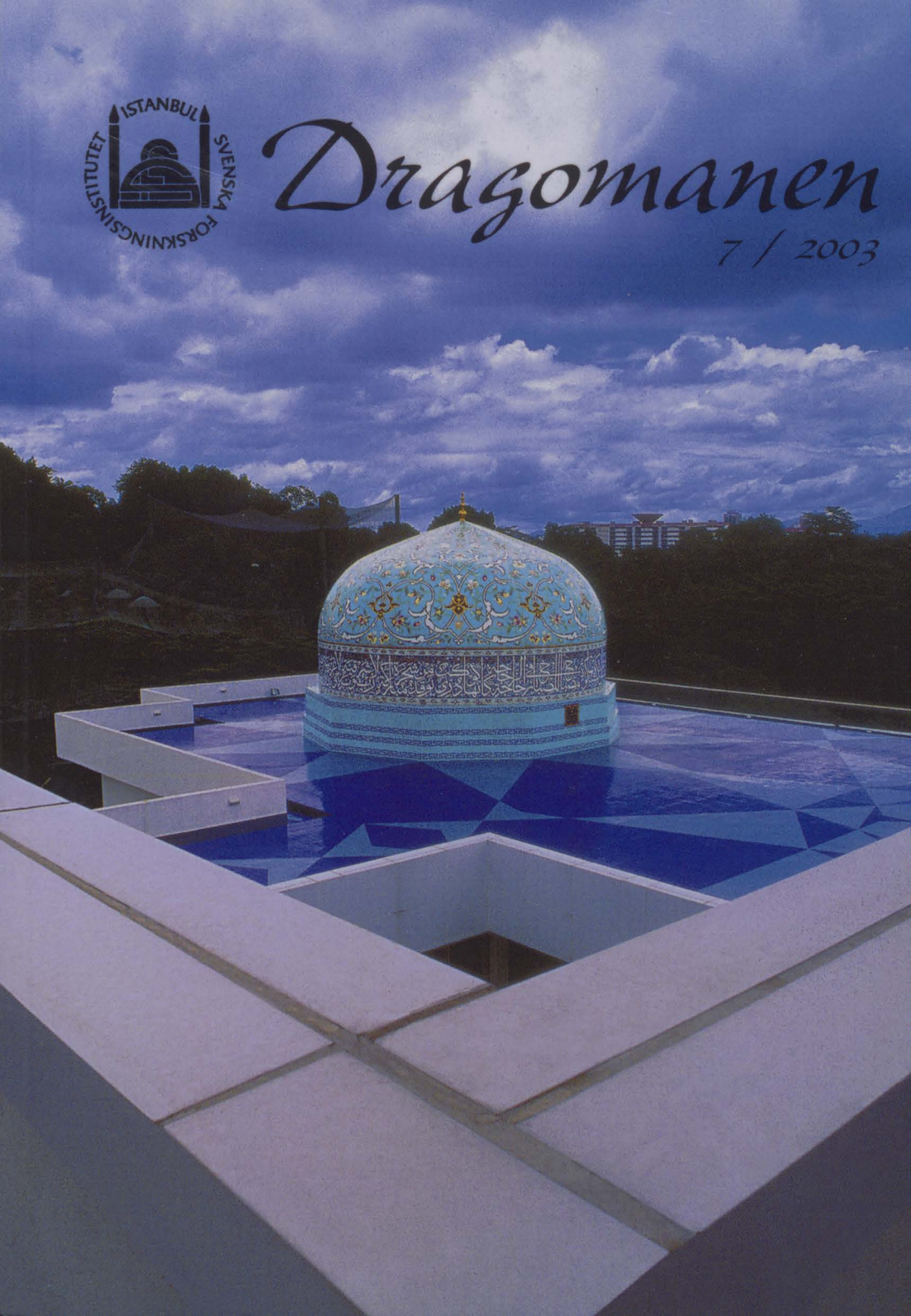


Dragomanen

7 / 2003

Dragomanen

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

Årg. 7 / 2003

Omslagets framsida: Huvudkupolen till Islamic Arts Museum Malaysia i Kuala Lumpur. Till såväl form som utsmyckning är den en reminiscens av den iranska Lutfallahmoskéns kupol i Isfahan. Ur boken Islamic Arts Museum Malaysia Vol. 1, 2002.
Omslagets baksida: Religionsundervisning i Kokaldosj madrasas, ett islamiskt lärosäte från 1500-talet i centrala Tasjkent. Foto: Birgit N. Schlyter.

Dragomanen

Årg. 7 / 2003

Redaktör och ansvarig utgivare: Birgit N. Schlyter

Redaktionella medarbetare:
Ulla Ehrensvärd, Stefan Hilding
Suzanne Unge Sörling

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: Fälth & Hässler, Värnamo 2004

Innehåll

Gränslös islam 9
REDAKTÖREN

Islam som livshållning 15
CHRISTER HEDIN

Islam och demokrati – två oförenliga begrepp? 31
INGMAR KARLSSON

Sunni och shia i Irak:
En politisering med osäker utgång 48
MARIANNE LAANATZA

Islamisk extremism i Centralasien 60
MICHAEL FREDHOLM

I Muhammed Erövrarens fotspår:
Muslimska kvinnor i Fatih 76
CATHARINA RAUDVERE

Konversion och muslimskt mode:
Svenska kvinnor berättar 89
MADELEINE SULTÁN SJÖQVIST

"Vinden vänder vid Bosporen":
Skröna eller dokumentär? 105
SVEN JOHNSSON

Recensioner

Pernilla Ouis och Anne Sofie Roald, *Muslim i Sverige* 111
INGVAR SVANBERG

Karin Ådahl et al., *Minnet av Konstantinopel:*
Den osmansk-turkiska 1700-talssamlingen på Biby 113
MARTIN OLIN

Christopher Toll, *Den arabiska litteraturen* 117
KERSTIN EKSELL

Ronny Ambjörnsson, *Tankens pilgrimer.*
Europas idéhistoria: medeltiden 120
LENA AMBJÖRN

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Institutets organisation 125
Adress och styrelse 126
Istanbulinstitutets årsberättelse 2002 128
Istanbulinstitutets årsberättelse 2003 131
Föreståndarens verksamhetsberättelse 2003 134

Rapporter från Istanbulinstitutet

Stora stipendiet våren 2002
Från turkisk-syriska relationer till svensk orientalism 144
EMMA JØRUM

Stora stipendiet hösten 2002
Alevier og alevisme i Tyrkia 148
HEGE IRENE MARKUSSEN

Stora stipendiet hösten 2003
Kristnas förhållande till grekisk-romerska tempel i Efesos under senantiken 151
IZABELLA DONKOW

Konferens
Gypsies and the Problem of Identities 154
ELIN STRAND & ADRIAN MARSH

Konferens
Prospects for Democracy in Central Asia 158
BIRGIT N. SCHLYTER

Arkeologiska utgrävningar
Murar och helig väg i Labranda 162
PONTUS HELLSTRÖM & LARS KARLSSON

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner
Adress och styrelse 166
Vänföreningens årsberättelse 2002 167
Vänföreningens årsberättelse 2003 169

Rapport från Vänföreningen

Jubileum
Konstens Istanbul på Medelhavsmuseet 172
KAJ FALKMAN

Artikelförfattare

MICHAEL FREDHOLM
Säkerhetspolitisk analytiker och lärare vid
avd. för Centralasienstudier, Stockholms universitet
Kräftriket 4, 106 91 Stockholm

CHRISTER HEDIN
Docent, universitetslektor i religionshistoria
Religionshistoriska institutionen, Stockholms universitet
106 91 Stockholm

SVEN JOHNSSON
Fil.mag., lärare i svenska för invandrare
Brantingsg. 35, 115 35 Stockholm

INGMAR KARLSSON
Sveriges generalkonsul i Istanbul
Utrikesdepartementet, 103 39 Stockholm

MARIANNE LAANATZA
Mellanösternforskare med tvärvetenskaplig inriktning,
knuten till Lunds, Stockholms och Uppsala universitet
Själlandsgatan 142, 164 45 Kista

CATHARINA RAUDVERE
Docent i religionshistoria
Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet
Allhelgona Kyrkogata 8, 223 62 Lund

MADELEINE SULTÁN SJÖQVIST
Doktorand, universitetsadjunkt i religionssociologi
Teologiska institutionen, Uppsala universitet
Box 1604, 751 46 Uppsala

Recensenter

LENA AMBJÖRN
Fil. dr i semitiska språk, Lunds universitet

KERSTIN EKSELL
Prof. i semitisk filologi, Köpenhamns universitet

MARTIN OLIN
Fil. dr i konstvetenskap, chef f. Leksands Konstmuseum

INGVAR SVANBERG
Fil.lic., forskare vid Inst. f. östeuropastudier, Uppsala universitet

Rapportförfattare

IZABELLA DONKOW
Doktorand i antikens kultur och samhällsliv, Stockholms universitet

KAJ FALKMAN
Ambassadör, ordf. i Föreningen Sv. Istanbulinstitutets vänner

PONTUS HELLSTRÖM
Prof. em. i antikens kultur och samhällsliv, Uppsala universitet

EMMA JØRUM
Doktorand i statsvetenskap, Uppsala universitet

LARS KARLSSON
Docent i antikens kultur och samhällsliv, Uppsala universitet

Hege Irene Markussen
Doktorand i religionshistoria, Lunds universitet

Adrian Marsh
Doktorand i historia, Greenwich University

Birgit N. Schlyter
Docent, förest. f. Centralasienstudier, Stockholms universitet

Elin Strand
Fil. kand., MA, intendent vid Malmö museer

Gränslös islam

Hur många museer över kristen konst finns det i världen? Var hittar man utställningssalar med bibelcitat på väggarna och en konst som representerar hela kristenheten? Det frågade jag mig, när jag tidigare under året var i Kuala Lumpur och tillbringade en lång eftermiddag på Islamic Arts Museum Malaysia.

Museet ligger inbäddat i en lummig park på en sluttning ned mot stadens centrum och utgör tillsammans med den angränsande National Mosque ett av det kosmopolitiska Kuala Lumpurs allra senaste byggnadsverk. Redan i sin yttre skepnad är anläggningen ett illustrativt monument över tidlös islamisk kultur och civilisation. Här förenas modern arkitektur med klassisk islamisk stilkonst. Museets stora entré leder tankarna till iranska och centralasiatiska iwaner. Panoramafönstren och den vita marmorn i pelare och tak omges av blått kakel smyckat med arabisk kalligrafi och arabesker. Huvudkupolen (se omslagets framsida) har lånat drag från Lutfallahmoskén i Isfahan.

Interiörens öppna rena ytor, korancitaten och upprepningen i former och ornamentik ger ytterligare tonvikt åt den för islam så grundläggande idén om enhet och universalism, kontinuitet och oändlighet. Även museets terrasser och trädgårdar är fulla av islamisk symbolik. Det bubblande vattnet i fontänerna och den vita färgen i blommor och byggnadsmaterial på-

minner om betydelsen av renhet i både fysisk och andlig bemärkelse.

I gallerierna för permanenta utställningar visas islamisk arkitektur och kalligrafi, miniatyrer och artefakter från olika delar av den muslimska världen. Från den osmanska kultursfären finns – förutom skriftkonst i form av illuminerade koraner, sultandekret och vetenskapliga akter – turbanställningar med gnistrande pärlemorinläggningar, en ceremoniell pistol med ett rovlystet tigerhuvud längst ut på kolven och en islamisk måne på pipan, Iznikkeramik, mynt, juveler och textilier samt ett överdådigt rum i rött från ett rikemanshus i 1800-talets Damaskus.

Gemensam symbolik och kultur innebär nu inte nödvändigtvis frånvaro av olikheter eller rentav motsägelser i islamisk tro och livshållning. Liksom samhällen och stater med annan religiös prägling uppvisar muslimska samhällen stor variationsrikedom vad beträffar sekularism, demokratiutveckling, välstånd etc.

Den universalism, eller gränslöshet, som man kan tycka sig skönja i islamisk tro och kultur är snarast dess anspråk på människans hela liv, eller kanske bättre, människans hela vardag. Islam är en av de mest "vardagsreglerande" av världens stora religioner, och den inbegriper hela människan i både bokstavlig och bildlig mening. Vid sidan av mindre symboler, som månen och den gröna fanan (jfr Kristuskorset som smycke), finns föreskrifter som klädedräkt från hjässa till fotabjälle.

Kontakten mellan den troende och gudomen förutsätts vara direkt utan assistans eller kontroll av klerikala hierarkier, vilket ju är fallet bland de kristna. Men direktlinjen till gud görs

Unga flickor på väg ut från Umayyadmoskén. I bakgrunden moskégårdens vägg mot bönehallen och en av moskéns minareter – det s.k. Jesu torn, genom vilket Jesus enligt muslimsk folktro skall nedstiga från himlen inför den yttersta domen. Foto: Birgit N. Schlyter.

avhängig av den troendes alla gärningar. Människan är som medlem i *umma*, den islamiska trosgemenskapen, en social varelse och hennes vardag är socioreligiös utan någon skarp distinktion mellan religiöst och det som hos kristna skulle kallas profant.

Moskén är själva sinnebilden för muslimsk gemenskap i denna vida omfattning. Den är inte enbart en plats för bön och religiöst studium. Dess sociala funktion som träffpunkt för människor blir ibland mycket tydlig, särskilt i större moskéer. När jag vid mitt första besök i Umayyadmoskén i Damaskus stiger in i den långsmala bönehallen, frapperas jag av folkvimlet och de surrande aktiviteterna därinne. Vore det inte för de mjuka mattorna och alla ljuskronorna, skulle jag ha kunnat tro mig fortfarande vara ute på någon av basargatorna som ligger alldeles intill. Folk kommer och går. Det är liv och rörelse.

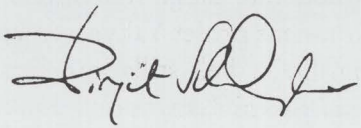
När jag hunnit en bit längre in, får jag en bättre bild av rummets olika avdelningar och allt som försiggår där. En ung man i mörka långbyxor och vit skjorta står vid en pelare och bugar sig i bön. Den lille pojken som är med honom försöker så gott det går att följa hans rörelser. Bakom dem ansluter andra män – unga och gamla – stående på rad och vända mot den vägg där mihraben visar riktningen till Mekka. Nere vid mihraben sitter en skara människor och lyssnar till en religiös text, som läses och förklaras av en man i kaftan och vit turban. Klungor av samtalande kvinnor syns i halvdunklet borta vid den andra långväggen. Här och där ligger någon och vilar eller sover. Mitt på salens upplysta huvudstråk, inte långt från monumentet över Johannes döparen, Koranens profet Yahya, ser jag två gamla män i skräddarställning. De är helt stilla, orörliga. Är de försänkta i bön, väntar de på någon? Kanske hör de till dessa blinda män som lär finnas i Umayyadmoskén som ett slags religiösa funktionärer? Medan jag förbereder kameran

för ett foto på männen, går en skock beslöjade tonårsflickor fram till en av dem. De säger något till den gamle, och denne läser sedan en kort bön tillsammans med flickorna.

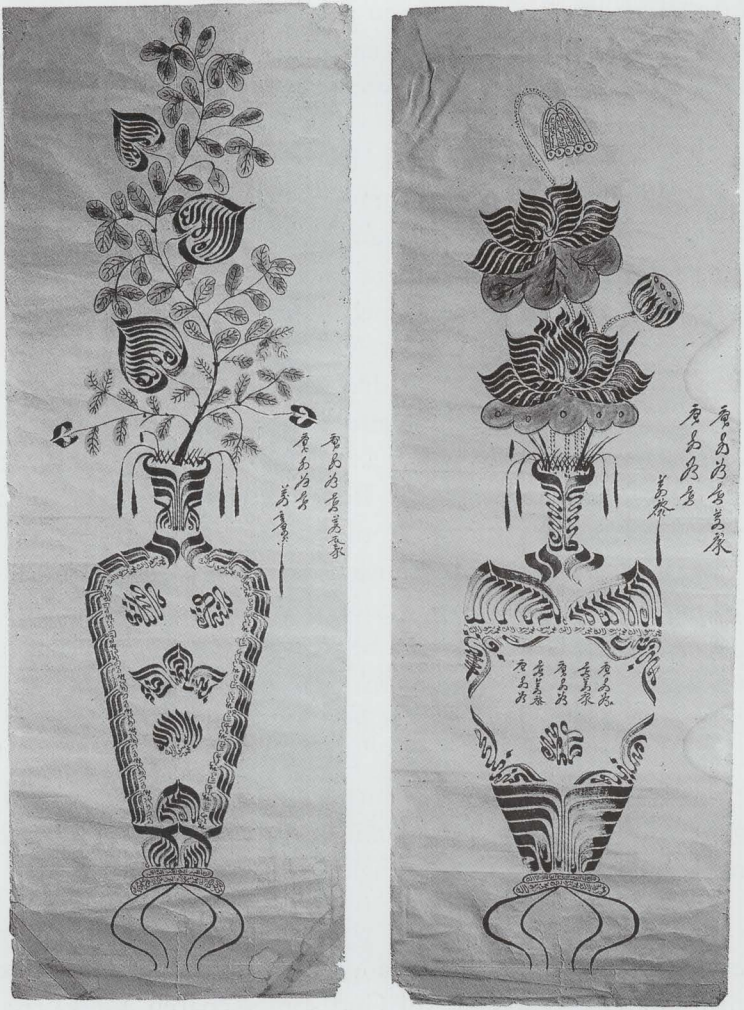
Jag stannar till en stund och sätter mig på golvet vid en pelare längst ned på denna moskégata. Med hela det långa rummet i blickfånget erinrar jag mig en krönika av den turkiske satirikern Aziz Nesin, *İslam dünya işlerini düzenler* ("Islam bringar ordning i det världsliga", återgiven i boken *Merhaba* från 1971), som jag läste en gång under studietiden i Istanbul. Med karaktäristisk ironi säger Aziz Nesin att det ju är självklart att islam är och förblir den sista stora världsreligionen, för vad skulle kunna komma efter denna "förnuftets" religion och Koranen, vars verser till två tredjedelar är förhållningsregler om människors vardagsliv. Ett snäpp till och vi skulle ha, inte en helig skrift utan en lagbok!

Idag talar många om islamisk extremism som ett växande politiskt hot. Den islamiska extremismen är gränslös i en annan, mycket påtagligt fysisk bemärkelse: hela jordklotet är dess domän. För att förstå mekanismerna bakom den borde vi analysera och "leva oss in i", eller försöka föreställa oss, även den islamiska trosåskådningens gränslöshet.

Några svar på vägen kan ni hitta i det här årsnumret av *Dragomanen* med artiklar om människors livshållning och handlingar utifrån den islamiska religionens bud.



Redaktören



Kinesiska kalligrafirullar med stiliserad islamisk skrift och arabisk text. Sent 1900-tal. Kalligraf: Ma Tet Chang. Islamic Arts Museum Malaysia.

Islam som livshållning

CHRISTER HEDIN

Finns det en livshållning som är gemensam för alla muslimer? Knappast. Islam har omkring en miljard bekännare. Alla formar och uppfattar religionen på sitt eget sätt. Ändå är det onödigt att slingra sig undan frågan om islam som livshållning genom att hänvisa till detta förhållande. Den som studerar muslimernas liv och tänkande i olika tider och världsdelar kan lätt urskilja vissa gemensamma drag. Det innebär inte att man vill eller gör anspråk på att kunna avgöra vad som är "rätt islam", bara en "allmän islam". Några drag i denna fromhet skall beskrivas i följande avsnitt.

Skapelsens vittnesbörd

Människor som med öppet sinne ser sig om i skapelsen måste fyllas av vördnad och förundran. Den övertygelsen ligger till grund för Koranens och muslimers livssyn. Den värld som omger oss bär ett otvetydigt vittnesbörd om sitt ursprung: Det måste finnas en god makt bakom allt det visa och sköna i skapelsen. De som besinnar livets alla gåvor kan knappast fyllas av annat än den djupaste vördnad och tacksamhet. Hängivenhet och tacksamhet intar en central plats i synen på tillvaron. Koranen innehåller många formuleringar som erinrar om Psaltarens hyllningar till Gud som skaparen. Gud prisas för skapelsens skönhet och fulländade vishet:

> Det är han som låter regn falla från skyn; av detta får ni vatten att dricka. Det ger liv åt träd och buskar där ni släpper ut era djur på

bete. Därmed frambringar han brödsäd och olivträd och dadelpalmer och vinstockar och alla andra slag av frukt. I detta ligger helt visst budskap till människor som tänker.

(Sura 16:10–11)

Det är inte olikt Psaltarens ord:

Du låter källor rinna upp och bli till strömmar som forsar fram mellan bergen. De ger vatten åt alla markens djur, vildåsnor släcker där sin törst... Du låter gräs växa för boskapen och örter till människans tjänst. Så frambringas föda ur jorden och vin som gör människan glad, olja som ger hennes ansikte glans, och bröd, som ger henne styrka.

(Ps 104:10–15)

Inför skapelsens skönhet och visdom fylls människan med hänförelse och beundran. Hon ser hur mycket gott skaparen har skänkt henne i livet. De som kan läsa budskapet i skapelsen inser att det finns en god och vis makt bakom allt i livet. De fylls av tacksamhet och vördnad. Denna livshållning kan också beskrivas som ödmjukhet, men inte på ett förtryckt och undergivet sätt. Ödmjukheten får i praktiken samma innebörd som tacksamhet. Ordet "islam" översätts ofta med "underkastelse" av både muslimer och västerländska forskare. Det kan missuppfattas. Den underkastelse som kan ligga i ordet islam innebär en respekt för Guds vilja. Det är inte en respekt som vilar på rädsla eller hot om straff utan bottnar i en hängiven övertygelse om Guds godhet.

Muslimer ser Gud som alla goda gåvors givare. Vi skall göra vårt yttersta för att världen skall bli god och alla skall få det bra, men det är bara med Guds hjälp vi lyckas. Muslimer understryker detta genom att säga *Inshallah*, som betyder "om

Gud så vill". Det är inte ett uttryck för fatalism, som skulle befria människorna från ansvar. Människorna har det fulla ansvaret, men allt vad de önskar och planerar kan ändå inte genomföras utan Guds hjälp och medgivande. Allt blir inte som människorna hoppas och vill. Det kan bero på att Gud inte vill detsamma. Det som lyckas skall de vara tacksamma för. Utan Guds hjälp hade det aldrig gått. För att erinra sig detta kan man säga "Inshallah".

Solidaritet och frikostighet

Människans trohet och trofasthet är ett uttryck för hennes tacksamhet. Hon håller fast vid den makt som visat henne så stor välvilja. Troheten visar sig också i frikostighet och hjälpsamhet mot alla behövande. Det är den rätta formen av fromhet enligt Koranen:

> Fromheten består inte i att ni vänder ansiktet mot öster eller väster. Sann fromhet äger den som tror på Gud och den yttersta dagen, på änglarna, uppenbarelsen och profeterna, den som ger av det han äger – vilket pris han än sätter på detta – till de anhöriga, de faderlösa och de behövande, till vandringsmannen och tiggarna och för att friköpa människor ur fångenskap och slaveri, de som förrättar bönen och erlägger allmoseskatten, de som håller sina löften, de som bär lidande och motgång med tålamod och håller stånd i farans stund. De har visat att deras tro är sann.
>
> (Sura 2:177)

Människorna har fått allt av nåd, gratis, från skaparen och är därför skyldiga att dela med sig till sina medmänniskor. Snålhet är en form av ondska. Bland dem som enligt Koranen störtar i fördärvet finns "den som håller hårt om penningpåsen

och som genom sin rikedom tror sig vara fri från allt beroende och som förnekar det högsta goda" (Sura 92:8–9).

Människans väsen

Människan har ett ansvar för sina handlingar. Hon har skyldighet att använda livet så som Gud vill. Guds vilja är lätt att sammanfatta. Människorna skall förvalta skapelsen så att dess rikedomar utvecklas och fördelas rättvist. Alla skall på så sätt ta ansvar för allas välfärd. Muslimer som kom till Sverige på 1960-talet uppfattade vårt land som det mest islamiska samhälle som de hade hört talas om – möjligen med undantag för Muhammeds idealsamhälle i Medina på 600-talet. Enligt traditionen skall de ha frågat: Hur kan det finnas så mycket islam i Sverige när det inte finns några muslimer? Och hur kan det finnas så många muslimer i det land vi kommer från – men ingen islam?

Världens muslimer ansluter sig till medmänskliga ideal som jämlikhet, människovärde och solidaritet. En viktig dygd är ansvarskänslan. Människorna måste inse och erkänna att de gör fel ibland. Människan anses av muslimer vara god av naturen. Det finns ingen lära om syndafall eller arvsynd. Människosynen är ljus. Människan är av naturen god och kan – med Guds hjälp – göra det goda. Koranen beskriver händelserna i Edens lustgård på ungefär samma sätt som Bibeln. Kristna har i äldre bibelöversättningar satt in rubriken "Syndafallet" över berättelsen om olydnaden i Edens lustgård. Numera står det mer adekvat: Människans olydnad och straff.

I Bibeln talas det alltså inte om något syndafall. Än mindre förekommer det något sådant i Koranen. Koranens skildring av händelsen framhäver också mannens skuld lika starkt som kvinnans. Båda frestades att äta den förbjudna frukten. De

skämdes genast för att de brutit mot den uppsatta regeln. Enligt Koranen berodde detta på att de ansåg sig ha gjort orätt mot sig själva (Sura 7:23). De hade svikit sin egen uppgift som människor genom att bryta mot Guds bud.

Deras ånger visar att inget moraliskt förfall hade drabbat dem. Då hade de inte haft vett att skämmas, anser muslimer. De ångrade sig och bad om förlåtelse. Gud förlät dem genast, bara för att de ville bli förlåtna. Den som ångrar sig och tar ansvar för sina handlingar får enligt muslimer alltid förlåtelse. Svårare är det om man skyller ifrån sig. Då tycks man inte inse att man verkligen skulle kunna välja det goda.

Shari'a – vägledning

Det arabiska ordet *shari'a* används inom islam som en sammanfattande beteckning på de råd och regler som teologerna i en viss tid föreskriver. Dessa regler står ständigt under diskussion. Grunden för *shari'a* är Koranen och Muhammeds *Sunna* (sed eller praxis; se nedan). Ur dem kan man härleda vissa konkreta regler, men djupare insikter i texternas innebörd och historia kan påverka deras tillämpning.

Muslimernas egen identitet är ofta knuten till de rituella regler som skiljer islam från andra religioner. De kallas ibland islams fem pelare. Basen för dessa är trosbekännelsen: Det finns ingen gud utom Gud och Muhammed är hans (sista) profet. Bönen är den andra pelaren. Många anser att man skall be fem gånger per dygn, men har man förhinder kan bönerna uppskjutas eller slås samman. Allmosan är ett ålderdomligt namn för den tredje pelaren. Den innebär ett ansvar för fattiga. Man skall skänka omkring 2,5 procent av sin inkomst till välgörande ändamål. Den fjärde pelaren är fastan, som man skall hålla under månaden Ramadan, om man är frisk och inte

väntar barn. Fastan gäller dagtid, och nätterna är fyllda av matglada fester. Ändå anser man att den dagliga fastan ger en nyttig påminnelse om de fattigas hunger. Vallfärd till Mekka är den sista pelaren, men den behöver man bara göra om man har råd och inte vet någon fattig som behöver pengarna bättre.

Islam är en mycket smidig religion, som anpassat sig till en lång rad inbördes mycket olika kulturer, från Nordamerika till Indonesien, från Sydafrika till norra Sibirien. Teologernas ständiga debatter visar viljan att reflektera och ompröva. För dem som flyttar till ett nytt och främmande land kan det vara lockande att kapsla in sin gamla kultur och bevara den i hemmet. Det kan bli ett överlevnadsvillkor i en omgivning som förefaller hotfull och oförstående. Religionen får då legitimera denna konservatism. Invandrare i Sverige kan på så sätt ge intryck av att vara rigida i sin utövning av islam. Det beror i så fall inte på religionen utan på situationen.

Gudstjänst i vardagslivet

Muslimer framhäver ofta att islam är en religion som gäller alla områden och alla tider av livet. De kan förvånas över att kristna kallar sammankomster i en kyrka med bön och psalmsång för "gudstjänst". Skall inte en gudstjänst, alltså tjänst för Gud, utövas i vardagslivet? För muslimer är den viktigaste gudstjänsten att vara god mot sina medmänniskor, främst mot de svagaste, som man inte kan vänta belöning ifrån. Religionen får inte begränsas till en "andlig" del av livet.

Den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer (som avrättades i nazistiskt fängelse 1945) hävdar, bland annat i boken *Motstånd och underkastelse*, utgiven på svenska första gången 1960, att kristendomen i västerlandet blivit förvisad till livets "finrum". En sådan gräns mellan livet och religionen accepterar inte mus-

limer. Det är mitt i vardagen som religionen behövs bäst och visar sin trovärdighet. En affärsman måste till exempel vara "muslim" också i affärer. En hantverkare måste visa sig som en god muslim genom ett samvetsgrant arbete. Det är i sådana sammanhang som hederlighet och pålitlighet verkligen är viktiga. En fromhet som bara utövas i "finrummet" gör inte världen bättre.

Shari'a är inte en fixerad samling lagar och regler. Dess innehåll utvecklas ständigt. Nya problem dyker upp, och gamla beslut kan behöva omprövas i ljuset av samhällsutvecklingen och nya kunskaper på området. *Shari'a* innehåller råd och regler om både det förbjudna och det påbjudna, det lämpliga och det olämpliga. Det kan bli en mycket omfattande samling. Muslimer framhåller gärna med stolthet att islam är en heltäckande religion, som ger råd för alla delar av livet. Det kan låta som välvillig omsorg, men reglerna kan utnyttjas av både statens och religionens ledare för att kontrollera undersåtar.

Mer bildade muslimer vet att livet växlar och förändras så snabbt att inga regler kan gälla för alltid. Ingen situation är heller den andra fullkomligt lik. Därför gäller det främst att tänka själv och handla efter eget omdöme. Det viktiga är att handla så att livet blir det bästa möjliga för alla. Ibland kan det vara bäst att bryta mot reglerna. Tyvärr finns det många muslimer som inte har den säkerheten. För dem blir *shari'a* inte en befriande vägledning till livet utan en tvångströja som spärrar vägen till ett bättre liv.

Frihet och ansvar

Vissa teologer är inte beredda att stärka muslimernas självförtroende genom att lära dem lagens anda i stället för dess bokstav. De kan inte tänka sig att överlåta ansvaret till den enskilde utan vill hellre behålla makten över dem genom att

kräva lydnad och underkastelse. Situationen är inte unik för islam men kan bli ödesdiger, om man tror att islam betyder "underkastelse", inte under Guds vilja utan under teologernas förtryckande detaljbud. På detta område pågår en livlig debatt, och allt tyder på att utvecklingen går mot allt större frihet för enskilda muslimer.

Det är viktigt att bedöma islam utifrån ett helhetsperspektiv som innefattar hela religionens historia. Bildning har alltid varit en plikt för muslimer. Under tidernas lopp har muslimer bidragit till vetenskapens utveckling på många sätt. Den västerländska vetenskapen vilar på en grund som lades av de muslimska ländernas forskning under medeltiden. Forskarna själva kunde vara judar, kristna eller muslimer, araber, européer eller iranier men de stod alla i tjänst hos muslimska härskare. De förde den dåtida världens vetande till Europa.

Denna stolta tradition av bildning och vetenskap förföll senare, så att Europas folk under kolonialtiden uppfattade islam som en kunskapsfientlig religion. De stater som upprättade kolonier spädde på förfallet. De underlät att verka för folkbildning under en tid då andra folk rustade upp skolväsendet för att bidra till demokratisering och ett effektivare näringsliv. När kolonierna blev fria vid 1900-talets mitt, saknades de viktigaste förutsättningarna för en fungerande demokrati. Religionen utnyttjades av både envåldshärskare och opposition.

Religionen kan missbrukas av odemokratiska krafter men behöver inte vara drivkraften bakom dem. Muslimer är inte motståndare till vare sig bildning eller demokrati. I dag räknas världens största muslimska land, Indonesien, till demokratierna. Där råder också religionsfrihet. Det visar att islam inte utesluter demokrati och mänskliga rättigheter. Valet av 2003 års fredspristagare har också bidragit till insikten om detta. Bristen på demokrati är lika stor i andra före detta kolonier. Det är

viktigt att uppmärksamma alla relevanta faktorer i diskussionen om demokrati.

Gudsbilden

Gudsbilden intar en central plats i islam. När muslimer i vår tid skall reda ut eller ta ställning till en fråga, börjar de gärna med en redogörelse för muslimernas anslutning till det som på arabiska heter *tawhid*. Det betyder en proklamation av Guds enhet. Gud är en och den enda. Gud delar inte makten med någon. Man kan kalla denna gud för Allah på arabiska, men det bör påpekas att också kristna med arabiska som modersmål vänder sig till Allah i sina böner. Allah är det arabiska namnet på den Gud som judar, kristna och muslimer hyllar som världens skapare och den ende Guden.

Gud har enligt Koranen många egenskaper. Främst av dem kommer hans barmhärtighet. Varje sura, dvs. kapitel, i Koranen, utom den 9:e, inleds med orden "I Guds, den barmhärtige förbarmarens namn". Uttrycket "Den barmhärtige förbarmaren" kan sägas närmast innebära "den oändligt barmhärtige". På ett sätt är barmhärtigheten inte oändlig, för Gud tillåter inte att människan utnyttjar eller missbrukar hans barmhärtighet. Han är också rättvis och rättfärdig, men barmhärtigheten går före rättvisan, så att han alltid förlåter den som ångrar sig.

Gud är allvetande och allsmäktig. Innebär det att Gud har valt ut vissa till evig salighet och andra till evigt straff? Nej, det är inte den allmänna uppfattningen bland muslimer, även om man säkert kan träffa på några som har den övertygelsen. I Koranen finns det texter som tycks bekräfta en sådan predestinationslära. "Nej, ingen kommer till tro utan Guds vilja", heter det till exempel i sura 10:100. Men det finns många andra texter som framhäver människans frihet och ansvar. Enligt Ko-

ranen är människan så fri, att hon får ta hela ansvaret, men ändå så beroende av Gud, att hon skall ge honom hela äran av sin egen frälsning. Koranen sammanfattar:

> Det goda som du får del av är från Gud, och det onda som drabbar dig kommer från dig själv.
>
> (Sura 4:79)

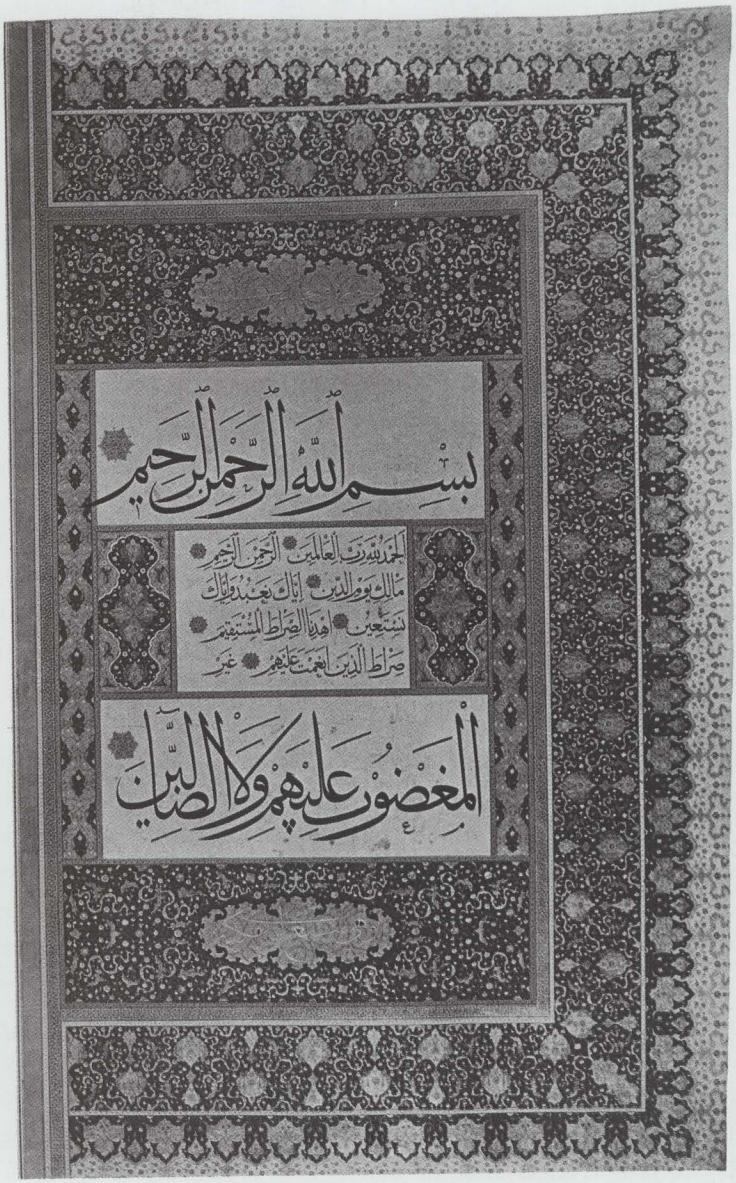
Heliga texter

Islam är en skriftreligion. Ett framträdande drag är intresset och vördnaden för heliga texter. De heliga texterna är Koranen och profeten Muhammeds Sunna. Koranen är välkänd. Det är en bok av ungefär samma storlek som Nya testamentet. Den uppenbarades för profeten Muhammed på 600-talet enligt västerländsk tideräkning. Profeten dikterade texten för skrivare och texterna sammanställdes till en bok. Den är delad i 114 suror (kapitel), men dessa är inte ordnade efter innehåll, och många tankar återkommer på flera ställen i boken. Det är intressant, för då kan man se vad som kommer tillbaka allra oftast. Sådant borde vara särskilt viktigt.

