

A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

Tankar kring ett fotografiskt porträtt av Ivan Aguéli

Frédéric Brusi

Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet, Vol. 9 (2017), 61-80.
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.519>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



”De äro allesammans muhammedaner, men jag gör allt
hvad jag kan för att följa deras seder!”

Tankar kring ett fotografiskt porträtt av Ivan Aguéli

Frédéric Brusi

Introduktion

Ett vanligt sätt att beskriva Ivan Aguéli i Sverige är som en konstnär som också intresserade sig för mysticism, i synnerhet en islamisk sådan (se exempelvis Rasmussen 2003; Wessel 1988). Jämförelsevis så ignoreras det konstnärliga till förmån för det islamiska och det sufiska på Aguélis engelskspråkiga Wikipedia-sida. Där han beskrivs som en “ortodox” sunnimuslim, klassiskt lärd i den malikitiska riten vid Azhar-universitetet i Kairo (Wikipedia, “Ivan Aguéli”).

Kampen om att få förklara Aguéli är ständigt pågående. Som konverterad till islam är han understundom en viktig figur för svenska muslimer. Uppsalapoeten och Aguélientusiasten Mohamed Omar (f. 1976)²⁹ har exempelvis vid olika tillfällen beskrivit honom som en traditionalist³⁰ och som en anarkosufisk fritänkare (Sedgwick 2011). Andra, som Peder Rasmussen, överläkare i barnpsykiatri vid Östra Sjukhuset, har föreslagit att Aguélis genialitet, inte minst hans meka-

²⁹ För närvarande under namnet Eddie Omar Råbock. Se Olsson och Sorgenfrei 2017.

³⁰ Sedgwick (2011) “Ivan Aguéli Study Group Established in Sweden” Traditionalists blog.

niska inlärning av en stor mängd språk, ett tiotal vilka han behärska-
de, tyder på att han skulle kunna diagnosticeras inom autismspektrat
(Rasmussen 2003: 2614). Ett tredje sätt att beskriva honom är som
en slags civilisationskritisk brobyggare mellan Islam och Väst. Aguéli
ska enligt detta synsätt ha menat att österlandet (islam) kommer att
kunna återta sin forna storhet endast om muslimerna slutar apa efter
västerlandet. Muslimerna å andra sidan behöver presenteras för det
sanna europeiska, vars bidrag till människans storhet är odiskutabelt,
ska Aguéli ha menat (Gerholm 2011: 237).

Syftet med denna text är att kontextualisera Aguélis islam historiskt:
Att med breda drag beskriva den religiösa debatt mellan konservativa
och modernister som kulminerar precis under den tid som han befin-
ner sig i Egypten och hur han relaterar till politiska och sociala rörelser
under perioden, med utgångspunkt i ett fotografi av Aguéli och en
bekant.

Det berömda fotot på Aguéli med en vän där Aguéli bär turban och
kaftan medan den bekante egyptiern eller osmanen bär moderna kläder



Aguéli med vän, Foto: okänd

av västerländskt snitt illustrerar tydligt hur komplex sekelskiftsorientalismen är. Å ena sidan bedyrar Aguéli att han emulerar den egyptiska seden, trots att han snarare fetischerar en orientalisk fantasi då hans egyptiska urbana samtid snarare såg sig själva som moderna människor i färd med att bygga ett modernt Egypten och därför talade, klädde och disciplinerade sig själva därefter. Aguélis tid i Egypten skall nog inte värderas utifrån enkla typologier som "sufi" "sunni" eller "konvertit" utan snarare efter hans ideologiska anarkism, vilket gav honom möjlighet att fritt förhålla sig till egyptiernas religiösa traditioner och särart och göra dem till sina egna i hans egna förståelse av dem.

Egypten: en politisk historia 1798–1863

Hela mitt liv hade jag önskat göra en resa till Egypten, men tiden som mildrar allt, mildrade också denna längtan. När jag hörde talas om den expedition som skulle göra oss till herrar över detta land, återuppväckte emellertid möjligheten att förverkliga mitt gamla projekt ånyo min längtan (Denon 1961: 18).

De sentimentala orden är Vivant Denons (1747-1825). Ungefär 100 år före det att Ivan Aguéli landar i Alexandria med båt från Italien, har Denon anslutit sig till Napoleon Bonapartes *Institute d’Egypte*, en grupp konstnärer, akademiker och forskare i olika discipliner som medföljde Napoleons 37 000 personer starka armé³¹ i hans egyptiska kampanj.

Vid tidpunkten för den franska invasionen 1798 präglas Egypten av en maktkamp mellan de gamla mamlukiska dynastierna vilka sedan mitten av 1200-talet administrerat Egypten under titeln sultaner. När

³¹ Goldschmidt 2004: 17 uppskattar siffran till 40,000.

mamlukerna i både Levanten och Egypten besegras av osmanerna 1517 återgår landet till att vara en provins administrerad av en fjärran härskare (Finkel 2005: 110).

Den osmanska *paschan*, den sultanens regionala representant, kontrollerar Egypten genom att låta mamlukiska *beyer* bli lokala administratörer. Så länge som mamlukerna erkänner osmansk auktoritet, låter man etablerade institutioner bero. Paschan i sin tur skyddas av mer eller mindre lojala lantvärn (bland annat *'azaban*) och osmanska janissarer (*mustahfizan*). Under 1600- och 1700-talen innebär detta att egyptisk politik präglas dels av misstänksamhet och friktion mellan osmaner och mamluker, vilka ofta tilläts behålla en mindre armé för administration och försvar av Egypten, men också av interna stridigheter inom janissarkåren och mellan olika mamlukiska klaner (*buyut*) (Williams 2008: 14).

Under slutet av 1700-talet präglas Egypten av interna och externa politiska konflikter vilket för med sig att pestepidemier, vilka har varit ett återkommande problem i Egypten sedan faraonisk tid (Lotfy 2015), höga och orättvisa skatter (*iltizam*) samt missväxt leder till en kraftig befolkningsminskning. Från att ha varit ett land med tio miljoner invånare är man 1798 färre än fyra miljoner. Mellan 1780 och 1798 rapporteras svälten vara så svår bland stadsbefolkningen att man hemfaller till att äta hundar, katter och råttor (Goldschmidt 2004: 15).

Anledningen till Napoleons invasion av Egypten har diskuterats flitigt bland historiker. Fram till 1960-talet dominerar en historiografi som kopplar ihop den franska närvaron i Egypten med startskottet för den moderna perioden i Egypten. Vissa historiker, som exempelvis Charles Issawi menar att den muslimska Mellanöstern är kulturellt, vetenskapligt, filosofiskt, teknologiskt och ekonomiskt helt och hållet stagnant efter 1400-talet och vaknar först på 1800-talet efter att ha väckts bryskt av Bonapartes armé (Gallagher 1997: 59).

En sådan historiesyn får nog inte bara betraktas som haltande och halvblind då den, enligt Isa Blumi, helt och hållet förbiser hur bönder, flyktingar, handelsmän, sjömän, och urbana fattiga i det osmanska imperiet hade betydligt mer inflytande över världshändelser än vad som oftast har skrivits fram av historiker. I de osmanska gränsområdena utgjorde Storbritannien, Frankrike, Italien och Ryssland, konkurrerande imperier, ett tämligen marginellt inflytande fram till åtminstone mitten av 1800-talet (Blumi 2012: 3).

Vad som lett fram till beskrivningen av ett bakvänt och förstenat Mellanöstern verkar vara mer investerat i den europeiska erfarenheten av 1800-talet än den muslimska. Vad som sker är en slags sekularistisk översättning av geografi i tid. Johannes Fabian beskriver den här processen som en övergång från förvisning om frälsning genom religiös tro till en förvisning om frälsning genom framsteg och industri. Möjligen influerade av ett darwinistiskt tänkande började man tänka på tid som bärare av en evolutionär riktning. Moderniteten konstrueras således som ett nytt mänskligt *telos* (Fabian 1983:17).

Ett primitivt folk, var tanken, skulle under tillräckligt långt tids-
spann utvecklas (sic) till en nation och bli moderna. Det som tidigare var geografiska avstånd, uppfattades nu som timliga, historiska avstånd. En resa från London till Kairo blir således, i de moderna européernas uppfattning också en resa bakåt i tiden (Ze'evi 2004: 74).

Men vid tidpunkten för Napoleons invasion är denna eurocentriska bild av *de andra* fortfarande inte förhärskande. Tvärtom så antar en stor del av Napoleons icke-militära entourage att man antagligen har lika mycket att lära av egyptierna som man själva har att lära dem (Ze'evi 2004: 77). En inställning som nästan hundra år senare kommer att präglade även Ivan Aguéli, som också han menar att han själv och i förlängningen hela västerlandet har något att lära av islam och muslimerna (Gerholm 2011: 241).

Fransmännen blir inte långvariga i Egypten och körs på porten av en anglo-osmansk allians 1801. I den osmanska armén finns den grekiskfödde albanske officeren Muhammed Ali (1769-1849) som kommer att förändra Egyptens historia. Medan brittiska, osmanska och mamlukiska officerare var indragna i maktkamper, allierade sig Muhammed Ali med den religiösa eliten, *ulema*, som hade blivit bärare av folkets röster under en omfattande och lång historia av politisk turbulens. Med folkets stöd genom ulema, lyckas Muhammed Ali tvinga till sig guvernörsposten (Al-Sayyid Marsot 2007: 61-64).

