

Kyrkan för alla – läran för de få. Exoteriskt och esoteriskt i Sufirörelsen i Sverige

AV SIMON SORGENFREI

Artikeln behandlar Sufirörelsen i Sveriges verksamhet under Elsa Ulma Haglunds ledarskap 1924–1943 utifrån nytt empiriskt material. Fokus i artikeln ligger på rörelsens exoteriska respektive esoteriska verksamhet i Sverige. Genom att relatera dessa aktiviteter till grundargestalten Inayat Khans skrifter och instruktioner analyseras hur transkulturella relationer mellan indisk sufism och teosofi tar sig uttryck i Sufirörelsens verksamhet.

NYCKELORD: Sufism, teosofi, Inayat Khan, Elsa Ulma Haglund, Anna-Greta Karima Ångström

INLEDNING

Den 25 oktober 1924 blickade en orientalisk man med långt hår och skägg ut från sidorna och förbi Dagens nyheters läsare. Inayat Khan (1882–1927). I artikeln presenterades han som en filosof och mystiker som kommit till Stockholm för att hålla några föredrag och vinna anhängare till sin internationella sufirörelse.¹ Även Aftonbladet skrev om den “indiske vise” vars uppförande beskrevs som “präglad av en överlägsen värdighet – österlandets stilla, kontemplativa ro.” Sufism beskrevs i artikeln som en religiös strävan att förena “olika raser och trosbekännelser i kärlek och skönhet.”² Besöket i Stockholm var en an-

¹ *Dagens Nyheter*; 25 oktober 1924, se även *Svenska Dagbladet*, 25 oktober 1924. För Khans besök i Stockholm och grundandet av Sufirörelsen i Sverige, se Sorgenfrei 2017.

halt på en föreläsningsturné som kan sägas ha pågått sedan 13 september 1910 då Khan med en bror och en kusin seglade från Indien, via Sicilien, till New York (Inayat-Khan 2006:64).³ Fram till sin död 1927 reste Khan runt i Europa och USA för att ge konserter, hålla föredrag och med tiden bygga upp ett transnationellt ordensnätverk som fick namnet the Sufi Movement International.⁴ Även i Sverige blev Khans orden representerad, som Sufirörelsen i Sverige, verksam mellan 1924 och 1999.

Denna artikel ska behandla Sufirörelsen i Sverige och dess verksamhet under dess första ledare, Elsa Ulma Haglund (1892–1943). Tidigare studier av rörelsen har inte klarlagt vilken verksamhet som bedrevs inom rörelsen och endast bristfälligt kunnat visa vilka texter som studerades eller vilka riter som praktiserades. Genom omfattande arkivstudier i såväl svenska offentliga arkiv, i Nebakht Foundations och Sufi Movement International Headquarters arkiv i Suresnes, Frankrike respektive i Haag, Nederländerna, samt i privata materialsamlingar syftar föreliggande artikel till att presentera ny empiri rörande den svenska grenen av rörelsen, och till att redogöra för och analysera två av rörelsens centrala verksamheter. Fokus ligger på vad Ulma Haglund själv beskrivit som rörelsens exoteriska respektive esoteriska läror – de universella gudstjänsterna och *Gatha*-studiegrupperna – liksom på relationer mellan islam och teosofi i Khans sufism och Sufirörelsens verksamhet.

SUFIRÖRELSEN KOMMER TILL SVERIGE

Inayat Khan hade blivit inbjuden till Stockholm av språkvetaren Gerald von Reuter-crona (1893–1945), vars syster Hilda Meyer von Reuter-crona (1863–1937) var initierad som *sheikha* (kvinnligen ledare) i

² *Aftonbladet*, 25 oktober 1924:1, 3.

³ Detta datum firas inom sufirörelsen som *Hejrat*-dagen – vilket kopplar samman Khans resa från Indien till USA och Europa med profeten Muhammeds och de tidiga muslimernas migration (*hijra*) från Mecka till Medina år 622 evt, år 0 enligt muslimsk tideräkning.

⁴ 1914 grundade Khan the Sufi Order in the West, vilken 1923 blev the Sufi Movement International. Efter Khans död splittrades rörelsen i olika grenar.

Khans rörelse och utsedd som nationell representant för Schweiz där hon var bosatt.⁵ I ett brev till henne från Inayat Khan, skrivet på Grand Hôtels brevpapper och daterat till den 30 oktober 1924, läser vi:

My blessed Shaika

It was a great pleasure to receive your most kind letter. I am enjoying immensely my stay here in Sweden. People here are serious and genuine and deep. They are slow to be aroused to take something new and reserved they are of conservation spirit.

I was glad to see your brother and sister, they have been most kind and your worthy nephew has been most helpful. I have interested some few people but have not yet found someone to take active part in it. Tomorrow I go to see the Archbishop. We shall leave here day after tomorrow for Norway.⁶

Khan verkar alltså uppskatta sin Sverigevistelse, även om han upplevde svenskarna som reserverade inför hans budskap. Några dagboksanteckningar bekräftar att han inte tyckte sig ha mött de framgångar han hade hoppats på, men att hans trogna *murid* (lärjunge) fröken Haglund gjort allt hon kunnat för att "tjäna Saken" och att en grupp grundats i Stockholm (Khan 1979:198). Ulma Haglund blev den första ledaren för Sufirörelsen i Sverige och en betydande person i Khans internationella order. Men innan Ulma Haglund och den svenska rörelsen analyseras närmare, följer nedan ett avsnitt om Inayat Khan, den sufism han missionerade och bakgrunden till hans besök i Sverige.

“DEN INDISKE VISE” – INAYAT KHAN

Inayat Khan kom från en ansedd indisk familj inom vilken man tycks ha varit sympatiskt inställd till den brittiska kolonialmakten, liksom till islamiska modernister som Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) och Chi-

⁵ För Hilda Meyer von Reutercronas självbiografiska notiser, se Khan 1979:521–522.

⁶ Letter from Inayat Khan to Shaikha von Reutercrona October 30 1924, Letters from/to Inayat Khan, Letters HIK to Murids (NFA).

ragh Ali (1844–1895) (Inayat-Khan 2006:45–49). Khans morfar, Sangitratna Mawlabakhsh (1833–1896), var en inflytelserik musiker som ville reformera och revitalisera den indiska musiken på ett sätt liknande det på vilket Ahmad Khan ville reformera islam. Efter studier i europisk musikteori utvecklade Mawlabakhsh ett noteringssystem för klassisk indisk musik och grundade år 1886 Gayan Shala, den musikakademi som blev den mest framträdande i västra Indien (Inayat-Khan 2006:49–56). Mawlabakhsh fick stor betydelse för Inayat Khan och efter morfaderns död 1896 verkade Khan för en tid som lärare och sedan som professor vid Gayan Shala och övertog också morfaderns ambition att utveckla ett “universal system of Music” med både indiska och europeiska inslag (Inayat-Khan 2006:57).

En annan influens var morbrodern Ala al-Din Khan (1869–1949), som tog sig namnet A. M. Pathan. Denne doktorerade vid London Royal Academy of Music och reste därefter runt i sekelskiftets Europa innan han, på grund av en misslyckad kärleksaffär, tvingades tillbaka till Indien. Han övertog Mawlabakhshs position vid Gayan Shala och gjorde ett starkt intryck på den unge Inayat Khan, som likt honom började klä sig i tredelade brittiska kostymer, plommonstop och anlade vaxade mustascher. Det tycks ha varit först i USA och Europa som han anammade den orientaliska stil som gjorde sådant intryck på Aftonbladets reporter (Inayat-Khan 2006:55–57).

Mellan 1907–1909 turnerade Khan som musiker i Indien, Burma, Ceylon och Calcutta och spelade där också in för the Gramophone Company Ltd. Men han var också en andlig sökare, och gjorde pilgrimsfärder till Gulbarga, Manekpur, Ajmer och Miran Data (Inayat-Khan 2006:67).⁷ Redan år 1903, under en längre vistelse i Hyderabad, hade han initierats i *chishtiyya-nizamiyya-tariqan* av Sayyid Abu Hashim Madani (d. 1907).⁸ Enligt olika biografiska notiser ska Khan ha uppmanats av Madani att resa västerut för att förena öst och väst med sin

⁷ Se även dokumentet *Murshid Day by day*, Unpublished chart by Qahira Wirgman (NFA).

⁸ Han ska också haft initiation i *suhrawardiyya*, *qadiriyya* och *naqshbandiyya* (för Khans olika *silsila*, se Inayat-Khan 2006:346–350).

musik – eller genom sin sufism. Uppgifterna varierar.⁹ År 1910 reste han i alla fall alltså till New York, där han kunde introduceras av en vän som doktorerade vid Columbia University. Där kom han också i kontakt med den exotiska dansaren Ruth St. Denis (1879–1968) och Khan och hans musiker kom att turnera med henne under namnet The Royal Musicians of Hindustan 1911–1912 (Sedgwick 2017:158). Sällskapet uppträdde en tid även med den mytomspunna dansösen och spionen Margaretha Geertruida Zelle (1876–1917), mer känd som Mata Hari (Inayat-Khan 2006:81). I San Francisco, 1911, gav han ett framträdande i the Landmark Hindu Temple, som var en del av det Vedanta society som grundats av Swami Vivekananda (1863–1902) sjutton år tidigare.¹⁰ I publiken satt en Ada Martin (1871–1947), som under namnet Rabia skulle bli hans första egna *murid*. På många sätt är det ett tongivande möte. Ada Martin, en välbeställd judisk kvinna med teosofiskt engagemang blev hans första murid, sheikh och sedan en av fyra personer Khan gav den höga initiationen *murshida*. Dessa var samtliga kvinnor med liknande bakgrund¹¹ och generellt hade kvinnor ur de övre klasserna initialt stor representation i rörelsen (Rawlinson 1993; Genn 2007:260–262). År 1912 lämnade Khan USA för Europa – kanske på grund av att hans blivande sväger¹² inte uppskattade Khans förhållande med Ora Ray Baker (1892–1949) – men han höll kontakten med Rabia Martin genom en intensiv brevväxling vilken ger oss insyn i hans tankar och utveckling under de år han grundade och ledde the Sufi Movement. Det var också i kontakten med Martin som Khan först uttrycker idén om att grunda en “Sufic Order in America” (Inayat-Khan 2006:74). Via Martin har vi också avskrifter från Khans tidigaste undervisning utanför Indien, och i dessa framträder han som en muslimsk sheikh vars lärör

⁹ För en diskussion om de olika narrativen se Inayat-Khan 2006:64–67.

¹⁰ Sedgwick 2017:159.

¹¹ Murshida Rabia Martin (1871–1947) i San Francisco, Murshida Sharifa Goodenough (1876–1937) i London och Genève, Murshida Fazal Mai Egeling (1861–1939) i Nederländerna och i Suresnes, samt Murshida Saintsbury-Green (1876–1939) i England.

¹² Pierre Bernard, a.k.a. Oom the Omnipotent, se Inayat-Khan 2006:79–80. Ora Ray Baker var kusin till Mary Eddy Baker, grundaren av Christian Science.

ännu inte har antagit de universalistiska uttryck de skulle utmärkas några år senare.¹³

I New York blev Khan också bekant med teosofen Carl Henrik Bjerregaard (1845–1922) som hjälpte honom att låna böcker om sufism på New York Public Library där Bjerregaard arbetade. Bland de engelskspråkiga böckerna fanns Bjerregaards egna teosofiskt färgade artiklar och böcker om sufism,¹⁴ James Grahams *Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism* (1819), Edward Henry Palmers *Oriental Mysticism* (1867) liksom Reynold A. Nicholsons artikel “The Origin and Development of Sufism” (1906). Både Graham och Palmer, och till viss del Bjerregaard, presenterade sufism som ett uttryck för en orientalisk, esoterisk universalism på ett sätt som rimmade väl med den tidens vurm för odogmatisk mystik (Sedgwick 2017:160–161, se även Sorgenfrei 2013b). År 1914 gav Khan ut sin första bok på engelska, *A Sufi Message of Spiritual Liberty* på the Theosophical Publishinghouse.¹⁵ I en analys av boken menar Sedgwick att Khan här fortfarande står nära den sufism han kan ha undervisats om i Indien men att texten också ger uttryck för influenser från Bjerregaard, Graham och Palmer i det att ett universalistiskt drag börjar bli framträdande och sufism presenteras som “the pure essence of all religions and philosophies” (Sedgwick 2017:162–163). Vi kan alltså notera hur västerländsk sufismreception – och det vokabulär som användes i engelskspråkiga böcker om sufism – fick betydelse för hur Khan själv skulle komma att formulera sig på engelska.

