SVENSKA FORSKNINGSINSTITUTET I ISTANBUL

6 / 2002

Dragomanen

Dragomanen

Årsskrift utgiven av
Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
och
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

Årg. 6 / 2002

Omslagets bilder återger möten med natur och kultur i Uzbekistan. På framsidan skymtar det berömda torget i Samarkand, Registan, *med en av sina tre stora portaler,* Shirdar *(1630-talet), som leder till en s.k.* madrasa *(islamisk högskoleanstalt). På omslagets baksida går färden mot vägs ände i Pamir. I detta bergslandskap red den unge turkologen Gunnar Jarring år 1930 på väg hem från Östturkestan (se artikel och nekrolog på ss. 37ff. resp. 123ff.). Foto: Birgit N. Schlyter.*

Dragomanen

Årg. 6 / 2002

Redaktör och ansvarig utgivare: Birgit N. Schlyter

Redaktionella medarbetare:
Ulla Ehrensvärd, Stefan Hilding, Mirja Juntunen,
Suzanne Unge Sörling, Elisabeth Özdalga

Distributions- och beställningsärenden:
Istanbulinstitutets kansli, Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Tel.: 08-662 75 70. Fax: 08-665 31 33.

Årsskriften Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner (175 kr/år, ständig medlem 2 000 kr; postgirokonto 9 97 52-8) eller genom separat beställning (100 kr; Istanbulinstitutets postgirokonto 2 90 27-0).

Manus- och publikationsärenden:
Birgit N. Schlyter, Inst. för orientaliska språk, Kräftriket 4, 106 91 Stockholm.
Tel.: 08-16 31 19. Fax: 08-15 54 64. E-post: Dragomanen@orient.su.se

Dragomanens hemsida:
http://www.srii.org/dragomanen.htm

ISSN 1402-358X
© Dragomanen och resp. författare
Produktion: Rubicon
Tryckeri: Elanders Gotab, Stockholm 2002

Innehåll

Kvinnorösten från Kokand 7
REDAKTÖREN

Sufismens rötter i Centralasien:
Den formativa perioden 900–1500 15
ASHK P. DAHLÉN

Gunnar Jarrings Centralasiensamling 37
BIRGIT N. SCHLYTER

Brott och straff i det tsarryska Bukhara-protektoratet 50
FRANZ WENNBERG

Missionären Magnus Bäcklund
och den östturkestanska manuskriptjakten 67
HÅKAN WAHLQUIST

"Turkisk islam" i Centralasien 90
ELISABETH ÖZDALGA

Turkmenska mattor och textilier 112
ANETTE GRANLUND

Änderna och grodan (Karakalpakisk fabel) 120

In memoriam

Gunnar Jarring 1907–2002 123
STAFFAN ROSÉN

Lennart Rydén 1931–2002 127
EWA BALICKA-WITAKOWSKA & JOHAN HELDT

Anne-Marie Özkök 1926–2001 132
ELŻBIETA ŚWIĘCICKA

Recension

Karin Ådahl et al., *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv* 136
ULLA EHRENSVÄRD

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Institutets organisation 143
Adress och styrelse 144
Istanbulinstitutets årsberättelse 2001 146
Föreståndarens verksamhetsberättelse för 2001 149

Rapporter från Istanbulinstitutet

Stora stipendiet våren 2001

Kärlek och gudslängtan i Rumis anda 163
ASHK P. DAHLÉN

Stora stipendiet hösten 2001

Arabisk dialekt på utdöende 167
ABLAHAD LAHDO

Symposium

Rencontres sabéennes No. 7 172
JAN RETSÖ

Konferensföredrag

Möte med syrianernas språk och religion 175
BENGT KNUTSSON

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

Adress och styrelse 181
Vänföreningens årsberättelse 2001 182

Artikelförfattare

Ashk P. Dahlén
Fil. dr i iranska språk
Iran University Press, 85 Park Avenue, Tehran 15875-4748, Iran

Anette Granlund
Intendent f. mattor o. textilier
Bukowskis, Box 1754, 111 87 Stockholm

Birgit N. Schlyter
Docent, turkolog, förest. f. Forum för Centralasienstudier
Inst. f. orientaliska språk, Kräftriket 4, 106 91 Stockholm

Håkan Wahlquist
Asienintendent, ordf. i Sven Hedins Stiftelse
Folkens Museum/Etnografiska museet
Box 27140, 102 52 Stockholm

Franz Wennberg
Doktorand i iranska språk
Inst. f. afro-asiatiska språk, Box 513, 751 20 Uppsala

Elisabeth Özdalga
Professor, sociolog, f.d. förest. f. Sv. Forskningsinst. i Istanbul
Middle Eastern Technical University, Ankara, Turkiet

Recensent och författare av nekrologer

Ewa Balicka-Witakowska
Docent i konstvetenskap, Uppsala universitet

Ulla Ehrensvärd
Prof., f. ordf. i Istanbulinstitutets vänförening

Johan Heldt
Doktorand i bysantinologi, Uppsala universitet

Staffan Rosén
Prof. i koreanska, Stockholms universitet

Elżbieta Święcicka
Fil. mag., adjunkt i turkiska språk, Uppsala universitet

Rapportförfattare

Ashk P. Dahlén
(Se förteckning över artikelförfattare ovan)

Bengt Knutsson
Docent, arabist, f.d. förest. f. Sv. Forskningsinst. i Istanbul

Ablahad Lahdo
Doktorand i arabiska, Uppsala universitet

Jan Retsö
Prof. i arabiska, Göteborgs universitet

Kvinnorösten från Kokand

Hon föddes en kväll då himlen strålade av ljus, och hon fick namnet Mahlar, 'månar'. Året var 1792. Lilla Mahlar blev med tiden både furstinna och poet. Det är främst i den senare egenskapen som hon gått till historien, och då under pseudonymen Nadira (med lång, betonad förstavokal); namnet är av arabiskt ursprung och betyder 'den sällsynta'.

Nadira kom från ett turkspråkigt hem i furstendömet – khanatet – Kokand i Ferghana-dalen, och hon skrev sin lyrik till största delen på tjagagajiska – ett med uzbekiskan nära besläktat, numera utdött turkspråk. Persiska, det andra klassiska skriftspråket i det dåtida Turkestan, lärde sig Nadira när hon under en kort tid fick gå i skola hos en islamiskt och litterärt bildad lärarinna, *otin*, som såg flickans begåvning och uppmuntrade hennes intresse för poesi.

Nadira mognade till en klok och inkännande tänkare, vilket skulle komma att visa sig i såväl dikt som handling. Lika imponerande var hennes mod. Hon levde i 50 år, till 1842, och gick ett grymt öde till mötes.

Vid 14–15 års ålder blir Nadira bortgift med fursten Umar och flyttar från hemmet i Andidjan till staden Marghilan, där maken är styresman. Där föder hon två år senare sin förste son. Hon skulle få en andra son några år därefter, men vid det laget satt hon redan vid sidan av sin man på tronen i Kokand.

Umar var yngre son till den forne regenten i khanatet Kokand, vilken år 1788 hade efterträtts av äldste sonen, Alim Khan. Vid den senares död år 1810 utses Umar till khan och flyttar in i palatset i huvudstaden Kokand tillsammans med 18-årig hustru och tvåårig son.

Det är nu Nadiras storhet blir tydlig. Hon vinner folkets tillgivenhet för sin godhet och hon väcker beundran för sin lysande diktkonst. Maken Umar, som även han skriver poesi på både tjagatajiska och persiska, ger henne sitt stöd; han tycks ha förblivit svag för sin Mahim, 'min måne', som han kallar henne, även om makten förvandlar honom till en kall och hänsynslös härskare.

Av betydelse är också att Nadira vid den här tiden får en ny vän och mentor, som kommer att betyda mycket för henne – en annan kvinnlig poet, äldre än Nadira och av enkelt ursprung men redan berömd och känd under pseudonymen Uvajsi. Uvajsi blev uppenbarligen ett stort stöd för Nadira inte bara i hennes diktning utan även i hennes roll som furstinna och husmor. På det intellektuella och litterära planet skapade de två diktarinnorna ett slags kvinnokollektiv med mycken dikt och lärdom. De organiserade litterära tävlingar, vilket var en vanlig företeelse i Turkestans bildade – dock mestadels manliga – kretsar, och de startade undervisning för flickor med Uvajsi som *otin*. Det var också under Uvajsis ledning som Nadiras lyrik började sammanställas i så kallade divaner – diktsamlingar i form av handskriftsantologier. Några divaner från Nadiras egen tid har inte återfunnits, men avskrifter från 1800-talets senare hälft finns bevarade. Ursprungligen nedtecknades dikterna i arabisk skrift. I uzbekiska nyutgåvor med valda delar av Nadiras lyrik används det uzbekisk-kyrilliska alfabetet, vilket så småningom kommer att ersättas med ett latinskt (se transkriptionerna nedan).

Nadira skrev i första hand gaseller, en av de mest spridda och vanligaste versformerna i äldre höglitterär främreorientalisk – och inte minst då turkspråkig – diktning. Gasellen brukar hänföras till facket kärlekslyrik, där kärlekens väsen i någon allomfattande, gränslös bemärkelse speglas i ett invecklat symbolspråk; dikten kan klädas i ord om naturens prakt eller vin- och känsloberusningens kraft och däri dölja en oemotståndlig längtan till vännen/guden:

Ströva ej kring bland blomstren, tänk ej på våren,
vänd dig från världen, dröm om mötet med vännen.

En gasell består av parverser (*beyt*) med versrader (*misra*) som flätas samman enligt ett bestämt rimmönster. Rimmet kan åstadkommas genom likaljudande sekvenser från olika ord och uttryck, eller – vilket är det vanligaste – ett ljudrim följt av ett visst ord eller uttryck som upprepas dikten igenom. Följande rader från en av Nadiras gaseller på tjagatajiska (bokstaven *-o-* skall här uttalas som långt *a*),

Har kimda agar bor esa osori muhabbat
Aylar anga mahbublar izhori muhabbat
(Var och en som bevisar sin kärlek
lönas av dem han älskar med kärlek.)

slutar båda med det arabiska ordet *muhabbat*, 'kärlek', föregånget av ljudsekvensen *-ori*. Rimmönstret i en gasell är *aa, ba, ca, da* etc., där *a* står för den likaljudande sekvensen. Senare i samma gasell kommer parversen:

Rohat tilasang ishq binosini panoh et
Osuda erur soyai devori muhabbat
(Giv åt kärleken skydd, om du söker frid.
Rofylld är skuggan från muren av kärlek.)

Antalet parverser/*beyts* i en gasell kan vara allt ifrån en handfull till ett drygt dussin. Hos Nadira finner man vanligtvis gaseller på 7–9 *beyts*. Någonstans i den sista parversen sätts poetens namn in; hos Nadira, alias Mahlar, varierar det mellan tre s.k. *takhallus* (< arab., 'frigörelse/flykt' genom att t.ex. bruka ett annat namn): Nadira eller Kamila (< arab., 'den fulländade') i dikter på tjagatajiska och Maknuna (< arab., 'den dolda') i dikter på persiska. Med hjälp av sitt *takhallus* kan poeten inför läsaren tala om sig själv i tredje person eller göra sig själv till den tilltalade:

Kuyib, ey Nodira, olam elig'a,
Muhabbat shevasini oshkor et.
(Brinn, o Nadira, sprid till världens folk,
klarhetens ljus över kärlekens språk.)

Nadiras bevarade verk har beräknats omfatta ca 15 000 *misras*. Dikterna vittnar om stor förtrogenhet med den litterära och religiösa tradition som hon verkade i. De klassiska kärlekssparen Farhad och Shirin och Madjnun och Laila åberopas i hennes gaseller om längtan och saknad, och hon lånar Mansurs vågade formel *Analhaq*, 'Jag är Gud', i sitt tal om andlig hänryckning och närmandet till det gudomliga. Samtidigt är hon ett politiskt och socialt samvete. Kärleken till den jordiska vännen beskrivs inte bara sinnligt utan även moraliskt, ibland på gränsen till det pragmatiska. Hon försöker få sin make att tänka sammalunda. När Umar Khan överväger en aktion väs-

terut från Kokand för att hejda Bukhara-emirens framfart, säger hon vädjande till honom att en khans uppgift inte borde vara att lägga städer i spillror utan att få dem att blomstra:

Den är kung som visar folket sin omsorg.
Om inte, är all säkerhet förgäves.

Krigaren i honom vinner dock, och Nadira nås av rykten om makens råhet. Människor slaktas eller drivs på flykt mot svältdöd eller någon fängelsehåla i Kokand. Nadira känner förtvivlan och sorg. Hon har en mardröm, som skrämmer både henne och Umar. Umar åker bort några dagar för att rekreera sig med jakt och angenäm uppvaktning. Därute dör han – av okänd anledning; någon infektion kanske ...?

Kvar i Kokand är Nadira, 30 år. På tjugonde dagen av Umars död utropas hennes 14-årige son till ny khan. Redan i början ser det ut att kunna gå riktigt illa; Muhammad Ali Khan, även kallad Madali Khan i historieböckerna, är bara barnet, och intrigörer finns det gott om. Det skulle också gå riktigt illa, men först efter 20 år.

Man kan bara spekulera i hur stor roll Nadira spelade för sammanhållningen av khanatet under de två sista decennierna. Klart är emellertid att hon som änkedrottning och den sittande khanens mor hade en given chans till inflytande, vilken hon med sin intelligens och klarsynthet kunde förvalta väl. Att lyssna på sitt folk, att lära känna sitt folk är den gode khanens moraliska plikt, menade hon. Taktikern i henne ansåg vidare att fredlig samlevnad med grannstaterna var en nödvändighet. Särskilt i det senare fallet hade hon mycket rätt – inte bara av pacifistiska skäl. Det var en orolig tid i Turkestan.

Stormaktskampen, *The Great Game*, mellan Ryssland och England var i full gång. Den tsarryska närvaron i Turkestan

var påtaglig genom bl.a. immigrerande fribönder från Ryssland och en långt framflyttad rysk gränslinje; under 1800-talet fram till 1865, då man tog Tasjkent, flyttade Tsarryssland fram sina militära positioner över ett område motsvarande dagens Kazakstan. Engelsmännen, å sin sida, hade agenter ute för att söka allianser med de turkestanska staterna. Captain Arthur Conally, som till slut förtvinade i Bukhara-emirens fängelsehåla, tycks ha träffat Madali Khan och även haft viss framgång i sina försök till allians, vilket dock inte gillades av mamma Nadira; att samarbeta med representanter för Rysslands främsta antagonist, som dessutom inte var någon omedelbar granne, var enligt henne utmanande, för att inte säga direkt dumdristigt. Nadiras egen politik skulle ha varit att arbeta för vänskapliga relationer till såväl den – milt uttryckt – hätske och oberäknelige emiren av Bukhara, Nasrullah Khan, och den mäktiga grannen i norr, vilket i det senare fallet också skulle ha kunnat minska oron för det hot som Kokand kände från anspråksfulla kazakiska nomader på den ryska sidan av khanatets norra gräns. Kokand hade också ansträngda relationer österut – mot Kashgariet och kineserna, som för inte så länge sedan haft överhöghet över Kokand.

De turkestanska khanatens nedgång och fall får sägas ha berott på inte bara stormaktskampen mellan Ryssland och England utan också på rivalitet och ömsesidig misstänksamhet mellan khanaten samt ett inre sönderfall p.g.a. despotism och brist på politisk strategi i någon för den tiden modern mening.

Motsättningarna mellan Kokand och Bukhara hade föranlett många sammanstötningar, särskilt längs khanatens gränser i Zarafshan-dalen, där en smal landremsa skilde de båda rikena åt. Ett bukhariskt generalangrepp mot fiendens ställningar i Zarafshan år 1840 ledde till ett svidande nederlag för Kokand: landavträdelser och – ännu värre – ett framtvingat erkännande

av bukharisk överhöghet över Kokand. Nasrullah Khan gjorde Madalis bror Sultan Mahmud till guvernör över det erövrade kokandiska området, kanske i hopp om att så split mellan bröderna. Effekten blir emellertid den motsatta, och detta framkallar ny vrede hos Nasrullah, som går mot Kokand och driver Madali på flykten. Denne infångas snart och släpas tillbaka till Kokand, där han halshuggs tillsammans med sin 12-årige son – och brodern Sultan Mahmud.

Utan att tveka går Nadira ut till Nasrullah och förbannar honom tusenfalt. Inför Nadiras nakna blick blir Nasrullah en ynklig figur som alla sina härskarprivilegier till trots aldrig kommer att kunna besegra hennes mod och integritet. Khanen är rasande men kan inte göra annat än väsa fram en order om avrättning. Även Nadiras huvud faller för bödelns bila.

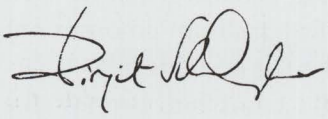
Några decennier efter Nadiras död fanns inte hennes rike längre. År 1876 upplöstes Kokand-khanatet och annekterades av ryssarna som provinsen Ferghana i Guvernementet Turkestan. Bukhara och Khiva hamnade också under rysk överhöghet men fortsatte formellt att vara stater fram till bolsjevikernas maktövertagande, då de efter sekler av envälde och ålderdomlig feodalism inom loppet av några få år förvandlades till sovjetsocialistiska samhällen.

Ferghana-dalen, där Kokand-khanatet en gång låg, är idag uppdelad mellan tre olika stater, de f.d. sovjetiska republikerna Uzbekistan, Kirghizstan och Tadjikistan. Städerna Andidjan, Marghilan och Kokand, där Nadira framlevde sina dagar, tillhör det uzbekiska Ferghana, medan Ura Tube och Khodjand, som låg i skottlinjen mellan rivaliserande bukharer och kokandier, återfinns i Tadjikistan.

Den situation som nu råder, med känsliga och svårkontrollerade statsgränser tvärs igenom den bördiga och folktäta dalen, har inte gjort Ferghana mindre oroligt. Tvärtom är områ-

det en högexplosiv riskzon där inte bara förbjuden politisk opposition jäser mot interna missförhållanden utan också militant islam finner en grogrund för operationer i hela den centralasiatiska regionen, fjärran från det sufiska kärleksbudskap som så tydligt genomsyrade Nadiras diktning:

Den kärlekslöse är inte människa.
Om du är människa, åtrå kärleken.



Redaktören

Sufismens rötter i Centralasien

Den formativa perioden 900-1500

ASHK P. DAHLÉN

År 710, bara ett århundrade efter att Mohammad mottagit sin första uppenbarelse i en grotta på berget Hira i närheten av handelsstaden Mecka, införlivades de centralasiatiska huvudorterna Bukhara och Samarkand i det nya islamiska riket. De arabiska krigshärarna var segrande. Det islamiska väldet hade brett ut sig som en löpeld, från Marocko i väst till Indus-dalen i öst. Genom de plundringar som följde i erövrarnas spår ansamlade araberna materiella rikedomar, något som ledde till framväxten av en världslig livsstil främmande för profetens enkla leverne. Som svar på det härskande etablissemangets profana religionssyn framträdde sufismen med esoterisk lärdom och självförsakelse som andliga ideal. En av islams första mystiker i Centralasien, ᶜAbdullāh ibn Mubārak (d. 797) från Merv, var asket, och i hans spår följde en rad renlevnadsmän som i sina verk sökte klargöra innebörden i begrepp som *tawakkul* (gudsförtröstan) och *zuhd* (försakelse).

Syftet med följande artikel är att ge en glimt av den islamiska mystikens spridning och utveckling i Centralasien under dess formativa period (900- till 1500-talen) och att visa hur denna strömning successivt omvandlades från att vara en tämligen isolerad trosåskådning till att bli en bred folkrörelse. Jag kommer att beskriva ett par särdrag hos några av de stora ordnarna från Centralasien och avslutningsvis berätta om den mest framträdande av dem alla, Naqshbandiyya.

Sufismen – islams andliga hjärta

Sufismen är islams inre dimension och mystiska riktning, dess andliga hjärta. I denna bemärkelse utgör den en metafysisk teori (*maᶜrifa*) om verkligheten, som ger mening åt religionens yttre bud, och är samtidigt ett etisk och estetisk förhållningssätt, som får sitt uttryck i handling och dygd. Sufismen kan bäst definieras som islams esoterism och är en samlingsbeteckning på en rad varierande mystiska strömningar. Det som skiljer sufismen från andra islamiska vetenskapsgrenar är främst att den bygger på en erfaren vishet (*hikma*) av intuitivt slag som förmedlas genom människans andliga hjärta. Kärleken har en särställning i sufisk kunskapsteori och utgör det dolda allomfattande väsen, den dynamiska rörelse som lockar mystikern att söka andlig förening med sitt gudomliga ursprung. Sufismens betoning på verklighetens för sinnena dolda dimension är grunden till skillnaden mellan religionens exoteriska och esoteriska aspekter. I motsats till den islamiska lagen (*sharīᶜa*), som reglerar muslimernas sociala gemenskap, ger sufismen näring åt det kontemplativa livet med utgångspunkt i en esoterisk tolkning (*taʾwīl*) av uppenbarelsen som vägleder människan mot hennes andliga självförverkligande.

Under islams första århundrade var mystiken ett utbrett fenomen och saknade av den anledningen en särskild beteckning. Det arabiska begreppet *tasawwuf*, ur vilket svenskans sufism härleds, tillkom under den umayyadiska dynastin (661–750), när mystiker började avskilja sig från härskarnas världsliga livsstil. De tidiga sufierna var asketer som, inspirerade av de kristna munkarnas andaktsliv, försakade världen och vistades långa perioder i öknen för att ägna sig åt andakt. Under historiens lopp har sufismen utkristalliserats i otaliga skilda andliga miljöer, s.k. ordnar (*turūq*), vilka alla varit andligt be-

Dervischers dans. En miniatyr i Shiraz-stil från 1597/98. Ur boken Miniatjury XVI veka v spiskax proizvedenij djami iz sobranij SSSR/XVI Century Miniatures Illustrating Manuscript Copies of the Works of Jami from the USSR Collections, *Moskva 1966.*

släktade och fått sin utformning inom ramen för islams normativa tradition. Skillnaden mellan olika ordnar har inte främst legat inom ramen för doktrin och lära utan har mestadels berört metodiska detaljer.

Sufismen har sina rötter i den koranska uppenbarelsen och den islamiska traditionens auktoritativa källor. Koranen är rik på mystiska symboler och allegoriska uttryck, och tidigt utvecklades en esoterisk hermeneutik med utgångspunkt i den uppenbarade skriften. När den sufiska teoribildningen och uppbyggelselitteraturen tog form på 700-talet, hämtade man även inspiration från omgivande lokal kultur. I mötet med den grekiska filosofin influerades sufismen särskilt av nyplatonismen och dess lära om universums gudomliga grund. Genom persiska översättningar av indisk vishetslitteratur förmedlades kunskapen om yoga till muslimer, och det finns mycket som talar för att de andningstekniker som används i islams *dhikr* (gudserinran), och likaså bruket av radband, tillkom under buddhistiskt inflytande. Sufiska helgonkrönikor beskriver en av islams tidiga asketer, prins Ibrahīm ibn Adham (d. 777) från Balkh, i termer som påminner om motiv i Gautama Buddhalegenden. Ibn Adham är furstesonen som upplever främlingskap, förändras och lämnar sitt hem för att vandra i hemlöshet. I Afghanistan och nordöstra Persien (Khorasan) var buddhismen och manikeismen ända fram till 1200-talet levande religiösa traditioner, och med tanke på att denna plats anses vara sufiordnarnas vagga är det inte osannolikt att de fick sin tidiga skepnad under inflytande från det manikeiska munkväsendet.[1]

1 Manikeismens grundare, konstnären Mani (d. 276 f.Kr) från Babylon, utvandrade till södra Transoxanien efter att ha mött förföljelse från det zoroastriska prästerskapet i sina hemtrakter. Hans gnostiskt präglade läror spreds genom sogdiska handelsresande över hela Centralasien och nådde ända bort till kungadömet Kushan. Manikeismen

Att den islamiska mystiken berikades från andra andliga miljöer blir inte minst tydligt i sufilitteraturens innehållsrika symbolspråk och invecklade lärobyggnader. I syntesen mellan islams transcendenta sanningsbudskap och skiftande intellektuella och konstnärliga miljöer (främst grekisk, iransk, indisk och afrikansk kultur) kom den islamiska civilisationen att kristalliseras i glänsande kulturprakt.

Ett av sufismens främsta kännetecken är *dhikr*, där mystikern med en särskild andningsteknik upprepar en bönformel (*wird*). Sufierna fann stöd i Koranen (13:23 och 28) för denna övning, som inte sällan har någon av Guds egenskaper (*sifāt*) som föremål för åkallan, som den Barmhärtige, den Givmilde, den Älskade. Guds egenskaper finns omnämnda i Koranen som de nittionio skönaste namnen och utgör en andlig och estetisk förebild för sufin. Genom *dhikr* upptas människan stegvis i de gudomliga egenskaperna och levandegör dessa himmelska förebilder i form av dygd (*fadl*) på det jordiska planet. Det är värt att understryka att *dhikr* inte står för en passiv andlig övning utan betecknar dynamisk meditation, som möjliggör mystikerns andliga utveckling genom en rad stadier (*maqām*) och slutligen leder till ett hemlighetsfullt 'försvinnande' (*fanā*) i Gud. I bemärkelsen att *dhikr* uttrycker den mystiska kunskapens och kärlekens förverkligande i livet kan den sägas utgöra islams metodiska och praktiska aspekt vid sidan om rättstraditionen (*fiqh*) och etiken (*akhlāq*). För mystikern räcker det inte enbart med att veta, att ha empirisk kun-

---

kom att utveckla en högt sofistikerad social organisation, och vid islamiseringen av Mindre Asien kom religionens centrum att ligga i det uighuriska kungadömet. Det är intressant att notera att det persiska begreppet för de sufiska samlingsplatserna, *khāniqāh*, härstammar från namnet för manikéernas kloster; se Bo Utas, "Manistan and xanaqah", i *Papers in honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Hommages et opera minora, vol. 11, Leiden 1985, ss. 655–664.

skap och dra analytiska slutsatser genom logiska argument. Den intuitiva kunskapen är lika viktig, och *dhikr* är därför vägen till ruset och extasen, den evighet som ligger bortom varje aning.

Den iranske teologen Junaid (d. 910) från Bagdad var den förste som gav begreppet *fanā* en systematisk utformning. Vi vet dock att idén om stegvis förening med det gudomliga var allmänt spridd tidigare, ty Junaid var influerad av den berömde skalden Bayāzīd Bastāmī (d. 875) från Hamadan, vars poesi vittnar om en önskan att försvinna i Gud. Bastāmī är särskilt berömd för sina starka extatiska upplevelser, s.k. *shathahāt* (plötsliga utrop; som sentensen 'Prisad vare jag!'), och han intar platsen som islams förste berusade mystiker. En del forskare, däribland R.C. Zaehner, har tolkat sufismens idé om den metafysiska verklighetens odelbarhet och hierarkiska natur som panteism.[2] Han har pekat på det faktum att Bastāmī hade en hinduisk lärare vid namn Sind som undervisade honom i Vedanta och kunskapen om det gudomligas (*brahman*) oändliga verklighet och jagets (*ātma*) analogt gudomliga grundval. Sufismen bör emellertid snarare beskrivas som en form av teomonism, där det gudomliga självet (*dhāt*) bevarar sin transcendens, ty människosjälens samhörighet med de gudomliga egenskaperna innebär inte att mystikern förenas med Guds väsen.

Till skillnad från det buddhistiska begreppet *nirvāna* framhåller sufier att 'försvinnandet' inte innebär att människan förlorar sin individuella personlighet, utan att det är hennes lägre existensnivåer som upplöses och inlemmas i den gudomliga Andens aktivitet. I sufismen rör sig 'försvinnandet' om ett återvändande till människans gudomliga urtillstånd, en för-

2 Se Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960.

smak av evigheten, snarare än en strävan att bryta återfödelsens cykler, och omsider övergår detta tillstånd i ett 'förblivande' (*baqā*) i Gud. Som Koranen (55:26) uttrycker det, är Gud den enda kvardröjande verkligheten (*al-bāqī*) och skapelsen 'försvinner' i metafysisk mening oavbrutet inför Guds 'anlete', vilket får till följd att det vardagliga och prosaiska (så även religiösa dogmer) på ett sätt upplöses i mystikerns gudsmedvetande. Det var i denna anda som Rābiᶜa från Basra (d. 801), islams största kvinnliga helgon, rusade genom sin hemstads gränder med en hink i den ena handen och en fackla i den andra och utropade:

Jag skall sätta brand på paradiset och bevattna helvetet!
Jag skall skingra den slöja som skiljer dem åt!
Ingen skall prisa Gud i rädsla för helvetet och tro på paradiset,
utan i stället blott erfara Hans eviga skönhet!

Abū Bakr Kālābādhī och Abū Saᶜīd ibn Abī al-Khair

Till de först omtalade sufierna i Centralasien hör Abū Bakr Kālābādhī (d. 990) från Bukhara och Abū Saᶜīd ibn Abī al-Khair (d. 1049) från Mahyana. Kālābādhī skrev en handbok på arabiska om mystikens grunder och särdrag, där han definierade begreppet sufi i detalj. Han skildrade utförligt den sufiska vägens tillstånd (*ahwāl*) och stadier (*maqāmāt*) och förhållandet mellan dessa. Han lade stor vikt vid ortodox islamisk troslära och sökte utveckla en sufisk förkunnelse som inlemmade mystiska teman i ashaᶜrītisk teologi. Än idag lockar hans grav i Bukhara till sig pilgrimer från när och fjärran.

Till skillnad från Kālābādhīs nyktra förhållningssätt till den mystiska erfarenheten, präglas Abū Saᶜīds poesi av berusad och extatisk gudslängtan. I sin ungdom studerade han sha-

En prins och en sufi. Persisk målning, Isfahan, 1600-talet.

fiᶜītisk rätt och koranexegetik i städerna Merv och Sarakhsh. Abū Saᶜīd omvändes till sufismen av den berusade "Gudsdåren" Luqmān Sarakhshī under omtumlande förhållanden och kom att bli den förste som diktade fyraradingar med mystiska teman på persiska. Särskilt framträdande i hans dikter är beskrivningar av den mänskliga själens intighet och försvinnande i Gud.

Abū Saᶜīd levde inledningsvis ett strängt asketiskt liv. Han brukade tillbringa månader i bergen eller öknen. Han tiggde åt de fattiga och sopade moskéernas innegårdar. Han kom dock att anta en mer livsbejakande attityd och blev inte minst omtalad för sin frisinnade inställning till religionens yttre påbud. Abū Saᶜīd tolkade det sociala sufiska rättesnöret (pers. *khidmat-i darwīshān*) i allegorisk bemärkelse och levde tidvis i överdådig lyx. I sitt förkastande av boklärdom företrädde han

en antinomisk tendens, vilket även yttrade sig i hans uppriktiga skönhetsdyrkan och föreställning om de sufiska dygdernas universella giltighet. Abū Saᶜīd var en föregångare till poeterna Jalāl al-dīn Rūmī och Yunūs Emre i sin övertygelse att en pilgrimsfärd till Mecka inte för människan närmare Gud. Av den anledningen företog han själv aldrig färden dit. Han kom att avfärdas som en otrogen av andra lärde, däribland den andalusiske filosofen Ibn Hazm, för ena dagen bar han kläder av silke och rörde sig i dans, och nästa dag kunde han klä sig i enkel bomullsmantel och förrätta tusen böner. För Abū Saᶜīd överskuggas islams historiska förkunnelse av den gudomliga skönhetens gränslösa gestaltning i världen och människan. Hans mystik hade inte desto mindre en framträdande social dimension, ty han formulerade utförliga levnadsregler för sina lärjungar och inspirerade en av dessa, Dūst Bū Saᶜd, att grunda en av de första sufiska institutionerna för kvinnor.[3]

Sufiska brödraskap och ordnar

De första sufierna var individualister. De samlades runt vissa andliga mästare (arab. *shaikh*, pers. *pīr*), vars undervisning de tog del av utan att vara organiserade i särskilda brödraskap. De andliga aktiviteterna och övningarna kretsade kring mästarens privata hem eller skola. Med tiden drog emellertid mästarna till sig stora skaror av anhängare och de sufiska kretsarna utvecklades i ordnar som knöt samman sufier i stora nätverk. Under ordnarnas formativa historia, som sammanfaller med den seldjukiska dynastins styre i Mindre Asien och Centralasien (1038–1194), rådde inte någon strikt social hierarki utan

3 Se Fritz Meier, *Abu Said-i Abu' l-Khayr (357–440/967-1049). Wirklichkeit und Legende*, Leiden 1976.

förhållandet mellan mästare och lärjunge (arab. *murīd*, pers. *shāgird*) var spontant och personligt. Gränslinjen mellan olika ordnar var inte heller tydlig och mångfalden av sufiska gemenskaper bidrog till att det fanns en utbredd tolerans mellan olika mästare. Det förekom att en mystiker tillhörde flera ordnar samtidigt.

Även det kulturella området präglades av öppenhet och skaparkraft. De härskande seldjukerna var ett turkfolk men befrämjade, liksom senare icke-iranska dynastier, den persiska kulturens och språkets blomstring. På 800-talet hade persiskans renässans tagit form utifrån samanidernas huvudstad Bukhara med diktare som Rudakī i spetsen, och fortplantades längs Sidenvägens handelsstäder. Härmed inleddes vad Richard Frye har kallat 'iraniseringen av islam', varigenom persiskan blev ett språkligt verktyg för islam i öst på samma sätt som grekiskan tjänat kristendomen i väst.[4] Medan arabiska behöll sin status som islams liturgiska språk, fick persiskan en särställning som intellektuellt och kulturbärande medium (ett *lingua franca*) bland folken i Persien, Anatolien och Centralasien. Flera sufimästare diktade på persiska och bidrog till att förstärka de mystiska inslagen i den persiska litteraturen.

Från och med 1100-talet särskilde sig ordnarna alltmer från varandra genom att betona en viss mästares doktrin och metod. Ordnarna institutionaliserades och omvandlades gradvis till organiserade inrättningar (arab. *zāwiyah*, pers. *khāniqāh*), där ceremonier och andliga övningar hölls för de invigda. I samband med denna utveckling uppkom en rad doktriner, metoder och föreskrifter för kollektiv andlig träning och levnad. Varje ordens andliga härkomst fastlades exempelvis i en *silsila*

4 Richard N. Frye, *Islamic Iran and Central Asia (7th–12th centuries)*, London 1979.

(traditionskedja) som spårar den levande mästarens andliga auktoritet tillbaka till profeten Mohammad. Dessa heliga kedjor eller länkar, som tjänar som en garant för troheten mot islams ortodoxi, liknas i den sufiska litteraturen inte sällan vid trädets grenar som växer ut från religionens stam. Den islamiska mystiken syftade således inte till likriktning, utan utgjorde ett rikt fält av olika förgreningar, som bar sin prägel i en särskild metod bestående av andliga övningar.

De sufiska ordnarna har i skilda delar av den islamiska världen utgjort mäktiga andlig krafter. Genom den intensiva sociala och intellektuella rörlighet som fanns mellan den islamiska världens västra och östra områden kunde de sufiska lärorna spridas till avlägsna platser på osannolikt kort tid. Flera av de stora ordnarna inrättade med tiden samlingsplatser i staden Mecka, som genom den årliga pilgrimsfärden (*hajj*) blev en träffpunkt för olika sufimästare. Samhörigheten mellan olika mystiska strömningar stärktes även av det faktum att resande var en viktig beståndsdel i den klassiska tidens kunskapssökande. Ett exempel utgör den persiske sufimästaren Fakhr al-dīn ᶜIrāqī (d. 1289) från Hamadan, som under sitt liv drogs till en rad skilda mystiska strömningar. Efter att ha tillägnat sig de islamiska vetenskapernas grunder i sin hemstad och även upplevt ett omtumlande möte med en grupp 'heliga dårar' begav han sig till Multan, där han fann en mästare i vishetsläraren Bahāᵓ al-dīn Zakariyya, som invigde honom i gudskärlekens mysterier. Vid dennes bortgång sökte sig ᶜIrāqī till staden Konya i Anatolien, där han deltog i Sadr al-dīn Qunawīs lektioner i Ibn al-ᶜArabīs läror och även närvarade vid diktaren Jalāl al-dīn Rūmīs dansceremonier. För eftervärlden är ᶜIrāqī särskilt omnämnd för sin *Lamaᶜāt* (Gnistor), den första utläggningen på persiska av Ibn al-ᶜArabīs läror, vilka förenar berusad kärleksmystik med nykter gnosis. ᶜIrāqī förmåddes

omsider av omständigheterna att resa till Kairo och senare till Damaskus, där han begravdes vid den andalusiske mästarens sida. Hans livsöde kan stå som exempel på att den klassiska tidens sufier reste vida omkring i sökandet efter inre insikt och kunskap.

Genom ordnarnas uppkomst omvandlades sufismen från ett individualistiskt fenomen, som berörde ett utvalt fåtal, till en bred kollektiv folkrörelse, som spred sig i alla samhällsskikt. I denna bemärkelse skilde sig sufiordnarna från det kristna munkväsendet, och det var bara i undantagsfall som sufier praktiserade celibat. Genom att ordnarna grundade skolor, karavanserajer och gästhem, kom sufismen att utöva ett stort inflytande på kultur och bildning. Sufismen fick även en viktig social och politisk funktion genom att de sufiska inrättningarna erbjöd medicinsk vård och hjälp åt fattiga. Flera ordensmästare sökte etablera varaktiga band mellan samhället och religionen. I Centralasien uppmuntrade Naqshbandiyya-orden (se nedan) till en kritisk hållning gentemot den världsliga makten, vilket symboliskt sett manifesterade sig i att ordens *khāniqāh* var geografiskt belägna riktade mot shahens palats. En av ordens berömda talesätt lyder: 'Så som du är, så kommer din shah att vara'. De sufiska brödraskapen spelade en avgörande roll i islamiseringen av Khorasan och Centralasien, som bjudit starkare motstånd mot den arabiska överhögheten än det iranska kärnlandet. Ordnarna strömmade in i området på 1100-talet och lockade till sig meningsfränder genom sitt föredömliga andliga leverne. Det är dokumenterat att stora skaror buddhister drogs till Kubrāwiyya-ordens universella läror som framhöll meditation och symbolism, medan turkfolk, som qarluqer och oghuzer, tilltalades av den turkisktalande Yasawī-orden. Denna orden, som även föredrogs av Timūr Lenk, grundades av den legendariske gestalten Ahmad

Yasawī (d. 1166), omtalad som 'Turkistans mästare' (*pīr-i turkistān*). Genom Naqshbandiyya-orden omvändes kazaker, kirghiser och östturkar till islam, vilket i sin tur ledde till uppkomsten av en ny sufiorden, *Hsin-chiao*, som spreds till Kina.

Qādiriyya- och Kubrāwiyya-ordnarna

Bland de sufiordnar som fick fotfäste i Centralasien tillhör Naqshbandiyya-orden den största. Vid sidan om denna kom i huvudsak två andra ordnar, Qādiriyya och Kubrāwiyya, att utöva inflytande i området. Qādiriyya-orden, som tidvis sammanväxt med Naqshbandiyya, instiftades på 1100-talet av mystikern ᶜAbd al-Qadīr Gīlānīs söner. Gīlānī föddes i byn Nif vid Kaspiska havets södra stränder och sökte sig vid sjutton års ålder till Bagdad, där han studerade hanbalītisk rätt och koranexegetik. Han omvändes till mystiken och blev särskilt omtyckt för sina offentliga predikningar bredvid en av Bagdads portar. Gīlānī lockade till sig stora skaror lärjungar, som drogs till hans mystiska utläggningar av islamisk lag och teologi. Efter hans död spreds hans läror till olika delar av den islamiska världen. Orden spelade inte minst en betydelsefull roll i islamiseringen av Västafrika och Indonesien. I Centralasien inrättade man sitt centrum i Ferghana, och idag är orden i detta område koncentrerad till Tadjikistan. Qādiriyyas andliga inriktning tilltalade många skilda grupper av människor och fick med tiden en stark folklig framtoning. Ordens popularitet var sannolikt avhängig av dess universella och humanistiska hållning, som fick sin utformning i samklang med den islamiska lagen. Man ägnade sig endast i begränsad skala åt extatiska övningar och framhöll i stället mystikerns skyldigheter gentemot familj och samhälle.

