



INSTITUTIONEN FÖR SPRÅK OCH
LITTERATURER

KÄRLEKEN I AL-ḤALLĀJ POESI

الْحُبُّ فِي شِعْرِ الْحَلَّاجِ

Ikhlass Faraj

Uppsats/Examensarbete:	15 hp
Program och/eller kurs:	AR20
Nivå:	Avancerad nivå
Termin/år:	Vt/2021
Handledare:	Andreas Hallberg
Examinator:	Pernilla Myrne

Sammanfattning

I den här uppsatsen om den medeltida arabisk-språkiga, sufiska tänkaren och poeten al-Ḥallāj (från cirka 858 - 26 mars 922), vår tideräkning) beskriver jag främst mästarens emotionella lyrik, mot bakgrund av en turbulent epok, präglad av nytänkande, politiska strider och en växande sufisk rörelse. Som lyriker var al-Hallaj unik i sina anspråk på att stå nära Gud, sin inblandning i samtida politik och en diktning som berör de stora existentiella frågorna. Men hans lyrik har dessvärre levt i skymundan allt för länge.

Syftet med detta arbete kan därför sägs att särskilt studera al-Ḥallājs mera bortglömd poesi, för att på så sätt fördjupa vår förståelse av människan, lyriken och tänkaren al-Ḥallāj. Det är en helhet väl värd att studera.

Mitt arbete utgår främst från material av al-Ḥallāj, i huvudsak ursprungligen sammanställt av den franska islamologen Louis Massignon, men det kompletteras även med material från andra textsammanställningar både på arabiska och andra språk, gjorda av framstående specialister.

I föreliggande arbete genomför jag huvudsakligen en textanalytisk hermeneutisk läsning som syftar till att kontextualisera al-Ḥallājs poesi mot bakgrund av hans egen biografi, den tidens muslimska idévärld, dess intellektuella och politiska strömningar. Uppsatsen kommer isolera betydelsefulla begrepp i syfte att studera dem närmare och förklara hur de passar in al-Ḥallājs poesi.

Förord

Mitt intresse för den sufiska litteraturen föddes för länge sedan, då jag var student vid institutionen för arabiska språket och litteraturen i irakiska Basra. Jag läste om de stora muslimska mystikerna verksamma under Abbasidtiden: Ibn al-Fāriḍ, Rābi‘a al-‘Adawiyya, Ibn ‘Arabī med flera. Men den som väckte mitt stora intresse för sufismen var al-Ḥallāj, eftersom jag inspirerades mycket av hans idéer, särskilt vad gäller innebörden av och synen på kärlek och sanning som en andlig kraft. En av de första dikterna som jag särskilt minns är:

مَكَائِكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ لِشَيْءٍ فِيهِ غَيْرُكَ مَوْضِعٌ
وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظَمِي فَكَيْفَ تُرَانِي إِنْ فَدَدْتُكَ أَصْنَعُ

(Al-Ḥallāj i Massignon, s. 71)

Din plats är i mitt hjärta,

Den upptar hela hjärtat.

Det finns inget utrymme

För någon annan förutom dig.

Min ande håller dig tillbaka

Mellan min hud och mina ben.

Så, hur skulle jag göra – ifall jag förlorade dig? / Al-Ḥallāj, min översättning

Innehållsförteckning

1.0 Inledning.....	Fel! Bokmärket är inte definierat.
1.1 Syfte och frågeställningar.....	4
1.2 Metod och material.....	4
1.3 Tidigare forskning	6
1.4 Teori	7
2.0 Bakgrund.....	9
2.1 Sufismen.....	9
2.2 Sufisk poesi	12
2.3 al-Ḥallājs biografi.....	14
2.4 al-Ḥallāj kärlekspoesi	19
4.0 Undersökningen.....	21
4.1 <i>al- Ḥalūl och al-Itḥād</i> الحلول والاتحاد	21
4.2 <i>al-Munājāh</i> المناجاة Andlig vädjan	24
4.3 <i>al-Sukr- al-Sūfi</i> السكر الصوفي Mystiskt rus	27
4.4 <i>al- Fanā</i> الفناء Förintelse av Självet	27
4.5 <i>al-Šaḥ</i> الشطح	33
4.6 <i>al-Jahr</i> الجهر Uppenbarelse/Avslöjande.....	35
4.7 Sinnliga bilder av kärlek	39
5.0 Slutsats	41
Referenslista	46

Transkriberingstabell

Konsonanter		Konsonanter		Vokaler	
ء	ʾ	ض	d	آ	ʾā
ب	b	ط	t	اَ	ā
ت	t	ظ	z	اُ	ū
ث	t̤	ع	ʿ	اُو	uww
ج	j	غ	g	اِي	ā
ح	ħ	ف	f	يِ	ī
خ	ħ	ق	q	ي	y
د	d	ك	k		
ذ	d̤	ل	l		
ر	r	م	m		
ز	z	ن	n		
س	s	ه	h		
ش	š	ة	a/at		
ص	ṣ	و	w		

1.0 Inledning

Kärleken är ett återkommande tema för många av världens poeter, sedan urminnes tider. Författare har i lyrik beskrivit de starka sinnesrörelserna som binder samman människor. Lyrikerna har sammanvävt individerna med naturen, dess materiella och sensuella element. I den traditionen finner vi sufi-poeterna. Skillnaden mellan de olika poeternas stil är hur de beskriver kärleken.

Till de sufiska poeterna hörde exempelvis den här i Sverige mest kände sufiska poeten Jalāl al-dīn al-Rūmī (d.1240). Men bortom den regionala svenska horisonten möter vi andra namn som Farīd al-dīn al-‘Attār (d.1220) Fahr al-dīn al-‘Irāqī (d.1289) Yunus Emra (d.1328) och Ibn ‘Arabī (d.1240). Detta arbetes huvudperson är al-Hallāj.

Den sufiska poesins historia inleddes under det tredje århundradet efter islams uppkomst. Det var då den islamiska världen började få upp ögonen för olika sufismens kärleksuppfattningar. Exempelvis talades det nu om den gudomliga kärleken. Sedan dess har kärleken förblivit en grundläggande term för sufisterna. Således utgör den sufismens grund, själ och källa. De mystiska poeterna såg kärleken som en ideologi. Vår huvudperson al-Hallāj menade exempelvis: “Avståndet mellan själen och Gud är beroende av den gudomliga kärleken.”

Frågan om den gudomliga kärleken var för muslimer under perioden ett ämne för skilda tolkningar och perspektiv. Det fanns under denna period stora skillnader mellan olika muslimska läger vad gäller deras respektive förståelse av meningen i förhållandet till Gud, och Hans skapelse. Några förnekade att Gud i sanning verkligen kunde älska, och det som talades om i lagtexterna *Šarī‘ah* شريعة angående den gudomliga kärleken är en metafor *majāz* مجاز . Gud kan inte älskas eller älska. Förmåga att kunna älska är, enligt dem, något som inte gynnar den gudomliga naturen. Samma sak sägas om andra mänskliga känslor och drifter som längtan, att vara nära, dela njutning. Då det så gäller sufisterna förklarade några av dem att tjänarens kärlek till Skaparen betyder att tjänarens hjärta förhärligas i sökandet efter förnöjdhet medan andra ansåg att den gudomliga kärleken är en realitet som består i ett ömsesidigt utbyte mellan två parter, Skaparen och skapelsen (‘Affifī, s. 194).

Det fanns alltså flera olika teorier om gudomlig kärlek, varav några besvarade andra filosofiska frågor än de som diskuteras här, till de senare hörde teorier karaktäriserades av tankar om varats enhet.

Begreppen förkroppsligades i den sufipoesi vi känner till, och som diktades från tredje århundradet efter islams uppkomst. Sufism uppfattades då i första hand som islamisk mysticism: dess andliga och esoteriska aspekt. Det var en skola som från slutet av 700-talet, vår tideräkning, framhävde kärleken till Gud.

För sufisten gällde det att nå bortom den egna personen, till den förintelse som övergår i förblivandet i Gud. Det här sättet att se världen väckte anstöt hos rättslärda. Men från och med al-Ġazālī (1058–1111), stärktes sufismens ställning inom islam, och kunde då accepteras även av de flesta muslimskt ortodoxa representanterna. Under de efterföljande århundradena utvecklades ordensväsendet, exempelvis Baktāšī i och Naqšabāndiyya vars medlemmar kallas dervisher*¹.

I sufiernas poesi var kärleken det helt överordnande temat. Genom de sufiska poeternas dikter genomgick ämnet kärleken en metamorfos, från en individs ordinära känsla till en allt igenom närvarande princip och genom kärleken, även överlåtelsen av all privat egendom, pengar och rikedom till den älskade (Gud) utan förväntningar på belöning. Sufisk poesi var ett sätt av visa människans kärleksfulla och känslomässiga anknytning och koppling till Gud, att därigenom vända sig bort från skräcken för straff och från girigheten.

Arbetets huvudperson al-Hallāj är kanske mer känd som sufi än som poet. Han ansågs redan tidigt i livet ha varit en kontroversiell person. Både tidiga och moderna forskare, såväl som deras shejker och handledare, har vitt skilda meningar om honom. Några stödde honom; de ansåg att han tillhörde helgonen; de tillskrev honom övernaturliga egenskaper och de ansåg honom gudomlig. Andra tog avstånd, gjorde en fiende av honom (al-Sullamī, s. 308), medan ytterligare andra ansåg att hans öde utgjorde ett sanningens martyrium.

Under Abbasitidens andra fas genomlevde al-Hallāj en konflikt mellan religiösa och politiska sekter och strömningar. Även om det fanns ett vetenskapligt, intellektuellt och urbant

* Dervish (ett persiskt ord som betyder "fattig") är ett namn som mystikern är stolt över att vara känd under, eftersom det antyder att han är fråntagen varje tanke eller önskan som skulle kunna avleda hans sinne från Gud. (Nicholson. 2002, s. 44)

välstånd, inträffade samtidigt sociala försämringar, som resulterade i ökade klasskillnader (Schimmel, s. 68).

Al-Ḥallāj var både en hängiven sufi och en modig rebell till den grad att han offrade sitt liv för sina principer. Han åtalades, fängslades och korsfästes av abbasidkalifen al-Muqtadir bīllāhs män, på ett vämjeligt vis, hans kropp styckades, kremerades och kvarlevorna kastades i Tigris. Trots detta glömde han aldrig att rättfärdiga plågoandarna: han talade till Gud: “det här är dina fantastiska tjänare som samlats för att döda mig, i namn av Din religion för att de vill närma sig Dig, så förlåt dem” (Massignon, s. 8).

Al-Ḥallāj skrev inte poesi som renodlad konst. Faktum är han aldrig lät sig imponeras av den språkliga finess och form som blomstrade med konstfärdigheten i de retoriska begreppen *‘ilm al-bayān* och *‘ilm al-badī’*. Han skrev endast om den smärta och de bilder som han var välbekant med; hans poesi var baserad på ett innehåll och en erfarenhet, som hotade att dränka honom i sin andliga intensitet. Det är en djupt emotionell poesi som utgår från raffinerade mänskliga, och rent andliga bilder, som beskriver själen i dess andliga sofistikaion. Det var så al-Ḥallāj klassificerades som den sufiska poesins pionjär.

Han skrev mycket prosa som inkluderas i hans bekännelser, som finns refererade till i hans bok *al-Ṭawāsīn* och som utgör hörnstenar i de begrepp sufismen alltjämt använder. Han blev känd för sina djärva åsikter angående begrepp som sanning, vilket beskrivs i denna bok och begreppet tankefrihet då han försvarade Djävulens vägran att ge Adam skulden för synden, trots att Gud ansåg Satan som en av syndarna. Al-Ḥallāj hade en annorlunda syn på muslimska plikter, som han ansåg vara medel, inte mål, han förespråkade principen om de “släppta skyldigheterna” اسقاط الفرائض. Exempelvis föreslog han istället för att råda människor att utföra *hajj*, att de istället borde bjuda hem föräldralösa barn, ge dem att äta, klä dem och ge dem glädje, på dagen för det Större Hajj. Dessa ord liksom hans idé om *al-Ḥalūl* الحلول (se nedan), var oacceptabla för de laglärda och därför lederna utsattes han för juristers och statsmäns våldsamma angrepp. (Schimmel, s. 84).

Denna studie kommer således att behandla en viktig och en betydelsefull aspekt som genomsyrade al-Hallājs poesi och som väckt många läsares nyfikenhet och intresse, nämligen kärleksbegreppet.

1.1 Syfte och frågeställningar

Sufistiskt skrivande är baserat på två huvudsakliga komponenter: Sufismens filosofi och dess andliga praktik. I skrivandet är de speciella sufi-erfarenheterna viktiga element och med denna utgångspunkt analyserar jag al-Ḥallājs texter.

Den lyriska sidan av al-Ḥallājs arbeten belyses i en analys av hans kärleksbegrepp och hur den sufiska kärleksuppfattningen konkretiseras i dikterna. Det sker genom en studie av al-Ḥallājs lyrik från diktsamlingar i *al-Dīwān* utgiven av Louis Massignon (Paris, 1955).

Syftet med denna uppsats är att undersöka på vilka sätt kärleksbegreppet förekommer i al-Ḥallājs lyrik, och hur det integreras i hans bildspråk. Jag kommer också att undersöka hans kärleksbegrepp i relation till den mystiska tolkningslära som gjorde honom så kontroversiell, på medeltiden såväl som senare.

Följande frågeställningar presenteras:

- Vad innebär kärleksbegreppet i al-Ḥallājs poesi?
- Hur förhåller sig al-Ḥallājs kärlekspoesi till några centrala begrepp i den sufiska traditionen?

1.2 Metod och Material

Min studie är i första hand beroende av al-Ḥallājs diktsamling (*al-Dīwān* الديوان), som publicerades i Paris av den franska islamologen Louis Massignon 1955. Lyriken i boken hade transkriberats från originalmanuskripten av Ibn Bakawayh (d.1038).

Massignon gav även ut den svåra rimmade prosan i *al-Ṭawāsīn* (1913), och enligt Nicholson, (1947, s.132) hade han även samlat och givit ut al-Ḥallājs spridda dikter.

Jag använder mig även av en utgåva av med kommentarer av filosofiprofessor Kāmil al-Šaybī, *Šarḥ Dīwān al-Ḥallāj* (Beirut 1993). I denna finns flera tillagda dikter som tillskrivits al-Ḥallāj men som inte Massignon publicerat. Al-Šaybī skiljer mellan den lyrik som faktiskt tillskrivs al-Ḥallāj och det andra kan ha skrivit. al-Ḥallājs dikter och verser variationer på två teman, tankar och kärlek.

Jag fokuserade på ett urval dikter som handlar om kärlek, eftersom al-Ḥallāj menar att han har valt kärlekens väg, som livets existentiella princip.

Detta fick mig undersöka den sufi-kunskap som omtalas i al-Ḥallājs poesi som i en sufi-föreställning, det blev därför nödvändigt att studera forskningskällor med temat sufism och dess historia. Därför kom jag att använda både arabisk-språkiga och källor på andra språk, särskilt arbeten av de orientaliska forskarna Schimmel, Nicholson och Massignon. Då det gäller arabiska källor är jag beroende av Badawī och Ḥafajī samt al-Šaybī.

Jag sökte citat i primärkällorna, oavsett om de var tillgängliga vid universiteten eller i lokala bibliotek, och några av dem fick jag från pålitliga webb-sidor, varifrån det går att ladda ned böcker. Särskilt hjälp fann jag i det Massignon skrev i *The Passion of al-Ḥallāj* (1982) samt några arabiskspråkiga referenser.

De flesta referenser jag använder här är på arabiska och det tog mig, med egen ansträngning, lång tid att översätta dem till svenska med mina egna ord. Lyriköversättningarna var även arbetskrävande och genomfördes med stöd av ordböcker och andra verk i konsten att översätta. Dessutom har jag placerat sådana uttryck i sina avpassade sammanhang.

Jag försökte så gott det gick att göra översättningen i litterär form. Det innebar att jag metodiskt omformulerade alla fraser, ibland meningar, där det var nödvändigt för att återge det poeten åstadkom i fråga om bilder och meningar. Detta ska vara den bästa metoden för litterär översättning enligt de råd Muhammad ‘Ananī ger i boken *Fann al-tarjama فن الترجمة (The Art of Translation)* (‘Ananī, s.147).

Då jag analyserade dikterna efter upprepade läsningar, där jag valde dikter som (verkar) beröra kärlek på något sätt.

Jag klassificerade enligt de vanligast använda mystiska begreppen på den tiden, såsom exempelvis ”den gudomliga kärleken” الحُبِّ الإلهي , ”förintelse” الفناء ”gudomlig berusning” السكر الإلهي , ”samtal med Gud” المناجاة, eller genom att diskutera de begrepp al-Ḥallāj lagt till i sufi-ordboken såsom ”lösningar” och ”enhetlighe”t, såväl som *al-šāṭḥ* الشطح.

1.2 Tidigare forskning

Det var al-Ḥallājs personlighet som först intresserade islamologen Massignon för nästan hundra år sedan. Han inledde därför en undersökning av 1736 källor, böcker och handskrifter som behandlade al-Ḥallāj på olika språk, bland vilka återfanns 892 pamfletter på arabiska. Han publicerade *Dīwān al-Ḥallāj*, *al-Ṭawāsīn* och *Kitāb Aḥbār al-Ḥallāj*, 1913 och 1914 (Wāzen, s. 12, 13). Utan Massignon vore al-Ḥallāj en, för oss, okänd författare.

Allt som hade berättats om al-Ḥallāj i den arabiska litteraturen var innan Massignon endast antydningar. Före 1961 fanns det knappt någon forskning alls om al-Ḥallāj på arabiska. Men detta år gav författaren Ṭāha ‘Abd al-Bāqī Surūr ut en bok med samma titel som Massignons: *al-Ḥallājs passion, Islams mystiker och martyr*, men det var inte någon översättning av al-Ḥallājs texter.

Al-Bāqī diskuterade al-Ḥallājs liv och hans sufiska filosofi, och ägnade ett helt kapitel åt gudomlig kärlek. Andra författare följde honom. De fokuserade på al-Ḥallājs mänskliga erfarenhet och betydelsen av hans martyrdöd för den gudomliga kärleken. Men de betraktade honom i första hand som en politisk figur, inte som mystiker. De uppmärksammade hans doktrinära orienteringar och kunde därigenom beskriva honom som motståndare antingen till shia eller sunni-islam. Religiösa auktoriteter anklagade honom för kätteri och för blasfemi.

Filosofiprofessorn al-Šaybī Kāmil Mustafā gav ut en egen samling av al-Ḥallājs dikter, med titeln *Šarḥ Dīwān al-Ḥallāj* (1974) bland annat med poesi som tidigare nämnts i Massignons *al-Ḥallāj- Dīwān* och tillförde dessutom några andra dikter som tillskrivs al-Ḥallāj. Därutöver var boken utökad med detaljer om al-Ḥallājs liv och hans karriär som sufi. De biografiska detaljerna här blev fler än de som förkommer i al-Ḥallājs dikter. Sedan publicerades även al-Ḥallāj-samlingar, med undersökningar av andra arabiska författare, men mest sådant som repeterade det Massignon eller al-Šaybī redan publicerat. Till det senare hörde *Dīwān al-Ḥallāj* som innehöll en undersökning av Wāzen från 2013, som jag kom över i en av Dubais bokaffärer.

Denna bok utgjorde en jämförelse mellan författarna al-Šaybī och Massignon i avseende på deras respektive beskrivning av poeten al-Ḥallāj. Wāzen menade att al-Ḥallājs tillämpning av poesin inte var renodlad konst, inte heller utgjorde den någon demonstration av genomförande av retorik. al-Ḥallājs lyrik liknade inte de samtidas diktning. Istället var poesin ett instrument som al-Ḥallāj använde som sitt medel, inte ett mål i sig självt. Vad gäller den akademiska

forskningen tog inte al-Ḥallājs poesi särskilt stor plats, utom i ett särskilt kapitel som beskrev al-Ḥallāj som sufi.

Jag fann ingen studie av al-Ḥallājs intellektuella eller emotionella poesi i holistisk mening, undantaget från sådant som behandlade frågor, relaterade till språkliga och poetiska teman, som exempelvis Daoud Amanis magisteruppsats från 2001, ett arbete från Jordaniens universitet, ”Mysticism and Stylistics -a study at al-Ḥallāj Poetry”. Det är en studie som presenterar en fonetisk analys, i vilken Amani tagit exempel från al-Ḥallājs meningar som visar hans fonetiska och rytmiska stil. Hon beskriver genom hela studien al-Ḥallājs poetiska metrik och rytm och det sätt han använde sin poesi på.

1.3 Teori

För att framgångsrikt närma sig medeltidens sufipoeter har vi här valt ett hermeneutiskt tillvägagångssätt. Termen hermeneutik motsvarar den klassiska grekiskans “förklara” eller “översätta.” Hermeneutik användes redan tidigt för att analysera äldre texter. Att göra en hermeneutisk tolkning av en text innebär att analytikern försöker förstå texten utifrån textförfattarens ursprungliga intention, hans avsikt. Vi vill så att säga läsa texten iförda poeten och lyrikern al-Ḥallājs glasögon. Men att ge sig på något sådant är inte helt lätt. Vi som läsare och analytiker lever ju nu, på 2000-talet, inte under al-Ḥallājs medeltid, i en sedan länge försvunnen värld, med livsvillkor annorlunda än våra egna. Ifall vi alltså vill, i största möjliga mån, förstå al-Ḥallāj krävs det att vi funderar kring hermeneutikens förutsättningar, och först därefter diskuterar vi hur en texttolkning går till i detalj, men låt oss nu se vart hermeneutiken kan ta oss?

I sin bok *Litteraturteori* skriver Paul Tenngart (2019, s. 64) att begreppet hermeneutik förändrades. Tidigare under romantiken betonades tolkningen av texten i sig. Nu försköts tyngdpunkten till att istället tolka det kreativa subjektet som skapar texten, det vill säga till textförfattaren. Att förstå en text fick då mera att göra med psykologisk identifikation, och mindre med språkhistoria eller textarkeologi, som det varit tidigare. Vi behöver personligen lära känna den al-Ḥallāj som skrev poesin på medeltiden. För att detta ska kunna lyckas oss, måste vi med E.D. Hirsch leta efter det som gör al-Ḥallājs text giltig, det vill säga, vi måste försöka förstå sufiska medeltida och lyriker, som al-Ḥallājs avsikter. (Tenngart, s. 65).

Hirsch, liksom vi själva, inser förstås att en och samma sufiska text kan upplevas olika av olika läsare, särskilt på långt temporalt och geografiskt avstånd. Därför skiljer Hirsch på två olika sorters betydelse av en text: mening och signifikans: textens mening är författarens avsikt. Men det finns alltid ett medvetande bakom texten, och då vi tolkar texten är vi ute efter att förstå detta medvetande. Textens signifikans är däremot det läsaren gör med texten utifrån den ram texten ger. Kanske jämför läsaren med egna livserfarenheter, kanske kommer hon att tänka på en kollega, eller så väcker texten ett barndomsminne, kanske blir hon provocerad av det hon uppfattar är verkets bakomliggande ideologi. Allt det här hör hemma i läsoplevelsen. Det finns alltså två betydelsenivåer i en text. En verbal nivå som är konstant, och en signifikansnivå som varierar beroende av vem läsaren är. Ifall jag tillhör den skara medeltidspersoner som först hör dikten deklamerad förstår jag texten på ett sätt, ifall jag läser samma text i sängen under nattlampan i Malmö, på 2010-talet förstår jag den på ett annat sätt. Under senare delen av 1900-talet skulle hermeneutisk texttolkning få ett stort genombrott inom filosofin, nu under namnet den Ontologiska hermeneutiken; främst företrädd av filosofen Hans-Georg Gadamer (ibid, s. 66).

Han menade att inget av det vi människor hör/läser är fixt och färdigt, innan vi fullt förstått det. Vad texten betyder beror på analytikerns aktivitet, och den försiggår alltid i en specifik historisk situation. Det gäller inte minst litterär text. Då vi läser en text tar vi med oss en mängd förutfattade meningar om den, men vi säger förförståelse. Förförståelse är absolut ofrånkomligt. Vi läser ju al-Ḥallāj i Malmö just nu, och lyssnar inte till honom i Mecka på medeltiden. Av nödvändighet förstår vi inte samma sak med al-Ḥallājs dikter här och nu, som vi skulle gjort där och då. Men förförståelsen är även grundläggande för vår förmåga att förstå något över huvud taget, bara al-Ḥallājs ord utan något sammanhang skulle ju bara varit ord, utan någon betydelse alls.

Men vi kan inte nå medeltiden utan att ta med oss samtiden, den läser vi ju dikterna i. Den lyckade förståelsen kallar Gadamer horisontsammansmältning och innebär att en tredje storhet nu bildats, en fusion som inte är mindre giltig eller betydelsefull för att den avviker från den ursprungliga horisonten. Tvärtom bjuder ett sådant efterhandsperspektiv på möjligheter för den samtida analytikern att upptäcka de dimensioner i en text som gick medeltidsläsarna förbi. Man skulle kunna säga att det innebär att vår kontextualisering samtidigt tolkar den medeltida al-Ḥallājs avsikter, och hans dikters betydelse i nutiden.

Enligt Elleström (2011, s.101) kontextualiserar forskaren, liksom vi själva gör med al-Ḥallājs dikter, texter samtidigt som vi tolkar dem. Traditionellt betyder kontext textens historiska bakgrund. I detta hermetiska sammanhang menar vi förstås även diktarens biografiska bakgrund. Men vi kontextualiserar även al-Ḥallājs lyrik genom att läsa hans texter mot bakgrund av sufiernas livsåskådning, litterära tradition och teologi. Som Elleström berättar betyder text helt enkelt väv, och liksom alla vävar består texter av trådar som i sig är lösa, och vi söker lösa trådändar för att passa in den lilla väven (dikten) i ett större mönster. Ifall vi exempelvis utgår från att al-Ḥallājs druckna sång vid golgata-vandringen till avrättningsplatsen är den lilla väven, kan denna händelse kanske berätta om den stora texten, den muslimska idévärlden under högmedeltiden. Och ifall vi tycker att den lilla texten dessutom har trådar som löper till Koranen, så finns goda skäl att undersöka detta intertextuella förhållande. Kontextualiseringen av den enskilda dikten är uppenbarligen nödvändig för att texten ska bli begriplig för oss som läsare. Vi utgår inte från att dikternas budskap finns likt i en Matrjosjka (en rysk trädocka), innanför skalet, på den första trädockan, där finns ju istället bara nästa, lite mindre trädocka: på samma sätt finns det i dikter många olika meningar och de uppstår när dikten i sin helhet sätts samman med olika kontexter. Vävens trådar finns där från början, men det är läsaren/analytikern som knyter ihop dem till ett övergripande mönster. (Elleström, s. 102).

2.0 Bakgrund

2.1 Sufismen

Sufism är ett omstritt mystiskt begrepp som delar forskarvärlden. Forskarna är oense om själva definitionen av begreppet, beroende på olika akademikers uppfattningar om den sufiska skolan. Detta gäller även sufismens etymologi, och dess härledning var tills helt nyligen föremål för dispyter.

Medan de flesta sufister hävdar att sufi är en arabisk glosa, som härleds till ordet ”renhet” صفاء (Ibn Manzūr, s.476, 477), vilket skulle betyda att *sūfi* betyder någon ”med renhet i hjärtat”. Men flera olika akademiker har på ett övertygande sätt visat att ordets rot istället härleds ur arabiskans صوف (*sūf*), ”ylle”, och ordet صوفي *sūfi*, ”en som följer sufisk teologi”, ordagrant betyder ”en som klär sig i ylle”. Ylle har stor betydelse inom sufismen, då man ofta klär sig i yllemantel. Genom att klä sig i ylle önskade sufisterna markera materiell fattigdom.

Klädedräkten signalerade även främlingskap med omgivningen, då de ständigt verkade förflytta sig. (al-Sarrāj, s. 27).

Å andra sidan, som Schimmel skriver i sin bok *Mystical Dimensions of Islam* (1986, s. 4) är sufism den term som används för andlighet (mysticism) inom islam, och ordets rot betecknar något som är fullt av hemligheter och som inte kan uppnås genom en intellektuell ansträngning, utan snarare genom gnosis, andlig insikt. "Sanningen" är här kärleken, ljuset och visheten.

Det finns en filosofisk definition som framhåller att sufismen är en medfödd inställning hos människan i avseende på transcendens, perfektion och kunskap. På så vis anslöt al-Surawardī (en filosof och sufisk författare d.1191) sufism till filosofi och gav därmed sufi-filosofen titeln filosof (en vis person), som ur sin isolation samlar djup visdom, självständig och förfrämligad inför världen i syfte att nå det egna gudomliga jaget (Ḥafājī, s.27). Ordet sufi kan även refereras till en etisk tolkning, som Ahmed Ibn abū al- Ḥusayin al-Nūrī d.908 sade: "Sufism är ingen teologi eller vetenskap, utan istället moral" (al-Sullamī, s.52).

Al-Junaid al-Baḡdadī (d.910) beskrev att; "Sufismen består inte av mängden av böner eller fasta utan snarare i hjärtats trygghet och själens anförtroende". "ليس التصوّف بكثرة الصوم والصلاة". بل بطمأنينة الروح وتسليم القلب (Schimmel, s.27).

Ett embryo till den blivande sufiska rörelsen uppträdde under Islams första århundrade. I själva verket kan 'ur-sufisterna' i detta skede beskrivas som varande asketer. Själva asketicismen var islams första mystiska rörelse som spreds redan under Profeten Muhammeds liv. Spridningen fortsatte särskilt med muslimernas tilltagande välstånd och under den tid då de konsoliderade sin hegemoni över den av dem kända medeltida världen. Skillnaden mellan asketicism och sufism är att asketismen innebar ett avståndstagande från den här världen i syfte att uppnå en belöning i livet efter detta, medan sufismens syfte istället är att söka Guds godkännande (Ḥafājī, s. 7).

Sufismen utgjorde en reaktion mot den äldre asketism. Sufisterna använde andra begrepp som betonade *gudskärlek*, istället för *gudsfruktan*. De första stegen på den sufiska kärlekens väg togs av Rābi‘a al-‘Adawiyya (d. 801) bland en grupp kallades kättare الزنادقة (*zanādiqa*) tillsammans med tre andra sufi-filosof; Riyāḥ ibn ‘Umar al-Qaysī (d.804), Ḥabān al-Ḥarīrī

(d. 816) och Abū Ḥabīb al-‘Ijmī i Basra under det andra århundradet efter Hijra. (‘Affifi, s. 197).

Inledningsvis var sufism en religiös livsform som levdes av individer som valt sin egen mystiska väg. Först hade de inget organiserat religiöst liv men blev efterhand alltmer organiserade. De skulle då ledas av några olika sheiker. Gudstjänsterna höll de i moskéer, eller inom de sällskap som kallades *khanqahs* (ibid, s. 122).

Tidigt under det tredje århundradet efter Hijra, 816 enligt vår tideräkning, hittar vi påtagliga tecken på att något har förändrats. Nu skulle den komma att bli en alltmer organiserad rörelse och skola, som kunde utexaminera imamer. Man instiftade regler och organiserade vilka studenter som kunde rådås av sufimästarna i sitt sufi-vägval (Nicholson, s. 77).

Sufiska shejker var organiserade i särskilda ordnar, där de enskilda grupperna utbildades på olika sätt. Ordarnas olika metoder skiljer sufisternas religiösa liv åt, med olika etikettuppsättningar och traditioner. ‘Affifi (s. 123) tolkar ordet *ṭarīqa* (طريقة) som det andliga liv gudssökaren lever, oavsett vem det är, och oavsett om denne tillhör en särskild sufi-sekt eller inte. Enligt sufisterna själva är vägen uppdelad i etapper: *Maqamāt* (مقامات) som utgörs av andliga upplevelser och praktiseras av sufin, och vidare till stadier som markerar psykologiska händelser och andliga äventyr.

Sufismen är indelad i två riktningar; den första känd som moral- och etikskolan. Exempel på mystiker som följde denna tradition är al-Junaid och ‘Abd al-qādir al-Jilānī. Den andra riktningen definierades av begreppen abstraktion och sanningsökande. Till denna tradition hör Abū Yazīd al-Bisṭāmī och al-Ḥallāj (al-Sarrāj, s. 7).

Vägen till Gud har förändrats över tid. En sufi kallar därför sig själv en vandrare mellan positioner och betingelser. Positionerna nås genom särskilda ansträngningar, först repetition, sedan fromhet, asketism, tålmod, tro etc. Men även synen på sufisk klädedräkt förändrades, då al-Šiblī d.946 kritiserade sin egen klädedräkt: "En asketisk klädedräkt, är ett hantverk som förvandlar dig till en trasa, och ditt hjärtas ull gråter, inte din kropp, din intention är bättre än din dräkt", och al-Junaid höll med honom: Ifall du möter en sufi som blivit intresserad av klädedräktens grovhet, glöm då inte bort att hans inre blivit förstört. (Ḥafājī, s. 29, 30).

En av de mystiska fenomen som spreds under det tredje århundradet är *al-ṣaḥh*, vilket är en ansträngande resa som sufin åtar sig i syfte att nå närvaro, närmast Gud. Badawī (1945, s.11)

berättar om det mystiska fenomen som spreds under en period i det tredje århundradet, som han kallar *al-ṣaṭḥ*. Det är ett sinnestillstånd som refereras till några positioner, eller stadier som sufin måste uppnå i syfte att söka Guds närhet, och det är en svår andlig resa. Den börjar med kärlek, förvirring, berusning och förintelse, och så *al-ṣaṭḥ* (ett slags delirium) som är det sista stadiet, då sufin slutligen kan beredas tillgång till Gudomlighetens essens.

Varje sufi har ett specifikt sätt att uttrycka sitt tillstånd känslor och närvaro, och det är därför kommer vi att finna att al-Ḥallājs erfarenheter skiljer honom från exempelvis al-Junaid. Något som bekräftas av Ibn Ḥaldūn d.1406, som särskilt pekade ut svårigheten i att utveckla en samlande definition av sufism: ”en sufier var envar som uttrycker och formulerar sig enligt den egna positionen” (al-Ḥafiz, 1997, s. 97).

Sufister utvecklade de insikter som förmedlades av Koranen, genom sina egna omfattande tolkningsmetoder. Tolkningarna innehöll såväl enkla språkliga definitioner som symbolförklaringar. Deras böcker inkluderar även al-Ḥadith-samlingar (Profetens tradition) det vill säga, hans uttalanden (i påbud och förbud) som motiverade de troende till att upprätthålla bön, ett sunt liv och att alltid tänka på Gud (Nicholson, s.130).

2.2 Sufisk poesi

För mystiker är kärleken sufismens tema och det gör sufismen till en filosofi som omsluter allt i universum. Enligt deras tolkning är kärlek ett känslotillstånd hos den generöse: själens uppgivande samt överlåtelse av privat egendom, pengar och rikedom till den älskade (Gud) utan att vänta Hans belöning. Sufisk poesi är ett sätt av visa människans kärleksfulla och känslomässiga anknytning och koppling till Gud, att därigenom vända sig bort från skrällen för straff och från girigheten. Poesin blir till ett instrument, för att besjunga sanning och gudomlig kunskap. Denna poesi är med andra ord grundad i gudomlig kärlek, fantasi och språklig symbolism och en reaktion på den tidigare asketismens poesi (Nicholson, 2002, s.105).

Sufisk poesi blomstrade under al-Ḥasan al-Basrī (d.728) och hans efterträdare där den uppträdde i form av korta verser som uttryckte idén om gudomlig kärlek. (Khafājī, s.71,167) Rābi‘a al-‘Adawiyya anses vara den första som bar baneret för gudomlig kärlek. Schimmel

menar att al-‘Adawiyya var den första kvinna som introducerade idén om det rena gudomliga i den sufistiska litteraturen och sedan dess har kärleken blivit en grundläggande term inom sufism. (Schimmel, s.49) Så här talar ‘Adawiyya i en kort dikt där hon beskriver tanken att älskaren måste stå upp för kärleken så att den inte glöms, varken i helvetet eller i paradiset.

إلهي! إن كنت أعبدك مخافة النار، فاخرقتني فيها

وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فابعدني عنها

وإن كنت أعبدك لذاتك، فلا تصرف عني جمالك السرمدي

(Nicholson, s.111)

Min Gud! om jag dyrkar dig av rädsla

för helvetet, låt mig brinna där ut i,

och om jag dyrkar dig i hopp om paradiset

stäng mig ute därifrån, men om jag dyrkar dig för din egen

skull, undanhåll då inte mig din eviga skönhet

Efter al-‘Adawiyya utvecklades den gamla poesin språkmässigt, från begränsade korta verser till längre dikter i samband med uppkomsten av nya och kända mystiska poeter, såsom Abū Ḥamza Ḥorāsānī (d. 903), Abū Turāb al-Naḥṣabī (d. 859) samt al-Ḥallāj

Det var under det tredje och fjärde århundradet efter Hijra som de främsta sufi-poeternas uppnådde berömdhet. Skälet var att sufismen nu nått mognad och att nytilkomna viktiga och briljanta poeter som al-Buḥturī (d.897), Abū Tammām (d.850), al-Mutanabbī (d. 965) och Ibn al-Rūmī (d.890), anslöt sig. En av dessa poeter var Ḍū al- Nūn al-Masrī (d.862), som anses vara en av de största personligheterna i etablerandet av sufi-doktrinen och han gav den dess permanenta kännetecken (Nicholson, s.29). På det viset kunde de viktigaste sufisterna initieras, såsom al-Ḥallāj, Samnūn bin Ḥamza, Abū Bakr al-Šiblī och andra.

Sufisk poesi utvecklades ur denna längtan efter gudskärlek och den påverkades av det poetiska arvet från tidigare arabiska poeter. Dessa inspirerade sufierna till nya metaforer, exempelvis till att använda vin som en metafor för andlig kärleksberusning. Vinet hade då börjat betraktas som en symbol för sufisk tillvaro, som det beskrevs i ‘Umar ibn ‘Alī Ibn al-Fāriḍ d. 1235 dikt “al-

Ḥamriyya”. (Ḥafājī, s.178). Poeterna använde en allegorisk metod för att uttrycka sufismens innehåll. Detta kom att kallas för “symbol istället för fras”. Enligt deras mening prioriteras symboler och tecken istället för fraser. “Den som inte är uppmärksam på våra tecken, ser inte skönheten i våra fraser” (مَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى إِشَارَاتِنَا ، لَمْ تَرشده عباراتنا) (Kitāb Aḥbār al-Ḥallāj, s .80).

Sufisterna förklarade inte sin gudomliga kärlek i ren poetisk form, utan mer genom stilistisk kurtis. Anledningen är, enligt Nicholson (1947, s. 95), sufisternas oförmåga att hitta ett språk för gudomlig kärlek som är helt oberoende av sensuell kärlek. I den materiella världen fann poeten de verktyg och fantasier som han kunde avbilda sin egen nya andliga värld med.

Sufisterna skapade en ny termologi, som kan exemplifieras med sådana symboliska ord som السفر *al-Safar*, ‘resan’, الطريق *al-Ṭariq*, ‘vägen’, الوجود *al-Wujūd*, ‘tillvaro’, الفناء *al-Fanā*, ‘förintelse’, اليقين *al-Yaqīn*, ‘tro’ mm. Den berömda mystikern Ibn ‘Arabī har i sin bok, “Sufi-termer,” publicerat en utförlig ordlista. (Ḥafājī, s. 184).

I modern tid har flera poeter blivit inspirerade av sufisk poesi, såsom Badr Shākīr al-Sayyāb, Ḥalīl Ḥāwī och Muhammad al-Faytūrī. Andra kända poeter som al-Bayātī lånade några mystiska figurer till sina poetiska skrifter, exempelvis från al-Ḥallāj. Nāzīk al-Malāī’ka har även skrivit om Rābī‘a al-‘Adawīyya i sin dikt ”Migration till Gud” samt figuren al-Nafrī som hittas i dikter hos poeten Odens (Schimmel, s. 90). Det ska inte heller förglömmas att al-Ḥallājs martyrium även inspirerade den svenska poeten Ingemar Leckius (1928–2011) att skriva dikten ”Det branta spåret” (Hjärpe, 2013, s. 204).

2.3 al-Ḥallājs biografi

Ḥusseyṇ Bin Maṣṣūr Abu Muḡīṭ al-Ḥallāj, var en av de främsta poeterna och företrädarna för muslimsk mystik under Abbasidtiden. Han föddes år 858 i vår tideräkning (Magill, s. 421) i byn Ṭur, nordost om den iranska staden al-Bayḍa. Hans farfar var en zoroastrier och hans far Maṣṣūr, som skulle bli muslim, var hantverkare till yrket i den islamiserade förort som byggdes i utkanten av Bayḍa, medan hans mor var arabisk, från al-Ahwaz. Hans familj flyttade till Wasīṭ i Irak där hans farfar jobbade med bearbetning av bomull som på arabiska kallas för *ḥallāj* حلاج. Därav fick han titeln al-Ḥallāj (al-Ṣaybī, s. 23).

Al-Ḥallāj utbildades i stadens koranskolor, *katātīb*. som var avsedda för de muslimska barnens utbildning (att läsa, skriva, recitera och memorera Koranen). Al-Ḥallāj kunde Koranen utantill redan som barn. Enligt Massignon (1982, s. 61) blev al-Ḥallāj därigenom helt arabiserad och

förlorade helt sina persiska rötter. Som ung var han god vän med den berömda mystikern Sahl al-Tustarī, vars sufi-tolkning vägledde honom.

Han flyttade senare till Basra och lyckades snart skapa en framträdande position inom Sufi-kretsarna där och vann beundran av sin shejk ‘Umar ibn ‘Uthman al-Makkī. Han gifte sig med dottern till Abū Ya‘qūb al-Aqṭ‘a. Den andlige lärare al-Ḥallāj fick i Basra konkurrerade om en plats i sufismen ledning.

Som familjeperson var al-Ḥallāj trogen mot sin fru och sin familj och levde med dem hela livet, trots att sufierna ansåg att familjeliv kunde distrahera en och dra bort uppmärksamhet från det religiösa livet (ibid, s. 170).

År 896, i vår tideräkning, genomförde al-Ḥallāj vällfärden till Mecka (sin *ḥajj*, den muslimska vällfärdsplikten). Återvändande dock inte utan stannade istället kvar i staden under ett helt år för att lära sig om mer om den del av sufismen som förespråkade hårda asketiska prövningar, som att utsätta sin kropp för fysisk plåga; den brinnande solens hetta, för att på dessa vis lära sig utstå såväl törst som hunger. Det var då han började predika på nytt sätt och tillämpa en annan asketism (al-Šaybī, s. 25).

Snart kom al-Ḥallāj att byta inriktning till att istället undervisa i filosofisk och metafysik. Han gjorde omfattande resor och besökte såväl Ḥorasan (den nuvarande provinsen i nordöstra Iran), Kina, Turkestan (den nuvarande regionen i Centralasien) och Indien där han mognade ytterligare och fördjupade sig inom nya läror. Samtidigt som han i hemlighet stödde den nya doktrinen att sufismen nu skulle öppna sig för troende. En doktrin som prioriterade sufismens andliga, snarare än dess fysiska aspekter. I syfte att ladda sufismen med gudomlig anda och därigenom förse sufismen med den gudomliga energin, så att vanliga människor, oförmögna att ta del av den annars, på det viset skulle kunna hantera den gudomliga energin i sig själva.

Al-Ḥallāj menade under denna period att Profeten dolde sitt kall. Inte för att avsluta det, utan att dra sig tillbaka. En parallell återfinns i de religiösa bilderna av Jesus och av Iblis.

Hans teologi inriktade sig under perioden på att träna anden samtidigt som kroppen. Han förespråkade nu extrema träningsmetoder, med syftet att uppnå gudomlig anda. Med detta ville han understryka principen om gudomlig natur som bygger på en anknytning mellan det gudomliga och det mänskliga jaget, det vill säga; deling och förening. Efter återvändandet till

Mecka från resorna i öst genomförde han pilgrimsцерemonierna tillsammans med fyrahundra anhängare, det illustrerar det stora antalet anhängare som anslutit sig (Schimmel s. 79).

Al-Ḥallāj bosatte sig i Bagdad under tio år. Under denna period verkade han i hemlighet, eftersom han nu kände att han hade förlorat andra sufiers stöd och han ansåg att den abbasidiska staten och regimen alltmer kommit att utgöra ett hinder och därför borde störtas. Hans tankar hade därför fått en revolutionär dimension och trots att han var religiös mystiker kunde han inte längre uthärda den politiska och sociala ordningen som rådde i samhället (al-Šaybī, s. 30).

Det sägs, enligt Scimmel (1986, s. 68), att Šayih Abū al-Qāsim al-Junaid förutspådde al-Ḥallāj ett tragiskt slut. Enligt en berättelse citerad från boken *Kitāb Akhbār al-Ḥallāj* knackade al-Ḥallāj vid ett tillfälle på al-Junaid's dörr. Šayih frågade: "Vem är det?" och al-Ḥallāj svarade: أنا الحق *al-Ḥaq*², "Jag är sanningen"

Den meningen fördömde honom och så småningom ledde den till att han dömdes till döden av kalifen, med det kom han att uppfattas som kättare. Vissa mystiker uppmanade andra att angripa honom och de anklagade honom för att påstå sig vara gudomlig.

رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينٌ قَلْبِي

قال: مَنْ أَنْتَ؟

فقلتُ: أَنْتَ

Jag såg min herre med mitt hjärtas öga

Han sa, Vem är du? Jag sa: Jag är du.

År 913 arresterades al-Ḥallāj, eftersom kalifen ansåg honom utgöra en risk och han fängslades därför i Bagdad, något som inte förhindrade honom att göra sina tankar kända eller visa sina talanger i politik och i agitation. Därför anser många att fängelsetiden blev den mest fruktbara perioden i hans liv. I fängelset skrev han flera kända böcker, bland annat *al-Ṭawāsīn*, *Durra*, *Bustān al-Ma'ārifa* med flera. Trots att al-Ḥallāj fall var politiskt prövades det, som ett religiöst fall.

² "al-Ḥaq" är Skaparen enligt Massignons översättning.

Då han dömdes vid 65 års ålder hade han fått vitt hår och skägg. Enligt Schimmel (1986, s. 85) sågs han dansande på vägen till avrättningsplatsen och sjungande mystiska berusningshymner. Han sjöng:

أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي
أَنَا عِنْدِي مَحْوُ ذَاتِي مِنْ أَجْلِ الْمَكْرُمَاتِ
وَبَقَائِي فِي صِفَاتِي مِنْ قَبِيحِ السَّيِّئَاتِ
سَمِّمَتْ رُوحِي حَيَاتِي فِي الرُّسُومِ الْبَالِيَاتِ
فَأَقْتُلُونِي وَاحْرُقُونِي بِعِظَامِي الْفَانِيَاتِ

(Massignon, s. 34)

Döda mig, mina fromma, i min död finns mitt liv

Och min död i mitt liv och mitt liv i min död

Jag bär själv mitt eget utslocknande

för den är bland det mest ärade

Och mina attribut är det fulaste bland det fula

Min ande blev trött på mitt liv i slitna skisser

Så döda mig och bränn mig och mina döda ben

Al-Ḥallāj hade även frågat sin vän, al-Šiblī, om en bönematta till avrättningen. I sina böner kunde han återigen känna närvaron av den heliga hemligheten, kärleken mellan den skapade och Skaparen (Massignon & Krosus, s. 11). Publiken försökte stena honom. Hans armar och ben skars av innan han hängdes och askan av hans brända kropp spreds över Tigris (Schimmel, s. 81).

Historien om al-Ḥallājs tragedi spreds bland folket och med tiden blev han legendarisk inom såväl sufism, filosofi och litteratur. Hans namn blev så populärt att man skrevs flera böcker om honom, som vittnade om den spirituella revolution och den mystiska tradition han skapat.

Exempelvis undersökte Massignon 1,736 böcker skrivna på olika språk om al-Ḥallāj, varav 892 var på arabiska. al-Ḥallāj kom så småningom postumt få stor betydelse i Indien, Turkiet, Iran och blev förebild för såväl tänkare, poeter som martyrer. Han ansågs vara en spirituell och andlig mystiker och ofta bortsågs det från religiösa olikheter (al-Šiblī, s. 9).

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقٌ	فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شَعْبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبُنِ لِلْمَرءِ دِينًا فَإِنَّهُيَ	صُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعَبِّرُ عِنْدَهُ	جَمِيعَ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيَفْهَمَا

(Massignon, s. 84)

Jag har noggrant undersökt religionerna,

Och funnit att de är stammen till ett träd med många grenar

Så kräv inte att människan endast ska stå på en, för

Då kanske han vänder sig bort från fasta stammen. Istället vänta

Tills stammen söker honom, och kan förmedla

Alla dolda budskap, och meningar; så han kan förstå

Dessa rader är citerade ur Massignon & Krauss bok *Aḥbār al-Ḥallāj* (2006, s. 74) i vilken al-Ḥallājs lärjunge minns ett möte vid marknaden med en judisk man, som han förolämpade – en berättelse som djupt misshagade al-Ḥallāj, eftersom sufi-mästaren ansåg att alla religioner härrörde från Gud och de hade alla samma mål.

Det finns flera kända figurer som hade stort inflytande på utvecklingen av sufismen. Men Nicholson (1947, s. 130) menade i sin bok *Fi al-Taṣāwif al-Islāmī wa-ta`rīḥihā*, att det var genom al-Ḥallāj som den största revolutionära rörelsen i sufismens historia, växte fram; att Ḥallāj var den första skaparen av sufi-termer som därigenom utvidgade sufismens horisonter. “Han skapade med den gudomliga kärleken en fullständig filosofi och en sammanhängande teologi, och alla som kom efter honom vävde in i sina tankar och imiterade på så vis al-Ḥallājs lyrik”.

Sufi är enligt al-Ḥallāj den som från roten strävar efter att nå Gud, den skapande Sanningen.

*Intill det har funnit vad han söker,
Vilar han icke och ger icke akt på någon människa.
För Din Skull skyndar jag över land och vatten,
över slätten färdas jag, och över berget stiger jag,
och från allt jag möter vänder jag bort mitt ansikte,
till dess jag når den plats, där jag är ensam med Gud. (Toll 2002, s. 101).*

2.4 al-Ḥallāj kärlekspoesi

Det finns statistik som visar att nästan femtio olika ord nämndes, relaterade till kärlek, i al-Ḥallājs lyrik som: längtan, passion, kärlek, tillit etcetera. Och att dessa uttryck varierar kring 375 gånger. Ordet kärlek حُبّ repeteras vid 36 tillfällen (Amani, s. 29).

Al-Ḥallāj levde med kärleken och till kärleken, enligt honom var detta sätt att leva det kraftfullaste sättet att nå kunskapen om Gud och närma sig honom. Kärlek är tillvarons hemlighet menade han, och dess sanning, och den skapades vid världsalltets födelse, och därigenom gav han kärleken sin gudomliga kvalitet.

العُشْقُ فِي أَرْزِ الْأَزَالِ مِنْ قَدَمِ
فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدُو فِيهِ إِبْدَاءُ

(al-Šaybī, s. 147)

Kärleken är evig sedan skapelsen

i Honom finner kärlekens sitt djupaste uttryck

Det berättades att al-Ḥallāj dagen före sin avrättning, blev tillfrågad av en dervish, en ordensbroder: "Vad är kärleken?" han svarade då: "Du kommer se den idag, imorgon och övermorgon". Al-Ḥallāj dödades den dagen, nästa dag brändes hans kropp och på den tredje dagen spreds hans aska över floden. Denna berättelse framförd av al-'Atṭār förmedlar i ett koncentrat al-Hallāj hållning i avseende till livet, kärleken och döden. (Schimmel, s. 80).

Al-Hallāj var en mystisk kärlekspoet och hans kärleksfulla dikter om Gud blev kända mellan mystiker som ville fördjupa sig i den gudomliga kärleken. Han ägnade mycket av sin tid med

att tänka och skriva om känslor, passion och skönhet. Genom tiden fick hans dikter vara en del av de kärleksbrev som skickades mellan älskare. Hans verk räknas till fler än fyrtio, men idag det finns bara några få fragment och korta verser kvar av dem. Dessa kallade Massigon för *البيتامى al-yatamā* 'föräldralösa' (al-Šaybī, s. 27)

Det är här som älskaren beskriver som sin resa mot kärleken: mödosam, uppehållen av stadierna av transcendens, uppståndenheter, hängning, och fall. Kärleksvägen har ibland varit förvirrad och instabil. Kanske når förvirringen här höjden av vad det mänskliga förståndet kan utstå, på hjärtats eller själens väg, först mot enhet sedan kunskap.

ما زلت أطفو في بحار الهوى يرفعني الموج وأنحط
فتارة يرفعني موجها وتارة أهوي وأنعط
حتى إذا صيرني في الهوى إلى مكان ما له شط
ناديت يا من لم أبح بإسمه ولم أخنه في الهوى قط
تقيك نفسي السوء من حاكم ما كان هذا بيننا الشرط

(Massignon s. 70)

Och jag fortsatte driva på kärlekens hav

En rullande våg lyfte mig upp, medan en annan drog mig ned;

Och så fortsatte jag, ibland upplyft, ibland neddragen

Tills jag fann mig själv fångad långt ute på öppet hav

Kärleken hade fört mig dit ut, stranden nu helt saknades,

Jag frambesvärjde Honom vars namn jag inte kan avslöja

Han, vars kärlek jag aldrig förrått

Min själ skyddar mig från en härskares ondska

Och vår relation aldrig vetat av några förpliktelse.

Denna böljande kärlek, vars vågor vit skummande kastas fram, är inget annat än al-Ḥallājs livs hemlighet och hans jakt på en sanning som inte kan kännas utan kärlek. Al-Ḥallāj gjorde av den gudomliga kärleken en fullständig filosofi samt en sammanhängande ideologi och den största rörelsen i sufismens historia utvecklades på grund av honom säger Nicholson (1947, s. 361). Dessutom introducerade al-Ḥallāj idén om att Gud är i allt närvarande i allt, då han skrev om teologi, humaniora och idén om förintelse.

4.0 Undersökningen

Detta kapitel ägnas åt analysen av poetiska passager om gudomlig kärlek som tillskrivs al-Ḥallāj. Han förmedlade en särskild erfarenhet. I sin poesi använde han därför en terminologi som markerade olika energier i andlig inspiration. Han formulerade sin kärlek genom rent mystiska begrepp. Några av dessa begrepp var vanliga under perioden, men andra användes inte av sufister innan al-Hallaj och de räknas till den gudomliga kärlekens koncept.

Inte heller saknade hans poesi sinnliga uttryck, där han förkroppsligade innebörden av den gudomliga kärleken, såsom i några av de sinnliga dikterna som väckte uppståndelse vid den tiden.

4.1 *al-Ḥalūl och al-Ittiḥād* الحلول والاتحاد

Al-Ḥalūl betyder "finna sig tillrätta", men verbets källa är *bott*, *bo* och *bosätta*, att finna sin plats, och det är motsatsen till att resa i väg. حَلَّ يَحِلُّ حُلُولًا (Ibn Manẓūr 11, s. 163)

Termen *al-ittiḥād* beskriver hur många eller flerfaldiga blir en och samma, dess källa är verbet sammansmälta, vilket motsvaras av att två saker blir en sak eller en substans.

Tekniskt sett är det två föreställningar som oftare förekom i äldre religioner och filosofier än i sufismen och islam. Föreställningen att Gud finns i skapelsen och skapelsen i Gud återfinns redan i första Moseboks formulering: "Gud skapade människan till sin avbild" (1 Mosebok 1:27). Denna idé utgjorde basen för al-Ḥallājs teori. Han tänkte runt Mosebokens berömda fras i ljuset av panteistisk teori, liknande kristen teori om Kristi natur.

I korthet var idén bakom al-Ḥallājs teori om al-Ḥalūl inspirerad av föreställningen om att Gud skapade Adam till sin avbild. Konceptet förekommer i kristendomen, enligt Nicholson (1947, s. 140) och detta indikerar al-Ḥallājs stora kunskap om andra religioner. Idén manifesterades genom dessa två verser, som sedan blev föremål för kontrovers:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوْتُهُ سِرّاً سَنَا لَا هَوْتَهُ الثَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِراً فِي صَوْرَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ

Ära vare Han som uppenbarade sig mänsklig – [Adam]

Hans gudomliga hemlighet - en förtärande flamma

Som då framträdde i mänsklig form

Och som människa förmådde han äta och dricka

I denna vers förklarar al-Ḥallāj sin teori om den mänskliga naturen och det som karaktäriserar dels den mänskliga själen (mänskligheten), dels dess gudomliga karaktäristik, Gud. Dessa två termer användes i kristenheten för att analysera Kristus i sin mänskliga form – hans mänsklighet – och hans gudomliga bild – gudomlighet.

Meningen är att en person kan avslöja den gudomliga aspekten av sig själv, genom tillbedjan och genom att resa sig över de materiella omständigheterna. Det är på det viset Hans inträde i skapelsen blir uppenbar, det vill säga efter uppstigningsresan avslöjas de gudomliga hemligheterna i en vanlig mänsklig form (bilden av den som äter och dricker).

Båda dessa begrepp finns i al-Ḥallājs poetiska tradition men var inte kända för de sufier som föregick al-Ḥallāj, eller för hans samtida. Denna doktrin poängterar principen om gudomlighetens dualistiska natur (gudomlighet och mänsklighet), det vill säga föreningen med det gudomliga självet och det mänskliga subjektet, och med detta söker en sufi allt högre stadier närmare Gud och kärleken. al-Ḥallāj använde dessa begrepp i sin poesi som ett mönster för att beskriva den gudomliga kärleken. Detta andliga väsen uppnås då den gudomliga och den mänskliga själen, på grund av kärlekens starka band, förenas i kroppen.

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانُ خَلَّلْنَا بَدَنَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

(Massignon, s. 93)

Jag är den jag älskar, honom jag älskar är

Vi är två själar i en kropp.

Om du ser mig, ser du honom.

Om du ser honom ser du oss båda.

Al-Ḥallāj tillägger att den som ser Gud också ser honom och den som ser al-Ḥallāj ser Gud. Med det vill han säga att Gud är kärlek och att människan speglar Guds själ. Således uppnår man samhörighet genom kärleken till Gud. Den gudomliga anden anses vara orsaken till existensen och ett exempel på hur själen kan lösas in i människokroppen. Denna förening liknas vid hur tillbedjaren blir uppfylld av sin älskare.

أَنْتَ بَيْنَ الشَّغَابِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرِي الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وَتُجِلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي كَخُلُولِ الأَرْوَاحِ فِي الأَبْدَانِ
لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحْرَكُ إِلا أَنْتَ حَرَكْتَهُ خَفِيَّ المَكَانِ

(Massignon, s. 96)

Du rinner mellan mina hjärtklaffar

Som tårarna rinner mellan ögonlocken

Som den inre rösten sätter sig i hjärtat

och som själar upplösas i kroppar

Även det som är fast, orörligt

kunde du hemligt sätta i rörelse

Här samtalar al-Ḥallāj med sin älskare (Gud) och förklarar hans plats som är mellan hjärtat och dess hölje (hjärtklaffarna). Dessutom rinner han smidigt såsom tårar gör mellan ögonlocken. Gud finns alltså på dessa två ställen (mellan hjärtklaffarna och ögonlocken) och i båda positionerna fokuserar al-Ḥallāj på att använda pronomen (jag, du eller han) för att beskriva föreningen och för identifikation. Gud upptar även en plats i den inre rösten, precis som själar upplösas i kroppar. Därutöver fick Han hemligt och osynligt sätta i rörelse allt som

är fast inom al-Ḥallāj. Muslimer använde inte sådana djärva uttryck innan al-Ḥallāj. Därav blev han fördömd av alla muslimska forskare med anledning av att panteismen motsvarade den kristna läran om inkarnation. (‘Affifi, s. 222). Schimmel hävdar däremot att al-Ḥallājs teori är för sammansatt för att kunna spåras åter till influenserna från de kristna dogmernas inkarnationsteori. Tvärtom, menar hon, återspeglar det al-Ḥallājs unika intellektuella värld. Det är fel att tillskriva det någon särskild källa (Schimmel, s. 85).

4.2 *al-Munājāh* المناجاة Andlig vädjan

Enligt Ibn Manzūr ordbok *Lisān al-‘Arab* (1990, s. 476) betyder *munājāh* مناجاة andlig vädjan, en privat dialogisk monolog التَسَارُّر. *Al-Munājāhī* المُنَاجِي är den person som tilltalats, och den som tilltalas utan någon annan närvarande نَاجِي الرَّجُلِ مناجاة.

I fråga om begreppets mystiska betydelse, är det ett hemligt samtal med den Allsmäktige (al-Sarrāj, s. 426).

Monolog i dialogform, det vill säga ett inre samtal med Gud, är ofta använt för tacksägelse och sökandet efter förlåtelse, och sufisk monolog kan beskrivas i verbet *att viska*. Det är ett verb passande allvarliga tillfällen som vid bävan och vördnad. Liksom då en ensam för ett samtal är det den mest passande termen för att beskriva åkallan. Monolog användes i sufisk litteratur för att tala med Gud, tala till Honom, och fördjupa sig i Hans diskurs, och det är en värtalig litteratur. Monologen införlivades i sufisk litteratur som en diskurs baserad på dialogprincipen i sin monologiska form, mellan ens världsliga jag och ens gudomliga själv (Ḥafājī, s.115). I detta tal förmedlar al-Munājī (den person som talar) sin önskan att kommunicera och sitt närmande med ett genomskinligt språk.

På samma sätt framstår al-Ḥallājs poesi som en form av gudomlig kärlek, i vilken dialogen och ropet på Gud visar Hans behag och kärlek, karaktäristiska för Hans svarsdikter. Al-Ḥallāj säger:

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سِرِّي وَنَجْوَايَ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَاصِدِي وَمَعْنَايَ
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَادَيْتَ إِيَّائِي
يَا مَنْطِقِي وَعَبَارَتِي وَإِيمَائِي يَا عَيْنَ عَيْنٍ وَجُودِي يَا مَدَى هَمَمِي
يَا كُلَّ كُلِّي وَيَا سَمْعِي وَيَا بَصْرِي يَا جُمْلَتِي وَتَبَاعِيضِي وَأَجْرَائِي

يا كُلَّ كَلِّي وَكُلَّ الْكَلِّ مُلْتَبِسٌ
وَكُلَّ كَلِّكَ مَلْبُوسٌ بِمَعْنَائِي

Här är jag, Dig underdånig, här är jag!

Du är mina hemligheter och intimitet

Här är jag, Dig underdånig, här är jag!

Du är mitt mål och min mening

Jag åkallar Dig, men du kallar även mig till Dig

Kallade jag Dig till mig, eller Du mig till dig?

Du som är kärnan av mitt varande, min kraft och tålmodis höjdpunkt

Du, min logik, mina uttryck, och min beslutsamhet

Du, helheten av allt i mig, du är min hörsel och syn

Du, mitt allt, summan av mig, och av alla mina delar.

I denna dikt talar al-Ḥallāj till sin älskade under pågående extas som delas med rop på den älskade, som är Gud, som om poeten tar ett uppringt samtal och svarar på det. Det är hans avsikt och han besvarar därför engagerat samtalet så att han på det viset kan nå en högre nivå och därigenom fullfölja sin längtan efter kommunikation och förintelse. Det som betecknar poeten här härrör ur en mystisk erfarenhet och åskådliggör skillnaden mellan olika sätt att besvara ett samtal, mellan poeten själv och hans Överordnade. Inte som om han försöker ta kontakt med en främling, utan istället som om han kontaktar sin Herre. En Herre som han är känslomässigt bunden till, genom den kärlek han tillägnat Honom genom sin själ, sina sinnen och mening.

I andra samtal med sig själv tilltalar al-Ḥallāj sin Älskade, han förmedlar sina själsliga erfarenheter till oss även på ett annat sätt, genom det upprepade universella begreppet

إِذَا هَجَرْتِ فَمَنْ لِي وَمَنْ يُجَمِّلُ كَلِّي
وَمَنْ لِرُوحِي وَرَاحَتِي يَا أَكْثَرِي وَأَقْلِي
أَحَبَّكَ الْبَعْضُ مِنِّي وَقَدْ ذَهَبَتْ بِكَلِّي
يَا كُلَّ كَلِّي فَكُنْ لِي إِنْ لَمْ تَكُنْ لِي فَمَنْ لِي

يا كُلَّ كَلِّي وَأَهْلِي عِنْدَ انْقِطَاعِي وَذُلِّي
ما لي سوى الروح خُذْها وَالرُّوحُ جُهْدُ الْمُقَلِّ

(Massignon, s. 125)

Ifall du överger mig vem kommer då bistå

Att leda mig till perfektion!

Vem kommer trösta min själ?

Å mitt Allt och mitt minsta

Då endast en del av mig älskade Dig

tog du sedan bort mig

Åh, mitt allt var du för mig!

om du inte skulle finnas för mig,

Vem skulle annars vara det?

Åh, mitt allt och min familj!

I tider av strider och svaghet

har jag inget annat än själen,

Så du kan ta det.

Och det är det minsta jag kan ge dig

Här tar sig älskaren an problemet att överge eller stöta bort den Älskade. Han oroar sig för att det kan hända. Rädslan att bli övergiven, som det förstås här, betyder inte alls en separation, inte så länge älskaren är beredd att offra sin själ för den Älskade. Han är sin själ, till tröst för allt av honom och hans familj, så dilemmat vore ifall han förlorade sin Älskade, skulle han återvända till ett tillstånd av ledsamhet, på det viset kan han inte leva utan kärlek så länge han lever.

4.3 Mystiskt rus السُّكْرُ الصُّوفِي

Förvirring i ruset, i lingvistisk mening, är enligt Ibn Manzūr (1990, s. 2047) motsatsen till uppvaknande, eller i sin enkla form, "att dricka, ha druckit, och berusad" سَكْرٌ يَسْكُرُ سَكْرًا, medan *al-sakr* السُّكْرُ syftar på det vin som framställs på dadlar, myrten och cashew.

Avseende ordets idiomatiska sufiska betydelse, motsvarar det den gudomliga kärlekens extas, som påminner väldigt mycket om den sensuella berusningens hänryckning och dess fyra nivåer: smaka, dricka, dricka omåttligt och bli berusad.

Enligt al-Sarrāj (1914, s. 416) ligger meningen i ordet "berusning" nära "att vara glömsk", men är starkare än så. Sufi-förvirring framträder inte förrän den gudomliga kärleken förstärkts i människan har fört henne upp i den andliga rangordningen, och återfinns bara hos så kallade ärofulla människor. Det sägs att den troende visar andlig skönhet och när denna så kallade förvirring eller berusning uppstår blir själen glad och hjärtat öppet.

För att undersöka den tidigaste sufianvändningen av termen *förvirring* kräver det att vi går tillbaka till den andra halvan av andra århundradet, där vi kan lyssna till Dawūd al-Tāī som avslöjar lyckans hemlighet, då han säger: "Giv mig på morgonen att dricka människans dryck, för det är en festdag i dag, och jag hänger mig åt firande". Ibn Mu'ād al-Rāzī säger: "Jag blev förvirrad av den stora mängd jag drack ur kärlet med Hans kärlek" (Nicholson, s.21).

Ordet "al-sakr" (Sakr) السُّكْرُ blev till en metafor för gudomlig kärlek. Det beskrev kärleken som en gudomlig dryck som orsakade själslig berusning. De sufiska diktarna klädde därför sina tankar i strofer om det vin som Gud själv skapat åt dem. De använde vinet som den metafor som den sufiska poeten Abū Yazīd al-Bisṭāmī(848–874) myntade: "Det högsta konungadömet springer ur kärleken till Gud, och längtan till Honom, eftersom denna dryck orsakar själslig berusning, så till den grad att den berusning som uppkommer härvid inte står i proportion till antalet glas du avnjutit" (Badawī, s. 169).

شَرِبْتُ الْحُبَّ كَأَسَا بَعْدَ كَأْسٍ فَمَا نَفِدَ الشَّرَابُ وَمَا رَوَيْتُ

Jag drack kärlek, tömde glas efter glas,

Men kunde aldrig tömma kannan och kunde aldrig bli förnöjd.

Den sufiska drycken är inte det vin som förvrider huvudet, tynger känslorna eller beslöjar hjärtat. Tvärtom väcker det själen, uppfriskar medvetenheten, fördjupar insikten och öppnar

sinnet för de bredaste horisonter. Berusningen skänker drinkaren en förvirring, särskild från den förvirring den känner som nyss vaknat ur slummern. Koranen beskriver häpnaden hos den som tror på Uppståndelsen: ``وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ`` och *människorna skall ses [ragla som] druckna, fastän de inte är druckna*; (Koranen, şūrat al-Ḥaj, 2)

Sufistiskt vin är inte ett substantiellt vin, utan mystikerna, som jag tidigare nämnt, använder vinet i den materiella världen som en metafor för upplevelser i den andliga världen. De lånar vinets attribut, ett jordiskt substitut, som kan anses kompatibelt med ämnet för mystisk druckenhet.

De två olika tillstånden *berusning* och *vakenhet* avbildas av al-Ḥallāj med en skiss som inte finns med i hans originaldikt, som Massignon förmedlade:

كفـاك بأن السُّكـر أوجد كـرتي فكيف بحال السُّكـر، والسُّكـر أجـدر؟
فحالاك لي حالان: صحوٌ و سكرةٌ فلا زلت في حالي أصحو وأسكرُ
(al-Šaybī, s.272)

För dig är det tillräckligt att berusning skapade min bedrövelse

Så vad i berusningen då den blivit mer värdig?

Dina båda sinnestillstånd: vakenhet och berusning är för mig det samma

Då jag nu samtidigt avnjuter båda: Nu vaken - sedan drucken.

I första versen beskriver al-Ḥallāj druckenheten med ett ord som konnoterar sorg genom ordet *kurbatī*. Al-Šaybī (1993, s. 272) påtalar att ursprunget till ordet omnämndes i manuskriptet som hans depression *ka`āba* كآبة, men där återfanns vare sig ordets vikt, eller mening utan ersattes med *āngest*, som även det konnoterar depression.

Depression är ett slags andlig plåga som al-Ḥallāj strävar efter, en slags själslig berusning som ger vakenhet och kan jämföras med sensuell druckenhet och sedan framhävs att gudomlig druckenhet är mest värdig. Han påverkas av de båda tillstånden vakenhet och druckenhet och önskar att dessa två tillstånd ska fortsätta.

På det viset är druckenheten enligt al-Ḥallāj annorlunda än det som allmänt kallas "fylla" i anslutning till fysiskt alkoholintag, i det att det följs av vakenhet och här betyder vakenhet inte komplett avskildhet från tillståndet att vara drucken utan istället denoterar det syftet att nå ett högre stadium av medvetenhet.

Al-Ḥallāj repeterar i ett annat stycke sufi-älskarens förvandlingar genom hans druckenhet som leder till vakenhet, i syfte att nå den älskade:

سُكُوتٌ ثُمَّ صَمْتُ ثُمَّ خَرَسٌ	وَعِلْمٌ ثُمَّ وَجْدٌ ثُمَّ رَمَسٌ
وَطِينٌ ثُمَّ نَارٌ ثُمَّ نَوْرٌ	وَبَرْدٌ ثُمَّ ظِلٌّ ثُمَّ شَمْسٌ
وَحَزْنٌ ثُمَّ سَهْلٌ ثُمَّ قَفْرٌ	وَنَهْرٌ ثُمَّ بَحْرٌ ثُمَّ بَيْسٌ
وَسُكْرٌ ثُمَّ بَسَطٌ ثُمَّ شَوْقٌ	وَأَقْرَبٌ ثُمَّ وَصَلٌ ثُمَّ أَنْسٌ

(Massignon, s. 20)

Tystnad, lugn- sedan stum

Kunskap, andlighet- sedan gravdamm

Lera, eld- sedan ljus

Hagel, moln- sedan sol

Stenig mark, slätt- sedan vildmark

Floder, havet- sedan torka

Berusning, njutning- sedan vänlighet

I al-Ḥallājs poesi är sådan berusning ett uttryck för sufi-älskarens olika stadier och förvandlingar i syftet att nå den älskade utifrån till synes olika motsägelser. Han visar sufi-älskarens förvandlingar från ett första steg till nästa steg i syftet att nå den älskade och få kontakt, men så snart objektet för kärleken närmar sig honom, viker han av och närhelst han själv tror sig nära finner han att den älskade gått åt motsatt håll. Det är denna dryckenskapens effekt som väcker själen, upplivar medvetandet och öppnar sinnet för de bredaste horisonter.

Det är en själslig resa betingad av stillhet och begrundande, vilket ger förvärvande av kunskap och gudomlig kärlek fram emot döden, som uttrycks med mystiska begrepp vilka blev vanliga senare. Detta kallas stadier i sufistiskt beteende, som författaren Ibn ‘Arabī (1998, s.45) refererar till två hundra år senare, i boken *Lawāzim al-Ḥubb al-Ilāhī* لوازيم الحب الإلهي (*Den gudomliga kärlekens dialektik*), där han indikerar att berusning kärlekens fjärde steg.

Al-Ḥallāj använder ordet vin som metafor för en substans som kan blandas ut med vatten och liknar därvid syntesen mellan honom själv och Gud såsom gudomlig kärlek. Detta är det själsliga tillstånd som en sufi uppnår i den så kallade *förintelsen*:

مُزَجَّتْ رُوْحُكَ فِي رُوْحِي كَمَا تُمَزَّجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ

(Massignon, s.68)

Din ande förenar sig med min ande,

Liksom vinet när det blandas med klart vatten

Denna blandning av två element indikerar den mildhet och renhet som sufi-älskaren spåker sig i genom att blanda sig med sin älskade, då älskaren ständigt sträcker sig efter en högre nivå av kärlek.

Det symboliska vinet, *al-Ḥamr* الخمر hör enligt al-Ḥallāj till den metafysiska symbolismen, med ett filosofiskt perspektiv på själen och universum, innan det fått en konstnärlig beskrivning i en poetisk form.

Ett ögonvittne menade att al-Ḥallāj var berusad av det Gudomliga vinet ända fram till den yttersta dagen av sitt liv. Då al-Ḥallāj anträdde sin Golgatavandring var det på ett spankulerande sätt, som en berusad, trots sina 13 tunga handfängsel. När han tillfrågades om varför han var vid så gott mod svarade han (al-‘Aṭṭār, s. 404):

نَدِيمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيْفِ

سَقَانِي مِثْلَمَا شَرِبَ فَعَلَ الضَّيْفِ بِالضَّيْفِ

فَلَمَّا دَارَتْ الْكَأْسُ دَعَا بِالنَّطْعِ وَالسَّيْفِ

كَذَا مَنْ يَشْرَبُ الرَّاحَ مَعَ التَّيْنِ فِي الصَّيْفِ

därför att jag nu slutligen går till altaret,

Om någon, ska inte min värd klandras för orättvisan

Han delade sin dryck med mig

Likadant som varje värd skulle gjort mot sin gäst

Senare blev jag bedragen av en annan dryck

Den krävde en lädertrasa och ett svärd

Likadant som att dela dryck

Med en drake sommartid

I de inledande två raderna säger al-Ḥallāj att den som skålar med honom och hans dryckesbröder i Guds vin är hans välvilliga vän, som det verkar och det är Han, värden, som ärar gästen genom att dricka vin tillsammans med honom. Då brädet senare vänds, ropar den förtrogne på avrättningens hängsnara. Glaset innehöll en drake, det var en tung klunk vin att svälja en het sommardag. "Draken" var öknamnet på den abbasidiska prinsen, Ibrahim bin Mahdi, som kommenderade avrättningen (al-‘Aṭṭār, s. 404).

Vi kan lägga märke till hur al-Ḥallāj lånar de ofta förekommande uttrycken under "vindryckesperioden" från Abbasid-kalifatet, från de tidigare verserna. Vännen som dricker tillsammans, kallas *nadīm* النديم ("dryckesbrodern"). Andra uttryck är *dawrān al-ka‘as* دوران الكأس ("bägarens virvlar") och *ta‘āṭ al-rāḥ* تعاطي الراح ("att dricka vin") som beskriver ett sinnestillstånd som kan leda till att någon ger uttryck för sina privata prövningar och sitt privatliv. Dessa uttryck summerar det tragiska slutet som ledde al-Ḥallāj till förvirring och som sedan resulterade i hans deklamerande av mystikens hemligheter inför folket på Bagdads marknader, på ett språk som upplevdes främmande för lyssnarna.

4.4 al- Fanā الفناء Förintelse av Självet

Begreppet *al-Fanā* الفناء betyder, inom sufismen, 'förintelse' eller 'död,' i betydelsen jagets/egots död; i bemärkelsen hjärtats uppbrott från saker som kan kännas sinnliga, enligt al-Sarrāj (1914, s. 427). I fråga om språk är det motsatsen till överlevnad. Det har sagts att konsten att förgås inte kan utövas av någon annan än den som är på väg att dö av hög ålder.

Det är stadiet man kommer till genom en stark kärlek till Gud och här tappar sufisten kontakten med egot och dess behov. För att nå det stadiet av Guds kärlek och den extas den skänker krävs praktiska övningar (Nicholson, s.163).

Sufi-förståelsen av ordet "förintelse" är, för det första, ett utplånande av klandervärda kvaliteter och omoral. För det andra är det utsuddandet av människans själ, genom kontakten med hennes Herre (al-Qušayrī, s.102).

Förintelsens idé i sin precisa betydelse uppstod under sufismens andra fas. Först användes det av Abū Yazīd al-Bisṭāmī i betydelsen att utplåna den mänskliga själen, dess effekter och kvaliteter (Ḥafājī, s.202). Förintelse blev sufistens försvinnande från hennes sinnlig existens och detta är en framtvungad förintelse eller själens förening med det gudomliga livet, och det ultimata målet för sufisten att bli gudomlig - väldigt nära Gud-.

Detta är hur sufisten arbetar för att nollställa sina känslor för allting omkring honom, och hans känslor upplöses, så han inte erfar någonting, utanför sig själv. Sarī al-Suqtī, en av sufisterna under det tredje århundradet, efter Hirja, säger att för sufisterna innebär förintelsetillståndet, att ifall hans ansikte träffas av ett svärd, kommer han inte känna det (al-Sarrāj, s.434).

Enligt al-Ḥallājs dikter lyckades han uppnå förintelsestadiet, och Gud förenades med honom i hans mänskliga själ. al-Ḥallāj överskred därmed det rimliga tänkandet. Han ansåg att barriären mellan honom och Skaparen upphörde. Man kan se det i följande vers:

عجبت منك ومني يا مُنِيَّةَ الْمُتَمَنِّي
أدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي
وغيبتُ في الوجدِ حَتَّى أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي

(Massignon, s. 30)

Du gjorde mig förvånad du, som är önskares önskan

Du drog mig nära Dig tills jag trodde att Du var jag

Jag försvann i extas tills Du förde Dig bort från mig

Al-Ḥallāj sade här: Jag blev förvånad över dig min älskare (Gud) och över mig själv. Du som är ett önskemål och stark längtan efter den som önskar något. Han tillade: Du förde mig så nära tills vi förenades och våra själar, kroppar, andetag och hjärtslag smälte ihop. Tills jag trodde att Du var jag och jag var Du. Jag förvånades av din kärlek, i Dig, tills du fann mig.

4.5 *al-Šaṭḥ* الشطح

Al-šaṭḥ är ett uttryck för vad den mänskliga själen känner då den först blir medveten om gudomlighetens närvaro- och blir medveten om att Gud är själen själv och själen är Gud (Badawī, s.15). Själen talar sanning och det görs i första person, inte med någon samtalspartner, utan i en monolog.

I det arabiska språket kallas ett sådant uttryck för "rörelse" (al-Sarrāj, s. 453).

شَطْحٌ يَشْطُحُ شَطْحَ الْمَاءِ تَحْرُّكٌ

Som då en översvämmad flod föröder allt i sin väg då den rinner över till en angränsande flod, på samma sätt finner den mycket passionerade älskaren att han inte längre kan hålla inne all den sanning som bestrålar hans hjärta, och som därför överflödar i märkliga fraser från roten av hans kunskap, i en utåtvänd terminologi (ibid, s. 454).

Al-Šaṭḥ kan endast uppnås genom de fem stadier som en sufi går igenom, tills då han kan inlåta sig i intensiteten i medvetandet som leder till föreningen med Gud och den efterföljande kommunikationen med mysteriet, som föranleder att sufin uppnår den själsliga berusningen som inträffar vid mötet med Gud. Då hör den troende inom sig själv liksom ett gudomligt telefonsamtal som förenar honom själv med Gud. Då allt detta skett, och då sufin uppnått graden av intensitet, ger han i text en översättning av det han upplevt, berättad i första person (Badawī, s.17, 18, 19). En person som inte nått *al-Šaṭḥ*-nivån är inte värdig att bli ansedd på ett korrekt vis bland sufisterna (al-‘Aṭṭār, s. 221).

Rābi‘a al-‘Adawiyya anses vara den första sufisten som använde metoden *al-Šaṭḥ* då hon beskrev al-Ka‘aba som en avgudabild och hon anklagade Gud för det sätt Han straffade de

otrogna. Hon sade: Herre borde du inte använda straff eller disciplin hellre än eld? Hon hade önskat att Gud förhöjt plågorna till en andlig betydelse istället för fysisk (Badawī, s. 26)

Hur som helst anses al-‘Adawiyyas *šaṭḥ* vara endast uttalanden vars yttre är avskyvärda och vars inre är bedrägliga, enligt Ibn ‘Arabī (ibid, s. 27)

I det tredje århundradet efter hijra uppträdde sann *al-šaṭḥ* tillsammans med Abū Yazīd al-Bisṭāmī, som hävdade att han färdats till himmelen på en andlig trappa. Han hade en känd mening på den tiden, ”Ära vare mig, hur stor är min position!” *سبحاني ما أعظم شأنني!* Al-Junaid förklarade sin upplevelse av *šaṭḥ* i en särskild bok (ibid., s. 39).

Ända fram till al-Ḥallājs tid, brukade sufisterna använda ord som handlade om *al-šaṭḥ* utan förlägenhet eller försiktighet, eftersom externa auktoriteter ännu inte insett dess starka påverkan på människor (ibid., s. 24).

Al-Ḥallājs poesi, skriven i kärlek, är inte i avsaknad av den sirlighet som flyter genom texterna som hos alla sufi-älskare, såsom hos Rābi‘a al-‘Adawiyya, som föregick honom och som var den första som praktiserade och tillämpade *al-Šaṭḥ*. Hennes inestillstånd influerade andra poeters texter, varav al-Ḥallāj blev den sista, men han ansågs överdriva det kraftigt (Massignon & ‘Abd al- Razīq, s.37).

Sufierna efter al-Ḥallāj undvek *al-Šaṭḥ*, då de fruktade att de annars skulle röna samma öde som al-Ḥallāj. Vännen al-Šiblī såg sig själv som djupt och hårt drabbad när al-Ḥallāj var på vägen till avrättningsplatsen och källor citerade honom med: ”jag och han är den samme, men medan min egen galenskap räddade mig, förstörde hans galenskap honom”. Här erkänner al-Šiblī sin galenskap, det vill säga fegheten att inte våga vittna om det han sett, men han säger samtidigt att al-Ḥallājs galenskap består i att högt deklarerat det som avslöjats för honom. (Badawī, s.25).

Genom al-Ḥallājs upplevelse av *šaṭḥ* tydliggörs en av verserna "Varför Djävulen vägrade vända sig till Adam" (Massignon, s. 64).

وطني فيك تهوي	جودي لك تقديس
وطرف فيه تقويس	وقد حيرني جب
بأن القرب تلبس	وقد دل دليل الحب

Mitt förnekande är din helgelse

Mina tankar om dig är förvirrande

Kärleken har överraskat mig, och blicken var vacker

kärleksbeviset har visat

Att närheten är bedräglig

För Adam intet är förutom du, med Iblis i emellan

I första versen är ordet جُودِي ("otacksamhet") detsamma som förnekelse, och det nämns tillsammans med ordet "galenskap" i samma poesibok. Al-Ḥallāj deklamerar här inför sin Gud att otacksamheten inget annat är än vördnad och dyrkan och att denna gudstro är ett sorts delirium. I den andra versen uppvaktar al-Ḥallāj den älskade vars tilldragande person beskrivs med metaforen "vackra ögon". Dessa uttalanden är bland de *al-šāḥ* som al-Ḥallāj gjorde då han förvandlade Gud till människa.

Sedan beskrev han sin närhet och kärlek till Gud, som han presenterar som aldrig så fjärran, alltid så nära. al-Ḥallāj avslöjar återigen sin idé om Djävulen och människorna, där Adam tillhör Gud och kommer knäböja inför Honom, men Djävulen är olik Adam eftersom han inte knäböjer för Gud. Forskaren al-Šaybī påpekar att al-Ḥallājs idé nämns i den första sektionen av den fjärde versen, vilket är att människan är en manifestation av det gudomliga jaget (al-Šaybī, s. 281).

4.6 *al-Jahr* الجهر Uppenbarelse/Avslöjande

I Inom sufismen betyder *al-jahr* ordagrant att "manifestera", "öppna" eller "att tala högt", motsatsen till "att hemlighålla" (Ibn Manẓūr, s. 710).

Hemligheten betyder i sufismens terminologi en sorts mildhet, i betydelsen att något är mildare än själen medan själen är ädlare än hjärtat, och hemligheten är mildheten som göms i relationen mellan människan och Gud, (al-Quṣayrī, s. 124). Fundamentet för sufi-kärlek är hemlighållande. En av egenskaperna hos den sanna sufin är att vara pålitlig med hemligheter och han ser att han

älskar sin Herre så högt att ingen annan riktigt kan förstå förhållandet mellan dem (‘Affifī, s. 137). Detta nämns i de flesta dikter skrivna av sufi-poeter, exempelvis av Abū al-Ḥusayn al-Ṭawrī som säger: ”han älskar sin Herre så högt”.

لعمري ما استودعت سرّي وسرّه سوانا، حذارا أن تشيع السرائر

Under mitt liv har jag inte anförtrott någon mina hemligheter,

inte heller Hans, oss undantaget,

var uppmärksam så inte det hemliga blir allmänt

Sufipoeten al-Šiblī, är inne på ett liknande spår:

صحّ عند الناس أنني عاشق غير أن لم يعلموا عشقي لمن؟

För människorna är det sant att jag är förälskad

men de vet inte vem jag älskar

De försökte följaktligen dölja sin kärlek och sin tillgivenhet, till (det utsträckning) den grad att deras kamouflage även innebar att de förklarade sig tokiga, med det enda syftet att dölja sin tillgivenhet gentemot den älskade, (i renons av) utan hänsyn till det folk skvallrade om dem. Dū al- Nūn al-Masrī kallade sig "en av dessa galningar":

وموّهت ذكري بالجنون عن الوري لأكتّم ما بي من هواه فما انكتم

Jag kamouflerade att jag blivit galen, för andra människor,

endast för att dölja mina önskingar, som aldrig kan döljas. ‘

Al-Ḥallāj tillfrågades om hans religion,då svarade han: ” *passionerad kärlek*” (عشق *išq*) för olikt andra sufister försökte han inte dölja det de dolde. Al-Šiblī uttryckte al-Ḥallājs djärvhet när han sa: ”Jag och Ḥusayn ibn Manšūr är samma, bortsett från att jag avslöjade det han beslöjade”.

Ingen har kunnat visa annat än att al-Ḥallāj sade det han menade, eftersom han försökte vara vidsynt och ärlig, enligt forskarna. Det anses vara beroende på al-Ḥallāj rebelliska personlighet, som ägnas åt förnyelse, inte åt imitation.

I sin beskrivning av den gudomliga kärleken dolde al-Ḥallāj inget. Det fanns hos honom inget implicit, lämnat mellan raderna. Kärlek är något gott, som för att bli vacker och klar, måste kläs i ord och poesi är den språkliga väg som kan följas för att avslöja och förklara den, han säger:

الحبُّ، مادامَ مكتوماً، على خطرٍ وغايةُ الأمنِ أن تَدنو منَ الحذرِ
وأطيبُ الحبِّ ما نمَّ الحديثُ به كالنارِ لا تأتِ نفعاً وهي في الحجرِ

(al-Šaybī, s. 60)

Kärlek, om dold, utsätter oss för fara

särskilt då strävan är försiktig, och säkerheten blir målet

Men sedan det bästa i kärleken kan besjungas

Kan den som elden, inte gagna någon så länge den är huggen i sten.

Al-Ḥallājs bild fastslår att dold kärlek utgör en risk för älskaren. Säkerhet materialiseras inte ifall man närmar sig den med försiktighet, då gudomlig kärlek inte ska döljas utan hellre ropas ut för att höras av alla. Det bästa med kärleken är det synliga och det upplysta, och precis som elden är den värdelös ifall den inte sparkar.

Al-Ḥallāj minns alltid den älskade, och det är en kärlek han upplever från soluppgången tills dess den rodnande stjärnan lägger sig i dvala. Han skriver i sin dikt:

وَالله ما طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا جَلَسْتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدُهُمْ إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُوناً وَلَا فَرِحَا إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْوَاسِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ إِلَّا رَأَيْتُ خَيَالاً مِنْكَ فِي الْكَأْسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْإِتْيَانِ جِنَّتُكُمْ سَعْيَا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشْيَا عَلَى الرَّأْسِ
وَيَا قَتِي الْحَيِّ إِنْ غَنَيْتَ لِي طَرَبَا فَغَنَيْتِي وَأَسْفَأَ مِنْ قَلْبِكَ الْقَاسِي
مَالِي وَالنَّاسَ كَمْ يَلْحَوْنِي سَفَهَا دِينِي لِنَفْسِي وَدِينُ النَّاسِ لِلنَّاسِ

(Massignon, s. 67)

Jag svär vid Gud, solen har aldrig stigit, eller sjunkit

Utan att kärleken förenats med mina andetag

Aldrig har jag anförtrott mig åt någon, utan för att tala om Dig.

Aldrig har jag nämnt Dig vid namn i glädje eller i sorg

Om Du inte redan fyllt mitt hjärta, inkilad i mina besatta tankar.

Inte heller har jag lyft vattenglasen, för att släcka törsten utan att först försäkra mig om att en bild av Dig finns i glaset.

Vore det möjligt för mig att nå Dig skulle jag omedelbart komma till Dig, krypande på mitt ansikte eller gående på huvudet

Klanens pojke, om du vill sjunga en sång, sjung den då så, att den smärtar i ditt förhårdade hjärta

Varför skulle jag bry mig om att folk anklagar mig för vansinne? Min religion är min, deras religion tillhör dem.

Al-Ḥallāj svär här att kärleken är förenad med hans andedräkt och lämnar honom inte under hela dagen, liksom att kärleken finns i alla hans konversationer med vännerna, likväl som i hans andliga konversationer med sig själv och i hans fantasier om älskaren som han ser flyta i glaset han dricker ur för att släcka törsten. Han är så ivrig att möta den älskade att han kan tänka sig gå på huvudet för att nå Honom. Men det är hans eget speciella förhållande vill han påminna folk, och under tiden ber han dem att lämna honom i fred med det han tror. Genom denna kärlek försöker han sprida idén om tro- och tankefrihet. Detta är vad han talar om i sista versen.

Al-Ḥallāj hade tidigare talat offentligt om föreningen mellan älskaren och den Älskades gudomliga natur. Till sina vänner talade han om gudomlighet och mänsklighet, och om hans gudomliga kärlek. Här förklarade han sina möten med den älskade i det privata även som varande offentliga, då han säger:

لي حبيبٌ أزره في الخلواتِ حاضرٌ غائبٌ عن اللحظاتِ
ما تراني أصغي إليه يسري كي أعي ما يقول من كلماتِ

كَلِمَاتٍ مِنْ غَيْرِ شَكْلِ وَلَا نَقْطٍ وَلَا مِثْلِ نَعْمَةِ الْأَصْوَاتِ
فَكَأَنِّي مُخَاطَبٌ كُنْتُ إِيَّا هُوَ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي

(Massignon, s. 74)

Jag har en älskare, som jag hela tiden besöker privat, vart jag än är

Det är därför jag setts lyssna till Honom i hemlighet, så och jag förstår allt Han säger

I ord utan form, meningslösa, inte heller som rösternas toner

Som om jag talar till Honom i sinnet med mig själv, för mig själv

Här porträtterar al-Ḥallāj sig själv ensam med sin älskade. Både i närvaro och frånvaro av tid lyssnar han till Honom och att lyssna är de älskandes hemlighet. Så när han betänker älskarens ord medan han mottar dem är det lyssnandets hemlighet, långt från offentligheten. Här tar hemligheten en annan riktning, det finns en skillnad mellan att avslöja hemligheten och att avslöja kärleken. Den som å andra sidan inte bevarar den älskades hemligheter är en opålitlig person och har förlorat andras förtroende under resten av sin levnadsbana:

مَنْ لَمْ يَصُنْ سِرَّ مَوْلَاهُ وَسَيِّدِهِ لَمْ يَأْمَنْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا

(Massignon, s. 22)

Den som inte noga vaktar sin Mästars och beskyddares hemligheter

Kommer inte anförtröas några som helst hemligheter, vilket liv beskyddaren än lever

4.7 Sinnliga bilder av kärlek

Till allt det al-Ḥallāj anklagades för hörde hans åsikter om Guds väsen – som bestreds av Abū Dawūd al- Zāhri (d.883), den person som förkunnade fatwan att döda honom, med argumentet att kärlek till människan inte är tillåten för Gud eftersom den älskade endast är ett fysiskt och materiellt föremål, medan Gud är fri från detta varande (‘Affifi, s. 222).

Men al-Ḥallāj insisterade i att den gudomliga kärleken mellan Skaparen och skapelsen är ömsesidig, trots att Han inte är materia. Med andra ord var al-Ḥallājs koppling till kärleken

genom Gud en nödvändighet, inte ett val, utan utgick istället från antagandet att alla älskande älskar genom Gud. (ibid, s. 222).

يا نَسِيمَ الرِّيحِ قولي لِلرِّشا لم يَزِدني الوَرْدُ إِلا عَطشا
لي حَبِيبُ حُبُّهُ وَسَطَ الحَشا إن يَشأ يَمشي على خَدِّي مَشى
روحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ إن يَشأ شَبْتُ وَإِن شَبْتُ يَشأ

(Massignon, s. 68)

Å vindfläkt, säg till gasellen / Den vattenkällan, kommer aldrig släcka min törst.

Jag har en älskare i mitt hjärtas djup/ om den älskaren önskar gå på min kind, får han gärna göra det.

Hans ande är min ande, och min är hans/vad än som behagar honom, behagar även mig

I dessa rader använder al-Ḥallāj mänskliga förförelsefraser, då den älskade poetiskt förvandlas till en graciös gazell, och skönheten i flickors ögon brukar jämföras med skönheten i gazellögon.

Dock har den älskades kärlek övertagit hela älskaren, så att deras själar har förenats, och båda deras lust blivit samma. I al-Šaybīs kommentarer till al-Ḥallājs lyrik, presenterar han dikter som verkar skildra fysisk kärlek, bland annat följande dikt (al-Šaybī, s.152).

أنت بين شغاف القلب تجري مثل جري الدموع من اجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الارواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا أنت حرّكته خفي المكان
يا هلالاً بدا لأربع عشر فَنَمَانٍ وَأَرْبَعٍ وَاثْنَتَانِ

(Massignon, s. 96)

Du flödar i mitt hjärtas innersta / som tårarna flödar under mina ögonlock

Och medvetandet bosätter sig i mitt hjärtas djup, liksom själar bebor kroppar.

Det finns inget fast förutom du, vars handlingar är dolda inuti

Åh halvmånen, den framstår som fjorton, åtta och fyra och två

Enligt al-Šaybī (1993, s. 192) beskriver al-Ḥallāj här (i denna vers) en person i fjortonårsåldern, och det sägs inget om skapelsens kön. Däremot nämns en halvmåne tillsammans med siffran 14 och dess delar i åtta, fyra och två. Genom hela min läsning av al-Ḥallājs samlade poesi och om hans liv, finns inget som pekar på att han visade intresse för pojkar eller flickor i denna ålder. Det framgår av versernas innehåll att de utgör ett uttryck för hans gudskärlek, och kanske menade han att månen den fjortonde är full, liksom även Gud då är full och ljus. Det är därför han beskriver utvecklingen av den ljusa månen i dess olika allt ljusare stadier och dess maximala belysning med den fulla månen för att på så vis illustrera föreställningen om Skaparen i sin härlighet, ljus och skönhet.

Liksom i bilden av den sensuella halvmånen, beskriver den förälskade al-Ḥallāj solens uppgång omvänt i sin vers (Hjärtans sol) – Solen har stigit upp för den jag älskar.

طَلَعَت شَمْسٌ مِّنْ أَحَبِّ بَلِيلٍ فَاسْتَنَارَتْ فَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ

إِنَّ شَمْسَ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ لِ شَمْسِ الْقُلُوبِ لَيْسَ تَغِيْبُ

مَنْ أَحَبَّ الْحَبِيبَ طَارَ إِلَيْهِ اِسْتِنَاءً إِلَى لِقَاءِ الْحَبِيبِ

(Massignon, s. 45)

Den älskades sol stiger på kvällen/Den skiner, och har ingen skymning

Dagens sol går ned på kvällen, /men våra hjärtans sol går aldrig ned

Han som älskar sin älskade bör översvalla honom/längtande efter mötet med den älskade

5.0 Slutsats

Jag har i detta arbete behandlat frågan om kärlek i al-Ḥallājs lyrik och andra mystiska begrepp som springer ur hans poesi. I min undersökning har jag särskilt behandlat den lyrik al-Ḥallāj skrev om sufi-kärlek och vad jag kunde härleda från andra mystiska andliga begrepp som Gud, kärlek, förening, extas, berusning och självupplösning. Jag har citerat exempel ur al-Ḥallājs sufi-poesi som innehåller en glädjefull mystisk andlighet, typisk för sufi-diskursen. Vad som skiljer den från andra andliga begrepp och mystiska perspektiv, tidigare eller

samtida med al-Ḥallājs lyrik, är att den slutar med samhörighet och förening med det gudomliga självet. Det är vishetens kärna och grunden för tryggheten, uttryckt i al-Ḥallājs poesi, som i huvudsak är den rena kärlekens poesi för det heliga jaget och ödmjukheten.

Al-Ḥallāj skrev i skiftande former: strofer, små passager och självständiga verser. Detta arbete är en sammanställning av vad jag funnit både hos den franska forskaren Louis Massignon och i al-Šaybīs böcker; det är två diktverk med nästan 19 verser och nio små dikter. Resan i al-Ḥallājs fotspår för oss till en tidsperiod då den arabiska kulturen blomstrade och då den öppnade sig för andra kulturer. Men det var även en mörk period präglad av politisk instabilitet.

Men arbetet ser i denna tid nya andliga idéers födelse, som formulerades av periodens poeter, exempelvis av al-Ḥallāj, en fattig hantverkare som slet på bomullsfälten tillsammans med fadern. Al-Ḥallāj skulle utvecklas till att bli en av islams främste mystiker, enligt arabister, orientalister och islamologer.

Resultatet av denna studie skulle kunna sammanfattas i följande punkter:

- Al-Ḥallāj föreslog i sin poesi den gudomliga kärlekens teori med intellektuella konnotationer i ständig konflikt med andra religiösa och/eller politiska influenser.
- Dessa idéer inkluderade en stark längtan efter att få tänka och älska fritt, fångade i nya begrepp som kostade honom livet.
- Religion, enligt al-Ḥallāj, är samtalet mellan älskaren och den älskade, Gud och den gudomliga kärlekens väg. Den sanna religionen är att försöka nå den älskade Gudens ideal.
- Trots att den emotionella lyriken skapades som ett uttryck för al-Ḥallājs mystiska kärlekstillstånd, det vill säga andlig vädjan och berusningen, var det dock intellektuella aspekter som till sist tog överhanden. Men då han förde fram sina uppfattningar om Gud, livet, universum och om hur allting hade skapats, i sista hand, genom ren emotionell erfarenhet.
- I al-Ḥallājs kärlekspoesi inkluderades mystiska termer kända i samtiden, som exempelvis druckenhet, vakenhet, *al-šāṭḥ* och förintelse. Han skiljer sig från andra samtida poeter genom förnyandet av begreppen och genom att han lägger till nya. Ibland kunde han kombinera alla de här termerna tillsammans i samma dikt, exempelvis i den

tidigare nämnda dikten på temat druckenhet. Det blev en framtida modell för att introducera temat gudomlig kärlek.

- Det finns ingen direkt åtrå, *gazel* till den älskades skönhet, inte heller flirtar dikten med någon kvinna eller man. Detta kan härröra från hans skönhetsbegrepps andliga orientering.

Referenslista

- ‘Affifī, Abū al ‘Ula. (1963). *al-Taṣawwuf, al-tawrah al-rūhīyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Ša‘ab.
- al- ‘Aṭṭār, Farīd al-Din (2009). *Memorial of Gods Friend*, översättning av Paul Losensky. New York.
- al-Ḥafiz Mohammed. (1997). *Šafā‘a al-Sā’il wa-Tahdīb al-Masā’il*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Amani, Soleiman Daoud. (2002). *Mysticism and Stylistics, A study in AL- Hallaj Poetry*. Amman: Petra universitet.
- Badawī, ‘Abd al- Raḥmān. (1945). *Šaḥḥāt al-Sūfiyya*. Kuwait Wekālat al-Maṭaba'.
- Elleström, Lars. (2011). *Lyrikanalys: en introduktion*. Malmö: Holmberg AB.
- Ḥafājī, ‘Abd al-Mun‘im Muḥammad. (2007). *al- Adab fī al-Turāt al-Sufi*. Kairo: Maktabat Ġarīb.
- Hjärpe, Jan. (2013). *Sju sovare och religionernas möte*. Stockholm: KVAHA.
- Ibn ‘Arabī. (1998) *Lawāzim al-Ḥubb al-Ilāhī*, bearbetad av al-Jabr Muawffaḡ Damaskus: Dār al-Namīr.
- Ibn Manzūr, Mohammed. (1990). *Lisān al- ‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Magill, Frank. (1998). *The Middle Ages: Dictionary of World Biography*, Volume 2.
- Massignon, Louis & ‘Abd al- Razīq, Muṣṭafa. *al-Taṣāwif* (1984). Beirut: Dār al-Kitāb.
- Massignon, Louis & Krosus Paul. (2006). *Kitāb Aḥbār al-Ḥallāj*, Damaskus: at-Takwīn.
- Massignon, Louis. (1955). *Dīwān al-Ḥallāj* Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Massignon, Louis. (1982). *The passion of al-Ḥallāj*. Trans. By Herbet Mason. New Jersey: Princeton University.
- Muhammad, ‘Ananī. (2000). *The Art of Translation, Fann al-Tarjama*. Kairo: Dār Nubar.

- Nicholson, Reynold. (1947). *Fī al-Taṣāwif al-Islāmī wa-ta'rīḥihā* övers. av 'Affīfī, Abū al 'Ula'. Kairo.
- Nicholson, Reynold. (2002) *The Mystics of Islam*. Övers. av Nūr al-Din Šarbiyya. Kairo: Maktabat al-Ḥanjī.
- Al-Qušayrī Abd al-Karīm. (2001) *al-Risalah al-Qušayriyyah*. bearbetad av al-Mansūr Ḥalīl. Beirut: Dār al-Kutub.
- Schimmel, Annemarie. (1986). *Mystical dimensions of Islam*. Univ of North Carolina Press
- Tenngart Paul, Litteraturteori, Falkenberg, 2019.
- Al-Sarrāj, Abu Naṣr. (1914). *Kitāb al-luma' fi'l-taṣawwuf, undersökning av Reynold Nicholson*. London.
- Al-Šaybī, Kāmil Mustafā. (1993). *Šarḥ Dīwān al-Ḥallāj, Šarḥ al-Kāmil*. Beirut: Camel Publications.
- Al-Sūllamī, Abū 'Abd Al-Raḥmān. (1953). *Ṭabaqāt al-Šūfīya*. Kairo: Kitāb al-Ša'ab.
- Toll Christopher. (2002). *Den arabiska litteraturen*. Stockholm: Atlantis AB.
- Wāzen 'Abda. (2013). *Dīwān al-Ḥallāj*. Beirut: Dār al-Jadīd.