Enligt kristendomen uppenbarade sig Gud för mänskligheten i en person, Jesus. Porten in till människornas värld var en kvinna, Maria. Hon har blivit föremål för stor vördnad, och i katolska kyrkan anses hon vara utan arvsynd. När hon avlades i sin moders liv, blev hon samtidigt renad från all arv-

---

Titelsida ur en koran från 1500-talet skriven av den framstående osmanske kalligrafen Ahmed Karahisarî. Överst står den välkända frasen 'I Guds, den barmhärtige förbarmarens namn'. Topkapımuseet, Istanbul. Ur boken Oktay Aslanapa: Turkish Art and Architecture, *New York 1971.*


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك
نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم غير
المغضوب عليهم ولا الضالين

synd. Denna lära kallas dogmen om den obefläckade avlelsen. Katolska kyrkan upphöjde den till dogm år 1854. Så stor är vördnaden för detta Guds redskap; Maria står högre än andra människor, eftersom hon har fått det unika uppdraget att föda en gud till världen.

Enligt islam uppenbarar sig Gud för människorna inte genom en person utan genom en bok. Det är profeten Muhammed som får uppdraget att "föda" denna skrift till världen. Det är inte förvånande att muslimer vördar Muhammed som den främsta bland människor. Hans liv kan tjäna som förebild för andra. Därför vill man gärna följa hans exempel. För att kunna göra det måste man känna till hans *sunna* – hans sed, vana eller praxis.

Efter Muhammeds död sammanställdes berättelser om hans liv. De skulle kunna vägleda andra till ett rättfärdigt liv. Dessa berättelser kallas *hadither* efter ett arabiskt ord. Med hjälp av dem kan man beskriva hans liv till ledning för religionens bekännare.

Allt kan "stå i Koranen"

Koranen läses flitigt. Muslimer vill gärna läsa på arabiska och lära sig stycken utantill. I dag är det bara omkring en tiondel av världens muslimer som är araber. Koranens språk är svårt för araber och ännu svårare för andra muslimer. Det kan göra att man läser texten utantill utan att alltid förstå och diskutera varje ord och deras olika betydelser. Koranlärare kan på så sätt få makt och betydelse. De kan säga att allt som påbjuds i islam "står i Koranen". Så enkelt är det inte. Många muslimer vet inte riktigt vad som står där. Mycket av de praktiska levnadsreglerna har inte stöd i Koranen utan bara i Muhammeds Sunna.

Detta säger något viktigt om skrifternas betydelse för islam. De betyder mycket som symboler för Guds vilja att uppen-

bara sig, men deras innehåll har ofta en bekräftande eller legitimerande funktion. Allt måste kunna stödjas med hänvisningar till Koranen och Sunna, men de drivande krafterna i religionens utveckling kan finnas på andra håll. Inflytande från olika kulturer och strömningar i tiden märks lika mycket som i andra religioner. Muslimer vill gärna hänvisa till Koranen, men det betyder inte att den styr allt i muslimernas liv.

Under 1990-talet kom muslimer från Bosnien till Sverige. Några krävde att tvättstugorna i deras hus skulle byggas om eftersom muslimer enligt deras uppfattning inte fick blanda kläder från män och kvinnor i samma tvätt. Det "stod i Koranen". Fastighetsbolaget byggde om tvättstugorna och försåg dem med symboler för män och kvinnor. Var stod detta i Koranen, frågade mig en journalist. Ingenstans! Traditionen tycks komma från romerna, men när muslimerna har införlivat den med sina seder, kan de tro att det står i Koranen. Det är kanske ett tecken på bristande kunskap men samtidigt ett tecken på vördnad för Koranens auktoritet.

Därför skall man vara försiktig med påståendet att muslimer lever efter Koranen. Det stämmer på så sätt att de viktigaste tankarna i Koranen också är de grundläggande i muslimernas tro. Men allt de gör står inte i Koranen. Mycket tillhör Muhammeds Sunna. Muslimer kan göra sådant som inte alls har stöd där, som till exempel kvinnlig könsstympning. Kan man hitta stöd för det i Muhammeds Sunna, har man enligt majoriteten av världens muslimer tolkat den fel.

En samlad islambild

Kan man då tala om något som utmärker islam? Måste man inte acceptera att alla muslimer tänker på olika sätt och att man därför inte kan tala om islam utan bara om muslimer? Sön-

derfaller inte ”islam” i en miljard ”atomer”, alltså individer, odelbara storheter med olika uppfattningar om vad islam är? Att tala om islam – innebär inte det att börja formulera en islamisk dogmatik? Övergår man då inte från att vara forskare till att vara normativ teolog? Så har vissa religionshistoriker resonerat under senare år. De har bannlyst alla försök att skapa överblick över den splittrade bilden. Det har betecknats som ”ovetenskapligt” att vilja se ett sammanhang i alla de yttringar av religionen som framträder i dagens värld.

Denna inställning innebär enligt min uppfattning ett fegt svek. Folkliga fördomar har fått frodas fritt, sedan forskarna flytt fältet. Det har blivit viktigare att gardera sig mot angrepp från andra forskare än att skapa förståelse för islam. Därför har också motviljan mot islam vuxit i Sverige under de senaste 25 åren, trots att landet aldrig tidigare satsat så mycket pengar på islamforskning. Det är uppenbart att ”islam” existerar. Det är en religion med ursprung, historia och nutida företrädare. Det finns mycket som skiljer olika tider, olika länder och olika företrädare från varandra. Men det utesluter inte att det också kan finnas mycket som förenar.

Det finns minst tre källor till kunskap om islam, som alla kan bidra till fördjupad kunskap och förståelse: Texter, traditioner och nutida teologi. Givetvis finns det risker med att isolera dem från varandra och betrakta en av dem som representativ. Man kan inte beskriva islam utifrån enbart heliga texter. Där står mycket som inte betyder något i vår tid. Men det finns mycket i texterna som lever kvar och citeras, eftersom det uttrycker något viktigt för senare tiders muslimer. Då finns det anledning att uppmärksamma texternas budskap.

Man kan inte beskriva islam enbart utifrån religionens historia. Men det finns tankestråk som lever vidare och ständigt på nytt går i dagen. Varför skulle inte dessa tankar kunna ligga

till grund för en beskrivning av islam? Man kan inte heller beskriva islam enbart utifrån nutida företrädare. Men det är viktigt att veta hur de förhåller sig till texter och traditioner. De utgör religionens uttolkare i vår tid och förtjänar på så sätt att betraktas som en del av islam.

Med hjälp av dessa tre – de heliga skrifterna samt islams historia och dess nutida företrädare – kan man skaffa sig en bild av religionens innehåll och budskap. Bilden är dock bara en beskrivning, som alltjämt kan ifrågasättas och betraktas som trovärdig eller missvisande. Beskrivningen är inte normativ, inte en föreskrift som skall ge svar på vad som är rätt eller fel form av islam. Däremot kan den peka på tankar och traditioner inom religionen som har många företrädare, även om inte alla muslimer skulle ställa sig bakom dem.

Dessa gemensamma drag behöver inte vara de mest iögonenfallande. Därför uppmärksammas de inte alltid av utomstående. Detta blir än mer uppenbart i en tid då bilden av omvärlden styrs av massmedia. De har en viktig uppgift men är för sin verksamhet tvungna att ta kommersiella hänsyn. Därför kommer media alltid att vara "i fas med fördomarna". I den situationen kan en beskrivning av grundläggande drag i islam som livshållning fylla en viktig funktion. Den kan fördjupa insikten i religionens rikedom och på så sätt öka förståelsen för islams mångfald.

Historiker kan bidra till förståelsen av tider och strömningar genom att beskriva den "mentalitet" som präglade dem. Varför skulle inte en religionshistoriker kunna bidra till förståelsen för islam på samma sätt? Skulle medierna vara mindre intresserade av att förmedla också denna sida av religionen, är det bara en bekräftelse på deras avsikter. Men skulle forskare av någon sorts metodisk överkänslighet underlåta att studera och presentera dessa sidor av islam, då ligger felet inte på mediernas sida.

Abstract

The Islamic Approach to Life

The beauty and wisdom of creation gives witness of the existence of God. Human beings should realize the abundant mercy of God and the responsibility of man as administrator of the gifts of life. God has revealed his will by the act of creation but also in the Holy Scriptures. The Prophet Mohammad has lived as a model for the righteous man. Consequently, his *Sunna* (custom or pattern of life) is a guiding rule for human life. Muslims generally call their religion "a comprehensive way of life". They want to emphasize that Islam gives guidance for all moments. The value and credibility of the religion is tested in relation to everyday life and in the interaction between people. In his gratitude to God, the creator and the giver of human life, man should be honest, industrious and reliable – that could be called the essence of the Islamic approach to life.

Islam och demokrati – två oförenliga begrepp?

INGMAR KARLSSON

Den muslimska diskussionen om islam och demokrati tar sin utgångspunkt i den fyrtioandra suran i Koranen med rubriken *Shura* eller "Samråd" i Mohammed Knut Bernströms svenska översättning. De i sammanhanget relevanta verserna 36–39 lyder:

> Och gör klart för er att vad det än är som ni får ta emot på jorden, är det bara sådant som förljuvar det jordiska livet, medan det som väntar hos Gud är det bästa och det som består. Det väntar dem som tror och litar på sin Herre och som avhåller sig från de grövsta synderna och skamliga handlingar och som förlåter, även om vreden har gripit dem, och som svarar när deras Herre kallar och som förrättar bönen och som i allt iakttar regeln om samråd och som ger åt andra av det som Vi skänker dem för deras försörjning; och som hjälper varandra att försvara sig när de har utsatts för övergrepp.

Till dessa verser brukar även följande rader ur vers 160 i den tredje suran fogas:

> Inhämta deras råd i de angelägenheter som är av vikt och när du väl har fattat ditt beslut, sätt då din lit till Gud; Gud älskar dem som sätter sin lit till honom.

Ibland åberopas även en utsaga av profeten själv:

> Gud och hans profet är inte i behov av någon 'shura' men för mitt samfund har Gud gjort samrådet till en barmhärtighet, ty den som

rådplägar, den skall inte stå utan ledning på den rätta vägen, den som underlåter samrådet kommer att bli rik på misstag.

Medan såväl muslimska fundamentalister som radikala sekularister förkastar varje form av parlamentarisk demokrati som oförenlig med de religiösa traditionerna, har å andra sidan många muslimska intellektuella och islamiska aktivister försökt att förena Koranens bud med demokrati. I denna debatt försöker man påvisa att islamiska metoder att organisera samhället politiskt är överlägsna de västerländska både moraliskt och praktiskt och att islam faktiskt tjänade som inspirationskälla för europeiska tänkare under medeltiden och upplysningen.

"Expertokrati" eller folkstyre

Redan den egyptiske reformatorn Muhammed Abdo (1849–1905) försökte med utgångspunkt i principen om *shura* påvisa att islam och demokrati inte var oförenliga begrepp. Enligt honom hade varje muslim ett personligt ansvar att verka för att de grundläggande religiösa principerna kunde förenas med ett modernt europeiskt tänkande. Många som deltagit i denna debatt har föreslagit att de olika politiska funktionerna skall fördelas mellan en regent och en lagstiftande församling i form av en *shura* eller ett parlament, så att en politisk balans kan upprätthållas. Även vikten av ett oberoende rättsväsende har understrukits och förslag har också framförts om en högre konstitutionell domstol för att garantera att styret sker i lagenliga former.

En rad frågor har emellertid varit kontroversiella. Är detta samråd en plikt för regenten och är han i så fall bunden av dess beslut? Skall han själv utse dem som ingår i en rådgivande för-

samling eller skall dessa vara valda medlemmar från det muslimska samfundet eller tillhöra formella institutioner som partier? Skall de vara religiösa experter eller ha expertis på andra områden? Skall de fatta majoritetsbeslut och skall alla viktiga frågor bli föremål för samråd?

Även de som ansett att ett samrådsförfarande är nödvändigt, där resultatet skall vara bindande, och att en *shura* skall bestå av valda medlemmar med särskild expertis från olika områden har emellertid samtidigt hävdat att besluten skall fattas med utgångspunkt i en "objektiv sanning", det vill säga Koranen. En *shura* skall därför inte ha formen av en politisk församling där olika grundläggande politiska uppfattningar nöts och bryts mot varandra.

Det eftersträvade idealet är således snarare en "expertokrati", med en rättvis regent i toppen, och inte en genuin politisk process med intresserepresentation och åsiktskonkurrens. Den iranska konstitutionen, till exempel, hävdar experternas rätt. Över parlamentet står "det bevakande rådet", som har vetorätt över alla beslut som den folkvalda församlingen fattat. Det handlar alltså om en moralisk och inte om en politisk diskurs. I debatten om pluralism erkänns visserligen att Gud skapade människorna olika och att meningsbrytningar därför är naturliga företeelser och även kan vara välgörande för det muslimska samfundet, detta dock under förutsättning att de rör sig inom trons och den allmänna anständighetens gränser.

En obegränsad och organiserad yttrandefrihet ses med motvilja även i dagens muslimska reformistiska diskussion. Gränsen är skarp och klar. Islams fiender kan inte tolereras, ej heller hycklaren, ateisten och skeptikern. För många islamister, inte minst dem som hör hemma i det muslimska brödraskapet, vilket är aktivt i stora delar av arabvärlden, är och förblir islam och demokrati en definitionsmässig omöjlighet. Tanken att al-

la medborgare är jämlika sägs strida mot islams grunder, eftersom det finns oöverstigliga och eviga skillnader mellan troende och icke troende, mellan rika och fattiga, mellan man och hustru(r) och mellan de rättslärda och menigheten. Ej heller finns det några behov av en lagstiftande församling, eftersom islam inte har några brister som behöver rättas till.

Det egyptiska muslimska brödraskapets ledande teoretiker, Sayed Qutb, motsatte sig starkt varje tanke på folkets suveränitet. En sådan vore liktydig med en usurpation av Guds suveränitet och ett slags tyranni, eftersom individens vilja skulle underkastas andra individers vilja. Den enda lösningen på demokratins problem var enligt Qutb i stället att återupprätta det gudomliga styrets supremati:

> Att deklarera Guds suveränitet innebär en allomfattande revolution mot mänskligt styre i alla dess former och villkor och ett ovillkorligt motstånd mot varje situation på jorden där människan är suverän och i vilken maktens källa är mänsklig.

Varje from av aggression mot Guds styre på jorden – demokratin var ett exempel på detta – likställde Qutb med *djahilija*, den tid av djupaste ignorans som föregick Muhammed. Qutb ansåg visserligen att en islamisk stat måste baseras på *shura*-principen, men han ansåg samtidigt att den muslimska lagen var så fullkomlig som legalt och moraliskt system, att ytterligare lagstiftning var både onödig och omöjlig. Nya lagar skulle därför bara vara skadliga: "Så länge en grupp människor lagstiftar över andra kan jämlikhet och absolut värdighet inte förverkligas."

En annan demokratisyn redovisades av Abdul Ala Mawdudi (1903–1979), grundare av det framför allt i Pakistan och Indien inflytelserika *Jama'at-i Islami*. Islam är enligt Maw-

dudi själva antitesen till den sekulära västerländska demokratin. Däremot kan islam och demokrati förenas, om folkstyre innebär en begränsad form av folklig suveränitet som inskränks och styrs av Guds lag. Mawdudi brukade kalla sitt politiska ideal för "teodemokrati". Den verkställande makten i ett sådant system konstitueras av muslimernas allmänna vilja och de har också rätt att göra sig kvitt den. Alla administrativa frågor och alla frågor som inte får ett direkt svar i *shari'a* skall lösas i samförstånd bland muslimerna. Varje muslim som är kapabel och kvalificerad att ge sunda synpunkter beträffande den islamiska lagen kan tolka Guds lag när en sådan tolkning är nödvändig. På så sätt är islam en demokrati.

Kraven på demokrati växer

Även den islamiska världen översvämmas nu av information och despoterna kan lika lite där som i Afrika, Latinamerika eller Asien isolera sina medborgare från CNN och en fortlöpande information om de politiska förloppen och trenderna i omvärlden. Hundratusentals gästarbetare för med sig sina erfarenheter hem från Europa. Liksom Coca Cola behöver inte heller ordet demokrati översättas.

Många av regimerna i arabvärlden har insett detta och liberalisering har blivit ett svar. Detta är inte på långt när liktydigt med demokrati, men yttrandefriheten har förbättrats på sina håll, gränser har satts för ett alltför godtyckligt maktutövande och politiska partier och sammanslutningar har accepterats. I Egypten, Jordanien, Jemen och Kuwait har islamiska partier med rötter i det muslimska brödraskapet valt att slå in på en parlamentarisk väg. De har tillåtits delta i det politiska livet och öppet uttrycka sin kritik mot regeringens politik. I Egypten och Libanon har vidare islamiska partier bildat koalitioner

med icke-islamiska, något som tidigare varit otänkbart. Islamiska organisationer har också startat egna tidningar, finansiella institutioner och skolor, och deras inflytande är också märkbart på universiteten, i fackliga sammanslutningar och kvinnoorganisationer.

Islamister och fundamentalister är bara en av många politiska företeelser i Mellanöstern. I såväl rika som fattiga stater formeras nya intressegrupper. Affärsmännen organiserar sig i Jordanien och Egypten. Kvinnorörelser växer fram på så skilda håll som Kuwait, Jemen och bland palestinskorna. I Syrien pågår en försiktig liberalisering av ekonomin, vilket dock inte skall leda till alltför långtgående slutsatser om en politisk fortsättning. I Libanon sker en gradvis återgång till den speciella form av demokrati som rådde där före inbördeskriget, allt dock under misstänksamma blickar från det inflytelserika Damaskus. Rådgivande församlingar har upprättats i Bahrein, Oman och Saudiarabien under åberopande av *shura*-principen. Dessa är visserligen inte folkvalda och har heller inte några lagstiftande funktioner, men de är ändå en reaktion på krav underifrån om ett öppnare och mera pluralistiskt samhälle.

Samtliga dessa demokratiska öppningar har varit kontrollerade och valen har gällt parlament med liten reell makt gentemot president- eller kungamakt. Inte i någon arabstat har de lett till att en regering ersatts av en annan med annorlunda ideologi. I Algeriet segrade visserligen den fundamentalistiska oppositionen, men den bestals omgående på sin seger.

Den 100:e suran ur en iransk koran. Som de flesta andra suror inleds den med Bismi-l-lāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm, 'I Guds, den barmhärtige förbarmarens namn', vilket sedan upprepas längst ned på sidan. 1700/ 1800-tal. Islamic Arts Museum Malaysia.

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره

سورة العاديات وهي مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

والعاديات ضبحا فالموريات قدحا فالمغيرات
صبحا فاثرن به نقعا فوسطن به جمعا ان الانسان
لربه لكنود وانه على ذلك لشهيد وانه لحب الخير
لشديد افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل
ما في الصدور ان ربهم بهم يومئذ لخبير

سورة القارعة وهي مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

Avsikten bakom dessa demokratiska experiment har varit att befästa de sittande regimernas makt genom att kanalisera den sociala protesten i politiska termer och förhindra en samverkan mellan moderata islamiska politiker och fundamentalister. Därmed skulle en radikalisering av politiken kunna undvikas. De demokratiska öppningarna har därför hittills varit ett utslag av politisk taktik och en "uppdämningspolitik".

Ett av argumenten mot en mera långtgående och reell demokratiseringsprocess är att en sådan endast skulle utnyttjas av fundamentalisterna för att "kidnappa demokratin" under mottot "en man, en röst, en gång". Hittills har emellertid den islamiska fundamentalismen inte varit något hot mot liberala demokratier utan mot familjedynastier och enpartistater. Alternativen till ett islamiskt styre är därför i dag konservativa monarkier eller militärregimer utan demokratisk förankring, diktaturer förklädda i panarabisk eller islamisk retorik eller formella demokratier som i realiteten är enpartisystem med demokratisk kosmetika.

En vald regering och ett av folket valt parlament behöver således inte stå i strid med islam, även om ett sådant system skulle skilja sig från de västliga motsvarigheterna. Islam och demokrati behöver därför inte nödvändigtvis förhålla sig som eld och vatten. Samtidigt kan man dock inte säga att de på något sätt villkorar varandra.

I motsats till de vanliga föreställningarna har heller inte de islamiska teologernas och de rättslärdas inflytande stadigt växt under senare år utan har snarare gått tillbaka. Detta förklaras framför allt av det moderna samhällets komplexitet, vilket väcker frågor som de traditionella islamiska vetenskaperna inte kan besvara. Den nya rätten utformas därför snarare av folk med bakgrund i ekonomi eller socialvetenskap. Det är heller inte i första hand de traditionella rättsexperterna och teologer-

na som nu är de främsta islamiska aktivisterna utan snarare journalister, ingenjörer, advokater och lärare.

En liberalare lagtolkning

En sorts sekularisering äger därför rum, eftersom en växande del av det sociala och ekonomiska livet inte längre regleras på grundval av Koranens texter utan efter funktionella kriterier, även om dessa sedan prövas med utgångspunkt i sin överensstämmelse med de heliga texterna.

Man kan i dag tala om tre olika sätt att se på den islamiska lagen:

- liberal *shari'a*
- tyst *shari'a*
- tolkad *shari'a*

Företrädarna för en liberal tolkning hävdar att Koranens uppenbarelser och seden uppmanar muslimerna till en liberal livshållning. Här hänvisar man bland annat till sura 109, vers 6: "Ni har er tro – och jag har min tro!" och sura 49, vers 13: "Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna och Vi har samlat er i folk och stammar för att ni skall lära känna varandra." En av de ledande företrädarna för denna liberala syn, tunisiern Mohammed Talbi, citerar sura 5, vers 48:

> För var och en av er har Vi fastställt en lag och en levnadsregel. Om Gud hade velat hade Han helt visst gjort er till ett enda samfund men det var Hans vilja att sätta er på prov genom det som han har skänkt er: Tävla därför med varandra om att göra gott.

Företrädarna för en tyst tolkning pekar på att samexistens inte föreskrivs i *shari'a* men att den är tillåten. *Shari'a* är tyst på

vissa punkter, inte därför att den gudomliga uppenbarelsen var ofullständig eller felaktig, utan därför att vissa frågor har lämnats åt människorna att lösa själva.

Medan liberal *shari'a* således förutsätter ett demokratiskt system, kan den tysta sägas tillåta ett sådant. Den tolkade *shari'a* hävdar däremot att religionen är gudomlig men att tolkningen är världslig och överlämnad åt människorna själva. Texten står således inte på egna ben för all tid utan måste placeras och tolkas i sitt historiska sammanhang.

En faktor som talar för framväxten av en liberal islam är att alternativen visat sig vara misslyckanden. Detta gäller inte minst den iranska revolutionen, till vilken även många sunniter satte stort hopp. De sudanska och pakistanska samhällena har visat sig vara lika korrupta även efter det att politiken islamiserats, och inte minst talibanregimen i Afghanistan verkade avskräckande för många som satt sitt hopp till en islamisering av samhällssystemen.

Krav på demokratiska reformer växer nu fram över hela den muslimska världen, från de invandrade samfunden i Europa till den indonesiska övärlden. En av dessa nytänkare är tunisiern Rachid al-Ghannouchi, som grundade Mouvement de la Tendance Islamique (MTI) och som efter att ha varit fängslad i långa perioder år 1993 fick asyl i Storbritannien. Han förordar ett system med majoritetsstyre, fria val, fri press, skydd åt minoriteter, full likhet mellan sekulära och religiösa partier och full jämställdhet för kvinnor. Islams roll är i första hand att förse det politiska systemet med moraliska värderingar. Enligt Ghannouchi kom inte islam med ett speciellt program för våra liv utan med allmänna principer och det är varje muslims uppgift att formulera ett program som skapar en överensstämmelse mellan dessa islamiska principer och moderniteten. De troende har rätt till nytolkning, *idjtihad*, eftersom islam inte har

någon institution eller person som är den enda sanna uttolkaren. *Shura* innebär att beslutsfattandet är en angelägenhet för hela det muslimska samfundet, och politisk pluralism och tolerans står inte i strid med denna princip; frihet kommer före islam och är ett steg som leder mot islam. I ett anförande i London 1995 sade han:

> När islamisterna en gång ges möjligheten att förstå värdet av den västerländska moderniteten som demokrati och mänskliga rättigheter kommer de att sträva efter att ge dessa värden en plats inom islam, där de sedan kommer att plantera och vårda dem på samma sätt som västerlänningar gjorde när de en gång planterade dem i en mindre bördig jordmån.

Iran – den första postislamiska staten?

"Den fria tanken kan inte fängslas", kunde man läsa på banderoller under studentdemonstrationer i Teheran sommaren 1999. Det mest långtgående och intressanta reformtänkandet pågår i Iran. Där förkastas själva kungstanken om den islamiska staten även av islamiska teologer, som hävdar att det största hotet mot islam i Iran är de erfarenheter som iranierna har av 25 år under ett islamiskt styre.

Av en rad skäl vänder sig folk mer och mer från det religiösa ledarskapet; det politisk-religiösa förtrycket, den korruption, både moralisk och pekuniär, som kännetecknar många av de religiösa ledarna samt deras oförmåga att hantera ekonomin. Den revolutionära entusiasmen för mullokratin och dess puritanska excesser har gradvis försvagats, även om den shiitiska trosuppfattningen förblir ett bindemedel mellan de två stora folken i Iran, perser och azerier. Efter hand har vanliga människor vant sig vid att, som under shahtiden, föra ett dub-

belliv – men nu med omvända förtecken. Före revolutionen hände det ofta att man förrättade sin bön i hemmet och sedan gick ut och firade. Nu förrättas bönen i offentliga moskéer, medan firandet äger rum inom de egna fyra väggarna.

Kraven på mer öppenhet och större friheter har för varje år växt i media och framför allt på universiteten. Presidentvalen i maj 1997 blev något av en vändpunkt. Mohammed Khatami vann då med 70 procent av rösterna en överraskande seger över sin motkandidat, som var en politiker i Khomeinis anda. Valdeltagandet låg över 80 procent, och framför allt de unga väljarna – rösträttsåldern är 16 år – spelade en avgörande roll för den klara valutgången.

Framstående teologer som Mohammed Shabestari och Abdulkarim Sorush stöder nu Khatami. De utgör en opposition som är den farligaste för det "väktarnas råd" som har den reella makten i landet, eftersom den framförs från islamiska utgångspunkter.

Grundtanken är att de islamiska värderingarna visserligen skall spela en grundläggande roll i staten men att medborgarna är dess suverän oavsett religiös hållning. Ideologiseringen av islam var en konsekvens av shahens påtvingade moderniseringspolitik. Nu gäller det i stället att hitta vägen tillbaka till en avpolitiserad fromhet. Eftersom islam identifieras med staten, blir religionen också ansvarig för alla missförhållanden. Följden blir inte bara religiöst hyckleri och förlust av religiösa värden utan sekularisering och i förlängningen ateism.

Reformisten Abdulkarim Sorush

Den flitigaste, mest populäre och mest kontroversielle reformisten är filosofen Abdulkarim Sorush, vars idéer nått längre än till studenterna och trängt långt utanför den akademiska

miljön. Framför allt går Sorush till attack mot den ideologisering som islam blev föremål för under det förra seklet. Han kallar den politiserade islamismen för "en tankeriktning som på ett tyranniskt sätt gripit in i folks politiska, sociala och moraliska liv" och som givit en förenklad bild av världen som en kamparena och av religionen som ett vapen. När möjligheten och nödvändigheten av en nytolkning förnekas, såsom nu skett och sker, försvinner inte bara mångfalden utan också djupet och komplexiteten i religionen.

Sorush tankar bygger på en minimalistisk definition av religionens roll. I sin bok *Reason, Freedom and Democracy* (Oxford 2000) betonar han etiken och drar en avgörande skiljelinje mellan en religiös stat som bygger på islams värderingar och en islamisk ideologisk stat. Hans mål är att "reducera religionens offentliga inflytande för att på så sätt lägga grunden för ett pluralistiskt samhälle". Sorush ser demokratidiskussionen som en del av ett större projekt för att reformera islam. Islam måste försonas med de vetenskapliga framstegen:

> Låt oss göra en åtskillnad mellan religionen å ena sidan och våra tolkningar av religionen å den andra. Med religion menar jag inte tron som är religionens subjektiva sida utan den objektiva sidan som består av den uppenbarade texten. Koranen förändras inte men vår förståelse av den är föremål för förändring. Vetenskapen går framåt, nya kunskapsområden erövras och detta får oundvikligen konsekvenser för den religiösa kunskapen.

Grundtanken är således att medan religion innebär frihet, fullkomlighet och helighet, är teologin alltid i förändring och under påverkan och beroende av andra kunskapsområden. Sker ett avgörande genombrott på något område, kommer "denna våg att fortplanta sig och sätta hela vetenskapens hav i rörelse.

Om naturvetenskapens insikter om kosmos ökar, ger detta också en sannare teologisk kunskap."

Genom historien har islamiska lärde tolkat Koranens text på olika sätt. Enligt Sorush måste de historiska sammanhangen sättas i förgrunden och få den avgörande betydelsen:

> Texterna står aldrig ensamma och är inte nödvändigtvis bärare av sin egen betydelse. De måste infogas i sitt sammanhang, de är laddade med teori. Vi kan inte göra något undantag för religiösa texter. Tolkningen av dessa är stadda i ständig förändring.

Detta får också konsekvenser för islamisk rätt. Sorush ser denna som en historisk produkt. Medan det traditionella rättstänkandet är utarbetat efter metoder från en fjärran forntid, kan vad han kallar ett dynamiskt rättstänkande öppna vägen för nya svar. Som ett exempel tar han frågan om lika rättigheter för muslimer och icke muslimer i ett muslimskt samhälle. Traditionellt rättstänkande gör en åtskillnad som Sorush inte accepterar. Religionstillhörighet kan inte vara en tillräcklig rättighetsbas, utan det är som människor vi har dessa rättigheter. Målet måste alltid vara att främja en religionsuppfattning som sätter individuell religiös erfarenhet och Guds kärlek i centrum.

Mekka eller mekanisering?

Det växande antal intellektuella i den muslimska världen som nu förespråkar en modern tolkning av islam utgör inte någon påtryckargrupp med en gemensam agenda. De får varken stöd från regeringar eller traditionalistiska eller radikala grupper. Traditionalisterna ser dem som "förvästligade", de radikala betraktar dem som kompromitterade och de auktoritära regimerna ser dem som farliga.

Deras möjligheter att utöva ett stort inflytande på kort sikt är därför begränsade, men med tiden kan de bli en stabiliserande och konstruktiv kraft i moderniseringen av de muslimska samhällena. De största hindren för deras strävanden är en djupt rotad auktoritär politisk kultur och manipulerade tolkningar av Koranen. Medan de demokratiska systemen i västvärlden är produkter av en århundradelång demokratisk process, har de politiska systemen i den muslimska världen genomgått en rad abrupta kursändringar, först när det osmanska imperiet kollapsade efter första världskriget och sedan när de tidigare mandaten blev självständiga efter det andra.

Den snabba teknologiska utvecklingen kommer emellertid att påverka alla kulturer, inklusive den muslimska. Muslimer kommer att påverka varandra och ta intryck från andra kulturer i en tidigare inte skådad omfattning. Diskussionen kommer därför oundvikligen att gå från teologiskt testuggande och bokstavstrogen tolkning av de heliga texterna till försök att anpassa dessa till en alltmer komplicerad värld. Islam kommer att vara en källa för personlig identitet och gruppidentitet, men allt fler kommer att kritiskt granska arvet från tidigare generationer och försöka anpassa detta till dagens verklighet.

Även om den islamiska kulturen nu skulle utgöra ett hinder för demokrati, får vi inte glömma att kulturer, liksom de för dagen härskande trosföreställningarna, är stadda i ständig förändring. Många kulturella element förblir konstanta, andra ändrar sig under loppet av en eller två generationer. Den ekonomiska utvecklingen är en huvudfaktor i denna förändringsprocess. Den spanska kulturen på 1950-talet, till exempel, betecknades som traditionsmedveten, auktoritär, hierarkisk och religiöst orienterad. Nu karaktäriseras Spanien inte längre i sådana termer.

På de teologiska högskolorna i Iran debatteras idag om sekularism och mänskliga rättigheter. En ny teknisk och ekono-

misk elit växer fram med en annan syn på omvärlden än affärsmännen i basarerna. De strömningar i det iranska samhället som står bakom Khatami är därför förmodligen starka nog att överleva, även om presidenten skulle förlora den pågående maktkampen med det konservativa religiösa ledarskapet. 65 procent av Irans 60 miljoner är nu under 20 år och de har, som ovan nämnts, rösträtt redan som sextonåringar. Dessa unga människor, som inte känner någon annan verklighet än den som skapats av den iranska revolutionen, är mest missnöjda med systemet och bland dem växer en revolt mot revolutionen fram. Denna utveckling låter sig inte hejdas genom förbud eller terror. För många av de ungdomar som växt upp i den islamiska republiken är Madonna ett viktigare begrepp än Khomeini och de är bättre insatta i reglerna för den europeiska fotbollens Champions League än i de shiitiska sorgeritualerna.

Det är för tidigt att säga vart den islamiska diskussionen om demokrati leder hän. *Dar al-Islam* kommer inte att förbli en isolerad antidemokratisk ficka, men den islamiska världen kan inte demokratiseras med de metoder som föresvävar de neokonservativa kretsarna kring George W. Bush. Även muslimska politiska traditioner och institutioner är stadda under utveckling på samma sätt som de sociala villkoren och klasstrukturerna förändras. Båda dessa trender är viktiga för demokratins framväxt. Förändringar kommer att inträffa i den muslimska världen, men de kommer att ta sig en rad olika uttryck. I några fall kommer en demokratisering endast att innebära att folket leds runt i en cirkel och återkommer till utgångspunkten. I andra kommer man att införa vad araberna själva kallar en fasaddemokrati, där man använder sig av en demokratisk vokabulär för att föra det auktoritära gamla systemet vidare. På andra håll kommer kraven på en utveckling mot ett civilt samhälle att öka.