Kubrāwiyya-orden, vars tidiga historia var koncentrerad till

Centralasien, gav upphov till en rik förgrening av andliga strömningar. Orden grundades på 1200-talet av Najm al-dīn Kubrā (d. 1221) från Khwarezm (Khiva). Han hade anslutit sig till sufimästaren Rūzbihān al-Wazzān under en resa till Egypten och verkade fram till mongolinvasionen i sina hemtrakter. Kubrā var en mäktig andlig gestalt med enastående intuitiva förmågor. Han skrev en mystisk kommentar till Koranen på persiska. Med utgångspunkt i sina egna starka visioner av det gudomliga utvecklade han en sammansatt färglära som byggde på gnostisk ljussymbolik och som innehöll element av drömtydning. Han inspirerades också av indiska tantra-doktriner (såsom sjudelningen av människans kropp och själ) och hermetiska teorier om alkemins andliga grundval, och han utvecklade en metafysisk lära med utgångspunkt i Guds väsen som 'gudsegenskapernas moder'. Kubrā invigdes i sin ungdom i Suhrawardiyya-orden och initierade en självständig gren av denna orden som uppkallades efter honom själv. Han föll omsider offer för mongolinvasionen, och efter hans död spreds orden till Persien och Indien.[5] Till hans främsta efterträdare hörde Majd al-dīn Baghdādī, som fann två lärjungar i Najm al-dīn Dāya Rāzī och diktaren Farīd al-dīn ᶜAttār, samt ᶜAlā al-dīn Simnānī. Alla dessa personligheter skulle bli framstående förkunnare av sufismen. Medan Dāya Rāzī lyckades undfly mongolerna och fann en fristad i Anatolien, trädde Simnānī i de nya härskarnas tjänst och inspirerade en rad framtida intellektuella företrädare för orden i Indien.

Mongolerna lyckades i längden inte utgöra en fara för den geografiskt vidsträckta och etniskt varierande islamiska enhets-

5 Se M. I. Waley, "Najm al-dīn Kubrā and the Central Asian School of Sufism", i *Islamic spirituality. Manifestations*, red. Seyyed Hossein Nasr, New York 1997, ss. 80–104.

kultur som frambringats i syntes med den koranska uppenbarelsen. Djingis Khans ättlingar, ilkhaniderna, anammade islams läror och fostrades i persisk hovkultur och styreskonst. I denna utveckling hade Kubrāwiyya-orden ett finger med i spelet, ty det är dokumenterat att de nya härskarna inträdde i islam i ordens *khāniqāh* i Bukhara och Bahrabad. Vi känner till mycket lite om ordens historia efter 1500-talet i Centralasien, men vi vet att Kubrāwiyya undan för undan avlöstes av Naqshbandiyya, den orden som på djupet skulle omskapa områdets brokiga religiösa karta.

Naqshbandiyya-orden

Naqshbandiyya-orden grundades på 1300-talet av mystikern Bahāʾ al-dīn Naqshband (d. 1388) från Bukhara. Det faktum att orden uppkallats efter honom vittnar om den prestige han åtnjutit och fortsätter att vara i åtnjutande av inom denna andliga strömning. *Naqshband* är persiska, och betyder 'avtryck', vilket går tillbaka på att Bahāʾ al-dīn Naqshbands far var verksam som textilvävare. Bahāʾ al-dīn levde ett förhållandevis tillbakadraget liv i bön och andakt och lämnade sin hemstad enbart vid tre tillfällen. Han förrättade pilgrimsfärden till Mecka två gånger och besökte vid ett tillfälle staden Herat i Afghanistan, där han träffade härskaren Muʿizz al-dīn Husain, som han undervisade i ordens andliga övningar. Bahāʾ al-dīn lämnade ingenting skriftligt efter sig, men hans bordssamtal finns bevarade till eftervärlden av Mohammad Pārsā (d. 1419). Traditionen tillskriver Bahāʾ al-dīn flera mirakler och övernaturliga förmågor. Han begravdes i ett byggnadskomplex, *Qasr-i ʿārifān* (De vises slott), där man varje vår hedrar hans minne under *ʿid-i gul-i surkh* (Rosens högtid).

Som andlig strömning har Naqshbandiyya-orden en lång

förhistoria som i första hand förkroppsligas i de sju klassiska mästarna (*khwājagān*), bland vilka Bahāʾ al-dīn räknas som den siste. De sex första av dessa gestalter, vilka alla verkade i Centralasien, var ʿAbdul Khāliq Ghujawānī (d. 1220), ʿArif Riwgarī, Mahmūd Anjīr Faghnawī, ʿAlī Rāmītani, Mohammad Bābā Sammāsī och Sayyid Amīr Kulāl (d. 1371). Bahāʾ al-dīns släktskap med sina föregångare inskärps av att han som liten adopterades av Bābā Sammāsī i andlig mening (*farzand-i rūhī*) och därefter överlämnades till Amir Kulāl, som invigde honom på den andliga vägen (*taʿlīm-i adab-i tarīqat*). Naqshbandiyyas *silsila* är unik i sitt slag genom att den går tillbaks till profeten Mohammad genom Abū Bakr, och orden är utpräglat sunnitisk. Detta visar sig i det faktum att man prioriterar tyst åkallan (*dhikr-i khafī*), som sägs ha förmedlats av profeten genom Abū Bakr, framför vokal åkallan (*dhikr-i jalī*), som sägs ha förmedlats genom ʿAlī ibn Abī Tālib, den shiitiska traditionens första imam.

Till Naqshbandiyya-ordens särdrag hör att orden vid flera tillfällen åberopat andlig auktoritet och kontinuitet genom den fördolde Uwais al-Qaranī. Uwais levde i Jemen vid tiden för Koranens uppenbarelse, och det sägs att han trädde in i islam fastän han aldrig träffade profeten i fysisk mening. Sägnen om Bahāʾ al-dīn berättar att han fick sin invigning i de gudomliga mysterierna av denne gåtfulle gestalt. Uwais gav Bahāʾ al-dīn andlig vägledning från den förste av de sju klassiska mästarna, ʿAbdul Khāliq Ghujawānī, som lärde honom att bruka tyst *dhikr*. Denna inre vision ledde till att Bahāʾ al-dīn bröt med sin lärare, Amīr Kulāl, som praktiserade vokal *dhikr*. Kulāl fortsatte dock att visa Bahāʾ al-dīn vördnad och gav honom tillåtelse att initiera en egen andlig väg. Åtskilliga av Naqshbandiyya-ordens mästare erhöll inre vägledning och andlig auktoritet genom Uwais eller genom den fördolde Khidr (den

gröne), som med sin mantel (*khirqa*) har en invigande roll i sufismen. Sägnerna om dessa två gestalter används i den sufiska traditionen för att knyta samman två mystiker som inte kan träffa varandra i fysisk bemärkelse. Diktaren ᶜAbd al-Rahmān Jāmī berättar i sin *Nafahāt al-Uns* (Förtroliga andetag) att Bayāzīd Bastāmī, den sjätte mästaren i ordens *silsila*, invigdes av Jaᶜfar al-Sādiq, den sjätte shiitiska imamen, i en inre vision, och att Abū Hasan Kharaqānī i sin tur vägleddes av Bastāmī under liknande omständigheter. Det sägs att även Abū Yaᶜqūb Yusūf Hamadānī (d. 1140) fick oförmedlad andlig instruktion av Khidr, som lärde honom tyst *dhikr*, och 'ålade honom' (*bi-wāsitah-yi sipārish*) att inviga Ghujawani.[6]

Under de sju klassiska mästarna fick Naqshbandiyya-orden sin spridning i Centralasien, och kort efter Bahāᵓ al-dīns bortgång spreds orden till Kaukasus, Syrien, Kina och Indien. Det skulle emellertid dröja till 1500-talet, innan den blev den dominerande andliga kraften i Centralasien. Ännu i början av 1400-talet mötte ordens främsta intellektuella företrädare, Mohammad Pārsā, hårt motstånd från sina lärda kollegor i Bukhara. Avgörande för Nashbandiyyas förstärkta position i området var den förnyelse som skedde under den tjugonde mästaren, ᶜUbaidullāh Ahrār (d. 1490) från Samarkand, som var inflytelserik i politiken. Han var en förmögen handelsman och godsägare men var även verksam som rådgivare åt en rad timuridiska prinsar, däribland Abū Saᶜīd (d. 1469) och hans efterträdare ᶜAbdul Latīf. Det berättas att Abū Saᶜīd brukade ta emot Ahrār stående på avstånd med blicken fäst på marken framför vishetslärarens fötter. Under Ahrārs levnad fick orden fotfäste i kulturstaden Herat, där diktaren Jāmī genom sin lit-

6 Se ᶜAbdul Rahmān Jāmī, *Nafahāt al-uns*, red. Tauhīdīpūr, Teheran 1958.

terära gärning verkade för ordens intellektuella förfining. Jāmī författade en rad episka verk, lyrik och allegorier samt ett traktat om ordens historia. Ahrār sände därtill en representant till Istanbul, ᶜAbdullāh Ilāhī, som grundade ordens första *khāniqāh* i Anatolien och närmade sig Sultān Mehmed Fātih.[7] Under de följande århundradena förgrenades Naqshbandiyya i olika riktningar, varav de två främsta är Mujaddadiyya, som instiftades av Shaikh Ahmad Sirhindī (d. 1624) och fick sin spridning i Indien och Centralasien, samt Khālidiyya som initierades av Khālid Baghdādī (d. 1827) och koncentrerades till Anatolien. Trots att instiftandet av shiitisk islam som statsreligion i safavidernas Persien ledde till stängning av handelsrutterna till Centralasien, utvecklades orden till en världsvid religiös institution.

Kärnan i Naqshbandiyya-ordens esoteriska undervisning finns samlad i elva grundsatser, s.k. heliga aforismer (*kalamāt-i qudsiyya*), vilka ställer det andliga livets praktiska aspekter i fokus. Ghujawānī författade de åtta första av dessa, till vilka Bahāᵓ al-dīn lade tre. Grundsatserna är formulerade på persiska och utformade som korta visdomsord för den enskilde mystikerns inre vägledning och upplysning. De lyder enligt följande:

1. *Yād kard* (Erinran), oavbruten gudsåkallan.
2. *Bāz dāsht* (Återvändo), allt i skapelsen återgår till Gud.
3. *Nigāh dāsht* (Vaksamhet), begrundan av vägens beskaffenhet.
4. *Yād dāsht* (Hågkomst), koncentration på Guds närvaro.

7 Se Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandī Order", i *Naqshbandīs. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul 1990, ss. 3–44.

5. *Hūsh dar dam* (Medvetenhet i Anden), insikt om andningens gudomliga grund.
6. *Safar dar watan* (Resa i hemlandet), själslig färd inom sig själv.
7. *Nazar bar qadam* (Blick på vart fotsteg), eftertänksam i handlande.
8. *Khalwa dar anjuman* (Avskildhet i gemenskapen), andlig ensamhet i samhället.
9. *Wuqūf-i zamānī* (Andrum i tiden), rannsakning av hur man spenderar sin tid.
10. *Wuqūf-i ʿadadī* (Numeriskt andrum), koncentration i gudsåkallan.
11. *Wuqūf-i qalbī* (Hjärtats andrum), medvetenhet om Guds närvaro i hjärtat.

Naqshbandiyyas andliga förhållningssätt består i en nykter själviakttagande mystik som förverkligas 'här och nu', vilket ett par av dessa grundsatser antyder. Den högsta formen av andlig stillhet innebär att leva ett kontemplativt liv mitt i det brusande samhället, varigenom mystikerns närvaro avses utgöra det gudomligas bekräftelse i den världsliga omgivningen. Den sanna mystikern vänder inte världen ryggen utan är i stället delaktig i vardagslivets angelägenheter och glömmer inte Gud för ett ögonblick. I ordens klassiska handböcker framhåller ordens mästare att den mystiska vägen skall stå i samklang med den islamiska lagen och man betonar vikten av att följa religionens yttre bud. Den måttfulla inställningen till den mystiska erfarenheten yttrar sig även i en reserverad hållning till dans och musik till förmån för det nyktra andliga samtalet (*suhba*).

Sufimästaren har en framträdande roll inom Naqshbandiyya, och traditionen uppmuntrar starkt ordens lärjungar att bevista helgongravar. Under Bahāʾ al-dīns tid föreskrevs en

Vandrande dervischer. Foto från slutet av 1800-talet. Ur boken Bukhoro: otjiq osmon ostidagi muzey *[Bukhara: ett friluftsmuseum], Tasjkent 1991.*

meditativ teori som innebär att mystikern inriktar sitt medvetande (*tawajjuh kardan*) på en avliden mästare, något som även likställs med ett andligt stadium. I metodisk bemärkelse fick denna teori sitt uttryck i en övning som kallas *rābita* (förhållande), där mystikern fokuserar på mästarens avbild (*sūra*) i syfte att förenas med honom. Lärjungen öppnar således ett varaktigt förhållande till mästaren, som är avgörande för hans eller hennes framåtskridande på den mystiska vägen. Detta inåtvända betraktande av mästaren syftar till att utmynna i jagets 'försvinnande i mästaren' (*fanā fī al-shaikh*), och till sist jagets 'upplösning i Gud' (*fanā fī Allāh*), den extatiska upplevelsens höjdpunkt. På så sätt utgör den levande mästaren inte

enbart en förebild för lärjungens uppfostran och undervisning (*tarbiya wa taʿlīm*), utan förkroppsligar även den gyllene kedjan och kontinuiteten bakåt. De tidigare mästarna når en syntes i den levande mästaren och således även i den enskilde lärjungens andliga övning. Enligt Bahāʾ al-dīn är detta förhållande den djupare innebörden i begreppet *naqshband*, som överensstämmer med ordens elfte grundsats, att i hjärtat 'inpränta en bild' av det högsta gudsnamnet.

* * *

Alltsedan 800-talet har sufismen haft en central betydelse för den historiska utvecklingen i Centralasien. De sufiska brödraskapen spelade en avgörande roll i islamiseringen av området, och det var tack vare mystikens folkliga och filantropiska prägel som islam fick en varaktig närvaro i handelsstäderna längs Sidenvägen. Flertalet av sufismens främsta förkunnare levde och verkade i området, och genom ett intensivt utbyte med andra av den islamiska världens intellektuella centra hölls den kulturella nyskapelsen vid liv genom århundradena. Mystikens intima förhållande till litteratur, musik och kalligrafi gav till följd att sufismen åtnjöt en särskild prestige som kulturbärande element, vilket vidare satte sin prägel på folkreligiositeten. Det är således inte överraskande att sufiska diktare, vishetslärare och trubadurer förestått islam i Centralasien i lika hög grad som rättslärda, teologer och domare.

Abstract

Islamic Mysticism in Central Asia: The Formative Period 900–1500

The aim of this article is to describe the formative history (the 10th–16th centuries) of Sufism in Central Asia. Since its mature beginnings, Islamic mysticism has permeated the religious, cultural and intellectual life of the region and it is well known that the Sufi orders (*turūq*) played a significant role in the conversion of local populations to Islam. These brotherhoods initially lacked a hierarchical social structure, being private and loosely unified units. However, they soon developed into larger social networks. Among the most influential orders were the Naqshbandiyya, the Qādiriyya and the Kubrāwiyya, all of which were influential in imbuing the religious, cultural and artistic life in Central Asia with a mystical bent. Bahā' al-dīn Naqshband of Bukhara established the Naqshbandiyya in the 14th century, and one of his successors, 'Ubaidullāh Ahrār, expanded the order all over the region. By that time, Sufism had already become an integral part of Central Asian culture and it has remained alive in people's religious consciousness until today.

Gunnar Jarrings Centralasiensamling[1]

BIRGIT N. SCHLYTER

Centralasien har sedan urminnes tider varit en korsväg för många olika folk och kulturer. Folkgrupper har gått upp i och utsöndrats från varandra med stora kulturella, religiösa och politiska förändringar som följd. Under 1900-talet dominerades Centralasien i mer än sju årtionden av Sovjet- och Kina-influerad kommunistisk ideologi och förblev en sluten värld för resten av det internationella samfundet. Efter upplösningen av Sovjetunionen öppnar sig nu denna värld för forskare, diplomater, politiker och andra intresserade under starkt förändrade villkor.

Vad människor idag har anledning att fråga sig är hur politisk och kulturell modernitet kan komma att utveckla sig i en region som Centralasien, där i det nya skede som inletts muslimsk livsåskådning fått en renässans och bärs upp av historisk nostalgi som en motvikt mot det sekulära sovjetiska kulturarvet och där samtidigt nya västerländska samhällsbegrepp – parlamentarism, marknadsekonomi etc. – skall inpräntas. Vidare har Centralasien i elfteseptembertraumats efterföljd blivit ett politiskt och militärt nyckelområde av högsta prioritet.[2]

Analyser av den djuplodande samhällsomvandlingen och

1 Huvuddelen av nedanstående text har tidigare ingått i en längre artikel med andra illustrationer och under rubriken "En blick mot Centralasien: Jarringsamlingen vid Stockholms universitet" skriven tillsammans med Staffan Rosén för festskriften *Stockholms universitetsbibliotek – 25 år*, Stockholms universitet 2002.

2 Se nästa sida.

det nya stormaktsspel som inletts i dagens Centralasien måste bygga på en balanserad sammanvägning av historiska betingelser och sådana världspolitiska förhållanden som kan komma att styra eller åtminstone påverka händelseutvecklingen i regionen. Det växande intresset för centralasiatiska turkspråk, som är den dominerande språkgruppen i området, är en naturlig följd av all den uppmärksamhet som nu riktas mot den dynamiska och långt ifrån ofarliga politiska utvecklingen i Väst- och Centralasien.[3]

Att i det läget ha tillgång till alla de Centralasienpublikationer som Gunnar Jarring samlade under sitt långa liv som diplomat och vetenskapsman är något alldeles enastående. Jarrings Centralasiensamling består av närmare 5 000 verk – mest böcker men även kartor, manuskript, särtryck, kataloger m.m. De är författade på en mängd olika språk, centralasiatiska såväl som västerländska och andra asiatiska språk. Samlingen ägs av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien och har deponerats vid Institutionen för orientaliska språk i Stockholm, där den nu katalogiseras för att därefter ställas upp som en särskild avdelning i Asienbiblioteket vid Stockholms universitet.

2 I sin bok *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia* (New Haven & London 2002) citerar Ahmed Rashid den förre amerikanske presidentrådgivaren Anthony Lake, som redan före den 11 september 2001 förutspådde att Ferghana-dalen, ett av Centralasiens folktätaste områden, i framtiden skulle komma att utgöra en av världens tre "hottest danger zones".

3 Ang. språkliga förändringar i dagens Centralasien, se artikeln Birgit N. Schlyter, "L'évolution sociolinguistique dans les sociétés en mutation de l'Asie centrale", i Jaques Maurais and Michael A. Morris (utg.), *Géostratégies des langues* (Québec 2001), ss. 183–212. Nämnda volym utkommer inom kort på engelska under rubriken *Languages in a Globalising World* (Cambridge University Press).

Turkologi

Gunnar Jarring var turkolog med språkvetenskaplig skolning och upprätthöll sin forskning livet ut, även om han tidigt lämnade den akademiska banan och inledde en internationell karriär som diplomat och medlare i storpolitiska konflikter. En betydande del av Vitterhetsakademiens Jarringsamling består därför naturligt nog av turkspråkiga lexika, grammatikor och forskningsarbeten.

Gunnar Jarring var en boksamlare av stora mått och utnyttjade sina diplomatiska posteringar för att på ort och ställe komma över publikationer inom alla de områden som intresserade honom. Åren i Moskva (1964–1973) var kanske de mest givande med avseende på den centralasiatiska delen av hans privata jättebibliotek. Han har själv berättat att han där flitigt umgicks med sovjetiska turkologer, vilket gjorde ett i hans tycke rätt tråkigt diplomatliv så mycket behagligare. Samtidigt bedrev han eget vetenskapligt arbete och försåg sig med allt han kom över av de sovjetiska kollegernas rika produktion.

Det turkspråk som Jarring själv behärskade bäst vid sidan av den turkiska som talas i Turkiet var uighuriska – ett östturkiskt språk som tidigare kallades just "östturkiska" och som i dag har omkring 8 miljoner talare i den nordvästkinesiska provinsen Sinkiang – det gamla Östturkestan. Litteratur om och på uighuriska utgör merparten av den språkvetenskapliga och skönlitterära delen av samlingen. En kuriosaskatt i sammanhanget är Gunnar Jarrings första läroböcker i detta östturkiska språk, som han senare skulle komma i direkt kontakt med vid sin utresa till Pamir och Tarimbäckenet i slutet av 1920-talet. Böckerna, vars författare var Jarrings lärare i Lund, läkaren, språkforskaren och f.d. missionären i Kashgar, docenten Gustaf Raquette, är fulla av anteckningar, och vi kan alltså

خطوط-المتنوعه

یعنی

التە شهرنینک رسم خط و وثیقەلاری

اوچونجی باسما

کاشغر شهریدە سویدیش میشیون
نینک باسمە خانەسیدا باسیلدی

۱۹۳۷

Motstående sida: Ett Kashgar-tryck från Vitterhetsakademiens Jarringsamling vid Stockholms universitet, beskrivet i Gunnar Jarrings bok Prints from Kashghar *(s. 108). Den uighuriska texten betyder: "Skrivelser av olika slag: brev och dokument i de sex städerna. Tredje upplagan. Tryckt i staden Kashgar på Svenska Missionens tryckeri. 1937".*

steg för steg följa Jarrings uighuriska nybörjarstudier.

Även ickespråklig facklitteratur på uighuriska finns det gott om. Bland annat har ett par av Jarrings egna böcker översatts till uighuriska,[4] och dessa har fått en egen avskild hyllplats, där vi tänker samla så mycket som möjligt av Jarrings egen mycket omfattande produktion. Förutom hans bokverk finns många särtryck av artiklar redan på plats.

Det uighuriska beståndet är en guldgruva för framtida studenter och forskare i turkologi och centralasiatiska realia. Därutöver finns andra turkspråk, däribland även turkietturkiska, rikligt företrädda både i form av referensverk, grammatikor och skönlitteratur. Många av publikationerna är rariteter som inte finns på annat håll i landet eller kanske ens på något västerländskt bibliotek överhuvudtaget.

En av rariteterna i samlingen är en inbunden utgåva från 1922 av de nummer av tidskriften *Aina* (Spegeln) som publicerades i Samarkand under det muslimska året 1333, mellan

4 Den första volymen i uighurisk översättning utgörs av valda delar ur Jarrings flerbandsverk *Materials to the Knowledge of Eastern Turki: Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan*, Lund: Gleerup 1946–1951. Den uighuriska boken har titeln *Uyghur khälq ädäbiyati jävhärliri* [Skatter ur den uighuriska folklitteraturen] och kom ut i Peking 1997. Ett år senare publicerades i Urumchi, Sinkiang, en översättning från engelska, *Qäshqärgä qayta säpär*, av den ursprungligen på svenska författade *Åter till Kashgar: memoarer i nuet*, Stockholm: Bonniers 1979.

den 6 november 1914 och den 15 juni 1915. Det är inalles 16 nummer med genomgående paginering (1–464). Enligt uppgift har det tidigare inte funnits en så omfattande originaluppsättning av denna tidskrift på något bibliotek i väst.[5] *Aina* hade startats året innan, med första numret från den 20 augusti 1913. Utgivningen varade bara i två år och upphörde efter det 16:e numret 1915. Språket i *Aina* är huvudsakligen tjagatajiska, ett numera utdött och uzbekiskan såväl som uighuriskan närstående östturkiskt språk, som fortfarande i början av 1900-talet var det dominerande skriftspråket i Turkestan vid sidan av nypersiska.

Bland flera andra, sällan långlivade tidskrifter var *Aina* ett forum för den lilla intellektuella elit, de så kallade djadiderna (< arab. *djadid*, 'ny'), som vid den här tiden "sådde det första fröet till modernt tänkande och masskommunikation i Turkestan".[6] De flesta av djadiderna var goda muslimer men ville komma bort från den ålderdomliga och religiöst präglade bildningstradition som alltjämt rådde i det turkestanska samhället. I sina publikationer förmedlade de intryck av andra miljöer och religionsneutrala undervisningsformer för ämnen som matematik, geografi, historia, biologi etc. De öppnade nya skolor och var också ofta politiskt aktiva. Deras reformarbete avbröts av Oktoberrevolutionen 1917 och stäcktes så småningom helt och hållet av sovjetmakten. Redaktören för *Aina* och en av de främsta djadiderna, Mahmudkhodja Behbudi, avrättades år 1919, på order av emiren i Bukhara och troligen med Moskvas

5 I Alexander Bennigsen & Chantal Lemercier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920*, Haag: Mouton 1964, noterades endast ett nummer (1914/1) tillhörande universitetsbiblioteket i Helsingfors – en uppgift som citerades av Centralasienforskare så sent som i slutet av 1990-talet.
6 Birgit N. Schlyter, "Uzbekistan firar sitt förflutna", i *Orientaliska Studier*, nr 86/87 (1995), s. 58.

goda minne. Efter Sovjetunionens upplösning har intresset för djadiderna ökat i Centralasien. De har blivit något av en symbol för modernisering och samhällsutveckling utifrån egna värderingar och förutsättningar oberoende av utländsk inblandning.

Reseskildringar

En annan värdefull del av Jarringsamlingen är västerländska reseskildringar från Centralasien och angränsande områden i Asien. Den här delen av världen har i modern tid under långa perioder varit ett *terra incognita* för människor i väst, i synnerhet efter det att handeln mellan Europa och Fjärran Östern funnit nya och mindre kostsamma rutter än de centralasiatiska sidenvägarna. De kulturella skillnaderna mellan Europa och det muslimska Turkestan och de krävande topografiska förhållandena i ett landskap präglat av svårforcerade bergspass och hotfulla ökenvidder höll besökarna borta. Det som sedan kom att förändra det här förhållandet var framför allt hårdnande europeisk stormaktspolitik och kolonialism. Den imperialistiska rivaliteten om det inre av Asien mellan Ryssland och England i det som historiskt brukar kallas *The Great Game* ledde till att antalet västerländska resenärer i regionen ökade – spionerande agenter lika väl som äventyrslystna upptäcktsresanden. De flesta verkar ha rest ut med ambitionen – eller kanske på någon makthavares uppdrag – att för eftervärlden noggrant beskriva sådant de såg och upplevde. Många var dessutom skickliga tecknare eller kartografer och illustrerade egenhändigt sina verk, som exempelvis de nordiska deltagarna Sven Hedin och Gustaf Mannerheim.

Alla de stora och mest kända upptäcktsresandena från sent 1800-tal och tidigt 1900-tal är representerade i Jarringsam-

FOLKE BERGMAN

NEWLY DISCOVERED GRAVES IN THE LOP-NOR DESERT

GEOGRAFISKA ANNALER 1935
SVEN HEDIN

Docenten G. Jarring
med kjärtl. hälsn.
fr. gamle Östturkisten
och
förf.

SVENSKA SÄLLSKAPET FÖR ANTROPOLOGI OCH GEOGRAFI

ПРИРОДА И ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СВЯЗКИ В СОСТАВЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

Н. А. БАСКАКОВ (Москва)

Глубокоуважаемому
Проф. Др. Г. Ярринчу
от автора
29.X.71 Н. Баскаков

Två författargåvor med dedikation i Gunnar Jarrings Centralasiensamling vid Stockholms universitet.

lingen. Samtidigt finns där ett ännu större antal mindre kända både äldre och yngre skildringar som idag troligen är mycket svårtillgängliga såväl på bibliotek som antikvariskt. Tillsammans med de många böckerna i centralasiatisk geografi och historia ger reseskildringarna och tillika den handfull böcker i konst och arkitektur som finns i samlingen en mångfacetterad beskrivning av Centralasien.

Kashgartryck

Själv reste Gunnar Jarring ut till Centralasien som ung språkstudent. Under sin vistelse där hade han sin primära hemvist på den svenska missionsstationen i Kashgar, vars verksamhet han tycks ha fascinerats av och som han senare i livet kom att skriva mycket om.

I boken *Prints from Kashghar*[7] berättar Jarring om missionstryckeriet, som var i drift från de första åren av 1900-talet till augusti 1938, då missionärerna kastades ut av de kinesiska myndigheterna. Boken har en förteckning över de av Jarring kända böcker, häften, pamfletter, almanackor m.m. som trycktes där. Förteckningen upptar över hundratalet arbeten, många i omtryckta eller reviderade upplagor. En del av dem har det inte återfunnits några exemplar av. En nästan komplett uppsättning av befintliga Kashgartryck donerade Jarring till sitt gamla universitet i Lund på 1980-talet. Till Jarringsamlingen i Stockholm kom senare de dupletter och några enstaka kompletterande tryck som han hade sparat i sitt privata bibliotek.

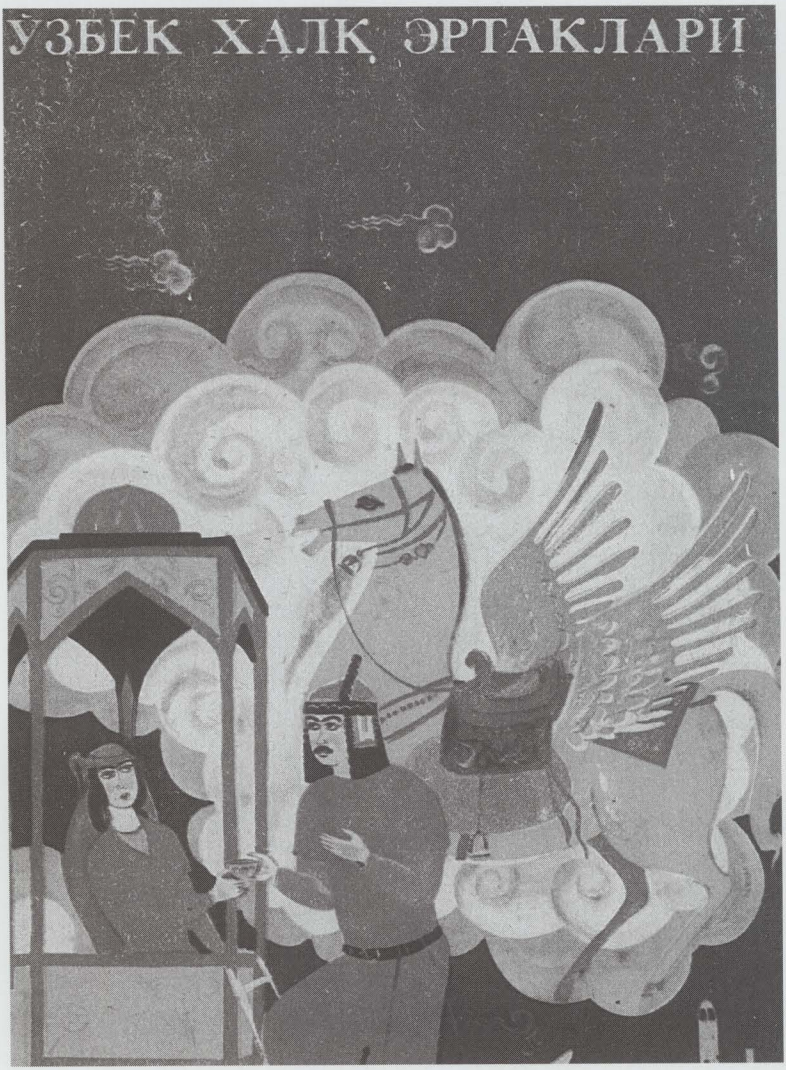
7 Gunnar Jarring, *Prints from Kashghar: The Printing-office of the Swedish Mission in Eastern Turkestan: History and Production with an Attempt at a Bibliography*, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, Vol. 3, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1991.

En samling som växer

Genom sitt livslånga författarskap och sina många framträdanden som uppskattad föredragshållare blev Gunnar Jarring en nestor och auktoritet i frågor rörande Centralasien. Förbindelserna till den svenska forskarvärlden upprätthöll han bland annat genom ett aktivt medlemskap i Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, vars ordförande han var under åren 1974–1978 och där han medverkade till inrättandet av institutets årsskrift *Meddelanden* (nr 1–20, 1976–1995), som nu fortsätter att utkomma under namnet *Dragomanen*. Även Jarrings internationella kontaktnät var omfattande, och många var de människor som ville visa honom sina vetenskapliga alster. I kvarlåtenskapen efter Jarring fanns omkring 1 500 särtryck prydligt inordnade i 26 stycken 10 cm breda tidskriftssamlare. De i de allra flesta fall dedicerade särtrycken skall inlemmas i Vitterhetsakademiens Jarringsamling i Stockholm. Det stora flertalet rör språkvetenskap, företrädesvis turkologisk sådan.

De många författargåvorna av nya publikationer, som fortsatte att komma ända fram till Jarrings död, har bidragit till att vår samling i Stockholm förutom alla gamla rariteter samtidigt har ett i stor utsträckning dagsaktuellt bestånd av Centralasienpublikationer, särskilt inom sådana områden som kulturhistoria, etnografi och folklitteratur.

Under sina sista levnadsår, då vi redan hade erhållit den av Vitterhetsakademien inköpta boksamlingen, gjorde Jarring många egna kompletteringar. Så snart han i sina biblioteksgömmor hittade ytterligare något – gammalt eller nytt – som han tyckte skulle tillfalla vår Centralasiensamling och som han ansåg sig vara färdig med för egen del, skickade han det till oss i Stockholm. Vissa referensverk och lexika som vi också hade blivit lovade skulle han behålla för eget arbete fram till sin död;



I Jarringsamlingens avdelning för uzbekisk skönlitteratur finns denna bok med uzbekiska folksagor, Ŭzbek khalq ertaklari, *Tasjkent 1981.*

det visste vi, för jobbade det gjorde "farbror Gunnar" tills krafterna var helt slut, vid 94 års ålder. De sista boklådorna från Jarrings privata bibliotek innehöll ännu mera uighurica och annan turkologisk litteratur.

Nyförvärv och kompletteringar av befintliga bok- och tidskriftsserier fortsätter nu även efter Gunnar Jarrings frånfälle, särskilt då i anslutning till den seminarie- och forskningsverksamhet som bedrivs inom institutionens Forum för Centralasienstudier. Det skönlitterära beståndet har exempelvis fått ett kraftigt tillskott genom det löpande FoCAS-seminariet för modern turkspråkig litteratur. Bokbyten med andra forskningscentra, särskilt i Centralasien, förekommer också.

Abstract

The Gunnar Jarring Collection of Central Asian Publications

The Swedish diplomat and Turkologist Gunnar Jarring (1907–2002) was a great collector of books and other types of printed material. As a scholar of Turkology he devoted most of his time and energy to Uighur lexicography, folk literature and ethnology. In addition to this he took a keen interest in the Central Asian region as a whole, from not only a linguistic and literary but also a historical and political point of view. A large part of his vast library consisted of publications on Central Asia, from the region itself as well as from other parts of the world, not least the former Soviet Union, where Jarring was Ambassador from 1964 to 1973. His collection of Central Asian publications now belongs to the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, which had Prof. Jarring among its fellows. The collection is deposited at the Department of Oriental Languages, Stockholm University, where it will be made available for researchers in Turkology and Central Asian Studies.

Brott och straff i det tsarryska Bukhara-protektoratet

FRANZ WENNBERG

År 1920 intogs Bukhara av Röda Armén ledd av Mikhail Frunze. Av sovjetmakten fick denna invasion redan från början namnet revolution; en historieförfalskning hade påbörjats som skulle dominera sovjetisk historieskrivning ända fram till sovjetimperiets sista år. Särskilt utsatt för denna förfalskning var tiden mellan Rysslands erövring av Centralasien på 1860-talet och områdets införlivning i Sovjetunionen efter 1917. Lokalt förankrade undersökningar och studier kunde lätt komma på undantag utan att någonsin nå offentlighetens ljus. Ett exempel är det manuskript som refereras här nedan.

Under senare delen av 1930-talet påbörjades ett forskningsprojekt om Bukhara-protektoratets historia, och detta involverade många prominenta forskare. Uppgiften var inte lätt. Den ledande historikern Mikhail Pokrovskij hade dött 1932, och Stalin var inte känd för sin tolerans. Dessutom kom bearbetningen av det insamlade materialet senare under 1940-talet att övervakas av ambitiösa ryska forskare som evakuerats från den europeiska delen av unionen till Centralasien.

Det Uzbekiska Folkets Kulturmuseum i Samarkand och Centralasiens Statliga Universitet ansvarade för denna forskning. En av dem som under 1930 och 1940-talen samlade etnografiska data om Bukhara var M. S. Jusupov, vilken samarbetade med forskare som Olga Sukhareva och Lazar Rempel.

Jusupovs historiskt mycket värdefulla och hittills opublicerade material förvaras fortfarande i Samarkand. Hans mappar

innehåller en mängd manuskript om rättsväsendet, skattesystemet och militärväsendet i Bukhara. I stor utsträckning förlitade han sig på då fortfarande levande f.d. tjänstemän i protektoratet och endast till mindre del på skriftliga källor.

Jusupovs manuskript, *Rättssystemet i Bukhara. Rättsväsen och rättskipning i Bukhara-emiratet i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet,* spänner över drygt 170 sidor och ger en god bild om hur rättsväsendet var organiserat. Detta manuskript bearbetas nu av artikelförfattaren och kollegan Shimada Shizuo för publicering. Manuskriptet finns i fyra olika versioner. Den version som föreliggande artikel baseras på är daterad Samarkand 1941.

Emiren, guvernörer och domare

Bukhara-emiratet täckte större delen av dagens Tadjikistan och Uzbekistan. Dess yta var nästan densamma som Sveriges. Sedan 1753 fram till invasionen 1920 kom emiratets härskare, emiren, från den uzbekiska Manghit-stammen. Varje provins (*vilājat*) styrdes av en guvernör (*hākīm*), vars främsta uppgift var militär och fiskal; han var således ansvarig för skatteuppbäring såväl som försvar. Emiren var den mäktigaste av dessa guvernörer, av vilka många kom från den uzbekiska stamaristokratin och inte sällan gjorde anspråk på tronen. För att minska deras inflytande hade Bukharas emir redan i början av 1800-talet tillsatt shia-muslimer av iranskt ursprung (*īrānī*) på ett flertal av dessa poster och givit många av dem en liten stående relativt modern armé huvudsakligen bestående av shia-muslimska slavar. Emiren hade dessutom beskurit stamaristokratins makt ytterligare genom att kontinuerligt ge posten som premiärminister (*qūsjbīkī*) till en släkt av *īrānī*. Denne var chef över alla guvernörerna och var endast under-

ordnad emiren. En sådan maktkonfiguration skapade många motsättningar, men utan att söndra och härska kunde emiren knappast behålla sin makt.

Parallellt med den militära och fiskala administrationen löpte en juridisk med en *qāzī-ji kalān* (chefsdomare) som chef över alla domare (*qāzī*). Varje provins hade sin egen domare vid sidan av guvernören. Dessa två drog av förklarliga anledningar inte alltid jämt. Likaledes var relationen mellan chefsdomaren och premiärministern problematisk, då de i realiteten aldrig var jämbördes i inflytandet över emiren, vilken tillsatte och avskedade sina undersåtar efter eget gottfinnande.

Vägen till chefsdomare

Bukhara, huvudstaden i Bukhara-protektoratet, hade över 100 islamiska högskolor (*madrasa*) och över 200 moskéer. Staden hade antagligen aldrig mer än 200 000 invånare. De flesta studerade några år i en muslimsk skola, *maktab*. En del pojkar fortsatte sina studier i en *madrasa*, en studietid som kunde sträcka sig över 20 år. Det var i *madrasa* som studenten knöt sina viktigaste kontakter. För att bli *madrasa*-student var man nödgad att hitta en lärare, *mudarris*, som stöttade en. Många studenter blev således mycket lojala mot sina lärare, utan vilkas hjälp det var svårt att göra karriär.

En framgångsrik student började snart själv undervisa och läsa Koranen i emirens fästning i Bukhara. Många gånger fick de vid denna tid även ett så kallat tionde (*dahjak*) av chefsdomaren. Detta tionde var en tiondel av de totala skatteinkomsterna från Chardjou-provinsen och gick till ca tusen studenter i Bukhara. De 40 mest prominenta *mudarris* bestämde hur stort detta tionde skulle vara.

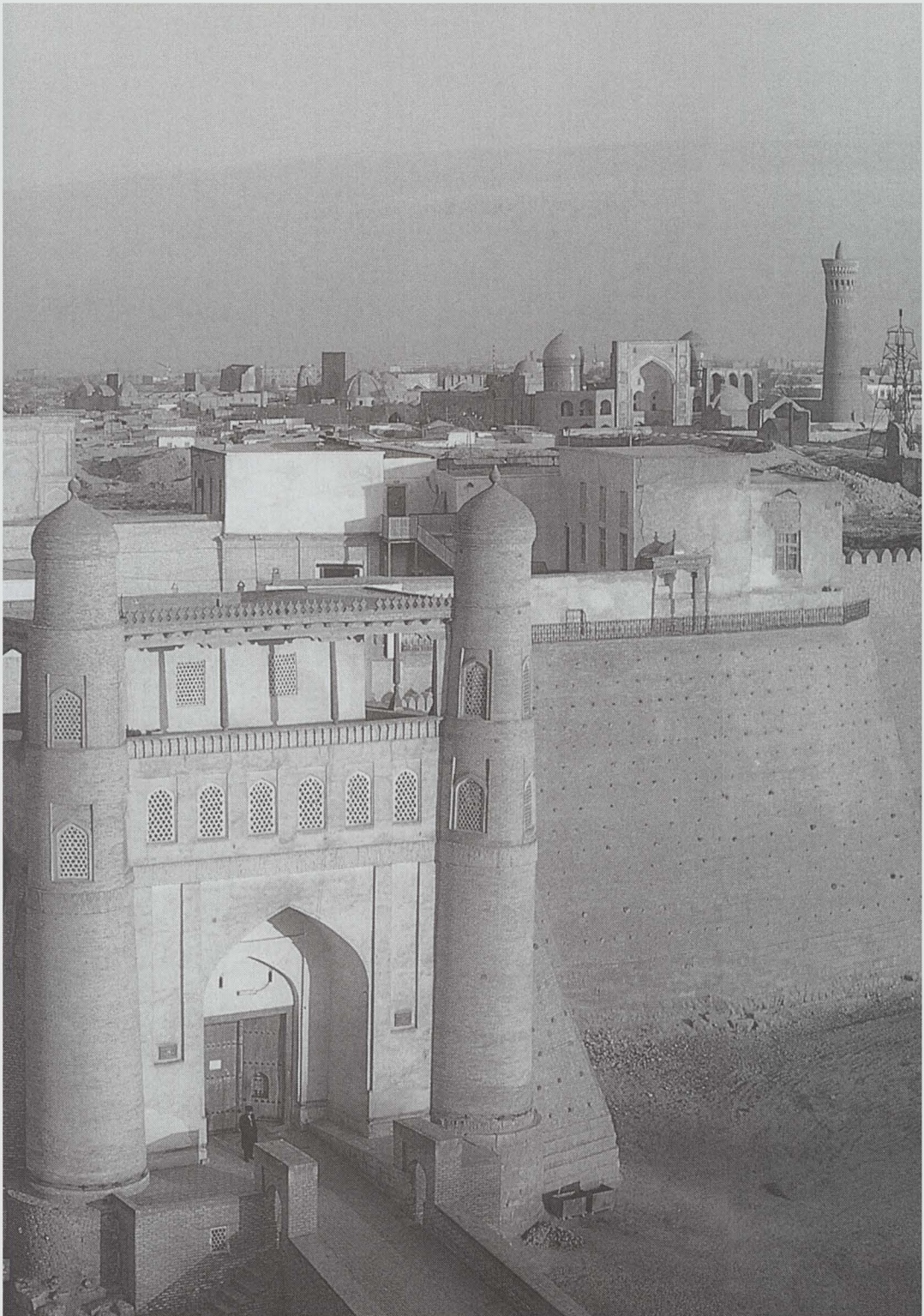
Lägre *mudarris* tycks ha varit en relativt öppen grupp; dit

räknades alla som uppnått en kunskapsnivå som erkändes av chefsdomaren. Föreståndare och böneledare i en moské (*imām*) kunde man bara bli om man varit *mudarris*. Dessutom krävdes att man uppnått en speciell position och erhållit en viss titel beroende på moskéns status. En moskés status var nästan alltid i direkt relation till de inkomster den uppbördade av sin församling. Lärarnas rangordning var åtminstone delvis beroende på statusen hos den *madrasa* i vilken de undervisade.

För att göra karriär i rättsväsendet krävdes ett mycket gott kontaktnät och en god relation till chefsdomaren, *mudarris*, koranreciterare vid helgongravarna (*mazār*) och imamerna vid moskéerna. Chefsdomaren hade en mycket luckrativ position. Han bestämde med hjälp av en s.k. *muhassib* (bokhållare) fördelningen av inkomsterna från religiösa institutioner och gav emiren råd vid tillsättandet av höga tjänster samt ansvarade för inkomsterna från *vaqf* (religiösa stiftelser, ofta i form av stora jordegendomar). Chefsdomaren rekryterade även Bukharas fjorton rättslärda (*muftī*) bland de mest prominenta lärarna. Deras främsta uppgift var att skriva juridiska utlåtanden, så att inget domslut stred mot *sharīᶜa*. De provinsiella domarna tillsattes av emiren, men deras kandidatur gick ofta via chefsdomaren, som då valde sina kandidater bland *mudarris* eller bland avsatta domare. Ofta föreslog även guvernörerna sina kandidater, men dessa accepterades sällan av emiren. Innan chefsdomaren tillsattes, hade han i regel tjänat som provinsiell domare eller som *rā'is*. Oftast krävdes inte bara stöd av majoriteten av *muftī*, utan även av premiärministern.

Domaren och rättegången

Domarens kontor var alltid beläget i hans bostad och kallades för *qāzīkhāna* (domarhuset). Jusupov beskriver chefsdo-



marens hus som en stor sal. Rummet var tämligen spartanskt och täcktes av mattor. Längs med väggen låg en tjock madrass, och vid ett fönster, med fettindränkt papper i stället för glas, satt chefsdomaren. Som ryggstöd hade han några kuddar. Framför sig hade han ett litet bord med ett pennskrin och en folder för papper. Bredvid bordet stod en kassakista. Bakom honom fanns böcker uppställda i en nisch i väggen. Kommunikationen med målsägarna ägde rum genom ett litet fönster som vette mot gården. Invid domarens fönstret stod en bänk täckt med en *sharī'a*-matta (*būjra-ji sharī'a*), på vilken målsägaren satt på knä med ansiktet mot domaren i fönstret. Här ägde rättegången rum.

Målsägarna kom sällan ensamma. I regel hade de med sig många släktingar och vänner för att ge sin sak tyngd. Jusupov berättar att det i regel var byäldsten som presenterade fallet för domaren i *qāzīkhāna*, varefter en av dennes tjänare eskorterade sällskapet till ett närbeläget tehus, *tjājkhāna*, där fallet diskuterades. Om målsägarna kom från avlägsna byar blev inte bara resan till domarens hus dyr; om processen drog ut på tiden blev även vistelsen i Bukhara mycket kostsam. Det var därför inte ovanligt att de ekonomiska utgifterna blev så höga att intresset för att fortsätta den juridiska processen minskade drastiskt.

Bukharas fjorton rättslärda (*muftī*) var också representerade hos domaren genom en sekreterare (*muharrir*), som hade sitt eget rum, *muftīkhāna*. Från dessa *muharrir* rekryterades ofta provinsiella domare. De rättslärde skrev ut juridiska utlåtanden, *mazhar* eller *rivājat*, baserade på *sharī'a*, lagen, eller

---

Föregående uppslag: Gamla Bukhara idag. Bakom muren med huvudporten, "Arken", syns Kaljanminareten, som dödsdömda fångar en gång kastades ut ifrån. Ur boken Bukhoro: otjiq osmon ostidagi muzey *[Bukhara: ett friluftsmuseum], Tasjkent 1991.*

prejudikat. Detta gav således rättsfallet den juridiska bakgrunden för en utgång som var överensstämmande med *sharīᶜa*. Innan en dom kunde verkställas, krävdes emellertid också en stämpel av den näst högste rättslärde. Om det fanns två motsägande utlåtanden från olika rättslärda, avgjordes fallet av chefsdomaren och rättslärda från de båda sidorna.

De provinsiella domarna hade samma befogenheter som chefsdomaren och dömde oberoende av den senare. Den huvudsakliga funktionen hos en provinsiell domare var av notariekaraktär. Provinsguvernören rådgjorde sällan med domaren. I de större provinserna var domaren nästan alltid underställd guvernören, medan guvernörerna i de mindre provinserna var underställda domarna.

Ordningspolisen

Bukharas *rā'is* var den andra i ordningen efter chefsdomaren. Han bodde och arbetade i det så kallade *rā'iskhāna* tillsammans med en eller två sekreterare och några tjänare. Han tillsattes på emirens befallning efter samråd med chefsdomaren och rekryterades bland de mest framstående lärarna. Många gånger var han släkting till den sittande chefsdomaren. Hans uppgifter bestod av att kontrollera religiösa normer, vikter och priser i basarerna, rekommendera emiren lärare etc. Han hade också en notariefunktion i Bukharas omnejd.

Jusupov skriver att *rā'is* vanligtvis började sin dag med en morgonbön i någon av Bukharas kvartersmoskéer dit han kom med en handfull av sina tjänare. Efter avslutad morgonbön hörde han sig för om någon i kvarteret varit frånvarande från bönen. Om så var fallet, söktes denne upp och piskades offentligt. Därefter begav sig *rā'is* med följe till de olika basarerna i staden och kontrollerade priser, vikter och mått.

Rā'is hade en ställföreträdare i staden som kallades *khalīfa*. Denna tillsattes av emiren på rekommendation av *rā'is*. Vanligtvis var *khalīfa* en lärare som var nära vän med *rā'is*. *Khalīfa* var ofta också imam i den rikaste moskén i staden, den vid handelspunkten *Tāq-i Sarrafān*. I praktiken gav han dock denna uppgift till någon av sina nära bekanta.

Khalīfa utförde delvis polisiära uppgifter i staden och kontrollerade, till exempel, religiösa ritualer samt vikter och mått i basarerna. Han hade rätt att utfärda upp till 11 piskrapp. Som andra högre statstjänstemän red han runt i staden. Framför honom gick hans två tjänare till fots, varav den ene bar piskan. Liksom *rā'is* hade han en lista på stadens moskéer och kvarter. Han bad morgonbönen i någon av stadens kvartersmoskéer och kontrollerade om någon var frånvarande. *Khalīfa* kunde också delta i undersökningar i stadens utkanter, vilka i allmänhet krävde inblandning av *rā'is*.

Ställföreträdaren för *rā'is* i områdena runt huvudstaden kallades *nā'ib*. Denne tillsattes vanligtvis av *rā'is*, och något dekret från emiren behövdes sällan. Ställföreträdaren hade en egen stämpel som sade att han tillhörde en viss *rā'is*. Han löste sina rättegångar och notarieuppgifter själv. Han hade inga sekreterare eller vanliga tjänare, inte heller hade han någon rätt att utdöma spöstraff.

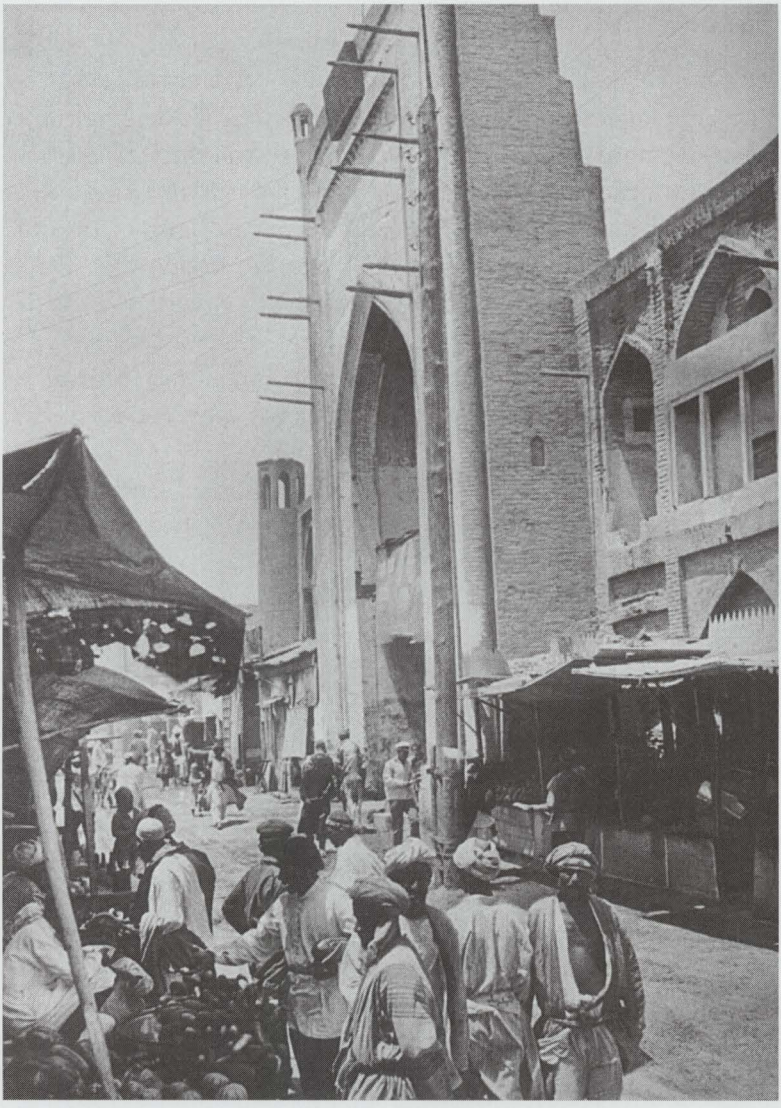
Polismästaren tillhörde den fiskala administrationen. Samtidigt hade dock även han en juridisk funktion. Liksom *rā'is* hade han viss uppsikt över religiösa ritualer, men hans främsta uppgift var att övervaka den allmänna ordningen. Eftersom det rådde utegångsförbud efter solens nedgång, var det polischefens uppgift att eskortera personer som färdades på stadens gator kvälls- och nattetid. Personer som inte hade polischefens tillstånd fängslades över natten och bötfälldes innan de släpptes på morgonkvisten.

Spöstraff

Spöstraffet delades ut med piska eller käpp. Såväl chefsdomaren som *rā'is*, polismästaren och *khalīfa* hade piskor, men den förstnämnde brukade den sällan. I *qāzīkhāna* hängde det en piska. I emirens fästning, över platsen där premiärministern befann sig under dagtid, hängde den enorma "Rustams piska" med en uteslutande symbolisk funktion. Alla övriga statstjänstemän delade ut spöstraff med käppar. Antalet slag var också strikt fastställt, och delades ut i följande antal: 7, 9, 11, 15, 19, 25, 29, 39, 75, 100. Dessutom fanns de "fyra sidorna" – *chār-ājīna* – 75 rapp på vardera ryggen, magen och sidorna, dvs. totalt 300 rapp.

Varje tjänare hade rätt att utdela ett visst antal rapp. *Khalīfa* hade rätt till 7 och 9 slag med piska eller käpp. Andra högre tjänstemän hade rätt att utdela upp till 39 slag. Alla andra spöstraff måste verkställas av emiren. Vidare fanns det speciella bestämmelser för antalet slag. Hundra slag gavs endast till män som hade haft utomäktenskapliga förbindelser.

När den dömde fördes ut från någon av de dömande instanserna eller från något av fängelserna, framgick det genast vilken typ av straff han hade dömts till: om händerna var bakbundna, innebar det att han dömts till spöstraff och om de var frambundna att han dömts till fängelsestraff. Om det var fråga om spöstraff, kläddes den dömde av på överkroppen, och med ryggen mot folkmassan började emirens jaktmästare slå på var sin sida. Slagen räknades högt. Om den dömde överlevde 75 slag, följde fängelse i minst ett halvår. En person som dömts till mindre än 75 slag leddes efter bestraffningen runt på Bukharas gator med bar rygg samtidigt som anledningen till straffet basunerades ut.



Gatubild från 1800-talets Bukhara. Ur boken Bukhoro: otjiq osmon ostidagi muzey *[Bukhara: ett friluftsmuseum], Tasjkent 1991.*

Fängelsestraff

Det angavs nästan aldrig några exakta strafftider för fångarna i fängelset, utan man tvingades att förlita sig på inflytelserika släktingars förmåga att upphäva fängelsestraffet. Ibland utfärdades amnestier, utom för vissa slags fångar som inte kunde benådas. Till de senare hörde de som hade dömts av den sittande emirens far till ett specifikt tidsbegränsat straff. Dessa släpptes inte ut i förtid med anledning att man ville hedra emirens fader. Fångar som dömts för smädelse av emiren eller islam blev inte heller fria i förtid. De fångar som fick amnesti var ofta de som träffat en uppgörelse med målsägarna.

Bland Bukharas fängelser torde *Zindān* ("Fängelset") vara det mest ökända. Det var det största fängelset i emiratet. De största provinserna hade också sina *zindān*. Tills dessa fängelser skickades periodvis fångar för att avlösa det centrala fängelset. Å andra sidan skickades fångar från provinsen till Buhkaras fängelse, så att emiren skulle kunna bestämma om deras framtid.

Fängelset bestod av en handfull olika rum och den totala mängden fångar översteg inte 100 personer. Rummen innehöll platser för matlagning, tvagning och toalett. Det fanns även ett rum där fångarna kunde träffa sina hustrur. I regel var fångarna försedda med fotbojor. Det fanns även handbojor och halsringar som var fästa på en fem meter lång kedja. På varje kedja fanns det upp till 10 fångar. För prominenta fångar byggdes det ibland speciella rum, som för en viss Gawhar Divānbīgī. Denne hade gett ekonomiskt stöd till många pilgrimer till Mashhad i nordöstra Iran, där han även låtit uppföra en karavanseraj kallad Gawharābād. Han var nära förtrogen med en av Bukharas premiärministrar som lät bygga ett speciellt rum för honom i fängelset. När han så småningom släpptes ut ur

fängelset, användes hans cell av andra prominenta fångar som betalade goda pengar för att få vistas i detta relativt sett anständiga utrymme.

Fångarna fick hålla sig med mat själva, men de riktigt fattiga utspisades med en hård brödbit om dagen. Under de sista två emirernas tid leddes fångarna ut på det stora torget utanför emirens fästning där de sattes att tigga. För många av dem som inte hade släktingar eller nära anförvanter var det en viktig inkomstkälla. Fångarna höll ofta på med något hantverk i fängelset; de tillverkade tandborstar, utsmyckade snusdosor, sydde nät, gjorde burar. Deras arbete gav emellertid inte mycket pengar.

Det största fängelset i Bukhara hade sin egen administration som bestod av två personer, *zindānbān* och *mīr-i ghazab*. Den förre var fängelsets chef och tillsattes av polismästaren, en tillsättning som inte direkt krävde emirens godkännande. En av dennes uppgifter var att bokföra alla fångar med uppgift om namn, födelseort, brott etc. *Mīr-i ghazab*, eller *darbān*, var hans hjälpreda. Han uppgift var bland annat att varje natt stänga porten till fängelset och sedan sitta i vaktrummet och vakta under natten. Han hade en lite klocka i sin hand, och under natten ringde han i den med jämna mellanrum för att meddela att han inte sov. Han hade även ansvaret för fångarnas bojor. Liksom *zindānbān* hade han inte rätt att avlägsna sig från fängelset. Båda var oavlönade och tingades leva på fångarnas inkomster.

Dödsstraff

Dödstraffen verkställdes vanligtvis genom klubbning. Enligt Jusupov krävde alla dödstraff emirens godkännande. Förfrågan om dödstraff ställdes vanligtvis av premiärministern,

chefsdomaren, polismästaren eller av en guvernör. Polismästaren såg till att straffet verkställdes. När dekretet fått emirens skriftliga godkännande tog polismästaren brevet, kysste emirens stämpel och gnuggade det mot sina ögonbryn för att visa respekt. Sedan gav han bödeln order om att förbereda avrättningen. Fången leddes med frambundna händer ut ur *ābkhāna* – det fängelse där man vanligtvis förvarade dödsdömda fångar. Fången bar även hals- och fotfängsel och leddes inledningsvis runt på stadens gator. Framför honom red "utropare" och musikanter. De gick runt i staden och begav sig sedan till emirens fästning, där premiärministern befann sig. Denne läste upp emirens dekret, kysste stämpeln och tvingade den dömde att be för emirens välgång. Sedan gick de ut ur

Fångar i Bukhara-emiratet. Ur boken F. H. Skrine and E. D. Ross, The Heart of Asia: A History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the Earliest Time, *London 1899.*

emirens fästning med polismästaren i spetsen följd av bödeln som ledde den dömde. Efter dessa gick några soldater med påkar i händerna. Dessutom deltog den tjänsteman som bett emiren om avrättning. När den dömde klubbats ner på den speciella avrättningsplatsen, körde bödeln in fingrarna i näsborrarna på honom för att lyfta upp hans huvud. Därefter drev han in sin kniv i strupen på honom. Före den ryska erövringen hängde man ofta upp den avrättade på en galge.

Eftersom emirens godkännande krävdes för utförandet av alla dödstraff, fanns det bara en bödel i emiratet. Bödeln hade ofta en bakgrund som mördare eller mästertjuv. Efter en längre tid i *zindān* kunde han ha turen att tillsättas som bödel. En av Bukharas sista bödlar var en viss Madjīd-i Kahkasjān, som någon gång under 1890-talet gjorde inbrott i en rik köpmans hus i Bukhara och mördade hela dennes familj. Efter att ha spenderat tjugo år i *zindān* tillsattes han som bödel. Bödeln räknades som soldat. Han tillhörde därför inte den juridiska administrationen. Bödelns inkomster kom huvudsakligen från alla platshyror från den så kallade Klöver-basaren på det stora torget utanför emirens fästning i Bukhara, men även från fångarna.

Utkastet från Bukharas högsta minaret blev känt i Europa redan på 1840-talet i samband med de två engelska officerarna Arthur Conollys och Charles Stoddarts avrättningar. Innan fredagsbönen ägde rum, fördes den dömde till minareten och när bönen avslutats, kastades han ner. Denna typ av straff upphörde omkring 1885. Upphörde gjorde också utkastningen från balkongen på emirens fästning. Härifrån kastades brottslingar varje fullmånenatt under fastemånaden Ramadan, men även på morgonen i samband med stora festligheter. Vanligtvis var det förbjudet att flytta kroppen på åtminstone en dag.

Stening, *sangsār*, utfördes sista gången 1895. Den dömde grävdes till midjan ned i jord med armarna längs med sidorna.

Sedan stenade pöbeln den dömde till döds. Många äktenskapsbryterskor dömdes till stening. Den som dömts till stening begravdes i regel på en egen avskild plats. Kvinnor deltog dock sällan själva vid juridiska processer, utan representerades av en ställföreträdare som hon givit sitt förtroende till. Blodspengar, vilket också förekom, utgick med halva beloppet för mördade kvinnor.

Litteratur

I ryska dagstidningar från protektoratets dagar finns ett flertal artiklar som belyser olika aspekter av lag och rätt i Bukhara. Nämnas bör också D. I. Logofets uppmärksammade *Strana bezpravija. Bukharskoe khanstvo i ego sovremennoe sostojanie*, S:t Petersburg: Komissioner voenno-utjebnykh zavedenij 1909, och *Bukharskoe khanstvo. Pod russkim protektoratom*, S:t Petersburg: Komissioner voenno-utjebnykh zavedenij 1911. Två sovjetiska studier är O. A. Sukhareva, *Bukhara XIX – natjalo XX v. (Pozdnefeodal'nyj gorod i ego naselenie)*, Moskva: Nauka 1966, och L.I. Rempel, *Dalëkoe i blizkoe: Stranitsy zjizni, byta, stroitel'nogo dela, remesla i iskusstva Staroj Bukhary*, Tasjkent: Literatury i iskusstva imeni Gafura Guljama 1981. En mer generell studie av administrationen i Bukhara är A. A. Semenov, *Otjerk ustrojstva tsentral'nogo administrativnogo upravlenija Bukharskogo khanstva pozdneisjego vremeni*, Stalinabad: Izdatel'stvo Akademii Nauk Tadzjikskoj SSR 1954). Jusupovs verk, *Sud v Bukhare. Sudoustrojstvo i sudoproizvodstvo v Bukharskom émirate v kontse XIX i natjale XX v.v.*, förvaras i Arkhiv Istoritjeskogo Muzeja im. Ikramova i Samarkand och har inventarienummer 827.

Abstract

Crime and Punishment in the Tsarist Russian Protectorate of Bukhara

The article is based on an unpublished manuscript about the judicial system in Bukhara written by a certain M. S. Yusupov in the early 1940s.The manuscript was the result of an ambitious research project started in the 1930s with the aim of writing the history of the Tsarist Russian protectorate of Bukhara. Yusupov's work gives a vivid and detailed description of the judicial system and the administration of justice during the late 19th century and early 20th century. His account is surprisingly unbiased and is a contribution to both history and ethnology. He describes not only the different actors, such as judges and executioners, but also punishments and life in prison.

Missionären Magnus Bäcklund och den östturkestanska manuskriptjakten

HÅKAN WAHLQUIST

Under senare årtionden har intresset förstärkts kring Centralasiens utforskande, dess arkeologi och historia. I de populärvetenskapliga böcker som banat väg för denna pånyttfödda uppmärksamhet, utnyttjas tjuskraften i de tidiga resenärernas och vetenskapsmännens återberättade äventyr, upptäckter och iakttagelser. Dessa äldre berättelser speglar vår civilisations en gång politiska, kommersiella och vetenskapliga "erövrande" av Asiens inre. Med all säkerhet har de populärvetenskapliga verken påskyndat det allt mer professionella utforskandet av de historiska och arkeologiska källorna till inre Asiens historia, som vi sedan dess har fått se. Inte minst har man i det sammanhanget intresserat sig för de stora tidiga skeendena i området, då först buddhismen och senare islam fördes längs de handels- och härnadsvägar som gemensamt kommit att benämnas "Sidenvägen". Man kan nu både i översikt och i detalj fördjupa sig i den "indoeuropeiska frågan", de mongoliska och turkiska folkens ursprung och utbredning, den tibetanska politiskt tillfälliga men kulturellt bestående expansionen i Centralasien och slutligen med den kinesiska, i historisk våg på våg, ännu pågående sinifieringen av Asiens inre. Ur det europeiska perspektivet har väl senare års ström av information om, och inte minst bilder på, upp till 3 500 år gamla mumier från Taklamakanöknens randområden och deras än så länge hypotetiska kopplande till de östligaste kända representanterna för den indoeuropeiska språkfamiljen, de s.k. tokhar-

erna, starkt underblåst detta intresse. Både de som önskar hävda en civilisations unika ursprung och de som söker civilisationers gemensamma rötter har funnit näring i vad som kommit fram om Centralasiens förflutna. Samtidigt har skrivandet av Centralasiens på arkeologiska och historiska grunder tolkade historia än en gång lyft in humanvetenskapen i det politiska stormcentrat.

Manuskriptförfalskaren i Sinkiang

Det kanske oftast citerade kapitlet i Peter Hopkirks ständigt nyutgivna populärvetenskapliga bok *Foreign Devils on the Silk Road* berör "The Unmasking of a Forger" (Hopkirk 1980: 98ff.). I det återberättar han den fantastiska historien om hur Aurel Stein[1] år 1901 i Khotan, mot slutet av sin första expedition, lyckades få den numera legendariska förfalskaren Islam Akhun att medge sin omfattande produktion och försäljning av nytillverkade, men relativt skickligt åldrade dokument. Det är en redogörelse där Stein sätter sig själv i centrum som den som avslöjar förfalskaren och får honom att i detalj berätta hur han gått tillväga. Det är en version av historien som sedan återgivits av flera andra författare än Hopkirk (se Mirsky 1977: 184ff.; Walker 1995: 96ff. och Wood 2002: 197).

Stein själv ger troligen en helt sanningsenlig version av vad som skedde då han förhörde Islam Akhun. Men det fanns ett förspel till det lilla dramat i Khotan i april 1901, som kan vara av intresse att påminna om. Inte minst därför att en ung svensk

1 Sir Aurel Stein (1862–1943), som ursprungligen kom från Ungern, men som fick engelskt medborgarskap efter att ha tjänat kolonialadministrationen i Indien, var en av Centralasiens stora utforskare och tidiga arkeologer. Hans levnadstecknare är Jeanette Mirsky (1977) och Annabel Walker (1995). Handledningar till hans omfattande samlingar och produktion kan hittas i Helen Wang (1999) och Apor/Wang (2002), medan en dessvärre något ofullständig och felaktig bibliografi har givits ut av Erdélyi (1999).

missionär från stationerna i Kashgar och Yarkand, Magnus Bäcklund, spelade en viktig roll i att leda Stein på väg mot konfrontationen med Islam Akhun. Men innan vi kommer in på det förspelet och sedan spekulerar i de sannolika skälen för Stein att nästan helt tona ner Bäcklunds betydelse, något som andra författare i hans efterföljd alltså också gjort, låt oss följa historien från början.

Den östturkestanska manuskriptjakten

Aurel Stein hade dragits till Centralasien och inte minst till Khotan sedan han uppmärksammats på att mycket gamla dokument hittats i Östturkestan,[2] vilka kunde kasta nytt ljus över områdets såväl som buddhismens tidiga historia. Han läste vad resenärer genom området gjort för iakttagelser. Stein kom på så vis att ha flera andliga vägvisare under sina expeditioner genom Asien i sökandet efter dess arkeologiskt viktiga platser. Han följde gärna Alexander den store i fotspåren, han var väl förtrogen med Marco Polos föregivna vägar över kontinenten, och inte minst fascinerades han av de berättelser som kinesiska pilgrimer lämnat efter sig om sina resor till buddhismens källor i Indien. Från Faxians uppehåll i Khotan ca 400 e.Kr. framgick att Khotan då var en betydande ort för buddhistisk odling. Stein var därtill väl inläst på Sven Hedins två volymer om sin första expedition till Tarimbäckenet (1893–97) med redogörelser för gamla bosättningar han funnit i öknen norr om Khotan (Hedin 1898).

2 Området, med variation i geografisk omfattning, har benämnts olika i olika länder, i olika historiska epoker och i olika sammanhang. I denna artikel krävs ingen exakthet i detta hänseende, varför jag använder benämningarna Östturkestan, Tarimbäckenet, Sinkiang utan att göra någon åtskillnad. Aurel Stein skulle vanligtvis skriva "Chinese Turkestan".

Från 1860-talet och framåt hade det förekommit direkta mer officiella såväl som inofficiella kontakter mellan Brittiska Indien och myndigheterna i Tarimbäckenet, främst via Yarkand och Khotan. Som en följd av detta hade förstahandsinformation om området börjat nå britterna i Indien. Douglas T. Forsyth kunde dessutom från sin andra mission till området (1873–74) föra med sig ett antal arkeologiska föremål. Calcutta var ännu administrativt och kulturellt centrum i Indien där sådan information och sådana fynd väckte berättigad uppmärksamhet. Där låg inte minst Asiatic Society ("of Bengal"), och som dess lärde sekreterare skulle orientalisten Rudolf Hoernle (1841–1918), omgiven av numismatik, epigrafi och allehanda arkeologiska rapporter och föremål, komma att ta hand om vad som flutit in och skulle komma att flyta in till sällskapet för dess analys och publicerande.

Öppnandet av Tarimbäckenet som ett betydande område för fornfynd skulle på gott och ont bestämma Rudolf Hoernles vetenskapliga framtid. 1889 hade löjtnanten Hamilton-Bower beordrats på en i sig berömd jakt efter upptäcktsresanden Andrew Dalgleishs mördare – också en av Peter Hopkirks favoritberättelser (Hopkirk 1980: 44 ff.). Den förde honom till oasen Kucha i norra Tarimbäckenet. Där förvärvade han delar av en lokalt påträffad manuskriptsamling, som han påföljande år fick överförd till Hoernle. Den har kommit att bli känd som "Bower-manuskripten" och signalerade för Hoernle, och genom honom snart nog för omvärlden, att texter av stort intresse och ansenlig ålder[3] hade överlevt i Tarimbäckenets extremt torra klimat (Hoernle 1892, 1893–1912).[4] Nyheten om att

3 I detta fall från ca 450 e.Kr.

4 Två ytterligare delar av samlingen, vilka Bower inte erbjudits, letade sig på andra vägar till Calcutta, och de har genom sina mellanhänder blivit kända som "Weber-" och "Macartney-manuskripten".

några franska upptäcktsresande 1891 i Khotan förvärvat ett ännu äldre manuskript skulle, då detta blev känt, ytterligare öka intresset bland världens filologer och orientalister (Dutreuil de Rhins/Grenard 1897–98: Vol. I: 40 ff.; Senart 1898).

Snart nog utbröt en veritabel klappjakt mellan den ryske generalkonsuln i Kashgar (sedan 1882), General Nikolaj Petrovskij (1837–1908), och hans engelske kollega på platsen (sedan 1890), George Macartney (1867–1945),[5] om att förse ivrigt väntande vetenskapsmän i S:t Petersburg och Calcutta med arkeologiska fynd, helst manuskript.[6] De lokala skattletare som dittills, främst i jakten på guldfragment, hade hemsökt kulturlagren i rasbranterna kring Khotan och ruinerna ute i öknen, kunde nu få avsättning också för de fynd man tidigare kastat åt sidan. Fynden av manuskript motsvarade dock inte efterfrågan och då öppnade sig naturligt en marknad för förfalskade dokument. Den huvudsakliga entreprenören på området var uppenbarligen en man vid namn Islam Akhun, i tidiga omnämnanden kallad Islam Akhun Khotani. Denne odlade engelska kontakter, medan hans kollega Ibrahim Mullah fick förse den ryska kanalen med en blandning av äkta och oäkta varor.[7]

---

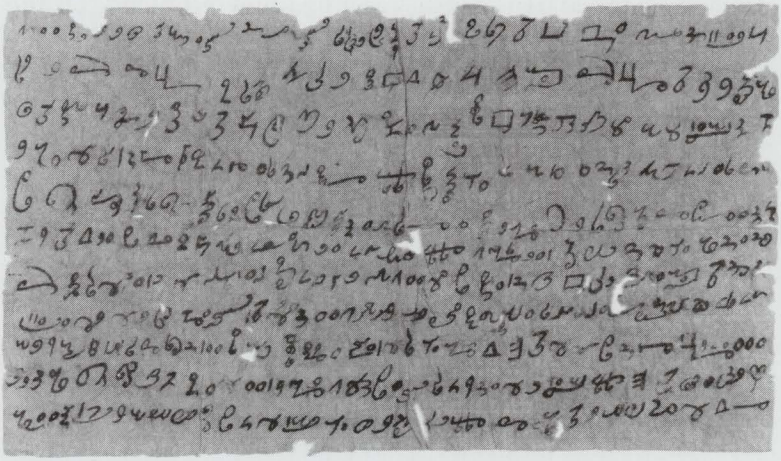
5 Captain (senare Major) S. H. Godfrey, den brittiske representanten i Ladakh, senare i Gilgit, deltog också i "jakten".

6 En fjärde del av manuskriptfynden utanför Kucha, sannolikt relaterad till "Macartney-manuskripten" (som alltså verkar ha delats upp), fick Petrovskij tag i. Dessa s.k. "Petrovskij-manuskript" skickade han vidare till sin "orientalist" i S:t Petersburg, Sergei Oldenburg. Via samma mellanhand kom delar av det fynd, som Detruil de Rhins och Grenard hade kunnat förvärva huvuddelen av, också till S:t Petersburg (Stein 1901: 27). Petrovskij snappade alltså omedelbart upp information om fynden i Kucha och Khotan och handlade därefter.

7 De samlingar som blev resultatet av Sven Hedins besök i Khotan 1896 innehåller också sin beskärda del av förfalskningar. Professor Staffan Rosén, Stockholm, har kunnat konstatera att endast ett av Hedins 16 förvärvade dokument är äkta, de övriga tillhör Islam Akhuns allra tidigaste produktion (Rosén 2001: 162).

Aurel Stein, Rudolf Hoernle och Islam Akhun

En av Aurel Steins föresatser, då han förberedde sin första expedition (1900–01), var att bringa slutlig reda i hur det stod till med äktheten hos de texter, som hamnat på Hoernles skrivbord, närmast de blocktryck som kom från Khotanområdet. Hoernle hade själv tid efter annan oroats över dem, då han inte omedelbart kunnat tyda dem, och förundrats över mer systematiska märkligheter i deras skriftsystem och utförande (Hoernle 1897: 25ff.). Steins misstankar att allt inte stod rätt till stärktes efter att han läst Hoernles senaste redogörelse för sina samlingar (Hoernle 1899). Och de verkade bestyrkas då han därefter först, på väg från Kashgar till Khotan, inte kunde verifiera en enda av de fyndplatser Islam Akhun noga, och som det visade sig obetänksamt, angivit för sina uppköpare (Stein 1901: 20–21; 1903: 183ff.; 1907: 100ff.),



En av Islam Akhuns tidigaste förfalskningar förvärvad av Sven Hedin i Khotan 1896 (Etnografiska museets samlingar).

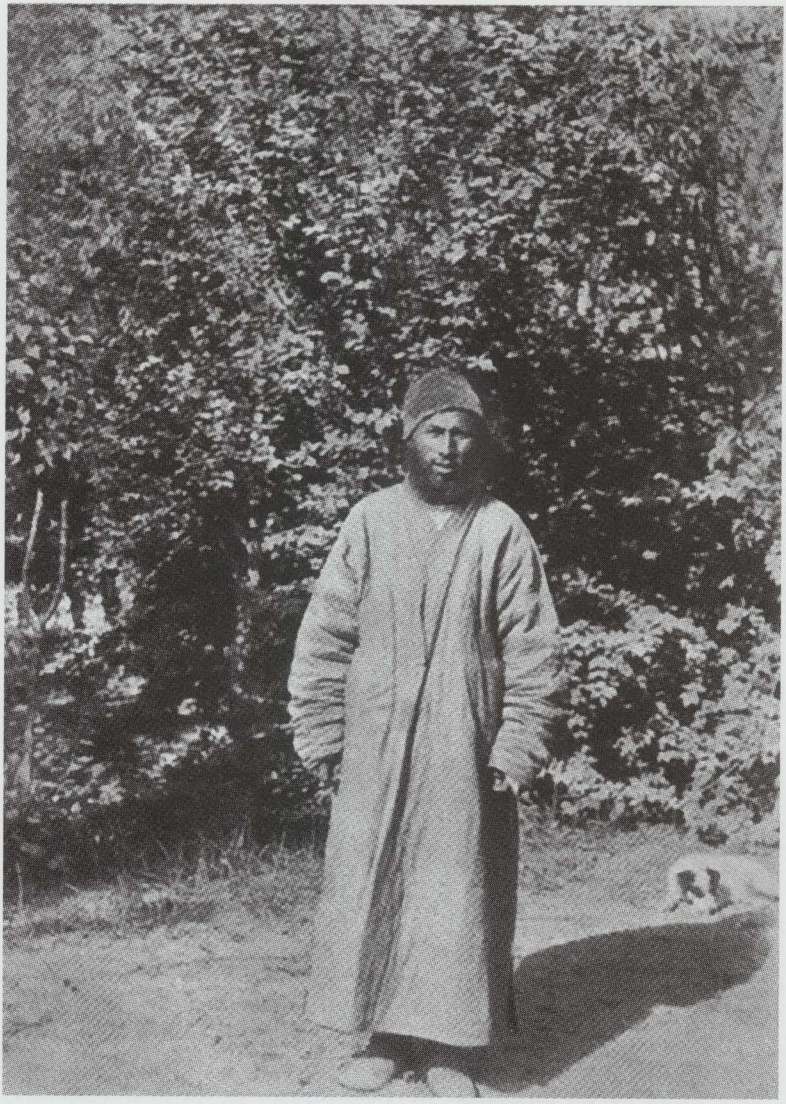
för att sedan under resten av expeditionen under sina utgrävningar endast kunde finna tydbara, äkta dokument, inga blocktryck av den typ som så sysselsatt Hoernle.

Hoernles just omnämnda publikation hade dock avsevärt komplicerat situationen för Stein. Den hade på flera vis blivit känslig, varför han skulle få lov att hantera ett eventuellt avslöjande av en förfalskare med yttersta varsamhet. Hoernle hade nämligen efter moget övervägande beslutat sig för att de texter han brottades med torde vara äkta. I sin annoterade katalog över dem hade han snarare skyllt sin oförmåga att tyda en hel del av dem på att de måste ge prov på ett okänt, utdött centralasiatiskt språk och/eller alfabet – ett för hans eftermäle fatalt misstag (Hoernle 1899: 57–63). Den katalogen hade Stein alltså noga kunnat studera innan han begav sig till Centralasien, och den måste oroligt ha malt i hans huvud.[8]

Den 25 april 1901, mot slutet av expeditionen, förs så Islam Akhun inför Aurel Stein för ett, i jämförelse med hur det skulle ha gått till hos de kinesiska myndigheterna, mycket humant förhör (Stein 1903: 469–48 och 1907: 507–514). Islam Akhun motsäger sig själv upprepade gånger under samtalet och tvingas till slut medge att han sedan 1895 varit inbegripen i att åldra lokalt tillverkat papper och att förvandla det till imitationer av de manuskript som lokala skattjägare funnit främst i Dandan Uilik.[9] Blocktrycken började han med 1896. Fram emot 1898 hade han och hans gelikar visserligen upplevt ett tilltagande köpmotstånd från marknaden, men de hade inte helt gett upp vad som artat sig till en god inkomstkälla. Mot-

8 Det är osäkert om Stein hade hunnit med att läsa Hoernles allra senaste försök att hitta en logisk ordning i ett just anlänt blocktryck för att kunna knäcka dess innehåll. Det kom av trycket bara en månad innan Stein lämnade Kashmir på väg mot Östturkestan (Hoernle 1900).

9 Se sidan 75.



Islam Akhun, manuskriptförfalskaren från Khotan. Foto: Aurel Stein 1901.

ståndet hade skapats av de misstankar som såtts hos uppköparna av den stadiga strömmen av repetitivt blocktryckta och klumpigt bundna luntor, som då allt oftare erbjöds dem. Hoernles ursprungliga, 1899 dessvärre övergivna, misstankar hade riktats mot blocktrycken. Nu avslöjades att även en avsevärd mängd av de handskrivna dokumenten utgjorde förfalskningar.

Naturligtvis har Steins avslöjande ställt till en hel del problem för paleografer, filologer och arkivarier i London, Paris, Berlin, S:t Petersburg, Stockholm, Helsingfors, Tokyo, Kyoto och sannolikt fler platser, inte minst i Kina, där samlingar från Centralasien samlats. Avslöjandet av Islam Akhun avskräckte dessvärre inte andra från att följa i hans spår. Sven Hedins expedition 1927–35 tycks ha snappat upp resultatet av senare förfalskares mödor (Rosén 2001: 169ff.), och det råder oenighet om till vilken grad de över världen spridda samlingarna från Dunhuang också berikats med förfalskningar (jfr Whitfield 2002).[10]

---

9 En i slutet av 700-talet övergiven bosättning djupt in i öknen, som lokala skattjägare alltså besökte väl innan Sven Hedin 1896 "upptäckte" den. Andra inspirationskällor fanns sannolikt också för produktionen. Vid husrannsakan hos Islam Akhun hittades bl.a. två sidor av "Svenska Morgonbladet" daterade juli 1897 (Stein 1903: 472-3) – som tillsammans med några blad ur en roman på franska och några blad med persisk text (Stein 1901: 65 och 1903: 473) kan ha ökat på hans sannolikt tunna förråd av förebilder. Förutom ett och annat äkta dokument skrivet med kharoshti- eller brahmiskrift borde detta i vart fall ha omfattat kinesisk och uighurisk skrift. Stein misstänkte vidare att kompanjonen Ibrahim Mullahs kunskap i ryska avsatt sig i hans förfalskningar.

10 I det fallet skulle det röra sig om sentida "kopior" där det "falska" ligger i att de utgivits för att ha sitt ursprung i det väldiga arkiv som taoistmunken Wang av en ren tillfällighet 1900 upptäckte i Mogao-grottorna i västra Kina. Den upptäckten attraherade omedelbart tidens manuskriptjägare (främst Aurel Stein, Paul Pelliot och Sergei Oldenburg) och försåg Centralasienkrönikörerna med ytterligare en favorithistoria att återberätta (se t.ex. Hopkirk 1985: 156 ff. och Wood 2002: 88 ff.).

Magnus Bäcklunds varningsrop till Rudolf Hoernle

Men låt oss återvända till Aurel Steins misstankar om att allt inte stod rätt till med äktheten i vad Hoernle kallade "the British Collection of Antiquities from Central Asia". Stein hänvisar alltså till Hoernles tidiga publikationer i ämnet (1897 och 1899), sina inspektioner av Islam Akhuns föregivna fyndplatser, sina egna fynd av äkta dokument och så huvudsakligen till vad han får Islam Akhun själv att medge under förhöret. De tre sista omständigheterna lyfts fram medan han intressant nog inte ger Hoernles publikationer de kommentarer de egentligen förtjänar.

I texten finns ytterligare två ledtrådar till källorna för hans tvivel. När han diskuterar Islam Akhuns bekännelse om hur han gått tillväga för att få dokumenten att se gamla ut, tillfogar han en fotnot: "... The native information which had reached the late Mr. Bäcklund, of the Swedish Mission at Kashgar, in regard to this procedure of the forgers proved quite correct", med kvalificeringen "Yet the warning based upon these details did not suffice to stop the continued purchase and study of the productions" (Stein 1907: 512 note 17). Vi skall snart se vad denna alltför blygsamma referens anspelar på. Han berättar också att han nåtts av "other information about Islam Akhun which had reached me at Kashgar" (Stein 1901: 21).

Läser man Hoernles text så märker man snart att den innehåller ett redan noggrant argumenterat avslöjande av Islam Akhun, komplett med en detaljerad beskrivning av hur förfalskaren gått tillväga (Hoernle 1899: 57). Den stämmer i allt väsentligt med den redogörelse för hur förfalskningarna tillverkats som Stein tre år senare avtvingar Islam Akhun och publicerar med endast en obetydlig referens till att Bäcklund alltså med ett antal år föregått honom i ärendet. Hoernle åter-

ger in extenso ett brev erhållet från Bäcklund daterat 29 juni 1898.[11] Brevet är så tydligt i sitt innehåll vad gäller äktheten hos många av de manuskript Hoernle hade framför sig och så klart utpekande Islam Akhun för att ha tillverkat dem, att det är svårt att förstå hur vare sig Hoernle eller Stein därefter kunde ha haft anledning att hysa några tvivel.

Bäcklund berättar i brevet hur han i april 1898 på stationen i Yarkand hade uppsökts av Islam Akhun medförande trenne manuskript (böcker) som han påstod sig ha funnit i "Aq Safil". Några dagar tidigare hade han sålt tre liknande fynd till Macartney, vilka denne vidarebefordrat till Calcutta. Islam Akhun anade tydligen inte hur väl Bäcklund förstod uighuriska, utan viskade oroligt (för sig själv?) att det "var förvånande hur uppmärksamt Bäcklund inspekterade böckerna", något som den senare alltså kunde snappa upp. Islam Akhun säljer, oroad av omständigheterna, böckerna till under halva det begärda priset och avlägsnar sig.

Historien fortsätter sedan med att tjänaren till en annan av stationens missionärer, Josef Mässrur, kommer in och meddelar att: "Sahib, I want to tell you that these books are not so old as they are pretended to be. As you know they are prepared, I wish to inform you of it" (Hoernle 1899: 59). Det framgick att den unge mannen, som tidigare bott i Khotan, var kamrat till Islam Akhuns son, som för honom avslöjat hur hans far gått tillväga för att trycka böcker (se Hultvall 1981: 57). Historien förtäljer vidare att den unge mannens intresse för ärendet berodde på att han själv önskat delta i verk-

11 Det borde inte förvåna någon att den i centralasiatiska frågor så eminent informerade Gunnar Jarring också uppmärksammat denna historia och ägnat den en smärre artikel, där Bäcklunds brev återges (Jarring 1983). Annabel Walker ger också Bäcklund ("a Swedish missionary stationed in Yarkand") en kort referens i sin bok (Walker 1995: 96)

samheten, något som hade förvägrats honom.[12] Enligt Hultvall (1981: 37) skall Bäcklund slutligen ha anmält Islam Akhun för myndigheterna, som straffade honom "efter landets sed: han dömdes att gå omkring med en stor hindrande träkrage". Just den episoden kan jag inte finna belagd någon annanstans. Att Islam Akhun innan Stein fick tag på honom, varit i klammeri med rättvisan p.g.a. bedrägeri finns dock väl omvittnat (Stein 1907: 513).[13]

Bäcklund ger sig sedan in på en detaljerad fysisk bedömning av de "gamla" texterna, en övning som han tycker i allt bestyrker att de är nytillverkade, och funderar därtill över det märkliga i den strida strömmen av antika böcker som plötsligt dyker upp till försäljning. Allt detta meddelar han noggrant i sitt brev till Hoernle (Hoernle 1899: 58), i ett brev som formar sig till en enträgen varning.

I ett annat brev till Macartney, daterat 8 april 1898, ger Bäcklund en detaljerad beskrivning av tekniken som används för att få dokument att se gamla ut (Hoernle 1899: 59), en procedur som Islam Akhun alltså senare i detalj bestyrker inför Stein. Hoernle återger slutligen innehållet i ytterligare ett brev från Bäcklund till Macartney, daterat 10 oktober samma år. Bäcklund meddelar i det, att eftersom han betraktat de tre böckerna

12 Hoernle spekulerar i om detta kan ha föranlett den unge mannen till att ha fabricerat anklagelserna mot Islam Akhun.

13 En av Islam Akhuns tidigare lagöverträdelser förtjänar att återberättas. På sina håll uppe i bergen fanns det platser där slaveriet endast nyligen fåtts att upphöra. Islam Akhun hade letat upp bergsbor och idkat utpressning mot dem. Han hotade att påstå inför myndigheterna att de fortfarande hade kvar slavar. Som fullmakt för sitt utövande hade han visat ett imponerande dokument. Detta bestod av en på tyg uppklistrad sida ur *Svenska Morgonbladet* (se fotnot 9), på vilken en svensk Kinamissionär fanns avbildad. Islam Akhun hävdade att porträttet föreställde honom själv och att de kinesiska tecken som fanns under fotografiet skulle läsas ut som just hans namn (Stein 1903: 473).

inköpta från Islam Akhun som värdelösa, hade han överlämnat dem till den engelske militären och resenären Ralph Cobbold, som måste ha plockat upp dem på återvägen från sin resa då han i april 1898 passerade Kashgar (1900: 70-74; 144–147).[14]

Magnus Bäcklund: några biografiska anteckningar

Av alla de aktörer jag nämnt som deltagare i spelet kring de arkeologiska fynden i Östturkestan är säkert Magnus Bäcklund den klart minst kända – även om han kommit att få något av en huvudroll i denna berättelse. Den information som är att tillgå om honom är sannerligen inte omfattande. Missionären Erik Johan Larsson har emellertid skrivit en liten skrift om Magnus Bäcklund, som ger oss de huvudsakliga hållpunkterna i hans liv. Säkert föranleddes dess författande av att Bäcklund blev Kashgarstationens förste martyr. Den 26 juni 1903 klockan 10 på förmiddagen dukade han under i tyfoidfeber; "han gick lydigt åstad för att offra sig på missionens altare i ett avlägset land", som hans biograf uttrycker det (Larsson 1914: 21).

Magnus Bäcklunds liv var både typiskt och unikt för att vara ett missionärsöde. Född den 11 december 1866 i Gunnarskog, Värmland, växte han upp i vad som beskrivs som ett "oansenligt hem". Skolningen var det lite skralt med, men han uppges flitigt ha läst på kvällarna, främst Bibeln, och han "lämnade tidigt sitt hjärta åt Kristus". Snickarutbildning förde honom till Östlind och Almqvists orgelfabrik i Arvika, medan läsningen 1889 förde honom till Kristinehamns Missionsskola, som han påföljande år följde med vid dess flytt till Stockholm. Han visade tidigt en osedvanlig fallenhet för språkstudier och

14 De hamnade slutligen i samlingarna på British Library.

Magnus Bäcklund 1866–1903.
Foto: Svenska Missionsförbundets arkiv.

lärde sig snabbt tyska, engelska och franska. Efter fyra års studier var han färdig vid skolan.

Via hans bevarade brev till "Älskade föräldrar och syskon" och inte minst till "Käre broder August"[15] kan man följa honom mellan 1888 och 1902, även om breven inte innehåller så mycket om hans öden och äventyr i fält, som man skulle önska.[16] Innan han 1895 lämnar landet för ett fjärran missionsfält, reser han och predikar i Sverige. Breven postas från Småland och Öland. Det intressanta är att han oftast är tillsammans med den fem år yngre Gustaf Raquette. Deras öden skall följa varandras till dess Bäcklund avlider. Raquette stannar i Östturkestan till 1921 och blir med åren en betydande auktoritet på uighuriska. Det andra intressanta är att Bäcklund redan under denna tid börjar studera turkiska med Abraham Djehanjanz, "en av våra infödda bröder" från missionsfältet i Kaukasus, som då vistades i Sverige (Larsson 1914: 8). Under utresan hösten 1895–96 fortsatte språkstudierna i turkiska och persiska för en annan av de infödda bröderna, Hassan Effendi i Tiflis. Bäcklund gör sensationellt snabba framsteg och kan snart samtala med "armenier, syrier och muhammedaner". Han läser också "franska, latin och grekiska med sådan ifver, att vi för hans hälsas skull nödgade honom att lägga böckerna åtsidan någon gång i veckan" (Larsson 1914: 10). Väl i Kashgar "fortsatte Bäcklund att lära den turkiska dialekten ..., att han redan efter fyra månaders vistelse på missionsfältet kunde oklanderligt hålla korta andliga samtal på detta språk" (Larsson 1914: 14).

---

15 Förvarade i Svenska Missionsförbundets arkiv.

16 Gunnar Jarring tvingas konstatera att man dessvärre letar nästan förgäves efter anteckningar om Bäcklunds arkeologiska aktiviteter (Jarring 1983: 217). Man finner dock en intressant beskrivning av Yotkan, som Bäcklund och Högberg 1897 såg denna plats, vilken en gång utgjorde centrum i Khotan (Bäcklund 1900: 228).

I Kashgar ansluter sig Bäcklund och Raquette till den svenska s.k. Kashgar- eller Östturkestanmissionen, vilken utgör ett av de mer fantastiska äventyr som något svenskt missionssällskap, i detta fall Svenska Missionsförbundet, givit sig in på. Försöken att öppna upp ett nytt fält i Centralasien för att omvända "muhammedaner" och andra "hedningar", och för att knyta samman de svårarbetade fälten i Kaukasus och "Persien" med de synbarligen mer givande dito i Kina, hade inletts redan 1891 (Hultvall 1981; 1991; Lundahl 1917; Palmær 1942). 1894 var det väl etablerat i och med att Lars Erik Högberg med hustru hade anlänt. Magnus Bäcklund och Gustaf Raquette, som var på plats två år senare, skulle komma att utgöra den första kärntruppen för det med tiden omfattande vetenskapliga arbete som kom att uträttas av missionärerna.[17] Högberg var en mer praktiskt lagd man och var inte minst viktig för etablerandet av yrkesutbildningen inom missionen (Högberg 1924; Palmær 1946).[18]

1938 tvingas man slutligen att stänga och överge stationerna, då de politiska förhållandena hade blivit helt omöjliga. Tjugofyra manliga och trettiosex kvinnliga missionärer har då arbetat i Östturkestan, och flera av dem hade begravts i dess jord – bland dem Magnus Bäcklund.

Det är inte osannolikt att Bäcklund skulle ha blivit en betydande turkolog, om inte febern ryckt bort honom i förtid. Till sina redan omfattande språkkunskaper skaffade han sig också viss färdighet i ryska och kinesiska. Vid sidan av den andliga missionsverksamheten och arbetet med det östturkiska språket

17 Detta sträckte sig över både natur- och humanvetenskaper. En viktig del i stationernas verksamhet var vidare etablerandet av ett unikt tryckeri i Kashgar (Jarring 1991).
18 I Kashgarsammanhang förknippas han ofta främst med att ha varit både arkitekt och arbetsledare för britternas nya konsulat, Chini Bagh, en byggnad som ännu går att beskåda, även om den helt har mist sin gamla funktion.

fungerade han som "läkare" vid den svenska missionsstationen. Hösten 1898 reser han hem till Sverige för ett och halvt års studier i Lund, där professor Ribbing välvilligt och mer systematiskt bibringade honom "läkarekonsten" (Larsson 1914: 16). Med tanke på de ibland komplicerade fall sjukhuset i Kashgar tacklade utgjorde det säkert en välkommen uppgradering av hans färdigheter.

Dessutom blev som sagt Bäcklund en av aktörerna i jakten på manuskript och antikviteter[19] i Sinkiang.

Högberg och Bäcklund på samlarstråt

Hoernles korrespondens med Bäcklund hängde samman med att Bäcklund och hans kollega vid Kashgarmissionen, Lars Erik Högberg (1858–1924), tillhörde kretsen av manuskript- och antikvitetsintressenter. Högberg låg officiellt bakom en av de tjugoen samlingar ("M 6") som Hoernle mottagit mellan 1895 och 1898 (Hoernle 1899: iii–vii), fast det är troligt att Bäcklund också hade en hand med i dess insamlande. Högberg levererade också till S:t Petersburg, där han ärades genom att de av honom överlämnade manuskripten 1898 registrerades som "Codices Högberg" (Jarring 1983: 215).[20]

Den 16 mars 1897 beger sig Magnus Bäcklund och Lars Erik Högberg ut på en knappt två månader lång resa till Khotan via Yarkand "för att lära känna folkets sinnelag mot främlingar samt se hvad vi kunde uträtta för evangeli sak" (Bäcklund 1900: 227). Man besöker bl.a. Yotkan (Bóresàn i Bäcklunds text) och diskuterar de arkeologiska fynd man kan göra där

19 Då i den gamla meningen av "antiquities".

20 Raquette kom senare också att delta i manuskriptjakten, då han hjälpte Baron Gustaf Mannerheim att få tag på manuskript under hans resa genom Östturkestan 1906–07.

och annorstädes runt Khotan. Man skapar en liten arkeologisk samling, som kommer att gå till vad som inom några år skall bli Etnografiska museet i Stockholm (NMES 1901.23.1–49). Inte osannolikt härstammar Hoernles samling från samma tillfälle, även om han fick den först ett år senare. Tillsammans eller enskilt förmedlar Bäcklund och Högberg också betydande etnografiska samlingar till museet i Stockholm.[21]

Aurel Stein och Rudolf Hoernle – ännu en gång

Låt oss slutligen återvända till frågan varför Aurel Stein så starkt tonade ned Bäcklunds roll i avslöjandet av Islam Akhun. Det kan inte ha varit brist på kunskap i frågan. Stein hade noga studerat Hoernles texter och Bäcklunds åsikter framgår glasklart. Vidare vet vi att Stein under uppehållet i Kashgar erhållit ofördelaktig information om Islam Akhun. Han kan inte ha träffat Bäcklund, som var i Sverige, men han umgicks med Gustaf Raquette, som var lika informerad om Islam Akhun som sin kollega. Stein måste alltså ha varit på det klara med hur det förhöll sig och vad som hände sedan under hans expedition, inklusive förhöret av Islam Akhun, skulle bara konfirmera detta.

Stein stod i en känslig relation till Rudolf Hoernle. Hoernle var inte bara en högst senior kollega akademiskt sett, vilket krävde visad respekt. Han var också en person med en mycket starkare ställning i det brittisk-indiska systemet än Stein. Stein var beroende av sin kollegas rekommendationer, kontakter och stöd för att kunna få ihop den finansiering och få den tjänstledighet som hans expeditioner krävde. Steins problem i dessa hänseenden i början av sin karriär var legio. Han till-

21 NMES 1901.22; 1901.25; 1902.8; 1906.30; 1907.57 på sammanlagt runt tusen föremål. Den tredje av dessa, från 1902, stod Gustaf Raquette för (se Wahlquist 2001).

hörde den inte särdeles prestigestarka Indian Educational Service, och hans bakgrund som ungrare av judisk börd på väg att bli engelsman var inte heller någon tillgång. Han skulle arbeta sig upp i det brittiska prestigesamhället, även bli adlad, men vid tiden för Islam Akhun-affären var det läge att ligga lågt.

Hade Stein gått in på en diskussion av Bäcklund så hade han tvingats in på en bedömning av Hoernles diskussion av Bäcklunds olika brev, och det var något som Stein alldeles säkert önskade undvika. Det var där skon verkligen klämde. I den olycksaliga rapporten av 1899 hade Hoernle nämligen, efter att noggrant ha återgivit Bäcklunds hela texter, punkt för punkt funnit på argument för att kunna förkasta vad Bäcklund hade skrivit. Genom att undvika Bäcklund kunde Stein undvika att exponera Hoernles misstag att ta blocktrycken för äkta och därmed undvika att dra löjets skimmer över kollegans försök till analys av blocktryckens innehåll och smått desperata försök att rädda deras äkthet. Eventuellt fanns där också en pinsamhet för Stein själv att undvika. Hoernle hade nämligen i december 1898 låtit Stein studera ett antal böcker från Khotan. Stein hade omedelbart känt igen dem som "Pahlavi scripta in verse". Han hade t.o.m. givit sig på att läsa några delar av texten. Huruvida det var en förfalskning som Stein sålunda hade ljudat sig igenom har jag inte kunnat belägga (Hoernle 1899: 63).

Aurel Stein återvänder inte omedelbart till Indien efter sin första expedition, utan tar allt sitt material och far genom Ryssland till England, där han installerar det på British Museum. I juli (1901) far han upp till Oxford för att träffa Hoernle, som dragit sig tillbaka dit från Calcutta. Meddelandet att han inte bara lagt ner månader av arbete på att tyda förfalskningar utan också publicerat sina misstag skakar Hoernle. Han önskar först ha den olyckliga rapporten (Hoernle 1899) förstörd, men det låter sig naturligtvis ej göras. Den är spridd

över världen. Återstår att rädda vad som räddas kan av äran. Del II av hans katalog (Hoernle 1902) hade som tur var ännu inte gått i tryck. Den kunde arbetas om så att inga spår av det fatala misstaget fanns kvar. Formuleringar som lindrade effekten av vad som stått i Del I kunde också skjutas in, sedan gällde det att se framåt.

Aurel Stein hade med sig fantastiska samlingar av ovedersägligen äkta dokument till England. Dem kunde nu Hoernle få ägna sig åt. Deras skrift, brahmi, var känd sedan 1837, då James Prinsep hade tytt den, men dokumentens språk var ännu ej bestämt. Efter några år kunde Hoernle rehabilitera sitt rykte som filolog och paleograf genom att övertygande visa att dokumenten var på det indoiranska språk vi i dag kallar saka eller khotani. Han kunde t.o.m. våga sig på att åter tala om "okända språk" i Östturkestan (Hoernle 1910 & 1911).

Islam Akhun inkarnerad

Under den begynnande hösten, då popplar och tamarisker sprider mattor av gyllene löv runt sina stammar och Tarimbäckenet ser några veckor utan sandstormar, plågande hetta eller isande köld, reste en liten svensk-kinesisk delegation från Urumchi mot Yar-tonguz vid södra Sidenvägen. Året var 1994 och färden gick via Kashgar, Yarkand och Khotan.[22] Avsikten var att identifiera ett möjligt arkeologiskt fält för ett gemensamt projekt. I Khotan stannade gruppen till för att besöka de platser som Sven Hedin, Aurel Stein och många andra nämnt och beskrivit. En av dagarna slutade på Khotans lilla museum där en mumie presiderade mitt på golvet, medan gandhariska byggnads- och tempeldetaljer fanns att beskåda på väggarna.

22 Den som vill läsa mer om resan till Yar-tonguz hänvisas till Enwall 1995 och Rosén 1999.

Museets chef, Abdu Khadir, förklarade på vår förfrågan att museets omfattande manuskriptsamlingar fanns i angränsande utrymmen. Önskade vi se dem? Skulle han be den ansvarige hämta exempel på vad museet ruvade på? Islam Akhun, bär in manuskripten!!!

Referenser

Anvill, E. (red.), *De tjänade Gud i Asien*, Stockholm 1946.

Apor, Éva & Helen Wang (red.), *Catalogue of the Collections of Sir Aurel Stein in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Keleti Tanulmányok 11, Budapest 2002.

Bäcklund, Magnus, "Från kinesiska Turkestan (publicerat brev till "älskade d:r Ekman och öfriga missionsvänner", daterat Jarkend 8 maj 1897)", i *Missionsförbundet* nr 15, den 1 augusti 1900: 227–228, Stockholm 1900.

Cobbold, Ralph P., *Innermost Asia: Travel & Sport in the Pamirs*, London 1900.

Dutreuil de Rhins, J. L. & F. Grenard, *Mission Scientifique dans la Haute Asie 1890–1895* Vol. I–II, Paris 1897–1898.

Enwall, Joakim, "Mot Yar-tonguz: Den svensk-kinesiska Takla-makan-expeditionen 1994", i *Orientaliska Studier* nr 86–87: 3–34, Stockholm 1995.

Erdélyi, István (red.), *Sir Aurel Stein Bibliography 1885-1943, Arcadia Bibliographica Virorum Eruditorum* Fasc. 17, Bloomington 1999.

Hedin, Sven, *Through Asia* I–II (engelsk översättning av *En Färd genom Asien 1893–97* I–II, Stockholm 1898), London 1898.

Hoernle, Rudolph, "On the date of the Bower MS", i *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LX Part 1 No. II. (1891): 79 ff., Calcutta 1892.

– "An instalment of the Bower Manuscript", *i Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LX Part 1 No. III. (1891): 135–195, Calcutta 1892.

– "The Weber MSS. – Another collection of ancient manuscripts from Central Asia", i *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LXII Part 1 No. I. (1893): 1–40, Calcutta 1893.

– "The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes", i *Archaeological Survey of India. New Imperial Series*, Vol. XXII, Calcutta 1893–1912.

– "Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia", i *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LXVI Part 1 No. 4. (1897): 213–260, Calcutta 1897.

– "A Collection of Antiquities from Central Asia Part I", i *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LXVIII Part 1 Extra– No. 1., Calcutta 1899.

– "A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia Part

II", i *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (N.S.) Vol.LXX Part 1 Extra-Number 1 (1901), Calcutta 1902.
– "On an Ancient Block-Print from Khotan", i *Journal of the Royal Asiatic Society* (April 1900): 321–333, London 1900.
– "The "Unknown Languages" of Eastern Turkestan", i *Journal of the Royal Asiatic Society* (October 1910): 1282–1300, London 1910.
– "The "Unknown Languages" of Eastern Turkestan II", i *Journal of the Royal Asiatic Society* (April 1911): 447–477, London 1911.
Hopkirk, Peter, *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, London 1980.
Hultvall, John, *Mission och Revolution i Centralasien. Svenska Missionsförbundets mission i Östturkestan 1892–1938*, Stockholm 1981.
– "Mission och Vision i Orienten", *Svenska Missionsförbundets mission i Transkaukasien–Persien 1882–1922*, Stockholm 1991.
Högberg, Lars Erik, *En missionärs minnen*, Stockholm 1924.
Jarring, Gunnar, "'Silent Helpers' in the Exploration along the Southern Silk Road of Sinkiang", i *Materialia Turcica* Band 7/8 (1981/82): 210–19, Bochum 1983.
– *Prints from Kashghar. The Printing-office of the Swedish Mission in East Turkestan. History and Production with an Attempt at a Bibliography*, Swedish Research Institute in Istanbul, *Transactions* Vol. 3, Stockholm 1991.
Larsson, Erik Johan, *Magnus Bäcklund. Ett Guds Sändebud i Centralasien*, Kristinehamn 1914.
Lundahl , J. E. (red.), *På obanade stigar. Tjugofem år i Ost-Turkestan. Svenska Missionsförbundets Mission i Ost-Turkestan. Illustrerade skildringar av missionärer*, Stockholm 1917.
Mirsky, Jeannette, *Sir Aurel Stein. Archaeological Explorer*, Chicago and London 1977.
Palmær, Georg (red.), *En Ny Port Öppnas. Från Svenska Missionsförbundets arbete i Östturkestan åren 1892–1938 och Indien 1940–1942*, Stockholm 1942.
– "Mångkunnig svensk i Östturkestan. Lars Erik Högberg 1858–1924", i Anvill 1946: 37–80.
Rosén, Staffan, "The Sino-Swedish Expedition to Yar-tonguz in 1994", i Mirja Juntunen & Birgit N. Schlyter (red.), *Return to the Silk Routes: Current Scandinavian Research on Central Asia*, London/New York 1999: 59–72.
– "Suwen Hedin no korekushyon ni okeru gizô saka bunsho" [The forged Saka documents in the Sven Hedin collection], i Tomiya 2001: 161–175.
Senart, Émile, "Le Manuscrit Kharoshti du Dhammapada: Le fragments Dutreuil de Rhins", i *Journal Asiatique* Tome XII (1898): 193– 308, Paris 1898.
Stein M. Aurel, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and*

Topographical Exploration in Chinese Turkestan, London 1901.
– *Sand-Buried Ruins of Khotan. Personal Narrative of a Journey of Archaeological & Geographical Exploration in Chinese Turkestan*, London 1903.
– *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan.* Vol. I–II, Oxford 1907.
Tomiya, Itaru (red.), *Ryûsa shutsudo no monji shiryô Rouran niya bunsho o chûsin ni*, [Written Materials Excavated from the Sands], Kyoto 2001.
Wahlquist, Håkan, *Saiiki kôkogaku no tanjô to tenkai. Suwen hedin no kôken: suwen Hedin kara foruke beriman* [Central Asian Archaeology from Sven Hedin to Folke Bergman: Notes on the Early History of Swedish Contributions to the Archaeology of China and China's Western Provinces], i Tomiya 2001: 3–78.
Walker, Annabel, *Aurel Stein Pioneer of the Silk Road,* London 1895.
Wang, Helen (red.), *Handbook to the Stein Collections in the UK. British Museum Occasional Paper* Number 129, London 1999.
Whitfield, Susan (red.), "Dunhuang Manuscript Forgeries", *The British Library Studies in Conservation Science* Vol. 3, London 2002.
Wood, Frances, *The Silk Road,* London 2002.

Abstract

The Swedish Missionary Magnus Bäcklund and the Hunt for Manuscripts in East Turkestan

The hunt for ancient manuscripts, that took place in East Turkestan around the turn of the last century, has, together with the exposure of the famous forger Islam Akhun, provided materials for many a good story in recent popular books on the history of the area. This paper provides more details on the background to what happened, and it gives due credit to the role played by Swedish missionaries from the Kashgar mission, in particular to the vital contribution made by Magnus Bäcklund to get Islam Akhun exposed.

"Turkisk islam" i Centralasien

ELISABETH ÖZDALGA

I stora delar av den muslimska världen har de senaste decenniernas religiösa uppvaknande ofta varit förenat med socialt och politiskt missnöje. Den opposition i islams namn, som på detta sätt vuxit fram mot orättvisa och reaktionära regimer, har i vissa länder tagit sig mycket radikala uttryck. Revolutionen i Iran 1979 är ett sådant exempel, en rörelse som spred sitt budskap långt utanför Irans gränser och som kom att radikalisera den islamiska oppositionen i många länder i den muslimska världen. Det Muslimska Brödraskapet i Egypten är ett annat exempel på en sådan radikal islamistisk rörelse med effekter långt utanför det egna landets gränser.

Långt ifrån alla islamiskt färgade sociala rörelser är emellertid uttryck för politisk radikalism, utan utmärker sig i stället genom ett avståndstagande från dessa. I Turkiet har sedan början av 1980-talet allt fler röster höjts mot olika militanta former av politisk islam. Förespråkare för denna reaktion hävdar att radikal islam är något främmande för den turkiska kulturen och folkkaraktären. I stället menar de att det finns en specifikt turkisk tolkning av islam, som bättre harmonierar med folkets egna traditioner, och som är mera liberal, tolerant, pragmatisk och odogmatisk än de former av islam som utvecklats i andra länder i regionen. Denna form av "turkisk islam" betraktas som ett bålverk mot radikala islamiska rörelser. Tack vare den speciella tradition av islam, som genom århundradena utmejslats bland olika turkiska folkgrupper, finns det inte någon tendens till revolution lik den som utvecklades i Iran, eller till

något väpnat och blodigt uppror i stil med det som terroriserat Algeriet under 1990-talet (FIS).

Denna uppfattning, som har klara nationalistiska övertoner, har anhängare bland flera olika grupper i Turkiet. Den förekommer bland liberalt inriktade akademiker och intellektuella, vilka genom denna uppfattning tagit avstånd från den religionsfientlighet som varit utmärkande för den officiella kemalistiska sekularismen. Den drivs också av representanter för det högernationalistiska *Türk-İslam Sentezi*, med namnkunniga förespråkare som professor Aydın Yalçın från det tidigare högt ansedda *Mülkiye* (Statsvetenskapliga fakulteten) vid Ankarauniversitetet.[1] General Kenan Evren, ledare för militäringripandet i september 1980, var också en varm förespråkare för denna speciella turkisk-islamiska syntes. Det var under hans tid som ledare för militärrådet 1980-82[2] som obligatorisk religionsundervisning infördes i turkiska skolor.

De ivrigaste förespråkarna för övertygelsen att turkisk islam skiljer sig från andra muslimska länders religiösa traditioner genom sin tolerans, öppenhet och vidsynthet återfinns bland vissa islamiska väckelsegrupper och då främst bland anhängarna till Fethullah Gülen. Denna rörelse har under de senaste två decennierna vuxit sig stark genom att vidga ramarna för sin verksamhet till områden långt utanför Turkiets egna gränser. Det område där Gülenrörelsen varit speciellt framgångsrik är Centralasien – ingen tillfällighet med tanke på den vikt som rörelsen lägger vid islams turkiska legat. Det ligger i sakens na-

1 Ända fram till 1980-talet rekryterades en övervägande del av landets politiker, diplomater – och radikaler – från *Mülkiye*. Som rekryteringsbas för landets politiska och intellektuella elit har denna förr så aktningsvärda institution numera hamnat i skuggan av nyetablerade privata och andra mer internationellt inriktade statliga universitet.

2 Kenan Evren var sedan landets president 1982–89.

tur att Gülenanhängarna ser sig själva som sanna representanter för "turkisk islam".

Rörelsen kring Fethullah Gülen

Fethullah Gülen är en av de främsta efterföljarna till den islamiske nydanaren Said Nursi (1873–1960), kurdisk klanledare från provinsen Bitlis i sydöstra Turkiet med rötter i Nakshbandisufismen.[3] Gülen (f. 1938), som kommer från Erzurum i norra delen av östra Turkiet, började sin karriär som religiös ledare i Edirne (Adrianopel). Han blev känd som islamisk aktivist under senare delen av 1960-talet, då han tjänstgjorde som *vaiz* (förkunnare) i och omkring Izmir, där han också organiserade sommarläger, framför allt riktade till gymnasister och universitetsstuderande. Efter militäringripandet i mars 1971 ådrog han sig ett sju månaders långt fängelsestraff för dessa aktiviteter. Myndigheternas påpasslighet gjorde att Gülen med tiden anlade en låg profil. Angelägen att inte stöta sig med myndigheterna valde han att satsa på mindre religiöst laddade projekt. I linje med detta föreslog han att det var mera hedrande att låta bygga en skola än en moské och mera förtjänstfullt att bygga en vanlig skola än en skola för utbildning av imamer. Dessa råd hörsammades av Gülens anhängare och under 1980-talet etablerades en rad utbildningsinstitutioner,

3 Said Nursi vände sig bl.a. mot den traditionella formen av sufism. "Vår tid är inte en tid för *tarikat*," lär han ha sagt och med detta menat att den traditionella personliga relationen mellan *murşid* (lärare) och *murid* (elev) inte var gångbar längre i det moderna samhället. Den religiösa läran skulle i stället förmedlas genom det skrivna och lästa ordet. Texterna och det enskilda studiet av dessa kom i centrum. Said Nursi efterlämnade ett mycket omfattande verk – *Risale-i Nur* (The Epistle of Light). Standardverket om Said Nursi är Şerif Mardin: *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: State University of New York Press 1989.

framför allt privata gymnasier och *dershane* – läroinstitut som förbereder gymnasister för det obligatoriska statliga högskoleprovet.

Det fanns dock begränsningar gällande rörelsens utbredning. Misstänksamheten mot Fethullah Gülen eller *Hoca efendi,* som han kallas av sina anhängare, har alltid varit stor i officiella kretsar och det faktum att rörelsen koncentrerade sig på sekulära utbildningsprojekt höjde ofta i sekularisternas ögon tvivelaktigheten i dess satsningar. Från myndigheternas, och speciellt militärens sida har man alltid varit snar att leta efter dolda syften bakom Gülenanhängarnas verksamhet – en misstro som till och med innefattar rädsla för ett kuppartat politiskt maktövertagande.[4]

Ur Gülenrörelsens perspektiv kom upplösningen av Sovjetunionen 1989 och satellitstaternas frigörelse två år senare mycket lägligt. För Gülen, som ända sedan början av sin karriär som aktivist i Erzurum i slutet av 1950-talet varit en engagerad anti-kommunist, öppnade sig nu nya och mycket angelägna fält för en fortsatt utveckling av rörelsen. Att utvidga verksamheten österut var inte bara motiverat av de tidigare kommuniststyrda muslimernas förmodade uppdämda behov av religion och utbildning. Expansionen utåt var också ett sätt för Gülenrörelsen att fortsätta utvecklas, utan att för den skull ständigt bli föremål för den statlige åklagarens uppmärksamhet. Som av en historisk tillfällighet kom här Gülenrörelsens behov av expansion att lyckosamt sammanfalla med öppnandet av nya och näst intill orörda verksamhetsfält.

4 För en utförligare beskrivning av Fethullah Gülens ideologi och rörelse, samt det orimliga i de anförda anklagelserna, se Elisabeth Özdalga: "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", i *Critique,* nr 17, hösten 2000, ss. 84–104.

Vid tiden för millennieskiftet hade antalet Güleninspirerade skolor vuxit till cirka 300, varav ungefär hälften finns i Turkiet och hälften utanför landets gränser. I tabell 1 nedan återfinns en redovisning av antalet Gülenskolor i olika länder världen över (Turkiet undantaget).

Tabell 1[5]

Land	**Antal skolor 1996/97**
Kazakstan	29
Azerbaidjan	12
Uzbekistan	18
Turkmenistan	13
Kirghizstan	12
Tadjikistan	5
Ryssland[6]	28
Georgien	3
Mongoliet	4
Bulgarien	4
Moldavien	2
Rumänien	4
Albanien	2
Bosnien	2
Makedonien	1
Irak	4
Australien	5
Indonesien	1
Summa	**149**

5 Källa: Bayram Balcı, "Orta Asya'da Fethullah Gülen'in neo-nurcu okulları: Yerleşmeleri, işleyişleri ve eğitim yoluyla aktardıkları mesajın doğası" (Fethullah Gülens skolor i Centralasien: placering, funktion och utbildningsperspektiv), i *Toplum ve Bilim*, nr 93/2002.

6 Fördelade på republikerna Tatarstan (6), Tjuvasjien (2), Basjkirien (3), Karatjajen-Tjerkessien (1) och Dagestan (5), samt övriga delar av federationen (11).

Affärsföretag och utbildningssatsningar i Centralasien

Gülen har sitt starkaste stöd hos den lägre medelklassen, framför allt bland mindre företagare och ungdomar med sikte på högre utbildning. Dessa grupper är starkt motiverade att förbättra sin ekonomiska och sociala situation. Över huvud taget är ambitionen att höja sin sociala status starkt uttalad bland Gülenrörelsens anhängare. Därmed utgör de också viktiga agenter i den pågående moderniserings- och globaliseringsprocessen.

Att etablera sig på exportmarknaden eller att investera i företag utanför det egna landets gränser är emellertid ingenting för en småföretagare. För sådana initiativ krävs större enheter. Det som Gülenrörelsen genom sitt ganska löst sammanhållna nätverk kan erbjuda[7] är just det stöd som en enskild småföretagare behöver för att etablera sig utanför den egna lokala marknaden.

Då det gäller satsningen i de turkiska republikerna i Centralasien kan den organisatoriska stödform som utvecklats kunna sammanfattas med frasen: fyra städer – fyra länder. Företagare i Istanbul, Ankara, Bursa och Adapazarı (cirka 150 km öster om Istanbul) har bildat varsin övergripande organisation[8] – *eğitim şirketi,* "utbildningsföretag" – vilken har som syfte att etablera kontakter och stödja utbildningssatsningar i ett utvalt centralasiatiskt land. Företagare i Istanbul har bildat *Feza Eğitim Şirketi* och *Şelale Eğitim Şirketi* och etablerat sig i Kazakstan; företagare i Ankara bildade organisationen *Başkent Eğitim Şirketi* och etablerade sig i Turkmenistan; företagare i Bursa bildade *Silm Eğitim Şirketi* för satsningar i Uz-

7 Fethullah Gülens karisma är en avgörande faktor för denna organisatoriskt sett relativt lösa sammanhållning.

8 Undantaget Istanbul, där det finns två organisationer.

bekistan och företagare i Adapazarı bildade *Sebat Eğitim Şirketi* för aktiviteter i Kirghizstan.

Jämsides med dessa stödföretag i Turkiet bildades också turkiska exportråd (under Gülenrörelsens kontroll) i några av de aktuella centralasiatiska länderna: *Kazakistan ve Türkiye Eğitim Vakfı* (KATEV),[9] *Özbekistan Türkiye İşadamları Derneği* (UTID),[10] *Kırgızistan Türkiye İşadamları Derneği* (KITIAD).[11] De i Turkiet etablerade välgörenhetsorganisationerna för stöd till utbildning och de här nämnda exportråden har utvecklats i nära samarbete med varandra. Båda organisationerna har varit beroende av varandra för sin utveckling.

Oftast har etableringen inletts med att en eller ett par skolor upprättats. Därigenom har en kärna bestående av turkiska lärare och administratörer bildats, vilka utgjort den nödvändiga grunden för turkiska affärsmän att komma in på marknaden. Villkoren för att installera sig som företagare i de tidigare Sovjetrepublikerna är minst sagt komplicerade och kräver ingående kunskap om hur samhället och den statliga byråkratin fungerar. För detta krävs inte bara kunskap om det sociala och politiska systemet, utan också tålamod och uthållighet, en resurs som förlänas genom den starka sammanhållningen inom gruppen. Till detta skall läggas betydelsen av goda relationer, dvs. "goodwill" hos värdlandets ledare och administratörer, något som Gülenanhängarna just förvärvar genom sina skolsatsningar. Det är till exempel till stor fördel för företagare knutna till Gülenrörelsen om personer på nyckelposter inom

9 I Kazakstan finns också en organisation vid namn *Kazakistan ve Türkiye İşadamları Derneği* (KATIAD), som emellertid inte är kontrollerad av Gülensamfundet

10 *Özbekistan Türkiye İşadamları Derneği* (UTID) stängdes våren 2000.

11 På grund av rådande lagstiftning saknas motsvarande exportrådsorganisation i Turkmenistan.

värdlandets administration har sina barn placerade i någon av samfundets skolor.

Skolverksamheten är inte självfinansierande. Gülenskolorna är i hög grad beroende av bidrag från olika välgörare, vilket innebär att när den ekonomiska företagsamheten väl är i gång förväntas de turkiska entreprenörerna i landet i fråga att på olika sätt – *in natura* (matvaror, inventarier, datorer, annan utrustning) eller med kontanta medel – stödja de etablerade skolorna. Skolor och ekonomiska företag är således ömsesidigt beroende av varandra.

Fethullah Gülens skolor

En Gülenskola är inte ett projekt som endast engagerar islamiska aktivister och entreprenörer från Turkiet. För att en skola av detta slag skall komma till stånd krävs också medverkan från värdlandets sida. Den typiska finansieringen av en Gülenskola ser därför ut på ungefär följande sätt:

Byggnaden är ofta en gammal skola, ett övergivet sjukhus eller någon annan oanvändbar offentlig inrättning. Denna byggnad, som då den utan kostnad övertas av det turkiska skolföretaget (se ovan) ofta är i mycket uselt skick, renoveras och rustas upp med turkiska pengar. Värdlandet står sedan för utgifter för el, vatten och gas samt lönerna till de lokalt anställda lärarna. Lokala lärarkrafter används framför allt för undervisning i värdlandets språk, kultur och historia.

En del av kostnaderna täcks av studenternas terminsavgifter. Avgiften för att läsa vid en Gülenskola varierar emellertid kraftigt mellan olika centralasiatiska länder och mellan olika städer eller landsdelar i samma land. Som exempel kan nämnas att årsavgiften för en gymnasist i huvudstaden Bisjkek var cirka 700 US dollar våren 2002, medan den vid samma tid bara

Ett kirghisiskt nomadtält (yurt) *i genomskärning får tjäna som fond i klassrummet för kirghisiska språket och litteraturen (Naryn). Foto: Elisabeth Özdalga.*

var 200 dollar i staden Naryn, i de bergiga, otillgängliga och fattiga delarna av östra Kirghizstan, cirka 20 mil från den kinesiska gränsen. Skolledningen får emellertid ofta nöja sig med att endast en del av studenterna verkligen betalar skolavgiften. I en stad som Naryn, eller Karakol vid sjön Issyk-Kul, eller Bukhara i Uzbekistan är inkomstnivån hos många av gymnasisternas familjer så låg att de inte har råd att betala hela beloppet. För att hjälpa begåvade eller fattiga studenter har skolorna inrättat ett system med stipendier.

De kostnader för verksamheten som återstår, då värdlandet lämnat sina bidrag (mestadels *in natura*) och studenterna betalat sina avgifter, måste skaffas fram av det turkiska skolföretaget i respektive land. Det innebär att skolföretagets verkstäl-

lande direktör eller rektor på respektive skola har som uppgift att övertala sponsorerna i Turkiet eller de turkiska affärsidkarna i värdlandet att bidra med ständigt nya donationer. Den ekonomiska situationen är således i allmänhet mycket prekär, vilket innebär att man ständigt brottas med mycket pressade budgetar. Detta inbjuder emellertid ofta till verkligt snillrika lösningar på de ekonomiska problemen. De skolor som byggs av Gülenrörelsen är inga lyxbyggen, men de håller en gedigen standard. I jämförelse med de inhemska skolorna i de före detta sovjetrepublikerna markerar de en positiv kontrast.

Ett sätt att hushålla med tillgångarna är att driva egen trädgård eller enklare jordbruk. I den lilla staden Kyzyl-Kija i Kirghizstan, söder om landets näst största stad Osj i Ferghanadalen, omgavs skolan av en flera hektar stor tomt. Där hade man förutom ett par stora fotbollsplaner också avsatt mark för odling av potatis, grönsaker och fruktträd av olika slag. Vidare höll man sig med ett par mjölkkor. Eftersom skolorna utgör internat måste skolledningen sörja för att eleverna får mat tre gånger om dagen, något som kräver sin egen organisation.

Internatmodellen är annars en viktig del av den pedagogik som bedrivs inom Gülenskolorna. Eleverna skall inte bara lära sig vanliga skolämnen, de skall också få uppfostran på annat sätt. Detta innefattar allmän kroppshygien, klädvård, ordentliga matvanor och bordsskick (många elever har aldrig ätit med kniv och gaffel innan de börjar på skolan), hålla tiderna, ta hänsyn till lärarna och varandra osv. Dessa övningar i "civiliserat" uppträdande ryms inte på det vanliga skolschemat, men kan nötas in under morgnar, kvällar och helger. Även de elever som har sitt föräldrahem i samma stad som skolan uppmuntras att bo på skolan under veckorna. Tanken med internatsboendet är också att eleverna skall skaffa sig bättre och mera disciplinerade studievanor.

Sovsalarna är i allmänhet inte stora men ändå oftast väl utnyttjade. Tio till tolv elever i ett rum på cirka 20 kvadratmeter är vanligt. Möblemanget är mycket sparsamt: tvåvåningssängar och ett smalt skåp (oftast i plåt) för var och en. På golvet har man oftast heltäckningsmatta. Dessa inventarier har med största sannolikhet donerats av olika möbel- och/eller mattfabrikanter i Turkiet med nära anknytning till Gülenrörelsen.

Heltäckningsmattor är annars ett kännetecknande drag för alla elevhem med någon religiös anknytning, inte bara i Gülenskolorna. Denna golvbeläggning innebär en uppmaning till de inneboende eller besökaren att lämna skorna vid ingången. Denna renlighetsregel måste iakttas för att lokalerna skall kunna användas till den dagliga rituella bönen, *namaz*. Heltäckningsmattorna blir därför ett kännetecken på att detta är lokaler avsedda för aktivt troende muslimer.

Religiös indoktrinering?

Det är just denna typ av inredning, samt betoningen av internatsformen som fått kritiska röster att uttala misstankar om religiös indoktrinering på Gülenskolorna. Hur ser egentligen den religiösa dagordningen ut i elevhemmen? Uppmanas eller rentav tvingas eleverna att förrätta *namaz* fem gånger om dagen? Förekommer kollektiv koranläsning, eller – i sekularisternas ögon ännu värre – dras eleverna in i läsning av Said Nursis skrifter?

Det finns givetvis inga entydiga svar på dessa frågor. Tillfrågas skolledningen eller andra ansvariga personer, förnekas förekomsten av sådana andaktsövningar, men i realiteten varierar givetvis hållningen kring dessa frågor från skola till skola och från land till land. Mycket beror på attityden hos

skolledningen och lärarna i de aktuella fallen. Jag tror dock att personer i ledande ställning inom Gülenrörelsen är mycket försiktiga och verkligen ansträngер sig för att tona ner eventuella tendenser bland de yngre och mera aktivistiskt "tända" kadrerna till religiös indoktrinering. Emellertid skall man vara klar över att de lärare från Turkiet som engageras i dessa utbildningsprojekt själva är varmt religiösa. Det är deras religiöst färgade idealitet som ligger bakom och utgör förklaringen till styrkan bakom hela denna utbildningssatsning. Även om aktiv indoktrinering alltså inte verkar vara speciellt vanlig, skall man för den skull inte vara främmande för tanken att elever med religiös läggning blir speciellt uppmärksammade. Det finns all anledning att förmoda att elever som sympatiserar med lärarnas värderingar också dras in i rörelsens religiösa nätverk. Ett sådant engagemang är emellertid ingenting som skulle förläna dessa elever en favoritställning under själva skolgången eller vid betygsättningen, vilken sker genom ett högst avancerat system av prov i konkurrens med andra skolor i och utanför den egna rörelsen. Den ynnest som kan komma i fråga är snarare inom ramen för de arbetsuppgifter som väntar efter det att eleven fått sin gymnasieexamen och skall ut på arbetsmarknaden eller vidare till universitetet.

En Gülenskola drivs inte bara av sin rektor, sina lärare, administrativ personal, kökspersonal och vaktmästare. Det finns också en grupp inom personalkollektivet som kallas *belletmen* (lärare eller handledare).[12] Dessa *belletmen* är ofta unga pojkar eller flickor[13] som bor ihop med eleverna på elevhemmet och

12 *Bellemek* på turkiska betyder att lära sig utantill, *belletmek* att få eller hjälpa någon att göra detta och *belletmen* någon som utför denna uppgift, dvs. instruktör eller handledare.

13 Skolorna är strängt könssegregerade: flickskolor för sig och pojkskolor för sig.

är med dem under deras fritid. Ofta kombineras detta arbete med universitetsstudier, så att en *belletmen* får bo och äta gratis på elevhemmet mot att han eller hon är till hands och håller ett vakande öga över eleverna utanför lektionstid. Ofta finns det en *belletmen* för varje rum om tio till tolv studenter.

Uppdraget som *belletmen* är nästan undantagslöst förenat med ett engagemang för Gülenrörelsen. Det vanligaste är att dessa unga övervakare eller uppfostrare rekryteras från Turkiet. Fördelarna med att låta sig värvas till ett sådant uppdrag är flera: lägre inträdeskrav för att komma in på universitet i till exempel Ashkabad, Bukhara, Samarkand, Bisjkek eller Osj än på de flesta universitet runt om i Turkiet; lägre studiekostnader, eftersom uppdraget som *belletmen* inte bara innebär att studenten slipper utgifter för mat och logi, utan att de dessutom kan dra nytta av den avsevärt lägre kostnadsnivån i de centralasiatiska länderna. Detta innebär att studenter som kommer från fattiga hem, som kanske aldrig skulle ha haft en chans att läsa vidare här får en möjlighet att bedriva universitetsstudier. Som *belletmen* är man också del av en fungerande social och religiös gemenskap, vilket ger en viss social trygghet. Det är emellertid inte bara turkiska ungdomar som värvas till *belletmen*, utan också universitetsstuderande från värdländerna. Villkoret för ett sådant uppdrag är oftast att man blivit en del av det gülenska nätverket.

Det som gjort att Gülenskolorna vunnit sådan popularitet runt om i de centralasiatiska republikerna är framför allt deras akademiska kvalifikationer. Läroplanerna betonar undervisning i språk, matematik, naturvetenskap och datateknik.[14]

14 Det är värt att understryka att ingen undervisning bedrivs i religion. Det religiösa engagemanget hos skolornas lärare har ingenting med innehållet i undervisningen att göra. Att engagemanget och entusiasmen beror på många unga lärares religiösa övertygelse är en annan sak.

Samtliga elever måste lära sig behärska minst fyra språk: det egna hemspråket (till exempel kazakiska, turkmeniska, uzbekiska eller kirghiziska), turkietturkiska, engelska och ryska. Kunskaperna i matematik, naturvetenskap och datateknik testas regelbundet genom olika tävlingar i konkurrens med Gülenorganisationens egna skolor eller andra statliga och/eller privata skolor i regionen. Eleverna drillas för att kunna delta – och hävda sig – i olika internationella vetenskapliga "olympiader".

De högt ställda akademiska målen ställer också stora krav på lärarna. Dessa är över lag mycket unga. Ofta är arbetet i någon av *Türk okulları* (de turkiska skolorna), som skolorna också kallas, deras första tjänst som lärare.[15] Ofta brinner de för sin sak och arbetar till långt in på nätterna för att hinna med allt undervisningsarbete och andra uppdrag.

Social sammanhållning

Sammanhållningen lärarna emellan verkar också överlag vara stark. Ämnesrepresentanterna i varje skola träffas centralt minst fyra gånger per år (fyraterminssystem, dvs. två "kvartsterminer" varje höst och vår) för att jämföra och diskutera sina och kollegers erfarenheter. Statistik upprättas för att kunna jämföra resultaten på de olika skolorna och på detta sätt sporrar man varandra att komma på bättre metoder och höja nivån på undervisningen. Resultatet är att de tillsammans bedriver ett mycket dynamiskt pedagogiskt utvecklingsarbete.

Som exempel kan nämnas att i den lilla och mycket fattiga staden Naryn i östra Kirghizstan hade lärarna på *Murat*

15 Ett annat mått på att den turkiska kadern av lärare och administratörer, inklusive rektorer, är mycket unga, är att alla dem jag träffade på min resa i Kirghizstan våren 2002, förutom en enda, hade sin lärarexamen från 1990-talet.

Subakocaev Erkek Lisesi (Murat Subakocaev pojklärоverk) lyckats bygga naturvetenskapliga laboratorier av mycket hög kvalitet. Speciellt biologilaboratoriet var rikligt försett med uppstoppade djur, formalininlagda preparat, mikroskop, levande växter, planscher. Förutom den stora och varierande tillgången av undervisningsmaterial var allt mycket vackert uppställt. Det var som att komma in i ett litet naturhistoriskt museum. Till sin hjälp hade biologiläraren sedan ett par år tillbaka också dator med skärm stor nog för ett större klassrum och med senaste nytt av CD- och DVD-skivor för undervisningsändamål. Dessa program förvärvas antingen genom goda vänner i USA eller direkt via internet. Året innan hade denne biologilärare vunnit kirgizstanska utbildningsministeriets pris för bästa biologilabb.

Det som i Amerika kallas för "community work" och som jag inte vet om skolelever i Sverige egentligen någonsin får pröva på, stod också högt på dagordningen i *Murat Subakocaev Erkek Lisesi* i Naryn. Här gällde det sophämtning och rengöring av gatorna, ett projekt, som man utvecklade i samarbete – eller rättare sagt, i konkurrens – med andra kommunala skolor i staden.

De turkiska skolornas framgångar och popularitet kan mätas i antalet sökande per antagen student, där siffror uppemot 80–90 inte är ovanligt. Men också när det gäller att sprida kunskap om skolorna och att ge de nya årskullarna chansen att söka och komma in lägger de turkiska lärarna ner oerhört mycket arbete. Vid tiden för inträdesproven i april–maj finkammas varje område som faller på den egna skolans lott. Inte en by lämnas utanför och lärare och administratörer drar sig inte för att arbeta dag och natt under denna period för att nå maximal spridning. Det är emellertid på detta sätt man försäkrar sig om bästa möjliga elevunderlag, vilket i sin tur är en

förutsättning för att hålla en hög standard på undervisningen. I all sin sociala enkelhet är dessa skolor utpräglade elitskolor. Genom att sätta kunskap och färdigheter i främsta rummet blir de också till viktiga verktyg för den sociala mobiliteten.

Gülens turkiska skolor har inte utvecklats lika dynamiskt i samtliga centralasiatiska republiker. I Uzbekistan, som till en början verkade vara det mest lovande landet för turkiska satsningar, försämrades efter några år relationerna kraftigt.[16] Orsaken till detta var ett mordattentat på president Islam Karimov i februari 1999. Några kända uzbekiska oppositionsmän, som vid denna tid befann sig i Turkiet på flykt undan Karimov-regimen, hade på falska grunder anklagats för samröre med våldverkarna. Då Turkiet lät oppositionsmännen ta sig vidare till till Norge i stället för att utlämna dem till Uzbekistan, som Karimov begärt, svarade den uzbekiske presidenten med att bryta förbindelserna med Turkiet våren 1999. Med mycket kort varsel, kallade regimen tillbaka samtliga uzbekiska studenter i Turkiet, utan att dessa fick möjlighet att fullgöra sina examina. Ett annat resultat av de försämrade relationerna var att samtliga Gülenskolor, så när som på en med uteslutande internationell läroplan, stängdes 2000.[17]

---

16 I det här sammanhanget kan det också vara värt att nämna att Turkiets intresse för utvecklingen i de centralasiatiska republikerna genomgått en förändring. Under de första åren efter befrielsen gjordes stora satsningar, då den dåvarande presidenten Turgut Özal uppmuntrade och personligen engagerade sig i en lång rad projekt – ekonomiska såväl som kulturella. Efter Özals död i april 1993 skedde emellertid en avmattning i engagemanget, beroende på att Özals efterträdare på presidentposten, Süleyman Demirel, aldrig drev frågan om Centralasien lika starkt. En annan orsak bakom det minskade engagemanget var att den politiska situationen i Turkiet försämrades efter valet 1995 (då islamisterna under Necmettin Erbakan blev största parti), vilket innebar att landets handlingskraft, inbegripet utrikespolitiken, försvagades.

17 Detta skedde genom att de uzbekiska myndigheterna våren 2000 underlät att förlänga de 1992 upprättade kontrakten.

Fysiklektion vid flickläroverket i Osj. Porträttet av Askar Akaev motiveras inte enbart av att han är landets president, utan också av att han som fysiker förtjänar en plats bredvid Albert Einstein. Foto: Elisabeth Özdalga.

Den uzbekiske presidenten Islam Karimov har valt att diktatoriskt befästa sin makt. Detta kan jämföras med den kirghisiska regimen, som är mindre autokratisk. Därför har också relationerna mellan Turkiet och Kirghizstan varit mer gynnsamma, något som också påverkat atmosfären i de turkiska skolorna där. Under min resa i Uzbekistan våren 1999 var stämningen oftast spänd i de Gülenskolor jag besökte och det var svårt att få något annat än mycket formella uppgifter om skolarbetet. I Kirghizstan, som jag besökte på våren 2002, var förhållandena mer avspända. Där rådde öppenhet och dynamik på ett helt annat sätt än vad som hade varit fallet i städer som Tasjkent och Bukhara.

Den turkiska statens utbildningssatsningar i Centralasien kan på intet sätt mäta sig med Gülenrörelsens, som bygger på stark idealitet i kombination med privat företagsamhet, vilket ger en rörlighet i beslutsfattandet och arbetet som de turkiska statliga skolorna saknar. De skolor som sponsras av den turkiska staten är i stället beroende av en tung och trög byråkrati, vilket gör det nästan omöjligt att få gehör för nya idéer och projekt.

Avslutning

Avslutningsvis vill jag tillägga att "turkisk islam" är ett mångtydigt begrepp, vilket för att användas som redskap i en historisk eller sociologisk analys kräver en typ av diskussion som inte ryms inom ramen för en artikel som denna. Med denna reservation vill jag understryka att begreppet i just det här sammanhanget endast använts diskursivt. Att närma sig begreppet "turkisk islam" med det förbehållet är emellertid komplicerat nog och denna artikel kan bara antyda vissa grova drag i denna föreställning.

När Fethullah Gülen och hans meningsfränder hävdar att det finns en speciell turkisk form av islam, avser de i första hand att markera ett avstånd till arabisk och persisk islam. Med detta vill de emellertid ha sagt något mer än att turkisk islam av tradition tillhör den hanafitiska lagskolan, medan det ledande landet i Arabvärlden, Saudiarabien, tillhör den hanbalitiska; eller att Turkiet till övervägande delen består av sunnimuslimer, medan shi'a är den officiella riktningen i Iran. Det är inte de i och för sig nog så viktiga teoretiska och/eller formella skillnaderna mellan olika lagriktningar inom islam som de i första hand vill betona, utan den islamiska praxis som vuxit fram genom århundradena och som, enligt deras förme-

nande, lett till en mjukare, mera tolerant och humanistiskt inriktad form av islam i Turkiet. Detta är en form av islam som inte ser till bokstaven utan till viljan, uppsåtet och handlingen; som inte drar upp gränser, eller fanatiskt strider för dem, utan som är inriktad på uppriktig medmänsklighet.

Betänk Mevlana, säger Gülenanhängarna[18] – han, vars mystika tolkning av islam raserade gränserna mellan olika sekter, ja, till och med religioner, och öppnade dörren till frälsning för alla dem som var villiga att upplåta sina hjärtan. Eller, med ett annat ofta anfört exempel, betänk det osmanska riket och dess härskares toleranta hållning till andra religioner. Var det inte, frågar de retoriskt, den osmanske sultanen Bayezid II (1481–1512), efterträdaren till Fatih Sultan Mehmet ("Muhammed Erövraren"), som upplät sitt imperium till sefarderna, då de tvingades lämna Spanien under kung Ferdinand av Aragonien och drottning Isabella 1492. Inte bara judar, utan även kristna, tillerkändes rätten att vistas i riket som separata *millet*. Visserligen var de utestängda från statlig tjänst och därmed från inträde i den härskande klassen, men de kunde fritt utöva sin religion och tillämpa sina egna civilrättsliga lagar.

Det är denna upplysta och toleranta bild av "turkisk islam" som Gülenanhängarna för med sig till Centralasien. Även om man inom rörelsen är angelägen om att förankra denna vision i modern, kritisk historieuppfattning, är den ändå idealiserad och stärker därigenom aktivisternas egen nationella självkänsla.

Det finns mycket som tyder på att just denna tolkning av islam är speciellt framgångsrik i Centralasien. Som ett tecken

18 Celaleddin Rumi (1207–1273) var nästan hela sitt vuxna liv verksam i Konya, dit han antas ha anlänt 1228. Efter hans död bildades Mevlana-orden, speciellt känd för sina "dansande dervischer".

Gatubild från Naryn. Över staden sänker sig en mjölklik dimma, förorsakad av det miljöskadliga partikelmoln som rör sig över Asien och som, enligt en artikel i Dagens Nyheter i augusti 2002, påtagligt hindrar insläppet av solenergi. Foto: Elisabeth Özdalga.

på detta kan nämnas att det sällan är svårt att hitta fram till den "turkiska skolan" i det område eller den stad man besöker. Folk på gatan känner oftast till var skolan ligger och kan ge anvisningar om vägen. Ingen annan islamisk gruppering verkar vara lika välkänd eller röna samma breda respekt. Detta gäller både i jämförelse med rivaliserande företrädare för islamiska intressen från hemlandet, som *İskenderpaşa Dergahı*[19] eller

19 *İskenderpaşa Dergahı* är den i Turkiet mest inflytelserika branschen inom Nakshbandi-orden. Denna rörelse växte sig stark under *Şeyh* Mehmet Zaid Kotkus ledning. Vid hans död 1980 övertogs ledarskapet av Esat Coşan, professor vid teologiska fakulteten i Ankara, vilken emellertid omkom i en trafikolycka i Australien 2001 och då efterträddes av sin son, Nurettin Coşan.

Milli Görüş[20] och utländska rörelser, representerade av bland annat saudisk wahabbism eller den form av shi'a som tillämpas av Ayatollahregimen i Iran.

Även det omvända förhållandet gäller: Det är framför allt i Centralasien, Kaukasus och bland tatarer och andra turkfolk i Ryssland som Gülenrörelsen varit framgångsrik och inte i länder som Saudiarabien, Egypten, Syrien, Jordanien eller Iran. Den turkiska identiteten underlättar spridningen av Gülenrörelsen i Centralasien. Emellertid bygger denna identitet bevisligen inte endast på en språkgemenskap (i så fall skulle man se mera av andra turkiska rörelser), utan själva tolkningen av islam tycks också spela en viktig roll. Mycket talar för att det finns en stark grogrund för "turkisk islam" också bland turkfolk utanför Turkiet, något som gör det än mera angeläget att fördjupa studiet av detta begrepp. Här öppnar sig utan tvekan nya och spännande fält för forskning inom området "Turkish studies".

20 *Milli Görüş* är den organisation som framför allt representerar politisk islam i Turkiet. Dess främste ledare genom åren har varit Necmettin Erbakan, som ledde *Milli Nizam Partisi* (Nationella Ordningspartiet) 1970–71, *Milli Selamet Partisi* (Nationella Frälsningspartiet) 1972–80 och *Refah Partisi* (Välfärdspartiet) 1983–98.

Abstract

"Turkish Islam" in Central Asia

In Turkey since the early 1980s, Islamic fundamentalism has repeatedly often been challenged on the grounds that such radicalism expresses something alien to Turkish culture. Practicing as well as non-practicing Turkish Muslims have been ill at ease with these radical manifestations. The image of a genuine form of Turkish Islam, more in harmony with Turkey's own culture and traditions, has been cultivated in opposition to such expressions. "Turkish Islam" represents a more tolerant and pragmatic, though still pious, form of Islam. As such, it is also seen as a safeguard against the radical Islamic revolutions, which are, so it is argued, likely to occur in other Muslim countries, such as Egypt, Pakistan, and even Saudi Arabia.

The call for a specific form of Turkish Islam is part of a change in recent decades of Turkish national identity, for greater emphasis on history and culture and away from official Kemalism, based on secularism and Westernization.

In this article, one of the leading representatives of this ideology – the Fethullah Gülen movement – is discussed. This revivalist movement, characterized by strong but peaceful activism, has accomplished a lot, domestically and globally, especially within the educational sector. The movement has been particulary successful in Central Asia, where it – more than anywhere else outside of Turkey – seems to have found an audience ready for its Turkish interpretation of Islam.

Turkmenska mattor och textilier

ANETTE GRANLUND

De flesta orientaliska mattor är uppkallade efter det område eller den stad där de är gjorda, till exempel, Azerbaidjan eller Kashan. Mattor tillverkade bland nomadiserande folkgrupper, där en ortbestämning skulle vara svår att göra, bär vanligtvis nomadgruppens namn. De viktiga produkterna i den senare kategorin är vävda och knutna i Centralasien, där turkmenernas mattor hör till de mest framstående.

Det finns inga mattyper som för ett lekmannaöga kan verka så lika som de turkmenska mattorna. Ett ovant öga märker inte de små särskiljande nyanserna och ser bara en brunröd yta med rader av medaljoner, s.k. *göls* – de viktigaste ornamenten på huvudmattor, dvs. golvmattor (bild 1). Mattornas mönster är mycket konservativa och färgskalan ofta begränsad.

Det är inte lätt att definiera vad som menas med turkmenska mattor. Det vi idag kallar för turkmenska mattor benämndes fram till andra världskriget "Bochara", "Khiva" och efter andra namn på centralasiatiska städer och områden där sådana marknadsfördes och såldes. Namn av den typen behöver dock inte säga mycket om vävarnas ursprung. Även om merparten av de turkmenska mattorna tillverkats i Centralasien, finns det samtidigt många mattvävande nomader som härstammar från turkmener i Iran, som exempelvis afsharer och qashqaier.

Turkmenernas historia är inte helt klarlagd. Enligt viss modern forskning skulle turkmenerna, i stället för att ha haft del i den turkomongoliska folkvandringen västerut under det första årtusendet, vara ett indoeuropeiskt, kanske med parterna närbesläktat, folk som bland andra folkslag i Central- och

Bild 1. Golvmatta från 1800-talets slut tillhörig tekketurkmenerna med fyra rader göls *och bred bård med olika växt- och blommönster.*

Västasien blev turkspråkiga och assimilerades till turkfolkens kultur. Vi vet relativt litet om turkmenernas liv och leverne i Iran och Kaukasien i 1000-talets början och än mindre om de turkmenska stammar som så småningom slog sig ned över ett vidsträckt område från Irak i väst till Kina i öst. Mer detaljerad kunskap om individuella turkmenska nomaders förflyttningar i Centralasien har vi först från och med 1500-talet. Under flera århundraden levde sedan turkmenerna som självständiga stammar, ibland som köpmän, ända fram till den ryska erövringen på 1860- och 1870-talen.

Vad beträffar den orientaliska mattans historia är det å andra sidan viktigt att poängtera att det huvudsakligen var turkmenska nomadgrupper som under seldjukiska och osmanska dynastiers överhöghet från 1200-talet och framåt skapade och befäste den anatoliska traditionen att knyta mattor – en tradi-

Bild 2. Stor tältsäck (chuval) *med* güls *och smal huvudbård med blommönster. Bakstycket är rött. Yomoud, 1900-talets början.*

Bild 3. Dekoration för kamel (azmalyk). *Spaljémönstrat mittfält med* güls *och huvudbård med växtranka. Yomoud, 1800-talets slut.*

tion som sedan spred sig till Europa genom handeln i Medelhavsområdet under följande sekler.

De turkmenska mattornas stamattribueringar är klart och tydligt baserade på olikheter i vävens struktur och färgnyanser och på skillnader i dekoren. Undersökningar på senare tid med bl.a. C 14-metoden, där man kunnat datera några traditionella turkmenska mattor till 1500-talet, har visat att turkmenska vävnader har en lång utvecklingsperiod med genomgående skillnader mellan de olika stammarnas produkter. Termen "turkmenska mattor" begränsas idag vanligen till mattor tillverkade av specifika stammar i Centralasien, som salorer, saryker, tekketurkmener, yomouder, goklaner, chodorer, arabachier, ersarier och undergrupper av dessa.

En skillnad mellan de bofastas och nomadernas vävnader är att de förra huvudsakligen består av golvmattor eller klädsel på möbler, medan nomaderna även använder samma teknik för att tillverka förvaringssäckar och transportväskor liksom olika

typer av kamel- och hästutrustning samt dekorationer till djuren. Detta är speciellt tydligt när det gäller de turkmenska stammarnas bröllopsförberedelser. Bruden fick ibland hjälp av kvinnorna i sin familj att samla en hemgift bestående av mattor och textilier för olika ändamål. Bland yomouderna, till exempel, kunde den traditionella textila hemgiften bestå av bl.a. en huvudmatta, en liten matta, en eller flera *chuvals* (stora tältsäckar; bild 2), *torbas* (lägre tältsäckar) och *kaps* (tältsäckar av minsta storlek), en *ensi* (dörrförhänge), en eller flera *azmalyks* (dekorationer till bröllopskamelen som bruden sitter på;

Bild 4. Tältpinnefodral (ok-bash) *med sicksackmönster och nischformad bård. Yomoud, 1900-talets förra hälft.*

Bild 5. Tältband med slätvävd botten och knuten reliefdekor. Yomoud, 1800-talets senare hälft.

bild 3), en *ok-bash* (påsliknande fodral för tältpinnarnas ändar vid transport; bild 4), tältband (långsmal dekoration för upphängning högst runt tältväggarna inuti tältet; bild 5) samt flera andra föremål till förvaring eller dekor. De flesta av dessa föremål var tidigare knutna vävnader med lugg, men med tiden har de kommit att mer och mer göras i slätvävnadstekniker.

Litteratur

Pinner, Robert, *The Rickmers Collection – Turkoman Rugs in the Ethnographic Museum*, Berlin 1993.

Pinner, Robert & Michael Franses, *Turkoman Studies*, London 1980.

Pinner, Robert & Murray I. Eiland Jr., *Between the Black Desert and the Red – Turkmen Carpets from the Wiedersperg Collection, Fine Arts Museum of San Francisco*, San Francisco 1999.

Tzareva, Elena, *Rugs and Carpets from Central Asia; the Russian Collections*, Leningrad 1984.

Bild 6. Semiantikt hästtäcke från Yomoudstammen.

Abstract

Turkmen Carpets and Textiles

Unlike most carpets the Turkmen carpets are named after the tribes of the nomadic people that weave them. Normally Oriental carpets are categorized according to the territory in which they were produced. The tribal attributions of Turkmen carpets are based on clear and distinct differences in weave structure, colour shades and in style of decoration. Stable differences between the products of individual tribes argue for a long development for Turkmen weavings and this has been confirmed by recent instances of carbon-14 dating which have demonstrated the survival of some traditional Turkmen weavings from the 16th century. Nomadic weavers use the same weaving techniques for making floor carpets, bags for storage and transport as well as different types of animal trappings. Especially in the Turkmen tribes it was part of the preparation for marriage for the bride to produce a large dowry of weavings. The evidence suggests that the great majority of such dowry items were woven in the knotted pile technique, but as time went on many of these were produced as flat weaves or of felt.

Samtliga bilder i denna artikel tillhör Bukowskis, Stockholm. Foto: Lars Gustafsson.

Änderna och grodan
Karakalpakisk fabel

Två änder och en groda hade blivit vänner och levde tillsammans några år i en sjö. Så en dag torkade sjön ut. De två änderna sade:

– Vattnet var förutsättningen för vårt liv. Nu har sjöns vatten torkat bort. Hur vore det, om vi gav oss av och slog oss ned i en annan sjö?

Grodan hörde detta och sade gråtande:

– Min livslust och förplägnad fick jag genom er. Hur ska jag klara mig på egen hand, om ni ger er iväg?

De två änderna såg grodans belägenhet och sade:

– Vi har varit hans vänner. Inte kan vi överge honom och göra honom så ledsen. Hur vore det om vi hittade på ett knep att ta honom med?

En av dem sade:

– Hur ska vi göra ...? Om jag kniper fast en pinne i ena änden och du i den andra, kan vi låta grodan bita sig fast i mitten och så tar vi honom med oss på detta sätt.

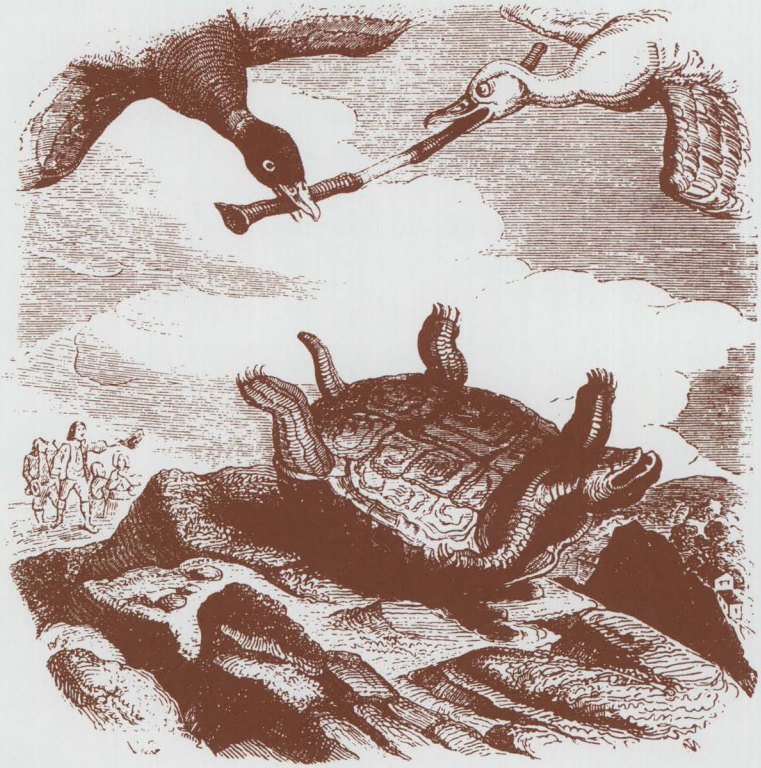
Den andra anden svarade:

– En groda är en enda stor mun. Vi borde avkräva grodan ett löfte om att vara tyst, så att han inte med sin glappande mun blir orsak till sin egen död och skämmer ut oss.

Därpå gick de bort till grodan och invigde honom i sina planer, och grodan lovade:

– Om ni tar mig med, ska jag hålla tyst.

Den ena anden tog så pinnen och knep fast den i dess ena ände, medan den andra anden tog ett tag om den andra änden, och sedan de fått grodan att bita sig fast i mitten, lyfte de



Hos de la Fontaine heter motsvarande fabel "La Tortue et les deux Canards", som i en svensk översättning av Gustaf Holmér (Jean de la Fontaine, Fabler, *Gidlund 1986) illustreras med denna bild.*

honom upp mot skyn. Grodan, som aldrig tidigare i sitt liv skådat himlen, kunde nu tack vare ändernas vingar njuta av denna syn, och han genomfors av ett lyckorus.

Under sin färd passerade de över ett människoläger. Några män var på väg ut till fälten. När de fick se de två änderna och grodan där uppe i skyn, sade de förundrat:

– Det var inte dåligt av två änder att med sådan list kunna ta med grodan på sin flykt.

Till slut kvackade grodan och sade:

– Måtte de bli blinda, som inte ser hur jag färdas fram.

När munnen lossade från pinnen, störtade han till marken, på egen förskyllan.

Den som inte lyssnar på råd från någon som är klokare får sägas vara som grodan.

Övers. fr. karakalpakiska av Birgit N. Schlyter
Originalets titel: Üjrek ben baqa

In memoriam

Gunnar Jarring
1907–2002

Gunnar Jarring var jordbrukarsonen från byn Viken i Skåne som med tiden skulle komma att bli en av vårt lands främsta diplomater och en forskare med världsrykte. Hans betydelse för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul är allom bekant. Efter ordförandeskapet 1974–1978 och därtill många andra viktiga insatser utnämndes han år 1985 till hedersledamot i Istanbulinstitutet.

Sina akademiska studier inledde Gunnar Jarring med att läsa slaviska och orientaliska språk i Lund. Där kom han snart i kontakt med Gustaf Raquette (1871–1945). Denne hade under åren 1896–1921 varit verksam som läkarmissionär vid den svenska missionen i Kashgar i Östturkestan. Raquette var en mycket god kännare av östturkiska (uighuriska) och blev några år efter sin återkomst till Sverige kallad till en docentur i turkiska språk vid Lunds universitet. Genom Raquettes kontakter skapades möjlighet för den unge Gunnar Jarring att på hösten 1929 resa till Kashgar för att där genom fältstudier och materialinsamlande förbereda sin doktorsavhandling. Medan han väntade på sin avresa till Östturkestan, passade Jarring på att under några månader delta i den berömde tyske turkologen Willy Bangs seminarier i Berlin. Han hann även med en tids studier i turkologi vid universitetet i Budapest.

Året i Kashgar blev mycket fruktbärande, trots att Jarring i början av sin vistelse där drabbades av en allvarlig form av tyfus och under lång tid blev förhindrad att arbeta enligt sin uppgjorda forskningsplan.

De kunskaper och det forskningsmaterial som Gunnar Jarring fick med sig från Kashgar skulle komma att räcka som underlag för en stor del av hans fortsatta forskning under resten av livet. Bland mycket annat hemförde han en samling av östturkiska handskrifter, vilka uppgick till 115 enheter, då han fraktade dem på hästryggen genom det bergiga Pamir västerut mot Sverige. Dessa och ett ännu större antal östturkiska handskrifter som kom i Jarrings ägo under årens lopp förvaras nu i Lunds universitetsbibliotek.

Efter hemkomsten från Kashgar skrev Gunnar Jarring en avhandling om östturkiskans ljudlära, *Studien zu einer osttürkischen Laut-*

lehre, vilken han disputerade på i Lund år 1933. Samma år blev han docent i turkiska språk.

Krigsutbrottet innebar att Gunnar Jarrings karriär länkades in på oplanerade banor. Genom sina kunskaper i ryska och turkiska blev han engagerad i den militära underrättelsetjänsten, och 1940 sändes han av den svenska militärledningen som attaché till den svenska ambassaden i Ankara med uppgift att bevaka den militära utvecklingen i Mellanöstern. Det blev inkörsporten till en lång och framgångsrik diplomatisk karriär. Efter stationeringar i Bagdad och Teheran skickades han 1946 som chargé d'affaires till Etiopien för att inrätta en ny svensk legation i Addis Abeba. Från 1948 till 1952 var han ambassadör först i New Delhi med sidoackreditering i Colombo, sedan i Teheran med sidoackreditering i Bagdad och Karachi. Återbördad till Sverige tjänstgjorde han som polchef på UD 1953–1956. Därefter väntade topposterna som ambassadör vid FN 1956–1958, i Washington 1958–1963 och slutligen, fram till pensioneringen, i Moskva 1964–1973. Han hade Förenta Nationernas uppdrag som medlare i Kashmirkonflikten 1957 och i Mellanöstern efter sexdagarskriget 1967.

Märkligt nog lyckades Gunnar Jarring fortsätta sin akademiska forskargärning parallellt med de betungande diplomatiska uppgifterna. Mellan åren 1946–1951 utgav Jarring i fyra volymer *Materials to the knowledge of Eastern Turki. Tales, poetry, proverbs, riddles, ethnological and historical texts from the Southern parts of Eastern Turkestan* – ett magnum opus som bygger på hans egna uppteckningar och ännu försvarar sin plats som ett av de förnämsta arbetena i sitt slag inom turkologin. Jarrings bibliografi uppgår till närmare 1 000 tryckta artiklar och skrifter, varav flera är att betrakta som hörnstenar i den moderna turkologin. Förteckningar över hans publikationer fram till och med 1997 återfinns i tre publikationer distribuerade genom Sv. Forskningsinstitutet i Istanbul: *Gunnar Jarring – en bibliografi redigerad av Christopher Toll & Ulla Ehrensvärd*, Stockholm 1977, "The Published Writings of Gunnar Jarring 1977–1988. A Bibliography compiled by Ulla Ehrensvärd", i *Turcica et*

Orientalia. Studies in honour of Gunnar Jarring ... 1987, Stockholm 1988, s. 192–204 och *Gunnar Jarring: En bibliografi redigerad av Ulla Ehrensvärd*, Stockholm 1997.

Efter sin pensionering fortsatte Jarring att forska och skriva. Med de större möjligheter han nu fått att disponera sin tid inledde han en nästan tre decennier lång period av utomordentligt produktiv verksamhet. Under 1970- och 1980-talen skrev han en rad artiklar om de karolinska krigsfångarnas öden och forskningar i Centralasien. Mycket av det Jarring framlägger i dessa artiklar var baserat på dittills i Sverige okänt ryskt arkivmaterial.

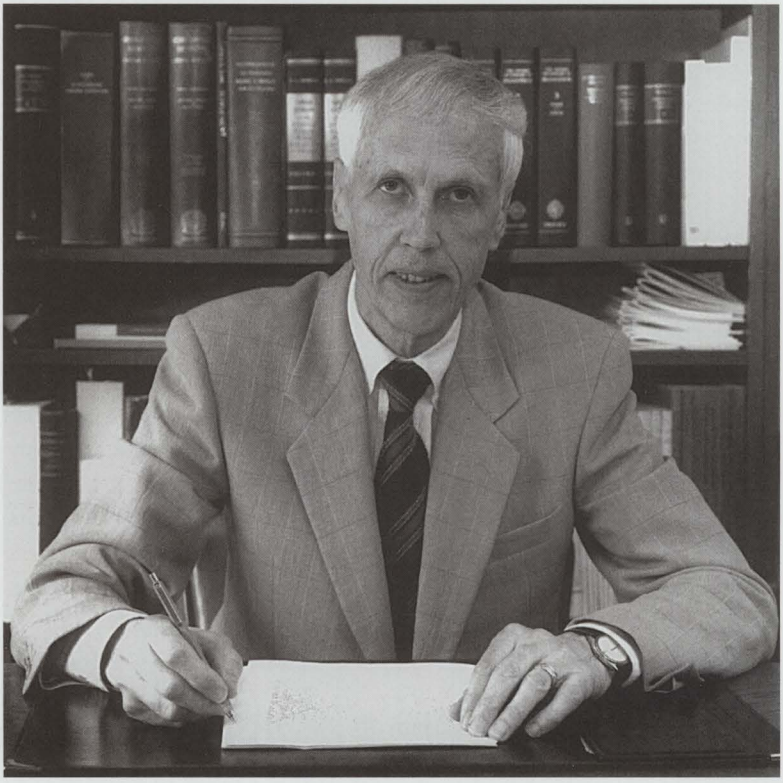
På sin 90-årsdag 1997 fick han i sin hand det första exemplaret av sitt nytryckta arbete *Central Asian Turkic Place-Names: Lop Nor and Tarim Area* rörande centralasiatisk toponymica baserat på uppgifter i Sven Hedins dagböcker. Boken i liten folio omfattade 525 sidor och var ett verkligt kraftprov både intellektuellt och fysiskt. Han hade nog tänkt att detta storverk skulle få bli slutpunkten i hans forskningsverksamhet, men så blev det inte.

Jarring hade 1964 i Lund publicerat ett sedermera mycket berömt och eftertraktat *Eastern Turki – English Dialect Dictionary*. Trots allt övrigt arbete, både diplomatiskt och vetenskapligt, fortsatte Jarring att expandera sin samling av östturkiskt dialektmaterial, och 1991 låg en starkt utökad version av lexikonet färdig i ett handskrivet manuskript på 2002 sidor. Av kolleger och vänner lät Jarring sig övertalas att låta publicera materialet. Tack vare stöd av Kungl. Vitterhetsakademien kunde hela manuskriptet skrivas ut på dator och Jarring hann före sin bortgång korrekturläsa större delen av de datorsatta sidorna. Detta Jarrings sista storverk färdigställs nu för publicering vid Institutionen för orientaliska språk i Stockholm.

Staffan Rosén

In memoriam

Lennart Rydén
1931– 2002



Lennart Rydén, professor emeritus i bysantinologi vid Uppsala universitet, avled den 11 juni 2002, i en ålder av sjuttio år och efter mer än fyrtio år som forskare i bysantinsk filologi.

Lennart Rydéns vetenskapliga gärning bärs upp av textkritiska utgåvor av tre centrala helgonbiografier ur den rikhaltiga bysantinska hagiografiska litteraturen. Trots att det rör sig om tre texter från samma litterära genre, är de till sin karaktär sinsemellan ganska olika och de tillkom också under olika epoker och i skilda miljöer. Alla tre är värdefulla språkhistoriska dokument och dessutom litterärt intressanta. Doktorsavhandlingen (1963) var en edition av biografin över den helige dåren Symeon (kallad "Salós"), en av allt att döma historisk person som levde på 500-talet i staden Emesa i Syrien. Biografin skrevs inemot mitten av 600-talet. Före Lennart var det snarare undantag än regel att bysantinska hagiografiska texter ägnades sådan filologisk uppmärksamhet och den förebildliga editionen gjorde epok. Att den används varje år i undervisningen i bysantinsk litteratur vid Sorbonne är bara ett bevis på detta. Sju år senare följde han upp textutgåvan med en fördjupad studie och kommentar till texten.

Motivet med den helige dåren återfinns också i biografin över Andreas "Salós", som blev Lennarts nästa projekt. Den uppgiften var mycket större och sysselsatte honom i många år. Resultatet blev två tjocka volymer som kom 1995. Biografin handlar om ett fiktivt, men inte desto mindre populärt, helgon. Miljön vill författaren få oss att tro är 400–500-talets Konstantinopel, medan det i själva verket mer liknar samma plats på 900-talet, då vitan med stor sannolikhet också skrevs.

Det vilar något dåraktigt även över Filaretos den barmhärtige, det helgon Lennart kom att ägna sina sista år. Denne uppvisar dock en långt mindre dåraktighet än Symeon och Andreas, och han lyckas faktiskt också till slut bevisa för sin omgivning att hans givmildhet var en god investering. Denna biografi tillkom i början av 800-talet. Med utgångspunkt i en otvivelaktigt historisk person (med rötter i Paflagonien vid södra Svartahavskusten) förvandlas beskrivningen av

Filaretos liv på ett mycket njutbart sätt till fiktion, där större delen av berättelsen har smak av folksaga. Ingen har tråkigt vid läsningen av den korta och spänstigt berättade historien. Editionen av denna biografi kom endast några veckor före Lennarts bortgång.

Lennart var en mycket produktiv och mångsidig forskare. I god bysantinologisk stil var han aldrig snävt filologisk i sitt sätt att angripa texterna. För honom var form och innehåll två sidor av samma mynt och lika viktiga för det han såg som den ideala slutprodukten: text, översättning, kommentar och inledning. Att etablera texternas form lärde han sig som grekisk klassisk filolog i arbetet med avhandlingen. Att tolka deras innehåll lärde han sig underhand i sin bysantinologiska forskargärning. De litterära kvaliteterna var något som han uppmärksammade mer och mer, en sund reaktion gentemot tidigare historikers plundring av de hagiografiska texterna på deras "hårda fakta".

Bland Lennarts övriga produktion märks kortare studier med nära anknytning till de helgonbiografier han arbetade med och en historiskt intressant artikel om den fortfarande omdebatterade frågan om de bysantinska s.k. brudvisningarna, där Lennart intog en mycket källkritisk hållning till de egentligen ganska få beläggen för detta sätt att utse kejserlig gemål. Han skrev vidare om ikonoklasmen, munkväsendet och bysantinsk konst. Den populärvetenskapliga sidan försummade han inte heller och skrev värdefulla översiktsartiklar om Konstantinopels och Bysans historia. Till detta kommer en ansenlig mängd recensioner i både vetenskapliga tidskrifter och dagspress.

År 1980 tilldelades Lennart Rydén en personlig professur i bysantinologi, inrättad av Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet, den första i ämnet i Norden. Avdelningen för bysantinologi i Uppsala blev på så sätt centrum för mycket av den bysantinologiska forskning som bedrivits i landet de senaste decennierna. Inte långt efter tillkomsten av professuren var Lennart med om att bilda Svenska kommittén för bysantinska studier, som sedan dess bytt namn till Bysantinska sällskapet, och vars ordförande han var under de första

åtta åren. Både avdelningen och kommittén/sällskapet (inte minst med hjälp av den *Bulletin* som årligen utkommit sedan 1983) var viktiga instrument i hans målmedvetna strävan att befästa ämnet i Sverige. Idag är professuren övertagen av Uppsala universitet, och Bysantinska sällskapet har vuxit till mer än hundra medlemmar.

Till Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul hade Lennart en mångårig och nära anknytning. Mellan åren 1974 och 1997 satt han i institutets styrelse. Han medverkade också i institutets årsskrift *Meddelanden*, där han i första numret (1976) skrev om två fortfarande hett omdiskuterade mosaiker i Hagia Sofia, och senare i det femte numret (1980) deltog med artikeln "Rhôs' sista angrepp på Konstantinopel i ny belysning". Vidare var han med stor framgång drivande inom olika vetenskapliga arrangemang i institutets regi. Försommaren 1992 anordnade han vid institutet det första nordiska kollokviet i bysantinologi, vars samlade föredrag utgavs som volym nr 4 i institutets serie *Transactions* under titeln *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium* (1993). Den första nordiska forskarkursen i ämnet förverkligades under hans ledning hösten 1995.

Lennart Rydén var en mycket uppskattad och respekterad forskare, inte minst internationellt. Under 1990-talet var Lennart ordförande i den nationella kommitté som representerar Sverige i den internationella organisationen för bysantinologer (AIEB). Medan han hemmavid i början av sin forskarbana många gånger möttes av oförståelse, kunde forskningsvistelser vid ställen som Dumbarton Oaks i Washington DC – det världsledande forskningsinstitutet för bysantinska studier – ge just den stimulans han behövde. Han var fellow där 1972–73 och 1987, och hösten 1998 inbjöds han dit igen i egenskap av "distinguished scholar".

Man glömmer ofta hur svårt det var att etablera bysantinologi som självständig disciplin i ett land som Sverige. Före Lennart bedrevs det visserligen sporadisk filologisk forskning om bysantinsk litteratur och kultur, men kanske alltför ofta hade den klassisk-filologiska utgångspunkter utan något egentligt intresse för det genuint bysantinska. På den internationella arenan hittade han däremot likasinnade

och han byggde snart upp ett kontaktnät där han fick känna att hans insatser kom till sin rätt. Han erfor under sin karriär glädjen att se sin egen forskningsinriktning, hagiografin, växa i betydelse. Hans och efterträdaren Jan Olof Rosenqvists sätt att bedriva textutgivning (i första hand av hagiografi) benämns internationellt ofta "Uppsalaskolan", utan tvivel en kvalitetsstämpel.

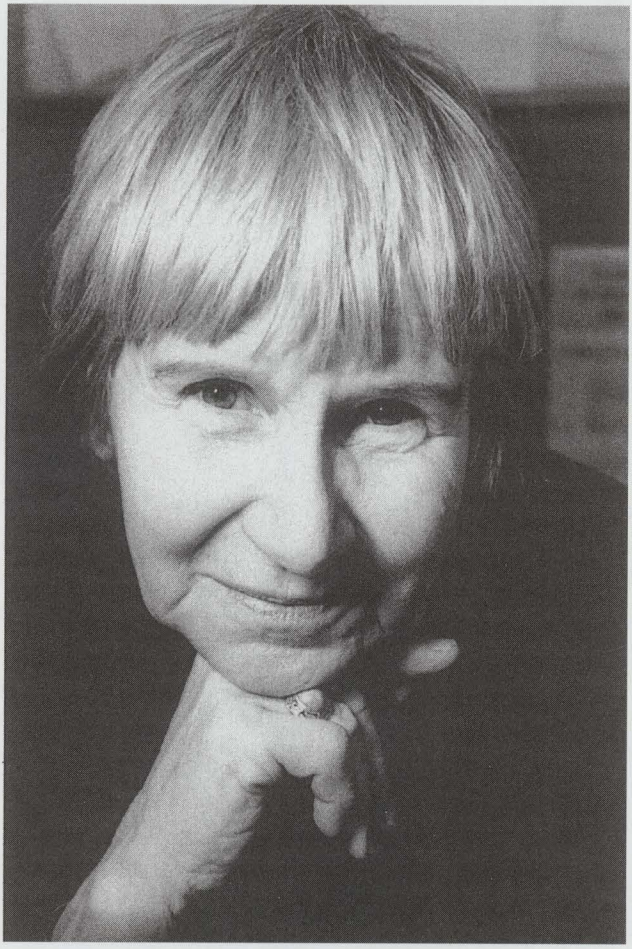
Saknaden efter Lennart är smärtsamt kännbar. Vi har förlorat en mentor, lärare och vän som alltid ställde upp och osjälviskt delade med sig av sina rika och solida kunskaper, vilket han gjorde utan minsta tillstymmelse till dogmatism och helt anspråkslöst, alltid mån om att tillskriva forskningsrönen de personer som gjort dem. Han var särskilt tilltalad av det faktum att bysantinologin var en disciplin som relativt nyligen hade börjat ta form och som ännu behöll sin moderna prägel; han citerade gärna titeln på Vilhelm Lundströms tidiga bysantinologiska programskrift *En ung vetenskap* (1900). Han stelnade aldrig i sin syn på Bysans och på studiet av dess historia och kultur utan förmådde behålla den nyfikenhet som en gång lett honom in i bysantinologin. Hans ungdomliga sinne och aldrig slocknade entusiasm för ämnet, parat med hans fina humor, gjorde att det alltid var så givande att samtala med honom. I detta sammanhang tänker vi gi-vetvis också på minnesvärda stunder i Lennarts och hans hustru Kerstins gästfria hem på Gropgränd, där vi alltid kände oss välkomna.

Det vetenskapliga arvet efter Lennart Rydén, som både förpliktigar och inspirerar, kommer vi yngre kolleger och studenter att efter bästa förmåga försöka hålla vid liv. Med de vetenskapliga resurser och nätverk som han byggt upp är det en mycket tacksam uppgift. Genom ett generöst initiativ av Kerstin Rydén har Bysantinska sällskapet kunnat inrätta en fond till hans minne, vars avkastning kommer att användas till seminarier som i Lennarts anda ska främja bysantinologisk forskning i vidaste bemärkelse i Sverige.

Ewa Balicka-Witakowska
Johan Heldt

In memoriam

Anne-Marie Özkök
1923–2001



Anne-Marie Özkök var en av dessa sällsynta människor som kommer att bli ihågkomna både för sitt intellektuella arbete, sin hederlighet och för sin oförfalskade hjärtlighet gentemot andra människor.

Anne-Marie Özkök, f. Juhlin, växte upp i ett hem fyllt med böcker. Som liten flicka var hon betagen av poesi, och den bästa presenten som hon kunde tänka sig att få av sin pappa var en ny poesisamling. Tillsammans med maken Lütfi Özkök, som hon träffade under studier i Frankrike i slutet av 1940-talet, inledde hon sedan en livslång kulturgärning med översättningar till svenska av först fransk och sedan allt mer och mer turkisk lyrik och prosa. De översatte också svensk skönlitteratur till turkiska. Dessvärre lämnade inte hennes förvärvsarbete särskilt mycket tid över för det som var hennes stora intresse. Hon beklagade sig aldrig, men man kan gissa att hon gärna skulle ha velat ägna mer kraft och tid åt litteraturen. Det faktum att den största delen av hennes insatser som översättare gjordes efter pensioneringen talar sitt tydliga språk.

Ett tidigt arbete av makarna Özkök är översättningen av Stig Dagermans pjäs *Den dödsdömde* till turkiska. I samarbete med Artur Lundkvist och Lasse Söderberg tolkade de turkiska dikter till svenska av Nazım Hikmet, Fazil Hüsnü Dağlarca och de tre frontpoeterna från den litterära gruppen *Garip* (Sällsamt), Orhan Veli, Melih Cevdet Anday och Oktay Rifat, publicerade 1976 i boken *Brödet och kärleken: Fem turkiska poeter*. *Garip*-poeterna var Anne-Maries favoriter, i synnerhet Orhan Veli. En samling med dennes dikter i Anne-Maries tolkning kom 1991 med rubriken *Jag lyssnar till Istanbul*. Fyra år senare publicerade hon *På nomadhavet* med ett urval av Melih Cevdet Andays dikter. Anne-Maries översättningar av den tredje *Garip*-poeten Oktay Rifat kommer inom kort att ges ut postumt på samma förlag (Ellerströms). Några av Rifats och Fazil Hüsnü Dağlarcas dikter översatta av Anne-Marie och Lütfi publicerades år 1975 i den litterära tidskriften *Artes*. En samling dikter av politikern och poeten Bülent Ecevit, *Mot källan*, kom ut 1985 på Fripress Bokförlag. Dessutom har under åren en rad dikter av ovan

nämnda och andra turkiska poeter publicerats i Anne-Maries tolkning i olika svenska tidningar.

Av Anne-Marie finns också utmärkta översättningar av turkisk nutidsprosa. Tillsammans med Kemal Yamanlar översatte hon Orhans Pamuks första roman, *Beyaz Kale*, som på svenska fick titeln *Den vita borgen* och kom ut på Tidens förlag år 1992. En novell av Sait Fait, *Bir Bahçe*, som hon översatte tillsammans med Birgit N. Schlyter (*En trädgård*) till en temadag om det litterära Istanbul arrangerad av Istanbulinstitutets vänförening, finns återgiven i institutets årsskrift *Meddelanden* 20/1995.

På 1980-talet läste Anne-Marie turkiska för mig vid Uppsala universitet. Med sin känsla för svenska språket och sin stilistiska begåvning bidrog Anne-Marie till att det skapades en alldeles speciell atmosfär, där vår textläsning förvandlades till en behaglig intellektuell lek. Anne-Maries intresse för och stora kunnighet i det turkiska språket och litteraturen gick det inte att ta miste på, även om hon med sin ödmjukhet för det mesta trodde att andra visste så mycket mer än hon själv.

Efter åren i Uppsala deltog hon under större delen av 1990-talet i Seminariet för turkspråkig litteratur i Stockholm under Birgit Schlyters ledning. Anne-Marie kom till dessa träffar långt före alla andra för att i lugn och ro ta sig upp för trapporna till seminarierummet på tredje våningen och pusta ut en stund, innan kvällens övningar drog igång. Hon fortsatte att komma ända tills de där trapporna blev henne övermäktiga. Nu när Anne-Marie är borta, känner vi ännu tydligare vilken förmån det var att ha henne med i vår krets och att vid olika tillfällen höra henne berätta om det egna översättningsarbetet och alla de turkiska poeter och författare som var hennes och Lütfis personliga vänner och som hon följt på nära håll under hela deras karriär.

Anne-Marie Özkök var en trogen medlem i Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Vid en av institutets sammankomster, på Kungliga Biblioteket i Stockholm den 7 april 1981, berättade hon och Lütfi om sina älsklingsämnen: poesi, översättning och fotografi. Anne-

Marie var åren 1988–1991 styrelseledamot i Istanbulinstitutets vänförening, och även efter det att hon drabbats av svår sjukdom, fortsatte hon att delta i vänföreningens möten.

Non omnis moriar – "Icke hel och hållen skall jag dö". Kvar finns minnet av Anne-Maries varma och goda person och hennes översättningar. Däribland dikten *Bladet* av Melih Cevdet Anday från samlingen *På nomadhavet*.

BLADET

Bladet är fästat vid morgonens spets
Biet flyger ner till marken
Så mycken metamorfos och tallöshet
så många är dödens träd

Elżbieta Święcicka

Recension

Karin Ådahl, Suzanne Unge Sörling & Viveca Wessel (red.), ***Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv***. 4:o. Wahlström & Widstrand, Stockholm 2002. 371 s.

Den svenske turist som direkt efter andra världskriget besökte t.ex. Holland, skulle vid registreringen på hotellet fylla i en ruta om religionstillhörighet. Det kändes ytterligt främmande för den sekulariserade svensken. Det är först under de senaste decennierna som det som tidigare allmänt gick under ordet 'Orienten' för oss fått religiösa förtecken och blivit 'den islamiska världen'. Man märker att flera författare i praktverket *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv* varit besvärade av den religiösa vinklingen. Håkan Wahlquist har direkt omnämnt (s. 206) de besvärliga avgränsnings- och definitionsproblem som uppstår, när föremål skall klassificeras som "islamiska".

Till stor del är boken nämligen en rikt illustrerad förteckning över dokument, föremål och konstverk, som under seklers lopp samlats i 19 svenska museer, 3 bibliotek och 3 arkiv. När Medelhavsmuseet med docent Karin Ådahl som ledare år 1998 tog initiativet till ett projekt att klarlägga de svenska kontakterna med den islamiska världen, hörsammade dessa institutioner hennes upprop genom större eller mindre utställningar och andra aktiviteter. Även om flera museer och bibliotek publicerade egna kataloger i samband med dessa utställningar, utgör denna volym en samlad bild av det som var det primära syftet med projektet. Men som Håkan Wahlquist påpekar: "Vi kan göra det lätt för oss genom att ta upp de samlingar som kommer från områden dominerade av islam eller under starkt inflytande av islam ..." 'Islamiskt' refererar då inte till religionen "i en trängre bemärkelse, utan till 'islam' som ett socialt system av idéer och en speciell estetik i en vidare bemärkelse".

Islamologen Jan Hjärpe och idéhistorikern Mohammad Fazlha-

shemi tar emellertid upp 'svensk islam' resp. 'svenska muslimer' i sina inledande, mycket läsvärda artiklar. Hjärpe visar, hur det svenska offentliga samhällets strukturer har bestämt villkoren för muslimerna men ser nu "en utveckling, ofta nog med moskéns hjälp, bort från de tribala strukturerna och den extrema patriarkalism som ibland präglat den äldre generationen". Fazlhashemi beskriver, hur sufismens idéer varit tillgängliga för svensk publik sedan 1900-talets början genom Eric Hermelins översättningar. Genom dennes tolkningar av persisk sufisk poesi flöt den muslimska mystiken in i den svenska litteraturen. I bokens avslutande kapitel "Vallfärder till Orienten" hakar Sigrid Kahle vid detta ämne. Hon följer den orientaliska tråden hos författare som Bellman, Atterbom, Stagnelius, Snoilsky, Verner von Heidenstam och andra fram till Gunnar Ekelöf.

Huvudsakligen består boken av föremålsbeskrivningar, som delats upp inom sex grupper: Resor och handel, Diplomati och politik, Kungliga gåvor och krigsbyten, Samlingar och samlare, Arkiv och bibliotek samt Konstnärer, författare och Orienten. De 25 i projektet deltagande institutionerna presenteras sedan i längre eller kortare artiklar av olika författare. Det kan bli inspirerande introduktioner av en hel miljö, som Stina Odlinder Haubos genomgång av "Orientalism på de kungliga slotten". Eller en konkret handledning av Ingrid Eriksson Karth, hur man söker i Riksarkivets förteckningar för att få fram "Sveriges diplomatiska förbindelser med islamiska länder". I bokens inledande kapitel ger Karin Ådahl det historiska perspektivet, som också kan ses som en sammanfattning av dess innehåll. Det är dock tydligt, att hon framhävt de civila kontakterna. Vikingarna blir mest handelsmän och under 1600- och 1700-talen lägger hon vikt vid diplomatiska möten.

Nu för tiden vill man också betona det kommersiella utbytet under vikingatiden, ca 800–1100. Jan Peder Lamm (Statens historiska museum) och Malin Lindquist (Gotlands Fornsal) hänvisar till den stora mängd av guld- och silverfynd som grävts upp ur svensk jord, främst på Gotland. Fynden av de ca 82 000 arabiska mynten tas om hand av Kungl. Myntkabinettet (KMK). Men Eva Wiséhn tar tillfäl-

let i akt att nämna, att även modernare medaljer, sedlar och aktiebrev med österländsk anknytning hamnar i KMK:s lådor.

Även om de olika författarna främst velat presentera sina respektive institutioner så fylligt som möjligt och vissa artiklar därför ibland fått karaktär av katalogarior, så har några enstaka föremål fått sina egna insprängda beskrivningar. Medan det finns gott om orientaliska mynt, är det sällsynt med vikingatida föremålsfynd. Karin Ådahl har därför plockat fram ett unikt fynd som nu finns i länsmuseet i Gävle, nämligen en välbevarad rökelsebrännare av brons, troligen tillverkad i Iran på 900-talet. Den hittades 1943 i Gästrikland av ett par pojkar, men hur den hamnat där, är fortfarande en gåta.

Vid mitten av 1600-talet fick det svenska riket och det osmanska imperiet ett gemensamt intresse i att stävja rysk expansion. År 1657 fick krigsrådet Claes Rålamb i uppdrag av kung Carl X Gustaf att resa till Konstantinopel och där förhandla fram en allians med sultanen. Uppdraget misslyckades men väsentligare i detta sammanhang är, att Rålamb medförde hem tjugo stora målningar, som framställer sultanens hovstat i parad genom Konstantinopels gator. De hänger nu i Nordiska museet och har fått en separat beskrivning i boken av Karin Ådahl. Claes Rålamb förde också dagbok, i vilken han har givit den första svenska ögonvittnesskildringen av livet i världsstaden. Denna handskrift och ett album med över hundra miniatyrer, som visar hur osmanska rikets ämbetsmän, yrkesutövare och folktyper var klädda, tillhör det som Göran Bäärnhielm tar fram ur Kungl. bibliotekets (KB) orientaliska samlingar.

Egentligen är man förundrad över hur mycket från islamiska länder som finns i Sverige. Och ändå upptar boken inte sådant som finns i privat ägo. Den unika samling "turcica" som bröderna Gustaf och Ulric Celsing skapade under sina år som sändebud i Konstantinopel 1745–79 och nu förvaras på godset Biby i Sörmland, skall presenteras i ett annat bokverk. Delvis beror nog denna rikedom på det faktum, att Sverige sedan år 1734 haft en permanent beskickning i Konstantinopel. Det fanns således tidigt en replipunkt i det osmanska rikets huvudstad, som svenska forskare och resenärer kunde

utgå ifrån eller komma tillbaka till. Bakgrunden till upprättandet av denna beskickning var annars krigisk.

Ända sedan 1500-talets slut hade svenska riket varit engagerat i Polens historia av dynastiska skäl. Carl X Gustafs krig i Polen under 1650-talet hade varit lyckosamt i det avseendet, att rika krigsbyten kunde hemföras, även av kungens generaler. Fältmarskalken Carl Gustaf Wrangel tog 1657 sina byten i polske kungens rustkammare i Warszawa och förde dem till sitt slott Skokloster. Dit kom så småningom även fältherren Nils Bielkes krigsbyten efter slaget vid Mohács i Ungern 1687. Bengt Kylsberg skriver om dessa vapen, troféer, mattor och tält på Skokloster, medan Irma Wallenborg och Anita Andersson berättar, hur ett annat turkiskt 1600-talstält restaurerats för att ställas upp i Armémuseum.

Karl XII:s krig slutade som bekant inte lyckligt. Efter nederlaget mot ryssarna vid Poltava 1709 kom han ända till 1714 att vara beroende av den turkiske sultanens stöd. Som en följd av förhandlingar kring den skuld som kungen ådragit sig under de fem åren som Höga Portens "gäst" inrättades beskickningen och skrevs handelsavtal. Under sin exil skickade Karl XII ut forskningsexpeditioner till Främre Orienten och Egypten. Resultaten av dessa expeditioner har hamnat bl.a. i Uppsala Universitetsbibliotek (UUB) och i Nationalmuseum, där Merit Laine plockat fram teckningar av konstnärer – och karolinen Cornelius Loos – som rest "med öppna ögon ... Från Alhambra till Taj Mahal", medan Mikael Ahlund beskrivit Henry Anton Barkers cirkelformade panorama över Konstantinopel 1813.

Ju mer man bläddrar i denna bok inser man, att den egentligen vill öppna ögonen på *svenska* läsare. Därför är det lite beklagligt, att det i samband med omnämnandet av Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul (s. 27) inte står något om dess publikationsverksamhet. Man tänker speciellt på detta i presentationerna av Uppsala och Lunds universitetsbibliotek. Vid dessa universitet inleddes redan på 1600-talet undervisning i orientaliska språk och därmed lades grunden till bibliotekens handskriftssamlingar. KB:s samling av orientalica är blygsammare, men dess innehav av alstren från Konstantinopels äld-

sta tryckeri beskrevs utförligt i *Turcica et Orientalia*, utgiven av Istanbulinstitutet 1988. När Hans Nordesjö (UUB) omnämner dessa Ibrahim Müteferrika-tryck från 1729–43, hänvisar han bara till *Encyclopaedia of Islam*. Eric Nicander tar mer fram personligheterna bakom samlingarna i Lunds UB, särskilt framhävande de östturkiska skrifter som kommit från Gunnar Jarring. Nicander presenterar också donatorerna, bl.a. Matthias Norberg, som 1782–1820 moderniserade studiet av orientaliska språk i Lund. Här skulle man gärna sett en referens till Christer Westerdahls skrift om Norberg, publicerad i Istanbulinstitutets skriftserie som nr 3 (1990).

Betydelsen av samlares verksamhet blir särskilt märkbar i det avsnitt av boken som behandlar föremål i Etnografiska museerna i Stockholm och Göteborg samt Kulturen i Lund. Pärlan i detta sammanhang är Hallwylska museet, beskrivet av Ingalill Jansson. Det göteborgska bidraget koncentreras kring det som hovtandläkaren vid shahens hov i Teheran 1872–1907, Bertrand Hybennet, omgivit sig med. Sven Hedin besökte denne 1886 och berättade sedan livfullt om det av persiska föremål fyllda hemmet.

Hjalmar Stolpe anordnade 1878–79 i Arvfurstens palats en etnografisk utställning med den uttalade önskan att kunna etablera ett etnografiskt museum i Stockholm, vilket han också lyckades med. Håkan Wahlquist beskriver, hur Fredrik Robert Martin sedan kom att bli den egentlige skaparen av museets islamiska samlingar. Under vidsträckta resor i Ryssland, Centralasien, Mellanöstern och Nordafrika köpte Martin upp saker som han sedan sålde till samlare över hela världen. Hans eget studiefält blev islamisk konst, vilket han bl.a. dokumenterade i hundratalet atlasvolymer med illustrerade klipp, som nu finns att studera i Konstfackskolans bibliotek.

F. R. Martin hade en god kund i storsamlaren Carl Robert Lamm, som under åren 1894–1916 gjorde över 400 inköp hos honom. En del av den Lammska samlingen kom så småningom att hamna på Livrustkammaren bland kungliga gåvor och krigsbyten. Annemarie Dahlberg skriver om denna Sveriges största samling av islamiska vapen och textilier. Få material inom islamisk konst har i Sverige blivit

så väl beskrivna som textilierna, som på 1930-talet togs om hand på Statens historiska museum av Agnes Geijer och som nu i boken beskrivs av hennes efterträdare Margareta Nockert.

Det är märkbart att insamlingsidén för Kulturen i Lund helt från början vid sekelskiftet 1900 var att bygga upp ett museum för 'världskultur' som samtidigt var ett för 'landskultur' (inbegripet Danmark), vilket Eva Kjerström Sjölin påpekar. Museets grundare Georg Karlin ägnade sig åt studieresor kombinerade med inköp på europeiska kontinenten. F. R. Martin fungerade som inspiratör åt Karlin. Det kom Martin också att göra i samband med 1897 års stora Stockholmsutställning, där han hade en egen paviljong. Med utställningen skulle Oscar II:s trontillträde 25 år tidigare firas. Kungen hade rest i Orienten och hade med stor entusiasm deltagit i den Orientalistkongress med deltagare från hela världen som organiserats 1889 av orientalisten Carlo Landberg i Stockholm och Kristiania (Oslo).

Sverige och den islamiska världen ger en mycket rik bild av vad man kan hämta inom de olika institutionerna. Det är därför tacknämligt, att boken innehåller ett ämnes- och ortsregister. Personregistret är upprättat mer efter bokstaven. Där finns en hänvisning på 'Oscar Fredrik, hertig' utan insortering under kung Oscar II. Nu kan man invända, att redan Lars Ericson i sin artikel om Krigsarkivet kunde ha inflikat detta, liksom att översten Georg Gillis von Heideman åtminstone kunde ha fått några initialer. Lars Ericson kunde kanske också, en passant, ha nämnt något om de 13 marinofficerare, t.ex. kaptenerna Anders Rhodé och F. L. Klinteberg samt löjtnant J. A. Kihlgren, som 1795–1801 verkade vid skeppsvarvet vid Gyllene Hornet. Karl XII hade ju inspirerats så av den turkiska flottan, att två fregatter här i Sverige fick namnen *Illerim* och *Jarramas*.

Boken innehåller även litteraturhänvisningar till de olika artiklarna. Men detta är inte tillfredsställande i Fazlhashemis fall. Till hans inledande artikel om sufism saknas den notapparat som uppenbarligen skulle ha funnits.

Sigrid Kahle citerar Verner von Heidenstams ord i en dikt:

”Den ögats glädje Österlandet skänker, kan ingen skildra i en skriven rad …”

Det blir med intryck från Anders Zorns glittrande akvareller (beskrivna av Birgitta Sandström) och Ivan Aguélis stilla, andligt upplysta landskap (förklarade av Viveca Wessel) som man lägger ihop denna generöst illlustrerade bok.

Ulla Ehrensvärd

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Institutets organisation

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul upprättades 1962. Det är en ideell förening och har till ändamål att främja svensk, företrädesvis humanistisk forskning rörande Främre Orienten, huvudsakligen Turkiet. Istanbulinstitutet leds av en styrelse med säte i Stockholm och utgörs av ett forskarkollegium med valda ledamöter, som inom sig utser en ledningsgrupp. Institutets vetenskapliga verksamhet administreras av en föreståndare stationerad i Istanbul.

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner, en stödorganisation till institutet, bildades 1988. Den arrangerar egna kulturprogram.

Istanbulinstitutet utdelar stipendier för kortare forskningsuppehåll i Turkiet och Främre Orienten och ett större ettårigt stipendium för egna studier och assistentarbete vid institutets forskningsbas i Istanbul. Rum för forskningsvistelser kan hyras i institutets hus i Istanbul. Information om stipendier, bokning av rum i Istanbul samt medlemskap i institutets forskarkollegium och vänförening tillhandahålles av Istanbulinstitutets kansli i Stockholm.

Forskningsbas i Turkiet: c/o Consulat général de Suède,
P.K. 125, Beyoğlu, TR 80072 İstanbul.
Gatuadress: Palais de Suède, İstiklâl Caddesi 497, İstanbul.
Tel.: 0090-212-252 41 19. Fax: 0090-212-249 79 67.
E-post: sri@kilim.com.tr
Hemsida: www.sri.org.tr
Föreståndare (t.o.m. juni 2002): Professor Elisabeth Özdalga.
E-post: ozdalga@superonline.com

Kansli i Sverige: Kansliet för de Svenska Instituten i Rom, Athen och Istanbul, Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Tel.: 08-662 75 70. Fax: 08-665 31 33.
Kanslist: Lilian Hedman-Björling.
Sekreterare: Professor Jan Olof Rosenqvist, Institutionen för klassiska språk, Uppsala universitet, Box 527, 751 20 Uppsala.
Tel. och fax: 018-471 14 24.
E-post: jan_olof.rosenqvist@klassiska.uu.se

Istanbulinstitutets styrelse

Ambassadör Henrik Amnéus, *skattm.*
Fil.dr Peter Liljenstolpe
F.d. europaparlamentarikern Maj-Lis Lööw, *ordf.*
Docent Catharina Raudvere
Professor Jan Retsö, *v. ordf.*
Professor Jan Olof Rosenqvist, *sekr.*
Docent Birgit N. Schlyter, *red.*
Departementsrådet Greger Widgren
Docent Karin Ådahl

Revisorer
Aukt. revisor Bo Lindén
Departementssekr. Susanne Moberg
Professor Carl Nylander

Revisorssuppleanter
Departementssekr. Mattias Jarl
Bibl.rådet Folke Sandgren
Aukt. revisor Björn Waldhagen

Hedersledamot
Ambassadör, professor Gunnar Jarring (†)

Istanbulinstitutets årsberättelse 2001

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avge följande berättelse för verksamhetsperioden 1 januari–31 december 2001.

Styrelsen har under verksamhetsperioden bestått av följande ledamöter: förra EU-parlamentarikern m.m. Maj-Lis Lööw, ordf., prof. Jan Retsö, v. ordf. (från 23 oktober; dessförinnan vakant), prof. Jan Olof Rosenqvist, sekr., ambassadör Henrik Amneus, skattm., fil.dr Peter Liljenstolpe, docent Catharina Raudvere, docent Birgit Schlyter och departementsrådet Greger Widgren.

Revisorer har varit Bo Lindén, Susanne Moberg och Carl Nylander samt revisorssuppleanter Folke Sandgren och Lars Ljungh.

Styrelsens arbetsutskott har utgjorts av Maj-Lis Lööw, Henrik Amneus, Jan Retsö (från 23 oktober) och Jan Olof Rosenqvist.

Som publiceringsansvarig i vad avser serien *Transactions* har utsetts Jan Olof Rosenqvist. Ansvaret för utgivningen av serien *Skrifter – Publications* har överförts till SFI:s vänförening. Redaktör för årsskriften *Dragomanen*, som ges ut i samverkan mellan SFI och dess vänförening, är Birgit Schlyter.

Ansvarig för utformning och uppdatering av SFI:s hemsida är Peter Liljenstolpe.

SFII:s ledamot i Labraundakommittén är Pontus Hellström.

Valberedningen utgörs av medlemmar i forskarskollegiets ledningsgrupp, under det gågna året företrädd av prof. Bo Utas.

Föreståndare för verksamheten i Istanbul har varit prof. Elisabeth Özdalga. Vid institutet finns därutöver en kanslisttjänst, vars arbetsuppgifter har varit uppdelade mellan två lokalanställda. Vid det för medelhavsinstituten gemensamma kansliet i Stockholm tjänstgör på deltid en av SFI anställd kanslist.

Forskarkollegiet höll ordinarie årsmöte den 3 maj samt höstmöte den 19 november. Arbetsutskottet har under året hållit fyra och styrelsen sex sammanträden. Därutöver har ett beslut per capsulam protokollförts.

Forskarkollegiet bestod vid verksamhetsårets utgång av 68 ledamöter, varav en hedersledamot. Dess ordf. är prof. Carl-Gustaf Andrén, dess v. ordf. prof. Bo Utas och dess sekr. prof. Johan Mårtelius. Vid årsmötet invaldes museichef Sanne Houby Nielsen, Stockholm, fil.lic. Ingvar Svanberg, Uppsala, och fil.dr Staffan Wahlgren, Trondheim, som nya ledamöter i kollegiet.

Det stora stipendiet har under året innehafts av Ashk Dahlén, Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet, för arbete med ett forskningsprojekt om islamisk kunskapsteori (vårterminen), samt Ablahad Lahdo, samma institution, för arbete med en doktorsavhandling om den arabiska dialekt som talas i Aydınlar (höstterminen).

Mindre stipendier om 12 000 kr har tilldelats följande forskare: för vårterminen Christina Jarenius, Socialantropologiska institutionen vid Stockholms universitet, för forskning om en turistisk satsning kring S:t Nikolaus i trakten av Antalya; för höstterminen Jonathan Morén, Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet, för studier av handskrifter i samband med en textedition av en allegorikommentar av den persiske 1400-talsteologen Musannifak, samt Åsa Lundgren, Statsvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, för arbete med ett forskningsprojekt om turkisk utrikespolitik i norra Irak. Därutöver har två tidigare utsedda stipendiater begärt och fått styrelsens tillstånd att utnyttja stipendierna under året, nämligen Johan Linton för arkitekturhistoriska studier i Istanbul (resestipendium på 6 000 kr ursprungligen beslutat för höstterminen 1998) och Marianne Boqvist (mindre stipendium på 12 000 kr ursprungligen beslutat för vårterminen 2000).

Dragomanen nr 4 (2000) som utkom under året innehöll artiklar av Åsa Karlsson, Karin Ådahl, Jitka Zamrazilová-Jakmyr samt div. recensioner och rapporter.

Vid årsmötet den 3 maj diskuterades, efter inledning av Maj-Lis Lööw och presentation av Elisabeth Özdalga, dels den verksamhet som SFI nyligen genomfört resp. planerat, dels den framtida verksamheten med hänsyn till det planerade SIDA-finansierade centret

för kontakter mellan Sverige och Turkiet. Formerna för det samarbete mellan centret och SFI som förutsätts utvecklas och SFI:s roll däri är naturligt nog ännu mycket osäkra. Under årsmötet betonades det dock från flera håll att den inriktning på verksamheten som anges i SFI:s stadgar står fast och inte påverkas av centrets tillkomst.

Årets Jarringföreläsning, av professor Geoffrey Lewis, Oxford, var planerad till den 15 oktober men måste uppskjutas på obestämd tid på grund av oro kring de internationella kommunikationerna i samband med terrorattackerna i USA.

Vid höstmötet på Medelhavsmuseet den 19 november presenterade SFI:s storstipendiat 1999, Peter Jackson, ett av honom organiserat symposium i ett föredrag med titeln "Förhistorisk symbolisk kultur. Tankar kring ett kollokvium i Istanbul, december 2000".

Vid institutet i Istanbul hölls bl.a. en konferens om *The Ottoman Intellectual Heritage*; en intensivkurs i turkisk litteratur organiserad av Elisabeth Özdalga och Birgit Schlyter; föreläsningar av svenska forskare i ett samarrangemang med den holländska tidskriften *ISIM*; en föreläsningsserie under titeln *Icons as Images of the Holy: Byzantine evenings under the blossoming Erguvan tree*.

I SFI:s lokaler i Istanbul, det s.k. Dragomanhuset, har också ytterligare verksamheter med medverkan av svenska, nordiska och andra forskare ägt rum under året. För stipendiater och alla andra yngre och äldre forskare i de skiftande ämnen som ligger inom institutets ansvarsområde fortsätter det att vara en ovärderlig tillgång.

Förvaltningsberättelsen för år 2001 kan rekvireras från SFI:s kansli.

Stockholm i februari 2002
För styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Maj-Lis Lööw *Jan Olof Rosenqvist*

Föreståndarens i Istanbul verksamhetsberättelse för år 2001

År 2001 blev ett dystert år för Turkiet. Vid det rutinmässiga mötet för det Nationella Säkerhetsrådet den 19 februari (mötet hålls sista måndagen i varje månad – förra årets februarimöte var tidigarelagt p.g.a. den stundande *Kurban Bayramı*-helgen) uppstod en ordväxling mellan president Ahmet Necdet Sezer och premiärminister Bülent Ecevit, som resulterade i att Ecevit lämnade mötet och i en presskonferens några timmar senare förklarade att president Sezer hade uttryckt sig förolämpande. Han hade inte bara sagt kränkande saker, han hade också, genom att kasta ett exemplar av konstitutionen (*Anayasa*) mot Ecevit, i handling befäst sin arrogans. Nu krävde den sjuklige och av sinnesörelse darrande premiärministern en ursäkt från presidenten.

Denna konflikt hade utlösts av president Sezers kommentar gällande en rad uppmärksammade bankskandaler, där högt uppsatta politiker också sades vara inblandade. Sezer menade att regeringen inte tog sitt ansvar i dessa frågor och att de tillsatta utredningarna därför aldrig kom någonvart.

Det faktum att Ecevit i hastigt vredesmod lämnade det hemliga toppmötet satte omedelbart en våg av spekulationer i rörelse om att regeringen var på fall. Detta räckte för att börsen redan samma dag skulle reagera med kraftig nedgång

Att, som vissa regeringen närstående politiker, skylla den här krisen på presidenten är att göra det för lätt för sig. Det är inte heller en beskrivning av dessa dramatiska händelser som vunnit gehör i den allmänna opinionen. Nej, den här krisen skulle ha kommit ändå. Den ekonomiska politik som fördes under hösten 2000 var som en tidsinställd bomb. Den turkiska valutan hade, inom ramen för det då utarbetade IMF-programmet, låsts i tremånadersintervaller till kurser anpassade till en relativt låg inflationsnivå. När inflationen över-

skred de prognostiserade värdena, innebar detta att den utländska hårdvalutan – i första hand den amerikanska dollarn och den tyska marken – förblev undervärderade. Dessa förhållanden gynnade importen av utländska varor och missgynnade den egna exportindustrin. Genom denna ekonomiska politik minskade valutareserven oroväckande, och redan i november 2000 hade ekonomin börjat ge skrämmande varningssignaler. Till detta skall läggas den redan omnämnda misskötseln inom finanssektorn, orsakad bl.a. av det faktum att den turkiska lagstiftningen ger statliga såväl som privata banker fullt skydd vid konkurs. På grundval av dessa garantier kunde banker låna upp kapital på marknaden till skyhöga, ekonomiskt sett helt ohållbara räntor. Det vi talar om här är inte ekonomi eller ekonomiska problem i någon teknisk mening, utan ekonomisk politik. Det är landets ledande politiker som bär ansvaret för denna ekonomiska nedgång.

Effekten av krisen har slagit mycket hårt: en tillväxttakt under 2001 på minus 8 procent, en ökning av arbetslösheten från 3,5 miljoner till 5 miljoner, tusentals nedlagda företag och en devalvering på nästan 100 procent. Inflationen sköt i höjden och hamnade på 88 procent (föreskriven 57 procent), och BNP per capita sjönk med 725 dollar/capita, från cirka 3 250 till 2 500 USD.

I mars–april fluktuerade värdet på den utländska valutan kraftigt, vilket inte bara oroade turkiska affärsmän, utan också satte myror i huvudet på SFI:s egen sekreterare i Stockholm, Lilian Hedman-Björling. På grund av instabiliteten i växlingskurserna vid denna tid har SFI:s hela redovisningssystem behövt läggas om.

Det gjorde inte heller saken bättre att de ostadiga växelkurserna inträffade just som vi stod mitt uppe i en konferens och en kurs, med ovanligt många utgiftsposter i budgeten att redovisa. Det gäller konferensen The Ottoman Intellectual Heritage (15–17 mars) och Intensive Course in Turkish Literature (26 mars–8 april). Men därmed är vi också inne på frågor som ligger oss själva varmare om hjärtat, nämligen SFI:s verksamhet under det gångna året.

Tänk er nu att vi går igenom de stora järngrindarna uppe vid İstiklal Caddesi. Därmed lämnar vi också biltrafiken, det hårda gatutempot och larmet från all kommers och försäljning bakom oss och försvinner ner i vår egen trädgård, vår egen värld av avskildhet – vårt *mahrem.*

Sett ifrån detta perspektiv har det gångna året innehållit många positiva upplevelser. Tack vare Kari Çağatay, vår flitiga och påpassliga fotograf, finns det mesta dokumenterat i färgglada bilder från Andrénauditoriet, kansliet, föreståndarvåningen, terrassen och Gunnar Ekelöf-lunden. Bilderna strålar av sol, färg, upplysthet, vänskap och värme. Nej, denna beskrivning är inte överdriven. Vi har verkligen fått uppleva underbara dagar.

Forskare och andra besökare

Detta ljusflöde började med att vårstipendiaten Ashk Dahlén och hans hustru Mana Mohammad-Aghaee, båda från Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet, anlände den 16 februari. Mitt i slutspurten på sitt arbete med avhandlingen, som den 18 januari, 2002, lades fram vid Uppsala universitet med titeln *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology,* hade Ashk tagit ledigt för att vid Süleymaniye-biblioteket studera persiska handskrifter från 1600-talet av verk av Jalal al-din Rumi. Strax före ankomsten till Istanbul hade Ashk publicerat en samling av Mevlana Jalal al-din Rumis dikter översatta från persiska. Denna diktsamling, som inleds med en introduktion om diktaren och mystikern Rumi och den gren av sufismen som uppkommit efter honom, Mevlevi-ordern, är mycket läsvärd. *Vassflöjtens sång,* som titeln lyder, har fått mycket fina recensioner i svensk press (bl.a. *Svenska Dagbladet* och *Dagens Nyheter*). Ett smakprov ur samlingen är nedanstående *En vacker dag:*

Det är en vacker dag. Kom! Låt oss bli vänner!
Låt oss hand i hand besöka den älskade.
Likt heliga dårar i endräkt,
Låt oss dansande ströva till basaren.
Det är en dag för alla skönheter att röra sig i dans.
Låt oss slå igen handelsbodarna och nyttja tiden.
Det är en dag för själarna att klä sig i lovsångens dräkt.
Låt oss som Guds gäster smaka mysteriernas hemlighet.
Det är en dag för gudarna att beträda rosengården.
Kom! Låt oss gå att beskåda dem!
(s. 58)

Hade man tur, kunde det också hända någon kväll, kanske ute på terrassen, att Mana övertalades att läsa egna dikter. Vid sidan om det akademiska forskningsarbetet vid Institutionen för afro-asiatiska språk skriver nämligen Mana poesi och har redan publicerat flera diktsamlingar på persiska. Hon är också engagerad för kvinnorörelsen i Iran.

Ett annat par som också spred mycken glädje under våren var Veronica Wiman och Calle Shonebohm. Veronica, som är konsthistoriker från Stockholm, hade fått arbete som assistent inom ramen för den sjunde konstbiennalen i Istanbul, en stor manifestation som förra året gick under temat: "Egofugal: Fugue from Ego for the Next Emergence". Den konstnärlige ledaren för detta projekt, under medverkan av ett 60-tal konstnärer från jordens alla hörn, var japanen Yuko Hasegawa. Biennalen, som invigdes under pompa och ståt den 21 september, varade fram till den 17 november och visades i Istanbuls bästa utställningslokaler/museer, såsom Darphane (Myntverket), Aya İrini, Yerebatan Sarnic (Den sjunkna cisternen), alla tre belägna i hjärtat av den gamla staden, samt Beylerbeyi Sarayı (Beylerbeyipalatset) på den asiatiska sidan.

Förberedelserna för biennalen började redan under våren, vilket innebar att Veronica och Calle anlände redan i början av maj. Efter en kortare vistelse på SFI flyttade de sedan ut på stan, men vi träffade dem ofta kvällstid i biblioteket, tvättstugan, på terrassen, ute i Gunnar Ekelöf-lunden eller hos de alevitiska kvinnorna i det lilla kvar-

tersköket Sanamet (strax innan man kommer fram till Refik's). Under sin tid med biennalenfolket fick Veronica erfara att det kanske inte alltid är så lätt att hävda sig som utlänning bland ambitiösa professionella i Turkiet. Calle, som är filmare, frilansade.

And now – enter Dr. Margot Badran! Den amerikanska litteraturhistorikern och kvinnoforskaren från Georgetown University och The American University in Cairo, författare till bland annat *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (2001), vistades vid SFI en dryg månad under våren och kom sedan tillbaka under hösten. Margot, som samlar material till en bok om islamistiska kvinnors förhållande till feminism och som höll en föreläsning på SFI med anknytning till detta projekt under rubriken "The Voices of Feminism" (med betoningen på pluraländelsen), har en enastående förmåga att fylla huset med liv och vibrationer. Till och med en enkel sopplunch (*mercimek çorbası*, dvs. linssoppa) i SFI:s kök kan i hennes sällskap bli till den festligaste måltid. Därför saknade vi henne en hel del, då hon lämnade oss för att tillsammans med sin man dra sig tillbaka till familjens farm i en oas i den egyptiska öknen; dock inte för att stanna! Plötsligt får man ett mail, där man underrättas om att hon nu är och föreläser i Sydafrika eller Italien. Margot är "truly global." Hon har hela världen som sitt arbetsfält.

Den brittiske antropologen och Mellanösternexperten Martha Mundy bodde på SFI från mitten av april till mitten av juni. Vi visste nästan inte om att hon fanns i huset, eftersom hon mycket disciplinerat passade tiderna på Süleymaniye-biblioteket och därför lämnade huset tidigt varje morgon. Väl tillbaka på SFI vidtog kvällens arbetspass. Det aktuella ämnet för hennes hårda forskarnit var "Lag, stat och egendomsförhållanden i södra Syrien under tiden 1870–1939". Till hennes tidigare arbeten hör t.ex. *Domestic Government: Kinship, Community and Policy in North Yemen* (1996). Trots den asketiska levnadsstilen kunde det dock hända, att även hon, liksom Veronica och Calle, ibland kunde påträffas hos alevikvinnorna i kvartersköket Sanamet. Emellertid var det nog ingen tillfälligt att det var just dit hon sökte sig, eftersom kvinnorna på Sanamet serverade

snabbt och i all enkelhet, vilket betydde att middagen inte behövde ta någon onödig tid från arbetet.

Under hösten kom SFI:s månadsstipendiat Jonathan Morén från Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet att också tillbringa många timmar på Süleymaniye-biblioteket. Biblioteksföreståndare Nevzat Kaya, som aldrig avvisar en intresserad och ambitiös forskare, gjorde allt för att Jonathans långa beställningslista på microfilm skulle färdigställas och levereras i tid. Eftersom transporteringen hem till Sverige av dessa dyrgripar inte är helt okomplicerad, var detta något som senare skedde under Generalkonsul Ingmar Karlssons speciella beskydd.

I september anlände vår höststipendiat: Ablahad Lahdo. Även han, liksom Ashk, Mana och Jonathan, är från Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet. Ablahad har arabisten professor Bo Isaksson som handledare och skriver doktorsavhandling om en arabisk dialekt i närheten av Siirt i sydöstra Turkiet. Ablahad själv har syriskt-libanesiskt ursprung men har bott i Sverige sedan 1985.

Ablahad har varit mycket flitig med sina turkiska språkkurser. Jag tror inte att han missat särskilt många föreläsningar, även om detta kanske berott på delvis andra saker än bara intresset för det turkiska språket. På SFI blev vi alla nämligen snart bekanta med en ljus, lång och mycket stilig ung tysk dam, Anke Karabanov, som också läst turkiska på Tömer med minst lika stor entusiasm hela hösten.

Under hösten hade vi också förmånen att få ha ambassadör Torsten Örn och hans hustru Mary Örn boende hos oss. Ambassadör Örn, som skriver svensk diplomatihistoria, var i Istanbul för sin forskning och hann vid sidan om detta att hålla flera mycket uppskattade föreläsningar på Boğaziçi Üniversitesi. Paret Örn var flitiga deltagare i de seminarier och kvällsföreläsningar som arrangerades på SFI under deras vistelse där. De var också med på en mycket fin rundvandring till olika Mimar Sinans moskéer i Üsküdar, som guidades av arkitekt Bengt Drakenmark.

Arkitekt Bengt Drakenmark från Stockholm bodde inte på SFI men tillhörde ändå kretsen av verksamma forskare kring SFI. Han

hade ett stipendium från Celsing-stiftelsen för att studera Mimar Sinans arkitektur, framför allt moskéer i Istanbul. Bengt beundrade inte bara Sinans valv, kupoler och okonventionella arkitektoniska planlösningar, utan utvecklade också en speciell förkärlek för en georgisk restaurant, som är inrymd i ett gammalt engelskt fängelse och som därför också kallas *Ingiliz hapishanesi.* Om man tar Galata Kulesi Sokağı, en gata som går ner från Galatatornet, så ligger denna inrättning på vänster hand, strax innan man kommer fram till den romersk-katolska kyrkan Saint Peter and Paul (*Sen Piyer Kilisesi*). Här smakar enligt Bengt det turkiska vinet speciellt bra, och det illuminerade Galatatornet framstår i ett speciellt romantiskt sken, om det betraktas från ställets, kanske trånga, men ändå stol- och bordsinredda burspråk ut mot den smala och branta gatan. Det enda som i dagsläget klingar falskt i denna interiör – då lås och järngaller sedan länge avlägsnats – är möjligen det gamla ostämda pianot, men allt kan inte vara perfekt i denna de förgängligas värld. Det vet vi ju alla!

I Marianne Boqvist, mottagare av SFI:s lilla stipendium, hade vi ytterligare en besökare med arkitekturintressen. Marianne, som är knuten till Sorbonne och det franska forskningsinstitutet i Istanbul, IFEAD, kom direkt från Damaskus, där hon studerar tidig osmansk arkitektur. Hon höll också en kvällsföreläsning på detta tema med ett rikt bildmaterial.

Under hösten hade vi också besök en hel månad av försteamanuensis Per Bäckström från universitetet i Tromsø, som skrev på sin doktorsavhandling och med utgångspunkt från detta arbete höll en mycket uppskattad föreläsning om den svenske poeten Bruno K. Öijer. Ingen av åhörarna tycktes oberörd av Pers föredrag "Vi lever i ett sönderfall". För flera av oss som under många år endast kunnat följa den svenska litteraturdebatten sporadiskt och på långt avstånd var detta föredrag speciellt tankeväckande och informativt.

Lagom till jul flyttade Marie Carlsson och Bengt Jakobsson från Göteborgs universitet in i Dragomanhuset. Marie är sociolog och skriver en doktorsavhandling om kunskapsöverföring (speciellt invandrarundervisning i Sverige) i diskursivt perspektiv. Bengt är ant-

ropolog och skall snart lägga fram en avhandling om huvudjägarkulturer på Bali i Indonesien. Paret Carlsson-Jakobsson tillbringade alltså jul och nyår vid SFI, där man om kvällarna kunde se dem i biblioteket djupt försjukna i var sin bok. De fick sedan, vid återresan i början av januari, känna på hur det kan vara i Istanbul, då snön lägger sig i drivor och man trots vädret måste släpa sina, av nyinskaffad litteratur, blytunga väskor uppför backen till İstiklal Caddesi.

Till forskarna vid SFI hör ju också vi som vistas där för att hålla huset i ordning och verksamheten i gång. Sidsel Braaten har under året varit tjänstledig på halvtid för att arbeta på sin avhandling på temat "Identitet och maskulinitet i Istanbul". Under vår- och höstmånaderna kunde det därför hända att man i trappan upp till Parlatoriet fick se en främmande ung man i åtsittande jeans och skinnjacka i sällskap med Sidsel. Då var det dags för intervju, vilket sammanlagt blev ett femtontal bandade intervjuer på upp till två–tre timmar. Ibland kunde det också hända att Sidsel sent framemot eftermiddagen och i ganska utmattat tillstånd kom tillbaka till Dragomanhuset. Då hade kanske intervjun genomförts på ett rökigt innekafé någonstans i kvarteren kring İstiklal Caddesi.

Själv har jag också fortsatt min forskning om den liberalislamistiska Fethullah Gülen-rörelsen och presenterat papers på detta område vid två konferenser i USA: den ena i maj vid Georgetown University i Washington och den andra vid den årliga novemberkonferensen vid The North American Middle East Studies Association, vilken förra året hölls i San Francisco. Där kunde man också träffa för kretsen kring SFI så välbekanta namn som Catharina Raudvere och Leif Stenberg, båda från Lunds universitet.

Konferenser och kurser

De stora satsningarna under 2001 var konferensen *The Ottoman Intellectual Heritage* (15–17 mars), *Intensive Course in Turkish Literature* (26 mars–8 april), *Icons – the Image of the Holy* (fyra kvällsföreläsningar i maj–juni) och deltagande i sommarakademien *The*

Local Production of Islamic Knowledge (3–14 september).

The Ottoman Intellectual Heritage
Till denna konferens hade inbjudits flera internationellt kända forskare, som Erik Zürcher från Leiden, Şükrü Hanioğlu från Princeton, Natalie Clayer från Paris och Zafer Toprak från Istanbul. Professor Zürcher inledde konferensen genom att tala över ämnet "Were the Young Turks positivists?". Ungturkarnas ideologi analyserades ingående och översiktligt och konferensen speglade nya trender inom historieforskningen om denna viktiga period i Turkiets historia, dvs. perioden från Tanzimat (1839) och fram till tiden för första världskriget. Publikation är under utarbetande.

Intensive Course in Turkish Literature
Denna kurs, som framför allt riktade sig till forskarstuderande vid olika universitetsinstitutioner i Skandinavien med intresse för Turkiets kultur- och samhällsliv, genomfördes under ledning av turkologen docent Birgit Schlyter från Stockholms universitet och mig själv i egenskap av institutets föreståndare. Gästföreläsare till kursen rekryterades från olika universitet i Turkiet, men framför allt från Bilkent University i Ankara och Boğaziçi Üniversitesi i Istanbul. Kursen blev en fullträff. I rapporten "På språkets föränderliga hav" i *Dragomanen* 5 (2001), ss. 162–170, ges en utförlig redogörelse för såväl kursprogram som studenternas insatser.

Under kursens andra vecka hölls rättegången i Istanbul mot Mehmet Uzun. Detta gjorde att vi också fick tillfälle att stifta bekantskap med denne svensk-kurdiske författare. Det skedde vid en kvällsträff uppe i föreståndarbostaden: hela kursgruppen, Mehmet Uzun och den i detta rättsfall starkt engagerade kulturskribenten Arne Ruth.

Icons – as Images of the Holy
Under försommaren genomförde vi – precis som föregående år – en serie kvällsföreläsningar under rubriken "Byzantine nights under the blossoming Erguvan (Juda) tree". I år samlades vi kring temat ikon-

er. Sveriges främste ikonkännare och expert på rysk konst, intendenten Ulf Abel från Nationalmuseum i Stockholm, höll den första föreläsningen under rubriken "Icons as symbols of the holy". Med detta fick vi en mycket initierad introduktion till ikoner både som konstart och religiös, rituell symbolik. Ulf Abels föreläsning föranledde också en lång intervjubaserad artikel med förstasidesbild i den liberalislamistiska veckotidskriften *Aksyon*. Den andra föreläsningen hölls av dr Vera Bulgurlu (norsk-grekisk ortodox Istanbulit) från Marmara Üniversitesi i Istanbul på temat "The Meaning of Icons in the Eastern Christian Religions". Dr Bulgurlu, som koncentrerade sin föreläsning kring ikonernas betydelse för den enkle troende/församlingsmedlemmen, illustrerade sitt föredrag med ett rikt antal medhavda ikoner. Den tredje föreläsningen med titeln "Icons in the Architectural Setting" hölls av konsthistorikern Haluk Çetinkaya från Istanbul-universitet – en av dagens främsta Istanbulkännare. Vi blev undervisade om var i kyrkorummet ikonerna placeras och hur dessa spatiella mönster förändrats genom tiderna. I den fjärde och sista föreläsningen anknöts till Gunnar Ekelöf och ikonernas betydelse i hans författarskap. Fil. dr Helena Bodin, litteraturvetare från Stockholms universitet, talade över ämnet: "'I put my confidence in Nothingness': On Orthodox icons, the poetry of Gunnar Ekelöf and his visit in Istanbul 1965". Detta blev till en fascinerande resa genom Istanbul – och mystikens outgrundliga landskap – med hjälp av Ekelöfs dikter. Efteråt tvekade åhörarna om de ville sitta kvar och höra mer av den modernistiske skaldens visdom, eller om de ville ut i Ekelöf-lunden innan försommarskymningens blå skiftningar övergick i sommarnattens mörker. Helena Bodin disputerade den 22 februari 2002 på avhandlingen *Hjalmar Gullberg och bysantinismen – "som paradoxer i tid och rum"* (Skellefteå 2002).

The Local Production of Islamic Knowledge

De två första veckorna i september organiserade den holländska organisationen ISIM (Institute for Studies of Islam in the Modern World) en två veckors sommarakademi. Detta gjordes i samarbete

med Yıldız Üniversitesi och flera av de utländska forskningsinstituten i Istanbul. SFI engagerade sig också i detta program och bidrog med kostnaderna för tre svenska föreläsare, nämligen professor Tord Olsson, fil. dr Leif Stenberg och fil. dr Johan Modée, vår höststipendiat från år 2000, samtliga från Teologicum i Lund.

Det var mitt under pågående sommarakademi som jag på eftermiddagen den 11 september fick ett telefonsamtal från en nära släkting som ropade: "Sätt på TV:n. De bombar Amerika!" Det gjorde jag och innan jag riktigt hann fatta vad som hade hänt hade jag ropat nedåt den gröna trappan i Dragomanhuset åt alla de andra som befann sig på våningarna under att skynda sig upp. Där satt vi sedan hela eftermiddagen framför TV:n med kallnande téglas, paralyserade över det inträffade.

Så skakades återigen grundvalarna för vår existens – denna gång på ett annat sätt än den 17 augusti 1999 (jordbävningen), eller den 19 februari 2001 (den ekonomiska krisen). Inte ens i vår avskilda trädgård invid İstiklal Caddesi kan man isolera sig från så uppskakande händelser. Vid sådana tillfällen kan det till och med kännas mera lugnande att lämna friden och ge sig ut på gatorna utanför de stora höga järngrindarna och låta bruset och bullret från staden bedöva sinnena.

Det var också vad vi gjorde. Den kvällen blev Dragomanhuset lämnat åt sitt eget öde. Vinden genom de öppna fönstren fick fritt spelrum: vackra minnen och minnen av smärtsamma upplevelser drev varandra på flykten. Endast ovissheten om framtiden blev hängande kvar som en knappt hörbar, men isande, envis tonslinga i tystnaden.

Epilog

Sommaren 2002 lämnar jag uppdraget som föreståndare vid SFI. Jag vill därför ta tillfället i akt och reflektera något över Institutets verksamhet och dess roll som forskningsinstitut.

I år fyller SFI 40 år. I det perspektivet är en treårsperiod som fö-

reståndare bara en kort episod. Emellertid stämmer inte denna beskrivning av förhållandena riktigt. SFI har i alla år drivits av frivilliga krafter och SFI är också formellt sett en ideell förening, vilket innebär att man som föreståndare också blir del av en större rörelse; en rörelse som inte är tidsbegränsad och som närs av intresset för Turkiet och Västasien – dess historia, samhälle och kultur; ett intresse som utmärks av en önskan att fördjupa kunnandet om denna del av världen. Vart är nu denna rörelse representerad av SFI på väg?

Det händer inte så sällan, när jag nere i Turkiet presenterar mig som föreståndare för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, att folk frågar: "Jaha, så intressant, och vad forskar ni om för något då?" ("Siz ne araştırıyorsunuz?"). Svaret på den frågan är inte så enkelt som man skulle kunna tro.

För saken är den att SFI faktiskt inte bedriver någon egen forskning. Därför kan vi heller inte ha något forskningsprogram. SFI är alltså inte forskningsinstitut i den betydelsen att det driver egna forskningsprojekt och har en egen forskningsprofil, utan SFI är forskningsinstitut endast i den meningen att det utgör en samlingspunkt för forskare; antingen individuella forskare som utnyttjar institutets faciliteter för sin egen forskning, eller forskare som kallas samman för att förmedla eller diskutera sina redan uppnådda forskningsresultat vid någon konferens, något seminarium eller någon kurs.

Så länge verksamheten vid SFI mer eller mindre var begränsad till de arkeologiska utgrävningarna i Labraunda kunde SFI definieras som ett arkeologiskt (forsknings-)institut. Då bedrevs alltså forskning vid SFI, men inom ett begränsat fält. Under senare år har emellertid de arkeologiska utgrävningarna lagts ner, samtidigt som antalet forskningsfält – och antalet forskare – ökat. SFI representerar nu många olika forskningsområden, däremot saknar det egen forskningsverksamhet. Här tycks SFI stå inför ett dilemma: antingen forskning, men inom ett begränsat fält; eller ett mera diversifierat intressefält, men då i avsaknad av egen forskning.

Mycket skulle vara vunnet om man kunde bryta med detta mönster. Målet borde vara att utveckla SFI till ett Västasieninstitut (med

framtida sikte också på Centralasien) med uppgift att driva egna forskningsprojekt. För detta krävs emellertid ekonomiska resurser av ett annat slag än dem SFI nu förfogar över. Det krävs emellertid också fortsatt idealitet. Det intresse för Orientalism (efter Edward Saids uppgörelse med den s.k. "Orientalismen" bör man kanske hellre tala om "kunskap om Orienten") som hittills legat bakom tillkomsten och drivandet av SFI, måste föras vidare och förnyas.

Det är i detta sammanhang som vi velat uppmärksamma personer, som på ett speciellt sätt förmedlat dessa intressen och denna idealitet. Johannes Kolmodin är ett exempel på en sådan person. Även om han levde och verkade långt innan SFI kom till, så är det just som förmedlare av ett varmt intresse för Turkiet och Orienten som han blivit en så betydelsefull förgrundsgestalt i SFI:s historia. Med anledning av SFI:s 40-årsjubileum sammankallar vi därför den 24–25 maj, 2002, ett seminarium i Istanbul med titeln *Svensk orientalistik i historiskt perspektiv: Johannes Kolmodin som vetenskapsman och diplomat i 1920-talets Turkiet.*

Johannes Kolmodin (1884–1933) var filolog och historiker från Uppsala, med turkiska och flera semitiska språk, däribland tigrinja och tigré som specialitet. Han tillbringade tiden 1917–1931 i Istanbul, dit han kom i syfte att studera händelserna kring Karl XII:s vistelse i Turkiet. Som en av de få Turkietkännarna i Sverige vid denna tid, kom emellertid det mesta av hans tid i Istanbul att ägnas diplomatiska uppdrag. Han har för övrigt kommit att kallas "den siste dragomanen".

Johannes Kolmodin fick aldrig uppleva den ekonomiska frihet som gör det möjligt att helhjärtat få ägna sig åt sin forskning. Som akademiker och forskare hamnade han i stället i skuggan av sina statliga uppdragsgivare, vilket under åren i Istanbul innebar att han måste anpassa sig till sina diplomatiska överordnade. I honom ställs därför den intellektuelle mot den statliga ämbetsmannakadern. I honom prövas också den intellektuelles lojalitet mot å ena sidan egna värderingar och ideal och, å den andra, sitt eget lands och värdlandets intressen. Det är förmågan att balansera mellan dessa ofta motstridi-

ga krafter, som hans integritet prövas. Det är också på detta plan som studiet av Johannes Kolmodin som person blir extra suggestivt. Där finns, för alla som är engagerade för SFI:s sak, mycket av lärdom och inspiration att hämta.

Istanbul i februari 2002

Elisabeth Özdalga

Stora stipendiet våren 2001

KÄRLEK OCH GUDSLÄNGTAN I RUMIS ANDA

Syftet med min vistelse i Istanbul var att studera persiska manuskript rörande den muslimske mystikern Mawlana Jalal al-din Rumi (d. 1273). Den mönstergilla platsen för en sådan uppgift är Süleymaniye-biblioteket som ligger beläget på en av stadens storslagna kullar. Detta bibliotek har gamla anor och inrättades av sultan Süleyman den store på 1500-talet. Biblioteket utgör en del i en omfångsrik traditionell osmansk institution, en s.k. *külliyet* i turkisk stavning, vilken också rymmer en moské, en religiös skola (*madrasa*), ett badhus, ett sjukhus, en begravningsplats och flera affärsbodar. Under den osmanska tiden var Süleymaniye-institutionens *madrasa* särskilt omtalad för sin undervisning i medicin och *hadith* (vetenskapen om den profetiska traditionen). Arkitekten bakom det ståtliga komplexet är ingen mindre än den berömde grekiske arkitekten Mimar Koca Sinan (d. 1588) som sägs ha uppfört omkring 360 byggnadsverk i framförallt Istanbul och Edirne.

Under den osmanska perioden hade persiska språket en särställning som litterärt medium, och det är välkänt att den osmanska poesin skapades med persisk verslära och bildspråk som förebild. Inte minst den osmanska sufipoesin hittade mönster i den persiska mystiska litteraturen. Inom de islamiska mystiska ordnarna, särskilt *Naqshbandiyya* och *Mawlawiyya*, fungerade persiskan som kulturbärande medium och flera sufimästare diktade poesi på persiska. Det är inte överraskande att Süleymaniye-bibliotekets samling rymmer otaliga persiska manuskript som har anknytning till diktaren Rumi. Manuskripten uppvisar en tämligen stor variation beträffande ortografi, omfång och material. De spänner över olika historiska epoker (mellan 1400- och 1800-talen) och härstammar från olika geografiska områden, i huvudsak Persien, Indien, Turkiet och Balkan.

Under mina nästintill dagliga besök på Süleymaniye-biblioteket utvecklade jag en vänskap med ett par av bibliotekarierna och inbjöds vid ett par tillfällen att dricka te med intendenten Nevzat Kaya, som alltid hade en dråplig historia att berätta. Kaya föredrog att tala turkiska eller arabiska, två språk som jag inte behärskar, så det fanns alltid utrymme för många tolkningar av hans ord. Kroppsspråket var en naturlig del i våra samtal och Kaya fäktade gärna med armarna för att få sin mening bestyrkt. En gång hade vi lyckan att hitta en turkisk studerande som behärkade persiska, vilket gjorde att många frågetecken klarnade.

Biblioteket hyser även en utsökt traditionell osmansk trädgård där de röda rosorna växer högt om våren. Där gavs jag möjlighet att meditera över den djupare innebörden av Rumis poetiska liknelser. Rumi framställer ofta näktergalens kärlek till rosen som en sinnebild för människans kärlek till Gud. Jag trivdes synnerligen bra i denna miljö på grund av närheten till universitetsområdet och dess livliga ungdomliga atmosfär. Det var på bokmarknaden mitt emot universitet som jag fick god kontakt med en osmansk kalligrafimästare och mystiker inom *Halveti-Jerrahi*-orden. Han lät mig vid ett tillfälle delta vid en av ordens andliga sammankomster i Karagümrük, vilket var en minst sagt hänförande upplevelse.

Det som särskilt intresserade mig i läsningen av Rumis lyrik är gudskärleken, som utgör ett centralt element i den islamiska mystiken. Rumis verk kan på ett sätt betraktas som ett enda långt kärleksbrev till hans vän i det fördolda. Det genomsyras från början till slut av svårmod över separationen från den Älskade samt glädje och hänryckning över dennes närvaro. I min studie har jag försökt redogöra för gudskärlekens litterära uttryck med utgångspunkt i den franske orientalisten Henry Corbins (d. 1978) fenomenologi. Rumis kärlek är inte blott av världslig eller allegorisk art utan kan betecknas som transcendent, metafysisk och i hans egen mening allomstädes närvarande. Med Guds egenskaper som teologisk utgångspunkt beskriver hans lyrik – likt en bildlig förklaring av de andliga stadier som har sin upprinnelse i extatisk gudskärlek – fenomenvärldens symboliska

grundval eller vad Corbin kallar 'genomsynlighet'. Fenomenen betecknas som transparenta i den bemärkelsen att de är en återspegling av en metakosmisk verklighet som människan kan få kontakt med genom närvaro i sitt andliga hjärta. Hos Rumi existerar den jordiska fenomenvärlden bara som metafor, och förbindelsen mellan den gudomliga verkligheten och den jordiska d:o upprättas genom kärleken. Den metakosmiska verklighet som han benämner 'kärlekens rike' och 'världssjälens själ' utgör med andra ord, i likhet med den platonska idévärlden, en samling transcendenta urtyper eller mönsterbilder som ligger bortom fenomenens föränderlighet.

Mot bakgrund av Rumis beskrivning av det persiska begreppet *misâl* (metafor) har jag kunnat konstatera att hans poetiska symboler binds till den symbolvärld (i Corbins terminologi *mundus imaginalis*) som i mystiken fungerar som ett brohuvud mellan sinnevärlden och det transcendenta. I Rumis mening är det ytterst sett symbolernas transparenta natur som möjliggör människans 'imaginativa' perceptionsförmåga av och slutgiltiga förening med det gudomliga genom att kärleken riktas mot det gudomliga via det metaforiska och symboliska. Rumis poetiska symboler har en kognitiv funktion, vilket å andra sidan inte kan jämföras med Kants upplysningsfilosofi, vilken ifrågasätter vår förmåga att varsebli fenomenen i sig själva (*Ding an sich*). Genom att framhålla kärlekens symboliska och 'imaginativa' aspekter skänker Rumi kärleken en särskild ontologisk objektivitet. Han vidmakthåller att människan måste tränga bortom sin förnuftsförmåga för att upptas i kärlekens oskapade värld, den inre heliga kärna (med Friedrich Heilers terminologi *deus absconditus*) som i hans mening är religionens verkliga väsen. Detta baserar Rumi på den hemlighetsfulla triaden kärlek, älskare och den älskade, och religionens innersta väsen är därmed av ontologisk och icke epistemologisk art. I min studie har jag slutligen försökt ge en glimt av det rika symbolsystem som hans lyrik vittnar om och även pekat på hur symbolerna begagnas som instrument för att leda den mänskliga själen till hennes Älskade.

Det är med fröjd och glädje som jag ser tillbaka på min vistelse i

Istanbul våren 2001. Staden har en särskild charm som jag inte tror undgår någon besökare. Jag njöt av de många båtutflykter jag gjorde längs Bosporens stränder och av att bara strosa omkring bland gränder och torg i stadens fängslande landskap, där bysantiskt, islamiskt och modernt står sida vid sida eller staplat ovanpå vartannat. Institutet erbjöd en förträfflig vistelseort för både forskning och nöje. Jag vill rikta ett hjärtligt tack till föreståndaren Elisabeth Özdalga samt sekreterarna Kari Çağatay och Sidsel Braaten. De gjorde tiden i Istanbul så minnesvärd genom sitt varma mottagande och dagliga samarbete. Ett mottagande som bäst kan liknas vid Mawlanas stora hjärta! Institutet gav också tillfälle till bekantskap med turkiska Rumi-kännare, däribland Talat Halman och Metin And, vilka medverkade i Birgit Schlyters och Elisabeth Özdalgas forskarkurs i turkisk litteratur och vilka är kända för sina studier i Mevlevi-ritualens tekniker.

Det var också vid institutet som jag efter ett par års arbete med min avhandling i modern islamisk kunskapsteori fick den arbetsro och det lugn som fordrades för min disputation i januari året därpå. I samband med detta vill jag särskilt omnämna det förträffliga akademiska biblioteket och centret för den islamiska encyklopedin i Üskudar som till synes hyser en av världens främsta boksamlingar i islamiska studier.

Till sist vill jag även rikta min erkänsla till institutets lilla katt, 'Den sista tåren', som min fru och jag fick ett egenartat förhållande till.

Ashk P. Dahlén

Stora stipendiet hösten 2001

ARABISK DIALEKT PÅ UTDÖENDE

Ämnet för min avhandling är den arabiska dialekten i Təllo (Aydınlar), i Siirt-provinsen i sydöstra Turkiet. De arabiska dialekterna i Siirt och en del andra regioner i övre Mesopotamien, till exempel, Mardin, Diyarbakır, Kozluk och Sason, kartlades av den tyske professorn Otto Jastrow redan 1978. Jastrow beskriver fonologin och morfologin i de här dialekterna, men han berör inte ordföljden och skriver inte heller någonting om förändringar orsakade av språkkontakt. Təllo-dialekten, som jag undersöker, har inte beskrivits tidigare.

De arabiska dialekterna i sydöstra Turkiet är intressanta, därför att de är isolerade från andra arabiska dialekter och från *fuṣḥa*, det arabiska mediaspråk som via tidningar, TV och radio når nästan alla araber i arabisktalande länder. Araberna i sydöstra Turkiet är omgivna av en klar kurdisk majoritet som talar den nordkurdiska dialekten *kırmancı*, och så gott som alla araber talar själva *kırmancı*. Det officiella språket är turkiska och alla lär sig turkiska i skolan. Araberna i Təllo är alltså flerspråkiga. Hur påverkar då detta faktum utvecklingen av dialekten jämfört med en arabisk dialekt som talas, till exempel, i nordöstra Syrien? Finns det tecken på dominerande och dominerat språk och, i så fall, hur visar sig denna dominans?

Under hösten år 2000 reste jag med min professor, Bo Isaksson, till sydöstra Turkiet. Vi besökte Şanlıurfa, Midyat och Mardin med omgivande byar samt Siirt med alla arabisktalande byar i dess omnejd, inklusive Təllo, Van, Tatvan, Muş, Sason, Kozluk, Van, Bitlis, Hasköy och Nusaybin. Vår avsikt var att samla material från olika byar för att dels komplettera Jastrows översikt, dels undersöka turkiskans påverkan. Men på grund av polisiära omständigheter kunde vi dessvärre inte stanna i regionen så länge som vi ville. Vi förstod snart att den arabiska lokalbefolkningen med all sannolikhet skulle komma att få problem efter våra kontakter med dem.

Trots vår korta vistelse i området kunde vi dock direkt konstatera att den arabiska dialekten i Təllo har påverkats av turkiskan. Vi hörde t.ex. att de tonande konsonanterna */b/*, */d/* och */ğ/* i ordslut uttalades tonlöst som */p/*, */t/* respektive */č/* , i enlighet med reglerna för turkisk fonologi. Man sade t.ex. *ʿənəp,* 'vindruvor', i stället för *ʿənəb*; *ḥaṛt,* 'kallt', i stället för *bard* och *ḥačč,* 'vallfärd', i stället för *ḥağğ*. Vi kunde också konstatera att vissa ord har uppkommit lokalt och skiljer sig helt från sina motsvarande ord i t.ex. Mardin-området, som *yəgri,* 'han talar', (jfr Mardin: *yəqčəm*), *tūte,* 'lite, få' (jfr Mardin: *šwayāni*), osv.[1]

Vi väntade oss också att få höra turkiska och kurdiska lånord i denna dialekt. Vi noterade lånord som *čičak,* 'blomma' (< turk. *çiçek*), *sart,* 'hårt' (< turk. *sert*), *xwārəz,* 'systerson' (< kurd. *xwarzê),* etc. Mer häpnadsväckande var förekomsten av annan ordföljd än den som man förväntar sig i en arabisk dialekt, till exempel: *ənti mənna rāzye?*, 'är du nöjd med henne?', där man kunde ha väntat sig *rāzye ənti mənna,* och *uww mənni santayn akbar,* 'han är två år äldre än jag', i stället för *akbar mənni b-santayn-we*. I båda dessa fall kan man konstatera att influensen från turkiska har nått även ordföljden. Frågan är bara hur djup denna påverkan är.

Den enda kontakten med litterär arabiska Təllo-araberna hade var Koranens arabiska, eller s.k. klassisk arabiska. Alla pojkar gick i Koran-skolor för att lära sig arabiska fram till den 28 februari 1997, då den turkiska staten utfärdade ett dekret som förbjöd denna tradition. Med den ständigt ökande koncentrationen av kurder i området och en medveten spridning av det officiella språket i landet är de arabiska dialekterna i denna region dömda att dö ut. I situationer som dessa är det av stor vikt för en språkforskare att rädda det som räddas kan och att dokumentera dialekterna i alla skeden av deras utveckling eller – i det här fall kanske snarare – avveckling.

Som storstipendiat i Istanbul fick jag möjlighet att på nära håll observera hur ett språk håller på att leva sina sista år. Under stipendie-

1 Vocke, S. & Waldner, W., *Der Wortschatz des Anatolischen Arabisch*, Erlangen 1982.

tiden kunde jag komplettera det material (ljudupptagningar) som jag tidigare samlat, då jag gjorde ytterligare en resa till sydöstra Turkiet och dessutom – vilket är ännu viktigare – knöt kontakter med Təllo-araber boende i Istanbul. Jag har haft fyra huvudinformanter i Istanbul. Två av dessa bor i Şirinevler och de andra bor i Fatih, ett område som är känt för att vara mycket religiöst och vars invånare, enligt mina informanter, kommer uteslutande från Siirt.

Mitt främsta syfte var att ha ständig kontakt med mina informanter både för att få kompletterande material och för att ställa frågor om saker och ting som jag inte uppfattade i mitt material. Jag tillbringade många timmar på olika tehus i Fatih bara för att lyssna på männen omkring mig. Det var för mig enda sättet att höra araberna tala helt fritt utan att störas av vare sig bandspelare eller mig, som talar en annan arabisk dialekt. Jag hörde män, alltifrån pojkar som putsar skor och äldre pojkar som serverar i tehusen till medelålders och riktigt gamla män. Jag kunde också notera hur mycket kurdiska respektive turkiska de blandar in i sitt tal. Unga män som är i tonåren talar mest turkiska, lite arabiska och nästan ingen kurdiska. Män i åldrarna 20–40 år blandar ganska mycket turkiska i sitt tal, men de talar och förstår arabiska och kurdiska bra. Män över 40 år talar för det mesta arabiska men blandar ändå turkiska i sitt tal. De kan även tala bra kurdiska.[2]

Araberna är medvetna om att Təllo-arabiskan håller på att dö ut men anser sig inte kunna göra något åt saken. Nedan följer tre exempel från mitt material där en person som flyttade till Istanbul för ca 10 år sedan uttrycker sin oro och hopplöshet över språkdöden:

1. *ana aᶜalləm bənti ᶜarabi ē baᶜəd bənti əšš təysīr? əl-lōm bənti təqri fəl-maktap ēkəm lay maᶜa kəlla tərk ənne.*

2 Mina egna föräldrar, som bor i Sverige, talar flytande *kırmancı*. Själv förstår jag lite men talar inte *kırmancı*.

”Jag undervisar min dotter i arabiska men frågan är vad som kommer att hända efter henne? Min dotter går idag i en turkisk skola där alla andra är turkar.”

2. *s-saḥ ana li faff banēt. əl-faff banēt ənn ka-ġade ənne am ṣārlan kəlme wəḥde arbaḥt awlād āy fnaḥš. kəl-wāḥəd də-yrō mawqaḥ āk əç-çēx. ē ana d-anxalaṭ maḥ ət-təriki. ana d-anxəlaṭ maḥ ət-tərki. əšš tə-ysīr āk əč-čēx?*

”Jag har nu tre döttrar. Om dessa tre döttrar får fyra barn var, blir det 12 (barnbarn). Var och en skall då flytta åt något håll. Vi kommer att beblandas med turkarna. Vi kommer att beblandas med turkarna. Vad skall det då bli av oss?”

3. *ē ēke də-ysīr: də-nənsi rōḥna. – ąṣəlna də-nənsīyu w də-nrō. də-yənqəṭəḥ yaᶜne n-nəsāl.*

”Sålunda kommer det att ske: Vi skall glömma oss själva. Vi kommer att glömma vårt ursprung och förgås. Vår avkomma kommer att förintas.”

En 55 årig kvinna som flyttade till Istanbul för nio år sedan säger:

āy təsaḥ əsnīn kəǧ-ǧīna. ǧīrāna kəlla ənn tərk. yəgraw bət-tərki. nəḥne mm sēna kə-tġayyar ēke.

”Nu är det nio år sedan vi kom (från Təllo). Alla våra grannar är turkar. De talar turkiska. Sålunda har även vårt språk ändrats.”

Exemplet från kvinnan visar att det inte endast är barnen som påverkas av det dominerade språket utan även de vuxna. När de vuxna börjar använda turkiska mer och mer i vardagen, påskyndas processen mot språkdöd avsevärt.

Den fantastiska forskningsmiljön på institutet gav mig all arbetsro som jag behövde för att arbeta så effektivt som möjligt. Under vistelsen i Istanbul skrev jag drygt 200 sidor. Jag har transkriberat intervjuer, översatt dessa till engelska och skrivit en ordlista. Min doktorsavhandling kommer att vara resultatet av den analys som bygger på just detta material. Istanbulvistelsen har dessutom gett mig möjlighet att förbättra min turkiska. Jag inser idag att det utan egna kunskaper i turkiska skulle ha varit ytterst svårt att skriva detta arbete med tanke på hur mycket turkiska som blandas in. Vidare har jag fått tillfälle att träffa forskare från olika ämnesområden och att knyta värdefulla kontakter.

Något som dock fångade min uppmärksamhet var att lingvistik i allmänhet och semitiska språk i synnerhet är klart underrepresenterade ämnen inom institutets forskningsområden.

Ablahad Lahdo

Symposium om Sydarabien
23–25 maj 2002

RENCONTRES SABÉENNES No. 7

Bakom den kryptiska beteckningen *Rencontres sabéennes* döljer sig en internationell skara forskare som arbetar med det som antagligen är det viktigaste som sker i utforskningen av Främre Orientens forntidhistoria just nu: kartläggningen av det förislamiska Sydarabiens kultur och historia. Sydarabien/Jemen är ett område som hittills föga uppmärksammats av den allmänna historieforskningen och som även bland orientalister intagit en undanskymd plats. Sedan ett par decennier har emellertid arkeologin vänt upp och ned på bilden av Sydarabien. Området framstår alltmer som bärare av en högkultur fullt på nivå med Mesopotamien, Syrien eller Anatolien och en kultursfär som haft en mycket större betydelse för t.ex. islams uppkomst än vad som hittills antagits.

Sydarabien har en förhistoria fram till ca 600 f.Kr., från vilken vi inte har några skriftliga dokument men väl ett nu drastiskt utökat arkeologiskt material. Från den förislamiska historiska tiden – 800 f.Kr. till 600 e.Kr. – finns å andra sidan en mycket stor dokumentation i form av inskrifter på inhemska språk, varav det viktigaste är sabeiska.

Ett tjugotal forskare, alla ledande experter på sina olika områden inom Sydarabiens historia och arkeologi, sammanströmlade 23–25 maj 2002 vid SFI för att ta del av varandras senaste rön och tankar om detta fascinerande område. Där fanns de ledande arkeologerna och de flesta språkvetarna. De förra presenterade vad de funnit under det gångna årets utgrävningar bl.a. i Timna i inlandet och längs Rödahavskusten. De senare kunde presentera flera nya texter som lästs och tolkats under året. Bland de mest intressanta är en mängd brev och vardagsdokument som kommit fram sedan 1970 och som ger unika inblickar i vardagslivet. De är ofta svårlästa och svårtolkade,

eftersom de innehåller ett ordförråd som är delvis nytt; en mängd ord som inte är kända tidigare i något semitiskt språk har dykt upp. I flera inlägg diskuterades betydelsen av detta för den semitistiska forskningen i allmänhet. Bland de arkeologiska rapporterna var kanske den intressantaste den från den italiensk-franska expeditionen till Timna, huvudstad i Qatabanriket som blomstrade ca 300 f.Kr. till 100 e.Kr. Det har t.ex. visat sig att det s.k. fyrarumshuset, som man hittills trott vara karakteristiskt för Palestina från och med järnåldern, dvs. israeliternas tid, är välbelagt i Timna och även på andra håll i Arabien. Detta ger ett nytt historiskt perspektiv även på områden långt ifrån Sydarabien.

Deltagana i *Rencontres sabéennes* No. 7 i Istanbul var Mounir Arbach, Aix-en-Provence, M. Arwosi, Sanaa, Alessandra Avanzini, Pisa, Anna G. Belova, Moskva, Vittoria Buffa, Rom, Ueli Brunner, Zürich, Sergei Frantsouzoff, S:t Petersburg, Iwona Gajda, Aix-en-Provence, Iris Gerlach, Sanaa, William Glanzmann, Calgary, Holger Hitgen, Sanaa, Sara Japp, Sanaa, Ed Keal, Toronto, Alessandro de Maigret, Neapel, Mohamed Maraqten, München, Giovanni Mazzini, Pisa, Carl Phillips, London, Jan Retsö, Göteborg, Christian Robin, Aix-en-Provence, Jérémie Schiettecatte, Paris, Alexander Sedov, Moskva.

Rencontres sabéennes är numera ett årligt evenemang, som första gången hölls i Berlin år 2001 vid Deutsches Archäologisches Institut och som 2003 skall äga rum vid universitetet i Aix-en-Provence. Vid årets *Rencontre* visade sig Istanbul från sin bästa sida och deltagarna kunde njuta av solen i konsulatets trädgård i kaffepauserna och Istanbuls alla behagligheter på kvällarna. För SFI var det en god PR-vinst att göra sig känt bland dessa forskare, i synnerhet som Sverige har goda traditioner inom Sydarabienforskningen. En av nestorerna bland den moderna tidens utforskare av Sydarabien var den excentriske Carlo de Landberg, som t.o.m. är avbildad på en teckning i SFI:s parlatorium. Vidare är Oscar Löfgren, professor i semitiska språk i Göteborg och Uppsala, fortfarande ett mycket aktat namn i de forskarkretsar som intresserar sig för Rödahavsområdet. De nuti-

da sabeisterna fick också tillfälle att vid SFI träffa professor Christopher Toll, som i sin forskning har fört det sydarabiska perspektivet vidare.

Det lönar sig att hålla ett öga på vad sabeisterna gör. I framtiden kommer vår syn på Mellanösterns historia sannolikt att drastiskt ändras på flera punkter på grund av resultaten därifrån.

Vi sabeister tackar SFI för gästfrihet och angenäma dagar.

Jan Retsö

Konferensföredrag

MÖTEN MED SYRIANERNAS SPRÅK OCH RELIGION

De första immigranterna till Sverige av syrisk-ortodox tro kom redan 1967. Inom ett decennium hade deras antal ökat avsevärt. Deras ursprung var Tur Abdin i sydöstra Turkiet, Qamishli i nordöstra Syrien och andra områden i Mellanöstern. Fastän det med facit i hand är lätt att se att syrianerna tillhör de immigrantgrupper vars integration varit lyckosam, var begynnelsen inte enkel. Ingen lämnar sitt hemland utan orsak. Att bryta upp från en del av världen och flytta till en annan är ett stort, mestadels dramatiskt steg.

Syrianer har berättat för mig hur korset i Sveriges flagga påverkade deras val av nytt hemland. Användningen av den kristna centralsymbolen som nationellt tecken, parat med det rykte Sverige åtnjöt bland Mellanösternfolken som ett välfärdsland, sågs som garantin för att Sverige var det rätta landet för en ny syriansk bosättning. Det torde ha tagit några år innan syrianerna insåg att det att vara kristen i Mellanöstern inte var detsamma som att vara kristen i Sverige. Vana som de varit att leva i Mellanösternsammanhang, där kristendomen var det allomfattande rättesnöret för livet, mötte syrianerna i Sverige en sekulariserad befolkning, där kristendomen och kyrkan endast hade marginellt inflytande.

Med tilltagande anpassning till det svenska samhället och ökad kunskap i det svenska språket började syrianerna organisera sig och formulera sig gentemot de svenska myndigheterna. Den verklighet som mötte de svenska byråkraterna var förvirrande. Trots tillhörighet till samma syrisk-ortodoxa kyrka fanns det motstridiga uppfattningar bland dess medlemmar om kyrkans och deras egen sanna identitet. Medan kyrkan själv och Syrianska Riksförbundet gjorde starkt anspråk på arameiskt ursprung, pläderade Assyriska Riks-

förbundet energiskt för assyrisk härstamning. I båda fallen hänvisades till förkristna historiska verkligheter.

Inte mindre förbryllande för svenska tjänstemän var språkfrågan. Syrianerna talade inte bara en mängd olika språk, såsom arabiska, turkiska, kurdiska och *ṭuroyo*, det arameiska talspråket i Tur Abdin. När det kom till den svenska hemspråkslagen, vilken erbjuder gratisundervisning för invandrarbarn i det språk som talas hemma, visade det sig att både syrianer och assyrier föredrog sitt icke-talade klassiska liturgiska och litterära språk, d.v.s. *suryoyo kethobhonoyo*; det är samma språk som i svensk akademisk tradition går under namnet *klassisk syriska* eller enbart *syriska*. Eftersom denna inställning i grunden stred mot intentionen i hemspråkslagen, fanns det svenska utbildningsmyndigheter som hävdade att *ṭuroyo* borde förvandlas från att vara ett enbart talat till att också bli ett skrivet språk och därefter användas i undervisningen med syrianska barn vars föräldrar använde *ṭuroyo* som talspråk i hemmet. Dock är att märka att den syrianska och assyriska samstämmigheten i fråga om valet av *suryoyo kethobhonoyo* som hemspråk för barnen inte betydde att de var beredda att använda samma svenska beteckning på språket. Dessa och andra problem ledde fram till ett statligt initiativ att göra en utredning av den syrianska och assyriska frågan. Två myndigheter låg bakom projektet: Statens kulturråd och Statens invandrarverk. De anförtrodde uppgiften till mig.

Efter två års intensivt arbete kunde jag 1982 presentera resultatet i form av en bok på 152 sidor betitlad *Assur eller Aram – språklig, religiös och nationell identifikation hos Sveriges assyrier och syrianer*.

Därefter har mina kontakter med syrianer och assyrier bosatta i Sverige varit begränsade. I den mån vi har råkats har detta mestadels ägt rum i Mellanöstern, där jag också haft tillfälle att förnya och utveckla relationerna med den syrisk-ortodoxa kyrkan.

Under många år hade jag sett fram emot att få möta den syrisk-ortodoxa kyrkans överhuvud. I samband med en föreläsningsturné i Syrien och Jordanien mottogs jag den 5 november 1985 av patriarken Zakkā ᶜĪwāṣ i Damaskus. Jag överlämnade min rapport och påpeka-

de samtidigt att hänvisningar gjorts till hans bok *Al-kanīsa as-siryāniyya al-urthūdhuksiyya ʿabra l-ʿuṣūr*, 'The Syrian Orthodox Church through the Ages'. Detta förhållande syntes behaga Hans Helighet.

Under en timmas tid diskuterade vi den syrisk-ortodoxa kyrkan och särskilt situationen för dess medlemmar i Sverige. Med Södertälje som centrum utgör Sverige (tillsammans med det övriga Skandinavien och U.K.) ett syrisk-ortodoxt ärkestift. Fastän patriarken aktivt följde den nya syrisk-ortodoxa bosättningen i Norden, och gav den allt tänkbart stöd, kunde han inte hålla tillbaka sin oro. I det långa loppet, sade han, kommer det att bli svårt för syrianerna att bevara sin traditionella identitet. Därför var hans maning till de syrisk-ortodoxa som fortfarande finns kvar i Mellanöstern otvetydig: "Stanna kvar, utvandra inte till Europa!"

Dessa uppriktiga ord uttalade av den syrisk-ortodoxe patriarken i Damaskus belyser ett allvarligt och bittert faktum: Mellanösterns kristna är försvinnande samhällen.

I samband med ett tillfälligt uppdrag vid svenska ambassaden i Jordanien träffade jag i juni 1987 Buṭrus Tümā, ledare för den syrisk-ortodoxa församlingen i Amman. Kyrkan ligger i al-Ashrafiyya. Mina anteckningar från den tiden säger mig att Buṭrus Tümās titel var "prästbiskop" (*khūr usquf*).

Vidare, under min tid som föreståndare för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul hade jag i drygt sex år nära kontakt med den syrisk-ortodoxa kyrkan i Istanbul. Den syrisk-ortodoxe ärkebiskopen av Istanbul och Ankara är Filüksinos Yusuf Çetin. Högkvarteret och ärkebiskopskyrkan ligger i Tarlabaşı. Filüksinos Yusuf Çetin var alltid välkomnande och betonade vikten av nära band mellan Sverige och den syrisk-ortodoxa kyrkan i Turkiet; ett stort antal av Sveriges syrianer har sina rötter i Turkiet.

Till följd av inflyttning från andra delar av landet är syrianerna i Istanbul rätt talrika. Fastän skingrade på båda sidor om Bosporen, är sammanhållningen mellan syrianerna uppenbar. Detta beror på ärke-

biskopens och hans prästers outtröttliga arbete. Det var ett sant nöje att se såväl den organisatoriska förmågan hos Filüksinos Yusuf Çetin som hans andliga och sociala omsorg om församlingen. Det var som en återglans av det gamla osmanska *millet*-systemet, där judar och kristna var mininationer innanför kalifatet och de religiösa ledarna hade näst intill obegränsat ansvar.

Under sommaren 1994 inledde en teologistuderande från Sverige, Önver Cetrez, med Svenska Forskningsinstitutet som *pied-à-terre*, en fältstudie över kyrkans och prästens roll för den syrisk-ortodoxa menigheten i Istanbul. Född i Tur Abdin och med kunskaper i turkiska, *ṭuroyo* och syriska var han väl lämpad för uppgiften. Resultatet presenterades ett år senare vid Uppsala universitet under den något defaitistiska titeln *Symbolisk verklighet och illusionistisk värld. Kyrka, präster och en maktlös minoritetsgrupp i Istanbul.*

Det skall också nämnas att den syrisk-ortodoxa kyrkan var beståndsdel i en kurs i Istanbul som arrangerades av Svenska invandrarverket två år i följd, 1996 och 1997. Kursens syfte var att studera turkiska migrationsproblem och villkoren för samexistens mellan olika grupper i Istanbul. Förutom syrianer var dessa syriska katoliker, judar, greker, armenier och, naturligtvis, muslimer.

På många sätt var ett kort besök i Tur Abdin en höjdpunkt under min period i Istanbul. Det möjliggjordes genom pastor Alan McCaine, generalsekreterare i organisationen American Board. Tillsammans med honom, hans hustru Sally och Ameniel Bağdaş, en protestantisk syrian, tillbringades tre oförglömliga dagar, 5–7 februari 1995, i Mor Gabrielklostret. Mötta vid flygplatsen i Diyarbakır av Melfono Isa Gülten var vårt första stopp i Mardin, där en syrisk-ortodox präst, Gabriel Akyüz, visade oss kyrkan. Vi bjöds på te, bröd och ost, samt sällsynt välsmakande oliver. På eftermiddagen nådde vi fram till Mor Gabriel. Ärkebiskopen själv, Timotheos Samuel Aktaş, gav oss ett hjärtligt välkomnande.

Av allt märkvärdigt jag såg i Mor Gabrielklostret vill jag peka på ett bibelprojekt med syfte att göra en kritisk textedition av Peshitto, d.v.s. den syriska bibeln. Matteus evangelium var redan avslutat och

tryckt. Nu var turen kommen till Markus evangelium. Sittande i Mor Gabriels mottagningsrum var İsa Gülten, Ameniel Bağdaş och två assistenter sysselsatta med att noggrant jämföra och utvärdera de olika syriska texttraditionerna.

På vägen tillbaka till Diyarbakır – i hård vind, snö och regn – hade vi turen att finna skydd i Deyrulzafaranklostret i Mardin. Patriarkvikarien abboten İbrahim Türkels hjärtliga mottagande samt den goda lunch vi serverades var en effektiv kontrast till det dåliga vädret. Klostrets höga rang klargjordes för mig. Under en viss period av historien var det högkvarter för det syrisk-ortodoxa patriarkatet.

Min personliga översikt skulle inte vara fullständig utan ett ord om mitt besök i Sidnaya den 2 juni 1998. Efter samtal med Zakkā ᶜİwāṣ i Damaskus på förmiddagen återsåg jag patriarken i Sidnaya på eftermiddagen. Officiellt invigt den 14 september 1996 är det nya internationella syrisk-ortodoxa teologiska seminariet i Sidnaya en imponerande skapelse. Det är formellt ett kloster, uppkallat efter Mor Afrem suryoyo, Efraim Syrern. Upprättandet av seminariet kan ses som ett tecken på det syrisk-ortodoxa idealet att dess prästerskap skall vara akademiskt välutbildat. Orientalister (som jag själv) är också välkomna att bo och arbeta i Sidnaya.

Likaledes var det uppmuntrande att under samma resa till Syrien träffa den syrisk-ortodoxe ärkebiskopen av Aleppo, Gregorius Yuḥannā Ibrāhım. Mötet ägde rum den 3 juni i själva Aleppo. Ärkebiskopen gav en positiv bild av sakernas tillstånd i sin församling. Det utbildningsmässiga, kulturella och sociala livet blomstrar, sade han. Publiceringsaktiviteten är hög. Syrianska böcker trycks på syriska, arabiska och engelska.

Det är ett anmärkningsvärt faktum att den syrisk-ortodoxa kyrkan, trots varierande talspråk, har lyckats bevara klassisk syriska under närstan två tusen år. I motsats till den romersk-katolska kyrkan, som har övergivit latinet som *lingua sacra*, men i likhet med judendomen och islam, vårdar sig den syrisk-ortodoxa kyrkan om den Heliga Skrifts ursprungliga språk. Dessutom – analogt med Eliezer Ben

Yehudas återuppväckande av hebreiska – är målet att vitalisera klassisk syriska och förvandla det till ett modernt skrivet och talat kommunikationsmedel

Denna grandiosa plan att återuppväcka klassisk syriska stöds av syrianer och jakobitiska assyrier över hela världen. Skälet för detta är att klassisk syriska ses som *identifikationsspråk*, oberoende av om dess brukare ser sig själva som araméer eller assyrier och oberoende av vad de kallar språket. Det är värt att nämna att, i Sverige, båda kategorierna har gjort ett beundransvärt arbete för att befrämja klassisk syriska. Alltsedan maj 1978 utger Assyriska Riksförbundet, och alltsedan januari 1979 Syrianska Riksförbundet, sina månatliga fyrspråkiga tidskrifter på klassisk syriska, arabiska, turkiska och svenska. Namnen på tidskrifterna är *Hujådå* respektive *Bahro Suryoyo*.

Fastän jag å ena sidan beklagar åderlåtningen av kristna (och andra) minoriteter i Mellanöstern, är jag å andra sidan, som svensk, stolt över att så många syrianer har valt Sverige som sitt nya hemland. Deras blotta närvaro är berikande. Ty jag är övertygad om att vi som människor har mycket att lära av syrianerna. Trofasta mot uppenbarelsen och redo att bära vittnesbörd har de accepterat en mission som tid, rum och omständigheter inte kan rubba.

Och, vem vet? Måhända kan kontakterna mellan den syrisk-ortodoxa kyrkan och Svenska kyrkan leda till religiös väckelse i den sistnämnda. Måhända kan *Rūḥo dhe-qudsho* – Den Helige Ande – den kraft som så ofta omnämnes i den syrisk-ortodoxa kyrkan, finna vägen tillbaka till svensk – och vad det beträffar – också västlig kristendom.

Bengt Knutsson

Del av föredrag vid seminariet *Süryani Culture – Three Views* anordnat av Sveriges generalkonsulat i Istanbul tisdagen den 3 september 2002. Den svenska versionen är en översättning från det engelska originalet "Meeting the Syrian-Orthodox Church – a personal account."

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner

Kansli: Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Postgiro: 9 97 52-8. Tel.: 08-662 77 32. Fax: 08-665 31 33.

Vänföreningens styrelse efter årsmöte 11 april 2002

Fil. kand. Hedvig von Ehrenheim
Professor Ulla Ehrensvärd
Styresman Johan Engström
Ambassadör Kaj Falkman, *ordf.*
Fil. mag. Anne Karahan, *v. sekr.*
Docent Asım Kurtoğlu
Byråintendent Adina Ekbergh Mattsson
Marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg, *skattm.*
Docent Birgit N. Schlyter, *red.*
Professor Carl-Gustaf Styrenius, *sekr.*
Intendent Suzanne Unge Sörling, *v. ordf.*

Revisor
Aukt. revisor Bo Lindén

Revisorssuppleant
Godk. revisor Lars Ljungh

Vänföreningens årsberättelse 2001

Styrelsen för Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner avger härmed verksamhetsberättelse för räkenskapsåret 2001.

1. Föreningens ändamål
Föreningen har till ändamål att såväl ekonomiskt som på andra sätt stödja Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul i dess verksamhet.

2. Verksamhet under räkenskapsåret
Föreningen har under året haft följande programutbud: Den 29 mars fick medlemmarna en visning av utställningen "Gåvor från Österland" på Livrustkammaren. Vid årsmötet den 25 april på Medelhavsmuseet talade generallöjtnant Åke Sagrén över ämnet "Karl XII:s ritt från Turkiet till Sverige". Den 10 oktober talade doktoranden i litteraturvetenskap Helena Bodin på Medelhavsmuseet över ämnet "Som paradoxer i tid och rum. En bysantinsk linje i Hjalmar Gullbergs författarskap". Vidare kunde en turkisk mattutställning beses. Den 19 november anordnades en afton på Medelhavsmuseet i samarbete med Istanbulinstitutets forskarkollegium, då fil. dr Peter Jackson talade över ämnet "Förhistorisk symbolisk kultur". Den 29 november visade intendent Anette Granlund orientaliska föremål och många intressanta mattor, som ingick i Bukowskis internationella höstauktion.

3. Lokaler
Föreningen hyr del i rum på Medelhavsinstitutens kansli på Kaptensgatan 12, Stockholm.

4. Styrelse
Vid föreningens årsmöte den 25 april 2001 förrättades styrelseval. Omval skedde av ordföranden, ambassadör Kaj Falkman, och av följande styrelseledamöter: marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg, byråintendent Adina Ekbergh Mattsson, professor Ulla Ehrensvärd,

intendent Anette Granlund, fil. mag. Anne Karahan, docent Asım Kurtoğlu, docent Birgit N. Schlyter, professor Carl-Gustaf Styrenius, och intendent Suzanne Unge Sörling samt nyvaldes fil. kand. Hedvig von Ehrenheim efter förste bibliotekarie Lena Wester, som efter tio år lämnade styrelsen.

Inom styrelsen har Kaj Falkman varit ordförande, Suzanne Unge Sörling vice ordförande, Carl-Gustaf Styrenius sekreterare, Anne Karahan vice sekreterare och Carl-Gustav Moberg skattmästare. Styrelsen har sammanträtt den 11 juni och den 20 augusti samt har fattat ett per capsulam-beslut den 19 december.

5. Revisorer

Till revisor omvaldes auktoriserade revisorn Bo Lindén, Deloitte & Touche revisionsbyrå, med revisor Lars Ljungh som revisorssuppleant.

6. Valberedning

I valberedningen omvaldes kammaradvokatfiskal Tomas Cramér och adjünkten Elżbieta Swiecicka.

7. Ekonomisk redogörelse

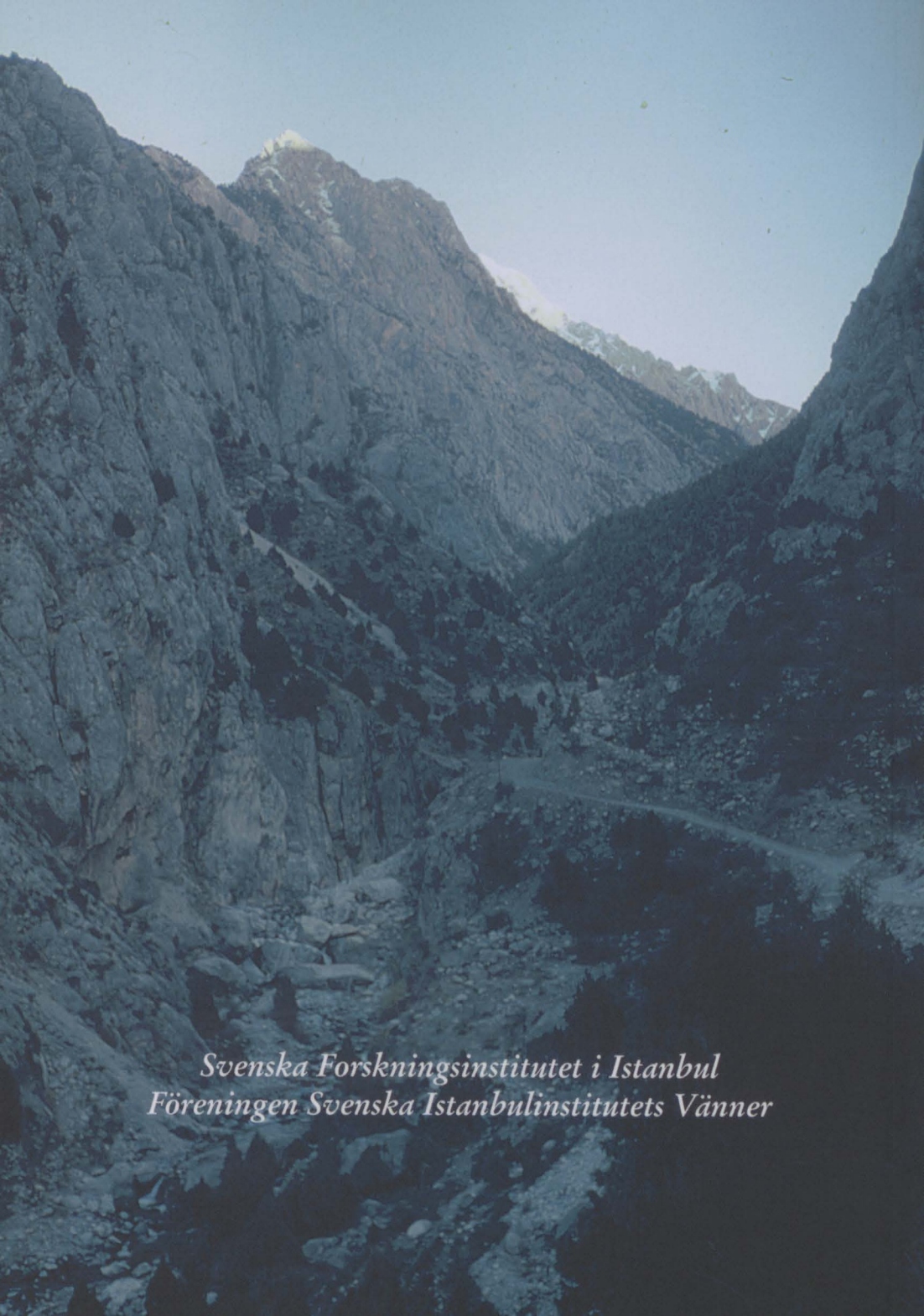
För 2001 redovisas ett överskott på kronor 4 184. Bidrag till Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul har under året givits med ett belopp på 8 000 kronor.

Föreningens medlemsantal uppgick vid årets slut till 417 medlemmar, varav 98 är ständiga medlemmar.

En ekonomisk rapport kan rekvireras från kansliet.

Stockholm den 7 mars 2002

Kaj Falkman *Carl-Gustaf Styrenius*



Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner