

# **DEN TIDLÖSA SUFISMEN**

OM PHILOSOPHIA PERENNIS      FÖRESTÄLLNINGAR  
OM SUFISM OCH ISLAM

## Abstract

Det västerländska intresset för sufism har under 1900-talet varit stort, liksom antalet böcker som har publicerats rörande ämnet, både inom och utanför den akademiska världen. Samtidigt har en fascination för islams esoteriska dimensioner kunnat påträffas bland flera konstnärer, poeter och intellektuella, vilka inte sällan varit befreundade med *philosophia perennis* och dess läror, som både inom och utanför de akademiska sammanhangen således har utövat ett visst inflytande. Följande studie inriktas dock på de mest framstående och uttalade företrädarna för *philosophia perennis* som under 1900-talet dragits till sufismen, med fokus på deras föreställningar och tolkningar av sufism och islam.

Studiens syfte är att genom en textkritisk och idéhistorisk metod analysera kvalitativt utvalda skrifter av perennialister som ger uttryck för särskilda föreställningar och tolkningar av sufism genom att relatera dessa till teorier om orientalism, occidentalism, globalisering och modernitet. Detta utreds genom problemformuleringarna: Hur framställs och tolkas sufismen av företrädare för *philosophia perennis*? Varför framställs sufismen så? Vad finner företrädarna tilltalande i islam och sufism?

Resultaten visar att perennialisterna anspelar på och använder de orientalistiska och occidentalistiska föreställningar som finns i både öst och väst vid presentationerna av islam och sufism, bland annat för att kritisera moderniteten och definiera sina egna ståndpunkter. Dessutom pekar resultaten vidare på att perennialismen både närts och influerats av modernitets allt mer påtagliga globalisering, även om de ofta reagerar polemiskt emot den. Utan att reducera 1900-talets *philosophia perennis* till enbart en anti-modernistisk idéströmning, fokuserar studien på dess relation till modernitet, globalisering, orientalism och occidentalism, enligt syftet att belysa perennialismens föreställningar om sufism, varför just islam tilltalar företrädarna samt vilka särskilda implikationer ovan nämnda faktorer genererar i deras föreställningar och tolkningar av sufism.

**Nyckelord:** *Philosophia perennis*, traditionalism, sufism, islam, orientalism, occidentalism, globalisering, modernitet.

# Innehåll

<b>1. Inledning .....</b>	<b>4</b>
1.1. Bakgrund .....	4
1.2. Syfte och problemformulering .....	5
1.3. Material och metod.....	6
1.4. Tidigare forskning .....	7
<b>2. Teorier och definitioner .....</b>	<b>9</b>
2.1. Orientalism och occidentalism .....	9
2.2. Modernisering och globalisering.....	14
2.3. Definitioner och begrepp.....	16
<b>3. Bakgrund och översikt.....</b>	<b>17</b>
3.1. Idéhistorisk bakgrund och översikt .....	17
3.2. Betydande företrädare .....	22
3.3. Philosophia perennis centrala läror .....	27
<b>4. Sufism och islam enligt philosophia perennis .....</b>	<b>32</b>
4.1. Islam, monoteism och tradition.....	32
4.2. Sufism och den esoteriska vägen .....	36
4.3. Sufism som intellektuell filosofi .....	41
4.4. Relationen mellan islam och sufism.....	46
4.5. Islam, sufism och andra religioner .....	50
4.6. Islam, sufism och modernitet .....	54
<b>5. Avslutande diskussion.....</b>	<b>59</b>
5.1. Philosophia perennis och orientalism.....	59
5.2. Philosophia perennis, modernisering och globalisering.....	61
5.3. Philosophia perennis, islam och sufism .....	64
<b>6. Referenser .....</b>	<b>69</b>
6.1. Akademisk litteratur .....	69
6.2. Litteratur av perennialister .....	71
6.3. Internetkällor .....	73

# 1. Inledning

## 1.1. Bakgrund

Framförallt sedan 1800-talet har flera utländska och svenska poeter, författare och konstnärer influerats och drivits av en fascination vid den sufiska religiositeten och i synnerhet dess poetiska, filosofiska och kulturella uttryck. Det var även via den sufiska poesin som mitt eget intresse för sufismen väcktes och särskilt genom Gunnar Ekelöfs sufiinfluerade författarskap, samt Eric Hermelins omfattande översättningar av den sufiska poesins klassiker. Detta intresse ledde vidare till en litterär djupdykning i samtliga sufiskrifter som jag kunde komma över och oundvikligt stötte jag därigenom på en ständigt återkommande term som fångade mitt intresse, nämligen *philosophia perennis*. Det förklarades i böckerna vara idén om alla religioners transcendentia enhet och betraktandet av religionernas yttre egenskaper som symbolvärldar för en och samma tidlöst universella sanning, vilken nås genom de autentiska religionstraditioners esoteriska vägar. Samtidigt noterade jag att flera av föreläsarna för denna lära tycktes vara nära sammankopplade med just sufismen. Personligen uppfattade jag dess filosofi som mycket intressant på ett konstnärligt och poetiskt plan, men ju mer jag studerade den desto tydligare blev det att den perenniella filosofin innefattade oerhört mycket mer än så.

För att bredda min förståelse av sufismen började jag även ta del av religionsvetenskapligt lagda antropologiska studier av sufismen och mötte där ganska annorlunda framställningar i jämförelse med de perennialistiska skrifter rörande sufism som jag tidigare hade tagit del av. Men samtidigt tycktes flera av de akademiska skrifterna om sufismen även de vara tydligt influerade av den perenniella filosofin och då jag inte lyckades finna någon meningsfull litteratur om *philosophia perennis* ur ett religionsvetenskapligt perspektiv, kändes det nödvändigt att låta min uppsats behandla just detta ämne.

Det är oundvikligt att lägga märke till att flertalet västerländska föreläsare för *philosophia perennis* under 1900-talet i stor utsträckning själva är eller har varit sufier, konverterade muslimer eller åtminstone mycket nära sammankopplade med sufismen på ett filosofisk, konstnärligt och ideologiskt plan. Dessa har även under 1900-talet publicerat en omfattande mängd litteratur om sufism ur ett perennialistiskt perspektiv, vilken tycks ha fått en relativt stor genomslagskraft i såväl akademiska sammanhang som allmänt när det gäller västerländska uppfattningar om sufism och islam. Trots att dessa sufiska föreläsare är få i

förhållande till andra muslimska gemenskaper i både den västerländska och den islamska världen, så kan de ändå sägas vara inflyterska i förhållande till sitt antal. Eftersom de därutöver framförallt agerar i en västerländsk kontext och är vana vid dess retoriska och kulturella diskurser, tycks de genom sin intellektuella framtoning utöva ett förhållandevis stort inflytande i såväl akademiska som allmänna sammanhang.

Dessutom bör det även nämnas att föreläsarna för perennialismen, åtminstone de som följande studie fokuserar på, är nära sammankopplade med traditionalism, vilket närmare kommer att förklaras senare, men som bland annat innebär en stark kritik mot modernism och modernitet. Detta framträder ofta som en kritik av i synnerhet den allt mer sekulariserade och moderniserade västvärlden, men även modernistiska tendenser i andra delar av världen, där avsaknaden av en levande och autentisk religiös tradition anses vara det som lett fram till den kris, som de uppfattar präglade moderna kulturer. Att de ofta använder islam och sufism som en kritik mot modernitet, gör detta därmed mycket intressant att studera ur ett religionsvetenskapligt perspektiv. Utifrån denna kortfattade diskussionen finner jag det således givande att närmare studera denna filosofiska strömning och dess relation till sufism, då flertalet intressanta frågor som sagt oundvikligt uppkommer, vilka tillsammans med syfte och metod nedan presenteras.

## 1.2. Syfte och problemformulering

Det primära syftet med följande uppsats är att genom en textkritisk metod analysera hur islam och sufism framställs och tolkas utav de mest betydande föreläsarna för *philosophia perennis* under 1900-talet och framåt. Genom några teoretiska perspektiv rörande orientalism, occidentalism, modernisering och globalisering kommer denna analys att breddas och fördjupas i syfte att förstå varför islam och sufism framställs på de sätt som de gör. Dessa teorier syftar dock inte till att reducera perennialismen till exempelvis enbart orientalistiska tendenser, utan snarare till att bidra med alternativa infallsvinklar som kan fördjupa förståelsen för hur och varför perennialisterna framställer sufismen som de gör samt varför de tycks finna islam och sufism mer tilltalande än andra religioner.<sup>1</sup>

Därutöver syftar uppsatsen även till att ur ett idéhistoriskt perspektiv översiktligt presentera *philosophia perennis* och dess betydelse i såväl akademiska som andra kulturella sammanhang, vilket i vetenskapliga sammanhang är ett ganska förbiset ämne. Samtidigt leder

---

<sup>1</sup> Det bör redan här understrykas att *philosophia perennis* inte är begränsad till islam, men att de föreläsare som dragits till islam är huvudfokus i följande studie.

ovan nämnda problemområden vidare till en större diskussion om orientalism och occidentalism, västerländsk islam samt akademiska studier och tolkningar av sufism. Ovan nämnda syfte kommer vidare att utredas med hjälp av följande primära frågeställningar:

- Hur framställs och tolkas islam och sufism av företrädare för *philosophia perennis*?
- Varför och i vilka syften gestaltas och tolkas islam och sufism som de gör av?
- Vad är det perennialisterna finner tilltalande i islam och sufism?

### 1.3. Material och metod

Det material som kommer att studeras består av ett urval av de företrädare som tydligast står för en perennuell filosofi med dragnin g åt sufism samt de som kan anses vara och har varit mest betydelsefulla under 1900-talet. De företrädare som uppsatsen fokuserar på har valts utifrån vilka som oftast nämns och diskuteras i vetenskaplig litteratur rörande *philosophia perennis* samt vilka dessa företrädare själva anser vara mest betydelsefulla och inflytelserika. När det gäller valet av litteratur så har jag valt ut de böcker och artiklar som berör islam och sufism tydligast, samt kan anses karakteristiska och sammanfattande för deras framställningar. I och med min bakgrundskunskap om företrädarnas skrifter och ståndpunkter, menar jag att de urval och referat som görs är mycket väl avvägda vad det gäller representativitet. Utöver det kommer jag även att använda mig av vetenskaplig litteratur om *philosophia perennis* och dess företrädare, i syfte att ytterligare bredda förståelsen genom att infoga andra forskares perspektiv på deras framställningar och tolkningar av sufism. Det rör sig därmed om en kvalitativ forskning som, med hänvisning till Karin Widerbergs bok *Kvalitativ forskning i praktiken* (2002), kan sägas karakteriseras av att söka klargöra ett fenomen s innebörder, meningar och egenskaper, till skillnad från den kvantitativa forskningens inriktning mot mängd, förekomst och frekvens.<sup>1</sup>

Utgångspunkten för följande uppsats är ett perspektiv där religion betraktas och studeras som ett socialt fenomen, vars uttryck influeras av och konstrueras i förhållande till den sociala och kulturella omgivningen. Precis som islamologen Leif Stenberg i *The Islamization of Science* (1996), utgår jag ifrån att for mandet av en särskild religiös ståndpunkt beror på den kulturella kontexten, men även innefattar ett samspel med individens personliga val.<sup>2</sup> Från den utgångspunkten ämnar jag även att deskriptivt gestalta de idéer och uttryck som företrädarna presenterar i sina skrifter samt analysera dessa i relation till omgivande

---

<sup>1</sup> Widerberg 2002:15.

<sup>2</sup> Stenberg 1996:17.

samhällstendenser, för en mer ingående förståelse för både formandet av de perennialistiska föreställningarna rörande sufism samt dess potentiella konsekvenser. På så sätt kan även en tydligare förståelse nås rörande det dialektiska förhållandet mellan kulturella och samhällsliga fenomen och perennialistiska föreställningarna, det vill säga belysa hur det kulturella påverkar företrädarnas framställningar och hur framställningarna till viss del kan påverka det kulturella. Det kan således sägas vara ett hermeneutiskt förhållningssätt till studieobjekten som primärt fokuserar på hur mening skapas och framträder i ett visst sammanhang, samtidigt som delarna betraktas som beroende av helheten och helheten beroende av delarna, vilket även innebär ett fokuserande på spänningen mellan dem.<sup>1</sup>

Det metodologiska perspektivet kan även sägas vara idéhistoriskt i den mening att fokus ligger på texternas idéinnehåll samtidigt som uppmärksamhet riktas mot kontinuitet, förändring och historisk kontext. Olav Hammer menar att idéer ”förmedlas av vissa individer, de som har de resurser och det nätverk som krävs för att påverka andra människor” samt att de omformulerade idétraditionerna inte bara beror på författarens egna preferenser och fantasier, utan att man ofta kan se särskilt ideologiskt syfte bakom dessa.<sup>2</sup> Utifrån de förutsättningarna kommer analysen att ta fasta på ideologiska, politiska och sociala skäl bakom de formulerade texternas försök att legitimera sina ståndpunkter i den aktuella kontexten.

Eftersom studiens material är textbaserat används en textkritisk metod, vilket generellt sett kan sägas innebära en analys av texter med hjälp av olika teorier i syfte att förstå hur särskilda individer eller grupper gestaltar sig själva och omvärlden i förhållande till den. I den här uppsatsens fall handlar det om att relatera det företrädarna uttrycker genom sina texter och relatera detta till större samhällstendenser som modernisering och globalisering samt idéhistoriska strömningar som orientalism och occidentalism, i syfte att finna infallsvinklar som belyser texterna i förhållande till större kontexter. Det kan möjligen uppfattas som en tveksam och aningen vag metod med ett alltför subjektivt perspektiv, men mot detta invänder jag dels att andra som använder samma teoretiska utgångspunkter kommer nå fram till liknande resultat och dels att det faktiskt är det mest effektiva och tillgängliga sättet att metodologiskt sett gå till väga vid textstudier av den här typen.

#### **1.4. Tidigare forskning**

Den tidigare forskningen om philosophia perennis och dess relation till islam och sufism är långt ifrån omfattande, även om ämnets ofta kortfattat berörs i flera av de senare årens

---

<sup>1</sup> Widerberg 2002:26.

<sup>2</sup> Hammer 2008:65.

religionsvetenskapliga antologier rörande västerländska former av islam och sufism. Några exempel på sådana är de två svenska antologierna *Levande Sufism* (2001) och *Blågul Islam?* (1999), som innehåller bidrag av David Westerlund och Olav Hammer där företrädare för *philosophia perennis* nämns som en form av västerländsk sufism. Vidare finns Jamal Malik och John Hinnells *Sufism in the West* (2006) innehållandes ett kapitel av Marcia Hermansens där hon kortfattat redogör för bland annat några perennialisters litterära produktion rörande sufism. Därutöver innehåller Markus Dressler, Ron Greaves och Gritt Klinkhammers *Sufis in Western Societies: Global Networking and Locality* (2009) några kapitel som i förbifarten berör kopplingar mellan perennialism och sufism, dock utan några djupare analyser. Även David Westerlunds antologi *Sufism in Europe and North America* (2004), som i det närmaste är en direkt översättning av den svenska *Levande Sufism*, innehåller en artikel av Marcia Hermanson där företrädare för traditionalism och perennialism diskuteras i samband med deras inflytande i amerikanska, akademiska sammanhang.

I övrigt är den mest omfattande akademiska studien av *philosophia perennis* Mark Sedgwicks *Against the Modern World* (2004), som är en idéhistorisk presentation av de olika traditionalistiska och anti-modernistiska rörelser som växte fram under 1900-talet, med ett särskilt fokus på René Guénon och hans betydelse. Sedgwicks avhandling innehåller även en hel del om traditionalismens och perennialismens kopplingar till islam och sufism, men är framförallt en deskriptiv studie av individernas anti-modernism och dess betydelse. Därutöver är forskningen kring *philosophia perennis* mycket sparsam, förutom faktumet att flera företrädare för perennialismen själva är akademiker som har publicerat flertalet böcker om både *philosophia perennis* och sufism, men som i den här studien betraktas som primärkällor och studieobjekt, vilka således kommer att beröras längre fram i uppsatsen.



## 2. Teorier och definitioner

### 2.1. Orientalism och occidentalism

Generellt sett handlar orientalism i grunden om accepterandet av ett föreställt, grundläggande motsatsförhållande och en uppdelning mellan österländsk och västerländsk kultur. Teorierna rörande orientalismens uppkomst, utbredning och konsekvenser är att betrakta som en betydande del av de postkoloniala analyserna och teoriperspektiven, vilka generellt sett syftar till att belysa hur den europeiska imperialismen under framförallt 1800- och 1900-talen har påverkat och fortfarande påverkar världen och förhållanden mellan öst och väst. De postkoloniala perspektiven syftar därmed till att förklara och förstå kolonialismens fortgående konsekvenser även efter den period som brukar benämnas kolonialtiden, genom att analysera och klargöra de konstruerade och övertagna maktförhållandenas karaktär och konsekvenser.<sup>1</sup> Teorierna arbetar således med omfattande frågor som hur olika aspekter av kolonialismen formar ideologier rörande kultur, klass, kön, relationer mellan öst och väst, relationer mellan kapitalism och kolonialism samt maktförhållandena mellan dem. Detta ger även teorierna en ofrånkomlig politisk sida genom att betona medvetenheten om relationerna mellan politik, makt, auktoritet och kunskap.<sup>2</sup>

Ett av de mest betydande koncepten inom postkoloniala studier är just orientalism, som framförallt kommit att associeras med litteraturteoretikern Edward W. Saids verk *Orientalism* från 1978. Orientalism refererar som sagt framförallt till de västerländska tendenser att, med eller omedvetet, dela upp världen i dikotomier mellan öst och väst, där öst används som en kontrasterande reflektionsyta för den västerländska kulturen att definiera sig själv igenom. Said identifierade tre olika former av orientalism, som alla enligt honom integrerar med varandra och därmed skapar de komplexa diskurser som styr den västerländska förståelsen av orienten, samt västvärldens relation till den.<sup>3</sup> I Saids terminologi handlar orientalism kortfattat om (1) det akademiska studiet av orienten, (2) en föreställd uppdelning, motsättning och strikt dikotomi mellan öst och väst eller (3) västerländska försök att dominera människor och kulturer i öst. I stor utsträckning handlar det, enligt Said, om en interaktion mellan de ovan

---

<sup>1</sup> Se ex. Young 2003: 2ff.

<sup>2</sup> King 2010:302.

<sup>3</sup> Said 1978:3ff.

nämnda områden, som bidrar till konstruktionen av västvärldens dominerande och auktoritära maktförhållande till öst.<sup>1</sup>

Framförallt är det sedan 1800-talets europeiska imperialism och den efterföljande västerländska politiska dominansen, som väst på allvar började intressera sig för österländsk kultur och i synnerhet dess religiösa uttryck. Således inleddes detta intresse i en kontext präglad av imperialism och västerländsk modernisering samt politisk dominans, vilket enligt ovan nämnda teorier tydligt präglar västerländska diskurser rörande orienten. Enligt religionshistorikern Richard King, är det dock först på senare år som de religionsvetenskapliga disciplinerna börjat rikta uppmärksamhet mot och på allvar studerat de politiska implikationerna samt de andra problematiska aspekterna av västerländska akademikers och institutioners auktoritära anspråk på att representera ”Den Andres” kultur och religioner.<sup>2</sup>

Saids teorier har dock fått motstå en del kritik som framförallt riktats mot tveksamheter rörande vissa teoretiska motsägelser och hans något ensidiga analys av kolonialmakternas relation till de kolonialiserade kulturernas invånare.<sup>3</sup> Men i förhållande till den här uppsatsens syfte blir dessa aspekter inte problematiska, eftersom den studien så att säga inte handlar om att återge österländsk kultur, utan att använda teorierna i syfte att förklara hur föreställningar härstammande ur ett uppfattat motsatsförhållande mellan öst och väst leder till särskilda förståelser och framställanden av de berörda kulturerna. Saids teorier bör dock inte förstås som att ”Orienten” inte är existerande i verkligheten, utan snarare att föreställningarna är övervägande imaginativa och eurocentriskt präglade, vilket gör att de inte kan sägas vara representerande för de olikheter som finns inom de österländska samhällena. Samtidigt pekar Saids teorier på de politiska, samhälleliga och kulturella faktorer som påverkar framställningen av orienten i den postkoloniala tiden. Inom den västerländska kulturen skapas, enligt teorierna, stereotyper och uppfattningar om ”Den Andre”, vilka spelar på föreställda dikotomier mellan kulturerna i syfte att definiera både ”Den Andres” och den egna kulturen.

Teorierna har även vidareutvecklats av flertalet efterträdare som fortsatt att studera västs uppfattningar om öst samt dess politiska, kontextuella bakgrunder och konsekvenser. Under de senaste åren har orientalism, vid sidan om forskningsmässig självreflektion vid studier av österländsk kultur, främst kommit att referera till ideologiska föreställningar om orienten som har sitt ursprung eller starkt påverkats av västerländsk imperialism<sup>4</sup>. Det är även med en sådan förståelse av begreppet som det kommer att användas i följande studie. Exempelvis

---

<sup>1</sup> Said 1978:3.

<sup>2</sup> King 2010:292.

<sup>3</sup> King 2010:294.

<sup>4</sup> King 2010:293f.

historikern Ronald Inden har noterat att representationer med anspråk på att presentera essentiella och grundläggande fakta rörande kulturer oundvikligt skapar stereotyper eftersom de förbiser historiska förändringar och inomkulturella olikheter.<sup>1</sup> Inden menar istället att forskare bör lyfta fram den orientala kulturens egna röster tydligare, men som King invänder, tenderar detta att ge vissa särskilda personer auktoritet och möjlighet att bli talesmän för den stora massa, som liksom i orientalism, blir stereotypiserad utan hänsyn till kulturell heterogenitet. Att utropa sig själv till talesman kan dock ske ändå och orientalistiska strukturer kan därigenom användas och anspelas på i olika syften, vilket bland annat Swami Vivekananda gjorde när han vände på den västerländska stereotypiseringen av Indien och presenterade Indisk kultur som andligt överlägsen den materialistiska västvärlden.<sup>2</sup> Detta visar på att de orientalistiska diskurserna, stereotyperna och föreställningarna har stor betydelse, även om det så att säga är ”Den Andre” som presenterar sig själv och sin kultur.

Detta leder även in på den trend som uppstått på senare år, då man även börjat uppmärksamma så kallad ”Affirmative Orientalism”, vilket framförallt syftar på sympatiska och positiva framställningar av ”Den Andre”, som dock har det gemensamma med klassisk orientalism när det gäller det självklara antagandet om det grundläggande motsatsförhållandet mellan österländska och västerländska kulturer.<sup>3</sup> King exemplifierar sådana tendenser dels med vissa akademiker, men framförallt med ”Western Romanticism” och vissa nyreligiösa föreställningar om orienten, präglade av sympatiska framställningar av stereotypa österländska homogeniteter.<sup>4</sup> Utöver det bör det noteras att exempelvis Indiska hindu-nationalister har använt dessa, både positiva och negativa, orientalistiska stereotypiseringar och befast dem för att definiera sig själva och skapa sig legitimitet.<sup>5</sup> Utifrån en förståelse av det kan vissa teoretiska slutsatser dras, om att de orientalistiska diskurserna tydligt kan användas av olika rörelser även i de kolonialiserade länderna och ur ”Den Andres” perspektiv, vilket i följande studier spelar en betydande roll. Genom att spela på exempelvis föreställningar om öst som andligt och väst som materialistiskt, kan sådana rörelser definiera sig själva och skapa en legitimitet åt de åsikter som de uttrycker. Allt fler forskare har på senare år börjat notera just sådana tendenser och, till skillnad från Said, i högre utsträckning börjat belysa även de kolonialiserades bidrag till de orientalistiska föreställningarna.

---

<sup>1</sup> Inden 1990:33.

<sup>2</sup> King 2010:298.

<sup>3</sup> King 2010:297.

<sup>4</sup> King 2010:297.

<sup>5</sup> King 2010:297.

För att nyansera teorierna rörande orientalism kan det även hänvisas till idéhistorikern J.J. Clarke som i *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (1997) menar att orientalism inte enbart kan identifieras med:

the ruling imperialist ideology, for in the Western context it represents a counter movement, a a subversive entelechy, albeit not a unified or consciously organized one, which in various ways has often tended to subvert rather than to confirm the discursive structures of imperial power<sup>1</sup>

Clarke's utveckling av Saids teori bidrar med ett tydliggörande av även andra aspekter av västerländska uppfattningar om orienten genom att belysa de kreativa och bejakande sidorna av dessa, vilket kringgår Saids ensidigt negativa framställning av orientalism och hans ignorering av de positiva krafterna bakom västs representationer av öst. Det är dock inte uppsatsen syfte att bedöma föreställningarnas positiva eller negativa värde i sig, utan att försöka analysera bakomliggande faktorer kring dessa, varför jag menar det vara nödvändigt att inte överbetona Saids teorier och hamna i ett läge där orientalisterna stereotypiseras enligt Saids postmodernistiska mall, vilken tenderar att framställa individers agerande som enbart beroende av sin omgivning, aktuella och kontextuella struktur.

Vidare är en betydande del av orientalismen den uppfattade motsättningen mellan å ena sida västerländsk modernitet och å andra sidan tradition, vilket är en påtaglig del av den perennialistiska filosofins idévärld. En, enligt King, vanlig reaktion på de orientalistiska strömningarna har i muslimska länder varit att vända på förhållandet och utveckla en form av *Occidentalism*, vilket innebär en "omvänd orientalism" där västvärlden framställs stereotyp och framförallt som präglad av ett religiöst och moraliskt förfall, även om det givetvis också finns flera muslimska akademiker som motsätter sig en sådan occidentalism.<sup>2</sup>

Ett tillägg till Saids teorier och förklaringar av orientalism krävs dock för att hur föreställningarna om öst och väst skapas i olika kulturella sammanhang. Faktumet är att sedan kolonialismen, men även under den efterkommande post-koloniala eran, har det i akademiska och politiska sammanhang tydligt etablerats en bild av väst som auktoritärt agerande och öst som reagerande på den västerländska globala dominansen.<sup>3</sup> Genom sin bok *The Idea of the West* erbjuder Alastair Bonnett, professor i socialgeografi, ett mer nyanserat perspektiv som inte enbart betraktar öst som en biprodukt av västvärldens självdefinition, utan även ser till hur öst på ett liknande sätt skapar föreställningar om väst i olika syften. Givetvis är det

---

<sup>1</sup> Clarke 1997:9.

<sup>2</sup> King 2010:300f.

<sup>3</sup> Bonnett 2004:1.

västerländska inflytandet på de orientalistiska och occidentalistiska diskurserna påtagligt, men Bonnett lyfter ändå tydligare fram österländska definitionsprocesser, vilket nyanserar förståelsen för ovan nämnda, komplexa fenomen.<sup>1</sup>

Bonnett redogör för ett antal olika utformningar av Occidentalism, av vilka dock endast ett fåtal här kommer att tas upp. Bland annat menar han att en betydande del av det föreställda motsatsförhållandet, som occidentalisterna anspelar på, är den ännu kvarlevande föreställningen om det andliga öst och det själslösa, materialistiska väst.<sup>2</sup> I förhållande till detta kan även västerländska orientalistiska föreställningar kopplas, vilket vidare visar på den dynamiska och komplexa relationen mellan dessa uppfattningar om ”Den Andre”. Framförallt betonar Bonnett att genom det occidentalistiska kontrasterandet mot västvärlden, formar och samlar de anti-västerländska rörelserna kraft att reagera mot occidenten. En skillnad, i förhållande till Saids teorier, är därmed att Bonnet är noga med att inte överbetona den västliga modernitetens betydelse, eftersom det skapar en eurocentrism som tenderar att framställa världen som om allt som sker, sker i förhållande till och i reaktion mot västvärldens agerande. Det är utifrån ett sådant perspektiv nödvändigt att förstå till synes anti-västerländska rörelser på deras egna villkor, även om man som i den här uppsatsens fall, givetvis måste inse att en fundamental del i deras självdefinition är just kontrasterandet mot det moderna. Genom en sådan medvetenhet kan man analysera och förstå i vilka syften som olika föreställningar skapas, lyfts fram eller förkastas. Även om man som sagt inte enbart kan betrakta sådana rörelser eller idéströmningar, som uppfattas vara anti-västerländska, som enbart reaktioner på västerländska aktioner, så menar jag ändå att faktumet att de har uppstått och formats i en kontext präglad av västerländsk dominans, oundvikligt styr mycket av deras yttranden. I synnerhet perennialismen och traditionalismen, som i grunden är en västerländsk företeelse, måste framförallt relateras till den västerländska kontext som de uppstått i och som de sedermera reagerar emot.

Ovan nämnda teorier syftar till att belysa det komplexa förhållandet mellan väst och öst, samt visa på att båda sidor oundvikligt påverkas och i stor utsträckning agerar utifrån de orientalistiska och occidentalistiska föreställningarna. King menar, som sagt, att även de icke-västerländska traditionernas föreställningar förändras på grund av de orientalistiska tendenserna och därmed är det viktigt att tydliggöra de orientalistiska diskursernas strukturer.<sup>3</sup> I uppsatsen kommer således perennialisternas skrifter och uttryck att studeras med en

---

<sup>1</sup> Bonnett 2004:80.

<sup>2</sup> Bonnett 2004:105.

<sup>3</sup> King 2010:302.

medvetenhet om de orientalistiska diskursernas påverkan och de kontexter vari föreställningarna formas. Eftersom perennialisterna i regel kommer från västerländska kulturer, men kritiserar dessa kulturers modernitet och upphöjer traditionen som de i större utsträckning anses finna i öst, så kan de ovan nämnda teorierna om både orientalism och occidentalism vara väl användbara förklaringar syftandes till att belysa hur de politiska, sociala och kulturella förhållandena och relationerna mellan öst och väst påverkar deras retoriska uttryck och framställningar av deras läror, med fokus på framställningen av sufism och islam i kontrast mot västerländsk kultur.

Avslutningsvis bör det dock understrykas att de orientalistiska teorierna som ovan presenterats, som sagt inte helt okritiskt kommer att appliceras på materialet i ett försök att framställa perennialismen som en orientalistisk, negativ idéströmning, utan enbart som ett perspektiv syftande till att bidra med förklaringar till varför perennialisterna formulerar sig så som de gör. Sålunda kan användningen av teorierna i det närmaste betraktas som en textfokuserande analys med ett teoretiskt perspektiv, som i det här fallet främst fokuserar på orientalistiska och occidentalistiska aspekter av de framställningar som företrädarna presenterar.

## 2.2. Modernisering och globalisering

David Westerlund menar att både universalistiska och fundamentalistiska religionsteologier på olika sätt kan sägas vara reaktioner på globaliseringen, som blivit allt mer påtaglig under 1900-talet.<sup>1</sup> Westerlund antyder att muslimer i den islamska världen tenderar att uppfatta globaliseringen som synonymt med västenifiering och att islamism kan betraktas som ett självförsvar samt ett sätt att genom islam kritisera både västvärlden och dem inom den muslimska världen som tillåter västerländskt inflytande. Samtidigt menar han att en annan möjlig reaktion är ett mer universallistiskt tänkande i och med att olika kulturer och religioner i större utsträckning kommer i kontakt med varandra genom bland annat migration och global kommunikationsteknologi. Att ha med sig dessa teoretiska utgångspunkter är givande och intressant i följande uppsats, i synnerhet därför att traditionalister och perennialister på sätt och vis kan sägas välja båda vägarna i mötet med allt mer påtagliga globaliseringprocesser.

I introduktionen till *Sufis in Western Societies* skriver redaktörerna att hypotesen om att globaliseringens effekter i form av ökade och mer påtagliga politiska, sociala och kulturella utbyten skapar nya diskurser att uttrycka sin identitet och samtidigt särskilja sig från andra, är

---

<sup>1</sup> Westerlund 2004:32.

mycket övertygande.<sup>1</sup> Religionssociologen Peter Beyer menar att samtida religiösa rörelser uttryck och exempelvis bemötande av pluralism, tydligt kan relateras till den globaliserade sociala kontext som i stor utsträckning präglar samtiden.<sup>2</sup> Dagens religioner påverkas, enligt Beyer, av globaliseringen genom att många religioner blir multi-centrerade istället för centrerade kring en viss legitimitetsskapande region, vilket även kan benämnas som glocalisering och ofta bidra till att rörelserna tenderar att bli mer universalistiska. Det är även rimligt att anta att i en pluralistisk kontext utan en legitimitetsskapande regional tillhörighet samt med ett medvetande och ständigt konfronterande med andra religioner och ideologier, tvingas religionerna att omformulera sina uttryck i syfte att skapa legitimitet och autencitet. Universalism kan således betraktas som en autencitetsskapande respons på globaliseringens pluralism, både gällande andra religioner samt andra ideologier och meningssystem som exempelvis sekularism eller modernism. Till det bör dock tilläggas, som religionshistorikern Gritt Klinkhammer konstaterar, att en annan reaktion på globaliseringens pluralism är sökandet efter autencitet genom tradition och föreställningar om ”’authentic’ forms of Sufi life”,<sup>3</sup> vilket även det kan ha förklaringsvärde rörande varför sufismen framställs som den gör av perennialisterna.

En annan och snävare teori som islamologen Marcia Hermansen presenterar i samma antologi är att flera sufiordnar som uppstått i väst ofta har drivits av ett motstånd mot någonting, vilket i perennialisternas fall kan sägas vara moderniteten.<sup>4</sup> Vidare menar hon att västerländsk sufism överlag kan ses som ett motstånd mot moderniteten och att rörelserna i stor utsträckning fokuserar på identitet, kultur och post-materialism och på så sätt är det tydligt att dessa rörelser formas av motståndet den västerländska kontext där de befinner sig.<sup>5</sup> Till detta kan även fogas de orientalistiska diskursernas potentiella påverkan, då motståndet kan använda dessa för att kontrastera sig emot ”Den Andre” och samtidigt legitimera och definiera den egna ståndpunkten.

Genom att lägga märke till hur detta motstånd tar sig i uttryck genom religiösa föreställningar, menar jag således att vissa frågor rörande varför perennialisterna presenterar sufismen så som de gör, kan förklaras djupare. Samtidigt kan de tidigare nämnda teorierna rörande globaliseringens påverkan på religiösa rörelser universella anspråk samt differentiering gentemot andra, belysa hur *philosophia perennis* möjligen kan påverkas av

---

<sup>1</sup> Dressler, Greaves, Klinkhammer 2009:4.

<sup>2</sup> Beyer 2009:13.

<sup>3</sup> Klinkhammer 2009:142.

<sup>4</sup> Hermansen 2009:33.

<sup>5</sup> Hermansen 2009:39.

globalisering så till vida att deras uttryck blir universella samtidigt som globaliseringen skapar nya diskursiva utrymmen och möjligheter att uttrycka egenarten i deras budskap.

### **2.3. Definitioner och begrepp**

I fråga om definitioner av centrala begrepp kan det vara lägligt att understyrka att de begrepp som kan anses vara centrala i perennialisternas retorik beskrivs mer ingående i följande kapitel och att det således är deras egna laddningar och definitioner av begreppen som är det intressanta. När skillnader mellan exempelvis företrädarnas uppfattning om tradition och den vardagliga, gängse uppfattningen om samma begrepp skiljer sig, kommer detta att tydliggöras då det blir aktuellt, eftersom analysen av perennialisternas egna uppfattningar om begreppen är det centrala i själva studien. Olika begrepp som exempelvis modernitet, sekularisering, tradition och även religion, islam och sufism används således i den mening som begreppen har enligt perennialisterna själva, om inget annat påpekas, eftersom det som sagt är deras uppfattningar som är objektet för studien.

Ett begrepp som dock redan här kan behöva redas ut är ”traditionalism”, vilket i uppsatsen används ganska synonymt med perennialism eller philosophia perennis, även om det givetvis är möjligt att vara traditionalist utan att vara perennialist och vice versa. Men traditionalism kan, i förhållande till de företrädare som här studeras, sägas beteckna uppfattningen om att en specifik religiös tradition, vars inre kärna är gemensam med alla andra autentiska religiösa traditioner, är det som ska bevaras eller eftersträvas både på ett samhälleligt och individuellt plan, vilket även innefattar en starkt kritisk inställning till ideologisk modernism och den avtraditionalisering, som de uppfattar präglade moderna samhällen. Den religiösa traditionen anses därmed av traditionalister vara den bas som både samhällets och individens liv skall utgå ifrån. De perennialister som här presenteras kan således även sägas vara traditionalister, vilket är anledningen till att de båda begreppen används ganska synonymt. Begreppet traditionalism kommer dock främst att användas vid redogörelser för modernitetskritik, för att inte skapa onödig förvirring för läsaren. Vidare kan det även påpekas att vid andra behov och potentiella missförstånd kommer kortfattade definitioner eller förtydliganden att infogas allt eftersom i form av fotnoter i den löpande texten.



### 3. Bakgrund och översikt

#### 3.1. Idéhistorisk bakgrund och översikt

##### *Philosophia Perennis*

Den latinska termen *philosophia perennis* kan spåras tillbaka till 1500-talet och förknippas framförallt med renässanshumanisten Agostino Steucos skrift *De perenni philosophia*, ”Om den eviga filosofin”, från 1540. Enligt Steuco rymmer *philosophia perennis* kortfattat en ursprunglig, universell och gudomlig sanning som fragmentariskt manifesterat sig på olika sätt under historien och, även om den förvanskats på sina håll, ständigt går att finna för den som söker.<sup>1</sup> Idémässigt går det dock att spåra dess rötter ända tillbaka till det forna Egypten, Orienten och Grekland, där liknande tankegångar återfinns hos bland annat zoroastriska vishetslärare och kristna kyrkofäder som Origines och Augustinus, om än med andra benämningar än *philosophia perennis*.<sup>2</sup>

Närbesläktade uppfattningar om en ”universalreligion” spreds i synnerhet framåt medeltiden genom hermetismen och dess skrift *Corpus Hermeticum*, som var en samling teologiska och filosofiska texter vars centrala budskap kretsade kring gnosis genom inre insikt och uppenbarelse, med tydliga influenser från nyplatonism och mysteriereligion.<sup>3</sup> Hermetismens och platonismens vishetsläror influerade vidare utvecklandet av den kristna esoterismen och påverkade även västkyrkliga mystiker som Mäster Eckehart och senare Jakob Böhme.<sup>4</sup> När Steuco publicerade sin skrift var det således en idétradition som länge hade utvecklats och därutöver kan spåras till bland andra sufier som Ibn ’Arabi, Jalal al-din Rumi och Fakhr al-din ’Iraqi, även om Steuco förmodligen var den förste att sammanfatta *philosophia perennis* som en enhetlig filosofi. Aldous Huxley däremot, som populariserade begreppet med sin bok *The Perennial Philosophy* från 1945, härleder begreppet till den tyske 1600-talsfilosofen Gottfried Wilhelm von Leibniz,<sup>5</sup> som visserligen tydligt använde och utvecklade begreppet *philosophia perennis*, men långt ifrån kan sägas vara den förste.

Givetvis kan flera andra närbesläktade idétraditioner nämnas, men ovan nämnda exempel ger åtminstone en översiktlig bakgrund till *philosophia perennis* samt bereder en väg

---

<sup>1</sup> Hammer 2001:200f.

<sup>2</sup> Schmitt, C. 1966:505ff.

<sup>3</sup> Dahlén 2003:11.

<sup>4</sup> Dahlen 2003:12.

<sup>5</sup> Huxley, A.L. 1945:7.

för förståelsen av dess senare utveckling under moderniteten. I modern tid är det framförallt *den traditionella skolan* med René Guénon och Frithjof Schuon i spetsen, som mest omfattande använt och utvecklat begreppet. Den traditionella skolans representanter skiljer sig dock från andra uttolkare av *philosophia perennis* innebörder, som exempelvis Aldous Huxley, främst genom deras avståndstagande från religionsfilosofisk synkretism och deras vittomfattande metafysiska uttydningar av perennialismen. Därutöver karakteriseras de av ett starkt betonande av traditionen, i betydelsen den primordiala eller ursprungliga sanningen som manifesterats inom världsreligionerna, vilket även innebär en kraftfull kritik mot modernism och anti-traditionalistiska tendenser. De mest betydelsefulla företrädarna för utvecklandet av denna form av perennialism beskrivs vidare i nästa kapitel och även om fokus främst riktas mot islamska företrädare, kan det vara på sin plats att återigen stryka under att idéströmningen långt ifrån är begränsad till islam utan har företrädare från flertalet olika religioner.

### *Modernitet och modernism*

Att översiktligt sammanfatta moderniteten och dess tänkande kan te sig aningen problematiskt, men hur man än väljer att tolka dess konsekvenser så finns det vissa samhällsprocesser och utvecklingar som har ägt rum sedan 1800-talet och som kan sägas karakterisera moderniteten i framförallt Europa. Det bör även understrykas att moderniseringsprocesser i andra delar världen inte kan betraktas som nödvändigt följande Europas utveckling utan som beroende av sina egna historiska bakgrunder och förhållanden. Kortfattat kan västvärldens modernitet, med hänvisning till sociologen Anthony Giddens, sägas innebära ett industrialiserat samhälle som associeras med och karakteriseras av:

- (1) a certain set of attitudes towards the world, the idea of the world as open to transformation, by human intervention;
- (2) a complex of economic institutions, especially industrial production and a market economy;
- (3) a certain range of political institutions, including the nation-state and mass democracy. Largely as a result of these characteristics, modernity is vastly more dynamic than any previous type of social order.<sup>1</sup>

Utöver denna grunddefinition kan det konstateras att särskilda samhällsprocesser i regel kopplas till moderniteten, även om det finns vitt skilda åsikter om hur dessa ska förstås. Några sådana utvecklingar värda att nämna är industrialisering, urbanisering, demokratisering,

---

<sup>1</sup> Giddens, A. 1998:94.

sekularisering, kapitalism, ökad individualism och en omfattande teknisk utveckling. Vidare bör det här även tas fasta på fenomen som globalisering och kolonialism, vilka tydligt påverkat och än idag påverkar världen. Det är inte möjligt att in i detalj definiera alla ovanstående begrepp, men för att förstå utvecklingen av den traditionella skolans *philosophia perennis* under 1900-talet är det nödvändigt att ta hänsyn till ovan nämnda fenomen som i synnerhet enligt västvärldens självbild har karakteriserat Europa och varit betydande för moderniseringen.

Att vidare försöka ge en bild av modernism som ideologisk tankeströmning är minst lika svårt, då det långt ifrån kan betraktas som en enhetlig riktning utan snarare som sinsemellan olika reflektioner av eller reaktioner mot den kulturella utvecklingen. Som vi senare ska se reagerar perennialisterna ofta mot en föreställd bild av ”modernismen” som en enhetlig tankeströmning och därför kan det ändå vara på sin plats att redogöra för några tidstypiska ideologier och betydande komponenter i många moderna meningssystem. Först och främst kan modernismen kopplas till den utveckling som gradvis pågått i Europa sedan reformationen, renässansen, industrialiseringen och 1800-talets vetenskapliga revolution, vilken sedermera även innebar en omfattande förändring av Européers idéer, attityder, meningssystem och självförståelse.<sup>1</sup> Därmed kan några tydliga idéströmningar och tendenser kopplade till moderniteten och dess vidareutvecklingar sägas vara rationalism, positivism, individualism, pluralism, avtraditionalisering och självreflexivitet, med flera olika potentiella följder som mer specifikt kommer att presenteras längre fram i uppsatsen i anslutning till särskilda perennialistiska idéer. Avslutningsvis kan denna idémässiga utveckling, tillsammans med de tidigare nämnda socioekonomiska förändringarna, således sägas ligga till grund för den moderna tidsanda och utveckling som företrädarna för *philosophia perennis* i mångt och mycket reagerar emot.

### *Orientalism och occidentalism*

En betydande del av modernitetens konstruerande av sin egen självbild har varit att på olika sätt kontrastera Europa och väst gentemot ”Den Andre” i öst och orienten. Under 1700- och 1800-talet kom orienten att representera allt från mystisk, andlig visdom till ociviliserade, primitiva och irrationella kulturer i motsats till västvärlden som en modern, progressiv och rationell kultur.<sup>2</sup> Konstruktionen av den ociviliserade och primitiva orienten som västs radikala motsats användes vidare som ett sätt att rättfärdiga kolonialisering av österländska

---

<sup>1</sup> Hall 1996:8ff.

<sup>2</sup> King 2010:291.

kulturer samtidigt som den föreställda dikotomin mellan öst och väst i synnerhet fungerade som ett sätt för den västerländska kulturen att definiera sig själv.<sup>1</sup> Därutöver kan det konstateras att även den konträra kritiken av det överrationaliserade väst och föreställningarna om orienten som mystiskt, vist och andligt överlägset tenderade att stereotypisera öst som en homogen kultur, vilket tydligt kan påträffas hos västerländsk Romantik och även senare nyandliga rörelser.<sup>2</sup> Ett annat exempel på detta är den, i västvärlden, förekommande föreställningen om muslimer som homogena, fundamentalistiska islamister som är inkapabla att förändras medan sufismens företrädare snarare kopplas till konst, poesi och filosofi samt föreställs som en enhetlig skara präglade av andlighet, mystik och orientalistisk visdom. Genom framförallt Edward Saids *Orientalism* från 1978, kom orientalismen att inom akademiska kretsar studeras ur ett post-kolonialt perspektiv som syftade till att överbygga problematiken med de västerländska bilderna av ”Den Andre”, även om dessa på många sätt än idag är påtagligt närvarande i bland annat politik, media och de tidigare nämnda nyandliga rörelserna.

I kontrast mot orientalismen utvecklades i delar av mellanöstern occidentalism som en reaktion mot de uppfattade västerländska övergreppen och som ett sätt att konstruera en muslimsk identitet i kontrast mot västvärlden.<sup>3</sup> Bilden av väst har på många sätt varit betydande för den muslimska världens politiska och kulturella liv, dels genom att framställas som en idealbild för framtida utveckling och dels som ett skräckexempel att reagera och kontrastera emot.<sup>4</sup> Det bör även understrykas att, liksom i väst, konstrueras bilderna av ”Den Andre” på både positiva och negativa sätt beroende på vad man önskar åstadkomma och vilken utgångspunkt för självdefinition av den egna kulturen man vill nå. Det handlar därmed om allt från exempelvis fundamentalisters kontrasterande mot västliga skräckexempel i syfte att definiera sin egen verksamhets betydelse, till sekulära reformisters mer positiva idealbilder av väst i syfte att förespråka en västerländskt inspirerad utveckling. Det tydligaste uttrycket för occidentalism kan ändå sägas vara det negativa stereotypiserandet av väst och den västliga modernismen, vilket även är ett tänkande som tydligt kommit att prägla den traditionella skolans perennialism samtidigt som man, vilket senare kommer att beskrivas, till viss del kan se tendenser till ett liknande stereotypiskt tänkande när det gäller bilden av öst och religiösa traditioner.

---

<sup>1</sup> King 2010:292.

<sup>2</sup> King 2010:297.

<sup>3</sup> Fazlhashemi 2005:8.

<sup>4</sup> Fazlhashemi 2005:8.

## *Sufism och islam*

Att kortfattat redogöra för sufismens utveckling med några få meningar är långt ifrån möjligt, men några grundläggande drag och historiska hållpunkter för, de på sina håll sinsemellan olika utformningarna av sufism, kan trots det vara givande. Själva begreppet sufism härleds ofta till det arabiska ordet *suf*, vilket betyder ylle och kan kopplas till yllemantlar som för tidiga sufier kom att symbolisera fattigdom och försakelse och än idag inom vissa ordnar har symbolisk betydelse.<sup>1</sup> Utöver det har ordet ibland härletts till *safa*, som betyder renhet, samt det grekiska ordet *sofos* eller *sofia*, som betyder vishet. Den senare kopplingen, som enligt David Westerlund ter sig osannolik har trots det betydelse för vissa sufirikningars självförståelse, i synnerhet de som i likhet med perennialister framhåller sufismens karaktär av esoterisk vishetslära.<sup>2</sup>

Den sufiska traditionen härleder sufismen tillbaka till Koranen och Muhammeds esoteriska läror och uppenbarelser, även om det ofta påpekas, i synnerhet av muslimska motståndare till sufism samt vissa akademiska forskare, att sufismen i stor utsträckning påverkades av kristendomens mystika, fromma och asketiska munkideal, men att de tidiga sufierna utvecklade sina egna former och bland annat tog avstånd från det kristna celibat-idealet. De tidigaste sufierna saknade fast organisation och det var inte förrän framåt 800-talet, några århundraden efter Muhammeds uppenbarelser, som organisationer tog form och gruppsamlingar ordnades med *dhikr* (gudserinran) i centrum. Med påtagliga influenser även från nyplatoniskt och gnostiskt håll utvecklades sedermera sufismen till en mycket mångfacetterad rörelse inom islam. Det bör dock understrykas att olika sufiska uttryck och organisationer genom historien har varit såväl nära sammankopplade som motsatta de offentliga, ortodoxa formerna av islam, även om de själva ständigt uppfattat den sufiska traditionen som oskiljbar från den islamska.

Under 1200-talet blev sufismen alltmer institutionaliserad och ofta centrerad kring en samlingslokal (*zawiyah*) med en *schejk* eller *pir* som ledare för ordnarna (*turuq*, sing. *tariqah*) och som initierade lärjungar till de olika utvecklingsstadierna på den sufiska vägen.<sup>3</sup> Genom den fastare organisationsformen och det starkt ökande antalet initierade kom sufiordnarnas betydelse i de flesta samhällsklasser också att öka på såväl social och ekonomisk som på

---

<sup>1</sup> Westerlund 2001:9.

<sup>2</sup> Westerlund 2001:9.

<sup>3</sup> Westerlund 2001:10.

politisk nivå, vilket genom historien lett till både allierande med och motstånd mot högt uppsatta ledare och religionslärde, *ulama*, inom islam.<sup>1</sup>

Det finns för närvarande ett hundratal moderordnar, i regel döpta efter grundaren, som förgrenat sig i en mängd olika riktningar och gjort antalet sufiordnar flertaligt högre än så. Skillnader mellan de olika ordnarna kan påträffas bland annat i deras fromhetstyper, lärosystem, religionsutövning, förhållande till ”ortodox” islam och annat som grundaren anses ha representerat. Gemensamt för samtliga ordnar är dock de så kallade initiationslängderna, *silsilah*, vilka länkar samman den specifika orderns schejk till Muhammeds esoteriska läror och *barakah* (ungefär helighet, välsignelse) genom alla de schjker som tidigare lett ordern och initierat dess deltagare. Genom historien har det vidare skett många förändringar inom ordnarna och givande att ta i beaktning är faktumet att den islamska missionen inte sällan har letts av just sufiordnar, vilka ofta tenderar att visa stor öppenhet och flexibel attityd i möten med andra religioner och kulturer.<sup>2</sup>

Vidare har sufiordnarna, efter en viss tillbakagång under den senare medeltiden, återigen kommit att expandera starkt i vissa områden under 1800- och 1900-talen genom bland annat förbättrade kommunikationsmöjligheter, vilket liksom för islam i övrigt, har gynnat den missionerande verksamheten. Under den de senaste hundra åren har sufismens tendens till flexibilitet, aktiva mission samt sufimuslimsk utvandring till väst, bidragit till dess allt mer globala spridning. Samtidigt kom de västerländska studierna av sufism sedan 1920-talet att intensifieras och bland annat sufiinfluerade konstnärer men framförallt europeiska akademiker som Henry Corbin, Louis Massignon och Annemarie Schimmel, har alla bidragit till att sprida kunskap om sufimuslimska läror och kulturella uttryck. Att västerländska konvertiter och i synnerhet företrädare för *philosophia perennis* även de till viss del har varit en betydande del av denna spridning av sufismen samt vissa särskilda uppfattningar om sufism, kommer närmare diskuteras senare i uppsatsen.

### **3.2. Betydande företrädare**

#### *René Guénon*

René Guénon (1886-1951) kom från en fransk, katolsk bakgrund och studerade filosofi och matematik vid Paris universitet. I övrigt var han en stor språkbegåvning som behärskade omkring ett tiotal moderna språk och tidigt intresserade sig för de ockultistiska och nyandliga

---

<sup>1</sup> Westerlund 2001:11.

<sup>2</sup> Westerlund 2001:11.

strömningar som nådde Paris under det senare 1800-talet. Efter en invigning i martinisternas frimurarorden, ett inträde i Gnostiska Kyrkan och nära kopplingar till teosofin, lämnade han sedermera detta bakom sig och som redaktör för den nystartade tidskriften *La Gnose* började han formulera sin kritik mot den falska synkretism som han uppfattade präglade ockultismen.<sup>1</sup> I tidskriften förekom även flertalet texter av den svenske konstnären och konvertiten till islam, Ivan Aguéli, som i egenskap av titeln *muqaddin* (ombud) i en Shadhili-order i Egypten invigde René Guénon i samma order 1911.<sup>2</sup>

Guénon bosatte sig senare i Egypten och började publicera omfattande skrifter vari han introducerade olika aspekter av den perenniella filosofin för västerlandet. En betydande del av Guénons skrifter kretsade kring en stark kritik av den moderna civilisationens avtraditionalisering ur ett islamskt, men även platoniskt influerat, metafysiskt perspektiv, vilket framförallt kännetecknar hans verk *The Crisis of the Modern World* från 1927. Idén om de absoluta och universella metafysiska principerna, de traditionella religionernas transcendent enhet, vikten av ortodox tradition samt de omfattande utläggningarna om symboler som metafysikens universella uttryck är alla centrala delar av Guénons tänkande.<sup>3</sup> Därutöver återkommer han i sitt författarskap ständigt till föreställningen om moderniteten som den lägsta, mörkaste av tidsåldrar (benämnt som hinduismens *kali yuga*), vilket även visar på hans betydande influenser från hinduisk kosmologi och i synnerhet Shankaras advaita-filosofi med dess doktrin om icke-dualism.<sup>4</sup> Till skillnad från exempelvis Frithjof Schuon är Guénons tidigare skrifter framförallt av teoretisk karaktär, så till vida att han i stor utsträckning främst presenterar doktriner av intellektuell karaktär och inte fokuserar på själva metoden att förverkliga dem, även om hans skrifter så att säga kan betraktas som en vägledning inför förverkligandet.<sup>5</sup>

### *Frithjof Schuon*

Frithjof Schuon (1907-1998) föddes i Basel, men flyttade tidigt till Paris där han kom i kontakt med islam, intresserade sig för österländska religioner samt började studera arabiska. Genom Guénons skrifter och sedermera deras nära kontakt och korrespondens med varandra, utvecklade Schuon den perenniella filosofin och invigdes också han i en sufiorder (*Alawiyya*)

---

<sup>1</sup> Dahlén 2003:16.

<sup>2</sup> Almqvist 1977:18f.

<sup>3</sup> Se Guénon *Fundamental Symbols of Sacred Science* (1962).

<sup>4</sup> Se Guénon *Man and his becoming according to the Vedanta* (1925).

<sup>5</sup> Stoddart 2008:54.

1932 i Algeriet.<sup>1</sup> Kort därefter återvände han till Europa och blev efter sufischejken Ahmad al-Alawis bortgång mästare för orden i Europa, där han sedermera grundade flera suficentrer. Senare i livet spenderade han långa perioder hos nordamerikanska indianstammar och grundande även, efter en vision av Jungfru Maria, en ny gren inom *Shadhili*-orden (som Alawiyya är en förgrening av) vid namn *Maryamiyyah*, vilken idag finns representerad över flera av världens kontinenter.<sup>2</sup> Även om han senare i livet anklagades för sexuella övergrepp mot minderåriga samt kritiserades av andra traditionalister för att ha övergivit islam till förmån för en alltför vid universalism, så har hans betydelse ändå varit enorm och traditionella perennialister i hans efterföljd har fortsatt att referera till honom som en av de största uttolkarna av islam i väst, dock utan att nämna de tvivelaktiga aspekterna som uppkom under slutet av hans liv.<sup>3</sup>

Schuons verk, som omfattar ett 50-tal skrifter, kännetecknas även de av en modernitetskritik likt Guénon, men framförallt av de långa metafysiska utläggningarna där han sammanväver doktrin och metod för människans gudomliga förverkligande.<sup>4</sup> Han framhåller återkommande att varje autentisk religion innehåller en universell doktrinär kärna, *religio perennis*, som både beskriver verkligheten och tillhandahåller människan metoder för fullkomliggörandet av det sanna. I förhållande till detta bör det även understrykas att Schuon, även om han inte alltid tar ställning för en viss religion, ständigt betonar att det bara är möjligt att följa en enda metod för förverkligandet av det sanna, vilket med andra ord avfärdar all form av religiös synkretism. Schuons metafysik, religionsuppfattning och syn på tradition som blivit centrala för senare perennialister, återkommer mer ingående i nästa delkapitel, men avslutningsvis kan några betydande verk ur hans omfattande produktion nämnas i form av *The Transcendent Unity of Religions* (1953), *Logic and Transcendence* (1975), *Understanding Islam* (1963) och slutligen *The Transfiguration of Man* (1995).

### *Louis Massignon och Henry Corbin*

Varken Henry Corbin eller Louis Massignon kan betraktas som absoluta företrädare för islamsk, traditionalistisk perennialism, men deras inflytande på denna idéströmning har varit mycket betydande samtidigt deras akademiska studier är i sin tur är tydligt influerat av ett

---

<sup>1</sup> Sedgwick 2004:87

<sup>2</sup> Dahlén 2003:19.

<sup>3</sup> Sedgwick 2004:123ff och 174ff.

<sup>4</sup> Se Schuon *Light on the Ancient Worlds* (1966) där han återkommande betonar förhållandet mellan doktrin (teori) och metod (praktik).



perennialistiskt tänkande.<sup>1</sup> Massignon (1883-1962) var en katolsk akademiker och islamolog som med influenser från traditionalism och den perenniella filosofin studerade muslimsk religion, filosofi, politik, historia och i synnerhet presenterade omfattande studier rörande sufism för en västerländsk läsarkrets. Många, men i synnerhet perennialister, har hyllat honom som den förste att förstå sufismen inifrån och autentiskt presentera den esoteriska, andliga dimensionen av islam.<sup>2</sup>

Den andra betydande akademikern var Massignons elev vid Sorbonne, Henry Corbin (1903-1978), som ingående studerade muslimsk, i synnerhet shi'itisk, filosofi, vilket bidrog till ett starkt uppvärderande av muslimsk filosofi och dess utveckling inom framförallt akademiska kretsar. Även Corbin var påtagligt influerad och gav uttryck för perennialistiska idéer samt en kritik mot på den tiden rådande västerländska filosofiska paradigmen och har varit betydande för flertalet senare företrädare för perennialismen, inte minst Sayyed Hossein Nasr som ofta återkommer till hans betydande bidrag till studierna av Shi'itisk och sufisk islam.<sup>3</sup>

#### *Titus Burckhardt*

Titus Burckhardt (1908-1984) var en tysk-schweizisk företrädare för perennialismen som redan tidigt kom i kontakt med Schuon och senare initierades i en Marockansk förgrening av den sufiska Shadhilili-orden. I och med sina omfattande kunskaper om klassiska sufimästare och i det arabiska språket, har han bland annat bidragit till att introducera sufismen och klassiska verk av bland annat Ibn' Arabi i väst.<sup>4</sup> Framförallt har han dock betytt mycket för många perennialister genom sina studier och uttolkningar av sakral konst och arkitektur, i synnerhet muslimsk, där konst och symboler på ett perennialistiskt, metafysiskt sätt förstås som både bärare av den tidlösa sanningen samt som medel för dess fullkomliggörande hos människan.<sup>5</sup>

#### *Martin Lings*

Martin Lings (1909-2005) var en engelskfödd Shakespeareforskare, författare och akademiker som även han tidigt kom i kontakt med Guénon och Schuons skrifter, varpå han efter nära kontakter med Schuon reste till Egypten 1939 där han sedermera konverterade till islam och invigdes i en sufiorder. Mest berömd har han blivit genom den prisbelönta

---

<sup>1</sup> Westerlund 1999:177.

<sup>2</sup> Laude 2007, Nasr 2001:122 och 199.

<sup>3</sup> Se ex. Nasr 1987:278ff.

<sup>4</sup> Se Burckhardt *An Introduction to Sufi Doctrine* (1959).

<sup>5</sup> Se framförallt Burckhardt *Sacred Art in East and West*.(1967).

Muhammedbiografen *Muhammed: His Life Based on the Earliest Sources* från 1983, även om han i perennialistiska kretsar snarare hyllas för sina ingående uttolkningar och skildringar av dels sufismens läror och dels symboler inom religiös konst och litteratur.<sup>1</sup>

### *Seyyed Hossein Nasr*

Seyyed Hossein Nasr (1933-) är förmodligen den mest berömde samtida företrädaren för den traditionella skolans perenniella filosofi och har som professor i islamiska studier vid George Washington University publicerat flertalet böcker om olika aspekter av islam ur ett traditionalistiskt perspektiv. Nasr föddes i Iran men studerade från 12 till 25 års ålder i USA innan han återvände och genom sina nära relationer till den senare störtade Shanen och hovkretsarna fick i uppdrag att bland annat organisera den Kejsarliga Iranska Akademin för Filosofi.<sup>2</sup> Efter revolutionen lämnade Nasr Iran för en professur vid George Washington University där han sedan dess har utmärkt sig genom sin omfattande skriftliga produktion samt otaliga gästföreläsningar världen över.

Nasrs produktion är även oerhört mångfacetterad men kretsar framförallt kring islamsk idéhistoria och filosofi samt ämnen som metafysik, religion, musik, konst, arkitektur, vetenskap, litteratur, interreligiös dialog och naturfrågor.<sup>3</sup> Nasr var länge lärjunge till och har tydligt inspirerats av den algeriske sufimästaren och ordensgrundaren Shaykh Ahmad al-Alawi (1874-1934), liksom flertalet andra perennialister.<sup>4</sup> Framförallt kännetecknas hans skrifter av influenser från och ett återkommande refererande till framförallt Schuon, men även tidigare nämnda perennialister som Guénon, Corbin, Massignon, Burckhardt samt den för många perennialister betydande Ananda Coomaraswamy. Genom sin iranska bakgrund, återkommande gästföreläsningar samt omfattande skriftliga produktion kan Nasr även betraktas som den företrädare som fått mest genomslagskraft även i muslimska länder samtidigt som hans skrifter därutöver har varit betydelsefulla inom akademiska studier av islam.

### *Övriga och samtida företrädare*

Några andra företrädare som kan vara värda att nämnas i sammanhanget är engelsmannen Charles le Gai Eaton, vars bok *Islam and the Destiny of Man* (1985) influerat flertalet

---

<sup>1</sup> Se ex. Lings *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (1976) och *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence* (1991).

<sup>2</sup> Hjärpe 2006:7.

<sup>3</sup> Se Stenberg *The Islamization of Science* (1996) för en grundläggande genomgång av Nasrs vetenskapssyn.

<sup>4</sup> Hjärpe 2006:9. Se även Martin Lings avhandling *A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Ahmad al-Alawi, his spiritual heritage and legacy* (1993).

perennialister som sökt sig till islam samt den amerikanske religionshistorikern Huston Smith som länge presenterat och studerat olika religioner ur ett tydligt perennialistiskt perspektiv. Vidare kan nämnas William Chittick, som publicerat flertalet perennialistiskt och traditionalistiskt lagda böcker om framförallt sufisk poesi och filosofi, samt Reza Shah-Kazemi som skrivit omfattande verk om sufism, shi'itisk filosofi samt perennialistiskt lagda jämförelser mellan olika, framförallt mystiska, religionstraditioner. Därutöver kan Jean-Louis Michon nämnas som ett annat exempel på en traditionalistiskt och perennialistiskt influerad förmedlare av kunskap om sufism och islam till västvärlden. Andra kulturellt muslimska föreläsare, vid sidan av Nasr och Shah-Kazemi, som kan betraktas som föreläsare för perennialismen är även Hadi Sharifi, Mahmud Bina samt teologen Sayyid Jalal al-din Ashtiyani. Utöver dem ska inte heller de två svenska föreläsarna Kurt Almqvist och Tage Lindbom glömmas, vilka båda invigdes i sufiordnar och under senare delen av 1900-talet ihärdigt publicerade böcker som behandlar flera olika aspekter av traditionalism och philosophia perennis. Det kan även konstateras att utöver de ovan nämnda föreläsarna finns flertalet som inte primärt närmats sig islam, som exempelvis den för flertalet betydande Ananda K. Coomaraswamy och även akademiker som influerats av traditionalism och perennialismens läror, som exempelvis religionshistorikern Mircea Eliade, som under 1900-talet var oerhört betydelsefull för religionsvetenskapen i västvärlden.<sup>1</sup>

### **3.3. Philosophia perennis centrala läror**

#### *Metafysik*

Grundtanken inom philosophia perennis är som sagt tanken om ”the transcendent unity of religions”, vilket även är titeln på Schuons första bok från 1953. Men grundläggande för den traditionalistiska skolans förståelse av detta begrepp är därutöver den välvecklade metafysik som i synnerhet framträder och ingående belyses hos Guénon och Schuon, men givetvis återfinns även hos de andra föreläsarna. Det är långt ifrån möjligt att på ett så här begränsat utrymme ge en genomgripande beskrivning av den pereniella filosofins metafysik, men några grunddrag kan ändå vara värt att känna till. För det första är philosophia perennis en metafysisk lära om den transcendent, absoluta, universella och obetingade grunden för alla existens. Den kan därmed inte liknas vid profan filosofi som det vanligen uppfattas, utan är tydligt en metafysisk lära byggandes på doktriner och teoretiska principer om ”verklighet och

---

<sup>1</sup> Se Sedgwick 2004:189ff för en genomgång av Eliades traditionalism och akademiska inflytande.

sken, om enhet och mångfald, om ursprung och ände, om det absoluta och i dess ljus det relativa”.<sup>1</sup>

Den metafysik som *philosophia perennis* bygger på innebär inte bara en doktrin om en oförgänglig kunskap (*sophia perennis*) om den metafysiska ”sanningen så som den är” och som nödvändighet för att tolka verkligheten, utan anses även vara själva metoden som möjliggör människans fullkomliggörande av denna sanning.<sup>2</sup> Vidare innebär de metafysiska tankarna att *sophia perennis* uppnås genom *gnosis*, på ett omedelbart och personligt sätt, vilket enligt traditionalisterna genom historien dock har fått sitt främsta uttryck genom de religiösa traditionernas uppenbarelser, symboler och rituella traditioner.<sup>3</sup> Det finns inte utrymme att närmare gå in på de metafysiska lärorerna i detalj, men åtminstone uppdelningen mellan det ”Absoluta” och det ”Relativa” (samt det ”Relativa Absoluta”), som återkommande beskrivs i ord om det gemensamma esoteriska (absoluta) och det olikartade exoteriska symbolformerna (det relativa), kan vara värt att ha med sig för en grundläggande förståelse av den perenniella synen på de olika religionernas skillnader och likheter

### *Filosofi*

Den perenniella filosofins kärna är som sagt metafysiken, vilken ligger till grund för dess förståelse av tradition, andra religioner samt existensen i allmänhet. Några filosofiska slutsatser som de den perenniella filosofins metafysik innebär är bland annat synen på kunskap, vishet, intellekt och förnuft. Som det tidigare nämndes anses människan nå kunskap om den absoluta, universella sanningen genom *gnosis* och kontemplativt begrundande och utövande av traditionella religiösa uttryck och metafysiska principer. Detta leder förklarligt till en kritisk syn på exempelvis vetenskap så som den bedrivs i det moderna samhället samt vad man anser vara en sammanblandning mellan intellekt (som mottagare av den objektiva, absoluta sanningen) och förnuft (kopplat till det subjektiva och relativa). Enligt bland andra Nasr så tenderar den moderna människan att blanda ihop ande (som står i samband med det absoluta och heliga) och själ (som står i samband med det relativa och världsliga), vilket enligt honom är tvärtemot sufismens läror och den perenniella filosofin.<sup>4</sup> En avslutande aspekt av den traditionella, perennialistiska filosofin är att förutsättandet av en objektiv, universell och metafysisk sanning leder till förståelsen att dess objektiva sanning, kunskap

---

<sup>1</sup> Dahlén u.å.

<sup>2</sup> Dahlen u.å.

<sup>3</sup> Just bön betonas ofta av perennialister som en nödvändig komplementativ väg mot *sophia perennis*, inte sällan med hänvisning till den muslimska bönefromhten och den sufiska ritualen *dhikr* (gudserinran) som det tydligaste rituella uttrycket för *tawhid* (Guds enhet).

<sup>4</sup> Nasr 2006:164ff.

och verklighet ytterst bara kan nå ”genom intellektuell intuition och uppenbarelsens vägledning”.<sup>1</sup> Givetvis är många andra sidor av den perenniella filosofins läror värda att tas upp, men det ger åtminstone en grundläggande översikt över de skillnader mot modern filosofi som den traditionella skolan menar sig ge uttryck för.<sup>2</sup>

### *Tradition*

Synen på och uppfattningen av Traditionen, som perennialisterna själva uttrycker det, bygger även den på tanken om de autentiska religionernas transcendenta och universella enhet samt den tidigare beskrivna metafysiken. Begreppet ”Tradition” ska dock inte förstås i gängse mening som en vana, sed eller historiskt fortplantade idéer och praktiker. Nasr beskriver, med hänvisning till Schuon och Guénon, tradition som ”en uppsättning principer som har nedkommit från Himlen och som från början är ett med en särskild manifestation av det Gudomliga, och följs av tillämpningen av dessa principer vid olika tideskeenden och under olika förutsättningar för olika folk.”<sup>3</sup> Termen tradition inbegriper, enligt denna förståelse, en oföränderlig och ständigt närvarande kontinuitet som manifesterat sig inom de religiösa traditionerna och den tillhandahållit människan kunskap om den yttersta verkligheten samt metoder för att förverkliga och fullkomliggöra denna i världen. Av Nasr, liksom de flesta andra traditionella perennialister, beskrivs traditionen ofta som en *scientia sacra*, vilket syftar på en oförgänglig kunskap från den yttersta verkligheten och samtidigt det enda sättet att nå denna verklighet.

Traditionen är därför oerhört central för *philosophia perennis* eftersom den inbegriper allt det heligt, oföränderligt universella och sant verkliga, som manifesterats genom uppenbarelsen på olika platser i olika tider. En traditionell civilisation beskrivs av traditionalisterna som en civilisation baserad på dessa gudomliga uppenbarelsen och de metafysiska och religiösa grunder som manifesterats, vilket anses koppla mänskligheten vertikalt med den heliga, yttersta verkligheten.<sup>4</sup> I grunden finns det ur ett perennialistiskt perspektiv bara en primordial eller ursprunglig doktrin, som innerst återfinns inom alla autentiska religioner. Traditionen, inbegripande religionen, syftar därigenom till att ge kunskap och metoder för att förverkliga doktrinen som den yttersta, enda verkligheten samt koppla det mänskliga till den metahistoriskt transcendentia verkligheten.<sup>5</sup> Till denna syn på traditionen kontrasteras ofta

---

<sup>1</sup> Nasr 2006:42.

<sup>2</sup> För en grundläggande och lättillgänglig genomgång av den perenniella filosofin se Dahlén 2003.

<sup>3</sup> Nasr 2006:158f.

<sup>4</sup> Se ex. Nasr 1981b:124.

<sup>5</sup> Nasr 1987c:13 och Nasr 1976:4.

moderniteten som av traditionalisterna anses karakteriseras av ett övergivande av de transcendenta, yttersta principerna och den oförgängliga visdom som manifesterats genom religionernas uppenbarelser och som bara kan nås genom dess traditioner, läror, ritualer, symboler och framförallt deras esoteriska vägar mot det "Absoluta". Ovan nämnda aspekter och förståelse av traditionen som metahistorisk, oförgänglig verklighet kännetecknar alla de mest framträdande perennialisterna under 1900-talet, vilket är anledningen till att de ofta benämns som "den traditionella skolan".<sup>1</sup>

### *Religion*

Enligt perennialismen har den gudomliga insikten, metafysiska sanningen och yttersta verkligheten uppenbarats inom alla de religioner som företrädarna menar vara traditionella och autentiska. Att denna kärna, vare sig den benämns *sophia perennis* (som ofta hos Nasr) eller *religio perennis* (som ofta hos Schuon), har universell karaktär förklaras genom att den uppenbarats på skilda platser under olika tider och sedan kommit att utgöra det centrala inom alla de autentiska religiösa traditionerna. En tydlig bild av denna religionsförståelse ger Kurt Almqvist i inledningen till *Tidlös besinning i en besinningslös tid*:

Varje religion är sålunda en personlighet för sig med en egen kärna, som manifesterar sig i en hel värld av skilda "beteendemönster av skilda slag: doktrinära, rituella, och – i periferin – kulturella och sociala, men på samma gång har dessa olika kärnor en viss inbördes identitet, ett gemensamt väsen, nämligen den över-formella Sanningen eller från en annan synpunkt – det Heliga."<sup>2</sup>

Företrädarna för perennialismen fokuserar därför på den esoteriska enhet som de menar döljer sig bakom de religiösa traditionernas exoteriska mångfald och som anses utgöra den absoluta kärnan inom alla religioner. De yttre dimensionerna, som exempelvis ritualer, dogmer och moralregler, utgör de exoteriska skillnaderna medan de inre dimensionerna i grunden härleds till samma esoteriska och elementära kärna. Nasr illustrerar detta genom att beskriva relationen mellan *shari'ah* (lagen, det exoteriska), *tariqah* (den andliga vägen, sufismen, det esoteriska) och *haqiqah* (sanningen, det Absoluta) som en nöt bestående av skalet (*shari'ah*)

---

<sup>1</sup> Jfr. Huxley 1945 och hans perennialism som med sin dragning åt religiös synkretism skiljer sig från dessa traditionalistiska idéer.

<sup>2</sup> Almqvist 1973:20.

som skyddar kärnan (*tariqah*) samt den osynliga, men allestädes närvarande oljan (*haqiqah*), där ingen del kan uteslutas utan alla delar harmoniskt måste finnas.<sup>1</sup>

Den perenniella filosofin ser således den gemensamma kärnan som evigt bestående och universell, men enbart inom de traditionellt bevarade religionsformerna. Utöver det är företrädarna ofta noggranna med att betona att de teoretiska doktrinerna inbegriper nödvändiga följder när det gäller metod och praktik, det vill säga att de metafysiska doktrinerna som ges inom varje religiös tradition kräver ett metodiskt genomförande för att förverkligas och förstås.<sup>2</sup> Religion är, i deras perspektiv, inte endast inriktad på det mentala, utan även en metod som förenar människan till en helhet, innefattande både det psykiska och fysiska.<sup>3</sup>

Därutöver betonas ständigt vikten av tradition när det gäller de doktrinära principerna och dess praktiska genomföranden samt ett starkt avståndstagande från all form av religiös synkretism, eftersom det bara anses vara möjligt att följa en enda tradition. Detta innebär således ett starkt avståndstagande från nyreligiös synkretism, men även från omtolkningar av traditionella religiösa uttryck som innebär ett försakande av antingen det exoteriskas eller det esoteriskas betydelse. Betonandet av vikten av att hålla sig till en tradition uttrycks ibland även i ord som att ”har man levt en religion, har man levt alla”, vilket även det understryker tanken om alla autentiska religionstraditioners transcendentia enhet. Inte sällan refereras det till Islam som ett gott exempel på traditionsbevarande, dels på samhällsnivå, där moderniseringen och sekulärvetenskapen inte lika omfattande har tagit över religionens traditionella domäner, men framförallt inom sufiordnarnas traderings- eller traditionskedja (*silsilah*) som på ett tydligt sätt anses representera den religiösa traditionen. Enligt philosophia perennis perspektiv öppnar denna förståelse av de exoteriska skillnaderna samt den esoteriska likheten även för dialog mellan religionerna, vilket återigen Kurt Almqvist uttrycker tydligt i orden om att den perennialistiska filosofin möjliggör att:

nyanserat och klart särskilja de olika trosformerna från varandra och samtidigt vibrera i samklang med det Heliga innerst inne i dem alla och intuitivt se deras enhet bortom alla former.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Nasr 2001:118.

<sup>2</sup> se ex. Nasr 2001:132.

<sup>3</sup> Nasr 2006:32.

<sup>4</sup> Almqvist 1973:20.

## 4. Sufism och islam enligt *philosophia perennis*

### 4.1. Islam, monoteism och tradition

Inledningsvis kan det vara på sin plats att redogöra för hur olika aspekter av islams läror och traditioner lyfts fram utav föreläsare för *philosophia perennis*, innan de särskilda föreläsningarna om sufism närmare presenteras. Först och främst kan det konstateras att islams starka betoning av Guds enhet, vilket bland annat tydligt framkommer i den muslimska trosbekännelsens (*shahadah*) ”det finns ingen gud utom Gud”, stämmer väl överens med perennialismens läror om den absoluta och grundläggande metafysiska enheten. I perennialisternas skrifter kan föreläsningen om islams oövekliga monoteism sägas utgöra grunden för de vidare betonandena av dels dess universalitet och dels islams ideal rörande ”integration and unity, whether it be socially, politically and economically, or morally and intellectually”.<sup>1</sup> Det starka betonandet av enheten framstår även som ett försvar mot modernismen, som enligt perennialisterna, splittrat relationen mellan subjekt och objekt eller människan och det gudomliga. Enhetsdoktrinen gestaltas därmed som ett överskridande av denna uppfattade destruktiva splittring, vilken de menar präglar den moderna människan.

Därutöver betraktas islams betoning av underkastelse enbart under Guds vilja, som ett integritetsskapande motstånd mot icke-traditionella makthavare och ideologier, vilket gör monoteismen till en grundläggande lära när det gäller formulerandet av kritik gentemot moderniteten och dess uppfattade konsekvenser. En annan aspekt av detta som tydligt kopplar samman islam och perennialism är faktumet att den stora synden inom islam är dyrkandet av annat än Gud, alternativt förglömmandet av Gud. Detta kan kopplas till *philosophia perennis* idé om att bortvändheten från den heliga traditionen och det Absoluta, är det som skadar människan mest, samtidigt som den mest fullkomliga eller gudsnära människan är den som ständigt ber, kontemplerar, erinrar och är medveten om den gudomliga ordningen och den metafysiska sanningen.

Vidare framhålls det att islam baseras på Koranens heliga språk och i perennialisternas tolkning framstår dess universalitet som tydligare än inom alla de andra stora religionerna och enligt bland andra den perennialistiskt lagda religionshistorikern William C. Chittick ”äger Koranen, bland alla världens skrifter, det klaraste uttrycket för religionernas transcendentia

---

<sup>1</sup> Nasr 1990:39.



enhet.”<sup>1</sup> Till skillnad från mer etniska religioner som hinduism och judendom, uppfattas islams budskap således som mer eller åtminstone tydligare universalistiskt, vilket naturligt nog ofta påpekas när läran om religionernas transcendenta enhet kommer på tal.

Samtidigt kan det även konstateras att en, för perennialisterna, tilltalande aspekt av islam tycks vara den bindande trosartikeln rörande erkännandet av alla äldre tiders profeter, vilken stämmer väl överens med uppfattningen om religionernas transcendenta enhet, även om islam anses vara den sista uppenbarade religionen. På så sätt bereder den islamska läran och dess universalism även väg för de komparativa religionsstudier som i synnerhet kännetecknar Guénons och Schuons otaliga verk om enheten bakom mänsklighetens religiösa traditioner. Samtidigt tenderar de dock att kontrastera islam mot exempelvis kristendomen, då islam framställs som en mer levande tradition utan statisk institutionalisering där nytolkningar ständigt sker enligt det som uppfattas vara traditionen.

Just islam som traditionsbärande är en aspekt som ständigt återkommer. Bland andra Guénon uppfattade den islamska traditionen som ytterst levande då de dagliga praktikerna som böner och tillbedjan noga utövas av muslimer och präglar alla aspekter av det vardagliga livet i högre grad än andra samtida religionsformer.<sup>2</sup> Guénon beskriver även den islamska civilisationen med orden att "the whole organization of the Muslim world rests on a tradition that may be described as religious."<sup>3</sup> Detta menar han, tillsammans med övriga perennialister, saknas i den moderna västvärlden, vilket även anses ha lett till dess, enligt dem, negativa utveckling. Guénon beskriver även islam som den yngsta esoterismen samtidigt som han kopplar den till den äldsta, enligt honom hinduismen, och betonar därmed både dess aktualitet och tidlösa tradition.<sup>4</sup> Även Nasr beskriver förhållandet mellan islam och andra religioner som att islam är "den nutida mänsklighetens sista religion och förenas i detta avseende med hinduismen, den nutida människans första religion".<sup>5</sup>

Ur ett perennialistiskt perspektiv betraktas således den muslimska världen som vilandes på tradition i högre grad än den västerländska och islam anses i större utsträckning lyckats motstå den sekulariserande uppdelningen mellan heligt och profant, vilket kan sägas ha skett i flera moderna västerländska samhällen. Även om flera företrädare påpekar att modernism och avtraditionaliserande tendenser har börjat sprida sig även i muslimska länder, så anses islam stå för en allomfattande religiös tradition som berör varje aspekt av mänskligt liv och där

---

<sup>1</sup> Chittick citerad i Omar 2009.

<sup>2</sup> Se Sedgwick 2004:70.

<sup>3</sup> Guénon 2004a:50.

<sup>4</sup> Guénon 2004c:155f.

<sup>5</sup> Nasr 2006:183.

profeten Muhammed fungerar som arketyper för det ultimata medvetandet, levernet och samhällsskicket enligt doktrinen om Guds enhet.<sup>1</sup> Titus Burckhardt menar dock att den europeiska modernismen i allt större utsträckning börjat påverka och långsamt förstöra även den islamska världens tradition, men det är tydligt att han liksom flertalet andra perennialister föreställer sig en traditionellt islamsk samhällsmodell som det ideala styrelseskicket, berörandes varenda del av kulturens och individernas existens.<sup>2</sup> Det bör dock även noteras att för perennialisterna består en sådan allomfattande tradition inte bara av själva styrandet på politisk, social och individuell nivå, utan även på ett symboliskt och arketyperiskt plan som relaterar människan till den gudomliga verkligheten.<sup>3</sup> I synnerhet islams tydliga betonande av enheten (*tawhid*) framhålls som sagt ofta som ett exempel på den islamska traditionens allomfattande och allestädes närvaro, vilket tydligt stämmer överens med perennialismens metafysiska läror.

En annan central aspekt av islam som inte får förbises är givetvis *shari'ah*, den gudomliga lagen, vars fullständiga omfattande av varje aspekt av människans liv ständigt betonas, då den ger ”varje handlig en transcendent dimension”.<sup>4</sup> Ovan nämnda aspekter av islams läror, tillsammans med dess gudomliga ursprung, understryker även den traditionalistiska åsikten att det är människan som ska anpassa sig till den gudomliga sanningen och inte tvärtom på ett sätt som kan sägas känneteckna modernitetens ideologier samt flertalet nutida och liberala tolkningar av de religiösa traditionernas utsagor.

Ofta jämför perennialisterna de olika religionernas budskap och i likhet många andra menar Schuon att judendomen betonar lagiskhet och utvaldhet, medan kristendomen betonar kärlek, uppoftande nåd och livet efter detta samt slutligen att islam betonar monoteism, sanning, rättvisa och återupprättandet av en balans genom ett återspeglade av det transcendentas glans.<sup>5</sup> Även Nasr jämför de tre abrahamitiska religionerna och menar att judendomen representerar de lagiska aspekterna av traditionen, kristendomen de esoteriska aspekterna och vidare att Islam står för integrerandet av traditionens ursprungliga enhet genom att sammanföra både de exoteriska och esoteriska aspekterna i och med *shari'ah* (den yttre lagen) och *tariqah* (den inre vägen), vilket tydligast anses uttryckas och förverkligas inom sufismen.<sup>6</sup> Detta tänkande framställer islam som den, för samtiden, mest aktuella religionen samtidigt som det understryker alla religioners betydelse, om än inom olika

---

<sup>1</sup> Se ex. Burckhardt 2001:viii.

<sup>2</sup> Se Burckhardt 2001:viiiif.

<sup>3</sup> Burckhardt 2001:viii.

<sup>4</sup> Nasr 2006:181.

<sup>5</sup> Se ex. Schuon *Christianity/Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism* (2008) särskilt s. 195f.

<sup>6</sup> Nasr 2001:23.

historiska kontexter. Islam tenderar, i denna uppfattning, även att framstå som erbjudande av en sakralisering av livet redan här på jorden och inte, som kristendomen tenderar att framstå, enbart fokuserandes på livet efter detta.

Inom islam innebär givetvis även profeten Muhammeds uppenbarelser och seder enormt mycket och liksom inom övriga islam, betraktas hans ”andliga betydelse och funktion som arketyper för det religiösa och andliga livet” ur ett perennialistiskt perspektiv som den mest fullkomliga, samtidigt som det är till honom sufismens esoteriska läror härleds.<sup>1</sup> Nasr konstaterar att det inte finns någon ”starkare kraft som förenar de muslimska folken än närvaron av denna gemensamma förebild, som berör det dagliga livets minsta detaljer”.<sup>2</sup> Genom sådana yttranden betonas det att islam, genom Muhammeds uppenbarelser bevarade i Koranen och hans *sunnah* som bevarats i *haditherna*, är att betrakta som den tydligast bevarade och mest autentiska traditionen, vilket stämmer väl överens med den perennialistiska förståelsen av helig tradition. Lika centrala är även de så kallade ”heliga yttranden” (*hadith qudsi*) som inte utgör en del av Koranen, men där Gud liksom i Koranen tilltalar profeten i första person. Dessa förklaras ha en enorm betydelse framförallt inom sufismen, då de framförallt kretsar kring andliga aspekter av islam och människans relation till Gud snarare än sociala och politiska frågor, samtidigt som de framstår som ett klart exempel på uppfattningen om att det är genom profeten själv som de esoteriska och exoteriska dimensionerna av islam förtydligas och fullkomligas, vilket också det går hand i hand med perennialismens läror om religioners olika funktioner.<sup>3</sup>

Profetens betydelse som traditionsbärare framgår även i och med islams lära om Muhammed som den sista i profetlängden och som förmedlare av den slutgiltiga uppenbarelsen samtidigt som hans heliga tradition anses leva vidare genom sufismens initiationskedjor (*silsilah*). Även om någon ny uppenbarelse inte är att vänta, markerar perennialisterna återkommande att sufismen som esoterism ständigt förnyar och återupprättar förbindelsen med Gud enligt Muhammeds tradition. Nasr menar att tack vare ”islams esoteriska dimension och välsignelsen eller *barakah* hos dem som förvaltar och förmedlar denna förnyas ständigt den ursprungliga uppenbarelSENS andlighet”.<sup>4</sup> Just förnyandet av traditionens andliga liv är en mycket central del av islams läror ur ett perennialistiskt perspektiv, eftersom det understryker att människan inte anses vara i behov av

---

<sup>1</sup> Nasr 2006:50.

<sup>2</sup> Nasr 2006:62.

<sup>3</sup> Se ex. Nasr 2006:63.

<sup>4</sup> Nasr 2006:66, förvaltandet av uppenbarelSEN benämns som *wilayah* och är ett centralt begrepp inom sufismen.

en ny religion utan snarare i behov av att ta tillvara på och förvalta den redan uppenbarade traditionen och initiationslängden som profeten förmedlat.

Sufimen betraktas vidare som det esoteriskt fullkomliga förverkligandet av alla islams läror och framförallt den om enheten (*al-tawhid*), vilken kan anses vara den centrala läran i all form av islam. Nasr menar att på grund av ”den islamska uppenbarelsens enhetliga karaktär har de kontemplativa och aktiva vägarna aldrig varit helt åtskilda i sufismen vare sig till det yttre eller det inre” och även denna lära kan sägas stämma väl överens med hur perennialismen uppfattar alla religioners bakomliggande enhet, samt dess konsekvenser och följder för den som tagit del av dess upplysande sanning.<sup>1</sup> Den grundläggande läran inom islam, som sufismen syftar till att förverkliga, är således enheten och framförallt genom sufismen anses människan kunna knyta an och förbindas med det Absoluta, det Enda. Även detta faktum, att människans bör sträva efter enda bestående, understryker den universella dimensionen av islam då den så att säga tilltalar det oföränderliga i alla människor, i alla tider och i alla autentiska traditioner. Den starkt betonade monoteismen kan därmed sägas vara den, i synnerhet ur ett perennialistiskt perspektiv, grundläggande doktrinen inom islam och som sedermera utgör grunden för de vidare framställningarna av dess esoteriska dimension, nämligen sufismen.

## 4.2. Sufism och den esoteriska vägen

Sufismen beskrivs återkommande, av samtliga företrädare, som ”the inner, spiritual aspect of Islam” och som ”one of the best-preserved spiritual traditions in the world today”.<sup>2</sup> Det anses framförallt vara inom sufismen som islams esoteriska och mest innerligt andliga dimensioner står att finna, och dess väg mot fullkomliggörandet av den metafysiska sanningen framstår som exceptionell i jämförelse med andra religionsformer. Som en kort definition av vad sufismen innebär kan Guénons förståelse nämnas, då han menar att den primära och grundläggande betydelsen av ordet ”sufi” på arabiska ”is to be found in the numerical values of the letters” vars sammanlagda summa har samma nummer som *al-Hikmatu'l-ilahiya* (Gudomlig Vishet), vilket leder Guenon till slutsatsen att ”[t]he true sufi is therefore the one

---

<sup>1</sup> Nasr 2006:172.

<sup>2</sup> Hasan 2007.

who possesses this Wisdom.”<sup>1</sup> Det är måhända inte den vanligaste förklaringen, men tydliggör ändå hur sufismens läror och betydelse tolkas.

En mer karakteristisk och ingående bild av sufism ur ett perennialistiskt perspektiv står dock Schuon för när han koncentrerat presenterar sufismens grunder eller ”the quintessential esoterism of islam” med orden:

The whole of Sufism, it seems to us, is summed up in these four words: *Haqq*, *Qalb*, *Dhikr*, *Faqr*; “Truth”, “Heart”, “Remembrance”, “Poverty”. *Haqq* coincides with the *Shahādah*, the twofold Testimony: the metaphysical, cosmological, mystical, and eschatological Truth. *Qalb* means that this Truth must not be accepted with the mind alone but with the Heart, hence with all we are. *Dhikr*, as we know, is the permanent actualization of this Faith or *Gnosis* by means of the sacramental word; while *Faqr* is simplicity and purity of soul, which make this actualization possible by imparting the sincerity without which no act is valid.<sup>2</sup>

Till det kan tilläggas den återkommande betoningen av att för att bli en verklig sufi och nå den sanning som den traditionella sufismens väg leder mot, kan man inte enbart studera böcker eller inhämta profan kunskap.<sup>3</sup> I sista hand handlar det, med Guénon ord, om ett ”apurely inward work for which all the outward means are no more than aids and supports” i syfte att nå den esoteriska, intuitiva och direkta sanningen och den enhet som *philosophia perennis* talar om.<sup>4</sup> Sufismen framställs således inte enbart på ett teoretiskt plan utan flera perennialister är noga med att betona de praktiska aspekterna av sufismen och särskilt *dihkr*-ritualen, som med dess åkallande av Guds namn förklaras vara den högsta och mest betydelsefulla andliga aktiviteten inom sufismen.<sup>5</sup> Bönen anses omvandla människan ”tills hon själv blir ’bön’, *dhikr*, som åskådliggör dennes sanna själv, den hon verkligen är”.<sup>6</sup> De teoretiska doktrinerna och sanningarna betraktas snarare som den sufiska vägens början och slut, på så sätt att den inleds genom teoretisk kunskap, fullföljs genom metoder och leverne enligt denna kunskap vilken sedermera blir förverkligad kunskap om tillvarons beskaffenhet. Även inom esoterismen anses det således vara av stor betydelse att det finns en tradition som garanterar teorierna och metoderna, vilket för sufismen består i en initiationskedja (*silsilah*) som härleds tillbaka till Profeten och hans esoteriska undervisning, som anses ha förts vidare genom sufi-

---

<sup>1</sup> Guénon 2003:3.

<sup>2</sup> Schuon 2006:123. Schuon använder genomgående begreppet ”Quintessential Esoterism” med syfte på en grundläggande gemensam esoterism, riktad mot den transcendentia kärna som anses förena alla religioner enligt *philosophia perennis*.

<sup>3</sup> Guénon 2003:8.

<sup>4</sup> Guénon 2003:8.

<sup>5</sup> Se Almqvist 1994:23.

<sup>6</sup> Nasr 2006:89.

ordnarnas mästare, vilka av Nasr förklaras vara nödvändiga enligt den universella principen om att ingen autentisk andlig väg eller fullkomning är möjlig utan en vägledande mästare.<sup>1</sup>

En vanlig uppfattning är även att det dygdiga och fullkomliga levernet inte primärt handlar om yttre moraliska angelägenheter utan framförallt, som bland andra Almqvist betonar, härstammar ur en inre, själslig renhet och skönhet.<sup>2</sup> Den yttre moralen och den islamiska, exoteriska lagen är visserligen viktig att följa, men den uppfattas främst såsom en yttre ram som först genom de inre, sufiskt esoteriska aspekterna får sin fullkomliga mening. Även Schuon understryker detta då han menar att det framförallt är genom bön, dygd, esoterisk kunskap samt estetikens universella uttryck som sken kan återföras till verklighet, enligt *philosophia perennis* metafysiska doktriner.<sup>3</sup>

Sufismen beskrivs dock inte som någonting som enbart påverkar den enskilda sufin, utan även som betydelsefull för den större muslimska trosgemenskapen vars andliga styrka, enligt Nasr, står att finna det oskiljaktiga förhållandet mellan islams exoteriska och esoteriska (sufiska) aspekter som ”genom århundraden har utgjort grundvalen för den integrerande religiösa traditionen, väglett människans andliga liv och lyckats skapa ett fromt samhälle.”<sup>4</sup> Den sufiska vägen och dess betydelse för omvärlden ur ett perennialistiskt perspektiv kan tydligt exemplifieras genom Nasrs beskrivning rörande att:

The Sufi is one who seeks to transcend the world of forms, to journey from multiplicity to Unity, and from the particular to the Universal. He leaves the many for the One, and through this very process is granted the vision of the One in the many. For him all forms become transparent, including religious forms, thus revealing to him their unique origin.<sup>5</sup>

Denna “unique origin” förklaras vidare vara den centrala esoteriska kärnan “where all the radii meet, the summit which all roads reach” och som “can provide a meaningful dialogue between religions, showing both their inner unity and formal diversity”.<sup>6</sup>

Däremot betonas det att sufismen inte är ämnad för hela den muslimska gemenskapen utan enbart för vissa. Exempelvis blir det tydligt när Titus Burckhardt skriver om de “heliga yttranden” (*hadith qudsi*) att de avslöjar “truths not intended for the whole religious commu-

---

<sup>1</sup> Nasr 1990:45.

<sup>2</sup> Almqvist 1994:78, 87.

<sup>3</sup> Schuon 1965:137.

<sup>4</sup> Nasr 2006:73.

<sup>5</sup> Nasr 1972:146.

<sup>6</sup> Nasr 1972:150.

nity, but only for the contemplatives [sufierna].”<sup>1</sup> Uppfattningen om sufismens något elitistiska karaktär i perennialisternas perspektiv har bland andra Guénon ofta betonat då han menar att en alltför stor utökning av initiatoriska organisationer, i det här fallet sufiordnarna, i regel är en av de främsta orsakerna till sådanas förfall.<sup>2</sup>

Sufismen förklaras vidare skilja sig från den gängse, kristet influerade, uppfattningen om mystik som ”passiv” och ”anti-intellektuell”, på så sätt att den utgör ett ”aktivt deltagande i en andlig väg som är intellektuell i ordets verkliga mening och som eftersträvar att förena det aktiva och det kontemplativa, en kontemplation som betecknar den högsta formen av aktivitet.”<sup>3</sup> Detta leder även fram till en uppfattning, som delas av flera perennialister, att sufismen är nära sammankopplad med lärare och lärde samt konstnärer och vetenskapsmän, vilket beskrivs närmare i senare kapitel. Eftersom perennialismen bygger på en metafysik, där den esoteriska kunskapen står i centrum, hamnar naturligt nog sufismen i samma centrala ställning vid beskrivningar av den islamska religiositeten. Utifrån det perennialistiska perspektivet är det som sagt religionernas inre, transcendenta enhet som förenar dem och denna inre kärna anses nås genom esoterism, vilket sufismen representerar inom den islamska traditionen. Faktumet att islam även har en stark och traditionell exoterisk lära, tycks göra denna distinktion och relation mellan esoterism och exoterism både särskilt påtaglig och därmed särskilt intressant för de perennialister som dragits till islam.

Ett annat centralt begrepp i den perenniella filosofin är *initiation*, vilket framförallt innebär ett invigande in i vad som uppfattas vara en autentisk esoterisk tradition med dess tillhörande läror, praktiker och vägar mot den perenniella visdomens sanning. Att sufismens ordensverksamheter, initiations- och traditionskedjor samt dess esoteriska läror på ett tydligt sätt stämmer överens med perennialismens idéer om initiation är således påtagligt och de initiatoriska aspekterna av sufismen betonas återkommande i företrädarnas framställningar av sufismen. Därutöver kan det dock nämnas att den sufiorder som under 1900-talet kom att bli den traditionella skolans perennialisters centrala organisation, *Maryamiyya*, präglades av ett ganska stort hemlighetsmakeri, vilket skiljer sig från sufiordnar i den muslimska världen som i större utsträckning är öppna, publika rörelser.<sup>4</sup> Detta får denna order snarare att likna klassiska och ockulta västerländska initiations- och ordenssällskap, som enligt Mark

---

<sup>1</sup> Burckhardt 2008:31.

<sup>2</sup> Guénon 2004b:60.

<sup>3</sup> Nasr 2006:79.

<sup>4</sup> Sedgwick 2004:91.

Sedgwick, både historiskt och samtida har varit mycket mer dolda och hemliga, vilket i sin tur visar på rörelsens till viss del västerländska ursprung och influenser.<sup>1</sup>

Vidare kan en viss skillnad i synen på sufism och esoterism märkas hos somliga företrädare för perennialismen, vilket blir påtagligt vid en jämförelse mellan exempelvis Nasr och Schuon, där den senares kännetecknas av en grundläggande esoterisk inriktning där sufismen betraktas som ett sätt att fullkomliggöra den esoteriska vägen och där Nasrs syn snarare kännetecknas av en grundläggande islamisk tro där den sufiskt esoteriska vägen fullkomliggör den islamska tron i form av gnosis. Det skulle även kunna uttryckas som att Schuon rör sig från sin esoteriska trosuppfattning mot islam, medan Nasr rör sig från sin islamska trosuppfattning mot esoterismen. För i synnerhet Schuon och Guénon kan således sufismen sägas vara ett av flera möjliga uttryck för *philosophia perennis* och de är även de av företrädarna som tydligast närmast sig andra religioner, dock utan att göra avkall på sin sufiska tillhörighet.<sup>2</sup>

Dessa olika vägar mot sufismen märks även i deras framställande av sufismen och generellt sett kan en viss skillnad påträffas rörande perennialister där den perennialistiska filosofin inlett sökandet längs sufismens väg, som Schuon och Guénon, och perennialister där islam är grunden i sökandet efter den perennialistiska esoteriska visdomen, som Nasr och Shah-Kazemi. Schuons perspektiv skulle kunna betecknas som ”islamsk esoterism” kännetecknat av en esoterisk fascination vid islam, medan Nasrs perspektiv då kan betecknas som esoterisk islam kännetecknat av en islamsk fascination vid esoterism.<sup>3</sup> Även Mark Sedgwick noterar detta då han konstaterat att Schuons tenderade att uppfatta sufisk islam som ett sätt att fullkomliggöra den perenniella filosofin eller religionen, snarare än som en slutstation i sig, vilket Sedgwick menar kom att präglade den sufiorder, Maryamiyya, som han var ledare i.<sup>4</sup>

De olika perspektiven får även andra följder vid framställandet av sufismen då företrädare likt Nasr med islam som grund tenderar att framställa sufismen och det esoteriska på ett missionerande sätt för att visa på det positiva i just islam som tradition, medan företrädare med perennialismen som grund likt Schoun tenderar att föreställa sufismen och islam som, visserligen mest fullkomliga, men ändå som hjälpmedel på den esoteriska vägen mot den primordiala sanningen. De senares bild av islam blir därmed något mer traditionalistisk och fokus riktas främst mot dess roll som vägledare mot den esoteriska kärnan, medan de förras bilder av esoterism blir mer proklamerande för islam och sufism i sig.

---

<sup>1</sup> Sedgwick 2004:91.

<sup>2</sup> Lindbom 2003:17.

<sup>3</sup> Schuon redogör själv för skillnaden i Schuon 2006, framförallt på sidorna 142ff.

<sup>4</sup> Sedgwick 2004:90.



Skillnaden ligger således i att antingen betrakta islam som en bekräftelse av det esoteriska, eller att betrakta det esoteriska som en bekräftelse av islam. Dessa skillnader bör dock inte överbetonas, även om just Schuon och hans tankar om kvintessentiell esoterism skiljer sig något från andra islamska perennialister, men det kan ändå vara intressant att lägga märke till de olika perspektiven och infallsvinklarna som då och då blir påtagliga i föreläsarnas uppfattningar om sufism, islam och esoterism överlag.

### 4.3. Sufism som intellektuell filosofi

Sufismen framstår ofta i perennialisternas framställningar som en övergripande och allomfattande intellektuell<sup>1</sup> filosofi och Nasr beskriver exempelvis filosofiska sufiskrifter och islamsk visdom som en av de mest universella, djupgående och vitala uttrycken för den tidlösa visheten och philosophia perennis.<sup>2</sup> I och med Nasrs djupgående kunskaper om naturvetenskap och filosofi, gestaltas ofta sufismen av honom som en grundläggande intellektuell och filosofisk väg att nå den tidlösa visheten, men även kunskap om det allt det centrala i skapelsen och tillvaron. Genom hans omfattande produktion, föreläsningar världen över, akademiska meriter samt bakgrund som huvudman över den Kejsarliga Iranska Akademin för Filosofi, ökade respekten och intresset för traditionalistisk, sufistisk och islamsk filosofi bland många västerländska intellektuella från mitten av 1900-talet och framåt, samtidigt som det som sagt skapade en bild av sufismen som en intellektuellt präglad religion och filosofi.<sup>3</sup> Det kan även noteras att flera av de akademiska studier av sufism som utförts och publicerats under 1900-talet ofta har kretsat kring intellektuella aspekter av klassisk sufism och därmed bidragit till skapandet av sådana föreställningar om sufism i västvärlden.

Till skillnad från mer antropologiska och sociologiska studier av sufismen som fokuserat på den vardagliga religiositeten samt dess politiska och sociala implikationer, har de mer idealiserande studierna av klassisk sufism även nått ett större genomslag hos allmänheten.<sup>4</sup> Därutöver har akademikerna som studerat sufismens klassiska läror, filosofier och konstnärliga uttryck inte sällan varit influerade av perennialism eller åtminstone mycket positivt inställda till den sufiska religiositeten.<sup>5</sup> Bland annat har sufitolkningar av islam länge

---

<sup>1</sup> "Intellektet" och "intellektuell kunskap" betecknar enligt perennialistiskt språkbruk den intuitiva, omedelbara kontakten med den metafysiska sanningen, men här syftar begreppet framförallt på betonandet av sufismens lärda och sofistikerade kunskapsaspekter.

<sup>2</sup> Nasr 1980a:115.

<sup>3</sup> Sedgwick 2004:157.

<sup>4</sup> Westerlund 2004:25.

<sup>5</sup> Se ex. Massignons och Corbins otaliga studier av persisk och sufisk filosofi.

haft ett stort inflytande inom den amerikanska universitetsvärlden, då flertalet akademiker är nära sammankopplade även på ett personligt, religiöst plan med de studerar, i det här fallet sufism ur ett perennialistiskt perspektiv, och tydliga exempel på detta kan både Nasr och Chittick sägas vara då deras publikationer kännetecknas av ett perspektiv som utgår från sufismen som uttryck för sanningen.<sup>1</sup>

I synnerhet just Nasr betonar återkommande att sufismen genom historien har utövat ett enormt inflytande på konst och vetenskap samt att sufismen sedan 1200-talet har varit betydelsefulla lärocenter för den muslimska världen.<sup>2</sup> Liksom flera perennialister uttrycker han dessutom återkommande sin uppskattning för filosofen Ibn 'Arabi, vars betydelse för den esoteriska traditionen och dimensionen av islam förklaras vara monumental.<sup>3</sup> Betonandet av Ibn 'Arabis betydelse och den perenniella tolkningen av hans skrifter är Nasr dock inte ensam om, utan det återkommer i flera perennialistiskt lagda verk, vilka presenterar sufismen enligt Ibn 'Arabi som en mycket välutvecklad, sofistikerad och traditionellt esoterisk filosofi.<sup>4</sup> Företrädarna tenderar även att framhäva intellektuella aspekter av sufismen framför mer folkliga inslag som exempelvis dyrkan av gamla sufimästare eller dervish-dans, vilket enligt Burckhardt är en ”peripheral aspect of *tasawwuf* [sufismen]” som aldrig får ”preponderate over the practice of solitary *dhikr*”.<sup>5</sup>

Sufistisk filosofi och det traditionella perennialistiska tänkandet uppfattas vidare som en lösning och en väg ur den moderna världens ideologiska och politiska återvändsgränder, då den förklaras innebära inte bara metafysisk kunskap och andlig vägledning, utan även en helande psykologi med möjligheter att hjälpa den moderna människans ur modernitetens krissituation. Nasr menar exempelvis att sufismen ”contains a complete method of curing illnesses of the soul and in fact succeeds where so many modern psychiatrick and psycho-analytical methods [...] fails”, vilket som sagt tenderar att ge en bild av sufism som en intellektuell filosofi och ”a total science of the cosmos”, som Nasr uttrycker det.<sup>6</sup> Även om man givetvis inte förbiser från sufismens religiösa och traditionella aspekter, så framställs sufismen inte bara som en lösning på det andliga förfall som anses präglade moderniteten, utan genom ett nytt tänkande, vari en andlig revitalisering dock är en betydande del. Frithjof Schuon menar enligt det att:

---

<sup>1</sup> Hermansen 2004:55.

<sup>2</sup> Nasr 1990:19.

<sup>3</sup> Nasr 1964:83ff.

<sup>4</sup> Se ex. Ibn 'Arabi-kännaren Chitticks böcker *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (1989), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (1998) och *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (2005).

<sup>5</sup> Burckhardt 2006:19f.

<sup>6</sup> Nasr 1990:34.

What is needed in our time, and indeed in every age remote from the origins of Revelation, is to provide some people with keys fashioned afresh – keys no better than the old ones but merely more elaborated – in order to help the rediscover the truths written in an eternal script in the very substance of man’s spirit.<sup>1</sup>

Som det redan nämnts så framställer företrädare för traditionalism och perennialism påtagligt ofta sufismen och islamisk esoterism som en intellektuell och allomfattande filosofi. Bland andra Chittick menar att islam framförallt är “a ‘way of knowledge’, which means that its spiritual method, its way of bridging the illusory gap between man and God – ‘illusory,’ but none the less as real as man’s own ego – is centered upon man’s intelligence.”<sup>2</sup> Tydligt blir detta även hos Nasr som återkommande understryker att:

Sufi wisdom covers nearly every aspect of the spiritual life and represents one of the most complete and well-preserved metaphysical and esoteric traditions that has survived in the modern world.<sup>3</sup>

Nära sammankopplat med sufismen som intellektuell filosofi är även perennialisternas intresse för konst och poesi som ett uttryck för det andliga, vilket även det bidrar till att skapa en bild av sufismen som konstnärlig och intellektuell andlighet.<sup>4</sup> Burckhard menar exempelvis angående islam, konst och dess relation till esoterisk visdom att:

In Islam, the Divine Art—and according to the Koran God is “artist” (*musawwir*)—is in the first place the manifestation of the Divine Unity in the beauty and regularity of the cosmos. Unity is reflected in the harmony of the multiple, in order, and in equilibrium; beauty has all these aspects within itself. To arrive at Unity from the starting-point of the beauty of the world—this is wisdom. For this reason, Islamic thought necessarily links art to wisdom; in the eyes of a Muslim, art is essentially founded on wisdom, or “science”, this science being simply the formulation of wisdom in temporal terms. [...] Art clarifies the world; it helps the spirit to detach itself from the disturbing multitude of things, so that it may rise up towards Infinite Unity.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Schuon 1998:viii.

<sup>2</sup> Chittick 2006:21.

<sup>3</sup> Nasr 1980b:2.

<sup>4</sup> Se bl.a. Burckhards *Sacred Art in East and West* (1967) och *Fez: City of Islam* (1992), Martin Lings *The Quranic Art of Calligraphy* (1976), Chitticks *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (1983) och Nasrs *Islamic Art and Spirituality* (1987).

<sup>5</sup> Burckhardt 2003:91.

En möjlig förklaring till perennialismens uppfattningar om Islam och sufism skulle kunna vara att de faktiskt är ganska närbesläktade med det västerländska individual- och historiemedvetandet. Detta menar bland andra Carl-Göran Ekerwald, då han identifierar sufiskt filosofiska uppfattningar, som exempelvis Goethes tal om "Intets grund", med flera intellektuella européers försök att undkomma klassiska västerländska tankeformer.<sup>1</sup> När det gäller sufismen som filosofi hos perennialisterna bör det dock understrykas att det inte förstås som en filosofi i gängse västerländskt uppfattad mening. Detta betonar Nasr när han skriver att sufismens (och som så ofta indirekt perennialismens) läror inte är "filosofi i bemärkelse att den söker innesluta verkligheten i ett förnuftsmässigt system, utan det rör sig snarare om en teori (*theoria*) i den ursprungliga grekiska betydelsen seende, eller urskillning".<sup>2</sup> Som utgångspunkt för beskrivningen av följande filosofiska uppfattningar kan det därmed vara givande att ha med sig en förståelse om hur begreppet förstås ur ett perennialistiskt perspektiv, nämligen att den intellektuella kunskapen som sufierna söker om den metafysiska verkligheten och sanningen framförallt nås genom teori, praktik men slutligen "omedelbar kunskap från ovan".<sup>3</sup>

Eftersom de publicerade föreläsarna för perennialismen är att betrakta som intellektuella och i regel akademiskt skolade framställer de naturligt nog sufismen som en intellektuell filosofi och kunskapsväg för de som lyckats se igenom det de uppfattar vara modernitetens brister. Dessutom betonas det då och då att inom islam är "what saves is not in the first place the Divine Manifestation; it is the acceptance, by the intelligence, of the Divine Otherness, then in fact of drawing from this all the consequences", vilket ger en klar antydning om dess filosofiska karaktär, även om intellektet som begrepp syftar människans intuitiva, till den metafysiska verkligheten riktade, intellekt varigenom den gudomliga sanningen anses nå fram.<sup>4</sup>

Även om perennialisterna är till antalet ganska få, så kan det konstateras att eftersom de västerländska konvertiterna är väl hemmastadda i västerländsk kultur och förtrogna med de retoriska koderna, så har de ofta kommit att bli språkrör för muslimer i väst.<sup>5</sup> Samtidigt är de som sagt ofta akademiker eller konstnärligt inriktade representanter, vilket gör att det i synnerhet är utifrån ett sådant perspektiv som sufismen presenteras och därmed tycks locka europeiska intellektuella. Dessutom kan det noteras, vilket bland andra litteraturvetaren och

---

<sup>1</sup> Fazlhashemi 2002:54.

<sup>2</sup> Nasr 2006:83.

<sup>3</sup> Nasr 2006:83.

<sup>4</sup> Schuon 2010:313.

<sup>5</sup> Westerlund 2001:164f.

perennialisten Patrick Laude har gjort, att merparten av perennialisterna som närmar sig islam, åtminstone till en början, gör det från en outsiderposition och att det bidrar till deras högre grad av självständighet till de normer och tolkningsstrukturer som präglar särskilda muslimska kulturer, vilket således även ger en friare förståelse av islam utan att tyngas ner från rådande ideologiska och konventionella tolkningar av islam som den samtida majoriteten förespråkar.<sup>1</sup> Detta, menar Laude, har även gjort att det inte är ovanligt att muslimska intellektuella först genom västerländska tolkningar återupptäcker sin egen andliga tradition eller åtminstone tidigare förbisedda aspekter av den, vilket Nasrs upptäckande av bland annat Schuons skrifter kan ses som ett exempel på. På så sätt kan de västerländska perennialisternas intellektuellt lagda föreställningar av islam och sufism även bidra till utvecklingar eller återupptäckter av olika aspekter av den islamska traditionen även inom större muslimska sammanhang, vilket Massignon, Corbin, Guénon och Schuon enligt Laude är goda exempel på, även Nasr kanske är den som tydligast förmedlat dem och vars akademiska gärningar fått störst genomslag i den muslimska världen.<sup>2</sup>

Sufismens rika kulturarv när det gäller poesi, konst och filosofi lyfts som sagt därutöver ofta fram även i akademiska skrifter, vare sig de bygger på perennialistiska idéer eller inte, vilket har stor betydelse för dess dragningskraft hos intellektuella och konstnärligt lagda västerlänningar. Ofta påpekas det att *philosophia perennis* finns tydligt uttalad ”hos sufier som Jalal al-din Rumi, Ibn ’Arabi och Mahmud Shabistari”,<sup>3</sup> vilket understryker både dess intellektuella karaktär samt dess anrikt uppfattade tradition. Westerlund menar att västerländsk sufism även i regel tonar ner traditionellt folkliga inslag i sufismen som helgonkult och helbrägdagörelse, vilket flertalet européer uppfattar som vidskepelse och istället lyfter fram de konstnärliga och filosofiska dimensioner som ovan diskuterats, vilket tycks tilltala västerlänningar mer.<sup>4</sup> Samtidigt menar Westerlund dock att detta drag av intellektuell elitism hindrar denna form av sufism från att locka större skaror och framförallt lågutbildade, vilket tydligt kan sägas vara fallet med den traditionella skolans sufism som främst sprids i intellektuella kretsar.<sup>5</sup> Detta faktum kan även uttryckligen påträffas i de återkommande beskrivningarna av perennialismens och sufismens doktrinära och intellektuella dimensioner som riktade enbart till en kvalitativt begränsad skara individer och

---

<sup>1</sup> Laude 2010:5ff.

<sup>2</sup> Laude 2010:15ff.

<sup>3</sup> Dahlén u.å.

<sup>4</sup> Westerlund 2001: 185.

<sup>5</sup> Westerlund 2001:186.

som enbart kan förstås av "the intellectual elite (khawâs) of the traditional classes",<sup>1</sup> dock utan att de utanför denna intellektuella elit på något sätt nedvärderas.

Det ovan beskrivna ligger även nära den förklarande funktion som traditionalismen och det perenniella perspektivet anses ha då den, med Chitticks ord, spelar "en viktig roll, därför att den har översatt islams lära till termer som kan förstås av människor med sekulär utbildning" och eftersom "invandrarnas islam i allmänhet är alltför kulturspecifik för att ha någon dragningskraft på folk som inte delar den kulturen".<sup>2</sup> Chittick förklarar vidare att det utan den "traditionella skolan är det utomordentligt svårt för en västerlänning att förstå vad islam handlar om",<sup>3</sup> vilket tycks vara en genomgående uppfattning bland företrädare för *philosophia perennis* och traditionella skolan. Det är något som även Nasr understryker då han menar att det framförallt, vid sidan av direktkontakt med autentiska sufimästare, är genom sufiskrifter av perennialistiska företrädare som Guénon, Lings, Schuon och Burckhardt som den västerländska läsaren erbjuds den nödvändiga metafysiska insikt och kunskap som krävs för att söka sig vidare till andra sufiska visdomskällor.<sup>4</sup>

Utifrån ovan nämnda exempel kan det även konstateras att företrädarna för *philosophia perennis* inte är särskilt intresserade av historiska fakta, åtminstone inte i den gängse uppfattningen, utan framförallt presenterar sufismens doktriner, läror och intellektuella sidor och tydligt gör det ur ett traditionalistiskt perspektiv. Därmed kan det konstateras att eftersom *philosophia perennis* är läran om den yttersta metafysiska verklighetens universalitet, som bara kan nås genom traditionell esoterism, är det naturligt att det är de aspekter av islam och sufism som betonas.

#### 4.4. Relationen mellan islam och sufism

Den perennialistiska filosofins grundläggande tanke om det exoteriska och det esoteriska, som tidigare beskrivits, menar flertalet traditionalister finna mycket tydligt formulerad i den islamska traditionen. Uppdelningen mellan det exoteriska och det esoteriska uttrycks inom islam som *zahir* och *batin* (det yttre och det inre), vilket perennialisterna använder för att beskriva förhållandet mellan sufism och icke-sufiska uttryck för islam. Vanliga muslimer följer, i perennialisternas perspektiv, *zahir* och det exoteriska, medan sufismen ger tillgång till det esoteriska *batin*, den inre andligheten. Utöver det är perennialisterna i regel mycket

---

<sup>1</sup> Nasr 19080:4.

<sup>2</sup> Chittick citerad i Omar 2009.

<sup>3</sup> Chittick citerad i Omar 2009.

<sup>4</sup> Nasr 1990:5.

tydliga med att betona att den sufiska, esoteriska vägen är en väg inom islam och att de exoteriska praktikerna som flertalet muslimer följer är ett nödvändigt ramverk samt ett förstadium även för den esoteriska vägen. Bland annat enligt Guénon så är den islamska traditionen den som "most clearly distinguishes the two complementary parts, which can be labeled exoterism and esoterism" och förklarar vidare att:

In Arabic terminology, these are the *shari'ah*, literally the 'great way', common to all, and the *haqiqah*, literally the 'inward truth', reserved to an elite, not because of some arbitrary decision, but by the very nature of things, since not all men possess the aptitudes or 'qualifications' required to reach knowledge of the truth..<sup>1</sup>

Denna sanning är i Guénons mening det som den sufiska vägen leder mot och som "gives even the *shari'ah* its higher and deeper meaning and its true *raison d'être*".<sup>2</sup> Det är tydligt att det esoteriska i Guénons och perennialisternas mening har en ganska elitisk utformning eftersom den sufiska vägen framstår som tillgänglig bara för ett fåtal. Däremot är de ofta noga med att understryka att det exoteriska (*shari'ah*) och det esoteriska (sufismen) är två sidor av samma doktrin och att det därför aldrig kan finnas något motsatsförhållande eller någon verklig konflikt mellan dem.<sup>3</sup> I Guénons mening står sufismen således för islams esoterism, vilken erbjuder vägen (*tariqah*) till sanningen (*haqiqah*) samtidigt som den både kräver *shari'ah* och kompletterar dess exoteriska dimensioner med en esoterisk och djupare innebörd.<sup>4</sup>

Därmed beskrivs sufismen ofta som den uppenbarade islamska traditionens innersta kärna och som ett sätt att fullkomliggöra islam både exoteriskt men framförallt esoteriskt, då enbart sufier, enligt Nasr, har insett den djupaste mystiken och innebörden av *tawhid* (Guds enhet) och då sufism "is the means *par excellence* whereby *tawhîd* is achieved".<sup>5</sup> Även Burckhardt beskriver sufismen som islams hjärta och som "closer to their superhuman source than the religious exoterism and it participates actively, though in a wholly inward way, in the function of revelation which manifested this traditional form and continues to keep it alive."<sup>6</sup> Därutöver uttrycker sig Nasr ofta liknande om att man inte kan göra "rättvisa åt den islamiska traditionen som helhet och dess omätliga andliga rikedom om man förbiser den inre

---

<sup>1</sup> Guénon 2003:1.

<sup>2</sup> Guénon 2003:1.

<sup>3</sup> Guénon 2003:5.

<sup>4</sup> Guénon 2003:2.

<sup>5</sup> Nasr 1990:31.

<sup>6</sup> Burckhardt 2006:2.

dimensionen” men betonar samtidigt faktumet att ”sufismen inte kan bli helt förstådd och dess metoder inte praktiseras effektivt utanför ett islamiskt sammanhang”.<sup>1</sup> Genom liknande återkommande formuleringar om sufismens exceptionella vägar mot den perenniella religionens fullkomligande samt dess oskiljaktiga förhållande till den islamska traditionen, framställs sufismen således som, om inte det enda, så åtminstone det otvivelaktigt främsta uttrycket för autentisk muslimsk esoterism och andlig fromhet. Detta kan påträffas även hos Martin Lings som menar att utan sufismen så vore islam inte en religion i dess sanna betydelse,<sup>2</sup> vilket är en ständigt återkommande tanke i flera perennialistiska skrifter. Det är dock nödvändigt att betona att sufismen aldrig särskiljs från islam, förutom att den framställs som mer innerlig, universell och fullkomligare än icke-sufisk islam. Särskilt Guénon, men även de efterföljande perennialisterna, betonar nämligen återkommande att den esoteriska vägen måste ske inom och samstämma med de exoteriska, ortodoxa religiösa ramarna som varje religiös tradition erbjuder för att inte hamna i ett synkretistiskt traditionsblandande.<sup>3</sup>

De tenderar vidare att presentera religioners, i det här fallet islams, esoteriska dimensioner som det mest centrala och viktigaste uttrycket för religionen i fråga, samtidigt som möjliga friktioner mellan det exoteriska och det esoteriska (islam och sufism) nedtonas. Tre tydliga exempel på detta är Nasrs *Ideals and Realities of Islam*, Schuons *Understanding Islam* samt antologin *Islamic Spirituality*, med Nasr som redaktör, som alla främst fokuserar på sufism som det centrala uttrycket för genuin muslimsk andlighet. Även Chittick tar upp detta och menar att:

Sufism is the most universal manifestation of the inner dimension of Islam; it is the way by which man transcends his own individual self and reaches God. It provides within the forms of the Islamic revelation the means for an intense spiritual life directed towards the transformation of man's being and the attainment of the spiritual virtues; ultimately it leads to the vision of God.<sup>4</sup>

Sufismen uppfattas därmed, vilket tidigare nämnts, som utgörandes en oerhörd betydelse, inte bara för individen, utan för hela den muslimska kulturen, vilket Schuon tydliggör när han skriver att:

---

<sup>1</sup> Nasr 2006:159.

<sup>2</sup> Lings 2006:101.

<sup>3</sup> Sedgwick 2004:124.

<sup>4</sup> Chittick 2006:21.



There must be authorities for the Faith (*īmān*) and the Law (*islām*), but there must also be authorities for the Path (*ihsān*), and these latter authorities are none other than the Sufis and their duly qualified representatives. The logical necessity for authorities in this third domain [...] is one of the proofs of the legitimacy of Sufism, therefore also of its doctrines and methods as well as of its organizations and masters.<sup>1</sup>

Den oerhörda betydelse som sufismen menas ha utgjort och fortfarande utgör begränsar sig dock inte enbart till andlig vägledning utan kan, enligt Nasr, även påträffas inom i synnerhet islamsk konst och vetenskap där den sufiska traditionen anses på ett oemotsägligt sätt ha bidragit till dessa områdens utveckling.<sup>2</sup> Dels genom konstens universellt autentiska uttryck för det gudomliga som skönhet, vilket anses tydligast ha accentuerats inom den sufiska traditionens rika konst- och poesiskatter, och dels genom sufismens intellektuella dimensioner som menas ha bidragit till och varit en integrerad del av utvecklingen och kultiveringen av islamsk vetenskap.

Ett annat återkommande tema när perennialister presenterar sufism är betonandet av sufismens koraniska rötter, det vill säga att dess grund är i Koranen och att det inte är något utanpåverk härstammandes från andra religioner och filosofier, vilket en hel del som studerar sufism tenderar att antyda.<sup>3</sup> Vare sig sufismens ursprung är Koranen eller om den påverkats starkt av omgivande rörelser vid den tiden, så är spårandet av dess koraniska rötter betydelsefullt för den sufiska självförståelsen som en oförgänglig, traditionell och av uppenbarelsen sanktionerad religionsutövning.

Bland andra Nasr har uttalat sin uppskattning för Corbin och Massignon som från ett akademiskt perspektiv härledde sufismens ursprung tillbaka till Koranen och presenterade den som den självklara, esoteriska religionsformen inom den islamska traditionen. I grunden menar dock Nasr att det är problematiskt att söka sufismens historiska rötter eftersom dess essens inte anses ha någon historia, utan bygger på Muhammeds tidlösa, esoteriska läror.<sup>4</sup> Även Guénon menar att sufism inte är någonting som uppkommit utanför islam utan i själva verket en essentiell del av det, eftersom islam utan sufism skulle vara ofullständigt manifesterad.<sup>5</sup> Vidare understryker han även att den islamska esoterismen i form av sufism är en lära direkt från Muhammed och konstaterar att ”every authentic and regular *tariqah*

---

<sup>1</sup> Schuon 1998:45.

<sup>2</sup> Nasr 1990:10ff. Se även Nasr *Science and Civilization in Islam* (1968).

<sup>3</sup> Se R.A. Nicholsons *The Mystics of Islam* (1914) för tidiga teorier om sufismens ursprung och Westerlund 2001:9 samt Burckhardt 2006:3ff för ett perennialistiskt perspektiv på sufismens koraniska rötter.

<sup>4</sup> Nasr 1964:85.

<sup>5</sup> Guénon 2003:4.

possesses a silsilah or 'chain' of initiatic transmission that ultimately goes back to him [Muhammed] through a varying number of intermediaries.”<sup>1</sup> Även Massignon betraktade som tidigare nämnts sufismen, vars källor han bidrog med att presentera för västvärlden, som den islamska religionens kärna.<sup>2</sup> Vidare menade han att sufismen präglas av en grundläggande koranisk karaktär och att eftersom Koranen återkommande reciteras, kontempleras och praktiseras inom sufismen så är det även därifrån som utvecklingen av den islamiska esoteriska traditionen härstammar och kan spåras till.<sup>3</sup>

En del forskare har påpekat att västerländska konvertiter tenderar att stå för en mer individuell sufism och en större självständighet när det gäller förhållandet till både shejk, andra sufiordnar samt majoritetens islam.<sup>4</sup> Traditionalisternas perennialistiska filosofi och sufism går dock inte lika långt ifrån traditionell islam som exempelvis den universalistiska sufirörelse som Hazray Inayat Khan förde till väst och som Nasr beskriver som ”utvattnad” och avståndstagande från ”den skyddande struktur som utgörs av islams gudomliga lag.”<sup>5</sup> Utifrån det som ovan beskrivits, kan det således konstatera att perennialisterna åtminstone inte själva uppfattar sin verksamhet som skiljd från det som utövas i österländska kontexter, men som det senare ska diskuteras så finns det ändå några aspekter som tydligt skiljer dem från sufiers uppfattningar i den österländska världen, åtminstone när det gäller den västerländska och perennialistiskt präglade ordern Maryamiyyas uttryck.

#### **4.5. Islam, sufism och andra religioner**

Inom islam talas det ofta om revertiter istället för konvertiter, vilket kan kopplas till perennialistiska förståelsen av den egna religionen som ett återknytande till den primordala traditionens urtillstånd och den gudomliga verkligheten. Denna uppfattning delas i all tydlighet av traditionella perennialister, vilket till viss del kan förklara varför islam passar så väl tillsammans med den perennialistiska filosofin. Synen på islams förhållande till andra religioner samt dess speciella dragningskraft gestaltas av den svenske koranöversättaren Muhammed Knut Bergström som, med referenser till perennialisten Charles le Gai Eaton,

---

<sup>1</sup> Guénon 2003:4.

<sup>2</sup> Geoffroy 2010:34.

<sup>3</sup> Massignon 2007:104.

<sup>4</sup> Westerlund 2001:8.

<sup>5</sup> Nasr citerad i Kinney 1995.

menar att Koranen inte tillkännager ”en ny religion’ utan understryker tvärtom att det gudomliga budskapet har varit detsamma genom tiderna.”<sup>1</sup>

I sin bok *The Other in the Light of the One*, argumenterar perennialististen Reza Shah-Kazemi för ett sökande efter en väg mellan överdriven pluralism och konservativ exklusivism när det gäller religiösa frågor och menar vidare att lösningen kan finnas i den sufiska universalismen. Denna sufiska universalism framställs även som det bästa sättet att presentera den islamska traditionen eftersom den anses både öppna traditionen för andra religioner samtidigt som den behåller sin islamska normativitet, vilket Shah-Kazemi gestaltar med den sufiska tanken om att detta ger ”both a greater degree of ’rootedness’ in one’s own religion [...] and a greater degree of detachment from it.”<sup>2</sup>

Det perennialistiska tänkandet och sufismen kan även ses hos den svenske konstnären och konvertiten Ivan Aguéli, som under det tidiga 1900-talet presenterade sin syn på Ibn ’Arabis skrifter som uttryckandes en esoterisk, konfessionslös inre kunskap om det gemensamma, tidlöst andliga hos mänskligheten.<sup>3</sup> Sufismen var enligt honom det främsta uttrycket för denna gemensamma religiösa enhet som, enligt honom, återfinns inom alla autentiska religioner. Även om Aguélis genomslagskraft som spridare av sufiska läror möjligen varit betydelsefull, men sällan framhålls senare perennialister, så kan flera likheter spåras mellan hans gestaltande av sufismen och de som spridits av senare företrädare för *philosophia perennis* med dragning mot islam. Särskilt betonas islams tydliga uttryck för den perenniella filosofin genom att islam ”betraktar koranen som uppenbarelsernas syntes och Muhammed som profeternas sigill, det slutgiltiga uttrycker för mångfalden uppenbarelser” vilket anses ge en fördel när det gäller att förstå *philosophia perennis*.<sup>4</sup>

Utöver det tycks en vanlig åsikt bland perennialister vara att spridandet av islamisk andlighet även kan väcka den västerländska världens egna traditioner till liv, eftersom den religiösa kärnan inom alla traditioner i grunden anses vara densamma.<sup>5</sup> Just sufismens roll i återställandet relationen till det gudomliga och metafysiska, vilket perennialisterna menar saknas i den moderna världen, kommer dock att behandlas närmare i nästa kapitel.

Det kan emellertid konstateras att relationen till andra religioner även är mycket kritisk när det gäller religionsformer som uppfatts vara icke-traditionella och därmed icke-autentiska. Ett centralt begrepp inom den perennialistiska filosofin, som är särskilt påtagligt i Guénons

---

<sup>1</sup> Muhammed Knut Bergström 2002:47,

<sup>2</sup> Shah-Kazemi 2006:237.

<sup>3</sup> Hammer 2001:191.

<sup>4</sup> Dahlén u.å.

<sup>5</sup> Se ex. Nasr 2006:176f.

skrifter, är nämligen *inversion*. Med detta begrepp syftar Guénon på moderniteten som enligt honom karakteriseras av att allt traditionellt värdefullt förkastas och försvinner, medan människor betraktar detta som en positivt progressiv utveckling.<sup>1</sup> Till denna traditionalistiska syn på moderniteten, som tydligt inspirerats av Vedaskrifternas tidsålders-läror, hör även begreppet *motinitiation* som Guénon använder sig av.<sup>2</sup> Detta begrepp innebär motsatsen mot en initiation in i en ortodox religiös tradition i form av initiation in i vad traditionalisterna uppfattar som icke-autentiska, pseudo-religiösa rörelser som exempelvis Teosofiska Sällskapet. Detta menar Guénon också karakterisera den modernitetens inversion i och med att han betraktar dessa pseudoreligiösa rörelser som den totala motsatsen till traditionen och den perenniella kärnan i autentiska religiösa rörelser.

Denna uppfattning om det skadliga i nyreligiösa rörelser återkommer i de flesta perennialisters skrifter och bland andra Nasr understryker att avsaknaden av traditionell religiositet får den moderna människan att söka sig till ”droger, olika nyandliga rörelser eller [...] otaliga pseudo-guruer” samtidigt som han betonar att islam och i synnerhet sufismen ”skänker den moderna människan de redskap som är nödvändiga för att hon skall kunna uppnå ett andligt förverkligande i dess högsta mening”.<sup>3</sup> Det starka avståndstagandet från synkretism och vad som anses vara ”anti-traditionell” religiositet blir framförallt påtagligt i förordet till ”The Underlying Religion” där författarna förklarar att bland andra ”Antroposofi, Baha’i, Aurobindo Ghose, G.I. Gurdieff, Jiddu Krishnamurti, Rajnesh (Osho), Subud, Teosofiska Samfundet, Vivekananda” alla är pseudo-andliga rörelser som perverterar traditionen.<sup>4</sup> En annan aspekt av kritik mot andra religioner är den mot felaktiga former av traditionella religioner, vilket kan exemplifieras med Schuons kritik av vissa inomislamska rörelser och vad han kallar “average-sufism” med syftning på esoteriska rörelser, i det här fallet sufiska, som tenderar att förvränga de metafysiska läroorna, överge de autentiska traditionerna och ersätta dem med konformitet gentemot omgivningen eller former av sentimental pietism, vilket han anser får sufismen att förlora sin sanna esoteriska och metafysiskt inriktade utformning.<sup>5</sup>

Därutöver menar även bland andra Reza Shah-Kazemi, med referenser till Schuon, att “as soon as the esoteric essence of the religion is eclipsed or denied or ignored, what happens is a hardening of the exoteric form into a shell”, vilket understryker betoningen av det

---

<sup>1</sup> Se Guénon *The Crisis of the Modern World (La crise du monde moderne, 1927)*.

<sup>2</sup> Sedgwick 2004:24.

<sup>3</sup> Nasr 2006:183.

<sup>4</sup> Minnaar 2007:xix.

<sup>5</sup> Schuon 2006:102.

esoteriska som det centrala inom all religiositet.<sup>1</sup> Samtidigt kan det ses som ett framhållande av den sufiska esoterismens som grundläggande betydelse för islam, vilket indirekt innebär ett kritiserande av såväl strikt fundamentalistiska strömningar inom islam som den västerländska moderniteten.

En annan aspekt som Guénon lägger tonvikt på i jämförelser med andra religioner är att sufismen även urskiljer sig från ”mystik” eller ”mysticism”, som det enligt honom förstås inom kristendomen, och menar att sufismen är aktiv i strävan efter andligt förverkligande till skillnad från flera andra mystikformers passiva karaktär.<sup>2</sup> Detta är en återkommande aspekt som betonas när det gäller varför just sufismen anses vara den exceptionella vägen till den universella, metafysiska sanningens fullkomligande i människan.

Religionshistorikern Mark Sedgwick menar dock att de perennialistiska uppfattningarna om islam som en sann religiös tradition bland många, skiljer sig från de standardmässiga och vanligaste uppfattningarna inom islam.<sup>3</sup> Den vanligaste muslimska synen på andra religioner är, enligt Sedgwick, uppfattningen att Koranen är den slutgiltiga och mest autentiska manifestationen av Guds vilja samt att andra religioner, till skillnad från islam, har förvanskats genom historien.<sup>4</sup> Detta är dock ett tema som tas upp av flera perennialister som förklarar att varje religiös tradition bör ha sådana absoluta anspråk eftersom de annars inte skulle tilltala dess utövare, även om kärnan inom alla traditionerna är universell.<sup>5</sup> Därutöver kan det konstateras att de perennialister som dragits till just islam ofta betonar det slutgiltiga, autentiska och icke-förvanskade i den islamska traditionen sedan Muhammeds uppenbarelser men samtidigt att exempelvis Guénon, men även flera andra, inte menade att lösningen på västvärldens modernitetskras var en islamisering, utan istället hyste förhoppningar om ett återupplivande av traditionella västerländska religionsformer.<sup>6</sup>

Även Westerlund konstaterar att de universalistiska dimensionerna av sufism ideligen lyfts fram av samtida västerländska konvertiter, vilket han menar ofta tänjer på islams gränser.<sup>7</sup> De universalistiska dimensionerna hos perennialisterna handlar dock inte om en synkretism som hos flera andra västerländska konvertiter. Det kan exemplifieras genom Tage Lindboms *Möte med Koranen* där han understryker att ”Koranen är ett budskap till hela mänskligheten” och att islam inte är ”att fatta som en exoteriskt, teologisk stadsfästelse, utan

---

<sup>1</sup> Shah-Kazemi citerad i Cutsinger 2003:269.

<sup>2</sup> Geoffroy 2010:2.

<sup>3</sup> Sedgwick 2004:78.

<sup>4</sup> Sedgwick 2004:78.

<sup>5</sup> Nasr citerad i Kinney 1995.

<sup>6</sup> Sedgwick 2004:80.

<sup>7</sup> Westerlund 2001:168.

som den andliga universalitet det uttrycker” vilket förenar ”mänskligheten till ett religio perennis” samtidigt som han betonar att Koranen ”såsom ett evigt och universellt budskap ej döljer sin kritik mot de teologiska system, som inte längre förkunnar den ursprungliga, av profeterna framburna förkunnelsen”.<sup>1</sup> Därmed kan perennialisternas universalism inte sägas göra avkall på den islamska normativiteten, utan snarare påpeka att dess religiösa kärna inte är begränsad till islam och bara tillgänglig för den muslimska gemenskapen, vilket är en tanke som inte nödvändigtvis skiljer sig från det Sedgewick menar vara ”majoritetens islam” utan snarare kan ses som ett försök förmedla den islamska läran om ”Bokens folk” på ett för samtiden förståeligt sätt.

Därutöver har dock Olav Hammer noterat en påtaglig skillnad mellan islamisk sufism och västerländsk sufism när det gäller spridandet, då västerländsk sufism främst sprids genom böcker medan islamisk sufism främst sprids genom personkontakter.<sup>2</sup> Även om Hammers beskrivningar tenderar att vara alltför generella, så är det ändå tydligt att denna litterära spridning och presentation av sufismen naturligt ger den en mer intellektuell framtoning, vilket kan sägas vara fallet för den perennialistiska filosofins sufismgestaltning samtidigt som den västerländska sufismen inte är förankrad i en lokal religiös kontext som den är i den muslimska världen, vilket även det på olika sätt ger tydligare universallistiska drag.

#### **4.6. Islam, sufism och modernitet**

I flertalet perennialistiska skrifter återfinns en viss form av occidentalism som utmålar västvärlden som gudlös, materialistiskt, stelt rationalistiskt, omoraliskt och ondskefullt, vilket förklaras i det moderna västerlandets avsaknad av helig tradition samtidigt som detta kontrasteras mot den tidlösa vishet som återfinns, i det här fallet, inom islams och i synnerhet sufismens traditioner. Islam anses utifrån det även kunna ha en betydande funktion i västvärlden, vilket kan ses i Martin Lings *What is Sufism?* där han menar att islam (och framförallt de sufiska dimensionerna) står för en särskilt välutvecklad universalism, som återupprättar den primordiala religionen och samtidigt betonar sambanden mellan alla religioners esoteriska kärna, vilket enligt Lings kan överbrygga det konfliktfulla förhållandet mellan öst och väst samt influera återupplivandet av västvärldens egna andliga traditioner.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lindbom 2002.

<sup>2</sup> Hammer 2001:199.

<sup>3</sup> Lings 1993:24.

Det bör därmed understrykas att den perennialistiska och traditionalistiska kritiken mot väst inte handlar om en kritik mot det västerländska i sig, utan mot den modernism och anti-traditionalism som anses präglade i synnerhet väst, men även en hel del andra samtida icke-västerländska kulturer. Visserligen tenderade framförallt Guénon att likställa modernismen med väst, men det har efterföljare som Schuon, Nasr och Lings tagit avstånd ifrån, även om de tydligt inspirerats av hans modernitetskritiska idéer. De senare överbetonar således inte de österländska traditionerna på samma sätt som Guénon, även om samtliga anser att väst är den del av världen där översekularisering, avtraditionalisering och modernisering nått längst. Framförallt Guénon's efterföljare uppvärderar snarare västerlandets tidigare traditioner, men menar att de anti-kristliga strömningarna i upplysningstidens kölvatten har förvillat den moderna människan bort från traditionen. På så sätt kan deras modernitetskritik sägas vara mer globalt riktad mot moderniteten, var i världen den än vinner inflytande, och inte som hos Guénon främst fokuserandes på västvärldens modernitet.<sup>1</sup>

Däremot uttrycker flera perennialisterna ofta en ganska ensidig och tydligt bestämd syn på vad österländskt och modernt västerländskt tänkande är samt vad som skiljer dem åt, vilket kan exemplifieras av Burckhardts diskussioner av helig konst då han konstaterar att:

There is no sacred art that does not depend on an aspect of metaphysics. The science of metaphysics is itself limitless, given that its object is infinite. As it is not possible to describe here all the relationships that link the different metaphysical doctrines in this domain, the reader is referred to other books which lay forth the premises on which the present essays are based. They do so by expounding, in a language accessible to the modern Western reader, the essence of the traditional doctrines of the East and of the Medieval West. We refer in particular to the writings of René Guénon and Frithjof Schuon.<sup>2</sup>

En annan aspekt av modernitetskritiken kan sägas vara kritiken mot de modernistiska influenserna i den samtida vetenskapen och ett proklamerande för återvändandet till traditionell vetenskap som en helig disciplin, grundad på det perennialisterna uppfattar vara den absoluta metafysiska sanningen.<sup>3</sup> Därutöver finns det exempel på hur vissa perennialister även till viss del har allierat sig med miljörelser och det tydligaste exemplet på detta är Nasr, som med boken *The Encounter of Man and Nature* från 1968 kom att, liksom dagens miljörelser, kritisera den västerländska modernismens miljöförstörelse samt dess allt för

---

<sup>1</sup> Dahlen 2003:62f.

<sup>2</sup> Burckhardt 2003:92f.

<sup>3</sup> Se Stenberg 1996 för en grundläggande analys av Nasr's perennialistiska och traditionalistiska syn på vetenskap.

ensidiga rationalism. Nasr framställer sufismen och tanken om Gud som immanent i naturen, som ett argument inte bara för miljömedvetande utan även för de religiösa sanningarnas nödvändiga betydelse för en sådan.<sup>1</sup>

Men mest centralt är ändå återfinnandet av den förlorade traditionen, vilket kan exemplifieras genom Nasr som menar, rörande tradition och den moderna människan, att det finns ett behov av att "återvinna visionen av en Mittpunkt" och att det blir:

allt mer trängande för den moderna människan allteftersom den illusoriska värld som hon skapat omkring sig för att glömma förlusten av den transcendent dimensionen börjar framträda i sin sanna natur. I en sådan situation kan svaret bara komma från den heliga traditionen i alla dess äkta former.<sup>2</sup>

Det tycks dock framförallt vara sufismen som tydligast kan erbjuda en sådan tradition, vilket till viss del skulle kunna förklaras genom att kristendomen har varit nära sammankopplad med den framväxande modernitetsprocessen och att det framstår därmed som mer naturligt att söka finna lösningar på den uppfattade modernitetskrisen bortom kristendomen.

Sufismen anses genom belysandet av islams mest universella och, för västerlänningar, mest begripliga aspekter, kunna bidra med en mer nyanserad bild av islam i väst samtidigt som fler sökande av autentisk religion enklare kan närma sig islam.<sup>3</sup> Att bilden av islam, på grund av de otaliga konflikterna med västvärlden, kommit att bli mycket negativ anses sufismen vidare kunna bidra till att motarbeta. Genom dess esoteriska och metafysiska läror, dess sakralt konstnärliga uttryck och traditionella utformning, tänks sufismen kunna presentera en mer tillgänglig och universellt framtonad islam, utan att för den skull göra avkall på sina exoteriska sidor. Nasr menar att dessa läror "kan förmedla på vår tids språk hjälpa till att lösa många av dagens problem, som främst har uppstått genom att man glömt de ursprungliga principerna" samtidigt som de även skulle kunna "återuppliva oskattbara aspekter av den västerländska traditionen".<sup>4</sup> I samband med sådana resonemang om sufismens betydelse för moderniteten påpekas det av samtliga perennialister att det är oerhört viktigt att traditionen bevaras och att sufismen och islam inte gör avkall på några av de traditionella lärornas okränkbara autenticitet.

Ytterligare en aspekt av sufismens betydelse kan exemplifieras av Nasr som menar att den riktiga modernitetskritiken inom den islamska världen inte kommer från fundamentalis-

---

<sup>1</sup> Nasr 1993: 131.

<sup>2</sup> Nasr 2006:157.

<sup>3</sup> Nasr 2006:276.

<sup>4</sup> Nasr 2006:177, se Nasrs *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* från 1968 för mer ingående exempel på sufismens möjliga lösningar på modernitetens problem, bland annat miljökrisen.



tiska rörelser utan framförallt från just sufismen, som även är den form av islam som enligt honom mest framgångsrikt lyckats motstå modernistiskt inflytande till skillnad från fundamentalistiska rörelser som Wahabismen.<sup>1</sup> För att visa detta, väljer Nasr ett något annorlunda men inte oväntat exempel i form av ett hänvisande till att den mest grundläggande kritiken av den moderna världen kommer från Guenon, som Nasr konstaterar var en Shadhilusufier bosatt i Egypten.<sup>2</sup> Vidare betonar han att modernistisk och fundamentalistisk islam, som Wahabismen, inte är att förväxla med traditionell islam och det ständiga, men aldrig våldsamma, sufiska motståndet mot modernismen, vilket Nasr exemplifierar med företrädare som Schuon, Burckhardt och Guénon och deras modernitetskritik.<sup>3</sup> *Philosophia perennis* och sufismen menar Nasr erbjuder muslimer ett intellektuellt försvar mot modernismen, utan att fastna i ”tragic alternatives of some form of secularization or a blind fanaticism witch paradoxically enough is simply the other side of the coin of modernism”.<sup>4</sup>

Islamisk andlighet eller underförstått sufisk andlighet anses, enligt Nasr, besitta oerhört kraftfulla och effektiva möjligheter som kan hjälpa den samtida människan ur den moderna världen kris och han menar även att den perenniella filosofin som den uttrycks hos Schuon har bidragit till att många halv-västerländska muslimer lyckats återvända till att praktisera och leva i den islamska traditionen.<sup>5</sup> Den traditionella skolans form av islam och *philosophia perennis* kan således betraktas som ett motstånd mot både modernism och fundamentalism, vilka båda härleds ur moderniteten och förklaras vara perversionser på den heliga traditionen. Men som Leif Stenberg konstaterar, så har fundamentalismen inom islam ändå till viss del influerat den traditionalistiska skolans presenterande av islam, åtminstone så till vida att deras retorik tvingats ta hänsyn till och avstånd från fundamentalism och modernism.<sup>6</sup>

Eftersom sufismen anses företräda ”den islamska traditionen själv i dess innersta och mest universella aspekt” är det enligt den perennialistiska filosofin framförallt den som kan tala till och aktualisera den heliga tradition som anses ha gått förlorad hos den moderna människan.<sup>7</sup> Genom traditionen, som sufismen förmedlar, anses modernitetens människor kunna befrias från ”det senaste århundradets progressiva och evolutionistiska idéer” samt människans andliga bortvändhet, vilket inte kan göras av det som perennialisterna benämner som pseudoreligioner som istället anses leda till ”den kosmiska existensens mest helvetiska

---

<sup>1</sup> Nasr citerad i Cutsinger 2003:270.

<sup>2</sup> Nasr citerad i Cutsinger 2003:270.

<sup>3</sup> Nasr citerad i Cutsinger 2003:271.

<sup>4</sup> Nasr 2003:22.

<sup>5</sup> Nasr 2003:20.

<sup>6</sup> Stenberg 1996:151.

<sup>7</sup> Nasr 2006:159.

djup och till tillstånd som är mycket farligare för människosjälen än olika former av krass materialism”.<sup>1</sup>

Sufismen framställs således som oerhört viktig och fyllandes en tydlig funktion i dagens moderna samhällen, vilket kan gestaltas med Reza Shah-Kezemis ord om att:

Sufi expositions of the metaphysical and spiritual dimensions of the Quranic revelation can be of inestimable value to all those engaged in religious dialogue, and to those, in particular, who see the different religions not so much as mutually exclusive and inevitably antagonistic systems of dogmatic belief, but rather as so many ‘paths to the heart’.<sup>2</sup>

Detta är ett mycket återkommande tema och bland andra Martin Lings menar att sufismens och koranens universella läror är otroligt angelägna i väst genom att de kan bidra med en ökad och revitaliserad andlighet i hela samhället precis som den, enligt honom, har gjort i muslimska länder och att sufismen samtidigt kan företräda en essentiell islam bortom nations- och identitetstillhörigheter, vilket vidare anses innebära möjligheter att förnya bilden av islam i väst samt etablera en förståelse mellan öst och väst, byggd på philosophia perennis tidlöst, universella budskap om sanningen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nasr 2006:161,167.

<sup>2</sup> Shah-Kazemi 2002:140f.

<sup>3</sup> Lings 1993:24.

## 5. Avslutande diskussion

### 5.1. Philosophia perennis och orientalism

Efter det fjärde kapitlets deskriptiva redogörelse för hur sufismen framställs och förstås av den traditionella skolans perennialister, är det således dags att applicera de tidigare nämnda teorierna rörande orientalism, occidentalism, globalisering och modernitet på materialet i syfte att bringa klarhet och försöka förstå varför och i vilka syften som islam och sufism gestaltas och tolkas som de gör.

När det gäller teorierna om orientalism och occidentalism finns det flera aspekter av perennialisternas framställningar av sufism som kan belysas genom dessa. I första hand handlar orientalism som sagt om det föreställda och grundläggande motsatsförhållandet mellan öst och väst, vilket är något som ofta kan påträffas i dessa framställningar, i synnerhet när kritik riktas mot den västerländska moderniteten och när sufismen (som ett uttryck för traditionell, esoterisk religiositet) framställs som en nödvändig lösning på den kris, som perennialisterna menar att den moderna världen hamnat i. Det bör dock understrykas att detta motsatsförhållande inte primärt handlar om väst och öst, utan snarare om modernitet kontra tradition, men att det finns påtagliga tendenser att framställa moderniteten som en stereotyp enhetlig kultur som genomgående omfattas av de negativa fenomen som perennialisterna menar präglar moderna samhällen. På så sätt kan vissa orientalistiskt eller occidentalistiskt lagda tankestrukturer sägas kunna påträffas.

Precis som Saids teorier pekar på, så tar dessa framställningar av både den enhetliga islamska traditionen och dess motsats i modernistiska strömningar inte hänsyn till inomkulturella olikheter utan spelar på djupt rotade orientalistiska och occidentalistiska uppfattningar, vilket till viss del fungerar som ett sätt att tydliggöra den traditionella skolans perennialisters egen identitet samt kontrastera den emot det som kritiseras, i det här fallet moderniteten. Det kan även kopplas till Ronald Indens konstaterande om att presentationer av essentiellt grundläggande fakta, av både positiv och negativ art, oundvikligt skapar stereotyper i och med att de förbiser historiska förändringar och inomkulturella olikheter vilket framställningarna av sufismen och moderniteten är ganska tydliga exempel på. Samtidigt kan det även nämnas att de perennialistiska framställningarna är medvetet idealiserande, så till vida att de ämnar gestalta idealen och inte primärt hur dessa ideal för

närvarande omvandlas i praktiken av dagens muslimer, även om gränsen mellan dessa två aspekter är något otydlig.

Det teorierna dock framförallt kan bidra med att belysa är sättet som de orientalistiska och occidentalistiska diskurserna används i syfte att definiera tradition, modernitet, islam och sekularism samt karakterisera dessa mot varandra. Precis som de tidigare nämnda teorierna pekar på så kan de orientalistiska och occidentalistiska föreställningarna, som exempelvis de om öst som andligt och väst som materialistiskt, användas av olika parter för att definiera sig själva och skapa en legitimitet åt de åsikter som de uttrycker. Många av de framställningar som presenterades i föregående kapitel kan sägas spela på sådana uppfattningar, vilket blir påtagligt när sufismen och islam, men även andra traditionella religioner, kontrasteras mot moderniteten och dess tillhörande ideologier och kännetecken som exempelvis religiöst och moraliskt förfall, vilket sufismen och islam anses kunna både motstå och potentiellt kunna motverka. På så sätt är den perenniella filosofins uttryck på många sätt ett tydligt exempel på hur de orientalistiska och occidentalistiska uppfattningar som cirkulerar i både österländska och västerländska kulturer kan användas för att forma den egna ståndpunkten samt samla kraft att reagera mot den motsatta.

Även Westerlund menar att det hos många västerländska sufier finns ”en tendens att något stereotypt framställa öst som ’andligt’ och väst som ’materiellt’ fokuserat”, samt betrakta ”det österländska som överlägset det (moderna) västerländska”.<sup>1</sup> Detta är förvisso till viss del påtagligt även inom de perennialistiska strömningarna, även om det framställs i termer av ”tradition” som positivt och ”modernitet” som starkt negativt, vilka anses vara varandras motpoler. Det kan följaktligen till viss del betraktas som en slags occidentalism, där den moderna världens bortvändhet från det traditionella och religiösa beskrivs som ett enhetligt fenomen och vidare anses vara orsaken till det moraliska och andliga förfall som man från det occidentalistiska perspektivet menar präglar den moderna västvärlden.

Traditionellt medvetna muslimer, och i synnerhet sufier, framställs i kontrast mot den moderna människan som innehavare av en esoterisk, inre styrka varigenom de kan lyckas motstå detta och bevara sin tradition, moral och andliga värdighet. Därigenom kan den retorik och modernitetskritik ses som en del i ett större occidentalistiskt och orientalistiskt sammanhang som växt fram och blivit tydligt framförallt under den så kallade post-kolonialistiska eran. I fråga om just de perennialistiska företrädarnas traditionalism, så kan den till viss del

---

<sup>1</sup> Westerlund 1999:99.

sågas bestå av både orientalism och occidentalism, eller åtminstone ett anspelande på dessa två kategorier.

Därutöver kan det, aningen generaliserande, noteras att när perennialisterna polemiserar mot västerländsk modernism och sekularism används sufismen som grund för att kontrastera den egna ståndpunkten gentemot den materialistiska och religiöst bortvända moderniteten, vilket således anspelar på de tidigare nämnda orientalistiska och occidentalistiska föreställningarna som cirkulerar i både öst och väst. När perennialisterna däremot polemiserar mot västerländsk (ny-)andlighet eller icke-traditionella former av religiositet, används islams mer exoteriska och traditionella sidor i syfte att understryka vikten av tradition och autenticitet, vilket snarare kan sägas vara en kritik av orientalistiska tendenser att synkretistiskt inlåna religionsuttryck från olika kulturer och sammanföra dem i en västerländsk pseudo-religiositet. Vidare kan det även konstateras att när perennialisterna därutöver polemiserar mot fundamentalism och vad som uppfattas vara stelnade religionsformer eller vad de anser vara felaktig islam, så betonas återigen sufism och det esoteriska, vilket anses både hålla den autentiska traditionen levande samt vara den religionsformen som verkligen möjliggör fullkomliggörandet av den metafysiska sanningen.

Det är dock problematiskt att på ett reduktionistiskt sätt enbart härleda dessa uttryck till ett kritiserande av moderniteten, eftersom philosophia perennis både har existerat längre än modernismen samt innebär oerhört mycket mer än enbart modernitetskritik. Men enligt uppsatsens syfte att koppla den till samhällstendenser, så är det oundvikligt att inte notera hur föreställningarna påtagligt samspelar med orientalistiska och occidentalistiska uppfattningar, vare sig de själva står för dem eller inte.

## **5.2. Philosophia perennis, modernisering och globalisering**

Utifrån de teorier som presenterades angående modernisering och globalisering, kan ytterliggare några aspekter av perennialisternas föreställningar rörande islam och sufism belysas. I teorikapitlet redogjordes för att vanliga reaktioner på 1900-talets allt mer påtagliga globaliseringsprocesser var att religionsteologier tenderar att dras åt antingen universalistiska, traditionalistiska eller fundamentalistiska riktningar och utifrån resultatkapitlets presentation av perennialismens grundläggande föreställningar om sufism, islam och modernitet kan perennialismen sägas framförallt betona med universalism och traditionalism, vilket inte är att förväxla med fundamentalism som framförallt är en modernistisk idéströmning. Utan att reducera dess uttryck till enbart reaktioner, så kan det noteras att teorierna belyser två centrala

tendenser som ständigt återkommer i perennialismens föreställningar. Dels handlar det om en starkt betonad universalism och dels om en traditionalism, som givetvis inte är att likställa med fundamentalism, men kan sägas reagera på och näras av liknande samhällstendenser. Återkommande gestaltas islam och sufism som ett försvar mot modernitetens inflytande och hotbilder gentemot den islamska traditionen, vilket kan betraktas som en reaktion mot den ökade globalisering som, enligt teorierna, ofta ur ett muslimskt perspektiv uppfattas som synonymt med modernisering och västenifiering. Visserligen är det problematiskt att tala om ”ett muslimskt perspektiv”, men teorierna bidrar ändå med en viss förståelse för hur globaliseringen uppfattas och reageras på utav föreläsarna för *philosophia perennis*, samt hur detta påverkar deras framställningar av sufism som en autentisk tradition kontrasterad mot den, genom globaliseringen, allt mer spridda modernismen.

Teorierna kan dock även belysa andra kopplingar till universalismen och betonandet av det autentiska och traditionella i den sufism och islam som föreläsarna förespråkar. Dels kan det ses som en reaktion på att olika kulturer och religioner i större utsträckning kommer i kontakt med varandra genom bland annat migration och global kommunikationsteknologi, vilket gör att nya uttryck och formuleringar krävs för att skapa legitimitet. I en påtagligt globaliserad kultur, vilket de västerländska föreläsarna ständigt konfronteras med, krävs en retorik som skapar legitimitet och utrymme att uttrycka sig i förhållande till andra, kontrasterande åsikter och meningssystem. Genom att betona universalismen, vilket den perenniella filosofin i grunden bygger på, nås en kulturövergripande retorik samtidigt som det starka betonandet av autencitet och tradition sällar ut de aspekter av globaliseringens pluralism som riskerar att urholka det perenniella budskapet för och försvaga dess legitimitet.

Samtidigt kan det noteras att globaliseringens effekter i form av ökade och mer påtagliga politisk, sociala och kulturella utbyten har skapat nya diskurser att uttrycka sin identitet och samtidigt särskilja sig från andra, vilket utmärker perennialisternas framställningar dels genom deras traditionsbejakande kontrasterande mot moderniteten och dels genom dess gränsöverskridande universalism. De betonade universalistiska aspekterna i framställningarna av sufism kan som sagt betraktas som en respons på globaliseringens pluralism, i syfte att skapa legitimitet och autencitet samtidigt som det bör understrykas att perennialisterna tydligt söker autencitet genom tradition och föreställningar om det Klinkhammer kallar ”’authentic’ forms of Sufi life”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Klinkhammer 2009:142.

Ytterligare någonting som teorierna pekar på är faktumet att flera sufiordnar som uppstått i väst ofta har drivits av ett motstånd mot någonting, vilket i perennialisternas fall kan sägas vara moderniteten, samtidigt som de i stor utsträckning fokuserar på identitet, kultur och post-materialistiska värden och på så sätt är det tydligt att dessa rörelser formas av motståndet den västerländska kontext där de befinner sig. Genom det kan även plausibla förklaringar till framställandet av sufism som en filosofisk, konstnärlig och mycket intellektuell tradition antydans då dessa föreställningar tydligt ger uttryck för identitet, kultur och post-materialism samt kontrasterar detta mot, framförallt den västerländska, moderniteten. Till detta kan även de tidigare nämnda teorierna och diskussionerna rörande orientalism och occidentalism kopplas, då de används och samspelar med föreställningarna om sufism som intellektuellt, filosofiskt och konstnärligt samt ganska individualiserat och fokuserande på kultur och post-materialism, vilket bidrar till att legitimera och definiera den egna ståndpunkten i form av sufisk *philosophia perennis*.

Därutöver ska det inte heller bortses från de orientalistiska föreställningstraditioner som än idag ofta är påtagliga i västerländska samhällen, där sufismen länge uppfattats på ett liknande sätt som det perennialisterna står för, samtidigt som flera kulturpersonligheter och intellektuella omfamnat sufismen och utmålade den på liknande, essentiella sätt som företrädarna för *philosophia perennis*. En annan bidragande orsak till varför föreställningarna generellt sett tenderar att fokusera på systematiska metafysiska och filosofiska läror samt intellektuella och konstnärliga aspekter, är givetvis att den perenniella filosofin framförallt är inriktad på sådant, vilket följdaktligen leder till att sufismen tolkas enligt denna filosofi och därmed framstår som tydligt överrensstämmande med *philosophia perennis*.

Dessutom är det intressant att även lägga märke till att de traditionalistiska västerländska konvertiterna och perennialisterna, visserligen naturligt, men ändå framförallt för en dialog med just sin egna kulturella bakgrund och inte riktigt integreras i den muslimska världen. Detta märks även tydligt i att deras budskap framförallt är format för och riktat, möjligen med vissa undantag av Nasr, mot en västerländsk publik på den västerländska kulturens spelregler och med en för modernitetskritiska västerlänningar tilltalande retorik, vilket i sin tur gör att perennialismen återigen kan sägas vara påverkad av moderniteten vare sig företrädarna själva vill det eller inte.

David Westerlund har påpekat att europeiska konvertiter i regel inte betraktar ”islam och europeisk kultur som oförenliga entiteter”, men när det gäller de perennialister som här beskrivits så verkar det till viss del vara dess oförenligheter som lockar, eller åtminstone betonas. Faktumet att det finns en föreställd konflikt mellan öst och väst tycks vara en

användbar språngbräda för de traditionalister som dragits till islam och från ett muslimskt perspektiv kritiserar den moderna västvärlden. Samtidigt bör man, som sagt, vara medveten om att de här företrädarna långt ifrån är i majoritet inom konverterade och europeiska muslimer, även om de genom sina intellektuella och produktiva propageranden för en viss form av sufisk islam ändå kan anses utöva ett visst inflytande på uppfattningar om islam i både öst och väst.

### **5.3. Philosophia perennis, islam och sufism**

När det gäller varför perennialisterna dras till just islam kan några aspekter nämnas. Dels erbjuder den islamska traditionen en tydlig betoning av monoteism och det gudomligas enhet. Vidare tycks det historiska konceptet om islam som den sista uppenbarelsen och Muhammed som den sista av mänsklighetens profeter, vara av stor betydelse, samtidigt som det enligt den islamska läran inte innebär ett förnekande av de andra religionernas tidigare uppenbarelser, utan snarare som ett konfirmerande av dem. Islams doktrin om att vara den sista uppenbarade och oförvanskade religionen ger en bra grund för den perenniella filosofin samtidigt som det blir ett undvikande av kristendomen, som till viss del kan förknippas med västvärldens negativa sidor och kopplas till dess materialism och andlig bortvändhet.

Därutöver spelar säkerligen den oppositionella positionen som islam och den muslimska världen har till Europa i och med kolonialiseringen samt den konfliktfyllda orientalistiska uppdelningen i öst och väst en viktig roll i och med att perennialisterna genom detta föreställda motsatsförhållande kan finna ett tydligare utrymme för sin kritik. Detta kan således ses som ett tydligt exempel på hur de orientalistiska diskurserna fortfarande spelar en stor roll och i det här fallet genom att de används för att tydliggöra och aktualisera den egna positionen samt kritiken mot "Den Andre" i form av occidenten. I koppling till detta kan det även konstateras att perenniasliternas traditionalism innebär ett starkt motstånd mot moderniteten och modernism, vilket islam anses vara det motsatta till. Traditionalister och perennialister formulerar som sagt genom sufism och islam det totala motståndet mot västerlandet i och med orientalismens föreställda konflikter samt de politiska oroligheterna mellan öst och väst. I islam tycks traditionalister och perennialister därmed finna en mer levande tradition, som präglar varje aspekt och är närvarande i varje del av den muslimska människans liv genom exempelvis de fem dagliga bönerna och efterföljandet av de exoteriska lagarna.

Utöver det framstår islams läror som mer påtagligt betonande av att religionen bör ha en maximalistisk roll i samhället, det vill säga styra varje aspekt av samhällslivet och utgöra



grunden både på individuell och kollektiv vilket stämmer väl överens med den traditionalistiska och perennialistiska filosofin. Samtidigt blir denna filosofi ett sätt att motstå det sekularismpräglade väst som med upplysningens arv motsatt sig transcendentala förklaringsmodeller. Philosophia perennis och den sufiislamska religionen blir ett sätt att intellektuellt göra sin ståndpunkt försvarbar, vilket även kan förklara varför sufismen framställs som en intellektuell filosofi. Till skillnad från fundamentalisternas ”missionskampanjer” kommer dock perennialisternas traditionalism förmodligen inte att inom den närmsta framtiden locka några stora skaror på grund av sin elitistiska och intellektualiserade framtoning.

Ovan nämnda aspekter av den islamska religiositeten som tycks vara särskilt attraktiva ur ett perennialistiskt perspektiv kan samtliga sägas stämma väl överens med philosophia perennis grunder, vilket gör att islam, åtminstone av de företrädare som i denna studie har presenterats, framstår som det klaraste och mest överensstämmande religionsformen i förhållande till den traditionella skolans perennialistiska filosofi.

David Westerlund menar att genom sin ”tendens till inklusivitet och öppenhet kan sufismen spela en viktig roll i forandet av europeisk islam”.<sup>1</sup> Det är dock tveksamt om sufismen, presenterad enligt det traditionalistiskt perennialistiska perspektivet, inom en snar framtid kan få en sådan brobyggande roll mellan väst och den muslimska världen, även om den potentiellt sett kan bidra med ökad kunskap om vissa former av islam och i synnerhet sufism. Även sociologen Tomas Gerholm är inne på liknande tankegångar rörande sufismen, om än inte i perennialistisk tappning, i en artikel där han konstaterar att:

Sufismen kan utgöra en kompromiss mellan Öst och Väst: den är tillräckligt privat för att kunna passa in i den västerländska sociala ordningen och den är tillräckligt offentlig för att kunna förbi ett eko av den totala islamska ordningen.<sup>2</sup>

Utan att framlägga några tydliga bevis har även bland andra Ali Köse framhållit att sufismen tycks vara den form av islam som lockar flest konvertiter både i väst och i andra världsdelar.<sup>3</sup> Även David Westerlund noterar att universalistiska strömningar tenderar att vinna terräng i tider präglade av omfattande globalisering.<sup>4</sup> Detta skulle kunna vara en delförklaring till utformningen av den perennialism som kännetecknar den traditionella skolan, även om deras

---

<sup>1</sup> Westerlund 1999:85.

<sup>2</sup> Gerholm 1994:207.

<sup>3</sup> Köse 1996:142. Se även Gerholm 1988:264f.

<sup>4</sup> Westerlund 1999:99.

universalistiska syn på religionernas gemensamma, esoteriska kärna skiljer sig markant från de religiösa rörelser som man vanligen idag förknippar med universalism.

Att i synnerhet perennialisternas uppfattningar sufism och traditionalism skulle locka mer västerlänningar än andra former av islam är dock problematiskt att anta. Det kan möjligen framstå så eftersom de intellektuella, som tenderar att dras till sufism, uttrycker sig mer publikt än det stora flertalet västerländska konvertiter till islam. Därmed inte sagt att de inte spelar en viktig roll när det gäller gestaltandet av islam och sufism i västvärlden, men de bör med andra ord inte förstås som den genomsnittlige konvertiten i väst.

En fråga som uppstår efter studiet av de islamska perennialisternas skrifter och idéer är hur dessa påverkar muslimer som inte har en perennialistisk förståelse av religion. Visserligen är deras genomslagskraft inte särskilt stor, men det kan tänkas att reformvänliga och modernistiska strömningar inom islam, framförallt de i väst, uppfattar traditionalisternas bild av islam som felaktig och negativt bakåtsträvande. Precis som Gerholm påpekar, kan konvertiternas åsikter om traditionalistisk islam även användas av konservativa krafter i muslimska länder, som utnyttjar detta för att uppnå sina politiska målsättningar.<sup>1</sup> Samtidigt kan skulle dock perennialisterna och konvertiterna kunna ha en positiv effekt genom att deras uppfattning om det essentiella i islam och andra religioner ger en toleranter och öppnare attityd mot muslimer i väst. Därutöver ska man nog vara medveten om att trots att traditionalisterna kritiserar det västerländska samhället oerhört starkt, så är det ingenting som säger att flera västerlänningar faktiskt på ett eller annat sätt stödjer deras åsikter och får en öppnare förståelse för islam, då västvärlden tenderar att, som Gerholms antyder, ha en speciell förkärlek för sina egna kritiker.<sup>2</sup>

Slutligen kan det även nämnas att några problematiska aspekter av Saids orientalism-teorier framkom under studiens gång. En möjlig invändning mot teorierna om orientalism som aktualiserades var att själva teorin i sig är en produkt av västerländskt intellektuellt tänkande och det försvar för orienten som Said presenterar i sig blir en snedbild, då det används på fel sätt och impregneras med sekulära, modernistiska och västerländska värderingar, vilket kan sägas representera de berörda kulturerna lika lite som de orientalistiska tendenser han säger sig vilja motarbeta. Att tydliggöra de orientalistiska tendenserna är visserligen helt klart viktigt, men betraktar man traditionalisternas beskrivningar av sufismen, som just traditionalistiska beskrivningar av en viss sorts sufism med tillhörande läror och inte förstår dem som allomfattande beskrivningar av det essentiella i all sufism, så ser jag helt klart ett värde i att de

---

<sup>1</sup> Gerholm 1988:276.

<sup>2</sup> Gerholm 276.

studerar sufismen inifrån och tydliggör flertalet betydande och intressanta aspekter av den islamska esoteriska tradition som de företräder. Det må vara så att föreställningarna framstår som aningen idealiserade och stereotypa, samtidigt som ingen av föreläsarna givetvis kan sägas tala för alla muslimer, alla sufier eller ens alla perennialister. Men är man medveten om det och istället fokuserar på vad deras skrifter redogör för, så går det inte att bortse från den breda kunskap och förståelse som de presenterar, vid sidan av det intressanta i deras tänkan- des fundamentala skillnader gentemot de samtida västerländska, filosofiska paradigmen.

Avslutningsvis menar jag att det som uppsatsen bidragit med är en fördjupad förståelse kring sambanden mellan å ena sidan orientalism, occidentalism, globalisering och modernitet och å andra sidan den perennialistiska filosofins föreläsares föreställningar om sufism. I enlighet med uppsatsens syfte har jag försökt att visa hur de orientalistiska och occidentalistiska diskurserna används och samspelar med perennialisternas uttryck samt hur deras framställningar närs och influeras av globalisering och modernisering, vare sig de reagerar emot eller med dessa samhällsprocesser. Utan att på något sätt försöka reducera philosophia perennis, menar jag ändå att genom sådana här studier kan flertalet intressanta aspekter av religiösa strömningar analyseras och just i det här fallet anser jag att flera plausibla förklaringar och slutsatser har nåtts rörande frågan om varför perennialismens föreställningar och tolkningar av sufismen ser ut som de gör, samt varför i synnerhet islam tycks passa särskilt väl med denna filosofiska tradition. Därutöver menar jag att studien åskådliggjort flera viktiga aspekter av förståelsen för orientalistiska och occidentalistiska uppfattningar och diskurser samt deras påverkan på religiösa uttryck, i synnerhet i den moderna tidens globaliseringspåverkade kulturer.

Uppsatsens resultat och avslutande diskussion väcker dessutom flera frågor som kan vara intressanta att vidare studera, i form av bland annat den tidigare nämnda frågan om den traditionalistiska perennialismens genomslagskraft i den muslimska världen och i politiska sammanhang. Det vore med andra ord givande att vidare studera philosophia perennis betydelse i såväl akademiska som politiska och kulturella sammanhang i både öst och väst, utan att enbart fokusera på framställningar av sufism och islam som det gjorts i den här studien. Därutöver anser jag att liknande studier rörande hur orientalistiska och occidentalistiska diskurser används av religiösa grupper vid självdefinitioner och skapande av sin egen identitet är givande att närmare forska kring. Ett annat tema som inte heller bör förbises givetvis västerländska former av islam, där den perennialistiska filosofin har, men även i framtiden kan få en viss betydelse, samt studieområden rörande hur religiösa

modernitetskritiska rörelser formar sina religiösa uttryck och identiteter genom kontrasteranden mot det moderna samhällets kulturella processer, uttryck och föreställningar.

## 6. Referenser

### 6.1. Akademisk litteratur

- Beyer, Peter 2009. "Glocalization of religions: plural authenticities at the centres and at the margins" i Markus Dressler, Ron Geaves och Gritt Klinkhammer (red.) *Sufis in Western Societies: Global Networking and Locality*. Routledge, Oxon. sid. 12-25.
- Clarke, J.J. 1997. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. Routledge, London & New York.
- Dahlén, Ashk 2003. "Inledning" i Tage Lindbom *I Frithjof Shuons Fotspår*. Prisma, Stockholm. sid. 5-70.
- Dressler, Markus; Geaves, Ron; Klinkhammer, Gritt 2009. "Introduktion" i Markus Dressler, Ron Geaves och Gritt Klinkhammer (red.) *Sufis in Western Societies: Global Networking and Locality*. Routledge, Oxon. sid. 1-12.
- Fazlhashemi, Mohammad 2002. "Svenska muslimer och mötet med sufismen" i Karin Ådahl, Suzanne Unge Sörling och Viveca Wessel (red.) *Sverige och den islamiska världen - ett svenskt kulturarv*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, Stockholm. sid. 50-61.
- Fazlhashemi, Mohammad 2005. *Occidentalism: Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*. Studentlitteratur, Lund.
- Geoffroy, Érik 2010. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. World Wisdom, Bloomington.
- Gerholm, Tomas 1988. "Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Meadiators or Social Critics?" i Tomas Gerholm och Yngve Georg Lithman (red.) *The new Islamic presence in Western Europe*. Mansell, New York. sid. 263-277.
- Gerholm, Tomas 1994. "Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar" i Akbar S. Ahmed och Hasting Donnan (red.) *Islam, Globalization and Postmodernity*. Routledge. London & New York. sid. 190-212.
- Giddens, Anthony. 1998. *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Stanford University Press, Stanford, Calif.
- Hall, Stuart 1996. "Introduction" i Stuart Hall, David Held, Don Hubert, Kenneth Thompson (red.) *Modernity: An introduction to Modern Societies*. Blackwell, Oxford. sid. 3-18.
- Hammer, Olav 2001. "Sufism som nyandlighet" i David Westerlund (red.) *Levande Sufism*. Nya Doxa, Nora. sid. 188-203

- Hammer, Olav 2008. "Idéhistoria" i Jonas Svensson och Stefan Arvidsson (red.) *Människor och makter: En introduktion till religionsvetenskap*. Högskolan i Halmstad, Halmstad. sid 65-70.
- Hermansen, Marcia 2004. "What is American about American Sufi movements?" i David Westerlund (red.) *Sufism in Europe and North America*. RoutledgeCurzon, Oxon. sid. 36-63.
- Hermansen, Marcia 2006. "Literary productions of Western Sufi Movements" i Jamal Malik och John Hinnells *Sufism in the West*. Routledge, Oxon. sid. 28-48.
- Hermansen, Marcia 2009. "Global Sufism: 'theirs and ours'" i Markus Dressler, Ron Geaves och Gritt Klinkhammer (red.) *Sufis in Western Societies: Global Networking and Locality*. Routledge, Oxon. sid. 26-45.
- Hjärpe, Jan 2006. "Förord" i Seyyed Hossein Nasr *Vid det klara morgonljuset*. Proprius, Stockholm. sid. 7-11.
- Inden, Ronald 1990. *Orientalism and Religion. Post-colonial Theory, India and 'the Mystic East'*. Routledge, London.
- Klinkhammer, Gritt 2009. "The emergence of transethnic Sufism in Germany: from mysticism to authenticity" i Markus Dressler, Ron Geaves och Gritt Klinkhammer (red.) *Sufis in Western Societies: Global Networking and Locality*. Routledge, Oxon. sid. 130-147.
- King, Richard 2010. "Orientalism and the study of religions" i John Hinnells *The Routledge Companion to the Study of Religions*. Routledge, Oxon. sid. 291-305.
- Köse, Ali 1996. *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*. Kegan Paul International, London & New York.
- Laude, Patrick 2007. "Reading the Quran: The Lessons of the Ambassadors of Mystical Islam" i *Sophia: The International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, vol. 47, nr. 2/2007. University of Melbourne, Melbourne. sid.147-162.
- Laude, Patrick 2010. *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon and Schuon*. SUNY Press, Albany.
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. Random House, Inc, New York.
- Schmitt, Charles B. 1966. "Perennial philosophy: Steuco to Leibniz" i *Journal of History of Ideas*, vol. 27, s. 505-532.
- Sedgwick, Mark 2003. *Sufism: The Essentials*. American University in Cairo Press, Cairo.
- Sedgwick, Mark 2004. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press, Oxford och New York.

- Stenberg, Leif 1996. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Coronet Books, New York
- Westerlund, David 2001. "Inledning" i David Westerlund (red.). *Levande Sufism*. Nya Doxa, Nora. sid. 9-22.
- Westerlund, David 2004. "The contextualisation of Sufism in Europe" i David Westerlund (red.) *Sufism in Europe and North America*. RoutledgeCurzon, Oxon. sid. 13-35.
- Widerberg, Karin 2002. *Kvalitativ forskning i praktiken*. Studentlitteratur, Lund.
- Young, Robert J. C. 2003. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.

## 6.2. Litteratur av perennialister

- Almqvist, Kurt 1973. *Tidlös besinning i besinningslös tid: Ur Frithjof Schuons verk*. Natur och Kultur, Stockholm
- Almqvist, Kurt 1977. *I tjänst hos det Enda: ur René Guénons verk*. Natur och Kultur, Stockholm.
- Almqvist, Kurt 1994. *Ordet är dig nära: Om uppenbarelsen i hjärtat och religionen*. Åsak, Delsbo.
- Bergström, Muhammed Knut 2002. "Islam enligt Gai Eaton" i *Minaret*, nr. 4/2002. sid 47ff.
- Burckhardt, Titus 1980. *An Introduction to Sufism*. Crucible, Wellingborough.
- Burckhardt, Titus 2003. *The Essential Titus Burckhardt*. World Wisdom, Bloomington.
- Burckhardt, Titus 2006. "Sufi Doctrine and Method" i Jean-Louis Michon and Roger Gaetani *Sufism: Love and Wisdom*. World Wisdom, Bloomington. sid. 1-20.
- Burckhardt, Titus 2008. *Introduktion to Sufi Doctrine*. World Wisdom, Bloomington.
- Chittick, William C. 2006, "Sufism and Islam" i Jean-Louis Michon och Roger Gaetani (red.) *Sufism: Love & Wisdom*. World Wisdom, Bloomington. sid. 21-32.
- Cutsinger, James S. 2003. *Paths to the Heart: Sufism and the Cristian East*. World Wisdom, Bloomington.
- Guénon, René 2003. *Insights Into Islamic Esoterism and Taoism*. Sophia Perennis, New York.
- Guénon, René 2004a. *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*. Sophia Perennis, New York
- Guénon, Rene 2004b. *Perspectives on Initiation*. Sophia Perennis, New York.
- Guénon, Rene 2004c. *Symbols of Sacred Science*. Sophia Perennis, New York.

- Hasan, Asma 2007. "Sufism's scholar" i *Publishers Weekly* 11 juni 2007.
- Huxley, Aldous L. 1945. *The Perennial Philosophy*. Harper & Brothers, New York.
- Kinney, Jay 1995. "Islam, traditionen och Väst" i *Gnosis Magazine*, Maj 1995.
- Lindbom, Tage 2002. "Möte med Koranen" i *Minaret* nr 2/2002 och 1-2/2004.
- Lings, Martin 1991. *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence*. Quinta Essentia, Camebridge.
- Lings, Martin 1993. *What is Sufism?* Islamic Texts Society, Cambridge.
- Lings, Martin 2006. "Sufi Answers to Questions of Ultimate Reality" Jean-Louis Michon och Roger Gaetani (red.) *Sufism: Love & Wisdom*. World Wisdom, Bloomington. Sid. 101-130
- Massignon, Louis 2007. *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Minnaar, Clinton 2007. "Introduction to The Underlying Religion: An introduction to the Perennial Philosophy" i Martin Lings och Clinton Minnaar (red.) *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*. World Wisdom, Bloomington. sid. i-xxi.
- Nasr, Seyyed Hossein 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Harvard University Press, Cambridge.
- Nasr, Syyed Hossein 1972. *Sufi Essays*. George Allen and Unwin, London.
- Nasr, Seyyed Hossein 1980a. "In Quest of the Eternal Sophia" i André Mercier och Suilar Maja *Philosophes critiques d'euz-mêmes / Philosophische Selbstbetrachtungen*. Peter Land, Bern.
- Nasr, Seyyed Hossein 1980b. *Living Sufism*. Mandala Books, London.
- Nasr, Seyyed Hossein 1987. *Traditional Islam in the Modern World*. KPI, London.
- Nasr, Seyyed Hossein 1990. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Mandala Unwin paperbacks, London.
- Nasr, Seyyed Hossein 1993. *The Need for a Sacred Science*. Curzon Press, Richmond.
- Nasr, Seyyed Hossein 2001. *Ideals and Realities of Islam*. Islamic Texts Society, Cambridge.
- Nasr, Seyyed Hossein 2003. "The Writings of Frithjof Schuon" i William Stoddart *The Essential Titus Burckhardt: Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilizations*. World Wisdom, Bloomington. sid. 1-30.
- Nasr, Seyyed Hossein 2006. *Vid det klara morgonljuset*. Proprius, Stockholm.
- Schuon, Frithjof 1965. *Light on the Ancient Worlds*. London.



- Schuon, Frithjof 1998. *Understanding Islam*. World Wisdom, Bloomington.
- Schuon, Frithjof 2006. *Sufism: Veil and Quintessence, A New Translation with Selected Letters*. World Wisdom, Bloomington.
- Schuon, Frithjof 2010. "The Perennial Philosophy" i Harry Oldmeadow *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*. World Wisdom, Bloomington. sid. 312-318
- Shah-Kazemi 2002. "The Metaphysics of Interfaith Dialogue" i James S. Cutsinger *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. World Wisdom, Bloomington. sid. 140- 189.
- Shah-Kazemi, Reza 2006. *The Ohter in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialouge*. Islamic Texts Society, Cambridge.
- Stoddart, William 2008. "Frithjof Shuon and The Perennialist School" i Mateus Soares De Azevedo och Alberto Vasconcellos Queiroz *Remembering a Wold of Forgetting: Thoughts on Tradition and Postmodernism*. World Wisdom, Bloomington. sid. 51-65.

### 6.3. Internetkällor

- Dahlén, Ashk u.å. "Philosophia perennis – en överblick"  
[web.archive.org/web/20061009144018/http://mac.abc.se/home/onesr/ez/mx/sop\\_sv.html](http://web.archive.org/web/20061009144018/http://mac.abc.se/home/onesr/ez/mx/sop_sv.html)  
 . 2010-10-12
- Omar, Mohamed 2009. "En personlig relation till Gud – intervju med William Chittick"  
[alazerius.wordpress.com/2009/07/07/en-personlig-relation-till-gud-intervju-med-william-chittick/](http://alazerius.wordpress.com/2009/07/07/en-personlig-relation-till-gud-intervju-med-william-chittick/). 2010-10-18