Det faktum att islam inte varit förenligt med demokrati i det förflutna innebär därför inte att ett pluralistiskt politiskt system förblir en omöjlighet för all framtid. Klart står dock att vägen till ett sådant är sekulär och baserad på ekonomisk och social utveckling. Den muslimska världen kan lite tillspetsat sägas stå inför valet "Mekka eller mekanisering".

Abstract

Islam and Democracy – Incompatible Concepts?

The Muslim discussion about Islam and democracy emanates from Sura 42 in the Qur'an under the heading of *Shurah*, "Consultation". Is this consultation compulsory and is the regent in that case bound by its results? Shall he nominate those who take part or should they be elected from the Muslim community? Should they be religious experts or have experience from other walks of life? In the discussion so far, the ideal seems to have been an "expertocracy" with a just regent at the top, not a political process with a competition of ideas. Today, consultative assemblies have been established in Bahrain, Oman and Saudi Arabia with reference to the principle of *Shurah*. They are not elected and they do not have any legislative functions but they are a reaction to demands of a more open and pluralistic society. The most interesting discussion about Islam and democracy now takes place in Iran, where there are also prominent Muslim theologians who reject the idea of an Islamic state. The fact that Islam and democracy have been incompatible in the past does not mean that a democratic system in a Muslim state is to be precluded. The way to such a society is, however, secular and based on economic and social development.

Sunni och shia i Irak
En politisering med osäker utgång

MARIANNE LAANATZA

Sedan den amerikansk-brittiska ockupationen av Irak genomfördes, har omvärlden återkommande via media fått höra om "sunni-triangeln" och "shia-ayatollorna" i Irak. Därutöver nämns kurderna och ibland turkmenerna. De nya benämningarna tyder på en ny verklighet, och man kan fråga sig vad det har blivit av den arabnationalistiska Irak-bilden. I artikeln ges en bakgrund och analys av utvecklingen i det ockuperade Irak med avseende på vart nuvarande trender kan leda. Går utvecklingen mot den av amerikanerna utlovade demokratin eller till religiös uppdelning och splittring?

Bakgrund

Idag uppgår den irakiska befolkningen till ca 25 miljoner, varav den arabiska befolkningens andel utgör 75 procent, den kurdiska 20 procent och turkmener, assyrianer/assyrier samt övriga minoriteter 5 procent. Majoriteten av den arabiska befolkningen är shiamuslimer och dominerar hela den södra delen av Irak. I det området ligger också de för shiamuslimerna så viktiga städerna An-Najaf och Karbala. I An-Najaf är Ali, den fjärde kalifen och tillika profeten Muhammeds svärson, begravd, och i Karbala finns Alis son Husseins grav.

Shiamuslimerna ansåg i begynnelsen att endast släktingar till profeten Muhammed i rakt nedstigande led kunde bli rättmätiga kalifer, medan de som benämns sunnimuslimer ansåg att de kunde utse en person som var en god muslim och ledare till

kalif. Denna splittring har bestått genom århundradena. Shiiterna är i sin tur uppdelade i olika sekter. Den inriktning som dominerar bland shiamuslimerna i Irak liksom i Iran är "tolvsekten" eller "imamiterna". Sunnimuslimerna är också uppdelade. Det finns fyra sunnimuslimska lagskolor, varav främst två är företrädda i Irak. Flertalet arabiska sunnimuslimer hör till den hanafitiska lagskolan, vilken betecknas som mer liberal, medan flertalet av de irakiska kurderna hör till den shafiitiska lagskolan, som är striktare vad gäller tolkningen av Koranen och de s.k. traditionerna (*hadither*), vilka utgörs av de yttranden och utsagor av profeten som finns samlade i särskilda verk.

Under senare delen av 1800-talet ökade andelen shiamuslimer i södra Irak, då flera sunnimuslimska stammar gick över till shiismen. Detta berodde på att vissa inflytelserika, irakiska sunnimuslimska stamledare – utan att ha någon egentlig rättslig grund – i Istanbul hade lyckats införskaffa dokument som visade att de hade kontroll över inte bara sitt eget område utan även ett antal mindre inflytelserika stammars områden. Berörda stammar som härigenom formellt blev underställda dem som fått deras jord inskriven i sina dokument, försökte protestera. De kände sig rättsligt kränkta och såg sig svikna av den osmanske sunnimuslimske kalifen, och i protest övergick åtskilliga mindre stammar till shiismen.

Det starka regionala fästet för shiismen är Iran sedan 1500-talet, då shia blev statsreligion där under safaviddynastin. Det persiska inflytandet både i och över den regionala utvecklingen av shiismen är tydlig också bland shiiterna i Irak. Alla ayatollafamiljer i Irak är persiska. Många av dem hade varken osmanskt eller senare irakiskt medborgarskap utan iranskt. Alltjämt är det de persiska ayatollafamiljerna som leder de arabiska shiamuslimerna i Irak. Bland kurderna finns det också ett

shiitiskt inslag, nämligen bland de s.k. failikurderna i Kirkukregionen.

Utvecklingen under Ba'th; inriktning mot viss sekularisering

Ba'thpartiet, som kom att bestämma den dominerande politiska inriktningen i Irak från 1968 till 2003, grundades på 1940-talet i Syrien av Michel Aflaq och Salah ad-Din al-Bitar, den ene kristen och den andre sunnimuslim. Partiets namn står för arabisk renässans med huvudparollerna frihet (från kolonialism), enhet (inom arabvärlden) och senare även socialism. Medan det blev shiitiska minoriteter, främst alawiter, men även druser och ismailiter, som kom att dominera Ba'thpartiet i Syrien, var det delar av den sunnimuslimska medelklassen som var bärare av Ba'thideologin i Irak och som genom en militärkupp kom till makten 1968.

Ba'thpartiet har i huvudsak uppfattats som ett arabnationalistiskt parti, där religionen snarare var en fråga för familjens, stammens och/eller klanens interna angelägenheter. Detta utgör en viktig förklaring till att minoriteter ur religiös synvinkel kunde styra i såväl Syrien som Irak. Att den arabiska sunnimuslimska minoriteten i Irak kunde få den dominerande ställning som den haft fram tills nu sammanhänger med att den redan under det osmanska väldet fått en relativt stark position jämfört med de arabiska irakiska shiiterna. I motsats till shiamuslimerna rekryterades de till armén och till den lokala förvaltningen, då de liksom det styrande osmanska skiktet var just sunnimuslimer. När den irakiska statsbildningen skapades efter första världskriget och blev ett brittiskt mandatområde, kom britterna att liera sig med den lokala överklassen, som ju var sunnimuslimsk, och att dessutom införa monarki med sun-

nimuslimsk bakgrund, nämligen den hashimitiska med sonen till Sherif Husayn av Mekka, Faisal, som kung. Det sunnimuslimska övertaget inom förvaltningen och armén fortsatte under monarkin och efter monarkins fall 1958. En bidragande orsak är också att de ledande ayatollorna i Irak uppmanade sina församlingar att ignorera politiken, då de ansåg att styrelseskicket stred mot religionen.

Under 1940- och 50-talen och in på 60-talet var det många kurder och arabiska shiamuslimer som aktiverade sig politiskt inom olika kommunistiska grupper och sedermera inom kommunistpartiet. De var i opposition till det sunnimuslimska arabiska ledarskapet, med undantag för perioden under president Abd el-Karim Qasims ledning 1958–63. Inom det shiitiska religiösa ledarskiktet sågs, å andra sidan, de kommunistiska strömningarna bland shiamuslimerna som ett hot mot dess auktoritet, och den viktige ayatollan Muhammed Baqir al-Sadr utfärdade en *fatwa* (dekret) om att det var oförenligt att vara god muslim och kommunist. Samma ayatolla kom senare att grunda ett shiitiskt politiskt parti, Da'wa, eller The Call Party, när Bagdadregimen under Saddams ledning försökte massrekrytera unga arabiska shiamuslimer till Ba'thpartiet. Dessutom utfärdade ayatollan ännu en *fatwa*, i vilken det fastslogs att det var oförenligt att vara både ba'thist och god muslim. Saddams reaktion blev en dödsdom mot al-Sadr, och denne avrättades 1980. En annan framstående ayatolla, Mohammed Baqir al-Hakim, befann sig då redan i exil i Iran och byggde upp The Supreme Assembly for the Islamic Revolution in Iraq (SAIRI), en organisation som också inkluderade en militär styrka.

Kampen om att vara den högsta shiamuslimska ayatollan i Irak har länge pågått mellan olika persiska ayatollafamiljer, och när en ledare dör, avrättas eller tvingas i exil, försöker andra ta

över. Den ayatolla som lyckades ta över och bli kvar i Irak efter al-Sadr var Abu al-Qasim al-Khoi.

Saddams regim tvingade tiotusentals persiska medborgare att fly landet. Flera av dessa hörde till de stora ayatollasläkterna i exil. Vidare misstänkliggjordes de ovan nämnda failikurderna och tiotusentals av dem tvingades också lämna Irak under slutet av 1970-talet och under 1980-talet. Saddamregimens misstroende gentemot dessa grupper grundades på deras nära kontakter med Iran – inte minst under Irak-Irankriget 1980–1988. Även om många shiaföreträdare uttalade sin lojalitet mot Bagdadregimen, undanröjde det inte de tvivel som fanns. Detta sammanhänger också med de erfarenheter som finns bland sunnimuslimerna om shiiternas religiöst legitimerade möjligheter att använda *taqiya*, nämligen att i trängda lägen "ljuga" för att skydda sig och sin shiitiska grupp/församling. Någon motsvarighet till *taqiya* finns inte inom den sunnimuslimska inriktningen av islam.

Det är dock viktigt att notera att de arabiska shiamuslimerna i Irak var lojala mot Saddamregimen under hela Irak-Irankriget, medan irakiska kurdiska grupper periodvis samverkade med fienden Iran under kriget och underlättade för iranska trupper att tränga över gränsen in i irakiska Kurdistan. Under Irak-Irankriget såg USA liksom övriga västländer den iranska regimen som det största hotet och stödde Saddamregimen med vapen och krediter.

I ett läge då ayatolla Khomeini i Iran ville framstå som alla shiiters och även andra muslimers företrädare, såg Saddam det som viktigt att understryka sin arabiska bakgrund och presenterade en ny släkttavla, av vilken det skulle framgå att han t.o.m. var släkt med profeten Muhammed. Vidare besökte Saddam under högtidliga former de för shiamuslimerna så viktiga gravarna i An-Najaf och Karbala, Alis och Husseins gravar, under parollen: "Besök vid fars grav."

Först efter Gulfkriget 1990–91 kom omfattande uppror bland shiamuslimerna i Irak mot Saddamregimen. Det skedde efter det att de irakiska trupperna hade tvingats ge upp sin ockupation av Kuwait till följd av den USA-ledda FN-alliansens gigantiska motoffensiv i Kuwait och dess förföljelse av de retirerande irakiska trupperna, och efter det att den dåvarande amerikanske presidenten Bush uppmanat dem att revoltera. Upproret fick inget externt stöd utan slogs ned brutalt av Saddamregimen. Särskilt drabbades de shiitiska s.k. träskaraberna. Hela deras mångtusenåriga träskkultur undergrävdes, då Saddam lät torrlägga området och leda bort vattnet i nya fåror.

Sammanfattningsvis kan sägas att Saddamregimen var kapabel att sätta in stora resurser och använda alla tänkbara metoder mot den eller dem som vågade göra uppror eller på annat sätt kunde misstänkas för att svika regimen. Det handlade således inte om motsättningar mellan sunni och shia, vilket konflikterna med de militanta kurdiska organisationerna visade; kurderna är i likhet med de tongivande inom Ba'thpartiet huvudsakligen sunnimuslimer. Den öppna konflikten med shiamuslimerna i södra Irak kom först när de gjorde uppror. Antalet arabiska irakiska sunnimuslimer som likviderats eller tvingats i exil, då de inte ville samverka med regimen, är också mycket stort. Att regimen i någon mån ville tillmötesgå de kurdiska ledarnas krav på viss autonomi i irakiska Kurdistan markerades redan på 1970-talet från Ba'thregimens sida. Texten i den provisoriska konstitutionen, som kom att gälla fram till regimens fall, fastlade att den irakiska statsbildningen bestod av två nationer: den arabiska och den kurdiska. Ett särskilt regionalt kurdiskt parlament upprättades redan på 1970-talet, och vidare var kurdiska radio- och TV-utsändningar, kurdiskspråkig undervisning i skolor och på universitet liksom statliga anslag för kurdiska kultursatsningar självklara inslag i Irak under Saddamregimen.

Saddamregimen hade ambitioner att skapa en välfärdsstat i Irak baserad på en mer sekulariserad inriktning och välutbildade medborgare. Denna trend var tydlig under 1970-talet, men den undergrävdes totalt av kriget med Iran och ockupationen av Kuwait samt de ständigt uppflammande upproren i irakiska Kurdistan, som i sin tur fick stöd från främst Iran och Israel samt mestadels också från USA. Slutresultatet av ba'th-styret i Irak blev istället en diktatur kännetecknad av instabilitet och rättslöshet.

Amerikansk politik – en fara för demokratin?

Sedan den amerikansk-brittiska invasionen av Irak inleddes och ockupationen blivit ett faktum, har främst president Bush men även premiärminister Blair återkommande upprepat sina löften om att skapa ett "demokratiskt Irak". Även om britterna under sin tidigare period som mandatmakt haft negativa erfarenheter av det shiamuslimska ledarskapets agerande, förväntade de sig ett utbrett och positivt välkomnande som ockupationsmakt. Detta gällde i än högre grad förväntningarna från amerikansk sida. Att de båda kurdiska partierna, The Kurdish Democratic Party (KDP) under Barzanis ledning och The Patriotic Union of Kurdistan (PUK), skulle välkomna ockupationsmakterna, särskilt den amerikanska, var givet. Däremot var inställningen till ockupationen bland de sunnimuslimska araberna och turkmenerna mer osäker. Att ett visst motstånd skulle finnas i vissa starka lokala fästen för Ba'thpartiet, särskilt i Saddams egen hemstad Tikrit, ingick i beräkningarna.

Med slag på stora trumman om att Saddamregimen hade massförstörelsevapen och ett brett samarbete med internationell terrorism, främst al-Qaida, hoppades ockupationsmakterna få internationell legitimitet för invasionen och externt stöd.

Utbränt hotell i Bagdad. Foto: Jan Falk.

Verkligheten visade sig se annorlunda ut, och några massförstörelsevapen har inte stått att finna. Däremot har man genom invasionen öppnat dörren för alla former av motståndsgrupper, inklusive al-Qaida-inspirerade attacker mot ockupationstrupperna och deras samarbetsmän.

Det interimsstyre med irakiska företrädare som utsetts av ockupationsmakterna under amerikanen Bremers ledarskap, har valts utifrån religiösa och etniska kriterier, vilket i sig redan är alarmerande, om man vill ha en demokratisk statsbildning. Detta indikerar en balkanisering av den politiska kartan. Saken blir inte bättre av att det är stam- eller klanledare och religiösa ledare som fått styra processen i utbyte mot lojalitet mot ockupationsmakten. Dessa aktörer är inte de som gått i bräschen för någon demokratisering av Irak. Än allvarligare är att ocku-

pationsmakten USA förefaller ha gett kurderna mer långtgående löften om att få viss kontroll över oljekällorna i Kirkukregionen – trots att turkmenerna sedan århundraden liksom vissa kristna och arabiska grupper också levt i detta område. Samtidigt som de båda kurdiska ledarna håller fast vid en uppdelning sinsemellan av irakiska Kurdistan med var sin förvaltning, växer turkmenernas och de kristnas, främst assyrianernas, protester mot kurdernas försök att ta kontrollen över Kirkuk. Påståenden om en stor arabisk inflyttning under Saddamregimen är riktiga och sammanhängde med att den nuvarande KDP-ledaren Barzanis far, Mullah Mustafa Barzani, tidigare deklarerat att amerikanska oljebolag skulle kunna ta över oljefälten, om bara USA hjälpte kurderna att få självständighet från Irak. Sådana uttalanden sågs från Bagdadregimens sida som landsförräderi och kurdisk arbetskraft vid oljefälten ersattes i stor utsträckning av arabisk.

USA vill nu ha val i Irak så fort som möjligt, och i motsats till tidigare vet man inte längre om man har tid att vänta på att en ny konstitution ska bli klar. Helst vill man från amerikansk sida ha ett val redan under sommaren 2004 för att visa att man är på väg att klara upp situationen i Irak i tillräckligt god tid före presidentvalet i USA. FN har nyligen sagt sig vara villigt att bistå i förberedelseprocessen, om ockupationstrupperna kan ge FN-personalen tillräckligt skydd. FN:s tidigare snabba mellanspel på plats slutade efter en omfattande bombattack på dess högkvarter i Bagdad.

I ockupationens släptåg utspelas också blodiga uppgörelser och kampanjer inom det shiamuslimska ledarskapet. Det är kamp om vilken ayatollafamilj som skall få ta ledningen. SAIRI:s ledare Hakim dödades i ett omfattande bombdåd vid en moské, och dessförinnan hade den främste företrädaren för ayatollahfamiljen Khoi likviderats vid en annan moské just ef-

ter sin hemkomst. Omfattande demonstrationer och manifestationer mot ockupationen anförda av den unge religiösa ledaren inom Sadr-familjen har ägt rum i det som tidigare hette Saddams City, ett distrikt i Bagdad med några miljoner shiamuslimer. Även den mer försiktige storayatollan Sistani har genomfört en omfattande manifestation i Basra tillsammans med tiotusentals shiamuslimska anhängare och med krav på direkta val. Sistani liksom övriga shiamuslimska ledare ser sina möjligheter att dominera det framtida Irak och på sikt införa en ur shiitisk religiös synvinkel acceptabel konstitution. Om ockupationsmakterna i stället väljer att dela upp platserna i ett provisoriskt parlament och fördela platserna, så att det blir någon form av balans mellan shia och sunni, och samtidigt tillförsäkrar kurderna ett tillräckligt inflytande, eventuellt i kombination med någon form av vetorätt, samt ger kristna och turkmener vissa platser etc., kommer den shiitiska majoritetens inflytande att vingklippas. Det är ett sådant scenarium som de ledande persiska aytollafamiljerna vill undanröja genom direkta val.

Osäker utgång mot samexistens eller kaos

Ockupationsmakternas väg för att som det sades "skapa demokrati" i Irak, har emellertid mött växande hinder och allt allvarligare motsättningar mellan och inom de olika religiösa och etniska grupperna. Den maktkamp som pågår i Irak sker parallellt med de fortsatt intensiva motståndsaktionerna riktade mot ockupationstrupperna, särskilt de amerikanska. Att en modell med direkta demokratiska val skulle medföra att USA tillsammans med britterna utvidgade de persiska ayatollafamiljernas revir till hela Irak framstår som oerhört kontraproduktivt, särskilt med tanke på amerikanska ansträngningar att stödja oppositionen i Iran för att minska det religiösa ledar-

skapets maktgrepp. Att å andra sidan "libanisera" eller dela upp det politiska inflytandet i Irak utifrån etniska och religiösa kriterier riskerar att bli både odemokratiskt och riskabelt vad gäller landets framtida sammanhållning och stabilitet. Alla de irakier som är mer sekulariserade och som varken vill hamna i en religiös eller etnisk tvångströja utan önskar att få leva i ett fritt, demokratiskt och "modernt" Irak, kommer i kläm mellan ockupationsmakten och de rivaliserande religiösa och/eller etniska ledarna.

Risken är stor att den amerikansk-brittiska ockupationen snarast leder till ökat kaos.

Referenslitteratur

Al-Khalil, Samir, *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq*, New York: Pantheon Books 1989.

Chubin, Shahram and Charles Tripp, *Iran and Iraq at War*, London: I.B. Tauris & Co 1989.

Cordesman, Anthony H., *Iran & Iraq; The Threat from the Northern Gulf*, Oxford: Westview Press 1994.

Gunter, Michael M., *The Kurdish Predicament in Iraq: A Political Analysis*, London: Macmillan Press 1999.

Iraq – a Country Study, Area Handbook series, Library of Congress 1990.

Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*, Second Edition, Colorado and Oxford: Westview Press 2004.

Nakash, Yitzhak, *The Shi'is of Iraq*, Princeton: Princeton University Press 1994.

Tripp, Charles, *A History of Iraq*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Abstract

Sunni and Shia in Iraq

Since the American-British occupation of Iraq became a fact, the media all around the world have repeatedly used expressions such as the "Sunni Triangle" and "Shia Ayatollahs". Furthermore, the Kurdish area is mentioned, and sometimes the Turkoman area. The new description of Iraq is completely different from the old one, where Iraq was identified as a state dominated by Arab Nationalism and Kurdish upheavals. The main issue in the article is concerned with the occupying powers. The question focused upon is whether these powers really are able to establish a democratic state in Iraq, or if they are creating some kind of "Libanonisation" of Iraq or, even worse, a religious-sectarian chaos far from a more open, dynamic and secular political development in the country.

Islamisk extremism i Centralasien

MICHAEL FREDHOLM

Islam i Centralasien utgör inte någon enhetlig religiös, social eller politisk ideologi. Det tog tusen år, från 600-talet till 1600-talet, för den nya religionen att nå flertalet folkgrupper i regionen. Dessa antog därvid vanligen den sunnitiska varianten av islam, ofta i form av sufism. Religionen lyckades likväl inte tränga undan alla lokala kulturella skillnader. Islam yttrar sig därför på olika vis i olika delar av Centralasien. Den största skillnaden kan ses mellan ättlingarna till bofasta centralasiater respektive nomader. Medan de bofasta centralasiaterna tog till sig religionen i alla dess aspekter, blev den långt ifrån lika dominerande bland nomaderna. De olika graderna av islamisering märks fortfarande. Så anses exempelvis tadjikerna vara mest islamiserade, följda av uzbekerna. Kirghizer, kazaker och turkmener har rykte om sig att vara betydligt mindre islamiserade.

Under 1900-talet genomgick den centralasiatiska formen av islam avsevärda förändringar. Sju årtionden av sovjetiskt styre förmådde visserligen inte utrota islam, men det sovjetiska väldet underminerade utan tvekan det inflytande som hade utövats av lokala religiösa ledare, medan Centralasien fortfarande var en integrerad del av den islamiska världen. Under den sovjetiska eran utvecklades ett värdesystem, som kom att ge centralasiatisk islam en helt annan färg. Att identifiera sig som muslim förblev viktigt, men islam kom att bli synonymt med centralasiatiska sedvänjor och traditioner, flertalet av sufiskt ursprung och med en distanserad hållning till islamisk lag. Så kunde exempelvis en uzbek identifiera sig som muslim just

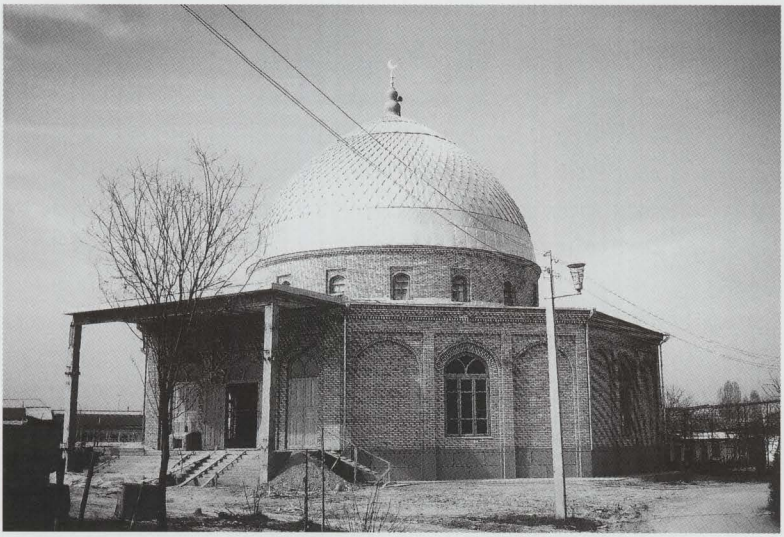
därför att han var uzbek, inte för att han ansåg sig vara särskilt religiös. Flertalet centralasiater, inklusive prästerskapet, hade dessutom endast begränsade kunskaper i islamisk teologi.

Den här tämligen värdsliga synen på den islamiska identiteten har i stora delar av Centralasien kommit att kvarstå även efter Sovjetunionens upplösning. Flertalet centralasiater upplever andra problem som viktigare än frågan om huruvida islamisk lag ska återinföras. Men inte alla. En liten men ofta hörd grupp har istället vänt sig emot modernisering och sekularisering och anammat betydligt extremare former av islamisk tro. Det är om den gruppen som den här artikeln ska handla.[1]

Den islamiska extremismens inspirationskällor

Skillnaden i attityd till islam mellan olika folk och stater i Centralasien påverkar fortfarande den religiösa utvecklingen. I Tadjikistan var närvaron av islamisk extremism en viktig faktor bland dem som orsakade inbördeskriget 1992–1997. I Uzbekistan uppstod en militant islamisk extremistgrupp, Uzbekistans islamiska rörelse (Islamic Movement of Uzbekistan, IMU), som tog skydd hos den afghanska talibanregimen och blev en viktig del av terrornätverket kring al-Qaida. Uzbekistan är för övrigt det land i Centralasien som förefaller vara mest mottagligt för den form av islamisk extremism som förespråkas av den i nästan alla muslimska länder förbjudna islamiska organisationen Hizb ut-Tahrir. Kirghizstan och Kazakstan har däremot påverkats endast föga av inhemska islamiska extremister,

1 Föreliggande artikel är baserad på en längre forskningsrapport med källhänvisningar och ett flertal fallstudier; se Michael Fredholm, *Islamic Extremism as a Political Force in Central Asia*, Asian Cultures and Modernity Research Report No. 5 (2003), Stockholm University.



En ny moské uppförd på 1990-talet i Medgorodok, en stadsdel i utkanten av Tasjkent. Intill den byggdes lärosalar för kvällskurser i islam. Foto: Birgit N. Schlyter.

medan Turkmenistan överhuvudtaget hittills inte tycks ha berörts av islamisk extremism. Hos de turkspråkiga uighurerna i Sinkiang, Kina, tappar den nationellt baserade självständighetsrörelsen hela tiden medlemmar till olika islamiska extremistgrupper.

Vad är då sunni-islamisk extremism? Enklast är att definiera trosformen som den yttring inom islam som brukar betecknas som wahhabism eller salafism – två termer som i Centralasien och många andra delar av världen mer eller mindre ses som synonymer.[2] Wahhabism/salafism yttrar sig som en form

2 Salafismen (från *salaf*, 'föregångare'), tar avstånd från innovationer och modernitet samt uppmanar muslimer att återvända till renlärigheten under profeten Muhammeds tid. Wahhabismen, som är mycket framträdande i Saudiarabien, kan definieras som en form av salafism, men 1900-talets salafism har utvecklats ur wahhabismen.

av selektivt urval av några av de normer och värderingar som då och då under århundradena har dykt upp inom islam. Det är dessutom den form av islam som mot slutet av 1900-talet blev ledande bland radikala sunniter och därmed blev den snabbast växande formen av islam. Nyckelidén inom denna form av islam blev att återskapa det perfekta islamiska samhället, som ansågs ha existerat under profeten Muhammeds tid. Detta mål skulle uppnås genom att rena det moderna samhället från fjorton århundraden av farliga innovationer och leda det tillbaka till vad som i huvudsak var en utopisk fantasibild av Arabiska halvön under 600-talet, det vill säga profetens tid. Det var en idé som förekommit flera gånger tidigare inom islam, senast inom den egentliga wahhabismen, som blev och fortfarande är den huvudsakliga stöttepelaren för det saudiarabiska kungahusets välde på Arabiska halvön.

Den moderna sunnitiska extremismen uppstod inom wahhabismen i Saudiarabien och radikaliserades ytterligare av Muslimska brödraskapet i Egypten. Nu räckte det inte längre att återskapa det ursprungliga, islamiska samhället inom arabvärlden. I stället skulle hela världen omstöpas efter den wahhabitiska formen. Ett sådant företag kunde endast genomföras genom *djihad*, "heligt krig", mot såväl mindre pietetsfulla muslimer som de otrogna. Den nya ideologins förespråkare insåg snart, att en hel rad fiender måste tillintetgöras för att åstadkomma detta. Dessa fanns inte endast hos de otrogna, utan även bland dem som utgav sig för att vara muslimer. Eftersom den moderna staten ansågs vara fundamentalt motsatt det perfekta islamiska samhället, måste först och främst dess ledare dödas. Detsamma gällde alla som tjänade statschefen i form av soldater, poliser och administratörer. Eftersom dessa genom att tjäna den fördärvliga moderna staten endast kunde betecknas som avfällingar från den rätta tron, måste även de utplånas.

Men det var inte allt. Med förödande logik kom den nya sektens ideologer dessutom snart fram till att alla muslimer, som *inte* gjorde uppror mot statsmakten, givetvis måste betecknas som avfällingar. Därmed stod det klart att även dessa måste dödas. Kort sagt var det nödvändigt att utrota alla som inte anslöt sig till extremisterna. Att döda avfällingar var som bekant inte endast sanktionerat av islamisk lag utan betraktades som varje muslims heliga plikt.

Wahhabismens väg till Centralasien

Den islamiska extremismen hade föga eller intet gemensamt med den traditionella, sufiska formen av islam i Centralasien, även om historien visar att även sufismen har kunnat uppvisa extrema, våldsamma yttringar. Det är slående att de nutida extremisterna regelbundet fördömer den rika tradition som sufismen fortfarande uppvisar i Centralasien.

Den moderna islamiska extremismen nådde Centralasien i flera vågor och från flera, skilda riktningar. De islamiska missionärer som under olika perioder alltsedan slutet av 1800-talet varit verksamma i Centralasien kan delas in i följande grupper:

- Wahhabiter: Missionärer från Arabiska halvön och sedermera Indien, från och med 1890-talet och i synnerhet under åren efter 1912.

- Deobanditer: Missionärer från Indien under åren efter 1925, och missionärer från Pakistan och Afghanistan från och med 1970-talet.

- Missionärer från Mellanöstern, kända som wahhabiter, från de olika moderna extremistorganisationer som växte fram ur det egyp-

tiska Muslimska brödraskapet (terrororganisationen al-Qaida uppstod inom den kretsen) från och med 1970-talet.

- Huvudsakligen pakistanska missionsgrupper med wahhabitiska tendenser såsom Tabligh, från och med 1980-talet (tiden för Sovjetunionens krig i Afghanistan).

Många missionärer hade endast grundläggande kunskaper i den religion som de predikade. Det är därför ofta svårt att exakt avgöra vilken yttring av islam som en viss grupp eller predikant bekände sig till. Detta gäller i synnerhet för deobanditerna. Deobandismen, som fått sitt namn av en koranskola grundad 1867 i den indiska staden Deoband, hade sitt ursprung inom en av de fyra islamiska lagskolorna och var därmed formellt och teologiskt sett inte kopplad till wahhabismen. Verkligheten var dock mer komplicerad. Wahhabismen introducerades till Indien redan 1822 och hade under 1890-talet spritt sig i såväl norra Indien som Centralasien. Wahhabismens inflytande på Deoband växte ytterligare från åtminstone 1925, då indiska muslimer för första gången reste på pilgrimsfärd till Mekka, efter det att staden hade intagits av saudiska, wahhabitiska styrkor. Dessa pilgrimer återvände hem fyllda av entusiasm för den radikala nyordningen i den heliga staden. Teologer och predikanter från Deoband har därför ofta varit starkt påverkade av wahhabismen, trots att de inte uttryckligen har kallat sig wahhabiter. Få av deras anhängare, då eller nu, har varit tillräckligt utbildade inom islamisk teologi för att överhuvudtaget bry sig om huruvida de var wahhabiter eller inte. För många, exempelvis de afghanska talibanerna, räckte det att veta att man hade rätt – och det hade endast den som var mest radikal i sin trosutövning.

Wahhabismens väg till Centralasien har med andra ord varit

krokig och ofta svåruttolkad, men den går att följa från teolog till teolog, från predikant till predikant. En tidig deobandit från Kokand, Muhammed Rustamov Hindustani (1895–1989) var källan till flera av de spår av islamisk extremism som från och med 1970-talet uppstod i dåvarande sovjetiska Centralasien. Från honom leder spåret vidare till moderna grupper, som Tadjikistans parti för islamisk pånyttfödelse (Islamic Renaissance Party of Tajikistan, IRPT), ovannämnda Uzbekistans islamiska rörelse (Islamic Movement of Uzbekistan, IMU) och åtminstone en fraktion inom den centralasiatiska grenen av den internationella organisationen Hizb ut-Tahrir. Men även om Rustamov var källan till dessa yttringar av islam, radikaliserades de moderna grupperna ytterligare under resans gång, och då genom direkta kontakter med islamiska extremister i Mellanöstern. Rustamov hade visserligen utbildats vid Deoband, men av allt att döma innan deobandismen uppnått sin mest radikalt wahhabitiska fas. Hans lärjungar fann snart, efter att de tagit egna kontakter med likasinnade i Mellanöstern, att Rustamov inte var tillräckligt radikal för deras smak. Flera av dem bröt därför offentligt med Rustamov på grund av hans otillräckliga radikalism, på samma sätt som deras egna lärjungar senare ofta kom att bryta med dem av samma skäl. Från och med 1970-talet kom varje ny generation centralasiatiska predikanter att bli mer radikal än den föregående.

Det är dock fortfarande svårt att definiera vem eller vilka i Centralasien som faktiskt är wahhabiter. Termen wahhabism har missbrukats av statsmakterna i Ryssland och Centralasien som en synonym för varje form av islamisk fundamentalism eller till och med varje troende muslim som står i opposition till sittande regering. Retorik om hotet från wahhabismen har ofta använts för att rättfärdiga förtryck av grupper och individer, som visserligen var en del av den politiska oppositionen

men likväl inte hade något att göra med wahhabism eller andra former av extremism. Att de verkliga anhängarna av wahhabismen vanligen inte kallar sig wahhabiter utan i stället insisterar på att de endast är rättroende muslimer, gör det inte lättare att bedöma hur spridd sekten faktiskt är i Centralasien. Likväl kan, som redan nämnts, den islamiska extremismen kännas igen på sin vilja att ta till våld för att återskapa vad som sägs vara det ursprungliga islamiska samhället. Den mest användbara definitionen på islamisk extremism torde därför vara den som det ryska rådet av muftier (islamiska religiösa ledare) lade fram den 30 juni 2000. Rådet fastställde, att de grupper är att betrakta som islamiska extremister, vilka (1) förkastar grundläggande islamiska traditioner, (2) kräver rätten att fördöma traditionella muslimer som avfällingar endast för att dessa inte ansluter sig till deras egen radikala tolkning av islam, och (3) kräver rätten att döda otrogna och de traditionella muslimer som inte ansluter sig till deras egen radikala tolkning av islam.

Drömmen om kalifatet eller förevändning för våld och kriminalitet?

Liksom varje annan ideologi kan islamisk extremism brukas som ett politiskt verktyg av rörelsens ledare. Bland de nuvarande extremistgrupperna kan tre tämligen olika former av politiska tankar urskiljas. Dessa är drömmen om kalifatet, användandet av islam som ett medel för politisk opposition samt hänvisandet till islam för att legitimera eller ursäkta våldshandlingar och vad som endast kan betecknas som organiserad brottslighet. Dessa mål är inte nödvändigtvis oförenliga, och olika extremistgrupper kan ibland enas om att samarbeta.