Året därpå, 1915, började han ge ut tidskriften *The Sufi: A Quarterly Magazine*, vilket kan ses som startskottet för hans sufirörelse (Inayat-Khan 2006:176). I missionsverksamheten var Khan betjänt av sina redan upparbetade kontakter med teosofiska nätverk då flera av de tidiga medlemmarna var teosofier, och dessutom fick inflytande över hur

¹³ Han uppmanade henne att läsa Rumi, Sadi, Hafiz, Sayyid Ahmad Khan och Sayyid Amir Ali. Se vidare Sedgwick 2017:159–160, Inayat-Khan 2006:73–79, 101–109.

¹⁴ Bjerregaard skrev en serie artiklar om sufism i den teosofiska tidskriften *the Path* redan 1886, och sedan boken *Sufi Interpretations of the Quatrains of Omar Khayyam and Fitzgerald* 1902.

¹⁵ Först publicerad i en fransk översättning 1913.

Khans sufism kom att kommuniceras (Sedgwick 2017:162–164, Inayat-Khan 2006:84–86, 110–111, 145–146). Samtidigt ger Khan flera gånger uttryck för en kritisk hållning gentemot teosofi. I ett brev till Rabia Martin, daterat 13 juli 1914, skriver han att “the power of all murshids [in] chain...is [a] thousand times greater than Mme. Blavatsky’s Mahatmas”¹⁶ och senare, i hans *Review of Religions*:

It is the lack of personal mystical influence and the absence of a prophetic Message that necessitated the [Theosophical] Society bringing forward the belief in Masters, that there might be something for the believers to hold on to (Khan 1979:224).

Efter kriget flyttade Khan med sin familj till Frankrike, och under en resa i Genève 1920 grundas där rörelsens huvudkontor. Hans budskap harmonierade med, och kanske anpassades efter, mellankrigstidens utopiska förhoppningar och liberala värderingar och allt fler tycks intresserade av hans föredrag. Flera gånger betonar han det faktum att Sufirörelsen och Nationernas Förbund båda har sina huvudkontor i Genève, och hur båda vill arbeta för fred och alla människors lika värde oavsett kön, ras eller religion. I Genève lyckas han också attrahera en större grupp aristokrater som bistår honom och rörelsen ekonomiskt (Inayat-Khan 2006:119–125), bland annat genom att köpa familjen fastigheter i Suresnes utanför Paris, där de sedan förblir medan Khan inleder ett omfattande missionerande runt om i Europa och USA. Suresnes skulle under resten av Khans liv – han avled oväntat under en resa i Indien 1927 – fram till andra världskrigets utbrott bli platsen för rörelsens sommarskola, som samlade murider och intresserade från hela Europa och USA (Inayat-Khan 2006:147). Det är också under denna period, och i Suresnes, som Elsa Ulma Haglund kommer in i bilden.

ULMA HAGLUND – SUFISHEIKH I MELLANKRIGSTIDENS SVERIGE

¹⁶ Citerad från Inayat-Khan 2006:92.

Elsa Haglund föddes i Norrköping 1892, tog examen på Anna Sandströms lärarinneseminarium i Stockholm 1914¹⁷ och hann vara verksam som lärare i Norrköping och Vadstena¹⁸ innan hon insjuknade i tuberkulos strax efter första världskriget.¹⁹ I en opublicerad levnadsteckning – skriven på engelska 1935 – redogör hon för hur kriget och sjukdomen ledde till existentiella funderingar och tvivel.²⁰ Hon vårdades på sanatorium, Europa var märkt av kriget och hon själv visste inte om hon skulle överleva sin sjukdom. Men i det massiva mörker som omslöt henne, skriver hon, hade hon blivit given en stor hjälp. Genom kontakten med några teosofier hade hon återfått tron på att det måste finnas en djupare mening bakom det jordiska livets alla prövningar. Efter ytterligare en sanatorievistelse fick hon år 1923 anställning som hushållsföreståndare hos diplomatfamiljen von Dardel i Bryssel och på lediga stunder brukade hon gå för att lyssna på olika föredrag. Strax innan jul samma år skulle en Pir-o-Murshid Inayat Khan, “founder of ’le Mouvement Soufi” vilken var henne helt okänd, ge fyra föredrag i staden.²¹

Vi vet att Khan höll följande föredrag i Bryssel vid denna tidpunkt; den 15 december under titeln *The Power of the Word* på Communante Monada, den 16 december på Universite Libre hade föredraget titeln *Man, the seed of God*. Den 17 december var han hos “chez Mme Graeffe”, där han höll en “Private lecture” under titeln *I have the great happiness of meeting my friends*. Den 18 december höll han återigen ett offentligt föredrag på Palais Mondial om *East and West*, samt om *Art and Religion* och den 19 december, slutligen, hade föredraget på Rue

¹⁷ Hon tog examen 1914. Examenskatalog v.t. 1914, Betygskataloger 1907–1929, D1:1, Anna Sandströms högre lärarinneseminarium (SSA).

¹⁸ *Norrköpings Tidningar*, 26 augusti 1943:7.

¹⁹ Elsa Ulma Haglunds levnadsteckning (opublicerat material). Manuskriptet finns i en tidigare medlems ägo, och jag har bara fått tillgång till ett kort utdrag ur detta material, varför stora och viktiga delar av Elsa Haglunds levnadsbana är okända för mig. För ett biografiskt orienterat kapitel om Haglund, se Sorgenfrei (kommande).

²⁰ Elsa Ulma Haglunds levnadsteckning, privat ägo.

²¹ Elsa Ulma Haglunds levnadsteckning, privat ägo.

de Loxum rätt och slätt titeln *Sufism*.²² Utifrån Haglunds levnadsteckning tycks hon ha besökt det första och andra av dessa föredrag, och dessutom den slutna samlingen hos Madame Graeffe där hon också fått delta i en rit ledd av Khan.

På sommaren året därpå besökte hon Sufirörelsens sommarskola i Suresnes utanför Paris. Men vad henne anbelangade, skriver Elsa Haglund vidare, “kunde det lika gärna ha varit en skola för teosofier, jag hade till och med funnit det mer intressant.” Trots detta hade hon inte försökt att komma i kontakt med teosoferna eller gått på deras föreläsningar. “Sufism, the real seeking of my soul, came to me...”²³

Enligt det prospekt hon gavs hölls sommarskolan 1924 mellan 12 juni och 12 augusti. Haglund reste dit och lät sig, efter några veckors tvekan, initieras som murid i Khans sufirörelse i juli 1924²⁴ och fick sufinamnet (*laqab*) Ulma. Senare samma år besökte Khan alltså Stockholm, dit Ulma nu också flyttade. Som ett resultat av Khans besök grundades Sufirörelsen i Sverige och Ulma Haglund blev dess första ledare, en position hon skulle behålla fram till sin död 1943.

KHANS NÄTVERK I SVERIGE

Som framgår av dessa korta biografiska skisser fick teosofier och teosofiska läror tidigt betydelse för Khan. Under de första åren i USA och Europa kan vi se hur han i allt högre grad formulerade en sufism med universella drag och i en språkdräkt som lånade från teosofin. När han började bygga upp sitt ordensnätverk var det också genom upparbetade kontakter med teosofiska samfund, och hans tidiga anhängare hade vanligen en bakgrund i teosofin. Liksom i USA och i övriga Europa kom Sufirörelsen och Teosofiska sällskapetets cirklar och aktiviteter ofta att överlappa med varandra i Sverige. Under Khans framträdanden i Stockholm simultantolkade teosofen och antroposofen, martinisten och fri-

²² Murshid day-by-day. Unpublished chart put together by Qahira Wirgman, archivist at the Nebakht Foundation, Suresnes, Paris.

²³ Elsa Ulma Haglunds levnadsteckning, privat ägo.

²⁴ Haglund 1935, Mer om denna process i Sorgenfrei (kommande).

muraren Baron Alphonse Walleen-Bornemann (1863–1941)²⁵ och Khan höll dessutom ett privat föredrag hemma hos teosofen, konstnären, författaren och resenären, Astrid Setterwall-Ångström (1895–1982) som kom att bli en framträdande gestalt i Sufirörelsen under de tidiga åren.²⁶ I sin minnesbok över åren med Khan berättar hans sekreterare Sirkar van Stolk (1894–1963) hur de under dagarna i Stockholm bjöds till ett hus där personer intresserade av teosofi hade samlats och att de ville diskutera *karma* (Van Stolk 1975:60). Khan tycks själv varit mindre road av teosofernas intressen och i en biografisk notis skriver han:

Though I have always had a great response from the members of the Theosophical Society, who love Eastern thought and readily respond to it, still my position became very difficult when people brought me questions of karma and reincarnation. The doctrine that interested them most, had the least interest to me (Khan 1979:224).

I Sverige liksom på andra håll kom flera medlemmar i Sufirörelsen att ha samtidigt engagemang i teosofin (Sorgenfrei 2017) och från 1939 kom också Sufirörelsen att hålla sina gudstjänster i Liberala Katolska Kyrkans²⁷ lokaler på Tegnérgatan 13.²⁸ Även Ulma Haglund hade alltså en relation med teosofi när hon först kom i kontakt med sufirörelsen. Hon tycks dock inte ha varit aktiv teosof, och från det att hon blir officiellt nationell representant för Khans rörelse i Sverige 1925²⁹ eller

²⁵ Om Walleen-Bornemann, se exempelvis Faxneld 2011, Villeneuve 2009.

²⁶ *The Sufi Record*, January 1930:3–4. Besöket hos henne har kort skildrats i hennes svägerska Anna-Greta Karima Ångström (1904–1999) opublicerade memoarer, se Sorgenfrei 2017. Ångström var efter Ulma Haglunds död den svenska rörelsens nationella representant fram till hennes egen död 1999.

²⁷ Liberala Katolska Kyrkan grundades i England 1926 och är en oberoende kyrka med starka band till teosofin och andra alternativreligiösa strömningar och nätverk och har ofta odlat ett intresse för vad man kallar österländsk religion och psykologi. Kyrkan har utmärkts av ekumenisk öppenhet och stor frihet för dess medlemmar att själva utforma sina trosföreställningar (Roos 2008:125–126).

²⁸ Om samarbetet med Liberala Katolska Kyrkan kan man läsa i Nyborg-Fjellander 1975.

²⁹ Enligt *Sufi Record*, April 1925 blev Elsa Haglund nationell representant för Sverige i november 1925.

1927³⁰ kom hon att ägna rörelsen resten av sitt liv. Haglund besökte regelbundet sommarskolorna i Suresnes fram till 1939, då de upphörde på grund av andra världskrigets utbrott. Därefter skulle de komma att återupptas i Nederländerna, men då var Ulma Haglund redan död. Enligt Inayat Khans brorson Shaikh-ul-Mashaikh Mahmood Khan, en av få personer med levande minnen av Ulma Haglund, fanns planer på att ge henne den högsta initiationen i orden, som Murshida, men tuberkulosen hann före.³¹

Sufirörelsen i Sverige och dess verksamhet är på det stora hela outforskad, och för att rekonstruera rörelsens verksamhet krävs ett omfattande sökande efter spridda uppgifter i olika arkiv, liksom i privata samlingar. Haglund själv tycks ha publicerat ytterst lite och utöver de översättningar hon gjorde av några av Khans skrifter³² har två artiklar identifierats: "The Attitude of a Servant of God" i tidskrift *The Sufi* 1936, och "Sufismen och Sufi-rörelsen" i Liberala katolska kyrkans tidskrift *Graal* från 1939. I den senare skrev hon att Sufirörelsen hade en exoterisk såväl som en esoterisk sida. Den exoteriska dimensionen utgjordes av *Kyrkan för alla*, *Universella gudstjänster* och *Världsbrödraskapet* medan den esoteriska sidan utgjordes av *Sufi-orden*. Denna beskrev Haglund som "en skola, som erbjuder individuell hjälp till andlig utveckling åt dem, som där vilja beträda lärjungaskapets väg" (Haglund 1939:6).

I det följande ska dessa två verksamheter, och främst den Universella gudstjänsten den esoteriska undervisningen, analyseras. Med något

³⁰ Från ordens arkiv i Suresnes har jag fått dokument som visar att Apjar (Sirkar) van Stolk – Inayat Khans sekreterare – på pappret blev Sveriges första nationella representant den 26 september 1925, men två år senare, den 15 september 1927, "Miss Haglund was sent esoteric teaching papers for use in the Swedish center." I ett annat dokument står Sirkar van Stolk som national representative från 17/7 1925, och Ulma Haglund som "Secretary of the Sufi Movement" och "leader" från 20 november 1924. Sweden. 0.53/1.2. A610. Appointments Lists. Years 20–29 (SMIH). Jag har inte lyckats lokalisera uppgifter om exakt när Haglund utsågs till nationell representant, vilket kräver djupare arkivstudier.

³¹ Mejl från Shaikh-ul-Mashaikh Mahmood Khan 2017-05-25. För reaktioner på Haglunds död inom Sufirörelsen, och hos Khans bröder, se Khan-de Koningh 2012:22–24.

³² Khan 1929; Khan 1930; Khan 1958; Khan 1960; Khan 1984.

undantag har jag inte lyckats lokalisera vittnesmål från dessa aktiviteter under Ulma Haglunds ledarskap. Men utifrån instruktioner från Khans skrifter, liksom med hjälp av etnografiska skildringar av dessa aktiviteter från andra grupper är det min ambition att försöka illustrera hur undervisningen kan ha tagit sig uttryck och vilka aktiviteter som genomfördes inom ramarna också för Sufirörelsen i Sverige.

KYRKAN FÖR ALLA – UNIVERSELL GUDSTJÄNST

Den mest kända av den internationella sufirörelsens riter är deras universella gudstjänster. I artikeln i *Graal* skriver Haglund att denna “kyrkliga verksamhet” syftar till att:

förverkliga och sprida kunskapen om allt varandes enhet, kärlekens och vishetens religion, på det att alla åtskillnader i trosbekännelse och tro må upphöra av sig själva och människohjärtat må överflöda av kärlek, samt att varje känsla av hat, uppkommen ur skiljaktigheter och splittringar må bli utrotad (Haglund 1939).³³

Från en sådan universell gudstjänst i Haglunds ledning finns, något oväntat, en unik inblick i form av en tidningsartikel av signaturen “St.”. Denna publicerades i *Sydsvenska dagbladet* med anledning av Inayat Khans död 1927:

I Stockholm har undertecknad en gång närvarit vid en Sufiordens gudstjänst, en den underligaste tillställning man kan tänka sig. Varje söndag hålls den i en liten lokal vid Snickargatan. Man kommer in där det är nästan mörkt, några få människor av obestämbart typ och kanske även nationalitet sitta väntande. Ett altare med ett tänt och sju otända ljus samt några böcker står längst fram. En “profetissa” – något annat ord är svårt att begagna – inträder; hon är klädd i kåpa med bred krage. Hon leder sedan gudstjänsten, församlingen är passiv. Hon tänder de sju ljusen såsom symbolen för hindu-

³³ Hon anger ingen källa till citatet, men vi får utgå från att det refererar till Inayat Khan.

ism, buddism, parsism, judendom, kristendom, muhammedanism och sist, det innersta och högsta, sufism. Hon läser – på svenska – ur de olika religionernas textböcker, ur Bibeln valde hon begynnelsen av Johannesevangeliets första kap. Vid hennes ord: “Vi ingå i tystnaden”, försjunker församlingen i meditation, vid orden: “Vi bedja gemensamt”, reser den sig men förblir dock passivt åhörande hennes åkallan av “allvetande Gud.”

Sådan framträder Inayat Khans förkunnelse, omsatt för våra förhållanden. Säkerligen är vårt land inte det lämpligaste för förkunnandet av sådana läror. Men kan man inte finna Inayat Khans storhet i “Universell gudstjänst” – ty så kallas den – vid Snickargatan i Stockholm – kan man väl göra det i hans skrifers stilla mystik.³⁴

Khan själv skriver om denna “Universal Worship”, som han också kallar “the Church of All,” att ritens kallas så eftersom den i sig innehåller alla olika former av gudstjänst och alla kyrkor. Gudstjänststriten kan härigenom förstås som en gestaltning³⁵ av hans läror:

The prayer and the desire of all great souls was that the light given in all the different forms such as the Buddhist scriptures, the Quran, the Bible or the teachings of Krishna or Zarathushtra, should be known by everyone. The work of the Sufi message is to spread the unity of religion. It is not a mission to promote a particular creed or any Church or religion. It is a work to unite the followers of different religions and faiths in wisdom, so that without having to give up their own religion they may strengthen their own faith and focus the true light upon it... It is a Church which gives an opportunity to those belonging to different religions to worship together. ... (Khan 1979, kap. VI)

Gudstjänsterna syftar alltså till att gestalta och fira den gudomliga enhet Khan menar finns bakom de olika religionerna, som de har manifesterat

³⁴ *Sydsvenska dagbladet*, 13 mars 1927:10.

³⁵ Khan kallade själv gudstjänsten “the body of the movement”, se “The First Universal Worship Service”, Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham), Suresnes, 18 August 2006 (NFA).

sig i sinnevärlden. De kan alltså förstås som rituella uttryck för den religionsteologiska universalism som utmärker Khans sufism.³⁶ Zia Khan – Inayat Khans barnbarn och the Inayati Orders³⁷ nuvarande ledare som även skrivit en avhandling om sin farfar och rörelsens tidiga historia – har redogjort för hur den Universella gudstjänsten skapades, huvudsakligen som ett samarbete mellan Inayat Khan och hans Murshida Sophia Saintsbury-Green (1876–1939). Green hade tidigare haft ett nära samarbete med teosofiska sällskapets ledare (från 1907) Annie Besant (1847–1933), och Zia Khan visar på ett övertygande sätt hur Sufirörelsen lånar huvuddragen i de Universella Gudstjänsterna från söndagsgudstjänster utvecklade inom den teosofiska The Order of the Star of the East, som grundades 1911, och som vidareutvecklades inom Liberala katolska kyrkan (Inayat-Khan 2006:130–131, 114).³⁸ Mark Sedgwick har också pekat på likheter mellan Khans universella gudstjänster och den protestantiska mässan, liksom med the Vedanta Societys (som han alltså besökte 1911) riter (Sedgwick 2017:166). Instiftandet av den Universella gudstjänsten har kallats en vattendelare i den internationella Sufirörelsens historia och i och med denna centrala rit, menar Zia Khan, transmuterade rörelsen från en esoterisk skola till en nyreligiös rörelse (Inayat-Khan 2006:127). Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham) skriver:

It is believed that the master had hoped that a certain celebrated esoteric society would be ready to receive him, but it only offered a platform for some lectures, so a fresh organization had to be started to launch the message with its activities... The time was ripe for a more definite organization – one that would move onwards (The 'Sufi Movement' now became the title).³⁹

³⁶ För en analys av Khans religionsteologi, se Westerlund 2001.

³⁷ Tidigare the Sufi Order International.

³⁸ Se också den biografiska skissen i Saintsbury-Green (2014).

³⁹ “The First Universal Worship Service”, Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham), Suresnes, 18 August 2006. Inayat-Khan visar emellertid att de universella gudstjänsterna inte var ett helt nytt inslag, utan delvis tycks ha byggt vidare på en tidigare form av lösare ritualiserade söndagsträffar ledda av Khan (2006:128).

Med gudstjänstriten fick organisationen tydligare konturer, och uppdelningen mellan den exoteriska rörelsen och den esoteriska orden tog form. Den första universella gudstjänsten leddes av Inayat Khan själv, i London den 7 maj 1921, och från detta tillfälle finns en relativ detaljerad redogörelse nedskrivna av en av de närvarande muriderna⁴⁰ och de flesta inslagen från den korta tidningsartikeln citerad ovan känner vi igen. Inslagen i tidningsartikeln känns också igen i den liturgiska instruktion som skrevs i samband med att ritens instiftades:

There is a flame burning above the altar, before the doors of the Church are opened. Incense is burning on the altar, which is adorned with flowers. Six candles stand on the altar in the form of a crescent, each representing one of the great world religions. Between the third and the fourth candle stands a candle representing the Spirit of Guidance. In front of this taller candle the incense is burning, and before this lies the Gayan, Vadan, or Nirtan. The Scriptures belonging to the six world Religions lie at the foot of the six different candles.⁴¹

Texten beskriver vidare officianternas roller, dessa kallas *cherag* (efter persiskans *chiragh*, "lampa"), och de böner och rituella akter som ska genomföras under gudstjänsten.⁴² Som ett intressant jämförelsematerial finns etnografiska beskrivningar från slutet av 1990-talet och början av 2000-talet i Karin Jironets avhandling om Sufirörelsen i Nederländerna. De bärande elementen i hennes beskrivning stämmer även de överens med den liturgiska texten från 1921 och de inslag som nämns i artikeln i *Sydsvenska dagbladet* 1927. Men vi kan även peka på några skillnader gentemot den svenska kontexten.

Jironet beskriver hur rummen där gudstjänsterna hålls är iordningsställda med ett altare övertäckt av ett gult tyg med sufirörelsens symbol,

⁴⁰ E. A. (Shabaz) Mitchell redogörelse finns utförligt citerad i "The First Universal Worship Service", Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham), Suresnes, 18 August 2006 (NFA).

⁴¹ "The First Universal Worship Service", Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham), Suresnes, 18 August 2006 (NFA).

⁴² Elsa Haglund initierades som Cheraga 21 augusti 1925, enl. Authorized as Cherag(a), 0.53/1.2. A610. Appointments Lists. Years 20–29, (SMIH).

det bevingade hjärtat, broderat. Om möjligt ska altaret vara placerat i öst, framför stolar eller bänkar för gudstjänstbesökarna. Helst ska altaret också stå på ett podium med tre stolar för officianterna.⁴³ Stolarna står vända mot varandra, två vid altarets vänstra kortsida, en vid dess högra kortsida. På altaret placeras sex ljus i en halvcirkel och framför ljusen ligger heliga skrifter som representerar hinduism, buddhism, zoroastrism, judendom, kristendom och islam. I mitten av halvmånen finns ett sjunde ljus, cirka fem centimeter högre än de övriga, vilket representerar den Vägledande Anden (the Spirit of Guidance). Framför detta ljus placeras en brinnande rörelsesticka, samt någon av böckerna *Gayan*, *Vadan* eller *Nirtan* vilka är de skrifter av Khan som är tänka att läsas under gudstjänsten. I mitten, över altaret, hänger ett åttonde ljus vilket används för att tända de övriga och vilket representerar Guds ljus. I Jironets studie bär officianterna bruna mantlar och krämfärgade blusar under tjänsten, vilka ska representera “the non-personal function of the Cherag” (Jironet 2002:64–65). Det är den kåpa med bred krage som får Ulma Haglund att se ut som en profetissa i *Sydsvenska dagbladet*. Gudstjänsten börjar med musik, under vilken besökarna reser sig medan officianterna kommer in. När musiken slutat sätter sig alla ner. Därpå tänder förste-cherag en längre tändsticka, som sedan fungerar som tändare av alla de andra ljusen, på det ljus som symboliserar Guds ljus och reciterar den för Sufirörelsen centrala bönen *Toward the one*:

Toward the One
 the perfection of love, harmony and beauty,
 the only being, united with all the illuminated souls
 who form the embodiment of the Master
 the Spirit of Guidance (Jironet 2002:65).

Därefter tänder förste-officianten ljusen som representerar de sex religionerna, samt slutligen det sjunde ljuset som representerar alla de som

⁴³ Antalet officianter i Jironets etnografi är tre. I beskrivningen från den första gudstjänsten 1921 tycks Khan ensam vara officiant, och det samma tycks gälla under den gudstjänst som *Sydsvenska dagbladets* reporter besökte 1927.

“whether known or unknown to the world have held aloft the light of truth through the darkness of human ignorance” (Jironet 2002:66). När ljusen är tända reser sig de församlade och ber tillsammans bönen *saum*:

Praise be to thee most supreme God
Omnipotent, omnipresent, all-pervading
The only Being
Take us in Thy parental arms
Raise us from the denseness of the Earth
Thy beauty do we worship
And to thee do we give surrender.
Most merciful and compassionate God
The idealized Lord of the whole humanity
Thee only do we worship and towards Thee alone do we aspire
Open our hearts towards Thy beauty
Illuminate our souls with Divine light
O Thou, the perfection of love, harmony and beauty
All-powerful Creator, Sustainer, Judge
and forgiver of our shortcomings
Lord God of the East and West, of the worlds above and below
And of the seen and unseen beings.
Pour upon us Thy love and Thy light
Give Sustenance to our bodies, hearts and souls
Use us for the purpose that Thy wisdom chooseth
And guide us on the path of Thine own goodness
Draw us closer to Thee every moment of our life
Until in us be reflected Thy Grace, Thy Glory
Thy Wisdom, Thy Joy, and Thy Peace
Amen.⁴⁴

Efter bönen läser andre-cherag ur de sex religionernas heliga skrifter – *Bhagavad Gita*, *Upanishaderna* eller *Veda* (hinduism), *Dhammapada*

⁴⁴ Saum, Inner School, Original Prayers, Doos 137, Inv.nr. 208, Jamiat III '24-'27. Original Prayers + mov. (SMIH).

eller *Sutrorna* (buddhism), *Gatha*-sångerna eller *Zend Avesta* (zoroastrism), *Torah* (judendom), *Nya testamentet* (kristendom) och *Koranen* eller *Hadith Qudsi* (islam) – som ligger framför ljusen på altaret. Läsningen är tematisk och ett stycke på samma ämne läses ur var och en av böckerna. Här minns vi hur Ulma läste ur inledningen till Johannes-evangeliet, under den gudstjänst som skildrades ovan, och sannolikt har hon därefter läst stycken ur de övriga urkunderna som på något sätt berör de teman om guds skapande ord och ljus som inleder evangeliet (Joh 1:1–5):

I begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud, och Ordet var Gud.

Detta var i begynnelsen hos Gud.

Genom det har allt blivit till, och utan det har intet blivit till, som är till.

I det var liv, och livet var människornas ljus.

Och ljuset lyser i mörkret, och mörkret har icke fått makt därmed.

I Jironets studie är ämnet valt av förste-cherag, som sedan håller en predikan på detta tema. Därpå följer några minuters tystnad, vilken inleds av andre-cherag med orden: “we shall have silence” – “Vi ingå i tystnaden” i Haglunds liturgi – varefter alla reser sig och andre-cherag läser bönen *salat* högt (Jironet 2002:66):

Most gracious Lord, Master, Messiah, and Savior of humanity, We greet Thee with all humility.

Thou art the First Cause and the Last Effect, the Divine Light and the Spirit of Guidance, Alpha and Omega.

Thy Light is in all forms, Thy Love in all beings: in a loving mother, in a kind father, in an innocent child, in a helpful friend, in an inspiring teacher. Allow us to recognize Thee in all Thy holy names and forms; as Rama, as Krishna, as Shiva, as Buddha.

Let us know Thee as Abraham, as Solomon, as Zarathushtra, as Moses, as Jesus, as Mohammed, and in many other names and forms, known and unknown to the world.

We adore Thy past; Thy presence deeply enlightens our being, and we look

for Thy blessing in the future.

O Messenger, Christ, Nabi, the Rasul of God! Thou Whose heart constantly reacheth upward, Thou comest on earth with a message, as a dove from above when Dharma decays, and speakest the Word that is put into Thy mouth, as the light filleth the crescent moon.

Let the star of the Divine Light shining in Thy heart be reflected in the hearts of Thy devotees.

May the Message of God reach far and wide, illuminating and making the whole humanity as one single Family in the Parenthood of God.⁴⁵

Efter bönen läser samme cherag en text – på gudstjänstens tema – ur *Gayan, Vadan* eller *Nirtan* av Khan. Eftersom Haglund översatte i alla fall de två första av dessa läste hon sannolikt ur dessa under sina gudstjänster.⁴⁶

Därpå reflekterar den tredje cherag kring ett ämne han eller hon själv valt. Enligt de instruktioner som finns bör denna predikan behandla religion eller moral och inte vara längre än 20 minuter. Efter predikan följer musik, under vilken de församlade står upp, och bönen *khatum* läses (Jironet 2002:66):

O Thou, Who art the Perfection of Love, Harmony and Beauty, The Lord of heaven and earth,

Open our hearts, that we may hear Thy Voice, which constantly cometh from within.

Disclose to us Thy Divine Light which is hidden in our souls,

That we may know and understand life better.

Most Merciful and Compassionate God, Give us Thy great Goodness;

Teach us Thy loving Forgiveness;

⁴⁵ Salat, Inner School, Original Prayers, Doos 137, Inv.nr. 208, Jamiat III '24-'27. Original Prayers + mov. (SMIH).

⁴⁶ Att endast dessa ska användas fastslås vid International Conference Sufi Movement. Held at International Headquarters, 46 Quai des Eaux Vives. Geneva. June 14, 15 and 16th, 1930. Inv.nr. 64. Minutes Anjuman Khas-meetings 1924–1950. (SMIH), se också Meeting of Anjuman Am. June 15th, 1930. June 12, 1928. Inv.nr. 64. Minutes Anjuman Khas-meetings 1924–1950 (SMIH).

Raise us above the distinctions and differences which divide mankind:
Send us the Peace of Thy divine Spirit, And unite us all in Thy Perfect
Being.
Amen.⁴⁷

Slutligen ställer sig tredje-cherag i podiets centrum med första- och andra-cherag bredvid sig. Tredje-cherag lyfter händerna och läser en välsignelse, varefter officianterna lämnar rummet och församlingen blir kvar stående (Jironet 2002:66–67).

Vi känner igen inlagen från artikeln i *Sydsvenska dagbladet*. Såväl kläderna, som ljusen och delar av riterna nämns – dock ingen musik. Det tycks också som om Ulma Haglund översatt i alla fall vissa inslag till svenska. De böcker av Khan som nämns – *Notes from the Unstruck Music of Gayan*, *The Divine Symphony or Vadan* och *Nirtan or the Dance of the Soul* – publicerades 1923, 1926 respektive 1928 och tycks ha skrivits speciellt för de Universella gudstjänsterna vilket visar att liturgiska inslag kan ha tillkommit efter 1921. Enligt Pir Zia Khan kan det vara så att dessa böcker förelåg opublicerade redan 1921 (Inayat-Khan 2006:132–133).⁴⁸ Två av dessa – *Gayan* och *Vadan* vet vi att Ulma Haglund översatte till svenska, men de publicerades inte förrän långt efter hennes död, 1958 respektive 1960. Kanske översatte hon även *Nirtan* för rituellt bruk, liksom bönderna? För att få klarhet i detta behövs djupare arkivstudier.⁴⁹

När Khan instiftade riten 1921 var Sophia Saintsbury-Green ensam cheraga. På samma sätt tycks Ulma Haglund ha genomfört riten 1927

⁴⁷ Khatum, Inner School, Original Prayers, Doos 137, Inv.nr. 208, Jamiat III '24-'27. Original Prayers + mov. (SMIH).

⁴⁸ Dessa, eller i alla fall de två första, böcker var de enda Khan själv skrev på engelska som publicerades under hans livstid.

⁴⁹ Vi vet att hon hade ambitionen att översätta fler av Khans skrifter till svenska. Exempelvis begär hon, i ett brev till Dussaq daterat den 11 september 1927, att få översätta "In an Eastern Rosegarden", "The Soul: Where and Whiter", samt "Notes from the Unstruck Music [Gayan]" till svenska. Letter to Murshid Dussaq, September 11 1927. Doos 194, 194/1.2, B. 450. Scribbles van Sufis. Miscellaneous. (SMIH) och i en rapport från rörelsens publikationskommittés möte 14–15 juni 1929, publicerad i Sufi Record October 1929 19, framgår att Haglund fått tillåtelse att publicera "The Purpose of Life" och att översätta "The Gayan" och "The Way of Illumination" till Svenska.

som ensam officiant, medan det är tre officianter i Jironets studie.⁵⁰ Det är ytterligare ett exempel på rituell förändring, vilken tycks ha skett efter Khans död 1927. På ett foto från en Gudstjänst under Ulma Haglunds efterträdare, Karima Ångström (1904–1999), ses Ångström officiera tillsammans med Signe Kolthoff (1881–1961),⁵¹ medan en tidigare medlem, aktiv under 1970–1990-talen, minns det som det oftast var endast en *cheraga* som ledde gudstjänsterna.⁵²

En ytterligare detalj värd att lägga märke till är att det ljus som sägs symbolisera den Vägledande Anden i den ursprungliga liturgiska texten liksom i Jironets material, i artikeln i *Sydsvenska dagbladet* sägs representera sufism. Om detta är en missuppfattning från journalistens sida, eller ett uttryck från rituell kreativitet från Haglunds sida kan vi inte avgöra utifrån befintligt material.

De böner som läses under de universella gudstjänsterna kan spela en vidare roll inom rörelsen, och gjorde så för Haglund. I början av sin karriär i USA och Europa undervisade Inayat Khan sina murider i traditionell muslimsk salat (utan att kräva att de konverterade till islam), men efter en tid utvecklade han egna böneriter.⁵³ Inayat Khan ska ha menat att saum och salat var de två mest fundamentala övningarna, det mest grundläggande som alla initierade förväntades utföra varje dag. Saum menade han

⁵⁰ Hur många initierade cherag som skulle officiera vid en gudstjänst diskuterades vid Anjuman Khas-möten bland annat 1925 och 1928, och detaljer i det rituella schemat diskuteras ingående i ett Anjuman Am-möte 1930, vilket visar att det rituella schemat inte var fastställt vid tiden för *Sydsvenska dagbladets* reporters besök på gudstjänsten i Stockholm. Minutes of the Meeting of Anjuman Khas, Sufi Movement, held at International Headquarters, 46 Quai des Eaux-Vives, Geneva, Switzerland, on September 17th, 1925; International Conference Sufi Movement. International Headquarters. June 12, 1928. Synopsis of the Minutes of the Meeting of Anjuman Khas; International Conference Sufi Movement. Held at International Headquarters, 46 Quai des Eaux Vives. Geneva. June 14, 15 and 16th, 1930. Meeting of Anjuman Am. June 15th, 1930. June 12, 1928. Synopsis of the Minutes of the Meeting of Anjuman Khas, Inv.nr. 64 a. Minutes Anjuman Khas-meetings 1924–1925. Inv.nr. 64. Minutes Anjuman Khas-meetings 1924–1950. I och med att fler personer initierades till cherag i Sverige kan gudstjänsterna senare ha letts av fler officianter även här.

⁵¹ Anne Ringborgs privata fotoalbum.

⁵² Samtal med tidigare murid, 8 augusti 2017.

⁵³ Prayers and Instructions, Inner School, Original Prayers, Doos 137, Inv.nr. 208, Jamiat III '24-'27. Original Prayers + mov. (SMIH).

var den bön som åkallade Gud medan salat åkallade *rasul*, budbäraren. Ingen av bönerna fick göras ensam, detta menade han kunde vara direkt farligt, utan saum och salat skulle alltid göras tillsammans.⁵⁴ Även om bönerna generellt lästes, och läses, stillastående av församlingen knöt Khan även ett rituellt rörelseschema till dem som var frivilligt att utföra. Under den första gudstjänsten 1921 reciterade Khan bönerna tillsammans med dessa rörelser.⁵⁵ Rörelserna för bönen saum uppvisar stora likheter med de *raka* som ska genomföras under tidebönen *salat* som muslimer förväntas utföra fem gånger om dagen, medan rörelserna kopplade till Khans bön salat har likheter med rörelsemönster för såväl protestantisk bön med knäppta händer, som för *dua* (det vill säga enskild bön som praktiseras av många muslimer). Dessa ska analyseras vidare nedan. I Jironets studie, såväl som i beskrivningen från gudstjänsten i Stockholm 1927 tycks dock inte dessa rituella rörelser praktiseras.

LÄRAN FÖR DE FÅ – SUFI-ORDENS ESOTERISKA UNDERVISNING

De universella gudstjänsterna var alltså en del av rörelsens exoteriska verksamhet, vilken kompletterades med den esoteriska Sufi-orden. Den esoteriska skolan har beskrivits som kärnan i rörelsens verksamhet (Jironet 2002:68) och uppdelningen mellan en exoterisk och en esoterisk inriktning blev alltså fallet just i och med att de ovan beskrivna universella gudstjänsterna instiftades. Den esoteriska undervisning inom sufi-rörelsen bygger på Khans undervisning från åren i London under första världskriget, men kan också sägas söka sig tillbaka till hans egen undervisning av sheikh Madani i Indien (Inayat-Khan 2006:96). Enligt Zia Khan kan därför den esoteriska undervisningen ses som ett sätt att behålla de Indo-islamiska lärorna inom ramarna för Sufirörelsens verksamhet (Inayat-Khan 2006:135).⁵⁶

⁵⁴ <http://www.towardtheone.com/PrayerMovementsSaumAndSalat.pdf> (besökt 2017-08-09).

⁵⁵ "The First Universal Worship Service", Siraj Sharif Munawwir (Donald Avery Graham), Suresnes, 18 August 2006, (NFA).

⁵⁶ Khan, menar han vidare, accepterade västerlänningars sekulära skepticism som en

Dessa samlingar av Khans tidiga undervisning i London fick namnet *Gitas* och innehåller instruktioner och kommentarer kring andliga övningar som *nimaz*, *wazifa*, *zika*, *fika*, *kasab*, *shagal* och *amal*.⁵⁷ Efter första världskriget, när allt fler lokala avdelningar av Sufi Movement grundades runt om i Europa, började dessa texter distribueras veckovis för att användas i undervisningen. Texterna var ämnade endast åt initierade murider och det var meningen att de skulle hemlighållas för alla utanför gruppen. År 1924 dikterade Khan en serie undervisningstexter vilka skulle samlas under titeln *Gathas* och med tiden producerades serier med än mer avancerad undervisning under titlarna *Sangitas* och *Sangathas* vilka kunde distribueras till lokala grupper runt om i Europa och USA. I ett tal i New York 1926 berör Khan, nöjd, denna utveckling:

Today the Sufi organization is constructed for [a] special purpose. What I am today speaking reaches every member in the world, in Sweden, in Switzerland, in India, [in] any other country. What is taken down is at

reaktion på dogmatisk traditionalism, men menar samtidigt att rationalismen ytterst var ofullständig. "In another context Inayat introduced the terms *iman-i muhml* ("negligent faith": superstition), *iman-i kamil* ("perfect faith": religion), *haqq al-iman* ("truth of faith": reason), and *ayn al-iman* ("essence of faith": mystical experience), suggesting a progressive historical dialectic periodized in four stages: tribal custom, revealed religion, enlightened rationalism, and finally, the mystical perception of unity. The Church of All [Universal Worship], then, was presented as an exoteric articulation of the esoteric experience of the mystic who perceives the transcendent unity of being underlying all names and forms, and, as such, was intended to be instructive both to agnostic rationalists and tradition-bound believers" (Khan 2006:135–136).

⁵⁷ Dessa förklaras i Khan 1914:55–56, "There are seven kinds of concentration in Sufism: 1. *Nimaz*—for control of the body. 2. *Wazifa*—for control of the thought. 3. *Zika*—for physical purification. 4. *Fika*—for the mental purification. 5. *Kasab*—for entering into the spirit. 6. *Shagal*—for entering into the abstract. 7. *Amal*—for complete annihilation.

Perfection is reached by the regular practice of these concentrations, passing through three grades of development: *Fana-fi-Sheikh*—annihilation in the astral plane. *Fana-fi-Rasoul*—annihilation in the spiritual plane. *Fana-fi-Allah*—annihilation in the abstract.

After passing through these three grades, the highest state of *Baki-bi-Allah* (annihilation in the eternal consciousness), which is the destination of all who travel by this path, is attained." Här ser vi ytterligare ett exempel på hur Khan översätter islamiska begrepp till ett esoteriskt västerländskt språkbruk, Allah blir exempelvis "det abstrakta" eller "det eviga medvetandet."

Headquarters produced and circulated all over, wherever they are studying the message, the same given to the others. In that way we are in correspondence with one another, that spiritual which person [*sic*], uniting together in order to safeguard the message. That itself is a great blessing.⁵⁸

Detta distributionssystem innebär att vidare och djupare arkivstudier, i rörelsens olika arkiv, möjligen skulle kunna ge en mer detaljerad bild av vad som undervisades, vecka för vecka, under de första åren av Sufi-rörelsen i Sveriges aktivitet. Utifrån tidigare arkivfynd framgår att Haglund sändes en uppsättning sådant undervisningsmaterial den 25 september 1927⁵⁹ och i ett brev till Murshid Dussaq, daterat 8 juni 1928 skriver Haglund att hon fått "Gatha S. III: 4, Gatheka Nr. 26, Social Gatheka Nr. 35, Religious Gatheka Nr. 68"⁶⁰ skickade till sig.

Gatha-klasserna har senare samlats och publicerats (i vol. 13 av Khans samlade verk) vilket dels gör att vi har insikt i Khans undervisning, samt dels att lokala grupper själva kan välja texter och teman för sin undervisning. Boken är uppdelad i sju delar, vilka i sin tur är uppdelade i tre nivåer: Gatha I, Gatha II, Gatha III. Varje del innehåller tio kapitel från var och en av de tre Gatha. Det finns ingen tydlig regel för hur studiet ska se ut, varför olika grupper kan göra på olika sätt (Jironet 2002:70). De texter Ulma Haglund fick skickade till sig 1928 blir därför ett exempel på hur dessa texter kan relatera till varandra i undervisningssituationer.

I och med att dessa textsamlingar producerades skapades också korresponderande initiativiska grader – en hierarki bestående av fyra cirklar: Study Circle (Elementary, Junior, Senior), Advanced Circle (Associate, Licentiate, Initiate), Inner Circle (Talib, Mureed, Sufi), Higher Circle (Khalif, Murshid, Pir-o-Murshid).⁶¹ Från korta rapporter i *The Sufi Re-*

⁵⁸ An Adress given to Mureeds, 25 January 1926. Citerad från Inayat-Khan 2006:173.

⁵⁹ "Sept. 15, 1927: Miss Haglund was sent esoteric teaching papers for use in the Swedish center." Från Yosandra (NLA).

⁶⁰ Letter to Murshid Dussaq, June 8 1928. Doos 194, 194/1.2, B. 450. Scribbles van Sufis. Miscellaneous. (SMIH).

⁶¹ Inayat-Khan 2006:175. Detta menar Pir Zia Khan är ett avsteg från den chishtiyya-

*cord*⁶² vet vi att Sufirörelsen i Sverige hade en *Studygroup*, men om denna beteckning korresponderar med dessa initiatoriska cirklar, och i så fall med vilken nivå, saknas information om i lokaliserat material.

Genom Jironets studie kan vi emellertid få en inblick i hur den esoteriska undervisningen kunde utformas i Nederländerna i slutet av 1900-talet. Undervisningen gavs där i form av föreläsningsserier fördelade över olika ämnen och nivåer. Klasserna gavs namn efter vilken nivå de befinner sig på: Gitas, Gathas, Sangitas eller Sangathas. I relation till undervisningen till “the annihilation of the false self” (Jironet 2002:69). Inom alla lokala grupper runt om i världen, skriver Jironet, är formen den samma: andnings- och koncentrationsövningar, visualisering och meditation – och övningarna utmärks av repetition, regelbundenhet och hängivenhet (Jironet 2002:69). Gatha-grupperna träffades varannan vecka eller en gång i månaden, en till en och en halv timma åt gången. Inledningsvis läste de ur Khans *Gathas*, och sedan kunde muriderna ställa frågor och diskutera dessa, varefter texten (eller delar av den) ofta lästes igen. Ibland gjorde man en gemensam *wasifa*,⁶³ varpå följde en stunds tystnad. Vanligen reciterade man böner gemensamt precis innan klassen avslutades, och alla lämnade lokalen i tystnad. Inledningen och slutet på sammankomsterna kunde dock variera, skriver Jironet. Ibland övades andningsteknik, koncentration eller kontemplation innan Gatha-läsningen, ibland sjungande *zikar*⁶⁴ efter läsningen (och i så fall ingen *wasifa*) (Jironet 2002:70).

praktik som fanns i Indien, och snarare tror han att Khan kan ha inspirerats av undervisningen på musikhögskolan Gayan Shala där han var verksam innan han reste till USA och Europa. Han beskriver detta system i sin musikologiska bok *Minqar-u musiqar*. Inayat-Khan 2006:176. Mahmood Khan, Inayat Khans brorsbarn, menar att Gayan Shala var en prototyp för Khans sufirörelse.

⁶² Tidskrift som gavs ut av the Sufi Order och som bland annat innehåller referat av de nationella representanternas rapporter för årets verksamhet. Rapporterna i sin helhet har inte lyckats lokaliseras.

⁶³ Repetition av exempelvis något av “Allahs heliga namn”, under koncentration och meditation över ordets innebörd (Jironet 2002:70–71).

⁶⁴ Sjungande repetition av *la illaha ilallah* (första ledet i den muslimska trosbekännelsen, “det finns ingen gud utom gud”), uppdelad i fyra sekvenser om 101 repetitioner (sammanlagt alltså 404), till musik och rituella rörelser. Riten syftar, enligt Jironet, till att tömma det individuella självet och lämna plats endast för Gud (Jironet 2002:71).

Sannolikt har Ulma Haglunds klasser haft en liknande struktur, eller i alla fall utgjorts av samma beståndsdelar vilket även det ovan citerade brevet till Dussaq antyder. I artikeln i *Graal* skriver hon att målet för den väg som stakas ut i den esoteriska undervisningen är “självförverkligande, eller med andra ord förverkligande av människans gudomliga jag” (Haglund 1939). Detta ligger mycket nära Jironets iakttagelse ovan, att den esoteriska undervisningen syftar till “the annihilation of the false self.” Detta kan i sin tur sägas relatera till vad som inom sufisk teologi ofta kallas *tadhkirat al-nafs* – “rening av självet” – vilken syftar till det individuella självet försvinnande (*fana*) inför det gudomliga varat och slutliga förblivande (*baqa*) hos det gudomliga varat – “förverkligande av människans gudomliga jag” i Haglunds text.⁶⁵

Vi vet inte om Haglund undervisade utifrån Khans engelskspråkiga texter, eller om hon översatte dessa till svenska. I artikeln från *Sydsvenska Dagbladet* framgick att hon översatte i alla fall delar av liturgin, och vi vet att hon översatte *Gayan* och *Vadan* för att användas under riterna samt att hon i alla fall hade ambitionen att översätta fler av Khans skrifter till svenska.

Ulma Haglunds efterträdare som ledare och nationell representant för sufirörelsen i Sverige, Karima Ångström, använde sig, i alla fall ibland, av översatta *gathas* och från en tidigare murid till Ångström har jag fått en stencilerad översättning av en *gatha* med titeln *Personlighetens utveckling*.⁶⁶ Denna murid berättade att han själv gärna ville översätta böner och annat material till svenska, men att Ångström motsatte sig detta och ville hålla sig till de engelska originalen. Ångströms ovilja att översätta textmaterialet *skulle kunna* tala för att denna *gatha*-översättning är äldre, och eventuellt gjort av Haglund, som vi alltså vet var positiv till att översätta text till svenska. Det var under Ångströms ledarskap under sent 1950- och 1960-tal Haglunds översättningar av

⁶⁵ Willcox 2011. Samtidigt bör påpekas att just sådan strävan efter jagförlust och förening med eller försvinnande i en högre andlig dimension, *unio mystica*, är vanligt inom många olika religiösa traditioner, varför Haglund och andra inom Sufirörelsen kan ha influerats av fler än just sufiska traditioner.

⁶⁶ Personlighetens utveckling, privat ägo. Detta är de tre första *gatha* i del 5, *Saluk, Morals*. Av stencilen framgår att denna är nr. 1–3 i serie 1.

Gayan och *Virtan* publicerades, vilket antyder att Ångström i alla fall uppskattade dessa översättningar och vilket ytterligare skulle kunna tala för att hon använde sig av befintliga översättningar gjorda av Haglund.

Oavsett om det rör sig om en översättning av Haglund, Ångström eller någon annan, ger texten insyn i de teman som studerades i de esoteriska lektionerna och hur dessa formuleras på svenska. I inledning till *Personlighetens utveckling* kan vi läsa:

Personlighet innebär i sig hela livets hemlighet. Det är icke nödvändigt vid personlighetens utveckling, att den psykiska eller ockulta sidan därav vårdas först. Början till dess utveckling är given av naturen. Dock äro två ting ovillkorligen nödvändiga vid personlighetens utveckling; sinne för skönhet och fasthållande vid sanningen.

Etiken i Khans *gatha* ligger nära vad som i sufi-muslimsk diskurs brukar kallas *adab* (Metcalfe 1984), och andemeningen kan alltså sägas vara att lyfta fram tjänandet som ideal och som metod att "rena självet" (*tadhkirat al-nafs*) eller för "kampen mot egot" (*jihad al-nafs*) (Willcox 2011). Khan skriver: "Det orättmätiga 'jag'-anspråket kallas 'Nafs' i sufisk terminologi. Tillintetgörrelsen av detta falska jag är den vises mål."⁶⁷ Denna tillintetgörrelse syftar vidare mot förverkligandet av vad Haglund i *Graal* kallar förverkligandet av "människans gudomliga jag" (Haglund 1939). Det osjälviska tjänandet som väg mot självets rening, som uttryck för *jihad al-nafs*, är också ett tema i den artikel av Ulma Haglund som publicerades i rörelsens engelskspråkiga tidskrift *The Sufi* år 1936:

It is in 'the service of God that the self disappears', and the heart of the servant can be filled with the wealth of His Wisdom, of His Will and His Love; and He, the only Master there is, Who cannot be contained in heaven or earth, will be contained in the heart of His faithful servants. ... The service of the Master is never to make ourselves high and great in the eyes of the

⁶⁷ Personlighetens utveckling, nr. 3, privat ägo. Detta är de tre första *gatha* i del 5, *Saluk, Morals*. Av stencilen framgår att denna är nr. 1–3 i serie 1.nr. 3.

World; but is always to make us humble and meek, to make us lose ourselves.

Hazrat Inayat Khan has said: 'Love lies in service; only that which is done not for the name or fame, not for the appreciation or thanks of those for whom it is done, is love's service.'

Det är inte svårt att föreställa sig att underlaget till artikeln är Ulmas egen undervisning kring den ovan citerade och andra liknande *gatha*-texter och sammantaget ger detta material och dessa etnografiska beskrivningar en bild av hur den esoteriska undervisningen kan ha tagit sig uttryck under Ulma Haglunds ledarskap.

ISLAMISK TEOSOFI, TEOSOFISK ISLAM?

Ovanstående visar att Khan under hela sin verksamhet i USA och Europa hade ett nära samarbete med teosofier, och att den sufism han kom att predika inom ramarna för sin rörelse lånade både färg och form från teosofi. Flera av hans mest inflytelserika murider var även engagerade teosofier, och det var genom sina kontakter i teosofiska nätverk i USA och Europa Khan etablerade sin egen transnationella rörelse. Såväl i läsningen av och samarbetet med teosofen och sufism-introduktören Bjerregaard, som i samarbetet med Saintsbury-Green blir inflytandet från teosofi synligt i Khans skrifter och riter. Även i Sverige kom teosofier att spela roll för Sufirörelsens etablering och uttryck. Ulma Haglund tycks själv varit intresserad av teosofi vid den tidpunkt hon kom i kontakt med Khan och Sufirörelsen, och flera av den svenska rörelsens tidiga liksom senare medlemmar var samtidigt engagerade teosofier.

Men som ovanstående redogörelser visar finns i Khans sufism också synliga trådar bakåt till den sufism han själv undervisats i och praktiserat i Indien, och kanske kan öppenheten gentemot teosofi delvis relateras till Khans bakgrund?⁶⁸ Som vi sett var hans morfar, Mawlabakhsh,

⁶⁸ Det finns många möjliga sätt att förstå Khans utveckling i Europa. En uppenbar förklaring kan naturligtvis vara att han anpassade sitt budskap till en västerländsk publik för att nå större framgång och därigenom högre inkomster. Dessa förändringar, liksom

reformist som ville revitalisera den klassiska indiska musiken genom influenser från europeisk musikologi och pedagogik. Han ambitioner kan sättas i relation till reformistiska strömningar i den tidens Indien, inte minst till Sayyid Ahmad Khan och hans Anglo-Oriental Collage i Aligarh. Sayyid Ahmad Khan var den mest framstående företrädaren av modernistisk islam i 1800-talets Indien (Parray 2015:19) och menade att Indiens muslimer skulle underkasta sig brittiskt styre och västerländsk vetenskapskultur (Mohomed 2012:93–94). Han var också religionsteologiskt verksam och drev bland annat, i en kommentar till Bibeln (*Tahiyyan al-kalam fi'l-tafsir al-tawra wa'l-injil cala millat al-islam*), tesen att de tre brahamitiska religionerna alla stammade ur samma källa. Vidare menade han att Koranen var islams fundament, medan *hadith*-litteraturen var sekundär. Influerad av rationalistiska mu'tazilitiska teologer menade han att Koranens språk och budskap var kontextbundet, varför den alltid måste tolkas utifrån rådande förutsättningar (Carimo 2012:94–95). Genom att starkt betona *tawhid*, läran om Guds enhet, som islams fundament, skapade Sayyid Ahmad Khan en mycket inklusiv islam-förståelse:

Islam is [basically] the profession of the *tawhid* (unity) of God. By the firm belief in that unity, a person can be called a Muslim... The person who in truth acknowledges God, and firmly believes in his unity, is a Muslim (Troll 1978:297).

Inayat Khan skulle både som musiker och som sufimissionär följa i dessa modernisters spår och den sufism han kom att utveckla var starkt influerad av såväl samtida reformistisk islam som teosofiska traditioner. Liksom han ville uppta morfaderns ambition att skapa ett “universal system of Music” kan man förstå hans sufism som ett uttryck för ett “universal system of religion”, vilket också var ambitionen för teosofier och andra grupper verksamma i hans samtid (Sedgwick 2004, Wasserstrom

utformningen av en mer formell organisation, sker under en period i Khans liv då han tillsammans med sin växande familj lever under svåra ekonomiska omständigheter. Se Inayat-Khan 2006:92–95.

1999). De universella gudstjänsterna och föreställningen om ett universellt brödraskap var, som Zia Khan visat, explicit inspirerade av grundandet av Nationernas Förbund, och implicit av den persiske sufipoeten Mahmoud Shabestari (1288–1340) lära om en madhhab-i ishq (“kärlekens lagskola”) som ville omintetgöra skillnaden mellan muslimer och icke-muslimer. Ritualen i sin tur speglade Liberala katolska kyrkans och, indirekt, mogulhärskaren Akbar den Stores (1542–1605) *Din-e Illahi* (guds religion) – vilken utmärktes av universalism med inslag såväl från sufi-islam som från hinduiska traditioner – och som Inayat Khan ska ha värderat som en legitim sufi-tariqa (Aneer 2015). Den vikt han tillskrev både äldre sufisk, eller mystik tradition, liksom modern reformislam blir också tydlig i undervisningen av Rabia Martin, som han uppmanade att läsa poeterna Rumi (1207–1273), Sadi (1210–1292) och Hafiz (1325–1390), liksom modernisterna Sayyid Ahmad Khan och Sayyid Amir Ali (1849–1928) (Inayat-Khan 2006:73–79, 101–109). Chishtiyya i Indien, där Khan hade sina religiösa rötter, har likaså genom historien gett uttryck för religionsteologiska tendenser, och inkluderat såväl muslimer som hinduer och sikher i sina praktiker och läror (De Tassy 1995, Genn 2007, Ernst & Lawrence 2002). Dessutom var teosofi runt sekelskiftet 1900 en inflytelserik strömning även i Indien, och attraherade och engagerade personer i den indiska eliten (Bergunder 2014, Baier 2016). Det reciproka förhållande som skapades mellan “hinduiska” och teosofiska traditioner under denna period kan alltså sägas ha en motsvarighet i hur Khans sufism utvecklades i mötet med teosofi.

Zia Khan har visat hur Inayat Khan under sin tid i USA och Europa successivt började använda teosofisk terminologi när han beskriver erfarenheter från sin tid som Madanis murid i Indien. Från 1915 börjar “God” ersätta “Allah” i hans texter och allt färre tydligt islamiska referenser kom att användas i rörelsens publikationer. Ovan kunde vi se hur han redan i sin första bok, *A Message of Spiritual Liberty*, översatte islamisk terminologi till ett teosofiskt språkbruk, som bättre passade den tilltänkta publiken. I ett brev till Rabia Martin från 1920 skriver han:

No doubt I have been by experience more adaptable and I can work with Western people much better than I did before. I have studied their psychology and I know what they like and what they do not like and how to approach them on these subjects and therefore I have been lately successful too.⁶⁹

Zia Khan analyserar *gatha*-texterna som en vidareutveckling av en sufisk tradition Khan hade med sig från Indien, *malʿuzat*, referat eller sammanfattningar av en sheikhs muntliga undervisning under semi-formella sammankomster (*majlis*). Khan pekar dock på två skillnader mellan Sufirörelsens esoteriska undervisningstexter och *malʿuzat*. Medan de senare vanligen är kronologiskt sammanställda är *gatha*-texterna tematiskt ordnade.⁷⁰ Textsamlingarna skiljer också i karaktär därigenom att *gatha*-texterna innehåller mer av direkta instruktioner, vilket *malʿuzat*-texterna sällan gör. Som instruktionsmaterial står de snarare, menar Zia Khan, i relation till en annan genre av chishtiyya-texter, nämligen meditationsmanualer som *Adhkar-i Chishtiyya*, *Kashkul-i Kalimi* och *Nizam al-Qulub* (Inayat-Khan 2006:173).

Även i de universella gudstjänsterna kan vi se inslag vilka visar på en kreativ sammansmältning av islamiska uttryck och västerländska influenser. Ett exempel finner vi i bönen saum som tillsammans med *Toward the one*, salat och *khatam* ramar in de universella gudstjänsterna. Saum [oftast transkriberat *sawm*] och Salat är två arabiska ord som vanligen relaterar till fastan under ramadan och de dagliga bönerna inom islam. Men saum, skriver Zia Khan, betyder också "to be at ease" och han kopplar det till ett ordspråk: "to be a Sufi is to be at ease with God." Salat, skriver han vidare, betyder 'benediction':

You find in the Qu'ran Sharif the verse that means, truly God and the Archangels do Salat to the Nabi [profet] or Rasul [budbärare], O you who

⁶⁹ Citerad ur Inayat-Khan 2006:104.

⁷⁰ Även detta kan vara en influens från den modernistiska rörelsen, inom vilken man började skriva just tematiska korantolkningar (*tafsīr mawdū'i*). Jag vill tacka Göran Larsson vid Göteborgs universitet som påpekat detta.

believe, give your benediction and salutation. Even the divine presence is performing Salat toward the Rasul. It is a benediction upon the messenger, who is the *insani kamil*, the complete human being, the perfection of humanity. The perfection of humanity represents the Divine manifestation, in which the longing of pre-eternity is fulfilled, so it can be said that even the Divine Being, and the angels, are turning with benediction toward the Rasul.⁷¹

Khatam slutligen, betyder “sigill” eller “insegl” och kan användas som epitets om Muhammed eller Koranen som den sista profeten respektive uppenbarelsen. Inayat Khan menade att saum och salat var de två mest fundamentala övningarna, det mest grundläggande som alla initierade förväntades utföra varje dag. Saum menade han var den bön som åkallade Gud medan salat åkallade rasul, budbäraren. Ingen av bönerna fick göras ensam, detta menade han kunde vara direkt farligt, utan saum och salat skulle alltid göras tillsammans.⁷² Härigenom kan bönerna ses som en rituell manifestation av den muslimska trosbekännelsen (*shahada*), som först uttrycker vittnesmål om Gud, och i andra ledet om att Muhammed är Guds budbärare (*rasul allah*). I en analys av bönen saum har Mark Sedgwick (2017:167) visat hur denna kan ses som en allusion på Koranens första sura *al-Fatiha* (figur 1).

Sedgwick visar på ett tydligt sätt hur Khan inspirerats av, eller tolkat delar av, Koranens första sura *al-Fatiha* i skapandet av bönen saum. Det finns ytterligare inslag i bönen, som visar på stora likheter med islamisk tradition. I saum upprepas flera gånger att gud är den ende, vilket korresponderar med läran om *tawhid* – om guds enhet – vilket ofta framställs som islams mest centrala dogm. Vidare överlappar de epitets som tillskrivs Gud i saum med de så kallade vackraste namnen (*al-asma al-husna*) vilka tillskrivs Gud i islamisk tradition. Slutligen ligger begreppet “willing surrender” nära en modernistisk tolkning av verbal-

⁷¹ <http://www.towardtheone.com/PrayerMovementsSaumAndSalat.pdf> (besökt 2017-07-03).

⁷² <http://www.towardtheone.com/PrayerMovementsSaumAndSalat.pdf> (besökt 2017-07-03).

Figur 1.

Saum	Al-Fatiha
	1. ...
1. Praise be to Thee, Most Supreme God,	2. Praise be to God, Lord of all the worlds,
2–5.	-
6. Most Merciful and Compassionate God,	3. The Compassionate, the Merciful,
7. The Idealized Lord of the whole humanity,	4. Ruler of the Day of Reckoning,
8. Thee only do we worship, And towards Thee alone do we aspire.	5. Thee (alone) we worship, Thee (alone) we ask for help.
9–16.	-
17. And guide us on the path of Thine own goodness.	6. Guide us on the straight path,
18–19.	7.
20. Amin	Amin

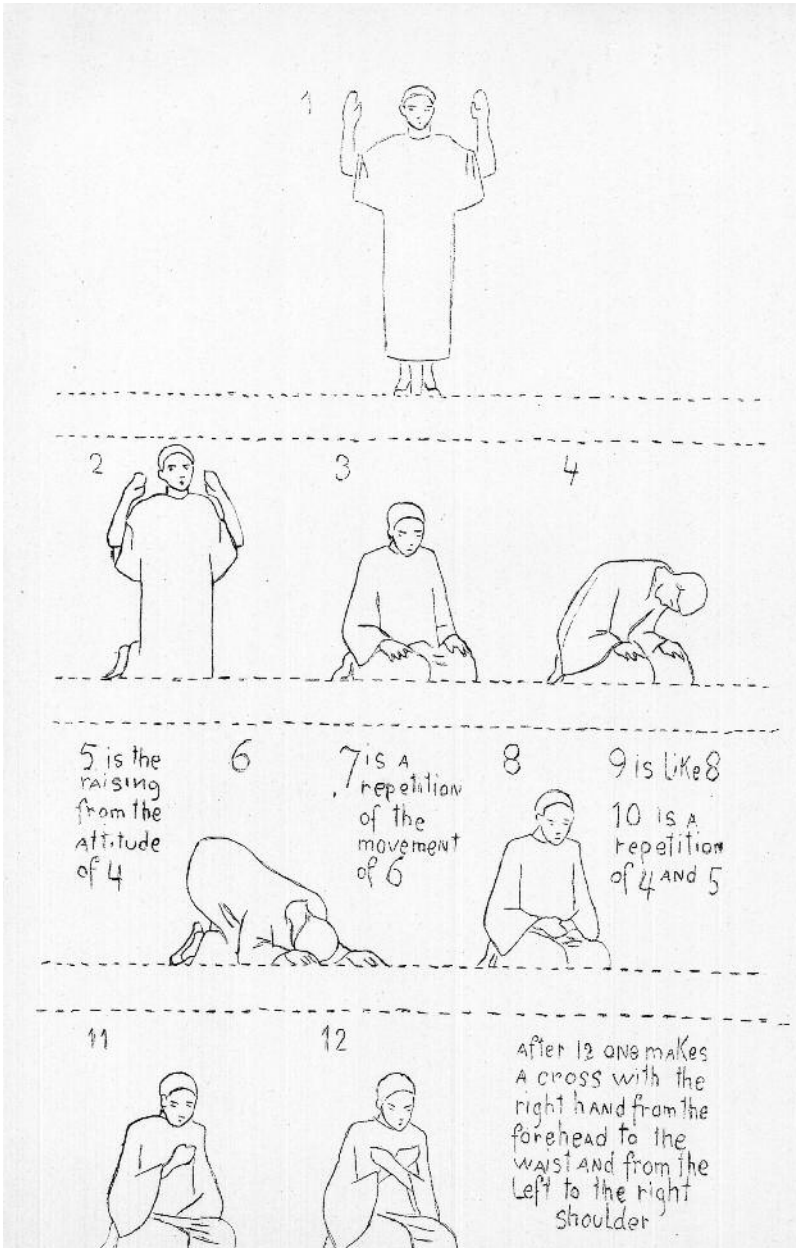
Källa: Sedgwick 2017:167

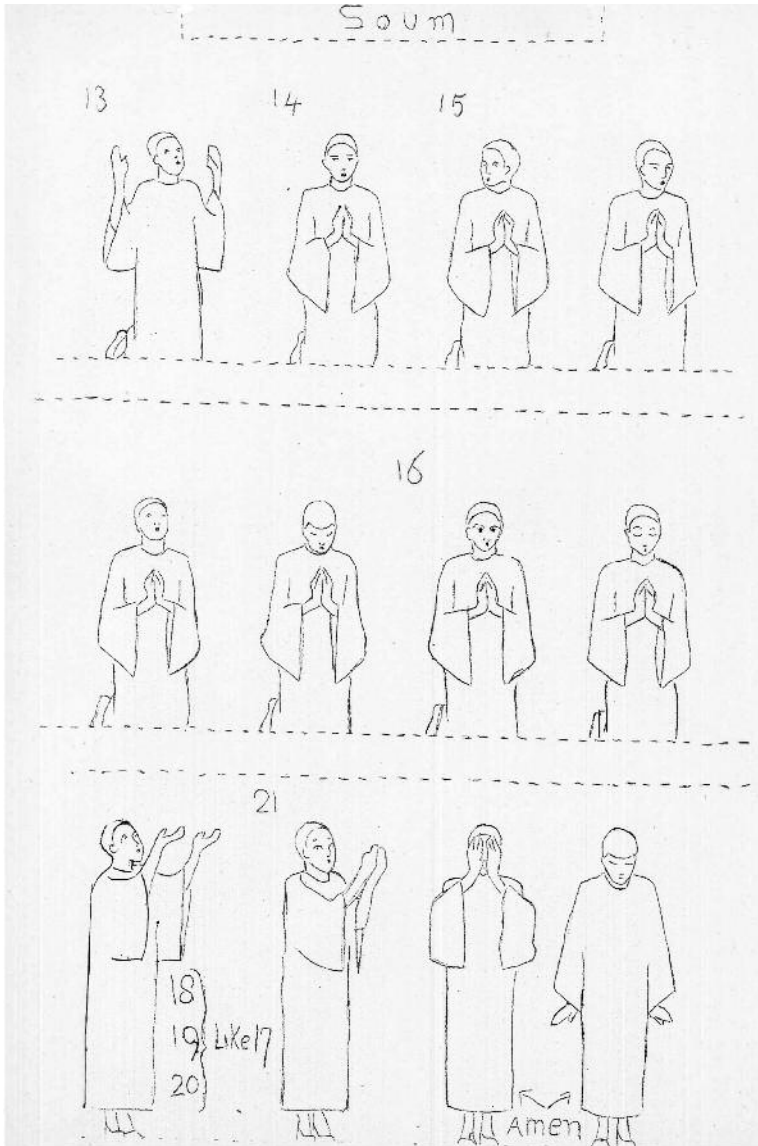
substantivet *islam* som en frivillig underkastelse under Gud.⁷³ Exempler kan säkert göras fler.

Analysen av bönen kan fördjupas genom att även fokusera de ovan nämnda rituella rörelsescheman Inayat Khan skapade till bönerna. Det finns stora överensstämmelser mellan kroppspraktikerna och de rituella akterna i Sufirörelsens *saum* respektive tidebönen salat som muslimer är föreskrivna att praktisera, liksom mellan Sufirörelsens salat och kroppspraktiker vanliga i *dua* (enskild bön som praktiseras av många muslimer), vilket illustreras i figur 2–5 nedan.⁷⁴

⁷³ Se exempelvis Troll 1978:297.

⁷⁴ Jag vill tacka Max Stockman som hjälpt mig ta fram illustrationerna från Wikiphoto/Wikihow.





Figur 2. Rörelseschema till sufirörelsens bön saum. Källa: *Original prayer prescriptions, Sufi Movement International Headquarters (SMIH).*

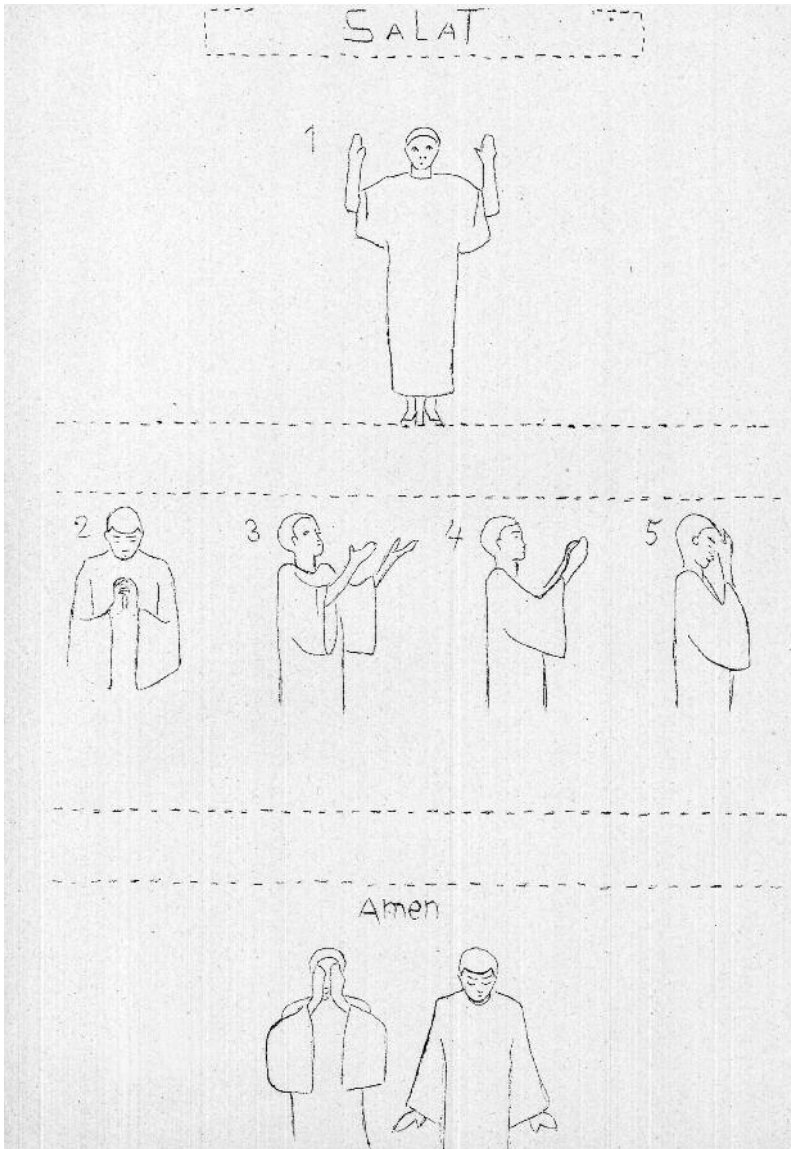


Figur 3. Ill/Salat. Muslimsk tidebön (salat). Källa: Wikiphoto/ WikiHow (Creative Commons).

I notisen ur *Sydsvenska Dagbladet* framgår inte om deltagarna i gudstjänsten i Stockholm utförde dessa rörelser, men med artikelns syrliga ton i åtanke är det osannolikt att de skulle gjort det utan att det kommenterades i texten. Men genom ett sent brev till Karima Ångström, daterat den 19 januari 1941, vet vi att Ulma själv gärna praktiserade rörelserna. Från Söderby utanför Stockholm skriver hon:

Jag låg hemma på nyårsaftonen, ty jag kände mig inte riktigt bra, men på natten före tolv gick jag upp och vi tände några ljus och lyssnade på radion och önskade varandra vi tre systrar hemma ett gott nytt år. Sedan gick jag in till mig, tände ljuset på mitt altare och ägnade en stund åt alla mina vänner nära och fjärran. Tidigare på kvällen hade jag varit uppe och gjort mina övningar och då läste jag Saum o Salat med rörelser, vilket jag måste försaka hela den här tiden. Och du kan inte tro hur underbart det då kändes att göra det igen.⁷⁵

⁷⁵ Brev från Ulma Haglund till Karima Ångström, 19 januari 1941. Privat ägo.



Figur 4. PDF Salat. Rörelseschema till sufirörelsens bön salat. Källa: Original prayer prescriptions, Sufi Movement International Headquarters (SMIH).



Figur 5. Ill/Dua. Källa: Wikiphoto/ WikiHow (Creative Commons)

Vi får utgå ifrån att det är de ovan beskriva dessa rituella scheman Ulma Haglund följer, i lägenheten på Kungsgårdsgatan i Stockholm, nyårsnatten 1941. Som vi såg ovan vill gärna Khan att hans murider praktiserade dessa böner som en del av sin dagliga religiösa praktik.

Som vi sett kom Khan från bakgrund där man värdesatte gränsöverskridande islamtolkningar som Shabestaris, Akbar den Stores och Sayyid Ahmad Khans och i sin tidiga undervisning uppmanade han sina murider att läsa såväl medeltida sufipoeter som sin samtids modernister. Khan hade också sin egen religiösa skolning i en inklusiv chishti-tradition där muslimer kunde praktisera jämsides med hinduer och sikher. Zoomar vi ut från det personliga till den sociokulturella kontexten noterar vi att Khan var verksam under en tid – den brittiska kolonialmaktstidens zenit – av intensiva kulturmöten. Intensivare än tidiga sammanvävdes europeiska och asiatiska traditioner vilket fick betydelse för teosofi och andra så kallat västerländskt esoteriska⁷⁶ traditioner, som för religiösa ström-

⁷⁶ Västerländsk esoterism förstås ibland som en specifikt Euro-Amerikansk tradition, som utgörs av åskådningar avfärdade av etablerad teologi och vetenskapssyn (Hanegraaff 2013), medan andra framhåller det retoriska bruket hemlig eller dold kunskap som definierande (Stuckrad 2005). Reciproka förhållanden mellan “västerländska” och “österländska” traditioner likt de som beskrivs i denna text pekar på behovet av att

ningar i Indien reformerades i mötet med västerländsk kultur, liksom med västerländsk reception av indisk kultur.⁷⁷ Parallellt med att teosofier etablerade sig i Indien, missionerade indiska religiösa företrädare i väst.⁷⁸

Khans bakgrund och historiska kontext kan ha medfört att han lättare kunde förhålla sig kreativt till den sufism han tillgodogjort sig i Indien, och – utifrån olika motiv – låta denna ta färg, form och inspiration från religiösa trender och terminologier han mötte i USA och Europa. Vi ska heller inte underskatta Khans läsning av västerländsk forskning om sufism, under Bjerregaards ledning på biblioteket i New York, där sufism beskrevs just som en universalistisk mystik. När Khan kommunicerar sin sufism i Europa och USA kan vi se att han gör det med befintliga begrepp och förståelser, konstruerade av teosofier och forskare på snarlika sätt.

AVSLUTANDE ORD

Medan vissa i Inayat Khans rörelse sett en universell sufism som frigjort sig från islam (Rawlinson 1993; Genn 2007:260–262), har andra menat att han kanske genom sin universella sufism syftade till att i slutändan föra in sina murider i den “islamiska fällan” (Hermansen 1998:158–159). Vi kan inte veta vad Khan *egentligen* hade för avsikt med sin mission eller hur denna skulle ha utvecklats om han inte gått en allt för tidig död till mötes. Men vad gäller föreställningen att Khan separerade sufism från islam, syftar föreliggande studie till att exemplifiera hur sådana enkla gränsdragningar mellan religiösa traditioner inte låter sig göras.

problematisera förståelsen av dessa traditioner som “västerländska” (se exempelvis Bergunder 2010, Asprem 2014).

⁷⁷ Som exempel kan nämnas teosofins omorientering mot Adyar i Indien 1882 och teosofers engagemang i indisk religion och politik, liksom det stora religionsteologiska möte – Parliament of World Religions – som hölls i Chicago 1893 och vilket bland annat blev startskottet för Vivekanandas mission i väst.

⁷⁸ Som ovan nämnde Vivekananda och the Vedanta Society, eller den islamiska Ahmadiyya-rörelsen.

Utmärkande för den tid och de geografiska och religiösa miljöer Khan var verksam i, och ur vilka Sufirörelsen tog form, var bland annat omvälvande kulturell och religiös växelverkan, vad Michael Bergunder pekat på som “a global and multidirectional flow of concepts” (Bergunder 2014:400). Denna växelverkan fick betydelse för hur såväl “religion” som övergripande begrepp, liksom enskilda “religioner” kom att förstås, missioneras och praktiseras. En effekt av denna utveckling var uppvärderingen av universalism, synlig såväl i kristen liberalteologi som i reform-hinduism, i teosofi som i Khans sufism, i Adyar, i Suresnes som på Kungsgårdsgatan i Stockholm.

REFERENSER

- Aneer, Gudmar (2015). “Mogulerna 1526–1858”, sid. 233–244 i Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.) (2015). *Islam: en religionsvetenskaplig introduktion*. 1. uppl. Stockholm: Liber.
- Asprem, Egil (2014). “Beyond the West. Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism”, sid. 3–33 i *Correspondences* 2.1.
- Baier, Karl (2016). “Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriation of the Cakras in Early Theosophy”, sid 309–354 i Chajes, Julie & Huzz, Boas (2016). *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.
- Bergunder, Michael (2010). “What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies”, sid. 9–36 i *Method and Theory in the Study of Religion*. No. 22.
- Bergunder, Michael (2014). “Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History”, sid. 398–426 i *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 84, No. 2.
- Bjerregaard, Henrik (1902). *Sufi interpretations of the quatrains of Omar Khayyam and Fitzgerald*. New York, J. F. Taylor & co.
- De Tassy, Garcin (1995). *Muslim festivals in India and other essays*. Delhi: Oxford Univ. Press.

- Dödsruna, *Norrköpings Tidningar* 26 augusti 1943, sid. 7.
- En indisk filosof. "Universell gudstjänst" i Stockholm. *Sydsvenska dagbladet* 13 mars 1927, sid. 10.
- En ny samförståndsfilosof, *Svenska dagbladet* 25 oktober 1924, sid. 8.
- Ernst, Carl W. & Lawrence, Bruce B. (2002). *Sufi martyrs of love: Chishti Sufism in South Asia and beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- Faxneld, Per (2011). "The Strange Case of Ben Kadosh: A Luciferian Pamphlet from 1906 and its Current Renaissance", sid. 1 – 22 i *Aries*, Vol. 11, Nr. 1.
- Genn, Celia (2007). "The Development of Modern Western Sufism", sid. 257–278 i *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Ed. Martin van Bruinessen & Julia Day Howell. London: I.B. Tauris.
- Haglund, Elsa (1936). "The Attitude of a Servant of God", sid. 37-38 i *The Sufi*, vol. 2. No. 1, January 1956.
- Haglund, Elsa (1949). "Sufismen och Sufi-rörelsen.", sid. 4–7 i *Graal* årg. 4, N:o 10 1939.
- Hermansen, Marcia (1998). "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials", sid. 155–178 i *New Trends and Developments in the World of Islam*. Ed. Peter B. Clarke. London: Luzac Oriental.
- Inayat-Khan, Zia (2006). *A Hybrid Sufi Order at the Crossroads of Modernity: The Sufi Order and Sufi Movement of Pir-O-Murshid Inayat Khan*. Diss. Chapel Hill: Duke University Press.
- Inayat-Khan, Zia (u.å). <http://www.towardtheone.com/PrayerMovementsSaumAndSalat.pdf>. (besökt 2017-08-09).
- Indisk filosof i Stockholm, *Aftonbladet* 25 oktober 1924, sid. 1, 3.
- Jironet, Karin (2002). *The Image of Spiritual Liberty in the Western Sufi Movement Following Hazrat Inayat Khan*. Leuven: Peeters.
- Khan-de Koningh, Shahzadi (2012) *Pages in the life with a Sufi*. Den Haag: Stichting Soefi Museum Pir-o-Murshid Musharaff Khan.
- Khan, Inayat (1914). *A Sufi Message of Spiritual Liberty*. London: The Theosophical Publishing Society.
- Khan, Inayat (1926). *Det inre livet*. Stockholm: Sufi-rörelsen i Sverige.

- Khan, Inayat (1930). *Livets ändamål*. Stockholm: Sufi-förlaget.
- Khan, Inayat (1958). *Toner från tystnadens musik ur Gayan*. Stockholm: Sufi.
- Khan, Inayat (1960). *Vadan, den gudomliga symfonien*. Stockholm: Medén.
- Khan, Inayat (1964). *The Sufi Message and the Sufi Movement*. London: Barrie and Rockliff.
- Khan, Inayat (1979). *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan*. London: East-West publications.
- Khan, Inayat (1979). *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan*. London: East-West publications.
- Khan, Inayat (1984). *Det inre livet*. 2., omarb. uppl. Stockholm: Edista, Kuhlemann.
- Khan, Inayat (1988). *The Complete Works of Pir O- Murshid Hazrat Inayat Khan 1923 II: July - December. Original Texts: Lectures on Sufism*. New Lebanon: Omega publications.
- Metcalf, Barbara Daly (red.) (1984). *Moral conduct and authority: the place of adab in South Asian Islam: [papers ... presented at a conference held at the university of California, Berkeley, June 7–9, 1979, sponsored by the Joint committee on South Asia ...]*. Berkeley: University of California Press.
- Mohomed, Carimo (2012). “Formation of Muslim Elites in British India: Sayyid Ahmad Khan and the Muhammedan Anglo-Oriental College”, sid. 85–100 i *Lusitana Sacra*, 26.
- Mystiker, *Dagens Nyheter* 25 oktober 1924, sid. 9.
- “National reports: Sweden”, *The Sufi Record*, October 1929.
- “National reports: Sweden”, *The Sufi Record*, April 1925.
- “National reports: Sweden”, *The Sufi Record*, January 1930.
- Nyborg-Fjellander, Ingrid (1975). *Leende biskopen: en modern sökares andliga äventyr*. Täby: Larson.
- Parray, Taussef Ahmad (2015). “Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compability.”, sid. 19–34 i *Sociological Epistemology Review and Reply Collective*, vol. 4, No. 6.
- Rawlinson, Andrew (1993). “A History of Western Sufism”, sid. 45–83

i *Diskus* 1:1.

- Roos, Lena (2008). "Liberala katolska kyrkan.", sid. 125–126 i Svanberg, Ingvar och Westerlund, David (red.) *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos.
- Saintsbury-Green, Sophia (2014). *Images of Inayat*. With a Profile of the author Sophia Saintsbury-Green by Suria Rebecca McBride. Omega.
- Sedgwick, Mark J. (2004). *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. New York: Oxford University Press.
- Sedgwick, Mark J. (2017). *Western Sufism: from the Abbasids to the new age*. Oxford, Oxford University Press.
- Sorgenfrei, Simon (2013a). *American Dervish. Making Mevlevism in the United States*. Dissertation, Göteborgs universitet.
- Sorgenfrei, Simon (2013b). "Islam & sufism: om en oklar relation", sid. 79–103 i Sorgenfrei, Simon (Red.) *Mystik och andlighet: kritiska perspektiv*. Stockholm: Dialogos.
- Sorgenfrei, Simon (2017). "Sufirörelsen revisited. Gamla källor, nya fakta.", sid. 31–64 i *Chaos – skandinavisk tidsskrift för religionshistoriske studie*, nr. 66.
- Sorgenfrei, Simon (kommande). "Världskrig och tuberkulos. Levd sufism i mellankrigstidens Sverige." Enstedt, Daniel och Plank, Katarina (red). *Gudars boning – det heliga i vardagen*. Lund: Nordic Academic Press.
- Troll, Christian W. (1978). *Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of Muslim theology*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Van Stolk, Sirkar (1975). *Memories of a Sufi sage, Hazrat Inayat Khan*. The Hague: East-West Publications Fonds.
- Villeneuve, Crispian (2009). *Rudolf Steiner in Britain: a documentation of his ten visits*. Repr. in pbk. with corr. Forest Row: Temple Lodge.
- Wasserstrom, Steven M. (1999). *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Westerlund, David (2001). "Towards a Universal Theology of Reli-

- gion”, sid. 651–664 i Stausberg, Michael (ed.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Berlin: de Gruyter.
- Willcox, Andrew (2011). “The Dual Mystical Concepts of Fanā’ and Baqā’ in Early Sūfism”, sid. 95–118 i *British Journal of Middle Eastern Studies*, 38(1).

OPUBLICERAT MATERIAL

Abode of the Message (AM)

Notations

Sufi Movement International Headquarters (SMIH)

Appointments Lists

Letters

Minutes from meetings

Original prayer prescriptions

Nekbakht Foundation Archives (NFA)

Biographical Chart

Letters

Universal Worship description

Stockholms Stadsarkiv (SSA)

Examenskatalog

Privat ägo

Brev från Ulma Haglund till Karima Ångström, 19 januari 1941. Privat ägo.
Elsa Ulma Haglunds levnadsteckning (opublicerat material).

Intervjumaterial

Intervju med tidigare murid, 2017-06-13

Mejl från Shaikh-ul-Mashaikh Mahmood Khan, 2017-05-25.

Uppgift från tidigare murid, 2017-08-08

ABSTRACT

The article deals with the Sufi Movement in Sweden under Elsa Ulma Haglunds (1892–1943) leadership, and presents new empirical material concerning the Movement’s activities in Sweden in the 1930s and 1940s. Focusing the so called esoteric and exoteric activities of the Movement in Sweden, in relation to Khan’s writings and instructions, the article also analyzes transcultural relations in between Indo-Asian Sufism and American and European Theosophy.

KEYWORDS: Sufism, Theosophy, Inayat Khan, Elsa Ulma Haglund, Anna-Greta Karima Ångström