Al-Sayyid Marsot menar att Muhammed Alis tid som guvernör och regent över Egypten kan delas in i två perioder. En första period där han mer fokuserar på att konsolidera makt över statsapparaten, inte minst genom att utmanövrera eller helt enkelt förintala politisk opposition, och en andra som kännetecknas av militär och ekonomisk expansion (*ibid*: 65).

Den militära expansionen för också med sig ett behov av en ny sorts skola då Muhammed Alis armébygge kräver ingenjörstrupper, kirurger, veterinärer och lärare med mera. Den nya armén ska komma att bestå av egyptier till skillnad från de tidigare heterogena arméerna, som ofta var segmenterade i kompanier av tjerkeser, bosnier, albaner eller andra grupper. Att bygga en nationell armé understryker också ett behov av att kunna bygga en ny nationell identitet på något bortom geografiska avgränsningar. Armén blir tidigt starkt förknippad med och bärare av- nationen Egypten. När egyptier lite senare också tillåts bli högre officerare blir armén också en möjlig karriärväg, utbildning och statusskifte för många unga egyptier (*Ibid*: 67-71).

För att få kontroll över den religiösa eliten, som hade hjälpt Muhammad Ali till makten, begränsar han de religiösa institutens donationsinkomster genom beskattning och slutligen konfiskering av donationsgodsen. Azhar-universitetets studenter marginaliseras också genom Paschans favoriserande av den nya grupp intellektuella som

fått sin utbildning i det nya skolsystem som byggts upp kring arméns behov.

1818 slår paschans nya armé slutligen ner det wahabitiska upproret i Hijaz. Under ledning av Muhammed Alis son och tronarvinge, Ismail, återställs den osmanska ordningen i Mecka och Medina. Sultan Mahmoud II var tvungen att be om den egyptiska arméns hjälp, då osmanerna själva saknade tillräckliga militära medel att bryta wahabiternas ockupation. I sultanens ögon var antagligen situationen något av en win-win då man antingen skulle bli av med de wahabitiska rebellerna, vilka hotade osmanernas legitimitetsanspråk som förmyndare av de två heliga moskéerna, eller så skulle kampanjen försvaga den egyptiska armén som 1807 hade slagit tillbaka osmanernas försök att återfå full kontroll över Egypten (Al-Sayyid Marsot 2007: 66).

Muhammed Ali dör kraftigt förgiftad av silverniträt och hans sista år i livet är han allt mer oberäknelig och förvirrad. Han ersätts redan under sin livstid av sonen Ibrahim som dör i förtid efter bara några månader vid makten, orsakad av dålig hälsa. Ibrahims sista vila sker i Imam Shafi's mausoleum i *Qarafa al-sughra* i Kairo, där även den ay-yubidiske sultanen Malik al Kamil (1177-1238) vilar (Williams 2008: 134-135).

Ibrahim ersätts av hans brorson Abbas I (Abbas Hilmi Pascha 1812-1854) som mördas av två slavar i sitt palats. Abbas I efterträds av sin yngre farbror Said Pascha (1822-1863) som kommer att regera Egypten 1854–1863. Under Said upplever Egypten både en ekonomisk boom då det amerikanska inbördeskriget för med sig en nära på monopolställning inom bomullsproduktionen vilket kan finansiera stora infrastruktururomvandlingar, men också ekonomiska bekymmer och försämrade relationer till Storbritannien genom att tillåta fransmannen Ferdinand de Lesseps vinna kontraktet till att bygga Suezkanalen (Goldschmidt 2004:30-33).

Bevarare och förnyare på al-Azhar (1863–1905)

Said efterträds av Ismail Pascha (1830–1895), en av Ibrahim's tre söner, som lyckas övertala den osmanske sultanen att erkänna Egyptens härskare som *khediv*, ett slags viceregentstitel som höga porten dittills vägrat erkänna Egyptens regenter. Under khediv Ismail inleds en ny period av omfattande reformer på undervisningsområdet, inom industrin och järnvägen, men också reformer som kommer att påverka det religiösa livet i Egypten.

1895 instiftas *Dar al-Ifta al-Misriyya*, en statlig institution för normativ islamisk teologi och juridik. Institutet leds till en början av Muhammad al-Abbasi al-Mahdi (d. 1897) som valdes av khediven i hopp att denne skulle ha kurage nog att initiera reformer på ett relativt konservativt al-Azhar. Valet av en hanafit som riksmufti kan dock ha varit olyckligt i ett land som sett till populationen var mer investerade historiskt och kulturellt i de malikitiska och shafi'itiska lagskolorna. I någon mån skapar det en viss klyfta mellan staten och den religiösa eliten vid al-Azhar, av vilka de flesta tillskriver sig Maliks eller Shafi'is lagskolor (Skovgaard-Petersen 1997: 106-108).

Den nye khediven Tewfik Pascha (r. 1879–1892) ärver inte bara ofrivilligt en titel men också en enorm statsskuld som hans far Ismail dragit på sig genom utländska lån för att bekosta öppnandet av Suezkanalen, vilket fört med sig att Storbritannien och Frankrike effektivt regerade landet (Se Hourani 2009; Goldschmidt 2004; Yapp 1987).

Det är under Tewfik Paschas styre som den orolige konstnären från Sala första gången anländer till Egypten. 1880 hade befolkningen ökat till nära 8 miljoner, det vill säga nära nog fördubblats på knappt ett århundrade. Det är också ett Egypten, åtminstone vad gäller de stora städerna Kairo, Alexandria och Port Said, som på väldigt kort tid förefaller ha förändrats efter europeisk förlaga (Goldschmidt 2004:21).

Då Edward Lane (1801-1876), den berömde brittiske orientalisterna, beskriver Egypten på 1830-talet, framträder ett Kairo som åtminstone

i Lanes uppfattning, kräver att han klär sig i traditionella egyptiska kläder och anammar vanan att sitta direkt på en kudde på golvet för att inta sitt sovel. En knapp mansålder senare då Ivan Aguéli anländer Egypten, har de större städerna fått breda boulevarder efter europeisk modell, järnvägsstationer, telegraf, caféer och hotell.

1798–1939 är en dynamisk period i stora delar av den muslimska världen³² och perioden kring sekelskiftet då Aguéli befinner sig i Egypten är händelserik och turbulent, inte minst kring det nästan arkaiska Azhar-universitetet. Efter Al-Abbasi har nu den unge och kontroversielle teologistudenten Muhammad Abduh (1849-1905) installerats som riksmufti. Abduh har ibland framställts som en muslimsk reformator, vilket är en sanning med viss modifikation. Hans tankar kring exegetik och islamtolkning förblir ganska marginella under hans levnadstid, men noterbart enligt Falk Gesink är framförallt två saker. Det ena är att han breddar konceptet *ijtihad*, muftins handlingsutrymme för att göra självständiga tolkningar av de islamiska rättskällorna till mycket mer omfattande områden än den tidigare rollen som juridisk konsult åt domarkåren: Muftin blir i Abduhs värv, mer en juridisk expert för den vanlige muslimen genom att han tidigt förstår vikten av massmedia som distributör av idéer. Han är tidigt involverad i redaktionellt arbete som skribent och utgivare av en mängd olika tidskrifter och magasin, vilket är det andra som Falk Gesink menar är anmärkningsvärt med Abduh i rollen som religiös funktionär (Falk Gesink 2010: 165-196).

Mark Sedgwick beskriver Abduhs idévärld som scientistisk. Hans argument var grundade i en naturalistisk, avförtrollad förståelse av de religiösa källorna, inte minst av Koranen. Då den refererar till änglar, så menar Abduh, kan eller kanske bör det tolkas som en metafor för

³² Se: Hourani (2009); Zürcher (2010); Yapp (1987)

naturkrafter. De sju himlarna skulle kunna var de sju planeterna (det vedertagna antalet 1900). Berättelsen om hur Abrahams abessinska armé förintas av fåglar bärandes på stenar som de kastar ned över soldaterna, skulle kunna vara Koranens sätt att genom metaforer berätta om mikrober, såsom smittkoppor. Sådana berättelser var hursomhelst inte i den heliga boken för att sant återge historia, utan för sitt etiska värde, menar Abduh (Sedgwick 2009: 86-87).

Det är oklart hur Aguéli uppfattade Abduhs islamtolkning, men hans kompanjon, den italienske läkaren och konvertiten Enrico Insabato (1878–1963) skriver i sin analys av islamisk mystik och kalifatets problematik:

Le retour à l'intelligence, à l'instruction publique, les revendications au progrès scientifique, l'évolution naturelle de la pensée, n'ont rien d'antireligieux chez les Musulmans. L'islamisme n'a jamais été hostile à l'étude et les Arabes sont d'un esprit très rationaliste. La décadence intellectuelle en Orient est due au despotisme gouvernemental, qui est extra-islamite et décèle l'influence persane, mongole ou byzantine. (Insabato 1920: 211)³³

Insabato, som också erkänner västerländsk filosofis inflytande över reformister som Abduh (1849-1905), Afghani (1838-1897) och Rida (1865-1935) menar också att det inte föreligger någon konflikt eller friktion mellan islam och en upplyst vetenskapligt orienterad islamisk

³³ Intelligensens återkomst i den allmänna utbildningen, de vetenskapliga framstegens krav, tankens naturliga evolution är inte anti-religiösa [fenomen] bland muslimerna. Islamismen (sic!) har aldrig varit fientligt inställd till studier och araberna är [till sin natur] av en mycket rationalistisk ande. Österlandets intellektuella dekadens kommer av statlig despotism, något som inte är islamiskt utan avslöjar Persiskt, Mongoliskt och Bysantinskt inflytande. (Översättning: Brusi)

filosofi eller teologi då det sanna islam inte är avogt inställd till varken forskning eller rationalism. Snarare är islam en naturlig allierad och samarbetspartner på grund av “den starka tro som kan skaka världar och pulvrисera berg” (Insabato 1920: 216).

Abduhs ställningstaganden och frågeställningar kan förvisso ses som reaktioner på de snabba omvälvningarna i det egyptiska samhället i hans samtid, men det som verkar driva honom är också en iver att väcka det som han uppfattar vara ett stagnerande muslimskt samhälle fast i traditionens klor. Likt ett barn av sin tid menar han att förändring är en riktning framåt och uppåt, men *taqlid*, att emulera traditionen så som lärdes ut på al-Azhar, var det som försatt den muslimska världen i de problematiska positioner i vilka man nu befann sig:

First, to liberate thought from the shackles of taqlid, and understand religion as it was understood by the elders of the community before dissension appeared; to return, in the acquisition of religious knowledge, to its first sources, and to weigh them in the scales of human reason, which God has created in order to prevent excess or adulteration in religion, so that God’s wisdom may be fulfilled and the order of the human world preserved (Hourani 2009: 141).

Det är alltså inte underligt att det uppstår en debatt mellan modernister som Abduh, som också är statlig tjänsteman genom sin roll som riksmufti, och traditionalister vid Azhar-universitetet, som fått se både sin auktoritet och inkomstkälla krympa sedan den egyptiska monarkin gjorde landet i praktiken självständigt gentemot osmanerna. Det är inte bara grundläggande teologiska skillnader som skapar friktion mellan den forna studenten och hans lärare, utan också det faktum att Abduh utmålar de lärde som roten till problemet. Mot Abduh reser sig rektorn för Azhars malikitiska fakultet, Muhammed Illiysh, fadern till

Abd al-Rahman Illiysh (1840-1921), som ska komma att initiera Ivan Aguéli i det sufiska brödrskapet Shadhiliyya.

Dragkampen mellan Abduh och Illiysh är inte den enda konflikten på Azhar. De två största studentgrupperna *maghribiner* (nordafrikaner) och *saeidis* (sydegyptier) förenades av sin tillhörighet till den malikitiska lagskolan medan syrier kunde vara hanafiter eller hanbaliter och nordegyptier shafi'iter. Konflikterna på Azhar blev således också mångbottnade och komplexa. Det kunde räcka med att en student från "fel" grupp satte sig på fel plats i moskén för att konflikt skulle bryta ut. 1858 bryter ett stort rabalder ut mellan saeidis och syrier som pucklar på varandra med påkar och tillhyggen över en dispyt om just sittplatser. Konflikten blir så allvarlig att egyptierna driver syrierna tillbaka till deras studentkorridor som ockuperas. För att lösa dödläget kallas militär in, men det första albanska kompaniet blir även de övermannade av de egyptiska studenterna. En större enhet tillkallas då och arresterar ett trettiotal studenter och lärare, men orsakar också en offentlig skandal då de kränker moskéns helgs genom att däri inträda med både skor och vapen (Falk Gesink 2010: 43).

Än idag används i egyptisk talad arabiska, uttrycket:

ايه اللي لم الشامي على المغربي

–Vad är det som fört samman [två sådana motsatser som] syrierna och marockanerna?³⁴

Protester från malikitiska studenter om negativ särbehandling från shafitiska och hanafitiska rektorer, bland annat i brödransoner, leder till att den oerhört populära Muhammed Illiysh först utnämns till rektor för den malikitiska fakulteten för att 1881 ersätta al-Abbasi som rektor

³⁴ Författarens översättning

för hela universitetet, genom en omröstning av studenterna. Khediven vägrar dock ratificera omröstningen, då al-Abbasi var khedivens man. Khediven tvingades dock att kompromissa och gav al-Abbasi rollen som riksmufti genom skapandet av *dar al-ifta*, medan en mindre populär kandidat från den shafi'itiska lagskolan, al-Inbabi, tillsattes som rektor för al-Azhar (Falk Gesink 2010: 91).

1896 utbryter ett upplopp på al-Azhar som startar i de syriska studenternas korridor, när man vägrar lämna över en kolerasmittad kamrat till myndigheterna. Studenternas boendesituation utmärks av fattigdom och trängsel. De överfulla studentkorridorerna och moskén själv nedsmutsas av ruttnande mat och pölar av vatten som drar till sig möss och andra skadedjur. Studenternas möjlighet att hålla sig själva och sina kläder rena är obefintlig och dessutom så utbröt från och till konflikter mellan olika lagskolor som av historiska skäl kan beskrivas som konflikter mellan olika etniciteter eller nationaliteter. Studenterna barrikaderar sig i moskén och brittisk polis och lokala magistrat kallas på. Detta sätter först hela området i karantän och beskjuter sedan studenterna som svarar med stenkastning och verbala bannor (Falk Gesink 2010: 143-144).

Koleraupproret får till följd att sextio syriska studenter (av åttiotvå arresterade) deporteras och den syriska studentkorridoren stängs i ett års tid. Vidare arresteras tjugotre egyptier inklusive några lärare. Tolv döms men endast sex stycken avtjänar sina fulla straff om två års fängelse (Ibid: 153).

Reformer

Koleraupproret som kulmen på en lång rad våldsamma incidenter sätter också eliten vid Azhar-universitetet under press gällande reformer. Inom två veckor efter koleraupproret har de seniora ledarna vid Azhar antagit ett nytt reformprogram för att reglera när och var undervisning ska ske, hur professurer ska tillsättas, hur anställda ska

avlönas, när och hur matransoner skall tilldelas studenterna, hur ledighet skall ges, och främst hur de olika studenthusen skall administreras och skötas. Vidare görs en översikt kring vilken litteratur som skall undervisas. Studenterna skall skrivas in vid universitetet med namn, titel, hemland och dessutom kunna uppvisa ett intyg om mottagen smittkoppsvaccination.

Undervisningen delades också upp i två olika bredare fakulteter, *was'ail* och *maqasid*. Maqasid är fakulteten för de klassiska "islamiska" ämnena som teologi, etik, exegetik, och hadith och was'ail är bland annat ämnena grammatik, morfologi, retorik, logik, aritmetik och algebra, vilka alla kunde examineras genom slutprov. Den gamla sunnimuslimska högborgen för *taqlid* reformeras nu med den moderna europeiska skolan som förebild. Kunskap är inte längre en elitverksamhet höljd i en aura av helighet likt de böcker och traditioner man studerade tidigare, utan en rationell sysselsättning menad att föras ut utanför Azhars ogenomträngliga väggar. Traderingen av författarens mening, vilket hitintills har varit det signifikanta inom den islamiska traditionen av lärande, får nu stå tillbaka för narrativet *en masse*. Inget kunde glädja Muhammad Abduh mer, som skrev att Azhar nu rört sig från ett tillstånd av generellt kaos till någon slags ordning. Från ett kolsvart mörker till en stråle av ljus. En upplysning (Falk Gesink 2010: 154-164).

Ivan Aguéli och Islam i Egypten

Det är således under det stormiga året 1896 som Ivan Aguéli antas konvertera till islam (Gerholm 2011: 237). Han verkar dock inte märka särskilt mycket av de politiska och teologiska striderna som rasar kring relationen staten och religionen i Egypten, när han skriver till familj och bekanta. Till sin mor poängterar han snarare "Ingen slåss, ingen bråkar. De äro ytterst fredliga, göra sin bön fem gånger om dagen" (Gauffin 1941: 124).

Det går endast att spekulera i varför Aguéli i så stor utsträckning verkar idealisera sitt nyvunna hemland, kanske vill han bara lugna sin oroliga och svårt prövade mor, kanske grumlas hans syn av en förälskads blick. Men citatet kastar kanske viss misstanke kring uppgiften att han varit formellt inskriven student på Azhar, då hans namn borde dyka upp i universitetets arkiv, vilket de hittills inte gjort. Arkiven är dock omfattande och till största del ej ännu digitaliserade.³⁵

I läsningarna och porträtten av sitt Egypten tycks Aguéli snarast vara något avskärmad från de politiska och religiösa friktioner som engagerar egyptier under samma period. Med undantaget i händelsen då han sänds i exil av britterna 1916 under förespegling att han “klätt sig som en inföding” och “umgåtts med turkvänliga egyptier” (Brummer, Meister & Reimers 2006: 128) så ger Aguélis brev få referenser till den framväxande egyptiska nationalismen och konflikten mellan Storbritannien, osmanerna och Egypten, eller den accelererande friktionen mellan traditionalister och modernister på al-Azhar.

Istället förefaller det som att Aguéli väljer en egen väg. Han har genom sin vistelse bland bönderna (*fallahin*) någonstans i Nildeltat 1894 bevittnat den signifikanta egyptiska folkliga sufismen. Bondebefolkningen beskrivs som “Föga fanatiska, rätt hyggliga och vänliga” vilka “nästan hvarje natt” ägnar sig åt “fantazia, d.v.s. sång o. orkester, arabisk musik, underbart vacker, i synnerhet i denna omgivning.”³⁶

³⁵ Sociologistudenten Hamza Allam (Ayn Shams University) har på uppdrag av Simon Sorgenfri vid Södertörns Högskola under våren 2017 sökt efter referenser till Ivan Aguéli/Abd el-Hadi Aghili, i Azhars arkiv, men ej funnit något. Ytterligare eftersökningar bör göras i bostadsområdet Sakakini där Aguéli varit bosatt för att eftersöka spår av levande minnen av honom.

³⁶ Gauffin (1940) s.189 N.B. “fantazia” är antagligen Aguélis franska term för det som i egyptisk tradition kallas för “leyla”, en folklig tradition med både profana (i Mircea Eliades förståelse) och heliga inslag som förekommer över hela landet. Observerat av författaren så sent som 2013 i Södra Egypten, nära Luxor.

Men när han själv blir sufi är det inte den stora breda traditionen han tillskriver sig utan en mycket smalare intellektuell sufism byggd på Ibn Arabis (d. 1240) metafysiska traktat.

Islam är inte en civilisation eller en religion som de andra religionerna, skriver Ivan Aguéli från Sri Lanka 1899. I ett brev till Mme Huot, Aguélis långtida välgörare, beskriver han en tradition av frid, stillhet och öppenhet. Dess riter och ritualer, som till en början kan te sig barnsliga och godtyckliga, menar Aguéli, döljer en djupare sanning. Vid närmare undersökning av ritualernas psykologi, deras ursprung och dolda mening, framträder de snarare som evolutionära stadier och uttryck för ett särskilt sinnestillstånd. Ett särskilt medvetande (Gauffin 1941:62; Gerholm 2011: 241).

Aguéli är inte främmande för den asketiska sidan av sufismen. Under större delen av sitt liv lever han av sin mors, Mme Huots, eller vänner och bekantas välvilja. Sträng och allvarlig kan han omfatta ett sufiskt fromhetsideal där han endast äger ett fåtal böcker, sina konstnärsverktyg och en minimal garderob. Enligt Gauffin skall Mme Huot ha reagerat med viss avsmak då hon fick se Aguélis smutsiga och spartanska lägenhet i Kairo.

Aguélis islam är något svårgripbar. Å ena sidan går han i någon form i lära hos Illiysh och bör på så vis haft tillgång till en klassisk sunnitisk islamtradition, inklusive det formella antagandet av Aguéli i den shadhilitiska sufitraditionen (Guénon 1977: 18-19). Samtidigt kan man se hur han brottas med att hitta det gemensamma mellan det arabiska och muslimska med det europeiska och kristna, en idé som resonerar tydligt av reformatoriska idéer hos Abduh eller Afghani, eller strax efter Aguélis död hos det muslimska brödraskapets grundare, Hassan al-Banna (1906-1949). Abduh har tillskrivits sentensen "problemet med Egypten är att det är fullt av muslimer men ingen islam. Europa däremot är fullt av islam men inga muslimer" (Noakes 1991).

En analys som delvis också återfinns i al-Bannas, som var väl inläst på Abduhs idéer, syn på västvärlden och Europa (Carré 2009).

Aguéli vistas under ett tiotal år i Egypten, utan att till fullo ta till sig av alla delar av egyptisk islam. Han spenderar energi på att läsa och översätta den iberiske 1200-tals mystikern Ibn Arabi, men uppmärksammar knappt de folkliga formerna av sufism som nödvändigtvis islamiska. Det är en elitens islam och sufism som attraherar honom. Även modernister som Abduh och al-Banna kommer ur en folklig sufisk tradition som de senare tar avstånd från, framförallt då de verkar se den som irrationell och kontrafaktisk.

Det förefaller som att Aguéli sitter på en slags mellanposition. Han är å ena sidan knuten till en traditionell lärare i Illiysh, samtidigt som han i skrift kan lägga sig nära Abduhs analys av islam. Precis som Abduh är Aguéli tidig med att förstå vikten av tidningen som medium för att föra ut sina idéer, när Illiysh den äldre fortfarande skriver böcker. Det kan föreligga att Aguéli i den högsufiska traditionen på Azhar bara såg ett eko av den Swedenborgska mystiken, precis som Wessel och Rasmussen påpekat att han i landskapsmålningen i Egypten egentligen målar om samma landskap han mötte på Gotland som 19-åring (Wessel 1988; Rasmussen 2003).

Som sådan blir också Aguélis roll för svenska muslimer begriplig. Han kan röra sig fritt mellan det franska, egyptiska och svenska, på samma vis som konverterade muslimer kan behöva balansera flera kulturer och traditioner. Där verkar Aguéli inte haft några friktionsproblem.

Fotografiet på Aguéli och hans egyptiske bekante: Det är som om två simultana rörelser, en från väst till öst och en från öst till väst, fångats på bild precis i ögonblicket de passerar varandra. Samtidigt illustrerar det våra egna fördomar om Mellanöstern och Europa. Det moderna är inget exklusivt europeiskt projekt och det europeiska är inte bara det futuristiska. Snarare uppmuntrar fotografiet oss att förstå

att gränsen mellan “väst” och “öst” framförallt finns i våra föreställningar, men i realiteten har en sådan gräns aldrig egentligen funnits.

Referenser

- Alan, Yasser (2007). *Imagining Egypt: The Photographs of Lehnert & Landrock*, Cairo: Orient Art Publishers.
- Blumi, Isa (2012). *Foundations of Modernity: Human Agency and the Imperial State*, New York: Routledge.
- Brummer, Meister & Reimers (eds) (2006). *Ivan Aguéli*, Stockholm: Prins Eugens Waldemarsudde.
- Carré, Olivier (2009). “Hassan al-Banna” in Esposito, J.L. (ed.) *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Denon, Vivant (1961). *Med Napoleon i Egypten*, Stockholm: Biblioteksförlaget.
- Hourani, Albert (2009). *Arabic thought in the Liberal Age 1789-1939*, New York: Cambridge University Press.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Falk Gesink, Indira (2010). *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, New York: I.B. Tauris.
- Finkel, Caroline (2005). *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, London: John Murray.
- Gallagher, Nancy, E. (1997). *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians*. Reading: Ithaca Press.
- Gauffin, Axel. (1940). *Ivan Aguéli: Människan - Mystikern - Målaren* del I. Stockholm: P.A. Nordstedt & Söner.
- _____ (1941). *Ivan Aguéli: Människan - Mystikern - Målaren* del II. Stockholm: P.A. Nordstedt & Söner.
- Gerholm, Thomas (2011). “Three European Intellectuals as Converts to Islam” in Westerlund, D. & Svanberg, I. (eds) *Islam in the West: Critical Concepts in Islamic Studies*, London: Routledge
- Goldschmidt, Arthur (2004). *Modern Egypt: The Formation of a Nation State*, Boulder: Westview Press.
- Insabato, Enrico (1920). *L'Islam et la Politique des Alliés*, Nancy, Paris & Strasbourg: Berger-Levrault.

- Lotfy, Wael, M. (2015). "Plague in Egypt: Disease Biology, History and Contemporary Analysis.", sid. 549-554 i *Journal of Advanced Research*, Vol 6, Issue 4.
- Marsot, Afaf, L. Al-Sayyid (1984). *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2007). *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noakes, Greg (1991). "Egyptian Scholar finds 'Islam but no Muslims' abroad, 'Muslims but no Islam' at Home.", i *Washington Report on Middle Eastern Affairs*, Vol. 10, No. 3.
- Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (2017). "Den fiktive Aguéli. Identifikationsobjekt och projektyta för unga manliga konvertiter till islam.", sid. 80-105 i *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet*. Vol. 9
- Omar, Mohamed (2012-05-24). "Leve Fritänkeriet! Tal med anledning av Ivan Aguélis födelsedag" (hämtad 2017-08-01) i Nya Il Convito. <https://nyailconvito.wordpress.com/2012/05/24/leve-fritankeriet-tal-med-anledning-av-ivan-aguelis-fodelsedag/comment-page-1/>.
- Rasmussen, Peder (2003). "Ivan Aguéli: Min konst skall en dag förklara mitt livs excentriteter.", sid. 2614-2616 i *Läkartidningen*, no. 34, Vol 100.
- Sedgwick, Mark (2004). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2009). *Muhammad Abduh: A Biography*, Cairo: AUC Press.
- _____ (2011-02-19). "Ivan Aguéli Study Group Established in Sweden" (hämtad 2017-08-01) in *Traditionalists: A blog for the study of Traditionalism and the Traditionalists by Mark Sedgwick*. <https://traditionalistblog.blogspot.se/2011/02/ivan-agueli-study-group-established-in.html>.
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1997). *Defining Islam for the Egyptian State*, Leiden: Brill.
- Wessel, Viveca (1988). *Ivan Aguéli: Porträtt av en Rymd*, Författarförlaget.
- Westerlund, D. & Svanberg, I. (eds) (2011). *Islam in the West: Critical Concepts in Islamic Studies*, London: Routledge.
- Wikipedia (2017). "Ivan Aguéli" (Hämtad 2017-08-01) https://en.wikipedia.org/wiki/Ivan_Aguéli.
- Williams, Caroline (2008). *Islamic Monuments in Cairo: The Practical Guide*, Cairo: AUC Press.
- Yapp, Malcolm, E. (1987). *The Making of the Modern Near East*. Essex: Pearson.

Ze'evi, Dror (2004). "Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East.", sid. 73-94 i *Mediterranean Historical Review*, Vol 19, No. 1.

Zürcher, Eric, J. (2010). *Turkey: A Modern History*, New York: I.B. Tauris.