Det som synes förena flertalet islamiska extremister är drömmen om att återupprätta kalifatet, en sann islamisk stat

som förenar hela den muslimska världen under ett välde. Flertalet extremister menar, att ett äkta kalifat endast kan återupprättas genom någon form av revolution. Eftersom de dessutom ofta uttrycker sin övertygelse om att alla sociala orättvisor mirakulöst kommer att försvinna, så fort en sann islamisk stat har upprättats, är detta en dröm som vissa är villiga att offra livet för.

Det finns en grundläggande önskan om social rättvisa inom flertalet islamiska extremistgrupper. Man anser sig ha prövat alla västerländska former av statsskick, och ingen har hållit måttet. När kolonialmakterna lämnade den islamiska världen, ersattes de av nationalistiskt orienterade diktatorer som Gamal Abdel Nasser (1918–1970) i Egypten och Achmed Sukarno (1901–1970) i Indonesien. I Centralasien skulle man kunna räkna postsovjetiska presidenter som Islam Karimov i Uzbekistan, Saparmurat Nijazov i Turkmenistan och Nursultan Nazarbajev i Kazakstan till samma grupp. Men i den muslimska världen misslyckades såväl nationalism som socialism med att skapa en bättre värld. Den västerländska formen av demokrati fungerade lika illa, eftersom det statsskicket i den muslimska världen endast alltför ofta degenererade till en inbördes maktkamp mellan olika – men alltid lika korrumperade – grupper inom överklassen. Pakistan är ett tydligt exempel på detta. I takt med att västerländskt inspirerade regimer av alla slag misslyckades med att skapa social rättvisa, tog islamiska extremister ett allt hårdare grepp om städernas trasproletariat och – än viktigare – medelklassen. I synnerhet medelklassungdomar visade sig mottagliga för extremismens förenklade ideologi, eftersom de ofta fått en högre utbildning men likväl lämnade universitetsvärlden som långtidsarbetslösa. Att ungdomar ofta attraheras av radikala men världsfrånvända ideologier gjorde extremisternas agitation än enklare. Parallellen med

Gerillakrigare med bönematta och gevär under 1980-talets afghanska frihetskamp mot den sovjetiska ockupationen. Ur boken Islams mångfald, *utgiven av Svenska Afghanistankommittén 1991.*

1970-talets europeiska vänsterrörelse respektive dagens antiglobalister är slående.

De islamiska extremisterna såg en djup klyfta inom den muslimska världen med, å ena sidan, en moderniserad, västerländskt inspirerad värdslig överklass och, å den andra, den fattiga, utnyttjade, och i grunden mer islamiska majoriteten. Många muslimer är övertygade om den egna kulturens förträfflighet och moraliska överlägsenhet över den västerländska dekadensen och kan inte förstå hur väst för närvarande kan vara såväl rikare som mer utvecklad och militärt överlägsen i förhållande till den muslimska världen. Eftersom de inte kan acceptera att islam skulle kunna vara ett sämre statsskick än något västerländskt system, kan de endast förklara västs nuvarande överlägsenhet med att flertalet muslimer har lämnat den rätta vägen. Resultatet blir att en högst äkta önskan om social

rättvisa och islamisk reformverksamhet kopplas samman med vad som endast kan beskrivas som en rasistisk känsla av moralisk överlägsenhet. Den moderna islamiska extremismen uppvisar därmed klara likhetet med 1900-talets europeiska fascism och nazism. I båda fallen grundade karismatiska ledare sin ställning på att utnyttja bitterhet, missnöje och hat bland dem som led av ekonomisk exploatering, fattigdom och ansåg sig ha dragit det kortaste strået i världshistorien.

I Centralasien är Hizb ut-Tahrir det främsta exemplet på denna yttring av islam. Eftersom organisationens medlemmar ser kalifatet som den enda dröm värd att arbeta för och ser sig själva som offer för den moderna världens förtryck, vägrar man i flertalet fall att delta i dagspolitiken; medlemmarna avstår från att ställa upp eller rösta i allmänna val och tar avstånd från alla andra politiska rörelser.

Alla islamiska politiska ledare är dock inte drömmare. Några har tagit aktiv del i politiken. Islam kan tjäna som en politisk plattform för att gradvis introducera olika former av rättvisa och mänskliga rättigheter. Det gäller i synnerhet när inget annat slag av politisk opposition förmår hävda sig mot den politiska makten. Islamiska extremistgrupper har därför ibland profilerat sig som politisk opposition gentemot sittande regering. I Centralasien är ett typiskt exempel Tadjikistans parti för islamisk pånyttfödelse (IRPT). Islam har även utnyttjats på liknande vis av olika extremistgrupper inom uighurernas rörelse för ett fritt Östturkestan i nuvarande Kina.

Det vore naivt att tro, att vissa islamiska ledare inte skulle utnyttja politisk islam, och i synnerhet islamisk extremism, för egen vinnings skull. Förutom att ta politisk makt kan islam utnyttjas som en förevändning för att genom våld behålla kontrollen över smugglingsrutter och olika former av organiserad brottslighet. Uzbekistans islamiska rörelse (IMU) verkar un-

der en rad år huvudsakligen ha ägnat sig åt att smuggla narkotika ut ur Centralasien. Det är dock svårt att dra en gräns mellan religiös fanatism och det cyniska utnyttjandet av religionen för egen vinning. Även vissa extremistledare skulle förmodligen ha svårt att definiera var deras tro slutar och egennyttan börjar. Vetskapen om att man är Guds redskap på jorden torde effektivt undanröja eventuella moraliska betänkligheter.

Kan extremisterna ta makten?

De islamiska extremisterna i Centralasien har uppnått få eller inga av sina mål men har ändå haft en betydande inverkan på det politiska livet.

Först och främst har den islamiska extremismen varit central för den geopolitiska utvecklingen inom regionen. Utan hotet från islamisk extremism är det i högsta grad osannolikt, att USA skulle ha satsat så mycket resurser, pengar och militärmakt på Centralasien. Upprättandet av vad som alltmer ser ut som permanenta amerikanska militärbaser har ökat rivaliteten mellan USA och de två stormakter som redan fanns på plats: Ryssland och Kina. Dessa tre stormakter skulle knappast ha mötts i Centralasien, om de inte hade varit oroade över hotet från islamisk extremism. Men extremisterna lyckades aldrig vinna fullständig kontroll över någon stat i regionen. Chansen att de skulle kunna göra så i en nära framtid torde vara obefintlig, eftersom deras militära styrka är helt otillräcklig – i synnerhet så länge som någon av de tre stormakterna förblir aktiva spelare inom den centralasiatiska politiken. Den islamiska extremismen kan därför sägas ha spelat en central roll för den geopolitiska utvecklingen i regionen, dock inte på grund av extremistgruppernas reella inflytande utan snarare som katalysator för att tvinga stormakter att reagera.

Å andra sidan har den islamiska extremismen spelat en viktig roll för utvecklingen av auktoritära statsmakter i såväl Centralasien som annorstädes. Det ofta men inte alltid reella hotet från extremismen har utnyttjats för att bibehålla och till och med förstärka den från Sovjetunionen ärvda statskontrollen över medborgarna. Den islamiska extremismen har därigenom varit en viktig faktor som direkt har hindrat statsmakterna i regionen från att utöka demokratin och vinna folklig legitimitet. Även här har den islamiska extremismen spelat rollen av katalysator snarare än varit aktiv deltagare i det politiska livet. Endast i Tadjikistan har en islamisk rörelse lyckats vinna någon form av delaktighet i statsapparaten och då endast för de mer moderata islamiska ledarna. Det finns inga indikationer på att någon islamisk extremistgrupp faktiskt skulle ha gjort förberedelser för, eller överhuvudtaget ha funderat på, hur man skulle regera den så hett eftertraktade islamiska staten, om man faktiskt lyckades skapa en sådan.

Islamisk extremism är en politisk kraft i Centralasien, men den har hittills inte haft någon större framgång med att faktiskt vinna politisk makt. Politiska partier baserade på islamisk ideologi har förbjudits överallt utom i Tadjikistan, men inte ens där har något sådant parti lyckats vinna särskilt många röster i allmänna val. Det faktum att IRPT faktiskt har lyckats uppnå ett visst deltagande på regeringsnivå beror mer på partiets förmåga att göra sig av med flertalet extremister än på några förmåner som partiet skulle ha kunnat vinna genom att behålla dem. I slutändan föredrog de riktiga extremisterna att stanna i bergen med sina vapen framför att samarbeta med världsliga grupper, trots att det beslutet ledde till att extremisterna därigenom förlorade allt politiskt inflytande och att flera av dem till sist dog en våldsam död i Afghanistan, dit de begivit sig för att kämpa på talibanernas sida.

Förespråkarna för islamisk extremism tar fortfarande avstånd från alla former av innovationer med undantag av moderna vapen. Likväl är de militärt sett ingen match, vare sig för de centralasiatiska statsmakterna eller de stormakter, som dessa stöder sig på. Slutsatsen måste därför bli att extremisterna inte kan ta makten i någon centralasiatisk stat. Visserligen skulle en väpnad extremistgrupp kunna ta makten över något begränsat område, så som talibanerna gjorde i Afghanistan, men de skulle ändå – likt talibanerna – genom sin vägran att utnyttja moderna metoder se sig förhindrade att styra något samhälle större än en samling byar. Varken IMU i Uzbekistan och Tadjikistan eller talibanerna i Afghanistan försökte någonsin regera sina respektive domäner på annat vis än som militär ockupationsstyrka. Visserligen tillät de, i flertalet fall, sina anhängare att forsätta försörja sig på de medel som hade byggts upp av tidigare regimer, men de gjorde få eller inga försök att bygga ut infrastrukturen, underhålla vägarna eller överhuvudtaget se till att befolkningen inom deras domän fick en tryggad försörjning. De saknade intresse för de icke-militära delarna av samhället och föraktade det mesta som var nödvändigt för att styra en modern stat.

Extremism kontra traditionell centralasiatisk islam

Hur förhåller sig då dessa extremistiska yttringar av islam till tro och religionsutövning i Centralasien i stort? På samma sätt som religiositeten fått ett uppsving i andra delar av det forna Sovjetunionen, har muslimska traditioner i flera avseenden fått ökad betydelse bland centralasiaterna, inte minst som motvikt mot det sovjetiska ateistiska kulturarvet och kanske också som ett led i befästandet av en egen nationell identitet i de nya staterna. Därmed skulle man också kunna räkna med möjligheten att

krafter baserade på muslimsk kultur snarare än islamisk enkelspårighet växer i betydelse inom det politiska livet i Centralasien.

Mot en sådan utveckling talar dock framför allt två faktorer. Traditionell islam förlorade anseende just på grund av sitt stöd till statsmakten under sovjettiden och förmår inte längre, utom möjligen på bynivå, utöva samma dragningskraft på ungdomen som de nya extremistgrupperna. Dessutom är det islamisk extremism, inte den traditionella centralasiatiska sufitraditionen, som växer snabbast bland de nuvarande islamiska sekterna. Förhållandet är detsamma i väst, där wahhabismen breder ut sig snabbast, eftersom flertalet både nya och existerande moskéer försörjs av wahhabitiska grupper i Mellanöstern. Situationen i Centralasien synes uppvisa en liknande tendens. Det är inte omöjligt, att någon mer sofistikerad extremistgrupp, kanske en utbrytargrupp ur Hizb ut-Tahrir, en dag tar del i demokratiska val för att vinna politisk makt endast i syfte att sedan avskaffa det demokratiska systemet och införa islamisk lag och ett totalitärt styre så fort som gruppens ledare har lyckats ta kontroll över statsmakten. Nazismens framväxt i Tyskland under 1930-talet visar, att en extremistisk, totalitär regim kan införas även genom demokratiska val.

Nu är emellertid läget i Centralasien inte fullt så alarmerande. Ingen existerande extremistgrupp förefaller vara villig, eller kapabel, att direkt utmana statsmakten i demokratiska val med något större hopp om framgång. Inte heller militärt sett finns det för närvarande någon möjlighet för islamiska extremistgrupper att ta makten över någon stat i regionen. Problemet är dock, att det är en slutsats som flertalet extremistgrupper inte delar. Det är som sagt högst osannolikt att extremisterna skulle kunna ta makten i en nära framtid, men så länge väpnade extremistgrupper fortfarande drömmer om kalifatet, kommer den ofta blodiga kampen mellan dem och den världsliga makten att bestå.

Abstract

Islamic Extremism in Central Asia

Islamic extremism is a political force in Central Asia but has not, so far, showed much success in actually gaining political power. Political parties based on Islamic extremist ideology have been banned everywhere except in Tajikistan, but even there they have never done well in elections. Rejecting all forms of modernity except weapons of war, the proponents of Islamic extremism remain unable to gain political power in any Central Asian state. The article, which is based on Michael Fredholm, *Islamic Extremism as a Political Force in Central Asia*, Asian Cultures and Modernity Research Report No. 5 (2003), Stockholm University, describes how modern Islamic extremism reached Central Asia and discusses the goals and ambitions of the Islamic extremists and their various organisations including the Islamic Renaissance Party of Tajikistan, the Islamic Movement of Uzbekistan, and the Hizb ut-Tahrir.

I Mehmed Erövrarens fotspår
Muslimska kvinnor i Fatih

CATHARINA RAUDVERE

Konventionellt brukar kvinnors religiösa verksamhet anses, öppet eller underförstått, vara en del av den privata sfären. Detta gäller inte minst muslimska kvinnor, eftersom de traditionellt sällan eller aldrig deltagit i de kollektiva tidebönerna i moskéerna.

Den rumsliga separationen mellan män och kvinnor under bön och ritual i muslimska miljöer – vilket f.ö. återspeglas i hur andra sociala rum upprättas och brukas – har många gånger anförts som ett exempel på att kvinnors religionsutövning sker i skymundan och saknar inflytande. Religionsvetenskapen har också med förkärlek ägnat sig åt religionernas institutioner och offentliga företrädare, och ur det perspektivet får forskning om kvinnor lätt karaktären av tillägg, något som adderas till marginalen. Uppdelningen föranleder emellertid flera frågor om hur pass giltig en polarisering mellan det föregivet offentliga och privata är. En sådan strukturering verkar i grunden vara knuten till en hierarkiserande föreställning om att det betydelsefulla sker i offentligheten.

Nedan följer en kortfattad presentation av en grupp Istanbulkvinnor verksamma i religiösa sammanhang som svårligen låter sig definieras som entydigt privata eller offentliga.[1] Deras strategier spelar snarast på lokala föreställningar om heder och anständighet och den koppling sådana begrepp gör till privata

1 Materialet kommer från ett arbete som genomfördes i Istanbul 1995–98. Resultaten av studien är presenterade i artikelförfattarens monografi *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*, Stockholm 2002.

rum som passande för kvinnor. Kvinnornas engagemang i välgörenhet och utbildning i stadsdelen Fatih har givit dem successivt ökande tillgång till utrymme i både abstrakt och konkret mening.

En from stiftelse i Fatih

Genom att organisera verksamheten som en stiftelse har ett såväl ekonomiskt som teologiskt oberoende uppnåtts. Stiftelsens samlingsplats, en lägenhet i ett flerfamiljshus, presenteras i inbjudningar till evenemang omväxlande som enskild eller öppen lokal. Dessa skiftningar i självpresentation har varit avhängiga av såväl svängningarna i den statliga religionspolitiken under andra hälften av 1990-talet som lokala stämningar bland de dominerande religiösa grupperingarna i stadsdelen visavi oberoende mindre sammanslutningar som den aktuella stiftelsen.

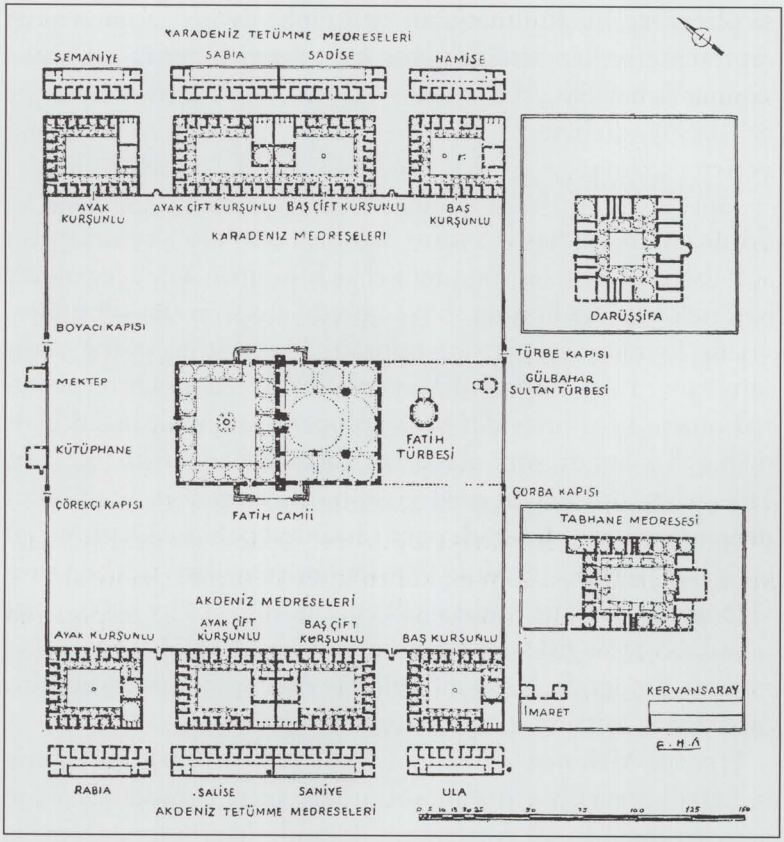
Som aktiv kvinnogrupp har de valt att göra sig synliga långt utanför de domäner som vanligtvis beträds av muslimska kvinnogrupper, och de har skickligt laborerat med välgörenheten som sköld mot kritik. För vem kan angripa någon som i Guds namn arbetar hårt för att bistå sina medmänniskor? Några av de yngre kvinnorna har högre examina, vilket ger dem större självförtroende i kontakter med myndigheter och andra organisationer och skänker dem tillförsikt om att de själva är en aktiv del av samhällsutvecklingen. Härigenom skiljer de sig från äldre kvinnor i stiftelsen, vilka trots god utbildning kan förstå sin religiösa identitet som något som gör att de befinner sig, om inte utanför samhället, så åtminstone i dess marginal.

När situationen så medgivit har det omgivande stadslandskapet tagits i anspråk för stiftelsens aktiviteter, företrädesvis

moskéer med anknytning till den *hoca*, 'lärare', vars teologi man anser sig förvalta och som kvinnorna följer i sin undervisning och teologiska exeges. I tider av starkare spänningar mellan myndigheterna och religiösa grupper (och som en följd av detta spänningar mellan större och mer marginella religiösa grupper) har stiftelsens kvinnor kunnat använda sina hemlika lokaler som ett försvar för att deras verksamhet inte skiljer sig mer än i omfattning från hur kvinnor traditionellt samlats för bön och koranrecitation. Men användningen av denna till synes helt vanliga våning är arrangerad efter mönster med djupa rötter i stadsdelens historia.

Det osmanska civilsamhället återskapas genom den välgörenhets- och utbildningsverksamhet kvinnorna erbjuder i sitt veckoprogram. Trots att de kan framstå som nydanande med sitt omfattande och utåtriktade arbete, är de noga med att markera verksamheten som en kontinuitet av osmanska ideal.

Den våning som stiftelsens kvinnor verkar i är disponerad som en pendang till Fatihmoskéns byggnadskomplex. Här finns rum för undervisning och bibliotek för studier, och hit kommer kvinnor för att ta emot välgörenhetsgåvor. Våningen är också en bönelokal för enskild likaväl som gemensam bön. I vardagsrummet anges riktningen mot Mekka med en färgaffisch av Kaba. Intill står ett stort vitrinskåp med reliker från hocan, vars teologiska arv kvinnorna förvaltar. Hocans turban som visar på hans status som lärare och predikant ligger överst i blickfånget. Här finns också några av hans skäggstrån, utgåvor av hans predikningar som stiftelsen ombesörjt, koraner som tillhört honom och en bit av det svarta kläde runt Kaba som byts varje år och som hemförts från Mekka av några av kvinnorna. Denna samling attribut kopplade till en förebildlig person motsvarar en *türbe*, välsignelsebringande mausoleum för helgon, schejker och sultaner. Men kvinnorna kallar aldrig



En rekonstruktion av Fatihmoskén (efter Öz 1964). Under sin glansperiod bestod moskékomplexet, förutom av den magnifikt stora moskén och Mehmed Erövrarens mausoleum (türbe)*, av sjukhus, utspisningskök, skolor, bibliotek, karavanseraj, bad, marknadsområde m.m.*

sin bortgångne lärare för helgon, *veli*. Det vore att förhäva sig i lokalsamhället och att ge verksamheten en officiell dignitet som vore svår att försvara i tider av konflikt. Föremålen ritualiserar rummet som värdigt bön av olika slag, men de är också

så placerade, att rummet utan att kränka de heliga minnen de representerar kan användas för måltider och andra prosaiska sammankomster.

En modern hoca

Förutom att stadfästa hocans ständiga närvaro i centrum för stiftelsens aktiviteter med reliker och minnen är de legendära berättelserna om honom som en predikant som särskilt undervisade kvinnor ett sätt att upprätthålla legitimitet för verksamheten. I sin livstid var han en allmänt känd och respekterad imam. Idag finns det flera grupper i Istanbul, bland både män och kvinnor, som menar sig förvalta hans teologiska arv. Hocan var förbunden med vissa moskéer genom sitt veckoprogram, då han vandrade runt i Istanbul och predikade enligt ett givet schema särskilt för kvinnor mellan tidebönerna. Genom att fortsätta tradera legenderna om hans liv befästs inte bara hans teologiska betydelse utan även efterföljarnas plats i stadens topografi. Vissa moskéer är mer än andra förbundna med denna mission inom det egna samhället.

Hocan, Mehmed Gönenli Efendi (1903–1991), var aldrig initierad dervisch i någon sufiorden, men berättelserna om hans fromma liv är fortfarande levande både inom formella ordnar och mer informella grupper, som Fatihkvinnornas stiftelse. För att finna argument till försvar för sin ständigt expanderande verksamhet betonar kvinnorna i gruppen hocans oberoende i förhållande till institutioner och hans generositet gentemot sina medmänniskor. Genom att ge ut hocans undervisande tal (*sohbetler*) i tryck har gruppen också offentliggjort argument för sufiskt andaktsliv utanför de etablerade ordnarna. Mehmed Gönenli Efendi är kvinnornas legitimitet och värn, när de vill formulera teologisk exeges. Inte för att de pre-

senterar idéer som skulle vara radikalt annorlunda i förhållande till den samtida islamistiska retoriken. Det är snarast det sociala faktum att kvinnorna gör teologiska tolkningar med höga anspråk som skulle kunna väcka anstöt.

Mehmed Erövrarens moské

I stiftelsens omedelbara närhet ligger Fatihmoskén, som byggdes med det explicita syftet att bli större än Hagia Sofia och vara ett monument över den muslimska erövringen av Konstantinopel den 29 maj 1453. Det arabiska ordet *fatih* betyder 'erövrare' och är den osmanske sultanen Mehmed II:s epitet.

Fatih Sultan Mehmed var personligen engagerad i ett flertal stora byggnadsprojekt och framstår för eftervärlden som mycket medveten om betydelsen av att prägla stadsbilden med muslimska byggnader. Den främsta av dessa är den moské som bär hans namn och där han själv vilar i sitt mausoleum. Runt Fatih Sultan Mehmed och moskén har många fromma berättelser spunnits, vilket gör att anläggningen fortfarande idag är populär som lokalt pilgrimsmål. Mellan tidebönerna, då moskén fylls av män, kommer många kvinnor för att be på moskéns kvinnoläktare eller vid de välsignelsebringande gravmonumenten inom området.

Under osmansk tid fungerade Fatihmoskén som nav för det lokala civilsamhället. Förutom själva moskén för bön och mausoleerna över helgon, schejker och sultaner fanns i anslutning till dessa även utbildningsinstitutioner på olika nivåer, bibliotek, sjukvårdsinrättningar, gästhem, utspisningskök för fattiga m.m. Tillsammans bildade moskén och de andra inrättningarna ett komplex, som kallades *külliye*. Den moské man besöker idag är den som byggdes efter jordbävningen 1776, medan det ursprungliga moskékomplexet upptog en yta på

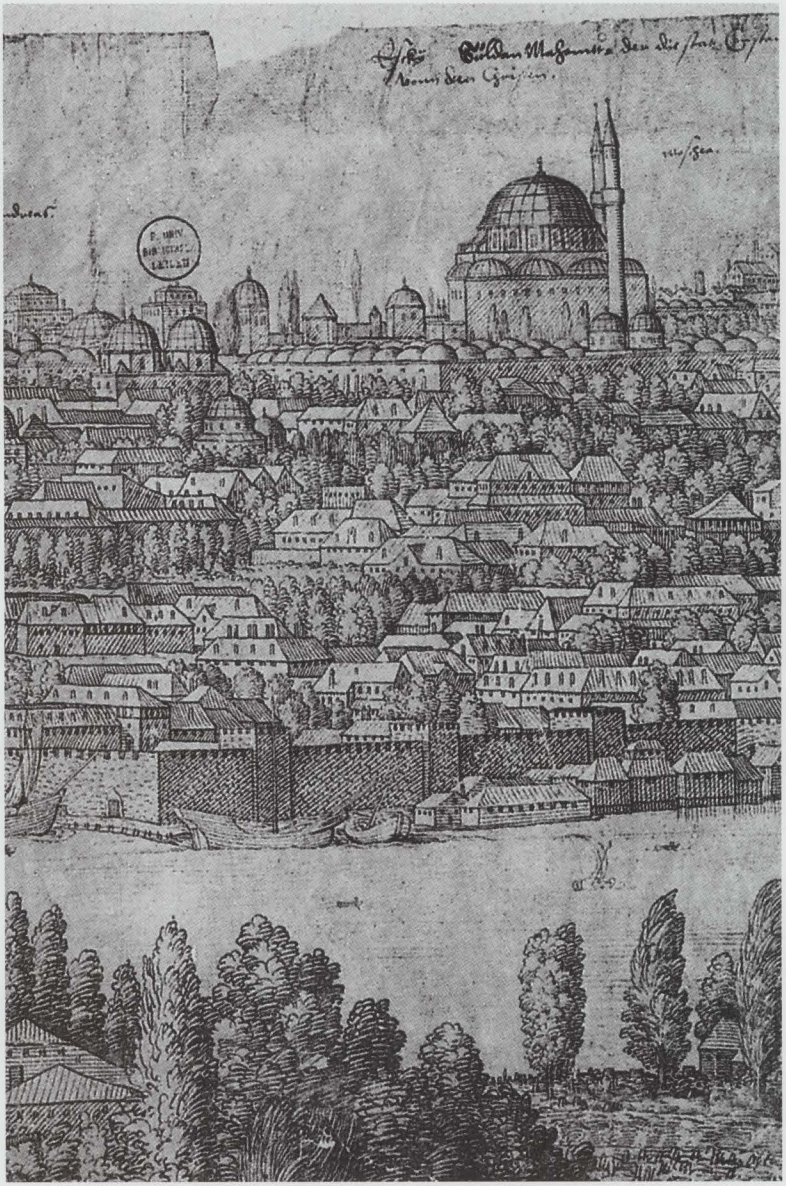
100 000 kvadratmeter. *Fatih Külliyesi* är därför idag ett eftersträvansvärt osmanskt ideal för dem som i Faith Sultan Mehmeds efterföljd vill kunna återerövra staden till islam.

Fredagsbönen i Faithmoskén lockar islamistiska anhängare från hela Istanbul, och stadsdelen Fatih, som alltså bär erövrarens namn, är ett av det islamistiska partiets starkaste fästen.

Stadslandskap och religiösa rum i Istanbul

Det är lätt att fastna i en schablonbild som skymmer det faktum att det finns andra kategoriseringar än kön som avgör i vilken mån religiösa aktiviteter tillåts vara synliga eller inte, vilka företrädare som är välkomna att presentera sitt budskap eller vilka symboler och ritualer som är legio. I slutna miljöer är naturligtvis valmöjligheterna färre, men i ett metropolis som dagens Istanbul erbjuder även det som ytligt sett verkar vara homogena konservativa religiösa miljöer många olika (och sinsemellan konkurrerande) former att uttrycka livsåskådningsmässiga val på. Det är inte bara fromma praktiker eller yttre attribut hos individer som är särskiljande. Staden som landskap går att avläsa som ett signalsystem där olika livsmönster försöker göra sig påminda och olika agitatorer vill göra sig hörda. Den bär i sin struktur på minnen av århundradens liv och erfarenheter, som också manar dagens människor till ställningstaganden.

En sektion av ett panorama över Konstantinopel av den danske konstnären Melchior Lorichs, som besökte staden på 1550-talet. Bättre än många senare bilder av Konstantinopel visar bilden Faithmoskéns strategiska placering på den fjärde kullen. Tillsammans med mausoleet i Eyüp skulle erövrarens moské göra Istanbul till ett viktigt pilgrimsmål och därmed en viktig stad i den muslimska världen.



I det senmoderna Istanbul är kampen mellan olika ideologiska och teologiska riktningar väl synliga i stadslandskapet och arkitekturen. Från antiken finns stadsmuren, akvedukten och platser där en gång antika tempel stått som blivit kyrkor som blivit moskéer ... Där finns sultanernas prestigebyggen, dervischordnarnas samlingsplatser och spår av det multietniska Konstantinopel. Den kemalistiska nationalstaten markerar sin snart hundraåriga närvaro genom offentliga byggnader. Nya betongmoskéer bekostade av islamistiska organisationer samsas med internetcaféer och en sedan mer än tusen år livlig kommers, som följsamt anpassar sig efter trender och växlingar. Frågan är var vi i denna mångfald förväntar oss att finna spår och tecken på människors religiösa aktiviteter utanför de etablerade institutionerna.

Religionshistorikerns arbetsmaterial är de spår och fragment människor lämnar efter sig. Den som gör ett fältarbete kan naturligtvis skapa sina källor genom att styra inriktningen på studien. Men i princip delar historiska och samtida studier samma predikament: det är uttrycken för människors religiositet som står till vårt förfogande med allt vad det innebär av hur uttrycksmöjligheter styrs av genrekrav, socialt spel kring ålder, social status, kön, etnicitet etc. De krav och normer som styr religiösa aktiviteter är inte bara en hämsko utan fungerar lika ofta som en hävstång. Kvinnorna i den lilla stiftelse min studie behandlar verkar inte endast i Mehmed Erövrarens fotspår i den bemärkelsen att de missionerar bland dem som drabbats av urbaniseringens avigsidor och sekulariseringens inflytande. Flera av kvinnorna i stiftelsen erövrar också staden som social och religiös arena. Bland de yngre välutbildade är den senmoderna staden en möjlighet att ta i besittning. Om någon skulle anklaga dem för att överskrida anständighetens gräns med hänvisning till engagemanget i samhällsfrå-

gor utanför det som traditionellt räknas till den privata sfären, kan de svara med hänvisning till den omgivande arkitekturen att Istanbul är fullt av spår efter olika tolkningstraditioner och kommuniteter som under historiens gång skapat nya arenor för nya uttryckssätt.

Istanbul är en av världens heterogena storstäder, inte bara genom kontrasten mellan fattigdom och rikedom, sultanpalats och *gecekondu*-områden,[2] utan också genom sina tydliga minneslager av historiens gång. Den som strävar efter framgång i sin retorik måste kunna anknyta till stadens historier och hjältar.

Osmansk nostalgi

Det är inte endast i Fatih referenser till det förgångna är ett verksamt argument. Ett påtagligt nostalgiskt och svärmiskt förhållande till den osmanska eran kan noteras generellt inom den mångfasetterade islamistiska rörelsen. Under de senaste åren, på årsdagen av Istanbuls erövring, har stadens islamistiske borgmästare anordnat ett stort evenemang på Inönüstadion, dit en procession med statister i historiska kläder vandrar med en hästburen Faith Sultan Mehmed i spetsen. Det är ett till synes sekulärt högtidlighållande av en historisk händelse, men evenemanget har starka religiösa inslag som ett firande av tiden "från stadens grundläggande". Evenemanget markerar händelserna med vilka den stora berättelsen tar sin början. Den osmanske hjälten på hästen och de gröna fanorna påmin-

2 Det turkiska ordet *gecekondu*, som betyder 'sattes upp på natten', är beteckningen på bostäder uppförda utan byggnadslov, tidigare vanligtvis under dygnets mörka timmar.

ner inte så litet om de känsloladdade *muharram*-processionerna[3] i den shiamuslimska världen.

För somliga representerar det osmanska det kosmopolitiska, multietniska Konstantinopel, för andra är *millet*-systemet[4] sinnebilden för ordning och fasta normer i motsats till dagens alla möjligheter till val av livsstil. Det som är *osmanlı* förstås då som en motvision gentemot den auktoritärt genomdrivna moderniseringspolitiken under 1900-talet. Den framhäver familjeband och det lokala civilsamhället i stället för att den starka staten ska kontrollera och skydda individen. I denna religiöst färgade historiska utopi ska staden renas från syndigt leverne och icke-muslimska influenser. Framhävandet av det osmanska är ett medel att gestalta den futuristiska islamiska staden. "Istanbul – en muslimsk stad" var också en av Necmettin Erbakans mest framgångsrika slogans i mitten av 1990-talet.

Identifikation med staden kan uttrycka stolthet över att vara del av dess mångtusenåriga historia, men det kan också vara ett antimodernistiskt avståndstagande från dess mångfald och komplexitet.

3 *Muharram* är namnet på det muslimska årets första månad. Då firar shiiterna sin högtid till åminnelse av Alis son Husseins martyrdöd vid Karbala år 680.

4 I det osmanska riket hade de olika religiösa grupperna (*millet*, 'nation') civilrättslig autonomi och ett visst begränsat självstyre.

Litteratur

Aksoy, Asu och Kevin Robins, "'Büyük Fetih' ve Sonuçları", *İstanbul*, vol. 20 (1997), ss. 32–38.

And, Metin, *Istanbul in the 16th Century: the City, the Palace, Daily Life*, Istanbul 1994.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton 1978.

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

Fornäs, Johan, *Cultural Theory and Late Modernity*, London 1995.

Goodwin, Godfrey, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971.

Raudvere, Catharina, "Kvinnors zikir-ritualer i Istanbul. Tradition som möjlighet och begränsning", i David Westerlund (red.), *Levande sufism*, Nora 2001, ss. 35–64.

Raudvere, Catharina, *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*, Transactions 12, Swedish Research Institute in Istanbul, Stockholm 2002.

Shankland, David, *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon 1999.

Öz, Tahsin, *İstanbul Camileri*, Ankara 1964.

Özdalga, Elisabeth, *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond 1998.

Abstract

In the Footsteps of Mehmed the Conqueror: Muslim Women in Fatih

The article presents a small group of female Muslim activists in present-day Istanbul. The decisions and endeavours by these women were symptomatic for the 1990s in Turkey. The history of how a private prayer circle developed into an established endowment with multiple obligations is an example of how Islamist women have gained access to new spheres of action, thereby obtaining a new visibility, during the last few decades. Challenging both secular norms and the Muslim establishment, such woman activists can no longer be placed on the fringe when mapping Islamist activities.

Konversion och muslimskt mode
Svenska kvinnor berättar

MADELEINE SULTÁN SJÖQVIST

Det senmoderna samhällets möjlighet till geografisk rörlighet gör att konvertiter idag inte enbart finns bland avantgardistiska kretsar utan även bland "folk i allmänhet". Under resor, på diskotek, i multikulturella skolor och i flyktingförläggningar möts människor och personliga vänskapsband knyts. Här kan ett intresse för islam växa. För några innebär det i ett senare skede att det blir rimligt att konvertera. Majoriteten av människor avvisar dock olika religioners värvningsstrategier.

När konvertiter till islam berättar om sin konversion och etablerandet av en muslimsk religiös tillhörighet, tycks anammandet av uppfattade muslimska klädföreskrifter spela en central roll. I denna artikel är det min avsikt att ge några exempel på hur svenska kvinnor som konverterat till islam skapar mening kring och tolkar sin nya religiositet genom en förändrad klädstil. Till grund för min diskussion ligger ett intervjumaterial med ett 40-tal konvertiter och dekonvertiter. Materialet samlades in i början av 90-talet för ett avhandlingsarbete i religionssociologi, där jag bland annat sökt svar på frågan i vilka avseenden religiositet är möjlig i ett senmodernt samhälle och i vilka former religiositet uttrycks i vår samtid.[1]

1 Artikelförfattaren kommer under vårterminen 2004 att disputera på avhandlingen *Konversionsberättelser: en religionssociologisk studie om svenska kvinnor som konverterat till islam.*

Konversion som nyckel till senmodern religiositet

På 1970- och i början av 1980-talet var kvinnor som konverterat till islam få till antalet och det var då möjligt för några konvertiter i ledande ställning att resa runt i Sverige och hålla "kvinnolektioner", framförallt för de grupper som inte uppvisade vad som uppfattades som en korrekt lära och praktik. I dag är konvertiterna fler, och följaktligen kan man märka en mer diversifierad uppfattning av hur muslimsk lära och praktik uppfattas bland de olika grupperingarna. Den sociala kontrollen tycks inte vara lika omfattande, och vi märker till exempel i dag att fler konvertiter lämnar sitt religiösa engagemang och dekonverterar.

Om vi vill studera i vilka avseenden religiositet är möjlig i ett senmodernt samhälle, hjälper oss studier av konversion en bra bit på väg, inte minst för att konvertiter är en grupp människor som inte har socialiserats in i en religiös tradition från barndomen utan blivit anhängare i vuxen ålder.

Flertalet konvertiter saknar en institutionaliserad religiös muslimsk skolning och socialiseras för det mesta in i en religiös ideologi och praktik utifrån en informell kunskapsväg. När informanter skapar mening kring sin konversion och sin religiösa tillhörighet, ger det oss alltså en möjlighet att förstå hur religiositet är möjlig i det senmoderna samhället och vilka uttryck religiös ideologi och praktik kan ta sig.

Levd religiositet

Religionssociologer intresserar sig för det mesta för hur folk i allmänhet tolkar sin religiositet i relation till olika sociala sammanhang, vilka funktioner religionen fyller och vilka religiösa

innehåll som skapas av folk i allmänhet.[2] Detta perspektiv har vi gemensamt med bland annat antropologer och religionshistoriker.[3] Intresset för levd religiositet innebär att vi uppmärksammar de grupper som lite slarvigt, trots att de utgör en numerär majoritet av de religiösa, sägs tillhöra de marginaliserade. Inte minst intressant är det faktum att majoriteten av de religiöst utövande ofta har ett annat religiöst ideologiskt innehåll och en annan syn på religiös praktik än den minoritet som utgörs av den religiösa eliten – i de allra flesta fall religiöst och/eller akademiskt välutbildade män.

Frågar vi till exempel en religiöst lärd varför människor konverterar, känner vi oftast svaret innan. Svaret kan till exempel vara att "guden kallade", även om vi inte på förhand får utesluta en förmåga hos "lärda män" att gå utanför de snäva miljöer där deras tolkningar av verkligheten formas för att lyssna till "den andres" erfarenheter.[4]

Ställer vi en liknande fråga till konvertiter, märker vi en skillnad mellan kvinnor och män. Manliga konvertiter tycks ha en större tendens till att vilja identifiera sina religiösa erfarenheter utifrån dimensioner av religiositet som berör filosofiska, dogmatiska och existentiella aspekter, det vill säga, de refererar till samma typ av innehåll som de professionella, oftast manliga teologerna. Kvinnliga konvertiter, däremot, identifierar snarare sina religiösa erfarenheter utifrån dimensioner av religiositet som berör genus- och familjerelaterade frågor. I studier av kvinnliga konvertiters berättelser blir det tydligt att det är andra aspekter av religiositetens innehåll och funktioner än utsagor från de officiella läronivåerna som fungerar meningsskapande.

2 Se t.ex. Mcguire 1997.
3 Se bl.a. Abu-Lughod 1993, Evers-Rosander 1998, Raudvere & Stenberg 1998 och Hjärpe 2003.
4 Vilket hos Kristeva (1983) 1990 skulle kallas bitextualitet.

Konversionsberättelser som genre

Konvertiternas berättelser är normalt utformade så att de kan analyseras utifrån åtminstone tre olika aspekter.[5] För det första skall berättelserna fungera så att de är meningsskapande i relation till den egna personliga livshistorien. För kvinnliga konvertiter till islam i väst, till exempel, skall erfarenheter från tiden innan kvinnan kom i kontakt med islam knytas ihop med erfarenheter av livet som muslimsk kvinna i västvärlden. Framförallt skall övergången till den religiösa tillhörigheten bli begriplig, och där spelar klädval en särskilt stor roll för konkretiseringen – eller tydliggörandet – av den religiösa tillhörigheten. För det andra skall konversionsberättelserna fungera i relation till den mottagande religiösa gruppen. Konvertiten måste så att säga visa upp "rätt" konversion och konversionsberättelse. Det finns från den mottagande gruppen en förväntan på hur berättelsen om konversionen skall se ut. På informella vägar, genom bland annat personliga kontakter med andra konvertiter, genom konferenser och genom att läsa andra konvertiters berättelser på internet lär sig informanter hur konversionsberättelser skall se ut. För det tredje skall konversionsberättelsen fungera i relation till samtiden. Konversionsberättelsen bör vara så utformad, att konversionen framstår som rationell och begriplig även för icke-muslimer. Föräldrar, syskon, vänner och arbetskamrater är viktiga mottagare av konvertiternas berättelser. Inte minst bör konversionsberättelserna vara utformade så att de förmår locka fler människor att konvertera.

Den form som konversionsberättelser har bör betraktas som starkt typifierad, även om de enskilda konvertiterna med

5 Jfr Rambo 1993.

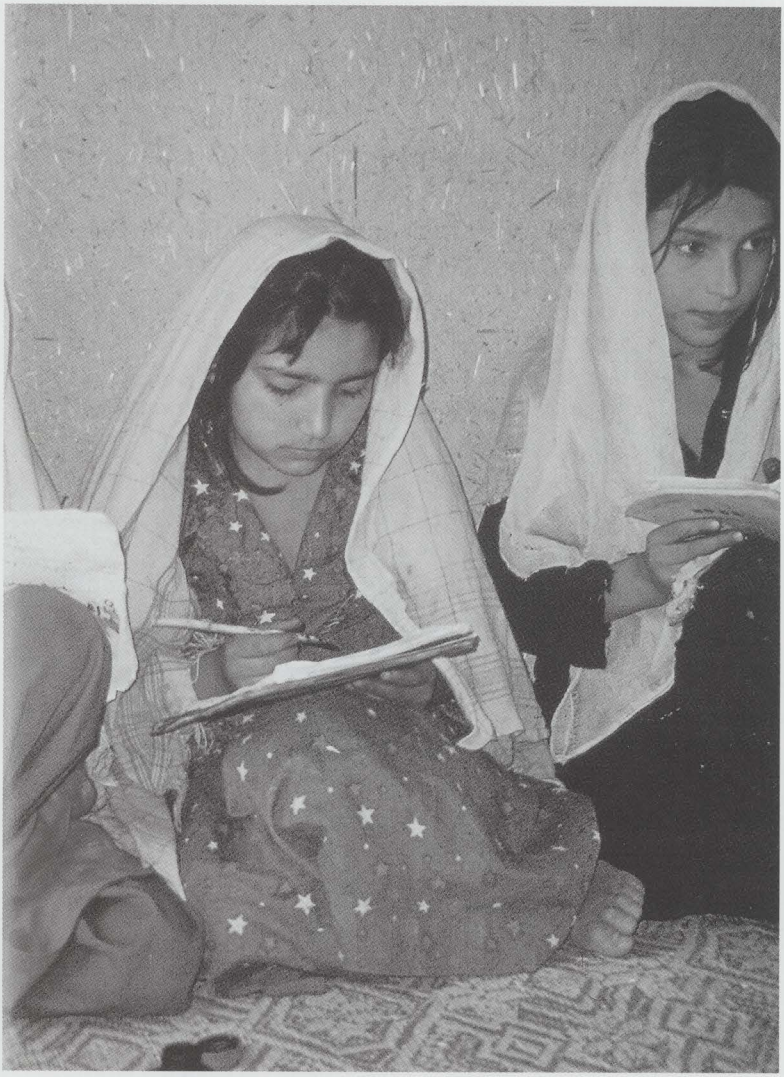
stor sannolikhet uppfattar sin berättelse som uttryck för personliga och unika erfarenheter. Berättelserna har i allmänhet vissa gemensamma drag. De kännetecknas bland annat av en svart-vit tolkning. Livet efter konversionen uppfattas som en kvalitativ förändring. Till exempel tolkas livet innan som tomt, dåligt och falskt, medan livet som muslim uppfattas som meningsfullt, gott och som ett liv i sanning. De beskriver sitt västerländska liv, innan de konverterade, som att de varit "förlorare", medan de i sitt nuvarande liv däremot uppfattar sig som "vinnare". Ett annat gemensamt drag är att begreppet "väst" fungerar som en kulturell symbol för de ideologier och beteenden som inte uppfattas som goda och eftersträvansvärda, medan begreppet "islam", å sin sida, får representera det som uppfattas som det goda, eftersträvansvärda livet. Konversionsberättelserna innehåller också moment där konvertiterna berättar att de bytt tolkning, från ett uppfattat västerländskt sätt att förstå till ett sätt som tolkas som muslimsk. En konvertit berättar, till exempel, hur hon tyckte att hon såg ut som en "invandrarkärring", när hon använde sjaletten, men att hon har kommit att tänka om. Som muslim ser hon sjaletten som ett sätt att kunna vara "hemlig", "skyddad"; den ger henne en känsla av att vara "helig, nästan som en madonna".

Även om det finns variationer mellan olika religiösa grupperingar och individer, återkommer flera kulturella symboler och metaforer i konversionsberättelserna. Religionen islam beskrivs till exempel med metaforen pusslet. Här uppfattas islam som något komplett; religionen anses ha svar på alla frågor, oavsett om de gäller politik, ekonomi, etik, filosofi etcetera. En annan gemensam uppfattning möter vi i tolkningen av den muslimska klädstilen. Informanterna känner sig förvissade om att de muslimska kläderna skyddar mot sexuella trakasserier och våldtäkt. Kläderna anses också fungera preventivt genom

att hindra män från att tänka på muslimskt klädda kvinnor i sexuella termer. Informanterna menar att det är deras inre kvalitéer, inte yttre företräden, som räknas när de använder täckande kläder. Ytterligare ett exempel på vad som kan förekomma i berättelserna är föreställningen att äktenskap med praktiserande muslimska män garanterar ett troget äktenskap, eftersom otrohet är förbjudet i Koranen och bestraffas. Den patriarkala familjens fördelar, där kvinnor och män fyller olika funktioner i familj och samhälle påstås också innebära att kvinnor kan leva ett behagligt liv. Som muslimska kvinnor med hemmet som "arbetsplats" menar de att de slipper stressa mellan hem, dagis och arbete. Den muslimske maken uppfattas både som familjeförsörjare och som beslutsfattare med familjens bästa för ögonen.

Det är kring frågor om kvinnors kläder och mäns sexualitet, om bristen på en absolut sanning i det senmoderna samhället och om hur ett gott samhälle skall organiseras som en religiositet skapas och uppfattas vara möjlig i vår samtid. Vi skulle också kunna vända på resonemanget och ställa frågan om hur religioner behåller makt och inflytande över människor och kulturer[6]. En religion som varken förmår anpassa sig till tid och plats eller skapa gemenskap eller mening för sina efterföljare förlorar förr eller senare sin attraktionskraft.

6 Se t.ex. Repstad 2002. Religiösa grupper förändrar karaktär över tid. I ett initialt skede uppträder de ofta som en kulturell motståndskraft; det gäller att synas genom att visa på att man har något unikt att erbjuda och genom att vara så separerad som möjligt från majoritetssamhället. I en efterföljande etableringsfas tenderar religiösa grupper att tona ned drag som kan uppfattas som spektakulära för att på så sätt vinna en större kulturell acceptans och därigenom bli integrerade i det övriga samhället.



Början till ett liv under slöjan. Bild av afghanska skolflickor ur boken Afghanistan förr och nu – en handbok, *Svenska Afghanistankommittén 1995.*

Klädföreskrifter

I konversionsberättelserna skapar de muslimska konvertiterna mening kring frågor som uppfattas vara både muslimska och aktuella i det senmoderna samhället. Berättelser om kläder, deras utformning, snitt och färgsättning, beskrivningar av hur kläderna skall vara draperade samt tolkningen av dessa kläders innebörder och funktioner är jämte berättelser om kvinnors kroppar och sexualitet djupt meningsbärande skildringar. Det är i sådana berättelser som ett engagemang märks, vilket blir tydligt i jämförelse med situationer där informanter talar om exempelvis juridiska, ekonomiska, politiska eller teologiska aspekter av religiositeten.

I berättelser om vad som uppfattas vara officiell muslimsk lära och praktik möter vi föreställningar om könen som fundamentalt olika. Kvinnans natur uppfattas vara känslosam, medan mannen anses vara både rationell och styrd av sin sexualitet. Därtill kommer föreställningen att kvinnors hår, hud och former ses som sexualiserade. Om män får se kvinnors hår, hud och former, tros de inte kunna styra sin sexualitet; kvinnor skall därför vara täckta, så att mäns rationalitet inte störs.

Föreställningen om att sexualitet kan "tas på" och "tas av" med hjälp av kläder är en central uppfattning i konversionsberättelserna. I hemmiljö får kvinnors hår, hud och former exponeras för makens blick; där får "sexualiteten tas på". I offentliga miljöer och i relation till människor som inte bör få se kvinnans kropp och hår skall "sexualiteten tas av" med hjälp av kläder som täcker kroppen och som tolkas som icke-sexualiserade.

Kläder och "kvinnokraft"

Att enbart inrikta sina studier på i vilka avseenden kvinnor anammar och reproducerar en patriarkal religions genusförståelse och hur de förkroppsligar denna ger en skev bild av kvinnors religiositet. Angela McRobbie har i sin studie av gatumode[7] analyserat kvinnors inköp och tolkning av secondhand kläder. Hon konstaterar att studier av kvinnors inköp av kläder och kvinnors ekonomi traditionellt tolkats som att de är passiva offer för den patriarkala modeindustrin. Sådana tolkningar finner hon vara alltför förenklade. McRobbie vänder sig också mot uppfattningen att gatumodet är ett resultat av slumpen, en vurm för nostalgi eller ett försök att föra in historien i vår historielösa samtid. I stället ser hon dessa unga kvinnors timslånga letande efter de "rätta" kläderna och accessoarer – en brosch, ett skärp eller en scarf – som ett uttryck för att de är aktörer på modescenen.

När kvinnor som konverterat till islam hävdar att islam har en lösning på samtida problem, är det kring tre aspekter som deras berättelser rör sig. På ett generellt plan menar de att de muslimska kläderna fyller preventiva funktioner. Genom att klä sig på ett sätt som uppfattas som ärbart kan kvinnor genom sin klädstil reglera mäns sexualitet. Konvertiterna framhåller att de, för det andra, härigenom tar ett samhällsansvar för att sexuella trakasserier och våldtäkter minskar i antal, och att de bidrar till att män är trogna den eller de fruar de har ingått äktenskap med. Anammandet av de muslimska kläderna uppfattas som "kvinnokraft" (eng. *woman power*); kvinnan tar själv aktivt ansvar och förblir inte ett passivt offer för sexualiserat våld och olyckliga familjer. För det tredje menar konvertiterna

7 McRobbie (1989) 1999.

att de täckande kläderna är ett uttryck för samhällsprotest. Medan västerländska kvinnor uppfattas som passiva offer för ett sexistiskt patriarkalt kvinnoideal och en kapitalistisk modeindustri, anser de sig själva vara fria från dessa krafter.

Konvertiterna skapar således mening kring att de själva valt vilka kläder de vill använda och ser dessa kläder som ett antimode, fritt från sexistisk, patriarkal, ekonomisk, politisk och religiös påverkan. På så sätt menar de sig ta ett aktivt ansvar och ge uttryck åt en samhällsprotest. När konvertiter tolkar hur ett religiöst engagemang skall uttryckas, anammar de alltså både den uppfattade officiella läran, men samtidigt modifierar de denna lära i sina berättelser om kläder. Föreställningen om att kvinnor skall förkroppsliga den religiösa tillhörigheten finns kvar, men för dem är detta förkroppsligande ett uttryck för prevention, "kvinnokraft" och samhällsprotest.

Nya betydelser

I konvertiternas berättelser kan man märka en ny tendens, när det gäller tolkningar av vad variationer av de muslimska kläderna betyder. Länge har olika typer av kläder kunnat avläsas som uttryck för etnisk tillhörighet eller religiös lärotillhörighet. Klädernas folkloristiska hemvist har varit lätt att tyda: en pakistansk dräkt har kunnat skiljas från en iransk, de besuttnas klädkoder har skilt sig från medelklassens och de fattigas. I dag ser vi att det bland framförallt yngre muslimska kvinnor och i konvertiternas berättelser utvecklas nya tolkningar av vad olika klädstilar betyder.

Det håller på att växa fram ett muslimskt mode som är delvis frikopplat från kvinnornas ursprungskulturer, religiösa hemvist och familjetraditioner. Det vi ser är ett medvetet sätt att agera och att positionera sig i relation till den religiösa grup-

pen såväl som till det omkringliggande samhället. Det märks också en försiktig tendens att uppfatta kläder och accessoarer som ett estetiskt uttryck. Kvinnan väljer sjalett och sätt att drapera dem efter humör och övriga kläder samt i relation till vad hon skall göra under dagen. Men som allt annat mode är inte klädernas betydelse stabil över tiden. Tolkningen av vad olika kläder betyder, gränserna för vad som är fult och fint och vad som är muslimskt och icke-muslimskt är under ständig debatt.

Genom sofistikerade val skapar konvertiterna mening genom att förkroppsliga olika politiska och religiösa ställningstaganden i frågor som rör såväl privatmoral som ideologiska frågor. Typ av sjalett och dess färger och mönster, användandet av en innermössa under sjaletten som samlar upp allt hår, kappklänningar från hjässa eller axlar, ögongaller eller ögonspringor, bylsiga tröjor, långbyxor eller långkjolar, klack eller ej på skorna, parfym och makeup är alla exempel på betydelsefulla tecken som den initierade kan tolka. Är man för eller emot att islam skall integreras i det övriga samhället eller vill man vara en egen enklav med juridiskt och ekonomiskt självbestämmande? Är man för eller emot att barnen går på "svenskt" dagis? Är man för eller emot muslimska skolor och dagis? Får barnen göra jul- och påskpyssel eller ej? Får döttrarna gå till badhuset och får de delta i skolgymnastiken? Får man använda medicin som innehåller alkohol eller ej? Kan man äta gelatin, om man misstänker att det kommer från gris, eller gäller dietföreskriften endast köttet från gris, eller kan man till och med äta griskött? Vilken uppfattning har konvertiten om kvinnans rörelsefrihet? Behöver hon ha manligt skydd då hon går ut eller "räcker" det med att hon använder täckande kläder? Kan hon sitta bredvid en man på föreläsningen, på jobbet eller på bussen?

Förstasidesbild i den turkiska dagstidningen Milliyet, *30 maj 2003, med rubriken "Slöjförbud på universiteten!".*

Vad kläder, färger och accessoarer betyder är givetvis under ständig diskussion, och någon fastlagd tolkningsmall är svår att identifiera. Inte desto mindre kan en förändrad syn i till exempel dagisfrågan avläsas av det faktum att konvertiten börjar använda långbyxor och högre klackar på skorna eller av att en hårtuss tillåts titta fram.

Det är intressant att notera att det är bland "folk i allmänhet", däribland kvinnliga konvertiter, som vi märker en känslighet för vilken religiositet som är möjlig i ett senmodernt samhälle. En religiositet där anhängarna framställer sig som aktiva aktörer i frågor som rör kvinnors kläder och mäns sexualitet bör i allra högsta grad uppfattas som en religiositet som är möjlig i det senmoderna samhället. I konvertiternas berättelser märker vi också en försiktig tendens till estetisering av religionen i det att kläder och accessoarer väljs och draperas utifrån estetiska kriterier. Huruvida dessa tendenser i förlängningen kommer att innebära ett ifrågasättande av föreställningen att kvinnor skall förkroppsliga ett religiöst engagemang återstår dock att se.

Klädindustri och vidare forskning

Cay Bond skriver i sin bok *Bordel de Mode* (2002) att klädindustrin har en större omsättning än till exempel bilindustrin. Men medan bilindustrin "får" söndagsbilagor och specialreportage i de större dagstidningarna, ser vi endast korta reportage från de större *haute couture*-visningarna, och bevakningen av *prêt-à-porter* är mycket bristfällig. Detta trots att kvinnor tenderar att läsa morgontidningar i större utsträckning än män. Bond, liksom McRobbie 1999, menar att förklaringen till att klädernas betydelse framförallt av etablissemanget ses som en "kvinnlig" angelägenhet är att klädindustrin omsätter fram-

förallt kvinnors pengar. Om kvinnor, kläder och shopping i allmänhet är ett eftersatt forskningsobjekt, får studier av kvinnor med ett religiöst engagemang som tar sig uttryck i anammandet av en uppfattad religiös klädpraktik sägas vara det i synnerhet. Inte desto mindre är studier av hur kvinnor agerar inom de religiösa sammanhangen ett mycket intressant område. Var shoppar de sina "religiösa" kläder? Vem tillhandahåller dessa kläder? Vilka är producenterna, vad omsätter dessa ekonomier? Vilka styr tolkningarna av vad kläderna betyder och vilka funktioner de fyller och hur förändras dessa tolkningar av klädernas ideologier och praktiker? Eller med andra ord, när får vi se studier av hur lång tid det tar att leta efter den sjalett och det spänne som uttrycker den muslimska kvinnans åsikt i till exempel dagisfrågan?

Litteratur

Abu-Lughod, Lila, *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1993.

Bond, Cay, *Bordel de Mode. Kläder som kultur och personligt uttryck*, Stockholm: Wahlström & Widstrand 2002.

Bourdieu, Pierre, "Klädmode och finkultur", i *Kultur och kritik*, Göteborg: Daidalos (1984) 1991, ss. 217–227.

Evers Rosander, Eva, "Women and Muridism in Senegal: 'The Case of the Mam Diarra Bousso Diara in Mbacké', i Karin Ask och Marit Tjomslad (utg.), *Women and Islamisation: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, Oxford/New York: Berg 1998.

Geijer, Agnes, *Ur textilkonstens historia*, Stockholm: Tidens förlag (1972) 1994.

Hemmets handarbetslexikon, Malmö: Fogtdals förlag 1991.

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

Kristeva, Julia, "Stabat Mater", i *Stabat Mater. Julia Kristeva i urval av Ebba Witt Brattström*, Stockholm: Natur och Kultur (1983) 1990, ss. 33–63.

McGuire, Meredith B., *Religion. The Social Context*, Belmont: Wadesworth Publishing Company 1997 (4:e utg.).

McRobbie, Angela, "Second hand-klänningar och gatumarknadens betydelse", i Thomas Johansson, Ove Sernhede och Mats Trondman (red.), *Samtidskultur. Karaoke, karnevaler och kulturella koder*, Nora: Nya Doxa (1989) 1999, ss. 102–120.

Månsson, Anna, *Becoming Muslim. Meanings of Conversion to Islam.* Avhandling, Etnologiska institutionen, Lunds universitet 2002.

Rambo, Lews, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press 1993.

Raudvere, Catharina och Leif Stenberg, *Röster: Religionsantropologiska perspektiv*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1998.

Repstad, Pål, *Dype, stille, sterke, milde: religiös makt i dagens Norge*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2002.
Sultán, Madeleine, "Kropp, koder och konvertiter. Om kvinnor, femininitet och islam", i *Herta,* nr 1 (1997), ss. 1–22.

Abstract

Conversion and Muslim Fashion: Accounts by Swedish Women

Studies of lived religion teach us how ordinary people understand the ideologies and functions of religion. Furthermore, conversion stories give us an idea of the ways in which religiosity is possible in late modern society. It is apparent that women who have converted to Islam find meaning in a religion of embodiment. Interpretations of the meaning of clothes, body, hair, skin, body shape, and sexuality, and the functions that they have, reflect a level of official theological understanding, at the same time as converted women modify and reinterpret these meanings and functions. Interestingly enough, we see a tendency among converted women to introduce aesthetic criteria into their choice of clothes and accessories and the ways in which they wear them. It remains to be seen, however, whether the variations in interpretations and the tendency to introduce aesthetic considerations will aid an understanding of religious commitment as embodied by women in Muslim communities.

"Vinden vänder vid Bosporen"
Skröna eller dokumentär?

SVEN JOHNSSON

När jag en dag för några år sedan befann mig på ett antikvariat, fick jag av en slump syn på en bok som tilldrog sig mitt intresse. Anledningen var i första hand titeln och bilden på omslaget. Boken hette *Vinden vänder vid Bosporen: En enkel turks dagbok*, och den karikatyrartade bilden föreställde en fezprydd turkisk ämbetsman under den turkiska flaggan. Mannen ser ut som en polis och har ett uttryck av häpnad i ansiktet. En snabb titt på titelsidan utvisade att både omslagsbilden och alla illustrationerna i inlagan var gjorda av den kände tecknaren Nils Melander. Naturligtvis kunde jag inte motstå att köpa boken.

Intrigen

Boken inleds med ett längre förord, som jag läste med stigande förvåning. Där berättar Hanna Hindbeck, som står som utgivare och översättare, att originalet har en enkel och naiv stil, som hon strävat efter att behålla. Bland annat ges följande beskrivning av huvudpersonens mentala kapacitet:

> Vad därefter beträffar nivån, måste man hålla i minnet, att då denne enfaldigt fanatiska, tankelata Medelsvenson till poliskommissarie började sina anteckningar, han på grund av sin blygsamma ställning och brist på kunskaper och intresse så gott som helt och hållet hade undgått att påverkas av den europeiska kulturvinden. Hans rent själviska och materialistiska inställning till det stora krig, som då höll på att hota hans fädernesland med fullständig undergång, är redan den ett bevis på hans för oss främmande tankevanor. [s. 6]

VINDEN VÄNDER VID BOSPOREN

En enkel turks dagbok

UTGIVEN
AV
HANNA
HINDBECK

WAHLSTRÖM & WIDSTRAND — STOCKHOLM

Dagboken tar sin början 1916, vilket framgår av de dagliga avsnittens datering till Hicra-åren 1332 och 1333. Handlingen utgörs i stora drag av vardagliga händelser i familjen, kvarteret och tjänsteutövningen för en "kvarterspolis" någonstans i Sarıköy, utanför Istanbul. En avsevärd del av texten handlar om denne polismans kamp mot moderniteten materialiserad i form av en nyinrättad flickskola och dess europeiska rektor. Polismannen bedriver efterforskningar om vad som försiggår på flickskolan. Han tar för givet att allt inte står rätt till – enligt de referensramar han omfattar:

> Då nu sent på kvällen två lärarinnor råkade gå förbi dörren till musikrummet, hörde de livliga, ja till och med mycket livliga röster därinifrån. De blevo oroliga över vad som egentligen pågick där så frampå nattkröken, då alla annars bruka ligga i djupaste sömn. Då de därför helt diskret tittade genom nyckelhålet, fingo de till sin förskräckelse se rektorn stå där med en vinbutelj i högsta hugg och hälla vin i tekopparna! [ss. 84–85]

Bokens sista 7–8 sidor utgör ett tillägg med dateringen 1935. Där skildras hur dagboksförfattaren, som nu blivit anhängare till Atatürk och en modernitetens förkämpe, efter närmare 20 år återfinner dagboken. Han lägger till ett avslutande stycke där bokens huvudtitel får sin förklaring; nu blåser det andra vindar vid Bosporen. När han t.ex. beskriver hur han i sällskap med sin dotter och hennes bekanta deltar i stadens nöjesliv, blir kontrasten slående:

> ... just den dagen hade hon bjudit dem och mig först på five o'clock tea på en dansrestaurang med negerorkester och sedan på biograf; inte den lilla enkla, som jag hade brukat bjuda henne på, utan en ny, fin en med franskt namn. Jag minns hur förargad hon var på mig efteråt, för att jag inte hade varit riktigt punktlig, som

> det är modernt att vara. Men för övrigt skötte jag mig till hennes belåtenhet, fumlade inte med hatten och betedde mig alldeles som en fransman vid bordet. [s. 168]

Dock visar sig hans så moderna dotter ha fått nog av alla förändringar och yttrar sig så här mot bakgrund av den just påbörjade språkreformen:

> Man kände ju inte längre igen språket, sedan alla arabiska ord hade börjat jagas ut som vilda djur och ersättas med besynnerliga ord, som påstodos vara gammalturkiska, men som ingen någonsin hade hört och som delvis bara tagits ur europeiska språk. [s. 169]

Dubier

Vid första genomläsningen betvivlade jag inte att detta var en autentisk skildring av kommissarien. Innehållet stämde väl med både baksidestexten och Hanna Hindbecks förord. Det enda som störde mig var att jag inte tidigare hade hört talas om vare sig boken eller Hanna Hindbeck, då ju detta i så fall torde vara en av de få översättningar som har gjorts direkt från turkiska till svenska.

När jag några år senare sitter tillsammans med goda vänner som också är intresserade av Turkiet och den turkiska kulturen, dyker namnet Hanna Hindbeck upp i mina tankar, och jag frågar de närvarande om någon av dem händelsevis har hört talas om en översättare med detta namn. Ingen reaktion.

När de andra också ville bekanta sig med boken och jag tog fram den ur bokhyllan, noterade jag att dess utgivningsår sammanföll med året för den sista dagboksnotisen, 1935. Det verkade egendomligt att så kort tid skulle ha förflutit mellan dagboksskrivande vid Bosporens strand och utgivningen på svenska. Därmed föddes en misstanke: Var det här verkligen ett översatt verk?

Mina vänner, som sedan läste boken med kännedom om dessa misstankar, fick samtliga intrycket att det rörde sig om ett fiktivt verk. Vid en omläsning reagerade jag själv på samma sätt.

Frågan blev nu i stället: Vem var Hanna Hindbeck och varför hade hon låtit ge ut ett föregivet översatt verk om och av en turkisk polisman?

Det finns inte mycket fakta om Hanna Hindbecks person, men följande har jag och mina vänner kommit fram till.

Hanna Hindbecks historia

Hanna Hindbeck föddes 1883 i Gera i Tyskland och kom till Sverige 1921. Hon var då gift med en svensk ämbetsman, Carl Gustaf Olof Hindbeck, som under många år var verksam vid Kommerskollegium. Tidigare hade hon under tiotalet år varit verksam bland annat som rektor vid flickskolan Kandili Saray i Istanbul. I den egenskapen har hon otvivelaktigt gjort intressanta erfarenheter under dessa för Turkiet så turbulenta år och säkerligen även tvingats lära sig en del turkiska. Den kvinnliga rektorn i boken, som skildras med såväl värme som viss ironi, är kanhända ett alter ego. En hel del tyder på att vissa episoder i dagboken kan ha sitt ursprung i Hanna Hindbecks kontakter med konservativa turkiska föräldrar till flickor i skolan.

Enligt förlaget (Wahlström & Widstrand) finns inget annat publicerat manus av författarinnan, vilket bestyrks av företagna sökningar i databaser. Däremot finns hon med i Sveriges Radios arkiv. Någon gång 1936 höll hon i radio ett kåseri om turkiska seder.

Fiktion eller inte?

Så länge vi inte har fler uppgifter, är det naturligtvis inte uteslutet – även om mycket talar emot – att vi trots allt har att göra med ett autentiskt verk. I så fall vore vi en mindre sensation på spåren, vilket nog är att hoppas på för mycket. Fiktion eller inte – vilken roll spelade förlaget för hennes val av texttyp? Var måhända villkoren sådana, att den fiktiva dagboksformen var Hannas enda sätt att få boken utgiven? Vet någon annan något mera om saken?

Recensioner

Pernilla Ouis och Anne Sofie Roald, ***Muslim i Sverige***. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2003. 329 sid.

Författarna till denna bok om hur muslimer i Sverige lever sin vardag och utövar sin religion är två välkända akademiskt utbildade konvertiter. Pernilla Ouis är humanekolog vid Lunds universitet men undervisar också i islamologi vid Södertörns högskola, och Anne Sofie Roald är religionshistoriker vid Malmö högskola. De är båda erfarna informatörer om muslimskt fromhetsliv för en bredare publik, men de är också forskare som studerar islams förutsättningar i Sverige och annorstädes.

Utifrån främst intervjumaterial har författarna ambitionen att presentera svenska muslimers erfarenhet och förståelse av sin religion. Naturligt nog tar de avstamp i tidigare forskning om islam i Sverige, där denna religion sedan början av 1980-talet vuxit från närmast ingenting till att bli ganska omfattande. Någon sammanhållen monografi är det emellertid inte fråga om; det är snarare en sammanställning av ett antal essäer, där var och en av författarna presenterar olika undersökningar de gjort. Dessa essäer är samlade under ett antal huvudrubriker. Samarbetet i skrift inskränker sig till ett inledande avsnitt om "främlingsfientlighet bland svenskar och muslimer". Somt förefaller vara publicerat tidigare, men då i sammanhang som merparten av den tänkta läsekretsen knappast anstränger sig för att söka upp.

De intervjuer som ligger till grund för boken härrör främst från kvinnliga konvertiter. I olika kapitel diskuteras deras relationer till sina tidigare miljöer och familjer och deras potential som brobyggare. Genusrelationer inom islam tas också upp och i samband därmed frågan huruvida muslimska kvinnor kan betraktas som förtryckta, huvuddukens betydelse för svenska muslimer samt synen på sexualitet och äktenskapsstrategier. Globalisering och "glokaliser-

ing" kommenteras, likaså frågan om det är isolerande för muslimska familjer att titta på arabiska satellitkanaler. Detta är spörsmål som många funderar över, har synpunkter på och önskar diskutera.

Även om en bok som denna knappast kan vara invändningsfri – inte minst vad gäller den inom forskarvärlden centrala frågan om metod – har den sina klara förtjänster och kan bli en viktig studiehandbok för den som vill lära sig mer om muslimer i dagens Sverige. Flertalet studier behandlar synen på muslimer och olika ledares presentation av sin religion. Här har författarna vinnlagt sig om att i stället försöka belysa hur "vanliga" troende resonerar och upplever sin tro, om man nu tror sig kunna finna något slags idealtypisk person; på samma sätt som man kan vara anhängare av en politisk eller annan religiös ideologi på ett otal olika sätt kan man förstås också vara muslim på hur många sätt som helst. Ändå är det just texternas inifrånperspektiv som innehåller mycket intressant och tänkvärt – och då menar jag inte i första hand författarnas egna erfarenheter utan andra muslimers d:o. Samtidigt kan de båda författarna dra lärdomar av personliga erfarenheter, och de redovisar också sådana. Vi får dessutom veta en hel del om de olika islamiska strömningar som dominerar bland muslimer i Sverige. Här resoneras också kring förnyelsen av islam i Sverige.

Till skillnad från många andra skribenter i ämnet framhåller författarna komplexiteten och mångfalden i svensk islam. Ett annat förtjänstfullt drag hos boken är att även muslimernas egna fördomar och missuppfattningar av "det svenska" behandlas utförligt. För läsaren kan det vara mycket tankeväckande att ta del av hur muslimer uppfattar att omgivningen provoceras av dem, inte minst då av konvertiter, vilka tycks framkalla mycket starka känslor.

Det kanske mest intressanta avsnittet i boken är Pernilla Ouis' avslutande avsnitt "Mellan ideal och praktik: reflektioner över islamiskt informationsarbete", där författaren reflekterar över det ständiga dilemma som finns mellan praxis och ideal och mellan mediebilder och upplevda verkligheter. Andra frågor som diskuteras är självutnämnda eller av media exploaterade islamexperters betydelse

samt inte minst dilemmat att vara forskare och samtidigt upprätthålla en personlig tro – en motsättning som inte är specifik för muslimska akademiker.

Det finns mycket i boken att fundera vidare på. Ouis' avslutning pekar på svårigheterna att ge färdiga svar på de frågor som en ofta oförstående men ändå – trots utslag av aningslöshet, islamofobi och ibland ren och skär främlingsfientlighet – vanligtvis välvilligt sinnad omgivning ställer.

Ingvar Svanberg

Karin Ådahl, Mikael Ahlund, Carolina Brown, Eva-Lena Karlsson, Åsa Karlsson, Helena Kåberg, Merit Laine och Günsel Renda, ***Minnet av Konstantinopel: Den osmansk-turkiska 1700-talssamlingen på Biby***. Atlantis förlag, Stockholm 2003. 439 sid., ill.

På familjen Celsings Biby i Södermanland finns en unik samling *turcica* från 1700-talet. Andra samtida samlingar av liknande karaktär har alla skingrats, men på Biby är materialet i stort sett bevarat i det sammanhang som avsågs på 1700-talet. Då som nu kan samlingen ses som ett museum över familjen Celsings hedersamma gärning som sitt lands främsta representanter vid den osmanske sultanens hov. Gustaf Celsing d.ä. var från 1709 till 1714 andre sekreterare vid den tillfälliga svenska beskickningen i Konstantinopel. Mellan 1745 och 1779 vistades sönerna Gustaf d.y. och Ulric i omgångar i staden som Sveriges sändebud, nu vid en permanent beskickning. Detta var de skiftande alliansernas tid, och den diplomatiska representationen vid Höga porten fick under 1700-talet ökad betydelse för den europeiska storpolitiken. Frankrike sökte i Osmanska riket en bundsförvant mot det habsburgska Österrike, och den svenska politiken syftade sedan seklets början till en allians med sultanen i kampen mot Ryssland.

Bibysamlingens målningar, textilier, böcker och handskrifter härrör framförallt från de båda bröderna Celsings tid som envoyéer i Konstantinopel. Ett par panoramamålningar med storslagna utsikter över Bosporen och Konstantinopel hör till det mest anslående. Några svensk- och holländskflaggade ostindiefarare ligger för ankar på Peras redd. Roddarslupar och mindre segeljakter strävar fram i middagsbrisen över Gyllene hornet. Kupoler, minareter och högväxta cypresser höjer sig över den låga, vidsträckta träbebyggelsen. I mellangrunden ses Seraljudden med Topkapıpalatsets muromgärdade trädgård, och bortom Marmarasjön tonar landskapet ut i ett varmt blårött dis.

Ett utsnitt av denna vy är omslagsbild till boken *Minnet av Konstantinopel: Den osmansk-turkiska 1700-talssamlingen på Biby*, sammanställd av en forskargrupp under ledning av konsthistorikern Karin Ådahl, föreståndare för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul.

I sin uppsats om de två panoramamålningarna i den stora salongen på Biby visar Mikael Ahlund övertygande att bilderna återger utsikten från ett hörnrum i det svenska palatset, beläget i stadsdelen Pera på höjderna norr om Gyllene hornet. Även om målningarnas motiv är Konstantinopel, hör de hemma i en västeuropeisk tradition. *Vedutan*, stadsvyn, hade blivit en genre på modet under 1700-talet. En vedutas funktion var ofta turistsouvenirens; engelska *milordi*, till exempel, skulle helst ha några målade utsikter över Venedigs lagun eller Roms piazzor med sig hem i bagaget efter en lyckad *grand tour*. När diplomaterna och deras gäster blickade ut över Konstantinopel från Palais de Suède, såg de vad de ville se: ”Pera utgjorde den bekväma utsiktspunkten där den isolerade europeiska kolonin kunde odla sina föreställningar om Orienten”, skriver Ahlund.

Bokens författare är angelägna om att vi inte glömmer denna omständighet, och i flera av uppsatserna märks en ovilja att beskriva och tolka bildernas motiv alltför utförligt; det vore ju att ge för stort utrymme åt beställarnas (och konstnärernas) exotiserande ”föreställningar om Orienten”. I stället ägnas mycket uppmärksamhet åt bil-

dernas funktion och historia i Sverige, var de hängde i det Celsingska huset vid Gustav Adolfs torg, hur samlingen uppfattades av det gustavianska Stockholm, och hur den kom att bli ett monument över familjen Celsings roll i de svensk-turkiska förbindelsernas historia. Här kan nämnas Helena Kåbergs noggranna rekonstruktioner av de nu försvunna miljöer där samlingen en gång funnits, ministerresidenset i Konstantinopel och familjen Celsings hus i Stockholm.

Många av Bibysamlingens målningar har dock trots allt tillkommit som dokumentation över händelser, dräktskick eller landskap, och som läsare är man nyfiken på specifik information om bildernas ikonografi. Bokens kanske bästa kapitel i detta avseende är Merit Laines uppsats om de fyra målningarna av bröderna Celsings högtidliga audienser hos sultanen respektive storvesiren. Audienserna och processionerna på väg till Höga porten och Topkapıpalatset var kulmen i det officiella mottagandet av diplomater av högre rang i Konstantinopel och följde ett strikt protokoll. Gustaf d.y:s audienser ägde rum år 1750 och Ulrics år 1772. Laine har stöd i beskrivningar av dessa tillfällen som bevarats i den diplomatiska korrespondensen. Målningarna föreställer det ögonblick då envoyéerna, omgivna av sin svit och osmanska dignitärer, träder inför storvesiren eller sultanen. Samtidigt som bilderna har en dokumentarisk karaktär, ansluter de till ett etablerat schema för audiensframställningar. Denna tradition var eklektisk; i den finns drag både från äldre osmanska framställningar och nyare inslag som tillförts av både inhemska och invandrade konstnärer. Laine lyckas inte bara teckna hela audienstavlegenrens historia utan ger också genom den en god bild av konstens och konstnärernas förutsättningar under 1700-talet i det kosmopolitiska Konstantinopel.

Ett fascinerande och samtidigt frustrerande drag med Bibysamlingens målningar är att de nästan alla är anonyma. Arkivuppgifter rörande konstnärerna saknas i de Celsingska arkiven, och några säkra attributioner tycks inte vara möjliga att göra. Målningarna med landskapsmotiv av Konstantinopels omgivningar behandlas av Karin Ådahl, som karakteriserar dem som ”en unik dokumentation av

1700-talets arkitektur och miljöer i Osmanska riket". Det kan inte ha varit en lätt uppgift att identifiera motiven. De många vattenvyerna leder tankarna till Venedig, men medan de venetianska vedutorna i stort sett skildrar en alltjämt existerande stadsbild, är de lantliga vyerna på Bibysamlingens målningar för alltid borta.

Texterna i *Minnet av Konstantinopel* är välskrivna, men volymen kunde ha givits en hårdare redaktion. Många uppgifter upprepas på ett stort antal ställen. Dragomanen och sedermera svenske ministern Ignatius Mouradgea d'Ohsson är förvisso en fascinerande gestalt, men man kunde ha undvikit att flera författare (och en författare två gånger) presenterar honom som ny person i snarlika ordalag.

Man ställer sig också frågan för vem boken är skriven. Är det vetenskap eller populärvetenskap? Svensk konstvetenskap vill ibland inte erkänna någon skillnad – ett vetenskapligt innehåll kan ges ett lättsmält språk och en attraktiv förpackning, menar man. Men är det rimligt att publicera "den första samlade presentationen" av den världsunika Bibysamlingen enbart på svenska? Självklart inte; en engelsk utgåva borde snarast förberedas. Bilderna kunde i en sådan med fördel göras större och tryckas på ett blankare papper, och med de stora panoramorna som utvik.

Hur ser då Bibysamlingens framtid ut? Den har hittills bevarats som fideikommiss inom släkten Celsing, men vad som händer vid framtida arvskiften är svårt att förutspå. *Minnet av Konstantinopel* bör dock ha gjort det klart för alla inblandade att det är av internationell betydelse att samlingen inte splittras och att den även fortsättningsvis kommer att förvaras på Biby.

Martin Olin

Christopher Toll, *Den arabiska litteraturen*. Atlantis. Stockholm 2002. 192 sid.

Hur presenterar man bäst äldre arabisk litteraturhistoria för den som ingenting vet om ämnet? Redan namnformerna är ovana och vill inte fastna i minnet, genreindelningen är främmande och litteraturens innehåll ofta svårförståeligt. Därtill kommer att vi har att göra med ett mycket omfattande stoff, allt som skrivits på bildad arabiska från ca 500 till ca 1400. Att uppgiften inte förefallit lockande framkommer av att endast två svenskar försökt sig på den, Christopher Toll och Tryggve Kronholm. Kronholms bok är omfattande och tänkt att vara mer än en introduktion. Christopher Tolls *Den arabiska litteraturen* är just en första presentation. Sedan den utkom 1964 har den varit det enda alternativet på svenska i sitt slag. Den används fortfarande i undervisningen vid universiteten i Stockholm och Lund, trots att den som bok varit utsåld i flera decennier. Att författaren nu utkommer med en andra och kompletterad upplaga är mycket välkommet.

Boken bygger på en serie föreläsningar som författaren höll vid universitetet i Stockholm. Formen bär fortfarande prägel av detta. Där är inte mycket plats till fördjupning och diskussion, men i gengäld är framställningen klar och direkt och behaglig att läsa. På knappt 150 sidor förs läsaren med snabb fart genom den litterära arabiska historien, från den märkliga förislamiska poesin på 500-talet, över till Koranen och därifrån till den klassiska periodens stora verk från cirka 700–1400. Därtill kommer ett kortare avsnitt om uppkomsten av den moderna litteraturen under 1800-talet och tidigt 1900-tal, samt kompletterande avsnitt om det arabiska språket och den poetiska metriken, samt avslutande referenser och namnindex.

Diskursen är skenbart rapsodisk. De bärande elementen utgörs av korta dramatiska skeenden och kuriösa detaljer eller anekdoter om författarna och karakteristiska detaljer varvas med citat från deras verk. Man påminns om medeltida krönikor, eller varför inte den klassiska arabiska historieskrivningen. På detta trivsamma sätt förs

läsaren in i en avlägsen och exotisk värld. Invändningar som dyker upp inför denna typ av historieskrivning tystnar inför det intryck man får av en fin balansering av väsentligheter under ytan, av Christopher Tolls känsla för det artistiska och hans förmåga att hålla fram till belysning det vackra och det särpräglade. De rikliga litteraturcitaten, de allra flesta förtjänstfullt översatta av författaren själv, bidrar i hög grad till att det avlägsna materialet görs levande.

Så berättas till exempel om den store poetiske förnyaren Ibn al-Mu'tazz (senare delen av 800-talet), som också är känd som kalifen för en dag. Om honom får vi veta att han var prins och insattes som kalif av en grupp sammansvurna, av vilka några redan samma dag övergav honom. Ibn al-Mu'tazz flydde och gömde sig hos sin juvelerare. Där blev han förrådd av en tjänare till juveleraren, han greps av motståndarens trupper och hans döda kropp överlämnades dagen därpå till hans familj. Dessförinnan hade han dock hunnit skriva en bok om poetiskt bildspråk och ett antal dikter som bevarats i hans *diwān*. Han använde sin nutids Bagdad som miljö och skildrade bl.a. dess blommande trädgårdar, en översvämning av Tigris, myggorna i Bagdad och stadens dåliga luft och vatten. Vidare skrev han om jakt, polospel och duvkappflygningar. Här är några rader ur en vindikt:

Jag tycker om att dricka ur min morgondryck
under en himmel, vars klädnad lyser klar,
medan en fläkt av morgonbrisen går
över en äng, som är en första morgonfägring lik.

Många andra gestalter blixtrar förbi, t.ex. den blinde Abu'l-'Alā' al-Ma'arri (ca 1000) som var så självständig som islamsk filosof, att han av många betraktades som kättare. Han var också känd för sin parodiska skrift över den islamiska föreställningen om paradis och helvete, och för att ha varit varmt fästad vid sin mor. Eller Abu'l-'Atāhiya från Kufa, vars far försörjde sig som anbringare av kopphorn och som själv börjat som gatuförsäljare. Abu'l-'Atāhiya skrev friskt och lättförståeligt men genomgick en religiös kris och ägnade sig därefter

åt att skriva allvarliga betraktelser över alltings förgänglighet. Kalifen lät prygla honom och sätta honom i fängelse för att få honom på bättre tankar, och efter ett års fängelsevistelse skrev poeten slutligen en kärleksdikt igen och togs till nåder av kalifen, som gav honom mynt och en klädnad. Abu'l-'Atāhiya fortsatte dock som misantropisk diktare. Han var också känd som mycket snål. Här är några typiska rader:

Avla för döden, bygga för ruiner!
Alla skola vi gå förintelsens väg.
För vem skola vi bygga, vi som vända åter,
åter till jorden, av vilken vi skapats?

Det finns något naturligt pedagogiskt i denna typ av framställning som inriktar sig på att stimulera fantasin. Själv kommer jag ingenting ihåg av alla nya och tjocka historieböcker i läroverket, medan däremot varenda mening i t.ex. Odhners *Fäderneslandets historia* står inristad i minnet.

Om en tredje upplaga visar sig behövlig, vilket jag tror, kan författaren med fördel friska upp enskildheter av texten som nu här och där oundvikligen ter sig något föråldrad, såsom diskussionen om Muhammeds karaktär, och stilen i prosaöversättningarna, särskilt texten från Ṭāhā Ḥusains *Al-Ayyam* ("Dagarna").

Å andra sidan tycks förlaget obarmhärtigt ha berövat verben de pluralformer vi vant oss att se som ett av Christopher Tolls stilmärken; de har dock bevarats i översättningscitaten.

Den arabiska litteraturen är en produkt av lärdom och god smak i förening och fortsätter att väl fylla sin funktion som introduktion till en svårbemästrad men fascinerande värld.

Kerstin Eksell

Ronny Ambjörnsson, ***Tankens pilgrimer. Europas idéhistoria: medeltiden.*** Natur och Kultur, Stockholm 2002. 387 sid. Illustrationer i färg och svartvitt.

Det mänskliga tänkandets rörelser genom tiderna angår oss alla och intresserar de flesta, och på så sätt har idéhistorikern en fördelaktig utgångspunkt. Att professionellt förvalta och förmedla kvalificerad allmänbildning till en förhållandevis stor publik kan tyckas vara en tacksam syssla. Samtidigt är det en gigantisk uppgift att försöka överblicka, förstå och förklara idéutveckling och tankesystem. Det undersökningsområde som breder ut sig inför historikerns ögon går mot oändligheten, och även hårt avgränsade delområden tenderar att växa både på bredden och djupet, allteftersom fler detaljer och samband kan skönjas. Det professionella studiet av tankens vägar är genom kraven på såväl bredd som specialisering en utmaning för utövaren.

En som antagit utmaningen är Ronny Ambjörnsson, professor i idéhistoria vid universitetet i Umeå. Ambjörnsson publicerade 1997 *Människors undran*, en volym som utgör första delen av ett översiktsverk om Europas idéhistoria från antiken och framåt. Nu har han kommit ut med del två. Under titeln *Tankens Pilgrimer* behandlar han de tusen åren mellan 500 och 1500, eller som han själv formulerar det i inledningen, "den mellantid – medeltiden – som skiljer antiken från renässansen". (Del tre av översiktsverket, *Framstegets arvtagare. Europas idéhistoria: 1900-talet* (1998), utgörs av uppsatser redigerade av Nils Runeby.)

Ambjörnsson säger inledningsvis (s. 12), att *Tankens Pilgrimer* "är upplagd som tre berättelser, en om Bysans och den grekisk-ortodoxa idévärlden, en om araberna och den islamiska idévärlden, samt en om Västeuropa". Innehållsförteckningen visar emellertid att det snarare är fråga om en indelning i två delar, öst och väst: Efter det inledande avsnittet *Utgångspunkter*, presenteras Bysans och islam under rubriken *Den östliga världen* (ca 30 respektive 70 sidor), medan resten av boken ägnas åt *Den västliga världen* (ca 250 sidor). I det följande

kommer jag att rikta intresset mot presentationen av den östliga, och då framför allt den islamiska tankevärlden.

Avsnittet om den östliga världen börjar med en svepande exposé över företeelser i det östromerska riket: det bysantinska imperiets relationer till omvärlden, stadsbildens förändring, eremitrörelsen och klosterväsendets framväxt, konflikterna inom kyrkan, ikonoklasmen och den klassiska bildningens fortlevnad i den kristna världen. Därefter följer en översikt över den islamiska tankevärlden, från profeten Muhammeds födelse på 500-talet till Granadas fall strax före 1500.

Författaren inriktar sig framför allt på att ge en bild av vetenskapernas och filosofins status i islams kulturella sfär. Läsaren får stifta bekantskap med arabisk poesi, bildningslitteratur (*adab*), receptionen och förvaltningen av grekisk vetenskap, sufismen samt diskussioner om förhållandet mellan islam och den rationella filosofin. Ett förhållandevis stort utrymme ägnas slutligen åt islam i Spanien – *al-Andalus*.

Flera arabiskspråkiga tänkare omnämns. Ambjörnsson gör en god insats bara genom att nämna namnen på några av dessa personer som borde ha en lika självklar plats i vår idéhistoria som Pythagoras, Platon och Euklides, eller Copernicus och Galilei. Det är hög tid att den väletablerade triaden al-Razi (Rhazes), Ibn Sina (Avicenna) och Ibn Rushd (Averroes) placeras i sällskap med såväl föregångare som efterträdare och att vi vänjer oss vid namn som al-Kindi, al-Jahiz och al-Baladhuri, Thabit ibn Qurra, Qusta ibn Luqa, Hunayn ibn Ishaq, al-Khwarizmi, al-Farabi och al-Ghazali, för att bara nämna ett fåtal.

Ambjörnssons översikt över den islamiska tankevärlden är rent kvantitativt en stor och glädjande förbättring i jämförelse med tidigare standardverk på svenska: Anders Wedberg säger i sin – f.ö. utsökt stringenta och välskrivna – *Filosofins Historia. Antiken och Medeltiden* (1958) att han på grund av bristande kännedom om den medeltida arabiska och judiska filosofin varit tvungen att förbigå dessa med tystnad. I *Filosofin genom Tiderna. Antiken Medeltiden och Renässansen* av Konrad Marc-Wogau (1970) omnämner redak-

tören visserligen de arabiska Aristoteleskommentatorernas betydelse, men ingen arabiskspråkig tänkare finns representerad i texturvalet. Situationen är något bättre i *Tankens Vägar* av Gunnar Aspelin (1958, 1977), där femton sidor ägnas åt en diskussion av filosofi och vetenskap i den islamiska kulturen.

Ambjörnssons berättelse om islam börjar med förutsättningarna för denna religions uppkomst i Mellanöstern. Med referens till Peter Brown (förmodligen *The world of Late Antiquity* från 1971) påpekar författaren att "Muhammeds budskap kan ses som ett inlägg i den religiösa debatt som fördes mellan judar och kristna och mellan olika kristna strömningar. Det är också tydligt att islam inte endast eller ens i första hand skall uppfattas som en produkt av den arabiska halvön utan av hela den kulturella miljön i Mellanöstern" (s. 66).

I *Tankens Pilgrimer* berörs vidare profeten Muhammeds liv, islams uppkomst och utvandringen från Mekka till Medina. Under rubriken *Umayyader och abbasider* behandlar författaren maktstriderna omedelbart efter profetens död, de fyra första kalifernas insatser under islams första årtionden och de därpå följande dynastierna, umayyaderna och abbasiderna. Ambjörnssons framställning skulle ha blivit tydligare, om han explicit nämnt Ali (r. 656–661) som den fjärde av de de s.k. "rättledda" kaliferna efter Abu Bakr (r. 632–634), Umar (r. 634–644) och Uthman (r. 644– 656), i stället för att hoppa över honom och gå direkt från Uthman till Muawiya, den förste umayyadkalifen. Muawiya presenteras också lite abrupt, och kanske väl anspråkslöst, som "Uthmans släkting" (s. 72), och läsaren får indirekt sluta sig till hans position. Umayyaderna, med säte i Damaskus, hade makten över det unga, kraftigt expanderande imperiet under nittio år (661–750), från Alis död fram till abbasidernas maktövertagande. Abbasiderna styrde kalifatet mer än dubbelt så lång tid, fram till 945, och satt sedan kvar som skuggkalifer i Bagdad fram till Mongolinvasionen 1258.

Olyckligtvis ger Ambjörnsson ingen tidsangivelse för vare sig personer eller skeenden mellan 632 (Muhammeds död) och 750; tiden spelar trots allt en roll för uppfattningen av historiska förlopp,

och en tydligare kronologi skulle ha gjort det lättare att följa framställningen.

I berättelsen om abbasidkalifatet och dess kulturella klimat ger Ambjörnsson (ss. 79f.) en traditionell beskrivning av den grekisk-arabiska översättningsrörelsen, vilken nådde sin höjdpunkt under det första abbasidiska århundradet. Beskrivningen känns lite föråldrad, eftersom forskningen på området har gått framåt. Exempelvis har Dimitri Gutas, som ingående har studerat översättningsrörelsens ideologiska utgångspunkter, drivkrafter, förlopp och resultat, tillbakavisat antagandet att "Vishetens hus" (*bayt al-hikma*) skulle ha varit ett centrum för grekisk-arabisk översättningsaktivitet. Gutas (i boken *Greek Thought, Arabic Culture* (1998), ss. 58f.) menar att detta i stället var en administrativ byrå enligt sasanidisk modell, där det sasanidiska kulturarvet översattes från persiska till arabiska. Denna slutsats stöds bl.a. av att de översättare som arbetade med överföring av grekiska texter till syriska och arabiska aldrig nämner något *bayt al-hikma*.

Angående medicinen i islam, skriver Ambjörnsson att läkarna "ofta utgick från Galenos och de hippokratiska skrifterna" (s. 80). Här kan man utan risk stryka ordet "ofta" och säga att det helt dominerande paradigmet i den teoretiska medicinen i islam var Galenos' humoralpatologiska system. Redan hos Galenos finns uppfattningen att den fysiska omvärlden vittnar om demiurgens utstuderade plan för naturens ordning och funktion (jfr Ambjörnsson, s. 79, om Koranens uppmaning till begrundan av naturens gudomliga ordning). Tydligast uttrycker Galenos detta i det stora verket *De Usu Partium* (översatt till engelska av M. T. May 1968 under titeln *On the Usefulness of the Parts*). Mot bakgrund av den galeniska medicinens syn på själen som en produkt eller en direkt funktion av kroppen, är det också helt i enlighet med en månghundraårig tradition som al-Razi på 900-talet "funderade ... en hel del över förhållandet mellan kropp och själ och beskriver själens sjukdomar på i princip samma sätt som kroppens" (Ambjörnsson, s. 82). Den galeniska medicinen nådde den arabiskspråkiga kulturen dels via översättningar av Ga-

lenos egna verk, dels via senare kompilatorer, såsom Oribasius (300-talet), Alexander av Tralles (500-talet) och Paul av Aegina (600-talet).

Kunskapen om medicinen i islam har utvecklats avsevärt de senaste trettio åren, och det är synd att inget av de moderna standardverken fått plats i Ambjörnssons bibliografi. Lättillgängliga och tillförlitliga är t.ex. Manfred Ullmanns utomordentligt innehållsrika lilla bok *Islamic Medicine* (1978), Lawrence Conrads avsnitt om "The Arab-Islamic Medical Tradition", i Conrad, Neve, Nutton, Porter and Wear, *The Western Medical Tradition* (1995), och Emily Savage-Smiths artikel om medicin (*ṭibb*) i *Encyclopedia of Islam*.

Ambjörnsson har helt undvikit att belasta sin text med noter. Även direktcitat står utan referens. Detta är synd, eftersom det många gånger skulle ha varit intressant att läsa mer i källmaterialet. På sid. 87, till exempel, citerar Ambjörnsson al-Biruni, som yttrar följande: "En rotation hos jorden skulle på intet sätt komma i konflikt med de astronomiska värdena, alla synliga rörelser låter sig förklaras lika bra utifrån den ena teorin som utifrån den andra" – utan källhänvisning och på svenska utan att ange översättare.

Tankens Pilgrimer är som en påse fylld med blandat godis. Läsaren kan titta i den, plocka ut bitar som verkar intressanta och sortera dem efter bästa förmåga. Personligen har jag svårt att skönja någon uttalad linje när det gäller kausalsamband och förklaring av historiska skeenden – kanske för att jag sitter fast i uppfattningen att det ytterst är materiella hänsyn och ekonomiska krafter som styr tankens vägar. Ronny Ambjörnsson verkar sätta större tilltro till idéernas egen kraft och betrakta idéhistorien som ett resultat av "människors undran".

Lena Ambjörn

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 större stipendier 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.srii.org.
Föreståndare: Docent Karin Ådahl.
E-post: karinadahl@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.
E-post: sfii@swipnet.se
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 efter 3 mars 2003

Ambassadör Kjell Annelling, *skattm.*
Docent Lars Karlsson
F.d. europaparlamentarikern Maj-Lis Lööw, *ordf.*
Professor Johan Mårtelius
Docent Catharina Raudvere
Professor Jan Retsö, *v. ordf.*
Professor Jan Olof Rosenqvist, *sekr.*
Docent Birgit N. Schlyter, *red.*
Departementsrådet Greger Widgren

Revisorer
Aukt. revisor Bo Lindén
Professor Carl Nylander

Revisorssuppleanter
Bibl.rådet Folke Sandgren
Aukt. revisor Björn Waldhagen

Istanbulinstitutets årsberättelse 2002

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avge följande berättelse för verksamhetsperioden 1 januari–31 december 2002.

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

Revisorer har varit Bo Lindén och Carl Nylander samt revisorssuppleanter Björn Waldhagen och Folke Sandgren.

Styrelsens arbetsutskott har utgjorts av Maj-Lis Lööw, Henrik Amneus, Jan Retsö och Jan Olof Rosenqvist.

Publiceringsansvarig i vad avser serien *Transactions* är Jan Olof Rosenqvist. För utgivningen av serien *Skrifter – Publications* ansvarar SFII:s vänförening. Redaktör för årsskriften *Dragomanen*, som ges ut i samverkan mellan SFII och dess vänförening, är Birgit Schlyter.

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

SFII:s ledamot i Labraundakommittén är Pontus Hellström.

Valberedningen utgörs av forskarkollegiets ordf. prof. Bo Utas, dess vice ordf. Elisabeth Özdalga och dess sekr. Johan Mårtelius.

Föreståndare för verksamheten i Istanbul var t.o.m. juni månads utgång prof. Elisabeth Özdalga. Den nya föreståndaren, docent Karin Ådahl, tillträdde sin post först vid årsskiftet. Vid institutet finns därutöver en kanslisttjänst. Vid det för Medelhavsinstituten gemensamma kansliet i Stockholm tjänstgör på deltid en av SFII anställd kanslist.

Forskarkollegiet höll ordinarie årsmöte den 8 april samt höstmöte den 11 november. Arbetsutskottet har under året hållit ett och styrelsen sju sammanträden. Därutöver har ett styrelsebeslut per capsulam protokollförts.

Forskarkollegiet bestod vid verksamhetsårets utgång av 67 ledamöter. Dess ordf. är prof. Bo Utas, dess v. ordf. prof. Elisabeth Özdalga och dess sekr. prof. Johan Mårtelius. Vid årsmötet invaldes prof. em. Rita Liljeström som ny ledamot i kollegiet.

Det stora stipendiet har innehafts av Emma Jørum, Statsvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, för arbete med ett forskningsprojekt om relationerna mellan Turkiet och Syrien, speciellt vad avser provinsen Hatay (vårterminen) och Hege Irene Markussen, Avdelningen för religionshistoria vid Lunds universitet, för arbete med avhandlingsprojektet "Islam and Secularism in Turkey"(höstterminen).

Mindre stipendier om 12 000 kr har tilldelats följande forskare: för vårterminen Izabella Donkow, Institutionen för antikens kultur och samhällsliv vid Stockholms universitet, och Pia Karlsson, Etnologiska institutionen vid samma universitet; för höstterminen Kristian Göransson, Avdelningen för antikens historia vid Lunds universitet, och Elin Strand, för tillfället Greenwich University.

I *Transactions* utkom två volymer under året: nr 11, *Autonomy and Dependence in the Family*, en samling artiklar redigerade av Rita Liljeström och Elisabeth Özdalga, samt nr 12, Catharina Raudveres monografi *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul.*

Dragomanen nr 5 (2001), som utkom under året, innehöll artiklar av Jan Retsö, Lena Ambjörn, Simon Malmberg, Göran Larsson, Annika Rabo, Tetz Rooke och Svante Hedin samt recensioner och rapporter.

Vid årsmötet den 8 april delgav Elisabeth Özdalga ledamöterna några reflexioner kring SFII:s verksamhet inför den förestående avslutningen av sitt förordnande som föreståndare, varvid hon betonade den potential som institutet representerar men som p.g.a. de begränsade ekonomiska rersurserna inte har kunnat realiseras. Vidare presenterade den tidigare stipendiaten Marianne Boqvist sin forskning kring osmansk profanarkitektur, och Ulla Ehrensvärd förmedlade personliga reflexioner kring institutets framväxt.

Årets Jarringföreläsning hölls av professor Carter V. Findley, Ohio State University, den 8 oktober över ämnet "Presenting the Ottomans to Europe: Mouradgea d'Ohsson and His *Tableau général de l'empire othoman*". Föreläsningen är i utvidgad form tillgänglig på SFII:s hemsida.

Vid höstmötet på Medelhavsmuseet den 11 november gav Elisabeth Özdalga en bild av den aktuella politiska situationen i Turkiet. Tillträdande föreståndaren Karin Ådahl skisserade några planer för den kommande verksamheten. Vidare hölls en diskussion om forskarkollegiets roll och arbetsformer i förhållande till SFII, dess styrelse och vänförening. SFII:s storstipendiat vårterminen 2000, Emma Jørum, höll ett föredrag kring sin forskning om de politiska relationerna mellan Syrien och Turkiet.

Vid institutet i Istanbul hölls bl.a. konferenser kring "The Intellectual Legacy of Authoritarian Regimes", "Archaeology and ethnicity in ancient South Arabia", kring temat "Masculinity contested: Construction of Masculinities in an Eastern Mediterranean Perspective" och om "Secularism and Islamism in Turkey in the Light of the November Elections"; vidare en rundabordskonferens om Johannes Kolmodin med anledning av SFII:s 40-årsjubileum och en forskarkurs i bysantinologi.

I SFII: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 2002 kan rekvireras från SFII:s kansli.

Stockholm i februari 2003
För styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Maj-Lis Lööw *Jan Olof Rosenqvist*

Istanbulinstitutets årsberättelse 2003

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avge följande berättelse för verksamhetsperioden 1 januari–31 december 2003.

Styrelsen har under verksamhetsperioden bestått av följande ledamöter: förra EU-parlamentarikern m.m. Maj-Lis Lööw, ordf., prof. Jan Retsö, v. ordf., prof. Jan Olof Rosenqvist, sekr., ambassadör Henrik Amneus, skattm. (t.o.m. 2 mars), ambassadör Kjell Anneling, skattm. (fr.o.m. 3 mars), docent Lars Karlsson (fr.o.m. 3 mars), fil.dr Peter Liljenstolpe (t.o.m. 2 mars), prof. Johan Mårtelius (fr.o.m. 3 mars), docent Catharina Raudvere, docent Birgit Schlyter, departementsrådet Greger Widgren och docent Karin Ådahl (t.o.m. 2 mars).

Revisorer har varit Bo Lindén och Carl Nylander samt revisorssuppleanter Björn Waldhagen och Folke Sandgren.

Styrelsens arbetsutskott har utgjorts av Maj-Lis Lööw, Henrik Amneus (t.o.m. 2 mars), Kjell Anneling (fr.o.m. 3 mars), Jan Retsö och Jan Olof Rosenqvist.

Publiceringsansvarig i vad avser serien *Transactions* är Jan Olof Rosenqvist. För utgivningen av serien *Skrifter – Publications* ansvarar SFII:s vänförening. Redaktör för årsskriften *Dragomanen*, som ges ut i samverkan mellan SFII och dess vänförening, är Birgit Schlyter.

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

SFII:s ledamot i Labraundakommittén är Pontus Hellström.

Valberedningen utgörs av forskarkollegiets ordf. prof. Bo Utas, dess vice ordf. Elisabeth Özdalga och dess sekr. docent Annika Rabo.

Föreståndare för verksamheten i Istanbul är docent Karin Ådahl. Vid institutet finns därutöver en kanslist anställd. Vid det för Medelhavsinstituten gemensamma kansliet i Stockholm tjänstgör på deltid en av SFII anställd kanslist.

Forskarkollegiet höll ordinarie årsmöte den 3 mars samt höstmöte den 24 november. Arbetsutskottet har under året hållit ett och sty-

relsen fyra sammanträden. Därutöver har ett styrelsebeslut per capsulam protokollförts.

Forskarkollegiet bestod vid verksamhetsårets utgång av 78 ledamöter. Dess ordf. är prof. Bo Utas, dess v. ordf. prof. Elisabeth Özdalga och dess sekr. docent Annika Rabo. Vid årsmötet invaldes följande nya ledamöter i kollegiet: Susanne Berndt Ersöz, Ashk Dahlén, Joakim Enwall, Peter Jackson, Ann-Kristin Jonasson, Emma Jørum, Ablahad Lahdo, Åsa Lundgren, Simon Malmberg, Johan Modée och Michael Nordberg.

Det stora stipendiet har under höstterminen innehafts av Izabella Donkow, Institutionen för antikens kultur och samhällsliv vid Stockholms universitet, för arbete med en doktorsavhandling om kristna attityder till antik hednisk konst (för vårterminen har inget storstipendium delats ut).

Mindre stipendier om 12 000 kr har tilldelats följande forskare: för vårterminen Patrik Aspers, Sociologiska institutionen vid Stockholms universitet, samt Ablahad Lahdo och Mats Müllern, båda Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet; för höstterminen Linnea Öberg Sellersjö, Institutionen för arkitekturhistoria vid Kungl. tekniska högskolan. Därutöver tilldelades Johan Modée, Teologiska institutionen vid Lunds universitet, ett resestipendium på 6 000 kr.

Dragomanen 6 (2002), som utkom under året, innehöll artiklar av Ashk Dahlén, Birgit Schlyter, Franz Wennberg, Håkan Wahlqvist, Elisabeth Özdalga och Anette Granlund, minnesteckningar över Gunnar Jarring, Lennart Rydén och Anne-Marie Özkök samt recensioner och rapporter.

Vid årsmötet på Dansmuseet den 3 mars orienterade Karin Ådahl om situationen vid institutet i Istanbul, bl.a. med hänsyn till den försämrade ekonomiska situationen. Vidare höll Catharina Raudvere ett föredrag med titeln "Sufism och aktivism. Kvinnliga dervischer i ett sekulärt samhälle" kring sin nyligen utkomna bok *The Book and the Roses* (*Transactions*, vol. 12).

Årets Jarringföreläsning, som var ovanligt välbesökt, hölls den 13 oktober av professor Otto Jastrow, Friedrich-Alexander-Universi-

tät, Erlangen-Nürnberg, som talade över ämnet "Spoken Arabic in Present-Day Turkey".

Vid höstmötet på Medelhavsmuseet den 24 november informerade föreståndaren Karin Ådahl om planerna för den kommande verksamheten i Istanbul. Därutöver presenterade Elin Strand under rubriken "Romer i Istanbul" ett forskningsprojekt kring vilket en konferens med ekonomiskt stöd från Generalkonsulatet hölls i Dragomanhuset under våren. Vidare fördes en diskussion om verksamhetens inriktning och omfattning med hänsyn till att de ekonomiska ramarna de närmaste åren kan förmodas vara knappa och inte tillåta egenfinansierade projekt i någon större omfattning.

Vid institutet i Istanbul hölls bl.a. en konferens kring ämnet "Prospects for Democracy in Central Asia", en föreläsningsserie med bidrag av svenska forskare och en forskarkurs i orientalisk handskriftskunskap.

I SFII: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 2003 kan rekvireras från SFII:s kansli.

Uppsala i februari 2004
För styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Jan Olof Rosenqvist

Föreståndarens i Istanbul verksamhetsberättelse för år 2003

I januari 2003 kunde jag tillträda som ny föreståndare för SFII efter ett halvårs ledighet från tjänsten, då jag avslutade mitt arbete med den nya islamutställningen och projekten *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv* och *Minnet av Konstantinopel – den osmansk-turkiska samlingen på Biby* vid Medelhavsmuseet.

Föreståndaren har ett i huvudsak tredelat ansvar för verksamheten i Istanbul. Främst kommer ledningen av det vetenskapliga programmet och därmed kontakten med forskare, forskningsinstitut och universitet i Istanbul och i övriga Turkiet men också universitet och andra institutioner i Sverige. Det andra ansvarsområdet är de forskare och gäster som bor och är verksamma på institutet. Det tredje, och inte minst viktiga, är omvårdnaden av Dragomanhuset i samarbete med Fastighetsverket, för att ständigt underhålla och förbättra arbetsmiljön i huset. Många av dessa uppgifter delas i hög grad av assistenten, även under år 2003 Sidsel Braaten, välkänd och mycket uppskattad av alla besökare i huset.

Mitt första uppdrag från styrelsen var dock av mindre vetenskaplig karaktär. Jag hade redan på höstmötet, innan min avfärd, blivit ombedd att se över renoveringsbehoven, främst i det s.k. parlatoriet eller, som det tidigare hette, Karl Johansalongen. Samtidigt måste planeringen för årets verksamhet nu ta konkret form i kommande konferenser, seminarier och nya projekt, vilket som alltid har medfört ett betydande administrativt arbete. Institutet hade dock för det kommande året mycket små resurser för den vetenskapliga verksamheten och såväl projekt som konferenser, seminarier, kurser och annan programverksamhet skulle bara vara möjliga med externa bidrag, vilket skulle kräva ansökningar till olika bidragsgivare. Trots detta kunde institutet under år 2003 genomföra en rik och varierad verksamhet.

Konferenser, kurser och projektverksamhet

Den 10–12 mars hölls ett seminarium och en konferens om romer, eller zigenare, i Turkiet och på Balkan med titeln "Contextual, Constructed and Contested: Gypsies and the Problem of Identities". Konferensen organiserades av Elin Strand, stipendiat vid institutet vårterminen 2003, och hennes kollega Adrian Marsh, båda studerande vid Greenwich University i England. Konferensen förbereddes under intensivt arbete på institutet under vårvintern, samtidigt som Adrian arbetade med sin doktorsavhandling inom samma ämnesområde. Konferensen fick stor uppmärksamhet i turkisk press och television och ledde såväl till ett samarbete med Malmö museum som ett erbjudande att upprätta ett centrum för romani-forskning vid Bilgiuniversitetet i Istanbul.

Sista veckan i maj ledde professor Bo Utas från Institutionen för afro-asiatiska språk vid Uppsala universitet en forskarkurs i handskriftskunskap under titeln "Skrift och handskrift: Studier i den arabisk-persisk-turkiska textvärlden" och med ett tjugotal deltagare från universiteten i Uppsala, Lund, Stockholm och Göteborg. Kursen genomfördes i ett mycket gott samarbete med professor Günay Kut och hennes kolleger med studier av handskrifter i Süleymaniyebiblioteket och Millet-biblioteket vid Beyazitmoskén.

De första dagarna i juni organiserade SFII-styrelsens ledamot, docent Birgit Schlyter, som är föreståndare för avd. för Centralasienstudier vid Stockholm universitet, en konferens med stort internationellt deltagande om "Prospects for Democracy in Central Asia" – ett både angeläget och kontroversiellt ämne, vilket avspeglade sig i intensiva diskussioner efter konferensprogrammets inlägg liksom i paussamtalen.

Under våren fick institutet ett stort sponsorbidrag från AstraZeneca Turkey för att kunna genomföra två stora projekt under temat "Sverige och Turkiet – kontakter under fyra århundraden". Det första projektet behandlar Claes Brorsson Rålambs tillfälliga ambassad 1657-1658 till Höga porten under titeln "The Rålamb embassy to Constantinople in 1657–1658 and the Rålamb collection of paintings". Rålamb var Sveriges förste ambassadör i Konstan-

tinopel och medförde till Sverige tjugo målningar i olja på duk visande sultanens hovstat i parad genom Istanbul. De stora målningarna finns idag på Nordiska museet, upphängda i spiraltrappan upp till första våningen. En liten bok med framställningar i tusch och akvarell av män och kvinnor i det osmanska samhället ingår i Rålambsamlingen på Kungliga biblioteket. Projektet skall i första hand leda till en bok om de Rålambska målningarna och det sammanhang i vilket de tillkommit, ur såväl svenskt som turkiskt perspektiv. I samband med projektet kommer Rålambs dagbok i engelsk översättning från 1732 att nypubliceras tillsammans med en översättning till turkiska.

En första workshop för att samla deltagarna i projektet och för att presentera projektets ämne och problematik hölls på institutet i oktober. Forskarna i projektet kommer såväl från Sverige som Turkiet, Polen och USA.

Det andra projektet kommer att behandla Cornelius Loos' teckningar från vistelsen i Konstantinopel mellan 1710 och 1714 tillsammans med de små oljemålningar som tillskrivits Conrad Sparre, Loos' medresenär, och den målning av Kaba i Mekka som hemfördes till Sverige av Mikael Eneman och idag finns på Uppsala universitetsbibliotek. Förhoppningen är att ytterligare dokument i svenska och turkiska arkiv från Karl XII:s och hans medföljares vistelse i det osmanska imperiet skall publiceras inom ramen för det senare projektet.

Biblioteksamarbete i Istanbul och samarbete med LIBRIS

På intitativ av SFII och Sidsel Braaten, ansvarig för institutets bibliotek, bildades under våren en samarbetsgrupp med deltagare från de övriga forskningsinstitutens bibliotek i Istanbul. Gruppen har haft stor glädje av att kunna utbyta erfarenheter och få närmare kunskap om vad som kan samordnas mellan biblioteken.

På intitativ av Eva Nylander togs också en kontakt med den nationella biblioteksbasen LIBRIS, som leds från Kungliga biblioteket.

Institutets bibliotek kommer att inordnas i basen, varigenom uppgifter om vårt bokbestånd blir tillgängliga, nationellt och internationellt. Detta kommer att i betydande grad underlätta forskarnas planering inför arbetsperioderna på institutet liksom kunskaperna om bibliotekets innehåll.

"Autumn lectures"

Ännu ett nytt inititativ togs under hösten med föreläsningsserien "Autumn lectures at the Swedish Research Institute", som under våren kommer att följas av "Spring lectures". Avsikten är att under dessa återkommande rubriker presentera svensk pågående forskning om Turkiet och Främre Orienten.

Serien inleddes i oktober med ett föredrag av vår generalkonsul i Istanbul, fil.dr Ingmar Karlsson, under rubriken "The clash of civilizations – a European perspective", ett ämne som mötte så stort intresse, att det kommer att utvecklas ytterligare i en föreläsning i juni 2004. I november talade institutets storstipendiat, Izabella Donkow, doktorand vid Institutionen för antikens kultur och samhällsliv i Stockholm, om epigrafik i Efesos och konstsamlande under senantiken under den lockande titeln "Flair for Art – Early Christian Preservation and Collection of Classical Antiquities" och senare samma månad Éva A. Csató om "The Karaim. A multimedia presentation of a Turkic minority of Lithuania"."Autumn lectures" avslutades i december, när Catharina Raudvere från Lunds universitet under titeln "The Rose and the Book – on Women and Sufism in Present-Day Turkey" presenterade sin nyutkomna bok i ett mycket uppskattat föredrag om kvinnliga sufier i Fatihområdet. I samband med föredraget hölls en *sema* med en av de kvinnliga dervischerna från Galata-tekken i generalkonsulatets salong, förmodligen en historisk händelse i konsulatets snart tvåhundrafemtioåriga historia.

Stipendiater

Hege Irene Markussen, doktorand vid Institutionen för religionshistoria i Lund, var innehavare av stora stipendiet från hösten 2002 till februari 2003. Hege arbetade på institutet, när jag anlände i januari, och skulle vara kvar i Istanbul fram till oktober, när hon flyttade till Ankara för fortsatta studier. Hennes avhandlingsarbete behandlar islam och samhälle i dagens Turkiet, med inriktning främst på alevism.

Izabella Donkow, som 2002 tilldelats det mindre stipendiet, gjorde för sitt avhandlingsarbete under maj månad 2003 en fältresa till Efesos för att studera stadens lämningar samt inskriptioner på museet i Selçuk. Izabella skulle återkomma som storstipendiat under hösten för att då också förbereda den doktorandkurs om "Religionsmöten i Mindre Asien – från senantiken till Bysans", som kommer att hållas hösten 2004. I september gjorde hon en ny och längre fältresa till Efesos.

Innehavare av det mindre stipendiet för vårterminen 2003 var fil. dr Patrik Aspers från Stockholms universitet. Patrik gjorde fältstudier i Istanbul av textilexportens påverkan på turkiska textildesigners.

Höstterminens mindre stipendium hade tilldelats Linnea Öberg från Arkitekturhögskolan (KTH) för förberedande studier av modernismen i osmansk-turkisk arkitektur.

Johan Modée, tidigare stipendiat vid institutet, hade tilldelats ett resestipendium och höll i november, tillsammans med kollegan Torsten Jansson, båda från Lunds universitet, ett seminarium med två föreläsningar under temat "Perspectives on the Study of Islam in Contemporary Europe". Johan Modée talade om "Imagining Implemented Islam" och Torsten Jansson om sitt avhandlingsämne "Euro-Islamic Identity in Children's Literature".

Forskare och gäster på institutet

För många stipendiater och doktorander har institutet blivit ett andra hem i Turkiet och i Istanbul. Många återvänder eller stannar i Istanbul för fortsatta studier och väljer ofta att arbeta i institutets

bibliotek. För att bereda plats åt alla har vi under året även skapat forskarplatser i auditoriet, som med sin flexibla möblering kan användas för många olika ändamål. Stipendiaterna och gästerna på institutet ger institutet liv och är i många avseenden verksamhetens och vardagens både ryggrad och puls.

Fil.dr Åsa Lundgren, Uppsala universitet, tidigare storstipendiat och numera bosatt i Istanbul, har under året arbetat nästan dagligen i biblioteket.

Under våren hade Elin Strand och Adrian Marsh skapat en egen forskarverkstad i ett extrarum innanför auditoriet, samtidigt som Tekin Sönmez, journalist och författare och en ofta sedd gäst i huset, arbetade i biblioteket på sin nya bok om Armenien. I mars kom en av Lettlands få orientalister, den framstående översättaren och poeten Uldiz Berzins, för att förbereda en Koranöversättning och förnya sina universitetskontakter.

I januari gästades institutet av författarna Peter Curman och Jan Myrdal. I februari hade institutet besök av styrelseledamoten Greger Widgren och hans hustru Kristina. Just den veckan bjöd Istanbul på ihållande snöfall och kyla.

Under våren gästades också institutet av Orhan Pamuks finska översättare, Tuula Kojo från Helsingfors, och Bilal Görgü, samordnare av ett SIDA-projekt för utgivning av barnböcker på kurdiska i Turkiet.

I samband med ett besök av Carl och Eva Nylander från Lund och Marie Mauzy från American School of Classical Studies i Athen höll Marie den 1 maj ett intressant och uppskattat föredrag om "Early Photographic Panoramas of Greece".

I september höjdes temperaturen åter i huset när Veronica Wiman och Johanna Sandahl med medarbetare förberedde en serie konstframträdanden och installationer i samband med den stora Istanbulbiennalen. Samtidigt återkom Otto von Busch med lärarkolleger från Malmö Högskola för att fortsätta sitt samarbete med det ledande galleriet Platform i projektet Curiocity, om stadens strukturer och mentala gränser.

Under hösten bodde och arbetade under en längre tid också Espen Gran från Oslo universitet på institutet med ett avbrott för en studie-

resa till norra Irak för sitt avhandlingsarbete om kurder i Norge och relationen till kurderna i norra Irak. Under en längre vistelse i november arbetade John Lund från Nationalmuseet i Köpenhamn på institutet med sin forskning om hellenistisk och romersk keramik.

Under året har institutet dessutom haft gäster från bl.a. Riksdagens kulturutskott, Karolinska institutet, Moderna museet, Kungliga biblioteket, Konstfackskolan i Stockholm, Lärarhögskolan i Karlstad och Lovö församling.

Helt utan rädsla för Irakkrigets utveckling kom också närmare trettio resenärer från Medelhavsmuseets och Etnografiska museets vänföreningar för att under en något kylig vecka i april se Istanbul och göra en utflykt till Bursa under ledning av professor Charlotte Scheffer och institutets föreståndare. En mindre grupp på drygt tjugo lika intresserade och kunniga "vänner" besökte Istanbul och Bursa under samma ledning i september.

Årets mest uppmärksammade besökare var Anna Lindh, som i början av februari gjorde en resa till östra Turkiet och Istanbul. Den 5 februari ledde Anna Lindh ett kvinnoseminarium i institutets auditorium organiserat av generalkonsulatet och talade med entusiasm om sina resor i Turkiet och sin önskan att komma tillbaka med sin familj.

Samarbetet med generalkonsulatet

Närheten till Svenska Generalkonsulatet har alltid varit en stor tillgång för institutet, som ju också från mitten av 1950-talet hade sina första forskarrum i generalkonsulatets byggnad. Sedan 2001 har generalkonsulatet ett nytt uppdrag att från svensk sida främja Turkiets inträde i EU. Detta har också förstärkt samarbetet mellan generalkonsulatet och forskningsinstitutet. Institutet har fått finansiellt stöd till flera forskningsprojekt genom samarbetet med generalkonsulatet och samtidigt har institutets lokaler, främst Andrénauditoriet, varit en tillgång för generalkonsulatet och gjort det möjligt att hålla konferenser och seminarier i generalkonsulatets närhet.

Dragomanhuset – renovering och inredning

Redan i februari inköptes under en expedition till varuhuset Bauhaus på Istanbuls asiatiska sida ett nytt möblemang i teak (tillverkat i Sverige!) till terrassen över auditoriet. Soffgruppen kompletterades med ett stort parasoll och två vackra terrakottakrukor, som också snart fylldes med vårens första blommor. Hela inköpet hade möjliggjorts genom en generös gåva från Istanbulinstitutets vänförening. Det skulle visa sig att gåvan räckte även till en ny fax och två bokvagnar, en mycket uppskattad komplettering till forskarplatserna i biblioteket och i auditoriet.

Utrustningen i auditoriet har också kompletterats med en större filmduk med mekanisk hissanordning.

I maj kunde den Karl Johansmöbel som funnits på institutet sedan 1970-talet, kläs om i ett blå- och gulrandigt empiretyg inköpt på marché Saint-Pierre i Paris och stolarna till sammanträdesbordet i ett mörkblått tyg från Istanbuls tygmarknad. Den mycket nedsuttna Karl Johansmöbeln blev nu som ny under den skicklige turkiske tapetserarens händer.

Under sommarmånaderna drog Fastighetsverkets hantverkare in i Dragomanhuset och rummen liksom trapphuset målades om och parkettgolven slipades och lackades. Tidigare under våren hade institutet också fått en diskmaskin och en mikrovågsugn till köket samt ny belysning över diskbänken.

Vardag och fest vid institutet

En viktig och mycket uppskattad del av livet på institutet är det vetenskapliga utbytet mellan de forskare som bor och arbetar i huset. Trevnaden och samhörigheten förstärks när vi ibland samlas till samtal över en enkel lunch i köket. Det är institutets städerska Havva som då lagar en turkisk soppa eller några mycket uppskattade vegetariska rätter.

Den syttende maj utbröt ett livligt nationaldagsfirande med blandat norsk-svenskt deltagande under ledning av institutets norska assistent Sidsel i vacker norsk folkdräkt. Ett stort bord dukades i Eke-

löflunden med medförda rätter och en stor tårta, där den norska marsipanflaggan långsamt bleknade till blågul i det starka solljuset.

I juni samlades närmare tjugo gäster och vänner till institutet till midsommarfirande i Ekelöflunden. De tolv kattorna i generalkonsulatets trädgård var mycket intresserade av buffébordets lax och Janssons frestelse. Bogomil, generalkonsul Ingmar och Margareta Karlssons hund gjorde dock en pliktmedveten insats för att hålla dem borta och den vackra och varma kvällen kunde avnjutas under hög stämning.

En vänförening till institutet i Istanbul

Under hösten togs ett initiativ för att skapa en lokal vänförening till forskningsinstitutet. En inbjudan gick till svenskar i Istanbul, till svenska och nordiska företag men också till de många vid universitet och andra institutioner i Istanbul som visat intresse för att på detta sätt få en närmare anknytning till institutet. Till det första mötet den 9 december hade vänföreningen redan fått närmare trettio medlemmar, som nu samlades i Andrénauditoriet för att under den förste ordföranden Per Wesslaus ledning grunda föreningen, vars främsta syfte är att vara en stödförening till institutet. Mötet avslutades med glögg och lussekatter i Karl Johanssalongen.

Avslutning

Föreståndarens uppgift är att leda forskningsinstitutets verksamhet men också att se möjligheter till utveckling och förnyelse. Under de mer än fyrtio år som gått sedan forskningsinstitutet grundades 1962, och i år femtio år sedan de första forskarrummen upplåts i generalkonsulatet, har mycket förändrats i forskarvärlden och vid de svenska institutet. Studenternas och forskarnas arbete har internationaliserats genom resor och internetkontakter och möjligheterna att nå kunskap ökat på ett sätt som var otänkbart för bara tjugo år sedan.

Institutet har i stort sett behållit sin ursprungliga form och funktion men förnyats gradvis genom ombyggnader, ny utrustning och

ett omfattande tillskott av de nu oumbärliga datorerna. Samtidigt har institutet i allt högre grad blivit en bas för forskning inte enbart i Turkiet utan även i Främre Orienten. Intresset för Turkiets närmande till EU är samtidigt märkbart bland forskare och studenter men också från institutioner och organisationer i Sverige.

Det känns angeläget och viktigt att behålla den goda atmosfär och trivsamma, kreativa forskarmiljö som präglar Dragomanhuset men också att se på institutets utveckling i förhållande till universitetens behov, nya forskningsområden och den starka internationaliseringsprocessen. I detta ligger en utmaning och ett behov av visioner för framtiden och för verksamheten, för att på bästa sätt använda SFII:s resurser och unika möjligheter.

Istanbul i december 2003

Karin Ådahl

Stora stipendiet våren 2002

FRÅN TURKISK-SYRISKA RELATIONER TILL SVENSK ORIENTALISM

Våren 2002 hade jag förmånen att bli tilldelad Svenska Forskningsinstitutets stora stipendium. Jag tillbringade mars–juni i Istanbul och hann uppleva både isande vind och spöregn i vad jag inledningsvis upplevde som en grå och obegriplig storstad och vår, grönska och sommarhetta i vad som så småningom visade sig vara en enormt spännande stad.

Min första månad ägnades åt studier i turkiska, och hade tiden medgivit, skulle jag även fortsättningsvis ha velat ägna mig åt detta intressanta språk. Men eftersom min tid i Istanbul var ämnad för mitt avhandlingsarbete, har turkiskan, precis som så mycket annat intressant som dykt upp längs vägen, fått sälla sig till min stora samling framtidsprojekt.

I min avhandling skriver jag om Syriens syn på och agerande policy gentemot tre förlorade områden: Golan, Libanon samt den sedan 1939 turkiska provinsen Hatay. I Syrien är Hatay-provinsen känd som *liwā' iskandarunah*, och syriska kartor visar den som en del av Syrien.

Sedan Syrien och Turkiet undertecknade det så kallade *Adana-avtalet* i oktober 1998, har ländernas tidigare spända relationer förbättrats betydligt. Dock återstår ett par tvistefrågor att lösa. En av dessa är just det faktum att Syrien inte erkänt den nuvarande gränsen som skiljer Syrien från Hatay. Jämfört med Golan och Libanon är Hatay ett område som syriska representanter inte gör speciellt många uttalanden om, och de som görs låter förstå att "detta kommer att lösa sig med tiden, nu skall vi i stället koncentrera oss på att stärka våra politiska, ekonomiska och kulturella relationer". Syriens ambitioner för områdets framtid har sedan början av 1970-talet varit oklara och området utgör ett intressant studieobjekt för den som, i likhet med mig, intresserar sig för förhållandet mellan stat och territorium.

Tack vare institutets stipendium kunde jag ta del av den turkiska synen på Syriens hållning i Hatay-frågan. Jag fick möjlighet att intervjua representanter för turkiska utrikesministeriet i Ankara samt träffa turkiska statsvetare och forskare vid en rad universitet i både Istanbul och Ankara. I utrikesministeriets korridorer i Ankara sprang jag till min stora förvåning på en f.d. arbetskamrat, İsra Avcı. Vi arbetade under några månader år 2000 tillsammans för TIPH, den internationella observatörsstyrkan i staden Hebron på Västbanken, och det visade sig att hon numera arbetar på turkiska utrikesministeriets Mellanösternavdelning. Tack vare henne och hennes stora, generösa familj fick jag en minnesvärd helg i Ankara med sightseeing och stor släktmiddag!

I maj reste jag till Hatay för att för första gången besöka området. Precis som vid Ankara-resan valde jag att åka buss, vilket under båda resorna visade sig vara ett bra sätt att få se något av Turkiets omväxlande natur. Jag tillbringade mesta tiden i Antakya och vill speciellt tacka Sidsel Braaten för att hon delade med sig av sin släkt i staden! I Antakya fascinerades jag av hur bra det gick att ta sig fram på arabiska. De allra flesta jag träffade förstod arabiska även om de yngre ibland inte själva kunde tala språket. Flera personer av arabiskt ursprung förklarade för mig att de valt att inte lära sina barn arabiska eftersom "det är svårt att leva med två identiteter". Många beklagade sig också över att de inte fått lära sig att läsa och skriva arabiska och att de därför inte förstod den standardarabiska som talas i de nyhetssändningar de kunde få in på sina TV- och radioapparater. Antalet turkiska ord i deras arabiska var också påfallande stort. Språkförhållandena i Hatay ligger utanför mitt avhandlingsämne men tack vare att den föregående storstipendiaten Ablahad Lahdo, vars forskning berör dessa frågor, återkom till Istanbul, fick jag tillfälle att diskutera och fundera kring även denna aspekt av gränsdragningens konsekvenser.

I Hatay besökte jag också de två rum i Antakyas kommunhus som numera hyser ett museum med möbler, bilder, flaggor och skrifter från det parlament Hatay hade under sitt knappa år som autonom

provins 1938–1939, innan området annekterades av Turkiet.

Från Antakya tog jag bussen vidare till Damaskus i Syrien. Sammanlagt var vi åtta passagerare i bussen. Bussbolagets personal förklarade för mig att bussarna oftast går halvtomma både till och från Syrien och att passagerarna, precis som under min resa, oftast varken var turkar eller syrier utan utlänningar på genomresa. Själva biljetten är visserligen billig, men eftersom visumen är dyra och måste ordnas i antingen Ankara eller Istanbul, avstår folk från att åka trots att många har släkt och familj på andra sidan. Ändå lönar sig dessa turer för bussbolagen eftersom de köper billig bensin i Syrien. Tilläggas kan också att Syrien och Turkiet sedan 1999 diskuterat att införa en ny ordning där visum kan fås vid gränsen.

I Damaskus genomförde jag några intervjuer och jagade runt i stadens bokhandlar efter senaste nytt bland syriskt material om Hatay. Trots att officiella syriska uttalanden angående Hatay är nedtonade och inte speciellt kontroversiella, finns det t.ex. böcker utgivna av den syriske försvarsministerns förlag – Dar Tlas – med en rad uppseendeväckande påståenden om Hatay, historien om Turkiets annektering av området, Atatürks ursprung etc., vilka rimmar tämligen illa med de officiella uttalandena. En samling sådana böcker som tillkommit sedan jag senast var i Damaskus fick jag nu med mig tillbaka till Istanbul.

Väl tillbaka på institutet fick jag, som en del av storstipendiets arbetuppgifter, vara med och förbereda de praktiska detaljerna inför konferensen *Svensk orientalistik i historiskt perspektiv: Johannes Kolmodin som vetenskapsman och diplomat i 1920-talets Turkiet*. Det visade sig bli mer än bara en arbetsuppgift inom ramen för storstipendiet, eftersom de olika deltagarnas bidrag väckte ett stort intresse hos mig för Johannes Kolmodin (1884–1933) och hans verk. De olika bidragen gav tillsammans en fascinerande bild av en oerhört begåvad och energisk person, som dog alldeles för tidigt och vars arbetsinsatser förtjänar att uppmärksammas. Förhoppningsvis var denna konferens bara ett första steg i det arbetet.

En stor del av nöjet med att vistas vid Svenska Forskningsinsti-

tutet i Istanbul var förstås de människor jag fick tillfälle att lära känna. En väldigt lyckad kombination av personligheter, Elisabeth Özdalga, Kari Çağatay och Sidsel Braaten, skapade en alltid lika trivsam atmosfär. Ständigt redo att hjälpa, svara på frågor och berätta om livet i Turkiet underlättade de mitt arbete avsevärt. Havva hanım lyssnade tålmodigt på mina försök att konstruera turkiska meningar och lyckades obegripligt nog både förstå vad jag ville säga och dessutom formulera sig så att jag i min tur förstod henne. Institutet delar trädgård med Svenska Generalkonsulatet, och genom olika arrangemang som generalkonsul Ingmar Karlsson med familj ordnade fick jag träffa många intressanta personer.

Under de månader jag tillbringade i Istanbul fanns det naturligtvis andra forskare och besökare där. Även de bidrog till att göra våren 2002 till en för mig mycket speciell upplevelse. Tekin Sönmez visade mig var man köper Istanbuls godaste ost och berättade om sin forskning i Kulu. Tack vare min biträdande handledare Åsa Lundgren, Ulla-Britta Ramklint och Adrian Göker fick jag uppleva mitt livs första operaföreställning: *Mehmet IV*, som vi såg på Istanbuls kulturcenter; opera var inte alls så tokigt som jag trott. Pia Karlsson delade med sig av intressant forskning om islam i Sverige och delade dessutom, lämpligt nog, min förtjusning i *mantı* (ett slags pasta i yoghurtsås). Simon Malmberg, f.d. storstipendiat, var den som först gjorde oss uppmärksamma på *mantı*, och han kom dessutom med en rad tips om bra restauranger och framför allt efterrätter! Dennis Hellberg visade sig dela min fascination för krigsdrabbade områden och hade en alldeles speciell hand med trädgårdens många katter (själv blev jag mest förtjust i trädgårdens busfrö – konsulatshunden Bosse).

Avslutningsvis vill jag tacka för att jag fick möjligheten att tillbringa våren 2002 vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Det gav mig tillfälle att söka material och information till min avhandling, och det väckte mitt intresse för Turkiet.

Emma Jørum

Stora stipendiet hösten 2002

ALEVIER OG ALEVISME I TYRKIA

Jeg kom til Istanbul i september 2002 med en hovedoppgave om bektaşi-sufier i bagasjen. Jeg var en fersk doktorand og hadde tidligere studert bektaşienes rolle i dagens revitalisering av alevi-identitet i Tyrkia. Gjennom et tre måneders feltarbeid i Ankara og Hacıbektaş, var jeg blitt kjent med det sosiale alevi/bektaşi-landskapet. Jeg hadde lært at det ikke alltid er like lett å definere bektaşisme fra alevisme, og med deres felles utgangspunkt i helgenen Hacı Bektaş Veli kan man foreksempel under den årlige festivalen i Hacıbektaş snakke om en spesifik alevi/bektaşi-kultur. I dette noe ulendte alevi/bektaşi-terrenget hadde jeg bestemt meg for å la bektaşi-sufienes lukkede brorskap ligge, og istedet konsentrer meg om alevienes revitalisering av en kulturell, religiøs, sosial og politisk identitet.

I følge uoffisielle kilder finnes det omlag 15–20 millioner alevier i dagens Tyrkia. Historisk sies det at de ble ansett som kjetteriske av de sunni-orienterte ottomanske myndighetene og trakk seg derfor opp i fjellene i sentrale og østlige delen av Anatolia. Der utviklet de sin egen religiøse praksis, sosiale struktur og rettslige myndigheter. Med etableringen av den Tyrkiske republikken i 1923 håpet aleviene på frihet til å praktisere sin shia-inspirerte religion. Med 1960-tallets arbeidsmigrasjon til de urbane sentrene og Europa, spredte aleviene seg over hele landet og etablerte seg fremfor alt i Tyskland. På 1990-tallet, etter 80-tallets politiske "sunni-liberalisering" i Tyrkia, ble alevi-identiteten satt på dagsordenen. Den ble fremfor alt politisk og didaktisk, med to viktige formål: Å kjempe om en plass i det tyrkiske samfunnet og å lære de unge, som vokser opp som en del av det tyrkiske felleskapet, hva det betyr å være alevi.

Jeg kom til Istanbul for å studere rekonstruksjonen av alevi-identiteten på nært hold. Jeg besøkte et par alevi-organisasjoner og fikk delta i deres ukentlige religiøse sammenkomster, *cem*, og andre akti-

viteter i deres kultursentre. Jeg deltok i et kurs hvor vi lærte deres religiøse dans, *semah,* og brukte mye tid sammen med en gruppe ungdommer fra dette kurset. Her fikk jeg se hvordan danselæreren, de religiøse lederne og andre autoriteter lærte ungdommene hva alevienes historie, religion, kultur, og identitet innebærer.

Alevi-organisasjonene i Istanbul er generelt sett mer aktive identitetspolitisk enn andre steder i landet. Rekonstruksjonen og opprettholdelsen av alevi-identitet er meget viktig i disse miljøene, og det er meget synlig at denne identiteten konstrueres og rekonstrueres i opposisjon til en vag kategori av "de andre". Disse andre er politiske sunni-muslimer, som av alevi-muslimene historisk huskes som det ottomanske sunni-regimes forfølgelser, Turgut Özals sunni-liberalisering på 1980-tallet, det islamske Refah-partiets regjeringsdeltakelse i 1995, og som generelt symboliserer kampen for en *sharia*-basert stat. Under valgkampen for parlamentsvalget 3. november 2002 var "de andre" det islamske Ak-partiet, som av mange ansees som en forlengelse av Refah-partiet. Oppholdet i Istanbul gjorde at jeg befant meg i et aktivt og engasjert alevi-miljø under valgkampen. Jeg fulgte den politiske propaganda gjennom avismediene, og kunne i tillegg diskutere valget og meningsmålingene med engasjerte alevier. Det ble ganske tidlig klart at Ak-partiet ville vinne majoritet i parlamentet og at det Republikanske folkepartiet (Cumhuriyet Halk Partisi) ville bli det eneste opposisjonspartiet. Dette er Mustafa Kemal Atatürks gamle parti, og aleviene assosieres i stor grad med dette partiet. Hvordan det virkelige forholdet mellom partiet og majoriteten av alevier er og har vært er vanskelig å si, men størsteparten av mine informanter støttet det Republikanske folkepartiet. Viljen til å diskutere var derfor stor, med deres eget parti som eneste opposisjon til den store frykten: et islamsk parti i regjeringsposisjon ...

Oppholdet ved instituttet har bært frukter. Gjennom nærhet til valget og mine informanter, tilstedeværelse og deltakelse har jeg fått større innsikt i hvordan alevi-identiteten (re)konstrueres og opprettholdes i alevi-organisasjoner i Istanbul. Det står nå klart for meg at den alevismen som fremmes i disse kulturhusene er kvalitativt anner-

ledes enn det å være alevi. Denne alevismen er politisk, sekularistisk og sekterisk, og vi kan ikke trekke slutningen at alle de 15– 20 millioner alevier i Tyrkia er alevistiske. Et viktig poeng i min avhandling vil derfor bli å skille mellom alevisme og alevier.

Alevismen påståes å være sekularistisk, demokratisk, humanistisk, muslimsk og autentisk anatolsk. Det kreves en del verktøy fra den metodologiske og teoretiske verktøyskassen når man går i gang med å analysere en slik kompleks identitet. I Istanbul fikk jeg ikke bare muligheten til å hente inn materiale på ulike måter som intervju, deltakelse, observasjon, og medieanalyse, men jeg kunne også analysere materialet ved hjelp av globaliseringsteorier. Som et av mange verktøy viste det seg å være til en viss grad fruktbart å forklare de ulike aspektene ved disse alevienes identitet som aktører på både globale, lokale, og nasjonale scener. Globale verdier som humanisme og demokrati lever side om side med lokal anatolsk kultur og alevi-islam, i konteksten av det nasjonale fokus på sekularisme og enhet.

Gjennom arbeidet i Istanbul var det påstanden om at alevier er naturlig disponert for humanisme, som fanget min oppmerksomhet mest. Oppholdet på instituttet førte derfor til at jeg som fersk doktorand kunne snevre inn mitt fokus for avhandlingen. Hvordan har det seg at disse aleviene anser seg selv som mer humanistiske enn andre, hva mener de med humanisme? Og hvordan legitimeres slike påstander? Som religionshistoriker vil jeg søke i den alevi-muslimske mystisismen, som bærer preg av personorientering. Finnes der en forløper til humanisme der? Å vite hva man søker letter arbeidet ...

Hege Irene Markussen

Stora stipendiet hösten 2003

KRISTNAS FÖRHÅLLANDE TILL GREKO-ROMERSKA TEMPEL I EFESOS UNDER SEN-ANTIKEN

Under hösten 2003 var jag storstipendiat vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. För en antikvetare som jag var det ett privilegium att under en längre tid få vistas i ett land med ett så rikt kulturarv. Jag har varit i Turkiet tidigare, dock aldrig tillräckligt länge för att få en sammanhängande bild av Istanbuls antika topografi och dess lämningar.

Under min tid som stipendiat besökte jag vid två tillfällen Efesos, huvudstaden i den romerska provinsen Mindre Asien, som är föremålet för min avhandling. I samband med min fältresa kunde jag studera fynden från de arkeologiska utgrävningarna i Efesos, i synnerhet vissa inskriptioner och skulpturer, som idag finns bevarade i museet i Selçuk. De som har besökt den antika staden känner väl till dess monumentalitet, för vars rekonstruktion österrikiska arkeologer ansvarar sedan drygt 100 år. Vad som kanske är mindre känt är stadens invecklade historia och de problem som arkeologi som disciplin emellanåt bjuder på. Delade meningar kring identifikationen av flera av monumenten är ett exempel på detta. Fältresorna till Efesos har hjälpt mig att få en bättre orientering och förståelse för Efesos' antika lämningar och dess komplexa historia.

För min avhandling *Christian Attitudes towards Pagan Material Past in Late Antiquity. The Case of Ephesos* studerar jag den senantika kristendomens förhållningssätt gentemot antika lämningar. Utgångspunkten för min studie är Efesos och de avtryck en religion lämnar i en stads topografi. När en religion introduceras på en plats där en annan tro redan är etablerad, kan man urskilja olika sätt att förhålla sig till den gamla trons kultplatser. Dessa kan förstöras, lämnas att förfalla eller omvandlas till kultplatser i vilka den nya religio-

nen vördas. I min avhandling ser jag dels på vad som kan utläsas av de arkeologiska lämningarna, i synnerhet de antika templen, efter kristendomens intåg som den officiella romerska stadsreligionen i slutet av 300-talet, dels på vad den kejserliga administrationen föreskrev i fråga om tempel. De viktigaste källorna är *Codex Theodosianus* och *Codex Justinianus*, två viktiga lagsamlingar som omfattar kejsaredikt från perioden för Konstantin den stores regering i början av 300-talet till kejsar Justinianus' tid under 500-talets första hälft.

Istanbul har erbjudit en inspirerande forskarmiljö och institutet har varit ett utmärkt hem och arbetsplats, mitt i stadens hjärta. Tyska Arkeologiska Institutet med dess utomordentliga arkeologiska bibliotek har varit en värdefull resurs, som jag ofta har använt mig av. Likaså har de föreläsningar som hållits där, i synnerhet av de österrikiska arkeologerna verksamma i Efesos, varit av stort värde för mitt arbete. Således fick jag tillfälle att träffa prof. Dieter Knibbe, en framstående epigrafiker, som sedan många år publicerar inskrifter från Efesos, samt dr Ulrike Muss, som är verksam vid de arkeologiska utgrävningarna i Artemision, Artemistemplet i Efesos.

Under hösten arrangerade institutet en föreläsningsserie. I samband med den fick jag tillfälle att tala om "Flair for art – early Christian preservation and collection of classical antiquities", ett ämne som knyter an till min avhandling. Bevarandet av antika statyer, vilka togs tillvara av välutbildade aristokrater, när de greko-romerska templen antingen stängdes eller förstördes, är en viktig, dock ofta åsidosatt, aspekt av de kristnas attityder till antika lämningar.

Jag kommer att sakna Istanbul, institutet och all den vänlighet jag mött, mycket mer än vad jag kan uttrycka med ord. De som har fått möjligheten att vistas i Istanbul och i synnerhet de som kunnat avnjuta institutets fantastiska miljö kan mycket väl förstå vad jag syftar på.

Det finns flera jag vill tacka. Först och främst Svenska Forskningsinstitutets styrelse för att ha tilldelat mig stipendiet, tack vare vilket jag fick se de antika lämningarna i Efesos, andra antika platser och museer som jag besökte i anslutning till mina resor. Bland dem

fanns Bursa med sitt arkeologiska museum, som innehåller en enastående samling av antika gravstelar, Assos med sitt måleriskt belägna Atenatempel och en av Mindre Asiens bäst bevarade antika nekropoler, det högt belägna Priene, som onekligen är en av de vackraste antika platser jag någonsin satt min fot i, och så Efesos, vars forna glans fortfarande sprider sig längs Embolos, stadens huvudgata.

Jag vill även ta tillfället i akt och tacka min handledare, professor Charlotte Scheffer vid Institutionen för antikens kultur och samhällsliv i Stockholm, som rekommenderade mig till stipendiet och som senare ställde sig positiv till idéen om en doktorandkurs, vilken jag under min tjänstgöringstid på institutet fick i uppgift att utveckla. SFII:s föreståndare Karin Ådahl vill jag tacka för hennes varma mottagande och för det förtroende och stöd som hon har gett mig vid utformandet av doktorandkursen "Religionsmöten i Mindre Asien – från senantiken till Bysans", vilken skall hållas på institutet i september 2004. Allra sist ett stort tack till Sidsel, Cecila, Espen, Åsa, Anthony, Ingmar, Margaretha och Kari, för deras förträffliga sinne för humor. Mitt i allt detta får jag inte glömma Chloé, mitt fyrbenta trogna sällskap.

Izabella Donkow

Konferens
om romska studier
10–12 april 2003

GYPSIES AND THE PROBLEM OF IDENTITIES

De zigenska grupperna brukar indelas i *Rom, Dom* och *Lom.* Enligt lingvister härrör dessa från sanskrit *domba,* som betyder 'man', 'människa'. Det finns ungefär åttio dialekter av romani/romanès. International Romani Union arbetar för en standardiserad romani. Vanligaste benämningen på romer i Turkiet är *çingeneler. Roman* (sing.) och *romanlar* (plur.) är mer politiskt korrekta, liksom vi i Sverige alltmer kommit att använda romernas egna etnonymer *rom* (sing.) och *romer* (plur.) framför zigenare.

För den som är insatt i teorier om de romska folkens urprung kan det bristande intresset för Turkiet och Mellanöstern bland europeiska forskare te sig ironiskt. Denna region har varit – och är – hemvist för samtliga romska grupper, och flera av romernas traditionella yrken (förtennare, krutmakare, musiker, björntämjare, hästhandlare osv.) utvecklades under den osmanska perioden. Tophane, området nedanför Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, är t.ex. ett gammalt *romanlar mahallesi,* där ca 500 romska familjer lever. Tophane betyder ungefär "kanonhus". I Skopje finns ett område med samma namn, och förr i tiden fanns det affärsförbindelser mellan Tophaneromerna i Istanbul och Makedonien.

Ett återkommande problem i romska studier är just historieskrivningen, som främst utförts av lingvister och inte historiker. Medan de förra koncentrerat sig på de språkliga likheterna mellan sanskrit och romska dialekter, förespråkar de senare att större hänsyn bör tas till sociala, politiska och ekonomiska faktorer. Denna epistemologiska debatt pågår för närvarande. Den kom också att genomsyra konferensen om romsk identitet som ägde rum på SFII, 10–12 april 2003, *"Contextual, Constructed and Contested": Gypsies and the Problem of Identities.*

Tanken på att arrangera en internationell konferens föddes efter vårt första seminarium om romska studier i september 2002. Seminariet fick stor uppslutning, med forskare som kommit ända från Ankara för att se på Mustafa Özunals fotografiska presentation av romer i Anatolien och lyssna på dr Udo Mischeks föredrag om romer och sysselsättning i Istanbul. Vi insåg att de få turkiska forskare som ägnade sig åt romska studier var isolerade från den vidare kretsen av forskare om romerna. De få studier som gjorts finns sällan översatta till engelska. Romska studier har traditionellt varit eurocentriska, vilket återspeglas såväl i forskningen som i den romska transnationella och etnopolitiska rörelsen. Tyngdpunkten ligger fortfarande främst på Öst- och Centraleuropa, kommunismens kollaps i slutet av 1980-talet och den påföljande nationalismen, som ledde till romernas marginalisering.

Redan i oktober hade vi fått klarsignal från Svenska Generalkonsulatet i Istanbul, som skulle sponsra hela konferensen. SFII stödde också projektet och lät oss arbeta med såväl planeringen av konferensen som med egen forskning i ett eget kontorsutrymme bredvid auditoriet. Vi trivdes bra i den gamla vinkällaren, som kom att gå under smeknamnet *The Cave*, Grottan!

Ett *call for papers* skickades ut i november 2002 till universitet och digitala nätverk. Vi ville locka en ny generation forskare till denna i Turkiet första (internationella) konferens om romska studier. Av drygt ett trettiotal inkomna sammandrag utvaldes en tredjedel mot bakgrund av de kriterier vi hade satt i informationen: a) föredrag som behandlade situationen i Turkiet och Mellanöstern och b) föredrag vars teoretiska modeller utgjorde en komparativ modell applicerbar i regionen.

Konferensdagarna sammanföll med att våren på allvar satte igång i Istanbul. Ljuvlig vårgrönska mötte föredragshållare och gäster, som på kvällen den 10 april steg in genom konsulatets grindar på väg till Ingmar och Margaretha Karlssons mottagning. Trots att vi varit ytterst noggranna med inbjudningar och försett vakten med namnlista, strömmade folk in som alla insisterade på att de var självskrivna gäster. En av dessa var Balık Ayhan, Turkiets främsta zigenarmu-

siker. Stackars Hamid som hade vaktpasset denna afton hade fullt sjå att hålla ordning på namnlistorna och gästerna. I efterhand är vi glada över att Balık Ayhan slank in, eftersom en "hemlig" överenskommelse senare under kvällen kom att träffas mellan honom, Annika Svahnström (GK) och Sidsel Braaten (SFII). De beslutade att han med sin orkester skulle stå för ett överraskningsuppträdande på fredagkvällen. Det var väldigt trevligt att se hur visitkort mellan turkiska och utländska forskare, journalister och fotografer utbyttes.

Konferensprogrammet var intensivt. Som mest var vi sextiofem personer i auditoriet, varav ett tiotal på lördagen var *romer* från Edirne och Kuştepe (Istanbul). Då vi inte hade simultanöversättning till turkiska från engelska, som var konferensspråket, fick vi förlita oss på informell, spontan översättning av frivilliga. Även om detta inte visade sig vara den mest idealiska lösningen, så fungerade det. Fotograferna Mustafa Özunals och Stefan Bladhs bilder bidrog till att den akademiska konferensen också fick ett visuellt perspektiv, vilket påminde oss om att fattigdomen bland Turkiets *romanlar* är och förblir det mest akuta problemet.

"Jag trodde aldrig att vi var så viktiga." Så sade en romsk man från Edirne som besökte oss några dagar före konferensen. Han hade läst om oss bland annat i *Cumhuriyet*, *Turkish Daily News* och *Akşam*. I drygt en vecka hade konferensen varit "flash news" i turkiska media. Vi blev överrumplade men glada över det massmediala intresset. Tyvärr återgavs väldigt litet av det vi försökt lägga tonvikten på i intervjuerna, nämligen vad den akademiska disciplinen romska studier innefattar och behovet av ny forskning inom dess tvärvetenskapliga grenar. Inte minst hade vi betonat hur ökade kunskaper bör tillämpas för att förbättra situationen för de romska folken, främst i Turkiet och Mellanöstern, och att detta utgjorde det främsta syftet med konferensen. Trots att vi kände oss missförstådda i vissa artiklar, ledde uppmärksamheten till att vi uppsöktes av turkiska romer, som var minst lika förundrade som vi över denna plötsliga mediafokusering. De uttryckte sin glädje över vårt initiativ och flera av dem kom att delta under de två konferensdagarna.

De registrerade konferensdeltagarna var **Thomas Acton**, London, **Stefan Bladh**, Stockholm, **Irka Cederberg**, Malmö, **Eva Hansen** och **Kennet Johansson**, Malmö, **Emine İncirioğlu**, Ankara, **Suat Kolukırık**, Izmir, **Adrian Marsh**, Istanbul (London), **Elena Marushikova** och **Vesselin Popov**, Sofia, **Udo Mischek**, Istanbul (Leipzig), **Valery Novoselsky**, Jerusalem, **Ana Oprisan**, Istanbul (Bukarest), **Paul Polansky**, Kosovo (USA), **Eva Sobotka**, Budapest (London), **Elin Strand**, Istanbul (Sverige), **Allen Williams**, Cypern (USA), **Mustafa Özunal**, Istanbul.

Konferensföredragen redigeras i skrivande stund för publikation i Svenska Forskningsinstitutets vetenskapliga serie *Transactions*.

Elin Strand & Adrian Marsh

Konferens
om samhälle och politik i Centralasien
1–3 juni 2003

PROSPECTS FOR DEMOCRACY IN CENTRAL ASIA

För bara hundra år sedan var Centralasien ett i många avseenden *terra incognita*, där Sven Hedin och andra upptäcktsresande drog fram på jakt efter geografiska och historiska data. Idag, efter sovjetsocialismens sorti, är regionen om än inte okänt land, så i alla fall ett politiskt oskrivet blad, där allt kan hända och mycket står på spel. Amerikanska presidentrådgivare och säkerhetspolitiska analytiker har använt beskrivningar som "maktvakuum" och "riskzon", när de talat om dagens Centralasien.

I sin vidaste avgränsning är Centralasien ett territorium nästan lika stort som Europa, eller 8–10 miljoner kvadratkilometer, och omfattar de f.d. sovjetiska republikerna Uzbekistan, Kazakstan, Kirghizstan, Turkmenistan och Tadjikistan samt omkringliggande områden, däribland Afghanistan och Sinkiang – det gamla Östturkestan – i Kina. Folkspridningen i den etniskt brokiga regionen är ojämn, beroende på den fysiska geografin: glesbefolkade eller helt obebodda öknar, stäpper, sankmarker och berg varvade med bördiga dalgångar och slättområden, där människotätheten är desto större.

Idag är hela det centralasiatiska området gränsmarkerat och uppdelat i stater eller provinser inom stater. Gränserna är sentida och dessutom i ovanligt hög grad ett resultat av tidigare kolonial politik. Även om dessa gränser har betydelse för den pågående stats- och nationskonsolideringen i regionen, har de ingen större kulturhistorisk relevans, i synnerhet som området tidigare präglats av omfattande migration, främst nomadism, som på sina ställen var en dominerande livsform långt in på 1900-talet. Handeln längs sidenvägarna

medförde också på sin tid kulturmöten och nya livsformer.

Som en motvikt mot detta bidrog det senaste seklets sovjetsocialistiska hegemoni till en sociokulturell homogenisering av regionen, som centralasiaterna nu ska omdefiniera och differentiera med hjälp av nyvunnen statlig suveränitet och nationsbygge.

En av de viktigaste aspekterna i Centralasiens politiska omvandling är utformandet av regeringsmakt och administration, där stora delar av den analyserande omvärlden förväntar sig en utveckling i riktning mot demokrati. Någon erfarenhet av demokrati i västerländsk mening har centralasiaterna inte. En angelägen fråga är därför vilka förutsättningar ett i det närmaste postkolonialt Centralasien har att utveckla demokratiska regeringsformer och att – likaså för första gången i sin historia – praktisera en egen utrikespolitik som demokratiska stater.

Den pågående politiska utvecklingen i Centralasien följs på många håll. För svenskt vidkommande är det glädjande att vi fått en förstärkning av Centralasien-bevakningen genom UD:s satsning på generalkonsulatet i Istanbul som ett forum för möten och diskussioner angående Turkiet och dess närområde, inklusive Centralasien.

Konferensen "Prospects for Democracy in Central Asia", som hölls vid SFII den 1–3 juni 2003, är ett exempel på vilken tillgång detta forum är. Konferensen arrangerades av avdelningen för Centralasienstudier vid Stockholms universitet och hade generalkonsulatet som huvudfinansiär och medverkande part under de tre mötesdagarna. Generalkonsul Ingmar Karlsson höll öppningsanförandet och deltog i konferensen tillsammans med kollegan, konsul Annika Svahnström.

En annan generös givare av ekonomiskt stöd var Svenska Institutet. SFII ställde upp med såväl pengar som mänskligt kapital i form av Dragomanhusets fantastiska kanslichef Sidsel Braaten.

Bland de anföranden som hölls under Istanbulkonferensen om utsikterna för reell och omfattande demokrati i Centralasien fanns det både bidrag om inrikespolitiska förhållanden i enskilda stater och föredrag som behandlade interstatliga frågor rörande transportleder,

naturresurser, miljöförstöring m.m. samt – inte minst – underjordisk politisk verksamhet med islamiska förtecken.

Diskussionerna blev livliga, stundtals hetsiga, och återkom gång på gång till sambandet mellan den politiska utvecklingen i Centralasien och olika säkerhetsaspekter, regionalt såväl som internationellt. Även ekonomiska förhållanden uppmärksammades, där många talare betonade vikten av ekonomiska reformer och ökat ekonomiskt välstånd för en utveckling i riktning mot politisk pluralism, åsiktsfrihet etc., med bibehållen stabilitet och säkerhet i regionen.

Meningsskiljaktigheterna mellan föreläsare från olika forskningsmiljöer framstod med all önskvärd tydlighet: amerikansk militärstrategisk analys ställdes mot rapporter från socialantropologiskt fältarbete och gränsstudier på plats i det aktuella området. Kommentarerna, och dispyterna aktualiserade det kunskapsteoretiska dilemmat hur vi kan och bör förhålla oss till utvecklingen i en kulturellt främmande region utan att alltför mycket tolka situationen utifrån egna, vanligtvis västliga erfarenheter. En viss balans skapades dock genom föredrag och inlägg från de centralasiatiska forskare och politiker som deltog i konferensen och som utifrån egna vardagsnära erfarenheter kommenterade politisk medvetenhet och opinion på gräsrotsnivå, minoritetsfrågor, försöken till dialog mellan religiösa och sekulära politiska parter m.m.

Konferensdeltagarna var: **Anar Ahmadov**, Center for International and Strategic Studies, Baku, **Pınar Akçalı**, Department of Political Science and Public Administration, METU, Ankara, **Marianne Laanatza**, Institutionen för afro-asiatiska språk, Uppsala, **Mustafa Aydın**, Faculty of Political Science, Ankara University, **Dinora Azimova**, UNDP, Tashkent, **Bayram Balcı**, Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul, **Gunilla Björklund**, Sv. Aralsjösällskapet, Uppsala, **Stephen Blank**, Strategic Studies Institute, US Army War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania, **Recep Boztemur**, Department of History, METU, Ankara, **Ariel Cohen**, The Heritage Foundation (Russian and Eurasian Studies), Washington, **Ayça Ergun**, Department of Sociology, METU, Ankara,

Michael Fredholm, Institutionen för orientaliska språk (Centralasienstudier), Stockholm, **Disa Håstad**, Dagens Nyheter, Stockholm, **Torgny Hinnemo**, Utrikesdepartementet, Stockholm, **Mohiddin Kabiri**, Islamic Revival Party of Tajikistan, Dushanbe, **Ingmar Karlsson**, Sv. Generalkonsulatet i Istanbul, **Valeriy S. Khan**, Institute of History, Ethnography and Archaeology, The Academy of Sciences of Uzbekistan, Tashkent, **Nurten Kılıç-Shubel**, Department of Religious Studies and Asian Studies, Gambier, Ohio, **Björn Kumm**, Vetenskapsradion, Malmö, **David Lewis**, International Crisis Group, Osh, Kyrgyzstan, **Kerstin Lindahl-Kiessling**, Sv. Aralsjösällskapet, Uppsala, **Morgan Y. Liu**, Society of Fellows, Harvard University, Cambridge MA, **Elisabeth Özdalga**, Department of Sociology, METU, Ankara, **Bo Petersson**, Statsvetenskapliga institutionen, Lund, **Birgit N. Schlyter**, Institutionen för orientaliska språk (Centralasienstudier), Stockholm, **Mustafa Şen**, Department of Sociology, METU, Ankara, **Vernon Shubel**, Department of Religious Studies and Asian Studies, Gambier, Ohio, **Annika Svahnström**, Sv. Generalkonsulatet i Istanbul, **Merrick Tabor**, Statsvetenskapliga institutionen, Stockholm, **Olcay Ünver**, Southern Anatolia Project, Ankara.

Birgit N. Schlyter

Arkeologiska utgrävningar
15 juni–4 juli 2003

MURAR OCH HELIG VÄG I LABRANDA

Under tre framgångsrika sommarveckor utfördes ett svenskt arkeologiskt arbete i Labranda med deltagande av professor Pontus Hellström och docent Lars Karlsson (båda Uppsala), arkitekten Thomas Thieme (Göteborg), arkeologen Göksan Keskin (Stockholm) samt doktoranden Kadir Baran från Ankaras universitet. Det var framför allt två områden som undersöktes: Labrandas heliga omfattningsmurar och den Heliga vägen. Dessutom slutfördes rensningen av den södra terrassmuren.

Den södra terrassmuren/parkeringsplatsen
Det största arbetet var den avslutande rensningen runt den södra terrassmuren, ett arbete vi påbörjat 2002. En flera hundra kubikmeter stor jordhög med utgrävningsjord från 1950 har nu avlägsnats. Hela den västra delen av denna 100 meter långa antika terrassmur är således frilagd och murens fina hörn har kommit fram. Avsikten var att skapa en stor öppen plats, där bussar kan vända och bilar parkera. Med kommunens hjälp täcktes området med stenkross (singel) i hopp om att det skall både hålla borta växtligheten och ge ett fastare underlag för bilarna.

Labrandas omfattningsmurar
Hur såg Labrandas omfattningsmurar ut? Alla antika helgedomar omgavs av heliga s.k. temenosmurar. Hade även Labranda sådana runt hela helgedomen och i vilket skick har de i så fall bevarats? Var dessa murar ett reellt fysiskt hinder, som gjort att endast portbyggnaderna tillåtit passage in på området eller hade de mest en mental funktion som gränsmarkering? Labranda var en rik helgedom, där det fanns votivgåvor av guld och brons samt möbler i brons. De anti-

ka källorna berättar att till och med fisken i vattendammarna hade guldhängen och halsband. Denna materiella rikedom måste på något sätt ha skyddats av bastanta fortifikationsmurar.

Med finansiellt stöd av Magnus Bergvalls Stiftelse har vi kunnat arbeta vidare och identifiera delar av begränsningsmurar såväl i öster som i väster. Dessa murar har mätts in och kan nu läggas in på generalplanen över utgrävningsområdet.

Åt söder är det tydligt att området har begränsats av höga terrasseringar, dock inte av den mur som nu frilagts, eftersom den ligger utanför portbyggnaderna. Här är dock mursträckningen osäker. Vad gäller den nordliga begränsningen av tempelplatsen, där terrängen stiger kraftigt, har det tidigare ansetts att en terrassmur strax norr om

2003 års expedition till Labranda. Från vänster docent Lars Karlsson, en turkisk doktorand på besök, arkitekt Thomas Thieme, Kadir Baran, Ankara universitet och gästforskare vid Institutionen för antikens kultur och samhällsliv i Uppala, İsmet Aykut, representant för det turkiska riksantikvarieämbetet, Emine, dotter till vakten (bjuder på te) och professor Pontus Hellström.

Zeustemplets terrass fungerat som begränsningsmur. Detta ser nu ut att inte vara fallet, eftersom fortsättningen av de i öster och väster belagda begränsningsmurarna leder upp mot en högre nivå i norr, där man därför kan räkna med att gränsen till det antika tempelområdet befann sig. För att på denna sida kunna belägga den exakta sträckningen av begränsningsmuren krävs emellertid utgrävningsinsatser som inte var möjliga inom de begränsade ramar som tidsmässigt och ekonomiskt gällde för årets kampanj. Å andra sidan får de nyligen avslutade svenska utgrävningarna anses som mycket framgångsrika, såtillvida att det härmed blivit mer eller mindre klart att gränsmarkeringar kan beläggas runt hela helgedomen. Det är också helt klart att dessa begränsningsmurar varit ett reellt fysiskt hinder, och att den byggda miljön på ett tydligt sätt avgränsats från den omgivande naturen.

Den Heliga vägen från Mylasa till Labranda

Med ekonomiskt bidrag från Birgit & Gad Rausings Stiftelse kartlades under samma period den Heliga vägen upp till Labranda.

Enligt en uppgift hos Strabon var vägens längd från Labranda till Mylasa nästan 60 stadier, vilket motsvarar ca 11 km. Den nutida bilvägen mäter ca 14–15 km, vilket tyder på att den antika vägen hade en betydligt rakare vägsträckning än dagens. Närmast staden Milas, antikens Mylasa, löpte vägen över bördigt och uppodlat slättland, där spår av den antika vägen inte har återfunnits, då jordbruksjord säkert täcker den med flera meter. Från byn Kargıcak, halvvägs mellan Milas och Labranda, går vägen genom bergterräng, en sträcka på 6 km. På två sträckor, den ena 80 meter lång och belägen nära Labranda och den andra nära Kargıcak och flera hundra meter lång, finns delar av själva vägbanan kvar, byggd av stora rektangulära vägblock. Vägbredden har varit omkring 8 meter. Ytterligare ett sådant vägparti, ca 100 meter långt, kunde lokaliseras 1,5 km från Labranda. Vidare återfann vi på tre olika ställen spår av vägen i form av uthuggningar och nedslitna hjulspår i berggrunden. Stora antika block som ännu idag utgör en fungerande vägbank kunde vi på två platser se under

eller strax invid den nutida vägen. Det var här uppenbart att vi hade kanten till den terrassering som den antika stenlagda vägen vilade på. På ett ställe, 1,6 km från Labranda, återfanns en antik vägbro, helt överväxt av taggiga busksnår. Vägbron, som bara har någon meters spännvidd, hade som funktion att hindra en bergbäck att underminera vägen. I närheten av antik bebyggelse brukade gravar ligga i anslutning till de vägar som ledde från orten. Även i detta fall påträffade vi i närheten av Labranda på fyra ställen gravar invid den antika vägen och på ett annat ställe två gravar, vilkas placering visar att vägen troligen löpte fram invid gravarna. Vi kunde också på tre ställen notera att man i vägens direkta närhet uppfört brunnshus byggda av stora stenkvadrar och att man alltså monumentaliserat källsprång trots att någon bebyggelse inte finns i närheten. Det är lätt att inse behovet av dricksvatten under en festprocession, där man sommartid fick vandra 11 km i brännande sol på en väg som steg 600 meter under vägens andra, 6 km långa hälft. När vi på två andra ställen, där den exakta vägsträckningen var mindre säker, påträffade liknande brunnshus, såg vi dem som indicium på att vägen kan ha löpt strax intill.

Genom sommarens fältarbeten har vi i princip kunnat fastlägga hela den Heliga vägens sträckning från byn Kargıcak ända till Labranda, en sträcka på ca 6 km.

Avslutningsvis utförde arkitekten Thomas Thieme kompletterande uppmätningar i Andron A, i synnerhet vad avser sydväggen och entrévägen, som underlag för eventuella restaureringsinsatser. I museet i Bodrum inventerades och förtecknades de inskrifter och marmorfragment som hade förts dit från Labranda på 1970-talet, vid en tidpunkt då ansvaret för Labrandautgrävningarna övertagits av de turkiska myndigheterna.

Pontus Hellström & Lars Karlsson

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 8 april 2003

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

Revisor
Aukt. revisor Bo Lindén

Revisorssuppleant
Godk. revisor Lars Ljungh

Vänföreningens årsberättelse 2002

Styrelsen för Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner avger härmed årsredovisning för räkenskapsåret 2002.

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 14 februari talade konstnären och professorn Sten Dunér på Medelhavsmuseet över ämnet "Orientaliskt inflytande på den europeiska trädgårdskonsten". Vid årsmötet den 11 april på Medelhavsmuseet talade professor Ulla Ehrensvärd över ämnet "Landet öster om sjön Van" och höll fotografen Marco Plüss kort information över utställningen "Hasankeyf. Ett hotat kulturarv i Anatolien". Den 23 oktober anordnade föreningen en afton till Gunnar Jarrings minne på Medelhavsmuseet. Vid denna talade professor Lars Johanson om det uiguriska språket och professor Ulla Ehrensvärd om privatpersonen Gunnar Jarring. Vidare talade läkaren Margareta Wennfors över ämnet "De svenska missionärernas arbete i Kashgar på 1930-talet".

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

4. Styrelse
Vid föreningens årsmöte den 11 april förrättades styrelseval. Omval skedde av ordföranden, ambassadör Kaj Falkman, och av följande styrelseledamöter: Fil. kand. Hedvig von Ehrenheim, professor Ulla Ehrensvärd, byråintendent Adina Ekbergh Mattsson, fil. mag. Anne Karahan, docent Asım Kurtoğlu, marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg, docent Birgit N. Schlyter, professor Carl-Gustaf Styrenius

och intendent Suzanne Unge Sörling samt nyvaldes styresman Johan Engström efter intendent Anette Granlund, som efter tolv 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 7 mars och den 29 augusti samt har fattat ett per capsulam-beslut den 23 december.

5. Revisorer

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

6. Valberedning

I valberedningen omvaldes kammaradvokatfiskal Tomas Cramér och adjunkten Elżbieta Święcicka.

7. Ekonomisk redogörelse

För 2002 redovisas ett överskott på 1 058 kr. Bidrag till Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul har under året utgått med ett belopp på 11 000 kr.

Föreningens medlemsantal uppgick vid årets slut till 355 medlemmar, varav 95 är ständiga medlemmar.

En ekonomisk rapport kan rekvireras från kansliet.

Stockholm den 13 mars 2003

Kaj Falkman *Carl-Gustaf Styrenius*

Vänföreningens årsberättelse 2003

Styrelsen för Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner avger härmed verksamhetsberättelse för räkenskapsåret 2003.

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 13 mars 2003 talade professor Pontus Hellström på Medelhavsmuseet över ämnet "Från Larissa till Labranda – Svenska utgrävningar i Turkiet". Efter årsmötet den 8 april 2003 på Armémuseum talade föreningens ordförande, ambassadör Kaj Falkman, över ämnet "Cypern – igår, idag, i morgon". Den 15 oktober 2003 var föreningens medlemmar inbjudna till "Minnet av Konstantinopel – temakväll om den osmansk-turkiska samlingen på Biby", som arrangerades av Medelhavsmuseet. Vid sammankomsten presenterade flera av författarna olika delar av den nyutkomna boken *Minnet av Konstantinopel: Den osmansk-turkiska 1700-talssamlingen på Biby*, som är den första fullständiga dokumentationen av den unika samlingen på Biby gård i Sörmland. Den 22 november 2003 firade föreningen sitt femtonårsjubileum på Medelhavsmuseet under temat "Konstens Istanbul". Professor Ulla Ehrensvärd, mångårig ordförande i föreningen, gav en återblick på föreningens verksamhet. Docenten och chefen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, Karin Ådahl, talade över ämnet "Från Istanbuls horisont – Karl Johanssalongen och Claes Rålambs målningar". Fil. mag. Anne Karahan talade över ämnet "Gudomlig immanens och transcendens i Chorakyrkans bysantinska bildprogram", som är en del i hennes kommande doktorsavhandling. Över ämnet "Islamic art" talade chefen för The Sabancı University Museum, dr Nazan Ölçer.

Vänföreningen ansvarar för utgivningen av Istanbulinstitutets serie *Skrifter – Publications*. Under året har inget nummer utkommit i

serien. Årsboken *Dragomanen* utges gemensamt av vänföreningen och Sv. Forskningsinstitutet i Istanbul under redaktörskap av styrelseledamoten Birgit N. Schlyter.

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

4. Styrelse
Vid föreningens årsmöte den 8 april 2003 omvaldes föreningens ordförande, ambassadör Kaj Falkman, och styrelseledamöterna fil. kand. Hedvig von Ehrenheim, professor Ulla Ehrensvärd, byråintendent Adina Ekbergh Mattsson, styresman Johan Engström, fil. mag. Anne Karahan, docent Asım Kurtoğlu, docent Birgit N. Schlyter, professor Carl-Gustaf Styrenius och intendent Suzanne Unge Sörling. Nyval skedde av bergsingenjör Göran Engström och bergsingenjör Karl-Olov Larson. Marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg (skattm. t. 8 april) hade undanbett sig återval och tackades för sitt arbete i styrelsen.

Inom styrelsen har Kaj Falkman varit ordförande, Suzanne Unge Sörling vice ordförande, Göran Engström sekreterare (fr. 8 april), Carl-Gustaf Styrenius sekreterare (t. 8 april) och vice sekreterare (fr. 8 april), Karl-Olov Larson skattmästare (fr. 8 april), Adina Ekbergh Mattsson klubbmästare och ansvarig för bokföring, Anne Karahan vice klubbmästare. Styrelsen har under 2003 haft 6 protokollförda sammanträden 16 januari, 13 mars, 5 juni, 12 augusti, 20 oktober och 28 november. Den 7 december sammanträdde en mindre grupp inom styrelsen för att utforma stadgar för och utlysning av stipendium.

5. Revisorer
Revisorer under 2003 har varit auktoriserade revisorn Bo Lindén, Deloitte & Touche, med revisor Lars Ljungh som revisorssuppleant.

6. Valberedning
Vid årsstämman 2003 omvaldes till valberedning kammaradvokatfiskal Tomas Cramér och adjunkt Elżbieta Święcicka.

7. Ekonomisk redogörelse
För 2003 redovisas ett överskott på ca 15 800 kronor. Av detta överskott har styrelsen avsatt 8 000 kr till ett stipendium och föreslår att resten ska balanseras i ny räkning.

Föreningens medlemsantal uppgick vid årets slut till 356 medlemmar, varav 92 är ständiga medlemmar. Detta är en ökning av medlemsantalet med en medlem, trots att ett antal medlemmar som inte betalt sin avgift på 2 år har uteslutits.

En ekonomisk rapport kan rekvireras från kansliet.

Stockholm i februari 2004

Kaj Falkman *Göran Engström*

Vänföreningens 15-årsjubileum

KONSTENS ISTANBUL PÅ MEDELHAVS-MUSEET

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner firade 15-årsjubileum lördagen den 22 november 2003 på Medelhavsmuseet med föreläsningar på temat "Konstens Istanbul". Som huvudtalare hade inbjudits dr Nazan Ölçer, chef för Sabancı University Museum i Istanbul. Hon talade om osmansk islamisk konst och illustrerade sin omfattande redogörelse med vackra bilder av keramik, mattor, trä- och metallarbeten, dräkter och manuskript från samlingarna i Museum of Turkish and Islamic Art, där hon tidigare varit chef.

Särskilt minnesvärda var dr Ölçers härledningar av den osmanska konstens rötter i Centralasien, där hon framhöll betydelsen av seldjukernas formspråk. Hennes kunskaper i ämnet är praktiskt grundade på deltagande i utgrävningar i östra Anatolien på 1970-talet och på forskningen om traditionellt hantverk i Anatolien. Hennes specialitet är kilimmattor, vilket tydligt framgick, när hon talade om mattornas former och färger, tecken och symboler.

Den bysantinska perioden före den turkiska erövringen av Istanbul behandlades av fil.mag. Anne Karahan i föredraget *Gudomlig immanens och transcendens i Chorakyrkans bysantinska bildprogram*. Utgångspunkten för denna inträngande exposé var muralmålningarna i Chorakyrkan i Istanbul, som Karahan studerat under längre tid för den doktorsavhandling som hon håller på att skriva. Även de många i publiken som besökt Chorakyrkan fascinerades av hennes mångfacetterade tolkningar av motiven i målningarna.

Chefen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, docent Karin Ådahl, gav en historisk översikt över svenskars konstnärliga verksamhet i Istanbul alltifrån Claes Rålamb till Anders Zorn och Gunnar Ekelöf. Hon visade intressanta bilder av Rålambs målningar från 1600-talet och Cornelius Loos' teckningar på 1700-talet. Hon

berättade också om de osmanska konstverken i Bibysamlingen och Löwenhielms akvareller, vilka bl.a. hade betydelse som vittnesbörd om byggnader och perspektiv som inte återfinns i andra verk. Både Loos och Zorn återgav närbilder av båtar på Bosporen, och fotografierna av Zorn och dennes hustru i Istanbul visade deras upptåg i staden.

Ådahl berättade dessutom om institutets renovationer, nuvarande verksamhet och framtida planer. Hon visade fina bilder från interiörerna, bl.a. den smakfullt inredda Karl Johanssalongen med tidsenliga möbler och textilier samt det moderna auditoriet med dess möjligheter till förändringar från konferensrum till seminarierum.

I oktober 2004 firar institutet att man funnits i Dragomanhuset i 30 år. Ådahl föreslog att vänföreningen skulle komma till Istanbul vid tidpunkten för jubileet och sammanträffa med den turkiska vänförening till institutet som hon är i färd med att organisera i Istanbul.

Professor Ulla Ehrensvärd, mångårig ordförande i vänföreningen och en av dess initiativtagare och grundare, berättade om förspelet till föreningens bildande och om de personer som haft särskild betydelse för tillblivelsen och utvecklingen, framför allt Gunnar Jarring.

Nuvarande ordförande, undertecknad, inledde mötet med en presentation av programmet och föredragshållarna. Över 50 personer deltog i mötet, som innefattade en paus med kaffe och bullar samt, efter föreläsningarna, ett samkväm med vin för medlemmarna. På kvällen var vänföreningen värd för en middag med föredragshållarna.

Kaj Falkman

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner