

*Samlade essäer*

islam.se

# Samlade essäer

*Essäer om islamisk intellektuell tradition  
och svenskt kulturarv*



2026

**islam.se**

Denna samling genererades den 23 mars 2026  
och innehåller 40 essäer.

Texterna publiceras löpande på islam.se  
och uppdateras i denna volym vid varje utgåva.

## Förord

---

*I Allahs, den Nåderikes, den Barmhärtiges namn.*

Svenskan bär sina djupaste begrepp i sammansatta ord. *Samvete* – *sam* och *vete* – betyder att veta tillsammans med någon; *ansvar*, att svara inför någon. Orden förutsätter en motpart: en gång var det givet med vem. När Gud lämnade samtalet blev samvetet kvar – men ensamt, och ansvaret utan svar. Det svenska allvaret – plikten, ansvaret, rösten inåt – har inte försvunnit; det vet bara inte längre vem det svarar inför.

Dag Hammarskjöld kände den ensamheten. «*Den längsta resan är resan inåt*», skrev han i *Vägmärken* – inte som poesi utan som disciplin. Men Sverige hörde bara citatet. Det Hammarskjöld sökte hade redan ett namn: i den islamiska traditionen heter det *jihād al-nafs*, själens strävan – och till skillnad från hans vandring saknade den aldrig riktning. Ibn al-Qayyim skrev: «*I hjärtat finns en ensamhet som bara närheten till Gud kan bryta.*»

«*Samvetet! Och bakom samvetet?*» frågar Strindberg i *Götiska rummen*; Boye svarar i *Kris*: «*Längtan är vårt väsens hjärta*» – och ger efter för längtan utan att fråga vart den leder; Lagerlöf lät den bli saga.

Fjorton hundra år av islamiskt tänkande har känt den ensamheten – men aldrig förlorat motparten. «*Sannerligen, i Guds åminnelse finner hjärtana ro*», säger Koranen. Samma samtal, fört i skilda rum.

Resan inåt förde Hammarskjöld ändå nära. Pingstdagen 1961 skrev han: «*Jag vet ej vem – eller vad – som ställde frågan. Jag minns ej att jag svarade. Men en gång svarade jag ja till Någon – eller Något.*»

Den islamiska traditionen har aldrig tvekat om vem. «*När Mina tjänare frågar dig om Mig – Jag är nära*», svarar Koranen; här får svaret en svensk röst.

# *Innehåll*

---

Passionens klängväxt	9
Odins blinda fläck	15
Ormboet	22
Tungans fästning	28
Serumet och blicken	34
Kompassnålens moské	40
Frågan Levertin aldrig ställde	46
Vintergatan vi släckte	52
Äter ni var för sig?	58
Elden som känner igen	63
Sibawayhs brytning	69
Fängelset som blir bekvämare	74
Chipet och riddjuret	80
Själens infärgning	85
Ljusa blå natt	92
Rösten över taken	98
Eld mot en röst	104

Sömnens lilla död	110
Nattens teleskop	115
Längtan heter ångest	122
Det enögda begäret	127
Förrådshusens väktare	131
Alis princip	136
Rättigheterna utan grund	141
Poesins kapitulation	147
Det han letade efter	152
Skapad ur ingenting	156
Skelettet som höll	162
Lejonet i hjärtat	167
Bergen som vägrade	171
Den starkaste tjänaren	177
Lagen ingen skrev	182
Domaren utan svärd	186
Guden som bokför	191
Strindbergs enda steg	197
Silvertärnans hijra	204
Bannlyst och renad	211
Stillheten före slutet	216
Vikingarna hade inte ångest	221



# Passionens klängväxt

---

Hjalmar Söderberg såg det tydligt: »Den källan heter icke kärleken, utan den heter: drömmen om kärlek.«<sup>1</sup> Men hans språk gav honom inte redskapet att följa insikten till botten. Vad skiljer kärleken från drömmen om den? Söderberg visste att gränsen fanns. Han hade bara ett ord, kärlek, som skall täcka allt: förälderns nattliga vaka, den erotiska besattheten, den tysta troheten som överlever årtionden, den gudomliga hängivenheten. Modersmålet tvingar oss att famla i mörker.

Sjuhundra år före Söderberg öppnade den damascenske juristen och teologen Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) sin bok *Rawḍat al-Muḥibbīn*, De älskandes trädgård, och förtecknade närmare sextio arabiska namn för det vi kallar kärlek.<sup>2</sup> Inte synonymer. Diagnoser.

## Läkaren, inte kartografen

Grekiskan hade fyra ord: eros, philia, storge, agape. Den kristne apologeten C. S. Lewis (1898–1963) byggde en hel bok kring dem.<sup>3</sup> Fler ord än svenskan har, men fortfarande en grov karta. Ibn Qayyims projekt är av ett annat slag: där Lewis ordnar kärleken i fack, undersöker Ibn Qayyim den som läkare. Han frågar inte »vilken sort?« utan »vart leder den?«

Han motiverar namnrikedomen med en liknelse: tre företeelser föder många ord, det som är farligt som lejonet, det som är nödvändigt som svärdet, det som berör alla som vinet.<sup>4</sup> Kärleken förenar alla tre.

Förloppet börjar med al-maḥabbah, det breda ordet, och passerar genom al-‘alāqah (anknytning), al-hawā (begär), al-ṣabwah (ungdomlig hänryckning), al-shaghaf (brännande förälskelse), al-‘ishq (besatt passion), al-walah (förlust av förnuft), innan den slutar i al-tatayyum: total underkastelse, en term som bokstavligen betyder att förslavas.<sup>5</sup>

## Hjärtats kokning

Maḥabbah är det vanligaste arabiska ordet för kärlek. Ibn Qayyim ger det fyra konkurrerande härledning, och var och en avtäckar ett lager:

Ordet kan komma från ṣafā', renhet, klarhet. Araberna talar om tändernas ḥabāb, deras vita glans: kärlek som rening. Eller från ḥubāb, det skum som stiger på vattenytan under häftigt regn – då betyder maḥabbah hjärtats kokning, den upprörda svallvågen när det längtar efter den älskade. Eller från luzūm, det som sitter fast, som kamelen som lagt sig och vägrar resa sig: den älskande vars hjärta fäst sig vid den älskade och inte rör sig därifrån. Eller från qalaq, oro, darrning, som örhängets pendelrörelse i örat – det oupphörliga sökandet.<sup>6</sup>

Och maḥabbah är bara första steget.

## Murbräckans botanik

Högre i ordningen: al-'ishq, det ord som närmast svarar mot vårt »passion«. Ibn Qayyim spårar ordet till 'ashaqah, en klängväxt som slingrar sig kring träd, suger deras sav och till slut dödar dem.<sup>7</sup> Etymologin är diagnosen. Den som drabbats av 'ishq upplever inte stark kärlek utan härbärgerar en parasit.

Den schweiziske kulturfilosofen Denis de Rougemont (1906–1985) landade i samma insikt sex sekler senare. I *L'Amour et l'Occident* (1939) blottlägger han att den europeiska passionen, från trubadurerna till Tristan, inte älskar den älskade utan begäret självt. Den kräver hinder för att överleva.<sup>8</sup> Han hade inte ordet 'ishq; det krävdes en hel bok. Men skillnaden ligger inte bara i omfång. De Rougemonts diagnos är en slutsats, nådd efter hundratals sidor. Ibn Qayyims diagnos bor i själva ordet: den som säger 'ishq uttalar varningen innan erfarenheten börjat.

Ibn Qayyim konstaterar: »Början av 'ishq är plåga, dess mitt är sjukdom, dess slut är död.«<sup>9</sup> Det förtjänar varken beröm eller klander som sådant; allt beror på dess föremål.<sup>10</sup> Men den kärlek som tillkommer Allah ﷻ bär ett annat namn: maḥabbah och 'ubūdiyyah, den fullkomliga kärleken förenad med fullkomlig underkastelse. Pannan mot mattan, fem gånger om dagen, år efter år. De tidiga generationerna

(salaf) använde inte ordet 'ishq om Skaparen,<sup>11</sup> de ansåg det för smalt, för sjukligt, alltför bundet till brist. Den maḥabbah de föredrog rymmer det som 'ishq saknar: stadga, lydnad, vördnad.

## **Söderbergs Arvid, diagnostiserad**

Ta Arvid Stjärnblom i Den allvarsamma leken. Han älskar Lydia och har älskat henne sedan ungdomen. Men hans kärlek tar honom ingenvart; han gifter sig med en annan, lever ett halvt liv. Söderberg skriver:

*Det gick aldrig ett dygn och sällan en timme af dygnets vakna stunder utan att hon då eller då steg upp i hans tanke.<sup>12</sup>*

Söderberg preciserar: »Det värsta var, att han inte riktigt tordes lita på sina egna känslor.«<sup>13</sup>

Svenskan kallar detta kärlek. Ibn Qayyim system ställer en skarpare diagnos. Arvid befinner sig i en 'ishq som aldrig övergått i mawaddah. Hans passion saknar den mogna tillgivenhetens stadga, den luzūm som inte vacklar, och han pendlar mellan besatthet och handlingsförlamning. Ibn Qayyim: »'Ishq slår inte rot utom i ett tomt hjärta.«<sup>14</sup> Arvids hjärta fylls inte av Lydia; det har tömts på allt annat, och i det vakuemet frodas passionens klängväxt.

## **Det som brinner och det som bär**

Där Arvid förlamades av 'ishq mötte Strindberg samma kraft från andra hållet, våldsamt och utan styre. I Inferno: »Jag älskar henne och hon mig, och vi hata varandra med ett vildsint hat av kärlek.«<sup>15</sup>

Ibn al-Jawzī (d. 1201), den bagdadiske predikanten som skrev Dhamm al-Hawā nära ett sekel före Ibn Qayyim, hade ett exakt ord för detta: hawā, rått begär utan riktning, kraft utan form. Han skriver:

*Begäret är en dold fälla som leder sin ägare i fördärvet. Begäret är ett mörker som skymmer hjärtat från vishetens ljus.<sup>16</sup>*

Strindbergs äktenskapskrig, den kärlek som binder utan att bära, är hawā utan ḥubb, eld utan ljus.

Men mitt i Infernos kaos:

*Att älska ett barn är för en man att bli en kvinna, det är att avlägga det manliga, att erfara himlainnevånarnes könlösa kärlek, såsom Swedenborg kallar det.<sup>17</sup>*

Utan tillgång till orden snuddar Strindberg vid det som Ibn Qayyim system benämner med precision: kärlekens förmåga att förvandla sin bärare, en rörelse mot raḥmah, den barmhärtighet Koranen sammanför med kärleken:

*Och av Hans tecken är att Han har skapat hustrur åt er av er egen art, så att ni kan finna ro hos dem, och Han har låtit kärlek (mawaddah) och barmhärtighet (raḥmah) uppstå mellan er. I detta ligger förvisso tecken för människor som tänker.<sup>18</sup>*

Koranens äktenskapliga ideal är passionens motsats: stadig tillgivenhet förenad med medkänsla. I Barnets århundrade skriver Ellen Key:

*Det är denna rikedom af samhörighetselement hvilken bevarar kärlekens trohet i inre, ej blott i yttre mening; det är denna sjäfullhetens vårluft, som håller den sinnliga tjusningen frisk, medan hvarje förhållande mycket snart förbrukat lyckan och lämnat ledan kvar, när endast en sinnlig förälskelse varit kärlekens innehåll.<sup>19</sup>*

Key rör vid just den gräns som arabiskan drar mellan shaghaf och mawaddah: 'ishq utan ḥubb leder mot walah. Söderberg noterade att det var »Ellen Keys stora lidelse att vilja tvinga världen att älska med den kärlek, som bränner henne själf«. <sup>20</sup> Men Key stötte mot modersmålets gräns: det som hos Ibn Qayyim rymts i ett enda begrepp, mawaddah, kräver av Key en hel mening.

Den som säger 'ishq varnar redan. Den som säger mawaddah lovar redan. Den som säger tatayyum vet att gränsen är överskriden.

## **Kärlekens tomma hjärta**

Ibn Qayyimns ordning är teologisk: den mänskliga kärlekens hela spektrum pekar

mot ett centrum, kärleken till Allah .□Inte genom att varje form av kärlek leder dit – de flesta leder bort – utan genom att varje diagnos i hans katalog förutsätter det hälsotillstånd den avviker ifrån. 'Ishq är parasitär för att den fäster vid det som inte kan bära den; hawā är blind för att den saknar rätt föremål. Att katalogisera sjukdomarna är att teckna, i negativ, den hälsa som bara ett föremål kan ge. Han skriver:

*Det finns inget ljuvare, inget ädlare, inget sötare för hjärtat och själen än kärleken till Allah □och hängivenheten till Honom allena.<sup>21</sup>*

Annorstädes:

*Det är omöjligt att kärlek till den Högste och 'ishq för bilderna någonsin sammanstrålar i ett hjärta – de är motpoler som aldrig möts.<sup>22</sup>*

Ibn al-Jawzī anför Platon med ett ord som fortfarande bränner: »Ishq är en tom själs rörelse utan tanke.«<sup>23</sup>

Det hjärta som är fullt, fullt av dhikr, av närvaro inför Allah ,□det som dröjer kvar på mattan när bönen slutat och världen långsamt återvänder, det hjärtat ger ingen jord åt passionens klängväxt. Men det tomma hjärtat, det som saknar centrum, det som den moderna sekulariteten berömmar sig av att ha befriat från alla dogmer, det hjärtat är värnlöst mot den kärlek som förtär utan att nära, som binder utan att bära.

Ibn Qayyim kartlade sextio grundämnen. Vi äger ett enda och undrar varför banden brister.



1 Hjalmar Söderberg, Doktor Glas (1905).

2 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn wa-Nuzhat al-Mushtāqīn (De älskandes trädgård och de längtandes njutning), kap. 1.

3 C. S. Lewis, The Four Loves (1960).

4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn, kap. 1.

- 5 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kap. 1.
- 6 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kap. 2.
- 7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kap. 2.
- 8 Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident* (1939).
- 9 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kap. 10.
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kap. 10.
- 11 Senare sufiska poeter – bland dem Ibn al-Fāriḍ (d. 1235) och Jalāl al-Dīn al-Rūmī (d. 1273) – använde 'ishq frikostigt om kärleken till Gud. Ibn Taymiyyah och Ibn Qayyim avvisade bruket: 'ishq förutsätter brist och beroende hos den älskande, egenskaper som inte kan tillskrivas den troendes relation till Allah utan att förvränga den. Det korrekta ordet förblev maḥabbah.
- 12 Hjalmar Söderberg, *Den allvarsamma leken* (1912).
- 13 Söderberg, *Den allvarsamma leken*.
- 14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'* (Sjukdomen och boten).
- 15 August Strindberg, *Inferno* (1897).
- 16 Ibn al-Jawzī, *Dhamm al-Hawā* (Klandrandet av begäret).
- 17 Strindberg, *Inferno*.
- 18 Koranen, al-Rūm 30:21.
- 19 Ellen Key, *Barnets århundrade* (1900).
- 20 Hjalmar Söderberg, *Vers och varia*.
- 21 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 22 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'*.
- 23 Platon, citerad av Ibn al-Jawzī i *Dhamm al-Hawā*.

# Odins blinda fläck

---

Ett öga ligger på botten av Mimers brunn. Det har legat där sedan tidernas gryning, pantsatt av den högste guden själv i utbyte mot en klunk av det vatten som bär all visdom och allt förstånd. Episoden tolkas nästan alltid som en historia om kunskapens pris. Odin betalade dyrt och fick vad han sökte.

Men frågan som sällan ställs är varför just ett öga, och framför allt vad han inte offrade.

## Bytet vid brunnen

Snorre Sturlason (1179–1241), som nedtecknade myten i Prosaeddian, var noga med detaljerna. Brunnen ligger under Yggdrasils andra rot, i jättarnas värld. Den vaktas av Mimer, vars namn, Mímir, är besläktat med fornisländskans minni: minne, hågkomst.<sup>1</sup> Brunnen rymmer visdom och förstånd. Odin får dricka ur den först efter att ha lämnat sitt öga som pant.

Vad slags köp är det? Viktor Rydberg (1828–1895), som ägnade decennier åt att ordna den nordiska mytologin, tydliggjorde dess tankegång:

*Odin måste underkasta sig stora lidanden och offer för att dricka ur brunnen, och det är som en gåva eller ett lån han därefter mottar den livgivande och själsinspirerade drycken. Över brunnen och dess territorium utövar Mimer oinskränkt kontroll, en auktoritet som gudarna aldrig tycks ha ifrågasatt.<sup>2</sup>*

Nyckelordet: lån. Kunskapen byter ägare genom ett reglerat byte. Odin ger bort ett sinnesorgan och får i gengäld en klarare insikt. Han ser sämre med ögonen men klarare med förståndet.

Här blottläggs den blinda fläcken. Odin förlorar syn. Han förlorar aldrig sig själv. Den mäktige guden stiger ned till brunnen och stiger upp som samma gud, med ett öga färre och en visdom mer. Mimer, den som minns, vaktar den ordning som gör kunskapen till ägande: minnet av vem man är, vad man vill, vad man äger.

Invändningen är given: Odin hängde på Yggdrasil nio nätter, genomborrade av ett spjut, offerade »åt sig själv« – borde inte det innebära en grundligare förvandling? Men det offeret gäller runorna, inte visheten vid brunnen. Även efter hängningen förblir Odin den han var: härskare, kunskapssökare, den som vill veta mer.

## Dårens natt

Den nordiska traditionen är inte blind för kunskapens risker. Hávamál, den eddadikt som talar med Odins egen röst, avtäcker en spricka. Strof 23 mejslar en varning som bryter med byteslogiken:

*En dåraktig man ligger vaken hela natten och grubblar över allting; trött är han när morgonen kommer, och allt är en börda som förut.<sup>3</sup>*

Versen beskriver inte kunskapsbrist utan oförmåga att släppa taget. Dåren grubblar, minns, samlar: ett medvetande som fylls men aldrig tömmer sig.

Samma dikt fördjupar iakttagelsen några strofer längre fram:

*En man bör vara måttligt vis, men aldrig alltför vis; ty den visaste mannens hjärta är sällan glatt.<sup>4</sup>*

Kunskapen fyller utan att befria. Den nordiska synen erkänner sin egen gräns: bortom ett visst mått föder vetande bara sorg.

## En annan ekonomi

I den islamiska traditionen ställs frågan annorlunda från början. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skriver i al-Fawā'id:

*Den som betraktar det som finns i honom själv av svagheter och brister, och det som finns hos sin Herre av fullkomlighet och majestät – han vet att hans liv inte kan rättas till och hans hjärta inte kan nå fram utom genom att söka sin tillflykt hos sin Herres dörr, och att han är den mest behövande av alla skapade varelser inför sin Herre.<sup>5</sup>*

Där Odin offerar ett sinnesorgan men behåller sitt jag, kräver Ibn Qayyim att den sökande genomskådar jagets anspråk. Kunskap som leder till Skaparen – baṣīrah, den inre syn som Koranen talar om – börjar först när frågan ställs skarpt inåt, på ett sätt som brunnen vid Yggdrasil aldrig kräver. Inte »vad kan jag förvärva?« utan »hur fattig är jag inför min Herre?«

Koranen anvisar denna rörelse. Allah ﷻ säger: »Och i era egna själva – ser ni inte?«<sup>6</sup> Att se in i sig själv är här ingen mystisk resa utan en uppmaning att se det uppenbara som människan ständigt flyr: sin svaghet, sitt beroende, sin dödlighet. Ibn al-Jawzī (d. 1201), Bagdads lärdomsman, skriver i Ṣayd al-Khāṭir:

*Den som begrundar sig själv en dag – med en sanningssökares begrundan – ställer sig till svars innan han ställs till svars, och väger sig själv innan han vägs.<sup>7</sup>*

Kunskapen kräver muḥāsabah, självrannsakan: att väga sig själv, pröva sina motiv. Det gör Odin aldrig vid Mimers brunn. Aldrig frågar han om den som dricker förtjänar drycken, eller om själva törsten är en slöja.

## **Det glömda jaget**

Koranen tecknar relationen mellan kunskap och själv med en ordning utan motsvarighet i den nordiska traditionen. I sura al-Ḥaṣhr säger Allah ﷻ:

*Och var inte som dem som glömde Allah , ﷻ så att Han lät dem glömma sig själva. Dessa är de ogudaktiga.<sup>8</sup>*

Versens byggnad är dess argument. Den som glömmer Gud glömmer sig själv. Men detta är en annan glömska än Hávamáls dåres. Dåren vrider och vänder, hopar och bevarar. Koranens glömska är djupare: den som vänder sig bort från det som överskrider jaget förlorar tillgången till sitt eget inre. Inte sitt minne utan sin verklighet.

Harry Martinson grep den glömskan i Aniara: »Jag frågade mig själv men glömde svara. / Jag drömde mig ett liv men glömde vara.«<sup>9</sup>

Ordningen är inte tillfällig. Om det djupaste i människan är att hon är skapad –

beroende, ändlig, given – kan hon bara känna sig själv genom att känna den hon skapades av. Ta bort den referenspunkten och självkännedomen förlorar sin måttstock.

I den nordiska traditionen är minnet kunskapens bevarare: Mimer vaktar brunnen; det man dricker tillförs det man redan är. I Koranens kunskapslära är en riktad glömska kunskapens förutsättning: att glömma sin förträfflighet, sin suveränitet, sin självtillräcklighet. Först den som upphör att fylla rummet med sig själv kan höra något annat.

Ibn Qayyim preciserar:

*Den som känner sig själv genom svaghet känner sin Herre genom styrka. Den som känner sig själv genom oförmåga känner sin Herre genom makt. Den som känner sig själv genom ringhet känner sin Herre genom ära.<sup>10</sup>*

Kunskapen rör sig här inte uppåt som i Odins klättring. Den rör sig nedåt: genom tilltagande insikt om den egna svagheten, tills jaget krymper. I det krympta jaget öppnar sig en kunskap som aldrig hade rymts i ett jag redan mättat av sig självt. Ibn Qayyim kallar detta 'ubūdiyyah: tjänarskap. Inte att jaget upphör utan att det finner sin rätta plats, som skapad varelse inför sin Skapare.

Al-Māwardī (974–1058), juristen och etikern, skrev i Adab al-Dunyā wa-l-Dīn:

*Den ödmjuka bland kunskapssökarna besitter mest kunskap, liksom den lågläntaste platsen samlar mest vatten.<sup>11</sup>*

Kunskapen samlas inte hos den som klättrar högst, Odin på Yggdrasil's stam, utan i myren nedanför, där marken är mättad och stilla.

Den franska filosofen Simone Weil (1909–1943) kom dit genom en helt annan väg. Hon gav det ett namn: *décréation*, att det skapade töms på sina anspråk, inte för att förintas utan för att kunna ta emot.<sup>12</sup> Men Weils tömning förblir en viljeakt; jaget beslutar att träda åt sidan. I den islamiska traditionen upptäcker jaget sin litenhet ställt inför uppenbarelsen; det är skillnaden mellan en generös reträtt och ett obönhörligt erkännande.

Dag Hammarskjöld trängde samman det i Vägmärken: »Jag är kärlet. Guds är

drycken. Och Gud den törstande.«<sup>13</sup> Vid Mimers brunn dricker guden; i Hammarskjölds bild är människan kärlet och Gud den som dricker.

## Strindberg vid kunskapens höjder

I den svenska tanketraditionen framträder en annan linje. August Strindberg skildrar i *Inferno* sitt eget val:

*Ställd i valet mellan kärlek och vetande, hade jag bestämt mig för att söka nå kunskapens höjder, och i det jag brände å båle min tillgivenhet, glömde jag det oskyldiga offret för min ärelystnad eller min kallelse.<sup>14</sup>*

Nå kunskapens höjder. Strindberg stiger uppåt, erövrar, offerar mänskliga band på ambitionens bål. Men det offrade är aldrig Strindberg själv. Det oskyldiga offret, kärleken, de andra, är en kostnad i det köp som gör honom till den han vill vara. Erik Gustaf Geijer (1783–1847) rörde sig i samma spår:

*En blott överlämnad, om ock riklig, kunskap är ej därför fruktbarande. Därtill fordras, att den på ett levande sätt skall vara tillägnad, genomlevd, prövad, fostrad av inre och yttre erfarenhet till en frukt för livet.<sup>15</sup>*

Kunskapen ska vara »genomlevd«, men Geijer föreskriver tillägnet – Odins modell i civiliserad tappning, utan att kräva ödmjukhet inför det man lär sig.

Men inte alla svenska röster följde samma linje. Zacharias Topelius varnade i *Stjärnornas kungabarn*:

*Det är högmod. En half människa är ett oting. Hvarken falk eller dufva, du är en gökunge, lagd i en annans bo, och vill flyga med örningar.<sup>16</sup>*

Och August Blanche drog den yttersta slutsatsen: »Den som litar på sig sjelf, hädar Gud!«<sup>17</sup>

## Två brunnar

Båda traditionerna ställer samma fråga: vad kostar kunskap? Svaren är

väsensskilda.

Vid Mimers brunn betalar den sökande med syn. Han förlorar ett sätt att se världen och får ett annat, syn mot insikt, förvaltd av Mimer, den som bevarar minnen. Jaget förblir intakt.

I den islamiska traditionen betalar den sökande med anspråk, med själva övertygelsen om sin egen tillräcklighet. Det som offras är jagets föreställning om sig självt. Den som kände Allah , skriver Ibn Qayyim, »såg sig inte annat än med bristens öga« – ‘ayn al-nuqṣān.<sup>18</sup> Formuleringen vänder Odins offer. Odin förlorar ett öga för att se bättre. Den som känner Allah ser sig själv tydligare; det den ser är brist.

Koranen uttrycker denna skillnad i en enda vers: »Sök hjälp genom tålamod och bön. Och det är sannerligen en svår sak – utom för de ödmjuka.«<sup>19</sup> Kunskapens verkliga svårighet ligger inte i priset man betalar. Den ligger i den ödmjukhet som krävs för att ta emot.



1 Mímir är etymologiskt besläktat med det proto-germanska \*mimraz och det latinska memor (minne). Se Rudolf Simek, Dictionary of Northern Mythology, s.v. »Mímir.«

2 Viktor Rydberg, Teutonic Mythology: Gods and Goddesses of the Northland, kap. om Mimers brunn. Översatt från engelska av artikelförfattaren.

3 Hávamál, strof 23. Övers. efter Henry Adams Bellows, The Poetic Edda (1923). Svensk tolkning av artikelförfattaren.

4 Hávamál, strof 55. Övers. efter Henry Adams Bellows, The Poetic Edda (1923). Svensk tolkning av artikelförfattaren.

5 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id (Nyttorna), kapitlet om självkänedom och behov av Allah . Svensk översättning av artikelförfattaren.

6 Koranen, al-Dhāriyāt 51:21.

7 Ibn al-Jawzī, Ṣayd al-Khāṭir (Tankens fångst). Svensk översättning av artikelförfattaren.

8 Koranen, al-Ḥaṣhr 59:19.

9 Harry Martinson, Aniara: En revy om människan i tid och rum, Bonniers, 1956.

10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn (De vandrandes stationer). Svensk översättning av artikelförfattaren.

11 al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn (Etik för religion och världsligt liv). Svensk översättning av artikelförfattaren.

12 Simone Weil, La Pesanteur et la Grâce (1947). Weil ställde *décréation* – att göra det skapade genomskinligt för det som överskrider det – mot destruktion, som reducerar det skapade till intet. Svensk översättning av artikelförfattaren.

13 Dag Hammarskjöld, Vägmärken, Albert Bonniers Förlag, 1963.

- 14 August Strindberg, *Inferno* (1897).
- 15 Erik Gustaf Geijer, Tal vid Svenska bibel-sällskapets allmänna sammankomst.
- 16 Zacharias Topelius, *Stjärnornas kungabarn*.
- 17 August Blanche, *Sonen af söder och nord*, Albert Bonniers Förlag, 1851.
- 18 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*. Svensk översättning av artikelförfattaren.
- 19 Koranen, al-Baqarah 2:45.

# Ormboet

---

En passage i Strindbergs *Inferno* ger sig inte så lätt. Mitt i sin parisiska exil, sönderfallen av alkemi och paranoia, skriver han:

*Svartsjukt mån om min upptäckt, tar jag inga mått och steg för att utsprida den. I min skygghet vänder jag mig ej till auktoriteterna och akademierna ... ursinnig över denna pina, som jag är hågad tillskriva de okända makter; vilka i så många år förföljt mig och lagt hinder för mina bemödanden, undviker och försummar jag människors sällskap, ger återbud till bjudningar; stöter vänner ifrån mig. Tystnad och enslighet breda sig omkring mig.<sup>1</sup>*

Riktningen avslöjar allt. Strindberg misstänker att andra vill stjäla hans upptäckt, men det är han själv som avskärmas – han stöter bort vännerna, ger återbud. Avunden han kastar utåt vänder sig inåt och förtär hans värld tills bara ökentystnad återstår.

För denna företeelse har den islamiska traditionen ett namn.

## Sjukdomen som angriper sin värd

Ibn Taymiyyah (1263–1328), den hanbalitiska teologen, ägnade ett helt verk åt hjärtesoten. I *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā* skriver han utan omsvep:

*Avunden är en sjukdom bland själens sjukdomar som fördärvar dess bärarens religion och ära, och som sedan kan fördärva hans förstånd och slutligen hans kropp.<sup>2</sup>*

Ordningen är avgörande: religion, ära, förstånd, kropp. I samma verk preciserar han: ḥasad, fördärvlig avund, får själen att hata det som gagnar den och älska det som skadar den.<sup>3</sup> Själens försvar vänder sig mot själen själv.

Ibn Qayyim (1292–1350), Ibn Taymiyyahs närmaste elev, förtätade till en enda sats:

*Avunden bränner den avundsjuke före den avundade, så som elden bränner veden.<sup>4</sup>*

Före, inte vid sidan av, inte som biverkan. Den avundsjuke är det första offret. Varje annan last ger åtminstone något tillbaka: girigheten sitt guld, högmodet sin glans, vreden sin maktkänsla. Avunden ger ingenting utom smärta.

## Den första synden, två gånger

Traditionens skarpaste insikt om avund är inte psykologisk utan överjordisk. Al-Māwardī (974–1058) pekar ut avund som ursynen, den som satte tragedin i rörelse, i himlen och på jorden:

*Avund var den första synden som begicks mot Allah □ i himlen – det vill säga Iblis' avund mot Adam, frid vare med honom – och den första synden som begicks mot Allah □ på jorden – det vill säga Adams sons avund mot sin bror, tills han dödade honom.<sup>5</sup>*

Koranens femte sura berättar hur det gick till. Kain och Abel bär fram var sitt offer; Abels godtas; Kains avvisas:

*Men hans inre drev honom mot mordet på sin bror och han dödade honom och blev så en av förlorarna.<sup>6</sup>*

»Hans inre drev honom.« Ingen plan, inget beräknat beslut, en kraft inifrån starkare än förnuftet. Följden: broderns död, och att Kain själv blev »en av förlorarna«, min al-khāsirīn.

Iblis vägrade buga inför Adam av ren avund: hur kunde denna varelse av lera föredras framför honom, som var skapad av eld?<sup>7</sup> Avund är en anklagelse mot Guds fördelning, en protest mot att andra får vad man anser sig förtjäna.

## Ormboet

Viktor Rydberg (1828–1895) gav avunden en bild som ger eko av de islamiska lärdas beskrivningar:

*Svartsjukan är en gruvlig plåga, Rakel. Tacka din Gud, att hon icke hemsökt dig.*

*Hon förvandlar hjärtat till ett ormbö, varur tusen giftiga gaddar framsticka och sarga vårt inre.<sup>8</sup>*

Ormböet, inte en ensam orm som bits en gång utan ett helt bö som myllrar, en källa till gift som oupphörligt alstrar nytt. Ibn Hibbān (ca. 884–965), den hadithlärd, vidgar bilden från böet till branden:

*Varje brand har något som kan släcka den, men avundens eld kan inte släckas.<sup>9</sup>*

Elden kan inte släckas – men vart leder den? Ibn Hibbān spårar kedjan:

*Ur avunden föds hatet, och hatet är ondskans rot.<sup>10</sup>*

Tre led utan lindring emellan: avund, hat, ondska.

Men avundens mest kusliga drag är inte dess våldsamhet utan dess förmåga att tränga in överallt. Karin Boye fångar det i Kallocajn:

*Återigen avund. Den mannen där, mindervärdig på många sätt som han var, talade om ett ögonblick av hög salighet, visserligen förgånget och nästan glömt, men ändå ett ögonblick ... Hans korta extatiska vandring – ja, den avundades jag honom.<sup>11</sup>*

Boyes berättare avundas inte rikedom eller status utan ett ögonblick av hög salighet, en upplevelse så flyktig att dess ägare knappt minns den.

## **Självförgiftningen**

Max Scheler (1874–1928) kallade det Selbstvergiftung, självförgiftning: avund som förvränger hela värdeskalen så att det man inte kan uppnå förklarar som värdelöst.<sup>12</sup> Befordran betydde allt tills den gick till en kollega; då blev ledarskap meningslöst. Scheler kan beskriva drivverket men inte upphäva det. Om den drabbades egen värdeblick är förgiftad finns i hans tänkande ingen oförstörd punkt varifrån det förvridna kan rättas. Den islamiska traditionen förutsätter en sådan fast punkt, fiṭrah, den skapade naturen, och ett mått utanför själen: Guds fördelning. Därför kan traditionen gå från beskrivning till läkning.

Hjalmar Söderberg fångar alltsammans i sju ord, i Doktor Glas: »Han är lycklig, och

honom afundas jag.«<sup>13</sup> Ingen förklaring, ingen ursäkt. Bara konstaterandet.

## **Ghibṭah – avundens motsats**

Den islamiska traditionen gör en åtskillnad som modern psykologi först sent börjat formulera. Al-Māwardī skiljer mellan ḥasad, fördärvlig avund, och munāfasah, sund strävan:

*Tävlan är att söka likna de förträffliga utan att tillfoga dem skada, medan avund är riktad mot att skada.<sup>14</sup>*

Skillnaden är till art, inte grad. Ghibṭah ser en annans välsignelse och tänker: »Må Allah ¶ge mig liknande.« Ḥasad ser samma välsignelse: »Må den tas ifrån honom.« En experimentell studie i Emotion (2009) visade att avunden rymmer två artskilda känslor: en som driver självförbättring, en som söker den andres fall.<sup>15</sup>

Al-Ḥasan al-Baṣrī (ca. 642–728), asketen från Basra, erbjöd tröst med en avgörande nyansering:

*Det finns ingen bland Adams barn som inte skapats med avund i sig. Men den som varken följer den i ord eller handling – inget [ont] följer av den.<sup>16</sup>*

Mellan impulsen och handlingen ligger ett val, och i det utrymmet verkar den islamiska etiken.

Ellen Key satte fingret på avundens kulturella sida:

*Eftersom små och afundsamma själar ännu äro vanliga, måste kulturarbetet gå ut på att dana större själar.<sup>17</sup>*

Keys lösning, att göra själar »större«, speglar grundsatsen om tazkiyat al-nafs, själens rening. Problemet är inte att avunden finns utan att själen är för trång att rymma både sin egen lycka och andras. Rening vidgar den tills en annans framgång inte längre känns som ens egen förlust.

## **Skydd mot gryningsljuset**

Koranens näst sista sura, al-Falaq (Gryningsljuset), är en bön om skydd. Den namnger fyra faror, bland dem:

*Och mot ondskan hos den avundsamme när han avundas.*<sup>18</sup>

Att avunden nämns i denna korta sura – fem verser – sida vid sida med nattens mörker ger den en tyngd som dagens samtal sällan skänker.

Ibn Khaldūn (1332–1406) såg samma allvar:

*Högmod och avund är fiender till enighet, men religionen kan besegra dem båda.*<sup>19</sup>

Och botemedlet:

*När hjärtorna vänds mot sanningen och avvisar världen, blir de enade i sin syn.*

*Avundsjukan försvinner och meningsskiljaktigheterna blir få.*<sup>20</sup>

Avunden behöver jämförelsen för att andas. Den som slutar mäta sig mot andra och börjar mäta sig efter sina löften till Gud tar syret från avunden.



---

1 August Strindberg, *Inferno*, kap. I (1897).

2 Ibn Taymiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras botemedel).

3 Ibn Taymiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā*.

4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).

5 al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*.

6 Koranen, al-Mā'idah 5:30.

7 Jfr Koranen, Šād 38:74–76.

8 Viktor Rydberg, *Den siste Atenaren* (1859).

9 Ibn Ḥibbān, *Rawḍat al-'Uḡalā' wa-Nuzhat al-Fuḍalā'* (De förnuftigas trädgård).

10 Ibn Ḥibbān, *Rawḍat al-'Uḡalā' wa-Nuzhat al-Fuḍalā'*.

11 Karin Boye, *Kallockain* (1940).

12 Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Översättning av sammanfattningen efter Schelers analys.

13 Hjalmar Söderberg, *Doktor Glas* (1905). Stavningen »afundas« återger Söderbergs original.

14 al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*.

15 Van de Ven, Zeelenberg & Pieters, »Leveling Up and Down: The Experiences of Benign and Malicious Envy,«

Emotion 9, nr. 3 (2009): 419–429.

**16** al-Ḥasan al-Baṣrī, citerad i Ibn al-Jawzī, Ṣayd al-Khāṭir (Tankens fångst).

**17** Ellen Key, Lifslinjer, tredje delen (1906). Stavningen »afundsamma« återger Keys original.

**18** Koranen, al-Falaq 113:5.

**19** Ibn Khaldūn, Muqaddimah (Introduktion till universalhistorien).

**20** Ibn Khaldūn, Muqaddimah.

# Tungans fästning

---

Ett ord slungat i vrede, yttrat i avund eller bara släppt i förbifarten – sedan sjunker det genom tillvaron som en sten genom vatten: nedåt, oåterkalleligt, med ringar som breder sig långt bortom den punkt där stenen slog i ytan. Profeten Muhammad ﷺ beskrev det: en människa kan yttra ett ord utan att begrunda det. Det ordet störtar henne i Elden längre bort än avståndet mellan öster och väster.<sup>1</sup>

Orden slår. Neurovetenskapen har visat att hårda ord sätter spår i hjärnans stresssystem.<sup>2</sup> Den islamiska traditionen formulerade insikten fjorton sekler före den första hjärnskannern. Den svenska tystnadskulturen likaså, på sitt eget vis.

## Tungan som gränsfästning

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, en av 1300-talets skarpaste kännare av det inre livet, iscensätter i al-Dā' wa-l-Dawā' ett krigsråd där Satan själv avslöjar sin plan. Satan samlar sina trupper och tilldelar varje avdelning sitt mål. Sedan säger han:

*Ställ er vid tungans gränsfästning, ty det är den största fästningen, belägen mitt emot kungens port. Låt det flöda över den allt tal som skadar honom och inte gagnar honom, och hindra allt som gagnar honom: åminnelse av Allah , bön om förlåtelse, läsning av Hans bok, uppriktigt råd till Hans tjänare, och tal grundat i nyttig kunskap. I denna fästning erbjuds er två stora segrar – det gör detsamma vilken ni vinner: den första är att han talar falskt, ty den som talar falskt är en av era bröder och bland era största soldater. Den andra är att han tiger om sanningen, ty den som tiger om sanningen är en stum broder till er.<sup>3</sup>*

Denna dubbelhet löper genom hela den klassiska islamiska litteraturen om tungans etik. Al-Māwardī (974–1058) i Adab al-Dunyā wa-l-Dīn gestaltar tungans makt:

*Talet är en tolk som uttrycker det som lagrats i hjärtats kammare och avslöjar samvetets dolda innehåll. Det kan varken återkallas i sina utbrott eller fångas in när det sluppit loss.<sup>4</sup>*

En man frågade en vis: »När ska jag tala?« Svaret: »När du längtar efter tystnad.«  
»Och när ska jag tiga?« »När du längtar efter att tala.«<sup>5</sup> Regeln biter just för att den vänder driften mot sig själv: tala när det kostar dig att tala, tig när det kostar dig att tiga. Den som läser sina egna meddelanden från i går och inte känner igen sig, vet vad det innebär.

## Sjuhundra ḥadīth om en enda kroppsdel

Ibn Abī al-Dunyā (ca. 823–894), den abbasidiske lärde som verkade i Bagdad under 800-talet, samlade i Kitāb al-Ṣamt wa Ādāb al-Lisān över sjuhundra traditioner om talet och dess faror.<sup>6</sup> Sjuhundra traditioner om en enda kroppsdel. Al-Nawawī samlade ett helt kapitel i Riyāḍ al-Ṣāliḥīn kring tungans bevakning, med utgångspunkt i Profetens ﷺ ord: »Den bäste bland muslimerna är den från vars tunga och hand de andra muslimerna är trygga.«<sup>7</sup>

Koranen skär genom varje ursäkt:

*Hon yttrar inte ett ord utan att vid sig ha en väktare redo.*<sup>8</sup>

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profettradition:

*Allah ﷻ har förlåtit mitt samfund det som deras själar viskar till dem, så länge de inte uttalar det eller handlar efter det.*

Tanken är förlåten; det uttalade ordet är det inte. Men Koranen går längre – den förbjuder inte bara lögnen utan hela den kultur av misstänksamhet som föder den:

*Ni som har antagit tron! Undvik alltför många antaganden. Vissa antaganden är en synd. Leta inte efter andras brister och baktala inte varandra. Skulle någon av er tycka om att äta sin döda broders kött? Nej, ni skulle avsky det.*<sup>9</sup>

Baktalet – ghībah, att säga om en frånvarande person det som är sant men som hon inte vill ska sägas – jämförs med kannibalism. Enligt en överlevering sade Profeten ﷺ att baktalet är svårare än otukt, ty den som begår otukt kan ångra sig och Allah ﷻ förlåter. Men den som baktalar förlåts inte förrän den baktalade förlåter.<sup>10</sup>

‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, en av Profetens närmaste följeslagare, klädde insikten i den tidiga traditionens bildspråk: »Ingenting förtjänar ett längre fängelsestraff än tungan.«<sup>11</sup> Och ‘Abd Allāh ibn al-Mubārak vände på det kända ordspråket: »Om lydigt tal till Allah vore silver, så vore tystnad inför synd mot Allah guld.«<sup>12</sup>

## Den svenska tystnaden

Insikten är inte främmande för svensk jord. Erik Gustaf Geijer (1783–1847): »Alla stora minnen arbeta i det tysta. De födas ur grafvens tystnad.«<sup>13</sup> Ellen Key: »Tystnaden är vänskapens och kärlekens finaste prof; att ha tegat samman kan för alltid förena människor.«<sup>14</sup> Hjalmar Söderberg lät Martin Bircks fader sammanfatta det i en enda livsregel: »Tala är silver, tala är guld.«<sup>15</sup> Fadern trodde på det. Sonen vacklar.

Men den svenska tystnadskulturen har en skuggsida. Jantelagen är tvingad tystnad – konflikträdsla upphöjd till dygd. Ingmar Bergmans Tystnaden (1963) gestaltar den mänskliga kommunikationens sammanbrott: två systrar instängda i ett hotellrum, oförmögna att nå varandra med ord.<sup>16</sup>

Den nordiska traditionen kände också priset för ohämmat tal. I Hávamál: »En man bör veta när han ska tala och när han ska hålla fred.«<sup>17</sup> Loke – gudavärldens baktalare – förkroppsligar det tal som saknar alla spärrar.<sup>18</sup> Njals saga förankrar insikten i det mänskliga: »Oviljan mellan er kommer att växa och växa, ty de kommer att hopa onda ord på onda ord.«<sup>19</sup> Det första elaka ordets verkliga fara ligger inte i dess eget innehåll. Den ligger i vad det framkallar.

## Det andra nederlaget

Ibn Qayyim dubbla fälla har en andra sida. Koranen befäller:

*Säg till Mina tjänare att de alltid skall säga det som är lämpligast. Satan vill sannerligen så osämja mellan dem.*<sup>20</sup>

»Det som är lämpligast«: inte det sannaste, inte det mest direkta, utan det

lämpligaste. Sanningen måste sägas, men sättet att tala den avgör om den helar eller skadar. »Goda ord och förlåtelse är bättre än en allmosa följd av tal som sårar.«<sup>21</sup>

Al-Suyūṭī (1445–1505), den mångsidige 1400-talslärde, sammanfattade hela denna spänning i en enda sats: »Att tala när man bör tala är ibland samma brott som att tala när man bör tåga.«<sup>22</sup> Det är den stumme brodern som Ibn Qayyim beskriver – fiendens andra seger.

Vår tids grundhållning – att allt bör sägas, att tystnad är förtryck, att »bryta tystnaden« alltid är moraliskt – förbiser vad varje islamisk lärd visste: det finns tal som är värre än tystnad.

Ibn Ḥibbān al-Bustī (ca. 884–965), den lärde hadithsamlaren, klädde jämvikten i ord: »Tystnaden är sinnets sömn och talet dess vakenhet.«<sup>23</sup> Sönnen är nödvändig. Ingen överlever utan den. Men den som sover när han borde vara vaken har inte funnit vila; han har försummat sitt ansvar. Och den som talar när han borde tåga har inte vaknat; han irrar i sönnen. »Stamning är ibland bättre än tal,« skriver Ibn Ḥibbān, »ty allt tal som missar sin rätta plats – där är stamningen bättre.«<sup>24</sup>

## **Fästningskommendantens ansvar**

Den som vaktar tungans fästning måste känna fiendens hela arsenal. Al-Māwardī indelade skadligt tal i sex kategorier, från lögnen till förolämpningen. Om den sista skrev han: »Förolämpningen är kanske den som biter hårdast i hjärtat och lämnar djupast spår i själen.«<sup>25</sup> Förolämpningen skadar inte för att den är falsk utan för att den angriper den andres värdighet. Skillnaden mellan »du ljög« och »du är en lögnare«: det första kan motbevisas, det andra biter sig fast.<sup>26</sup>

Koranen namnger ansvaret: »Varje själ är ansvarig för vad den har gjort.«<sup>27</sup> Ansvaret gäller inte bara handlingarna utan orden, varje ord, nedtecknat av den väktare som aldrig vilar.

Men det finns en tystnad som varken undviker eller flyr – den tystnad där orden inte behövs för att de är överflödiga, inte för att de hålls tillbaka. Karin Boye gestaltade en sådan tystnad:

*Gott är att lyss till sin Moders röst – ordlöst bekymmer får ordlös tröst.<sup>28</sup>*

En tystnad som redan säger allt. Koranen beskriver det som att hjärtan finner ro i Allahs □åminnelse.<sup>29</sup> Profeten □definierade den innersta tillbedjan som ihsān: att dyrka Allah □som om du ser Honom, ty även om du inte ser Honom, ser Han dig.<sup>30</sup> Den som vaktar sin fästning väl finner till slut att själva vakthållningen blir bön. Al-Nawawī skriver i Riyāḍ al-Ṣāliḥīn:

*Man bör inte tala annat än om det som är gott, och det är det vars nytta är uppenbar. Och varje gång man tvivlar på om nyttan framträder: tala inte.<sup>31</sup>*

Den som försöker leva efter den regeln under en enda dag upptäcker att den kräver samma vaksamhet som varje annan andlig tukt.

Fästningskommendantens arbete tar aldrig slut. Det tal som var rätt i går kan vara fel i dag; den tystnad som var klok i morse, kan vara feg i kväll. Varje stund kräver sin prövning. Porten står redan på glänt.



1 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, nr. 6477; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zuhd, nr. 2988. Återgivet i al-Nawawī, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, kap. »Att bevaka tungan.«

2 Se PMC, »Verbal violence and its psychological and social dimensions« (2024), samt A. J. Tomoda et al., »Exposure to Parental Verbal Abuse Is Associated with Increased Gray Matter Volume in Superior Temporal Gyrus,« *NeuroImage* 54 (2011): 280–286.

3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā' wa-l-Dawā' (»Sjukdomen och boten«), kap. om Satans trupper och tungans fästning. Egen översättning.

4 Abū al-Ḥasan al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn (»Etik för religion och världsligt liv«), kap. om talets etikett. Egen översättning.

5 al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn. Egen översättning.

6 Om Ibn Abī al-Dunyās liv och verk, se J. Bellamy, »Ibn Abī al-Dunyā,« i *Encyclopaedia of Islam*, 2:a uppl. Kitāb al-Ṣamt innehåller över 760 ḥadīth och följeslagarutsagor om talets etik.

7 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, nr. 11; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, nr. 41. Återgivet i al-Nawawī, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, kap. 69.

8 Koranen, Qāf 50:18. Svensk tolkning: Mohammed Knut Bernström.

9 Koranen, al-Ḥujurāt 49:12. Svensk tolkning: Bernström.

10 Ibn Abī al-Dunyā, Kitāb al-Ṣamt wa Ādāb al-Lisān, nr. 142. Hadithen rapporteras via flera kedjor med varierande autenticitet.

- 11 Ibn Abī al-Dunyā, Kitāb al-Ṣamt, nr. 96. Egen översättning.
- 12 Ibn Abī al-Dunyā, Kitāb al-Ṣamt. Egen översättning av 'Abd Allāh ibn al-Mubāraks utsaga.
- 13 Erik Gustaf Geijer, citerat i Geijers samlade skrifter.
- 14 Ellen Key, Lifslinjer, tredje delen.
- 15 Hjalmar Söderberg, Martin Bircks ungdom (1901), kap. 1.
- 16 Ingmar Bergman, Tystnaden (1963). Om Bergmans egen karakteristik av titeln, se Vilgot Sjöman, L 136: Dagbok med Ingmar Bergman (1963).
- 17 Hávamál, Poetiska Eddan. Egen översättning.
- 18 Snorri Sturluson, Gylfaginning, kap. 33, i Prosaiska Eddan. Egen översättning.
- 19 Njals saga, kap. 36. Egen översättning.
- 20 Koranen, al-Isrā' 17:53. Svensk tolkning: Bernström.
- 21 Koranen, al-Baqarah 2:263. Svensk tolkning: Bernström.
- 22 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān. Egen översättning.
- 23 Ibn Ḥibbān al-Bustī, Rawḍat al-'Uqalā' wa-Nuzhat al-Fuḍalā', kap. om tystnaden. Egen översättning.
- 24 Ibn Ḥibbān al-Bustī, Rawḍat al-'Uqalā'. Egen översättning.
- 25 al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn, kap. om skadligt tal. Egen översättning.
- 26 PMC, »Verbal violence and its psychological and social dimensions« (2024); jfr Tomoda et al. (2011) om neurologiska konsekvenser av verbal aggression.
- 27 Koranen, al-Muddaththir 74:38. Svensk tolkning: Bernström.
- 28 Karin Boye, »Till min mor,« i Moln: Dikter (1922).
- 29 Koranen, al-Ra'd 13:28. Svensk tolkning: Bernström.
- 30 Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, nr. 8, ur den kända hadithen om Jibril.
- 31 al-Nawawī, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, kap. 69: »Att bevaka tungan.« Egen översättning.

# Serumet och blicken

---

År 1940. Karin Boye skriver en roman om ett samhälle där staten tvingar fram sanningen med kemisk precision – varje tanke, varje känsla, varje hemlig längtan avslöjad inför myndigheterna. I Berlin och Moskva förfinar regimerna sina övervakningsapparater. Det europeiska mörkret tättnar. Kallocain publiceras i november; Boye tar sitt liv fem månader senare.

Romanen läses oftast som en dystopi om totalitarism, en föregångare till Orwells 1984. Men det oroande i Kallocain är inte övervakningen. Det är vad som händer när sanningen upphör att vara frivillig.

## Den frampressade sanningen

Leo Kall, biokemisten som upptäcker Kallocainet, tror sig tjäna Världsstaten genom att utveckla det perfekta sanningsserumet. Under förhör blottar medborgarna sina innersta tankar – inte bara brottsliga planer utan drömmar, tvivel, längtan efter något utanför staten. Kalls verkliga katastrof är privat: serumet avslöjar att hans hustru Linda älskar en annan man.

Serumet krossar gåvan. Människor kan inte längre välja att vara ärliga – valet har tagits ifrån dem. Utan val ingen tillit.

Boye själv formulerar det:

*Är det inte underligt, att allting mister sitt värde, så fort det upphör att vara gåva – till och med sanningen?¹*

Den frampressade sanningen är redan sönder, skild från det fria val som ger den mening. Kalls kollega Fellow Soldier 154, i romanen kallad Rissen – den ende som öppet formulerar motståndet – hävdar innan han döms: »Jag vet att vad jag är tar vägen någonstans.«² Det jag verkligen är kan inte utplånas – det leder vidare, bortom statens räckvidd. Han vägrar låta sin innersta verklighet göras till enbart bevismedel.

## Tanken under övervakning

Foucaults panoptikon – fängelset där fångarna aldrig vet om de iakttas och därför alltid antar att de gör det – är den gängse bilden av övervakningssamhället.<sup>3</sup>

Kallocain går längre. Panoptikonen styr beteende; Kallocainet tränger in i tanken.

Spiralen – rädslan för avslöjande föder ensamhet, ensamheten djupare rädsla – får Boye att skriva:

*Av ensamma föds ännu ensammare, av rädda ännu räddare.<sup>4</sup>*

Kall själv erkänner det slutligen: att han varit feg hela sitt liv, att hela hans berättelse kartlägger feghetens former.<sup>5</sup>

Men är problemet att medborgarna övervakas, eller att den som övervakar dem är staten?

## Vems öga?

Islamisk teologi utgår från samma grundsats men vänder slutsatsen. Varje tanke, varje impuls, varje hemlig böjelse ligger öppen – inte inför en stat utan inför Allah .□

*Vare sig ni visar något eller döljer det – har Allah □sannerligen full vetskap om allt.<sup>6</sup>*

Det arabiska begreppet ihsān, fastslaget i Jibrīl-hadithen, lyder: »att dyrka Gud som om du ser Honom, ty om du inte ser Honom så ser Han dig.«<sup>7</sup> Panoptikonen bygger på ovisshet: fången vet inte om han observeras, och ovissheten framtvingar lydnad.

Ihsān bygger på visshet: den troende vet att Gud ser, och vissheten frigör.

Kallocainets allvetande tillhör en stat vars enda syfte är kontroll. Den som vet sig övervakad av en sådan makt krymper.

Koranens allvetande tillhör al-Raḥmān, den Barmhärtige, vars blick genomlyser hjärtat som Skaparens. »Din Herre vet vad deras bröst rymmer såväl som vad de öppet visar,« säger Koranen.<sup>8</sup> Sammanhanget är omsorg: Gud vet eftersom Han vårdar det skapade. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) tillägger att Gud »öser sina

välsignelser över människorna trots att de förorättar sig själva«.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skärper sambandet: »Den som vakar över Gud i sina hemliga tankar, honom bevarar Gud i hans lemmars rörelser.«<sup>9</sup> Satsen vänder Kallocaïnets ordning ut och in. I Boyes roman avslöjar serumet tanken och tillintetgör handlingsfriheten. I Ibn Qayyims värld är insikten att tanken redan är genomlyst det som bär handlingens helhet. Den som vet att Gud ser behöver inte dölja. Den som inte döljer behöver inte frukta.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) spetsar till det: »Gudsfruktan hindrar rädslan för människor.«<sup>10</sup> Taqwā, den medvetna vördnaden inför Gud, föder tillit; den statliga rädslan föder underkastelse.

### **Gåvan som inte kan tvångas**

Boyes insikt och den islamiska traditionen möts i en punkt: sanningens värde vilar på det fria valet. I Kallocaïn förintar tvånget sanningen. I islamisk teologi gäller det motsatta: Gud, som kan tvinga, väljer att inte göra det.

Koranen upprepar det i vers efter vers: »det finns inget tvång i religionen.«<sup>11</sup> Hela ihsān-begreppets byggnad vilar på detta fria val. Att dyrka Gud »som om du ser Honom« kräver ansträngning, val, en medveten blick. Det kan inte frampressas med ett serum. Det är, med Boyes eget ord, en gåva.

Sufyān al-Thawrī (d. 778), en av de tidiga rättslärda och asketerna:

*Om det bland er fanns någon som rapporterade era ord till sultanen, skulle ni då tala? Med er finns Den som rapporterar era ord till Gud.<sup>12</sup>*

Sultanen inskränker talet till bevismedel. Guds närvaro förvandlar det: den som vet att Gud hör talar varken för att dölja eller avslöja utan för att vittna.

### **Naturvetarens mellanstation**

Carl von Linné sökte samma sak med andra redskap. I hemlighet skrev han ett manuskript han aldrig publicerade: *Nemesis Divina*, en samling anekdoter om

gudomlig vedergällning.

*Gud ser allt och hörer allt.*<sup>13</sup>

Linnés Gud är varken Kallocainetns övervakare eller Koranens al-Raḥmān utan en kall, lagbunden rättvisa – »moralens ekologi«, som Sten Lindroth (1914–1980) kallade den.<sup>14</sup> »Alla gå hem och slå sig för sitt hröst, märkandes, att Herren ser våra intriguer,« skriver Linné med sin omisskännliga blandning av fromhet och empirism.<sup>15</sup> Rättvisans urverk gör att den som syndar straffas, inte genom mirakel utan genom orsak och verkan.

Linné stannar halvvägs mellan Boye och den islamiska traditionen. Han delar grundsatsen – Gud ser allt – men drar slutsatsen vedergällning, inte befrielse. Ett moraliskt maskineri som bokför överträdelsen men inte kan förlåta den som överträder. Förlåtelsen bryter kedjan. Den möjligheten vänder allvetandet från hot till tillit. Guds allvetande är inte främst ett straffhot utan grunden för ett band: möjligheten att stå naken inför Skaparen, inte för att skammen saknas utan för att den som ser också förlåter.

## **Frihet genom genomskinlighet**

Kallocain slutar i mörker. Leo Kall skriver sina memoarer i en fångenskap snarare inre än yttre – fångad av insikten att han förstört det han mest behövde. Linda försvinner ur berättelsen. Rissen avrättas.

Boye lämnar frågan öppen: finns det en genomskinlighet som inte förstör?

Dag Hammarskjöld vände på frågan i Vägmarken:

*Vi dör den dag livet för oss inte längre har någon inneboende genomskinlighet.*<sup>16</sup>

Inneboende – inte påtvingad. Den genomskinlighet Hammarskjöld sökte bodde i livet självt.

Den islamiska traditionen svarar: ja. Men bara om den som ser allt också älskar det skapade. Bara om blicken tillhör den som skapat ögat och vet vad det behöver se. Ibn Taymiyyah (1263–1328) sammanfattar: »Gudsmedvetenhet är den hemlighet som

söks i alla tjänarens tillstånd.«<sup>17</sup>

Hemlighet – sirr: allvetandet som borde avskaffa varje hemlighet rymmer självt en. Medvetenheten om Guds blick är det mest förtroliga av tillstånd, det som inte kan visas upp, avtvingas eller sprutas in med ett serum. Foucaults panoptikon avskaffar det privata. Ihsån förvandlar det privata till ett möte.

»Hur kan man göra halt vid en statsgräns,« frågar Boye genom Leo Kall, »om man har känt att ens pulsar är drivna av hjärtan i världsalltet?«<sup>18</sup> Kall menar Världsstaten, det totalitära kollektivet. Men meningen bär en klang som Boye själv kanske anade: det finns en gemenskap bortom staten, en genomskinlighet bortom serumet, en sanning som bara kan ges – aldrig tas.



---

1 Karin Boye, *Kallocain* (1940), kap. 17.

2 Karin Boye, *Kallocain*, kap. 24.

3 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (1975). Panoptikon-bilden används här som analytiskt verktyg, inte som historiskt påstående om Boyes eller den islamiska traditionens sammanhang.

4 Karin Boye, *Kallocain*, kap. 8.

5 Karin Boye, *Kallocain*, kap. 25.

6 Koranen, al-Aḥzāb 33:54.

7 Jibril-hadithen, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, nr 8.

8 Koranen, al-Naml 27:74.

9 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).

10 Ibn al-Jawzī, al-Adhkiyāʾ.

11 Koranen, al-Baqarah 2:256.

12 Sufyān al-Thawrī, citerad i Ibn al-Jawzī, *Dhamm al-Hawā* (Klander av begäret).

13 Carl von Linné, *Nemesis Divina* (postumt utg.).

14 Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, bd. 2.

15 Carl von Linné, *Nemesis Divina*. Originalstavning bevarad.

16 Dag Hammarskjöld, *Vägmärken* (1963).

17 Ibn Taymiyyah, *Kitāb al-Īmān* (Trons bok).

18 Karin Boye, *Kallocain*, kap. 22.



# Kompassnålens moské

---

Sockenkyrkan låg alltid mitt i byn – samhällets tyngdpunkt, det centrum kring vilket allt annat ordnades. Strindberg fångar det i en enda bild från Inferno: »Man far uppför en två kilometer lång backe, och ankommen till höjden ser man utöver en rund dal... I mitten av denna tratt ligger byn med sin kyrka.«<sup>1</sup> Kyrkan definierar landskapet, landskapet binder gemenskapen, gemenskapen formar den enskilda människan.

Denna rumsliga ordning vilar på en outtalad grundsats: att det heliga kräver en plats – en upphöjd punkt, ett avgränsat rum, en byggnad som skiljer heligt från vardagligt. Erik Gustaf Geijer (1783–1847) satte ord på följden redan på 1810-talet:

*Kyrkan blef ensamt det heliga, världen förblef det oheliga samhället.<sup>2</sup>*

## En riktning, inte en punkt

Varje punkt på jordens yta – parkeringsplats, skolkorridor, åkerfåra – kan vara böneplats. Profeten Muḥammad ☐sade:

*Hela jorden har gjorts till en plats för bön och till ett reningsmedel – den som drabbas av bönetid kan be var han än befinner sig.<sup>3</sup>*

Den europeiska kyrkoarkitekturen vilar på motsatt ordning: det heliga kräver en fast punkt – katedral, tempel, heligt berg – en plats genom vilken det gudomliga förmedlas.<sup>4</sup> Mircea Eliade (1907–1986) gjorde den fasta punkten till universell princip.<sup>5</sup> Islam ger den bedjande en kompassbäring, inte en adress.

Koranen slår fast grundsatsen:

*Till Allah ☐hör både öst och väst. Ja, vart ni än vänder er finns där Allahs ☐ ansikte.<sup>6</sup>*

Enligt Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) uppenbarades versen som tröst åt Profeten ☐och

hans följeslagare, fördrivna från Mecka, tvingade att lämna sin moské och sin böneplats.

## **Qiblah-bytet: en revolution förklädd till geografi**

Under de första åren i Medina bad muslimerna mot Jerusalem, samma riktning som den judiska traditionen. Sedan kom uppbrottet. Koranen berättar:

*Vi ser hur ditt ansikte gång på gång vänts mot himlen, så Vi skall vända dig mot en böneriktning som du blir nöjd med. Vänd ditt ansikte mot den Helgade moskén; ja, var ni än befinner er skall ni vända era ansikten mot den.<sup>7</sup>*

Bytet från Jerusalem till Mecka var en teologisk deklARATION: den muslimska gemenskapen definieras av sin egen riktning, sin egen geografi. Koranen säger det rakt ut: »Vi gjorde endast bytet av den böneriktning du iakttog för att utskilja den som följer Sändebudet från den som vänder på klacken.«<sup>8</sup> Qiblah-bytet var ett prov. De som böjde sig för den nya riktningen tillhörde gemenskapen; de som inte kunde stod utanför. Ibn Kathir återger att den första bönen i den nya riktningen var eftermiddagsbönen. En man som bett med Profeten ﷺ gick förbi en annan moské vars församling stod böjd i bön och ropade: »Jag svär vid Gud, jag har just bett med Profeten ﷺ vänd mot Mecka!« – och mitt i bönen vände de sig mot Ka'bah.

Hade det heliga vilat i platsen hade bytet varit en förlust. Det är inte kompassnålens slutpunkt som helgar, utan den bedjandes underkastelse under befallningen.

## **Den pragmatiska juristen Ibn Taymiyyah**

Hur exakt måste riktningen vara?

Ibn Taymiyyah (1263–1328) anför i al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn Följeslagarnas sedvänja. Damaskusmoskén, som Följeslagarna själva bad i, avviker en aning från exakt riktning mot Ka'bah. Det skedde med avsikt:

*Det har aldrig rapporterats att Följeslagarna ålade folk att i bönen beräkna exakt efter Polstjärnan... Den som befinner sig i Syrien och liknande områden behöver*

*bara vända väster om sin högra sida och öster om sin vänstra, och hans bön är giltig. Ty Allah ﷻ har bara befallt att man vänder sig mot den Helgade moskéns sida.<sup>9</sup>*

Nyckeln är ordet shaṭr – »sida«, »allmän riktning«. Gud befäller att man vänder sig mot Ka'bah-hållet, inte att man beräknar en exakt kompassbäring med trigonometriska tabeller. Allt som behövs kan läras, som Ibn Taymiyyah skriver:

*Genom de kända metoder som Följeslagarna och deras efterföljare brukade, utan att behöva något annat. Ändå har många människor infört nya metoder, och många av dem tror att man inte kan förstå den religiösa lagen utan dessa – och detta beror på deras okunnighet.<sup>10</sup>*

Kan den bedjande inte alls avgöra riktningen, använder han sitt omdöme, sin ijtihād, och bönen förblir giltig.<sup>11</sup> Han står där han står och gör sitt bästa.

## **Plats och riktning**

Platsens teologi tog fast form i det svenska sockensystemet, som bar samhället från medeltiden till 1800-talet. Sockenkyrkan restes mitt i bebyggelsen, inom räckhåll för alla. Dit gick man för dop, bröllop och begravning. Dit betalades tionde. Prästen var bygdens förste ämbetsman. Socknen var den minsta enheten och kyrkan dess medelpunkt.

Runeberg fångar samhörigheten mellan människa och sockenkyrka i en passage som rör sig mellan igenkänning och hemlöshet:

*Ofta med ängslan såg jag på färder från socken till socken från landsvägen emot kyrkgårdarne: »Du, hvar dig unnas en gång att hvila ditt tröttade hufvud, vet ej, och främling blir du i dödens gård som i lifvets.«<sup>12</sup>*

Den som inte hör till en sockenkyrka hör ingenstans till.

Islam spegelvänder ordningen. Salmān al-Fārisī – själv en man som gått vägen från Persien via kristendomen till islam – slog fast:

*Jorden helgar ingen – det är människans handlingar som helgar henne.<sup>13</sup>*

I det svenska sockensystemet helgar platsen handlingarna: det är för att man befinner sig i kyrkan som dopet, vigseln eller begravningen får sakramental kraft. I det islamiska systemet helgar handlingarna platsen: det är för att en människa ber att marken under hennes fötter förvandlas till böneplats.

Industrilokalen där en arbetare fäller armbågarna mot golvet i sujūd<sup>14</sup> är, i det ögonblicket, lika giltig som den äldsta moskén.<sup>15</sup> Själva ordet moské stammar från arabiskans masjid – platsen där pannan vidrör marken. Byggnaden är uppkallad efter handlingen, inte tvärtom.

### **Varför bygga moskéer alls?**

Om varje rum kan bli en moské – varför kämpar muslimer för att bygga dem? Tre platser bär en sakral tyngd i sig själva: Masjid al-Ḥarām i Mecka, Profetens □ moské i Medina och Masjid al-Aqṣā i Jerusalem.<sup>16</sup> Men även dessa tre är undantag, inte regel.

Moskébygget tjäna gemenskapen, jamā'ah, inte platsen. Axel vid axel, rad efter rad: ingen ber ensam. Profeten □ sade: »Den som bygger en moské för Allahs □ skull, bygger Allah □ ett hus åt i paradiset.«<sup>17</sup> Men han varnade också: »Stunden kommer inte förrän människor tävlar om sina moskéer.«<sup>18</sup> Moskén är ett redskap för gemensam bön, inte en helgedom som monopoliserar det sakrala.

### **Landskapet utan helgd**

Det moderna Sverige har ärvt sockenkyrkans rumslogik utan att behålla dess teologi. Kyrkorna kvarstår som kulturminnen, orienteringspunkter, vackra byggnader. Men det heliga har lämnat dem. I bänkraderna sitter turister, inte församling. Kvar står det Geijer tecknade: världen som det oheliga samhället.

I det vakuumet reser islam ett anspråk som det sekulära Sverige saknar språk för. Gymnasieelever som ber om en böneplats i skolan ställer inte bara ett praktiskt krav.<sup>19</sup> De förutsätter att rummet de befinner sig i redan kan helgas – att det varken behöver ombyggas, invigas eller ritas om. Det behöver bara riktas.

Den svenska författaren Fredrika Bremer (1801–1865) reste i Palestina, Turkiet och Grekland och skrev:

*Jorden blev bönen hem. Bönen blev människans goda ängel.*<sup>20</sup>

Bremers projekt var ett annat: en romantisk syntes, inte en rättslig grundsats. Den islamiska utgångspunkten vilar på uppenbarelse – Profeten ﷺ fick hela jorden gjord till böneplats som en gåva till hans ummah. Han förbjöd att göra profeternas platser till permanenta helgedomar.<sup>2122</sup> När pannan lyfts från golvet är rummet åter ohelgat.

## Kompassnålen

Var han än befinner sig behöver den bedjande bara en riktning. Stockholms qiblah ligger på 148 grader – sydsydost.<sup>23</sup> Riktningen skär snett genom stadsplanen, struntar i gatunätet, ignorerar tunnelbanans sträckningar. Den löper genom kontorslandskap och parkeringshus, villakök och sjukhuskorridorer, genom varenda kvadratmeter av ett samhälle som byggt sin rumsordning kring andra principer.

Den mångkunnige al-Bīrūnī (d. 1048) utarbetade trigonometriska metoder för qiblah-beräkning från varje punkt på jorden.<sup>24</sup> Men Ibn Taymiyyah insisterade: Följeslagarnas enkla metoder räckte. Att kräva en exakt koordinat vore att förvandla riktning till punkt, kompassbäring till adress – att återinföra den platslogik systemet avvisar.

Karin Boye skrev: »Det finns en tid, då Riltuna kyrka låg mitt i byn.«<sup>25</sup> En försvunnen tid. Kyrkan som en gång definierade dalen – Strindbergs tratt med byn och kyrkan i mitten – har förlorat sin dragningskraft. Skogsbyn och ängsmark pekar inte längre mot ett centrum. Kompassnålen pekar fortfarande. Från varje punkt, genom varje rum.



---

1 August Strindberg, *Inferno* (1897).

- 2 Erik Gustaf Geijer, Om slafveriet (1845).
- 3 Şaḥīḥ al-Bukhārī, nr. 335; Şaḥīḥ Muslim, nr. 521. Hadithen i sin helhet: »Jorden har gjorts till en plats för bön och till ett reningsmedel åt mig – hela jorden är en moské utom begravningsplatser och badrum.« Refererad i Ibn Taymiyyah, al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah (De upplysta juridiska principerna).
- 4 Jfr den europeiska sakralarkitekturens grundlogik: katedralen som fast medelpunkt utan vilken det omgivande samhällets religiösa liv förlorar sin struktur. Se t.ex. Durandus av Mende, Rationale Divinorum Officiorum (ca. 1286), om kyrkobyggnadens symboliska nödvändighet.
- 5 Mircea Eliade, Det heliga och det profana (1957), om axis mundi som grundstruktur för religiös rumserfarenhet.
- 6 Koranen, al-Baqarah 2:115.
- 7 Koranen, al-Baqarah 2:144.
- 8 Koranen, al-Baqarah 2:143.
- 9 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn, avsnitt om qiblah-bestämning.
- 10 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn, avsnitt om Följeslagarnas metoder.
- 11 Principen att ijtihād räcker för qiblah-bestämning är etablerad i hanbalitisk och shafi'itisk fiqh.
- 12 Johan Ludvig Runeberg, dikt ur samlade verk.
- 13 Salmān al-Fārisī, citerad i Ibn al-Jawzī, Şifat al-Şafwah (De utvaldas egenskaper); jfr Mālik, al-Muwatta' (Den jämnade vägen).
- 14 Sujūd, prostration: det ögonblick i bönen då panna, näsa, händer, knän och tår vidrör marken. Profeten ﷺ sade: »Närmast sin Herre är tjänaren när han befinner sig i sujūd« (Şaḥīḥ Muslim 482).
- 15 Bön i Profetens ﷺ moské i Medina räknas som tusen böner jämfört med bön på annan plats (Şaḥīḥ al-Bukhārī, nr. 1190). Poängen kvarstår: den enskilda bönen på vilken plats som helst är fullt giltig.
- 16 Şaḥīḥ Muslim, nr. 1394; Ibn Mājah, nr. 1406.
- 17 Şaḥīḥ al-Bukhārī, nr. 450; Şaḥīḥ Muslim, nr. 533. Citerad i Ibn Taymiyyah, al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah.
- 18 Sunan al-Nasā'ī, nr. 689; Ibn Mājah, nr. 739. Citerad i Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam (Samling av vetenskaper och visdomsord).
- 19 Alingsås Tidning, »Muslimska elever kämpar för böneplats på Alströmergymnasiet« (2024).
- 20 Fredrika Bremer, Brev, samlade utgåvan.
- 21 Ibn Taymiyyah, al-Istighāthah (Om att söka hjälp), avsnitt om profeternas böneplatser.
- 22 Profeten ﷺ sade: »Må Allahs ﷻ vrede drabba dem som gör sina profeters gravar till böneplatser« (Şaḥīḥ al-Bukhārī 435; Şaḥīḥ Muslim 529). Förbudet riktar sig mot att resa helgedomar kring gravar och söka välsignelse (barakah) genom dem – en praxis som trots förbudet spridits i delar av den muslimska världen och som Ibn Taymiyyah ägnade flera verk åt att vederlägga.
- 23 Qiblah-beräkning utifrån Stockholms latitud (59.33°N) och longitud (18.07°O) i relation till Ka'bah (21.42°N, 39.83°O).
- 24 al-Birūnī, Kitāb Taḥdīd Nihāyat al-Amākin (Om bestämningen av platsers koordinater), ca. 1025.
- 25 Karin Boye, Astarte (1931).

# Frågan Levertin aldrig ställde

---

Oscar Levertin (1862–1906) skrev 1898 en mening som sammanfattar den svenska hållningen till religion bättre än någon opinionsundersökning:

*Verkligheten kan kanske undvara religion, men säkert ej religiositet.<sup>1</sup>*

Levertin visste vad han talade om. Som litteraturhistoriker, och som jude i det protestantiska Sverige, hade han den utomståendes blick. Han studerade Lucretius – den antike materialisten som försökte befria människan från gudsfruktan – och fann att Lucretius själv var genomsyrad av det han ville avskaffa. Levertin konstaterade:

*Det är denna religiositet utan religion, denna svärmiska världskult, som Lucretii metafysiska styrka ligger.<sup>2</sup>*

Iakttagelsen löper som en underjordisk ström genom svensk idéhistoria. Ellen Key ville att skolan skulle »dana religiositet utan att bibringa tron på en absolut religion«. <sup>3</sup> Nathan Söderblom gav den världsomspännande räckvidd:

*I oändlighetskänslan och idealdriften rinner religionens källsprång fram på vår jord – ur tillvarons gudomliga inandöme.<sup>4</sup>*

## Landskapet efter Gud

Hundratjugo år senare har Levertins åtskillnad blivit svensk normalitet. 2015 intervjuade David Thurffjell ett hundratal svenskar: omkring 80 procent avvisade organiserad religion, medan en majoritet uppgav sig vara öppna för »andlighet« och »tro«. <sup>5</sup> Pew Research bekräftade bilden: 36 procent av svenska vuxna tror på »någon form av gudomlig makt eller andlig kraft«. <sup>6</sup>

Vad är det som överlever? Den svenska traditionen svarar samstämmigt: en oändlighetslängtan, en aning om att verkligheten rymmer ett djup det världsliga inte uttömmar. Söderblom kallade det »oändlighetskänsla« och skilde det från

uppenbarelsesreligion. Key förlade det djupare ännu: i »människonaturens egna djup«.7

Men Levertin frågar aldrig varifrån känslan kommer. Varför skulle en slumpmässig, jordisk varelse bära en medfödd längtan efter det oändliga? Den islamiska traditionen griper tag just där.

## **Fiṭrah: törsten som bevisar källan**

En koranisk vers slår an tonen:

*Ägna hela ditt jag åt religionen som en sann ḥanīf!8 Den är Allahs □ naturliga väg som Han ingjutit i människorna. Ingen förändring skall ske i Allahs □ skapelse.9*

Fiṭrah – här översatt »naturlig väg« – betecknar den medfödda konstitution varje människa bär: en orientering mot sin Skapare som föregår all uppfostran och kultur. Anspråket är antropologiskt, djupare än ett teologiskt antagande. Profeten Muḥammad □ formulerade det i en berömd ḥadīth:

*Varje barn föds med fiṭrah; det är föräldrarna som gör det till jude, kristen eller zoroastrier.10*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profettradition där Gud själv talar:

*Jag skapade Mina tjänare som rättriktade, men djävlarne förledde dem bort från deras religion.*

Modern kognitionsforskning styrker bilden: Justin Barrett fann att barn i alla undersökta kulturer spontant utvecklar gudsbegrepp oberoende av uppfostran.11

Albert Einstein vittnade om samma erfarenhet:

*Människor, växter eller kosmiskt stoft – vi rör oss alla efter en gåtfull melodi som anslås i fjärran av en osynlig spelman.12*

Den osynlige spelmannen – fiṭrah utan etikett.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) blottlägger grunden: »Fiṭrah är det som hjärtat skapades

för – kärleken till Gud.«<sup>13</sup> Han driver tanken till sin spets:

*Kunskap om sanningen medför kärlek till den, och kunskap om falskheten medför avsky för den, på grund av det som finns i fiṭrah av kärlek till sanningen.<sup>14</sup>*

Fiṭrah svarar på sanningen som strängen svarar på tonen.

## **Den fråga ingen ställde**

Levertin nöjer sig med slutsatsen att religiositet utan religion räcker. Ibn Qayyim (1292–1350) vänder den. Han visar hur uppenbarelse och medfödd insikt samverkar:

*Uppenbarelsens ljus förenades med fiṭrahs ljus – ljus på ljus – så att hjärtat nära nog talar sanning även utan att ha hört ett ord.<sup>15</sup>*

Nära nog: fiṭrah allena kommer nära men når inte ända fram.

I al-Wābil al-Ṣayyib sätter han ord på vad som inträder utan den andra ljuskällan:

*I hjärtat finns en tomhet och en brist som absolut ingenting kan fylla utom åminnelsen av Gud.<sup>16</sup>*

Pascal beskrev, utan tillgång till Ibn Qayyim, en »oändlig avgrund« i människan som »bara kan fyllas av Gud själv«.<sup>17</sup>

Den svenska hållningen svarar: inget. Törsten är sitt eget mål.

Men Söderblom själv kunde inte stanna vid känslan. »Vissheten om levande Gud vinna vi genom att äga delaktighet i Guds lif...«<sup>18</sup> Uppenbarelse, skriver han, »säger att människan är mottagande, att Gud meddelar sig själv«.<sup>19</sup> Hans egen trestegsmodell – oändlighetskänsla, idealdrift, uppenbarelsereigion – bildar en kedja där varje steg föder nästa. Att stanna vid det andra är, inom hans egen logik, att bryta den rörelse han själv tecknat.

## **Det steg som inte tas**

Strindberg fångar spänningen i en enda mening i Inferno:

*Religionen skall sålunda återkomma, men under andra former [...] Från ateism till Swedenborg tycks det bara vara ett steg!*<sup>20</sup>

Bara ett steg. Den religiösa driften kan inte utplånas, bara omstyras. Ateism vänder blicken; blicken återvänder. Vad gör man med den drift som vägrar dö?

Till den frågan svarar Koranen:

*Visst är det i Allahs påminnelse som hjärtan finner ro.*<sup>21</sup>

Ṭuma'nīnah – att finna ro, att komma till vila. Hjärtat stannar. Det slutar söka.

Dan Andersson – kolaren, diktaren – uttryckte det med enkel brådska: »Häda inte! När ni fått nog av Gud då är ni förlorad.«<sup>22</sup> En mening som varken Levertin eller Key kunde ha skrivit: den förutsätter att förlusten är verklig, att det som avvisas inte är en känsla utan en förbindelse. Den svenska hållningen – att erkänna religiositeten men inte ta steget fullt ut – är ärlig; man vägrar bekänna mer än man erfar. Men inom fiṭrahs logik pekar religiositeten bortom sig själv, som törst pekar mot vatten. Att stanna vid törsten utan att söka källan är inte oärlighet – det är en ofullbordad resa.

## **Oljan utan veke**

Den subtilaste formuleringen finns hos Ibn Qayyim i al-Fawā'id:

*Hjärtats rena lampor, i sin ursprungliga fiṭrah, lyser redan innan uppenbarelsen: deras olja ger nära nog sken av sig själv.*<sup>23</sup>

»Nära nog.« Oljan ger sken men behöver veken. Fiṭrah strålar men behöver riktning. Levertins religiositet utan religion är oljan utan veken: riktig, verklig, strålande – men utan den tändpunkt som förvandlar potential till ljus.

En koranisk vers bär hela argumentet:

*Vi skall visa dem Våra tecken bortom horisonterna och hos dem själva tills det står klart för dem att detta är sanningen.*<sup>24</sup>

Tecknen finns på två ställen: bortom horisonterna och hos dem själva. Den yttre

världen och den inre – vetenskap och fiṭrah. Men ett tecken som bara pekar på sig självt har upphört att vara tecken; det har blivit dekoration.

Söderblom förstod det. Strindberg anade det. Levertin noterade det – och stannade.

Den svenska kulturen har sedan dess levt i den hållning hans formulering stadfäste: medveten om törsten, misstänksam mot källan.



- 1 Oscar Levertin, *Diktare och drömmare* (1898).
- 2 Oscar Levertin, *Diktare och drömmare, essän om Lucretius*.
- 3 Ellen Key, *Lifslinjer, Andra delen*.
- 4 Nathan Söderblom, *Uppenbarelse* (1903).
- 5 David Thurffjell, *Det gudlösa folket: de mest sekulariserade på jorden* (Norstedts, 2015).
- 6 Pew Research Center, »Being Christian in Western Europe« (2018). 36 procent av svenska vuxna uppger att de tror på en gud, en högre makt eller en andlig kraft.
- 7 Ellen Key, *Lifslinjer, Tredje delen*. Key parafraserar Rousseau.
- 8 Ḥanīf betecknar i Koranen den som vänder sig till Gud i ren monoteism, fri från avgudadyrkan. Termen knyts särskilt till Abraham: »Abraham var varken jude eller kristen utan en sann gudstroende (ḥanīf) som hade underkastat sig Guds vilja« (Āl ʿImrān 3:67).
- 9 Koranen, al-Rūm 30:30.
- 10 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Qadar, nr. 6599; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, nr. 2658.
- 11 Justin Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief* (Free Press, 2012); jfr Deborah Kelemen, »Are Children 'Intuitive Theists'?«, *Psychological Science* 15:5 (2004), 295–301.
- 12 Albert Einstein, citerad i *Saturday Evening Post*, 26 oktober 1929.
- 13 Ibn Taymiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras bot).
- 14 Ibn Taymiyyah, al-Īmān (Tron). Parafrafter arabisk originaltext.
- 15 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id (Nyttorna). Parafrafter arabisk originaltext.
- 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Ṣayyib (Det välgörande regnet), kapitlet om dhikrs ställning. Parafrafter arabisk originaltext.
- 17 Blaise Pascal, *Pensées*, fragment 148 (Lafuma) / 425 (Brunschvicg).
- 18 Nathan Söderblom, *Uppenbarelse* (1903).
- 19 Nathan Söderblom, *Uppenbarelse*.
- 20 August Strindberg, *Inferno* (1897).
- 21 Koranen, al-Ra'd 13:28.
- 22 Dan Andersson, *David Ramms arv* (1919).
- 23 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id. Parafrafter arabisk originaltext.
- 24 Koranen, Fuṣṣilat 41:53.



# Vintergatan vi släckte

---

En tredjedel av mänskligheten har aldrig sett Vintergatan. Den internationella kartläggningen av konstgjort nattljus i Science Advances 2016 visade att över åttio procent av jordens befolkning lever under himlar så genomlysta att stjärnhimlen krympt till ett fåtal punkter.<sup>1</sup> I Europa är det värre: nittio procent av invånarna lever under ljusförorenade himlar. Sverige, Norge och norra Skottland tillhör de sista europeiska regioner där Vintergatan överhuvudtaget kan urskiljas. Marginalen krymper.

Vad händer med ett samhälles andliga mottaglighet när det fysiska mörkret som möjliggjorde den är utplånat?

## Ljusets rangordning

I Koranen är ljus inte bild utan kosmologisk kategori. Den mest kommenterade versen i den islamiska idéhistorien – ljusversen, āyat al-nūr – gestaltar ljuset i en flerskiktad bild:

*Allah ¶är himlarnas och jordens ljus. Liknelsen om Hans ljus är en lykta i vilken det finns en lampa. Lampan är omgiven av glas. Glaset är som om det var en starkt skimrande stjärna. Den är tänd med olja från ett välsignat träd – ett olivträd – som varken stått enbart östligt eller västligt. Dess olja lyser nästan utan att ha rörts av eld. Ljus över ljus!<sup>2</sup>*

Bilden rör sig inåt: från nischen till glaset till lampan till oljan som nästan lyser av sig själv. Ibn Qayyim (1292–1350) visar i al-Wābil al-Şayyib hur ljuset i hjärtat föds ur tro och lydnad; det närs av uppenbarelse och goda handlingar, såsom lampans låga närs av olja.<sup>3</sup>

Ibn Qayyim tydliggör den bärande förbindelsen: uppenbarelsens ljus fogas till den medfödda naturens ljus, fiṭrah, och de två förenas till nūrun ‘alā nūr – ljus på ljus. Utan denna samverkan saknas den urskillning som skiljer sant från falskt.<sup>4</sup> Det

gudomliga ljuset tävlar inte med det naturliga. Det förutsätter det.

## Invändningen

En invändning ligger nära: om det gudomliga ljuset till sitt väsen överstiger det fysiska – om det, som Koranen slår fast, är Allah ﷻ själv som vägleder till Sitt Ljus<sup>5</sup> – varför skulle ljusförörening vara ett teologiskt problem? Inget konstgjort ljus i världen kan hindra Allah ﷻ från att vägleda den Han vill vägleda.

Men Koranen förankrar insikten i den kroppsliga erfarenheten av ljus och mörker. Den ställer ljusversen och mörkerbilden i samma sura, som om den ena inte kan förstås utan den andra. Fem verser efter nūrun ‘alā nūr kommer detta:

*Eller som mörker i ett bråddjupt hav som täcks av vågor ovanpå vågor med mörka molnmassor ovanför sig – mörker; det ena över det andra. Sträcker han ut sin hand kan han nästan inte se den.<sup>6</sup>*

Koranen tilltalar människor som vet hur mörker känns, som har stått i det och känt sin egen hjälplöshet. I Ighāthat al-Lahfān namnger Ibn Qayyim en form av hjärtesot: ljuset grumlas av ständig stimulans; den som blivit hjärteblind och vill återfå sin baṣīrah – sin inre syn – måste dra sig undan det som bländar.<sup>7</sup> Det som överskrider det fysiska måste ha börjat i det fysiska.

## Natten som andligt villkor

Att det fysiska mörkret formar det andliga medvetandet är ingen gissning. Islam behandlar natten som helig tid – i gudstjänsten, inte i bildspråket. Profeten ﷺ utpekade nattbönen, qiyām al-layl, som den förnämsta frivilliga bönen: »den bästa bönen efter de föreskrivna är nattens bön.«<sup>8</sup> I natten förlägger Koranen sin egen uppenbarelses höjdpunkt: »Ödesbestämmelsens natt är bättre än tusen månader.«<sup>9</sup> Profetens ﷻ nattliga resa, isrā’ wa-l-mi’raj,<sup>10</sup> sker i mörker.

I mörker försvinner det synliga. Kvar står medvetandets egen verksamhet, fri från sinnenas herravälde. Så länge det yttre ögat matas med bilder, grumlas hjärtats ljus av sinnenas brus. I mörkret upphör kampen: hjärtat ser inte trots att ögat inte ser,

utan därför att ögat inte ser. Koranen kallar det ett tecken:

*Ett tecken för dem är natten; Vi drar undan dagen ur den och då sveps de i mörker.<sup>11</sup>*

Natten pekars ut som ett tecken. Koranen anför detta direkt efter talet om solen som rör sig mot sitt bestämda mål. Natten är solens jämlike, inte dess frånvaro.

## **Söderbergs kägla**

Hjalmar Söderberg lät doktor Glas formulera det:

*Det är den smala koniska skuggan af vår lilla planet. En liten spetsig kägla af mörker midt i ett haf af ljus.<sup>12</sup>*

Ljuset härskar i universum; mörkret är det smala undantag som gör seendet möjligt. Viktor Rydberg (1828–1895): »I mörkret lär man sig vad ljus är.«<sup>13</sup> Utan mörker som bakgrund blir ljus brus, en oavbruten stimulans som upphör att säga något. Kant pekade åt samma håll: han lyfte fram den stjärnbeströdda himlen och den moraliska lagen som de två ting som fyller sinnet med ständigt förnyad vördnad.<sup>14</sup> Einstein uttryckte en besläktad övertygelse: »Det vackraste vi kan uppleva är det gåtfulla. Det är källan till all sann konst och all vetenskap.«<sup>15</sup> Men det gåtfulla förutsätter mörker; utan nattens kontrast förblir det osynligt.

## **Tingets ljus**

Det fornnordiska tinget – den friluftsförsamling som utgjorde rättens och det politiska livets mitt – hölls under öppen himmel i dagsljus. Valet vilar på en grundtanke: sanning kräver synlighet. Lagen memorerades och reciterades muntligt av lagmannen, burens av levande röst och levande ljus.

Tinget sammanträdde i dagsljus just för att mörkret fanns som alternativ. Kontrasten gav ljuset dess rättsliga och moraliska tyngd.

Koranens formulering bekräftar det: »I växlingen mellan natt och dag finns sannerligen tecken för dem som har förstånd.«<sup>16</sup> Det är växlingen som bär tecknet.

Undanröjs den ena polen upphör tecknet att vara läsbart.

## Det tankeexperiment vi redan lever i

En värld utan mörker förblir inget tankeexperiment. Natthimlen är redan mellan hundra och tusen gånger ljusare än för tvåhundra år sedan; i Sverige fördubblas det konstgjorda ljuset på tjugo år.<sup>17</sup> Problemet är inte ljuset utan att dess motpol försvinner.

Ibn Qayyim kallar den andliga urskillningsförmågan, firāsah, en frukt av hjärtats ljus – och ljuset i sin tur en frukt av att sänka blicken inför det som bländar.<sup>18</sup> Den som vill se måste först lära sig att inte se.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) fastslog det i Şayd al-Khāṭir: »Själens är alltjämt vaken och hjärtat vet fortfarande – men avbrotten är många.«<sup>19</sup> Ljusföreningen är den yttre bilden av en inre störning.

## Ljus på ljus – i en värld utan natt

Den okände poeten i Lärkan, en svensk poetisk kalender från 1800-talet, formulerade det med en innerlighet som berör båda traditionerna:

*Gud! bor äfven i natten Du? Glänser i månens bleka skimmer äfven Din kärleksblick? Sväfvar på molnens silfvervingar äfven Din andes sken? Kom då, du natt! Ack! så ljufligt är tystnadens språk, stjernornas saliga ljus!<sup>20</sup>*

Guds ljus framträder i natten. Utan erfarenheten av stjärnor mot svart himmel förblir meningen bara tanke. Att stå under en oändlig rymd och känna sin egen litenhet som befrielse kräver mörker.

Koranen ger stjärnorna just denna roll: »Det är Han som har gett er stjärnorna för att ni genom dem skall kunna finna er väg i landets och havets mörker.«<sup>21</sup> Många av de ljusaste stjärnornas namn är arabiska – Aldebaran, den som följer; Altair, den flygande – namngivna i en tid då himlen ännu lästes som tecken. Stjärnorna verkar bara i mörker. Och det de leder mot – sammanhanget i sura al-An‘ām tydliggör det –

är mer än en fysisk destination. I Aftonland skrev Pär Lagerkvist: »Ökenvandraren överger sin lägerplats, som snart skall utplånas av sanden, och fortsätter sin färd i nattens stillhet, ledd av gåtfulla stjärnor.«<sup>22</sup>

Emerson ställde 1836 den omvända frågan: om stjärnorna visade sig en enda natt på tusen år, hur skulle inte människor tro och tillbe och i generationer bevara minnet av den gudsstad som uppenbarats för dem?<sup>23</sup>

För hundra år sedan bodde åttio procent av svenskarna på landsbygden; i dag bor åttio procent i städer.<sup>24</sup> Under ett enda sekel har mörkret över tallmon och tjärnen gått från livsbetingelse till kuriositet.

‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, Profetens ﷺ följeslagare, sade: »Hos er Herre finns varken natt eller dag; himlarnas ljus utgår från Hans ansiktes ljus.«<sup>25</sup> Det yttersta ljuset finns bortom alla kontraster. Men vägen dit går genom mörker: genom nätter under öppen himmel, genom Ödesbestämmelsens natt som är bättre än tusen månader, genom den nattliga bönen som hålls medan staden sover.

Emerson frågade vad som skulle hända om stjärnorna visade sig en enda natt på tusen år. Vi svarade genom att släcka dem.



1 Falchi et al., »The New World Atlas of Artificial Night Sky Brightness«, Science Advances 2:6, 2016.

2 Koranen, al-Nūr 24:35.

3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Şayyib (Det välgörande regnet), kap. om hjärtats ljus och dess näring.

4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Şayyib, kap. om ljusets grader.

5 Koranen, al-Nūr 24:35: »Allah ﷻ vägleder till Sitt ljus den Han vill.«

6 Koranen, al-Nūr 24:40.

7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ighāthat al-Lahfān min Maşā'id al-Shayţān (Räddningen för den bedrövade ur Satans fällor), kap. om hjärtats sjukdomar och botandet av den inre synens fördunkling.

8 Ḥadīth i Şaḥīḥ Muslim, Kitāb Şalāt al-Musāfirīn.

9 Koranen, al-Qadr 97:3.

10 Al-isrā' (nattresan) och al-mi'rāj (himmelsfärden) betecknar Profetens ﷺ kroppsliga resa från Mecka till Jerusalem och hans uppstigning genom himlarna, skildrad i Koranen (al-Isrā' 17:1) och i ḥadīth-litteraturen. Under färden föreskrevs de fem dagliga bönerna.

11 Koranen, Yā Sīn 36:37.

12 Hjalmar Söderberg, Doktor Glas (1905).

- 13 Viktor Rydberg, tillskriven sentens.
- 14 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), slutord.
- 15 Albert Einstein, »What I Believe,« Forum and Century 84 (1930), s. 193–194; omtryckt i Living Philosophies (1931).
- 16 Koranen, Āl `Imrān 3:190.
- 17 »Utrottningshotat nattmörker«, Forskning & Framsteg 4/2016.
- 18 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn (De älskandes trädgård), kap. om blickens sänkning.
- 19 Ibn al-Jawzī, Ṣayd al-Khāṭir (Tankens fångst).
- 20 Okänd svensk poet, Lärkan: Poetisk kalender (1800-tal).
- 21 Koranen, al-An`ām 6:97.
- 22 Pär Lagerkvist, Aftonland, Albert Bonniers Förlag, 1953.
- 23 Ralph Waldo Emerson, Nature (1836), kap. 1.
- 24 »Utrottningshotat nattmörker«, Forskning & Framsteg 4/2016.
- 25 Ibn Mas`ūd, citerad i Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn.

# Äter ni var för sig?

---

En stockholmare sitter vid köksbordet, om det ens finns ett köksbord; kanske är det skrivbordet, omgjort till matplats för stunden. Matkassen levererades till dörren, portionerad för en, vald av en algoritm. Måltiden tar tolv minuter. Ingen ser honom äta. Ingen vet vad han åt.

Fyrtiotvå procent av Sveriges hushåll består, enligt SCB:s siffror från 2024, av en enda person.<sup>1</sup> Trehundratusen svenskar lever i vad Folkhälsomyndigheten samma år kallar social isolering.<sup>2</sup> På 1300-talet skulle en nordafrikansk historiker ha betraktat scenen och sett något annat än en livsstil. Han skulle ha sett ett sjukdomstecken.

## Maten gör människan

Ibn Khaldūn (1332–1406) var ingen dietist. Hans Muqaddimah, det väldiga förordet till en universalhistoria, skrivet i Nordafrika 1377, vill förklara varför samhällen uppstår, blomstrar och går under. Hans svar var oväntat: maten.

*Det som människan äter påverkar hennes natur djupt; från detta följer hennes karaktär.<sup>3</sup>*

Argumentet var sociologiskt, inte moraliskt: nomaderna åt enkelt och sparsamt, av nödvändighet, inte av dygd. När överlevnaden kräver samarbete, när måltiden delas för att den måste delas, uppstår det Ibn Khaldūn kallade 'aşabiyyah: den gruppkänsla, den inbördes lojalitet, som gör gemensamt handlande möjligt.<sup>4</sup>

Nomaderna erövrar staden. I staden finns bekvämlighet. Bekvämligheten förfinar smaken. Den förfinade smaken gör aptiten privat. Den privata aptiten löser de band som en gång höll gruppen samman.

*Folket fortsätter att omfatta allt nyare former av lyx och stadskulturens lugn, stillhet och mjukhet. De fjärras från ökenlivet.<sup>5</sup>*

Dynastier, skrev han, liknar frukter: för hårda att äta i början, fasta och goda när de

mognar, men smakliga först när de närmar sig förruttnelsen.<sup>6</sup> Det som gör ett samhälle framgångsrikt – välstånd, trygghet, förfining – förgör det. Framgången är ett lyckorus, inte motgångens motsats utan dess förutsättning.

## **Borden som en gång bars fram**

I Hemsöborna skildrar Strindberg bröllopfesten på Hemsö med en scen som vibrerar av gemenskap:

*Flickorna buro fram smör i såtar, strömming i vålmar på skärbräden, pannkakor i staplar, köttbullar i travar. Och när det var färdigt, klappade brudgummen i händerna: – Var så goda och ta en smorrgås!*<sup>7</sup>

Pluralerna säger allt: såtar, vålmar, staplar, travar. Maten mäts i mängder som förutsätter gemenskap. Pastorn saknas, och »utan pastorn ville ingen börja«. Man väntar på varandra.

Tusentals gånger spelades den scenen upp i det Sverige som snart skulle kalla sig folkhem. I sitt berömda tal 1928 använde Per Albin Hansson hemmet som politisk bild:

*Det goda hemmet känner icke till några privilegierade eller tillbakasatta, inga kelgrisar och inga styvbarn.*<sup>8</sup>

Det var en vision om jämlikhet, men visionen krävde en jordisk grund, och den grunden var till stor del det gemensamma ätandet. Husmanskost – ärtsoppa på torsdag, köttbullar på söndag, pannkakor till middag – det var där folkhemmets solidaritet utövades, inte debatterades. Seden är äldre än folkhemmet: redan i Njåls saga mäts vänskap i inbjudningar till bords. Gunnar och Njáll bjöd varandra till gästabud varje skörd och utbytte rika gåvor, år efter år.<sup>9</sup> Den som inte bjöd hade brutit bandet.

## **Vad som hände sedan**

Den gemensamma husmanskostens tid var också konformismens tid. Den som inte

passade vid bordet – samerna, romerna, de som talade ett annat språk – stod utanför gemenskapen. Det gemensamma ätandet förutsatte en redan avgränsad gemenskap, och avgränsningen uteslöt.

Matkassar leder inte alltid till ensamätande; familjer lagar maten tillsammans. Men omärkligt har något glidit oss ur händerna: från mat som något man gör tillsammans till mat som något man ordnar för sig själv.<sup>10</sup>

Förskjutningen är äldre än matkassarna. Redan Platon såg samma mönster i sitt Athen. I Staten visar han hur Homeros serverar sina hjältar enbart rostade köttstycken, ingen fisk trots att de bor vid kusten, inga kokta rätter, inga söta såser. Enkel mat för starka människor. Men Athen förfinas:

*Där frosseri och omåttlighet råder fyller staden snabbt med läkare och advokater.<sup>11</sup>*

Varken Platon eller Ibn Khaldūn kommer längre än till diagnosen. Platons medborgare formas av statens ordning, Ibn Khaldūns nomad av öknens villkor. Inget av systemen ger den enskilda människan en handling som bryter den samlade driften mot förfall. Platon vill styra uppifrån: kontrollera maten, kontrollera karaktären. Ibn Khaldūn beskriver ett kretslopp utan utväg.

## Den tredje rösten

»Adams barn«, säger Koranen, »ät och drick men gå inte till överdrift. Han älskar verkligen inte dem som går till överdrift.«<sup>12</sup> Versen riktar sig till en människa, aldrig till en stat. Den nöjer sig inte med att förbjuda; den säger varför: »Den som Min vrede drabbar har fallit«, versen i sura Ṭā Hā som förbinder överdrift med inre förfall.<sup>13</sup>

Men det är i Profetens liv som orden blir levande. Hadithen om magens tredjedelar har återgivits så ofta att den riskerar att nötas: en tredjedel för mat, en tredjedel för dryck, en tredjedel för andning.<sup>14</sup> Mot Ibn Khaldūns kretslopp avtecknar sig skillnaden: där sociologen iakttar ett öde ger hadithen ett enskilt bruk som bryter det. Vid varje måltid kan varje människa välja återhållsamhet. Ingen behöver invänta samhällets kretslopp.

Sedan kommer det andra steget. Profeten ﷺ fick höra sina följeslagare klaga: »Vi äter men vi blir inte mätta.« Hans svar var inte att föreslå mer mat. Han frågade: »Äter ni var för sig?« Och sedan: »Samlas kring er mat och nämn Allahs namn, så välsignas den åt er.«<sup>15</sup>

Maten räckte. Det var bordssällskapet som saknades.

*En persons mat räcker för två, och tvås mat räcker för fyra.*<sup>16</sup>

Löftet trotsar räknesätten: barakah, välsignelsen som uppstår i delandet. Den ensamma måltiden besvarar en fråga: är du mätt? Den delade besvarar en annan: har du gett?

Platon ville styra maten uppifrån. Ibn Khaldūn beskrev förändringen som oundviklig. Den islamiska traditionen går nerifrån: måtta vid varje måltid, gemenskap kring varje bord, medvetenhet om Gud vid varje tugga.

## **Köksbordet som tystnat**

Vad händer när gemenskapen kring bordet försvinner? Ny forskning bekräftar vad traditionen länge hävdade. Amanda Björnwalls avhandling vid Uppsala universitet (2025) visar att det bland 70–75-åringar inte är ensamätandet i sig som skadar, utan att vara ensam vid bordet – att måltiden förlorar sin roll som social händelse.<sup>1718</sup>

År 2024 reste IKEA vad de kallade »Sveriges största långbord«.<sup>19</sup> Ett möbelföretag försöker fylla ett tomrum genom att bygga ett bord. Sorgligt just för att det är nödvändigt: någon måste bygga det bord som en gång var givet.

Strindbergs bröllopsscen igen:

*Man stod i hopar kring borden som hungriga hundar med glimrande ögon, färdiga att störta in, men ingen hand rörde sig och tystnaden tryckte.*<sup>20</sup>

De väntar på varandra. Ingen börjar förrän alla är redo. Det är 'aṣabiyyah – den samhörighet som uppstår när man delar bröd.

Det tystaste som hänt Sverige på femtio år är ingen politisk omvälvning. Köksbordet tystnade. Vi slutade vänta.

## Profetens fråga kvarstår: »Äter ni var för sig?«



- 1 SCB, Hushållens sammansättning, 2024. Ensamhushåll utgör 42,1 % av svenska hushåll.
- 2 Regeringskansliet, Ofrivillig ensamhet – ett folkhälsoproblem, 2024.
- 3 Ibn Khaldūn, Muqaddimah (Inledningen), kap. 1, avsnitt om beduinernas och stadsbornas karaktärsskillnader.
- 4 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kap. 2, om 'aşabiyyah och dess förutsättningar.
- 5 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kap. 4, om övergången från nomadliv till stadsliv.
- 6 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kap. 3, liknelsen om dynastier och frukter.
- 7 August Strindberg, Hemsöborna (1887), kap. 5, brölloppsscenen.
- 8 Per Albin Hansson, folkhemstalet i riksdagen, 18 januari 1928.
- 9 Njåls saga, kap. 33–35. Jfr A.U. Bååths svenska översättning (1879).
- 10 Statista, Meal Kit Delivery – Sweden, marknadsprognos 2024–2029.
- 11 Platon, Staten, bok III, 404c–405c, i Benjamin Jowetts översättning. Svensk tolkning.
- 12 Koranen, al-A'raf 7:31.
- 13 Koranen, Ta Ha 20:81.
- 14 Jāmi' al-Tirmidhī 2380. Hadithen bedöms som ḥasan ṣaḥīḥ (god och autentisk) av al-Tirmidhī. Berättad av al-Miqdām ibn Ma'dikarib.
- 15 Sunan Abī Dāwūd 3764. Bedömd som ḥasan (god) av al-Albānī.
- 16 Ṣaḥīḥ Muslim 2059a. Berättad av Jābir ibn 'Abd Allāh.
- 17 Amanda Björnwall m.fl., »The impact of eating alone on food intake and everyday eating routines«, BMC Public Health 24 (2024).
- 18 Amanda Björnwall, Eating alone or eating in loneliness, avhandling, Uppsala universitet (2025).
- 19 IKEA, pressmeddelande: »IKEA dukar upp till Sveriges största långbord – för ökad gemenskap«, 2024. Via TT Nyhetsbyrån.
- 20 August Strindberg, Hemsöborna, kap. 5.

# Elden som känner igen

---

Surt kommer från söder med flammande svärd. Himlen rämnar. Jordens steniga höjder störtar samman. I Völuspás vision försvinner den kända världen i eld, men aldrig i tomhet. Viktor Rydberg (1828–1895) betonar kontinuiteten:

*Den germanska mytologin har inte betraktat världens pånyttfödelse som en ny skapelse. Det liv som i tidens morgon utvecklades ur kaos förstörs inte av Surts lågor, utan räddar sig, renat, för den kommande världsåldern.<sup>1</sup>*

Livet räddar sig. Reningen sker utan villkor, utan moralisk prövning. Den som överlever Ragnarök gör det för att världen själv vill vidare. Vidar och Vale lever kvar – varken havet eller Surts eld skadade dem.<sup>2</sup> Den nordiska elden frågar ingenting. Den förvandlar.

Forskarna tvistar om pånyttfödelsemotivets ursprung: hör visionen av världen pånyttfödd ur askan till den förkristna traditionen, eller är den en kristen tillsats? Völuspás avslutande strofer, med osådda fält som bär frukt och all ondskas botande, påminner mer om Uppenbarelseboken än om Eddan.<sup>3</sup> Rydbergs läsning kan vara kristen förväntan inläst i förkristen tid.

Ändå finns något genuint förkristet kvar: eldens opersonlighet. Surts flammor väljer ingen och prövar ingen. De sveper över världen som en naturkraft och lämnar kvar det som eld inte förmår förtära. Kosmisk återställning utan domare.

## **Swedenborg: elden som aldrig brinner**

Emanuel Swedenborg, uppvuxen i ett lutherskt Sverige dränkt i helvetets retorik, kom att förneka helveteselden helt. Att helvetet finns erkände han; att det brinner förkastade han.

I Swedenborgs korrespondenslära svarar varje fysisk företeelse mot en andlig verklighet. Eld svarar mot kärlek, strukturellt, inte metaforiskt. Och helvetets eld? Den är självkärlekens inre glöd, som de fördömda upplever som värme, rentav som

behag.<sup>4</sup> De som valt sig själva framför allt annat bebor ett tillstånd som liknar eld men saknar eldens förvandlingskraft. Swedenborgs helvete bränner inte. Det bekräftar.

Om den jordiska världen är andlighetens alfabet, är elden ett språk. Helvetet talar, men de fördömda kan inte läsa vad det säger.

Under krisåren i Paris snubblade August Strindberg in i Swedenborgs universum. Reaktionen kom genast: »Från ateism till Swedenborg tycks det bara vara ett steg!«<sup>5</sup> Inte nyfikenhet drev honom, utan igenkänning. I Inferno ger han sin egen version av den swedenborgianska erfarenheten:

*Helvetets eld, det är begäret att komma sig fram i världen; makterna uppväcka begäret och tillstämja de fördömda att ernå vad de eftertrakta. Men så snart målet är hunnet, önskingarna uppfyllda, befinnes allt vara värdelöst.<sup>6</sup>*

Begäret efter framgång, bekräftelse, makt – det är elden. Den bränner inte kroppen utan urholkar meningen. Priset delas ut, önskan uppfylls, och allt befinns värdelöst. Men denna inre vändning – Swedenborgs liksom Strindbergs – når en gräns. Swedenborgs eld saknar verklighet utanför sinnet; den finns bara som inre spegling. Hans system ställer en fråga det inte kan besvara: vad händer om elden inte bara speglar utan avslöjar? Om elden vet?

## **Den koraniska elden: eld som urskiljer**

Koranen ger ett svar. Den ger eldbilden en förmåga som varken den nordiska traditionen eller Swedenborg rymmer: urskillning. I sura al-Ra'd framställer Allah □ en liknelse:

*Han har sänt ned vatten från himlen så att flodbäddarna svämmas över i proportion till sin storlek, och forsarna för med sig tjockt skum. Och från det som de smälter i elden, för att erhålla smycken eller redskap, uppstår liknande skum. Så framställer Allah □sanning och falskhet. Vad skummet beträffar så försvinner det avsides, men det som gagnar människorna stannar kvar på jorden.<sup>7</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) läser flodbäddarnas varierande storlek som en anspelning

på hjärtans olikhet – bland dem finns de som rymmer riklig kunskap, bland dem de som är för trånga för den. Elden åtskiljer. Skummet, som ser massivt ut på ytan, visar sig vara ingenting. Metallen, osynlig under skummet, framträder. Elden skapar inte skillnaden; skillnaden fanns där hela tiden.

Varken den nordiska elden eller Swedenborgs korrespondenser når dit. Den koraniska elden prövar. Herakleitos gav visserligen elden förmågan att döma – »elden ska, när den kommer, döma och gripa allt« – men hans eld är opersonlig logos, blind för den enskilde.<sup>8</sup> Den koraniska elden ser den enskilde.

Den hanbalitiska lärde Ibn Rajab al-Ḥanbalī (d. 1393) driver tanken till dess spets i al-Takhwīf min al-Nār:

*Elden känner igen den troende från den otroende bättre än en förälder känner sitt barn, och griper dem i proportion till deras synder.<sup>9</sup>*

Elden känner igen.

Långt före mötet bestäms relationen till elden. Därför kan Koranen säga om dem som avvisar tron: »Varje gång de försöker komma ut ur den, till följd av sitt elände, sätts de tillbaka i den.«<sup>10</sup> Det är följderna av ett tillstånd som föregår elden.

Bilden rymmer en oundviklig teologisk spänning. I sunnitisk tradition straffar Jahannam,<sup>11</sup> men för den syndige troende är den också rening. Den som bär trons kärna, hur svag den än är, frigörs till slut ur elden, renad.<sup>12</sup> Samma eld straffar den ene och renar den andre. I den som brinner ligger skillnaden.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skärper tanken ytterligare: trons visshet bränner synderna som eld bränner ved.<sup>13</sup> Elden verkar redan i det inre livet: den troende som lever i verklig yaqīn, i förvisning om Allahs Enhet, befinner sig redan i en eld som förtär det falska. Men denna eld kräver att du bär något som tål den. Vad är det? I Rawḍat al-Muḥibbīn ger Ibn Qayyim ett svar. Han knyter eldbilden till kärleken själv:

*Kärleken sätter själen i rörelse och driver den till häftig längtan, och själen skapades med en rörlighet som av naturen liknar eldens.<sup>14</sup>*

Här möts den islamiska traditionen och Swedenborg för ett ögonblick, men

skiljelinjen syns genast. För Swedenborg är bandet opersonligt: eld betyder kärlek i andevärldens grammatik. Hos Ibn Qayyim är det levande och riktat: själens eld drivs mot ett mål. Det avgörande är vad den riktas mot. Det som får dig att glömma tiden. Riktas den mot Allah □renar den; riktas den mot det egna jaget förtär den.

### **Tre eldar, en fråga**

Den nordiska elden bryr sig inte om den enskilde: världen förnyas som en årstid vänder, en allomfattande återställning utan moralisk prövning. Den swedenborgianska elden är helt och hållet inre; den finns bara som spegling, psykologisk sanning utan transcendens.

Den koraniska elden samlar det de andra var för sig saknar. Den är verklig – den finns oavsett hur den prövade upplever den. Och den är personlig: den svarar på den prövades tillstånd med en skärpa som överstiger mänsklig dom. Samma eld, olika verkan, beroende på vad den möter.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) sade, enligt vad Ibn Qayyim förmedlar:

*I denna värld finns ett paradiset – den som inte träder in i det kommer inte att träda in i Nästa livs paradiset.*

Och han sade:

*Vad kan mina fiender göra mig? Mitt paradiset och min trädgård är i mitt bröst.<sup>15</sup>*

Om det finns ett jordiskt paradiset i bröstet, finns det också en jordisk eld. Sorgerna, bekymren, ångesten: Ibn Qayyim kallar dem ett omedelbart straff, en jordisk eld, ett närvarande helvete.<sup>16</sup>

Strindberg tecknade hettan. Swedenborg förklarade dess korrespondens. Men den islamiska hållningen stannar aldrig vid beskrivning. Strindbergs och Swedenborgs eld är slutsatsen: den inre hettan är allt som finns. En eld som känner igen dig, som Ibn Rajab beskriver den, möter dig vare sig du rannsakar dig själv eller ej.

Koranen ger den troende en bild som skärper blicken, inte tröstar:

*Om ni sedan inte gör det – och ni kommer aldrig att göra det – frukta då Elden vars*

*bränsle är människor och stenar. Den har förberetts för de otrogna.*<sup>17</sup>

Bränslet är människor. Elden närs av det mänskliga i den mån det vänt sig från sin källa. Den som vänder sig mot källan passerar samma eld, som metall genom smältugnen, inte som skum som upplöses.

Eskatologins svåraste fråga: inte om det finns en eld, utan vad du är gjord av.



1 Viktor Rydberg, *Teutonic Mythology: Gods and Goddesses of the Northland*, vol. 2. Rydbergs tolkning av det eddiska regenerationsmotivet i *Vafthrudnismal*.

2 Snorri Sturluson, *Prose Edda*, avsnittet om Ragnarök och förnyelsen: »Vidar och Vale lever. Varken havet eller Surts eld har skadat dem, och de bor på Idavallen, där Asgård en gång stod.«

3 Frågan om kristen interpolation i *Völuspás* avslutande strofer diskuteras bland annat i Daniel McCoys forskning om förkristna nordiska eskatologiska föreställningar. Regenerationsmotivet uppvisar påfallande likheter med kristna föreställningar om en ny himmel och en ny jord (Upp. 21:1).

4 Emanuel Swedenborg, *Heaven and Hell (De Caelo et ejus Mirabilibus, et de Inferno)*, §§566–570.

5 August Strindberg, *Inferno* (1897).

6 August Strindberg, *Inferno* (1897).

7 Koranen, al-Ra'd 13:17.

8 Herakleitos, fragment B66 (bevarad hos Hippolytos): πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται – »Elden ska, när den kommer, döma och gripa allt.«

9 Ibn Rajab al-Ḥanbali, *al-Takhwif min al-Nār* (Varning för Elden).

10 Koranen, al-Ḥajj 22:22.

11 Jahannam, det arabiska ordet för helvetet, är etymologiskt besläktat med hebreiskans Gehinnom. I islamisk eskatologi rymmer Jahannam grader av straff, och den syndige troende kan efter rening befrias – till skillnad från den som avvisat tron.

12 Denna position – att syndiga troende slutligen frigörs ur Jahannam – är väletablerad i sunnitisk teologi och stöds bland annat av *ḥadīth*er i *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* och *Ṣaḥīḥ Muslim* om *shafā'ah* (förbön) och om de som bär ett sennapskorns vikt av tro i hjärtat.

13 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).

14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn* (De älskandes trädgård).

15 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib* (Det välgörande regnet).

16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib*.

17 Koranen, al-Baqarah 2:24.



# Sibawayhs brytning

---

Varje språknationalism bygger på ett outtalat antagande: att ett språk tillhör dem som fötts in i det. Att modersmålet bär en hemlighet som den invandrade aldrig fullt kan nå. Det skarpaste motbeviset var en persisk yngling i 700-talets Basra. Han talade arabiska med brytning.

Hans namn var Sibawayh.

## En persers väg till det heliga språket

Abū Bishr ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar – kallad Sibawayh, »äppeldoften«, ett persiskt smeknamn – föddes i Shiraz och kom till Basra som ung man.<sup>1</sup> Han hade tänkt studera islamisk rättsvetenskap, fiqh. Men han begick ett grammatiskt fel i en ḥadīth-diskussion. Skammen drev honom till språkvetenskapen – och tände en glöd som aldrig släcktes. Att studera grammatik med den glöden är att urskilja språkets skelett i varje yttrande: i poetens vers, i profetens tal, i marknadens rop.

Hans lärare blev al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, en arabisk lingvist från Oman som avlyssnat versmåttens lagar i en kopparslagares hammarslag.<sup>2</sup> Att al-Khalīl var arab och Sibawayh perser är inte en bisats. Det är poängen.

Arabisk grammatik föddes ur samarbete, inte ur arv.

Sibawayh skrev al-Kitāb – »Boken«. Den behövde inget annat namn. Den var den första systematiska grammatiken för arabiska språket och har aldrig ersatts. I över tusen år har varje seriös arabisk grammatiker utgått från Sibawayh.<sup>3</sup>

## Den omöjliga auktoriteten

Sibawayh var perser; hans uttal förrådde honom. I en kultur som värderade faṣāḥah, språklig renhet och retorisk fulländning,<sup>4</sup> var det knappast tänkbart att en utlänning kunde sätta reglerna för det heliga språket.

Spänningen löstes aldrig helt. Arabiska är Koranens språk; uppenbarelsen kom på

»ett tydligt arabiskt tungomål«. <sup>5</sup>

Språkets helighet är odiskutabel. Men vem äger det? Om ägandet är etniskt, om arabiskan tillhör araberna genom blodets arv, borde en perser med brytning vara den siste att skriva dess grammatik. Ändå var det en perser som gjorde det. Ingen har gjort det bättre.

Ibn Khaldūn (1332–1406) konstaterade det i sin *al-Muqaddimah*: de som lade grunden till den arabiska grammatiken – Sībawayh, al-Fārisī och andra – var icke-araber. I samma verk tillade han:

*De flesta muslimska lärda inom såväl religiösa som intellektuella vetenskaper har varit icke-araber.* <sup>6</sup>

## Vad språket kräver

Imām al-Shāfi‘ī (d. 820) uttryckte grundsatsen som ren iakttagelse:

*Den som lärde sig Koranen ärades i människors ögon, den som lärde sig ḥadīth fick starkare argumentation, den som lärde sig grammatik vördades.* <sup>7</sup>

Vördsnaden, haybah, knyts till lärandet, oavsett ursprung.

Al-Shāfi‘ī lade till:

*Lär dig, ty människan föds inte lärd – och den som har kunskap är inte lik den okunnige.* <sup>8</sup>

Sībawayh levde detta. Utifrån erövrade han arabiskan, så grundligt att han satte normen för dem som var födda in i den. Den som föds in i ett språk bär det som instinkt, vet vad som är rätt men inte varför. Den som erövrar det utifrån måste lära sig varför, och det är just det som grammatik är.

Motståndet kom ändå. Det islamiska samhällets tidiga århundraden präglades av shu‘ūbiyyah-rörelsen, där perser och andra icke-arabiska muslimer hävdade sin jämbördighet med araberna trots arabernas kulturella överhöghet. <sup>9</sup> Mitt i denna spänning utspelade sig Sībawayhs karriär. Skepsisen gällde mer än accenten: kunde

en utlänning gripa arabiskans innersta logik, det som al-Suyūṭī kallade språkets tawassu‘, dess närmast oändliga vidd?<sup>10</sup>

Al-Kitāb var svaret: fem volymer systematisk granskning som visade att arabiskans byggnad kunde gripas, beskrivas och läras av den som lade ner tillräcklig möda. Ett bevis, inte ett argument. Argument besvaras; bevis brukas, och al-Kitāb har brukats i varje arabisk lärosal i fjorton århundraden.

## **Stammar för kännedom, inte för rang**

Koranen själv undergräver den etniska tolkningen av språklig helighet:

*Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna och gjorde er sedan till folkslag och stammar för att ni skall lära känna varandra. Den ärorikaste av er hos Allah ¶är den mest gudfruktiga.<sup>11</sup>*

Stammar och folkslag finns för ta‘āruf, ömsesidig kännedom. Måttet är taqwā, inte härkomst.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) drog slutsatsen: »Att lära sig arabiska, som förståelsen av Koranen och ḥadīth vilar på, är en kollektiv plikt.«<sup>12</sup> En plikt, fard‘ alā al-kifāyah, som åligger hela gemenskapen. Vem som bär bördan spelar ingen roll, så länge den bärs.

Han tillade:

*Kunskap om språkens betydelser uppnås av den som umgås med dem som talar språket eller läser deras böcker.<sup>13</sup>*

Språk vinnas genom umgänge och möda. Aldrig genom arv.

## **Spegeln västerut: Stiernhielm och den svenska paradoxen**

År 1658 publicerade Georg Stiernhielm Hercules, den svenska skaldekonstens grundsten. Erik Gustaf Geijer (1783–1847) iakttog:

*Språket låg ännu rått och ouppodladt. Man måste känna det barbari, hvori det i*

*följd deraf förfallit, för att rätt värdera allt hvad det blef under Stjernhjelm's hand.*<sup>14</sup>

Stiernhielm lyfte svenskan ur tyskt och latinskt beroende. Men i Strindbergs Röda rummet utbrister en karaktär i satirisk förtvivlan: »Ner med den dumma hunden Georg Stjernhjelms!» – för att denne drivit fram svenskan och trängt undan tyskan.<sup>15</sup> Strindberg satiriserar den som vänder sig mot själva den språkliga självständigheten. Det löjliga ligger hos dem som hellre hade behållit det lånade. Mekanismen verkar vara densamma, men fallen är omvända: i Basra motstår man att en utlänning träder in i arabiskan; i Stockholm att främmande ord tränger in i svenskan. Riktningen skiftar, antagandet kvarstår: att ett språk har naturliga ägare. Att motståndet uppstår oavsett riktning avslöjar vad det skyddar: inte språket utan rangordningen.

## **Boken som räckte**

Sībawayh's omvälvning var inte politisk. Han ledde ingen rörelse, skrev inget manifest. Han skrev en bok. Men boken tvingade fram ett erkännande: att ett språk tillhör den som behärskar det, inte den som fötts in i det.

Om det gäller arabiskan – Koranens språk, det språk Gud valde för sin sista uppenbarelse – gäller det varje språk. Om en perser med brytning kunde bli arabiskans främste auktoritet faller varje argument om språklig blodsrätt.

Mönstret gäller även västerut: Joseph Conrad lärde sig engelska i tjugooårsåldern och formade den moderna engelska romanens språk, utan att vara engelsman.<sup>16</sup>

‘Alī ibn Abī Ṭālib sade: »Tungan är kroppens roder – om den rättar sig, rättar sig alla lemmar.«<sup>17</sup> Disciplin, övning, lärande. Aldrig rätt föräldrar.

Sībawayh dog ung, knappt fyrtio år gammal. Han lämnade inga lärjungar i vanlig mening. Han lämnade al-Kitāb. Det räckte. Fjorton århundraden senare har hans verk inte ersatts.



- 
- 1 Sibawayh (Abū Bishr ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar, d. ca 796 e.Kr.) föddes i Shiraz i provinsen Fars, Persien, och flyttade till Basra för studier. Se Carter, M.G., Sibawayhi, I.B. Tauris, 2004.
  - 2 al-Khalil ibn Aḥmad al-Farāhīdī (d. ca 786 e.Kr.). Anekdoten om kopparslagaren återges i Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*.
  - 3 al-Kitāb («Boken») omfattar fem volymer och behandlar arabisk syntax (naḥw) och morfologi (ṣarf). Det förblev den arabiska grammatikens oöverträffade referensverk.
  - 4 Faṣāḥah var inte bara korrekt språk utan ett estetiskt ideal knutet till beduinernas tal, som ansågs bära arabiskans renaste form. Talaren bedömdes efter klang, ordval och frånvaro av språkfel (laḥn); en enda felböjning kunde förstöra en mans anseende.
  - 5 Koranen, al-Shu‘arā’ 26:195.
  - 6 Ibn Khaldūn, al-Muqaddimah, övers. Franz Rosenthal, vol. III, kap. 6.
  - 7 Imām al-Shāfi‘ī, citerad i Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-Ṣafwah*. Egen översättning från arabiska.
  - 8 Imām al-Shāfi‘ī, *Dīwān al-Imām al-Shāfi‘ī*. Egen översättning från arabiska.
  - 9 Shu‘ūbiyyah var en rörelse bland icke-arabiska muslimer, främst perser, som hävdade kulturell och intellektuell likvärdighet med araberna. Rörelsen var mest framträdande under abbasidperioden (750–1258 e.Kr.).
  - 10 al-Suyūṭī, al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur‘ān. Al-Suyūṭī citerar al-Shāfi‘ī: »Ingen behärskar språket fullständigt utom en profet.«
  - 11 Koranen, al-Ḥujurāt 49:13.
  - 12 Ibn Taymiyyah, *Iqtīdā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Egen översättning från arabiska.
  - 13 Ibn Taymiyyah, al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn. Egen översättning från arabiska.
  - 14 Erik Gustaf Geijer, *Äreminne öfver Georg Stjernhjelm*.
  - 15 August Strindberg, *Röda rummet* (1879). Passagen är satirisk: karaktären angriper ironiskt Stiernhielm för att ha drivit fram svenska på bekostnad av tyskan.
  - 16 Joseph Conrad (Józef Teodor Konrad Korzeniowski, 1857–1924) föddes i det ryska imperiets polska territorier och lärde sig engelska som vuxen sjöman. Han räknas bland det engelska språkets mest inflytelserika romanförfattare. Se Najder, Z., *Joseph Conrad: A Life*, Camden House, 2007.
  - 17 ‘Alī ibn Abī Ṭālib, citerad i *Kitāb al-Ṣamt wa ‘Ādāb al-Lisān*. Egen översättning från arabiska.

# Fängelset som blir bekvämare

---

En människa, kopplad till en maskin, tänker en tanke och tanken blir handling utan att bromsas av kroppen. Fingrarna behöver inte röra sig, stämbanden behöver inte vibrera. Hjärnan, äntligen befriad från sitt biologiska fängelse, talar rakt till världen.

Elon Musks Neuralink har tagit de första stegen mot scenariot. Sedan 2024 bär försökspersoner chip i hjärnan som låter dem styra datorer med tankekraft. Företagets ambition siktar längre: att sammansmälta människa och maskin, överföra medvetanden, göra döden till ett val.

Visionen vilar på en outtalad grundsats: medvetandet är hjärnan, jaget är neuroner, och kroppens gräns är jagets gräns.

Men det obehag Neuralink lovar att lösa har en äldre förklaring. En som vänder orsakskedjan upp och ned.

## Själen som inte tål att vara inspärriad

I 1100-talets Bagdad satt Ibn al-Jawzī (d. 1201) och skrev ner sina tankar i det som skulle bli *Şayd al-Khāṭir*, en av den arabiska litteraturens mest ovanliga böcker – en ström av betraktelser nedtecknade i det ögonblick de uppstod, innan eftertanken hann polera dem. Mitt i flödet slår han fast:

*Själarna drabbas inte av förgängelse, och kropparna är intet.<sup>1</sup>*

Kroppen är intet: inte i betydelsen värdelös utan i bemärkelsen tillfällig, genomskinlig, en parentes i själens tillvaro.

Inom den parentesens kartlade Ibn al-Jawzī begärets rörelse:

*Själen stannar aldrig vid en gräns, utan eftersträvar njutningar utan ände – och allt den uppnår svalnar snart, varpå den söker något annat.<sup>2</sup>*

Problemet är inte att kroppen begränsar hjärnan utan att den begränsar själen. Den njutningssökande trampkvarnen är själens grundvillkor i materien, inget fel ett

hjärnchip kan avhjälpa.

## Fängelset som blir bekvämare

Det är Ibn Qayyim al-Jawziyyah, verksam i Damaskus två sekler senare, som driver denna insikt till sin spets. I al-Fawā'id beskriver han ett allomfattande kraftspel mellan kropp och själ:

*När kroppen mättas, njuter och sover, och man ägnar sig åt dess bekvämlighet och vila, sjunker kroppen till den plats den skapades av och drar med sig själen, som hamnar i ett fängelse.<sup>3</sup>*

Ju mer kroppen tillfredsställs, desto tyngre blir den, och desto djupare sjunker själen.

*Ju lättare kroppen blir, desto mer förfinas själen och söker sin himmelska hemvist; och ju tyngre kroppen blir genom begär och bekvämlighet, desto tyngre blir själen och sjunker från sin värld och blir jordisk och låg.<sup>4</sup>*

Sexhundra år senare klädde Simone Weil (1909–1943) samma insikt i samma bild, utan att ha läst den damascenske lärde: »Alla själens naturliga rörelser styrs av lagar analoga med den materiella tyngdkraftens. Nåden är det enda undantaget.«<sup>5</sup> Men Weils enda undantag blottar en begränsning: gravitationen är absolut, och själen kan ingenting annat än vänta på en nåd som kommer utifrån. Ibn Qayyim beskriver samma gravitation – men i hans system finns handlingar som lättar kroppens tyngd inifrån.

Transhumanismen lovar att undanröja motstånd, göra kroppen så följsam att gränsen mellan tanke och handling upphör. I Ibn Qayyims tankegång är detta kroppens tyngdkraft förstärkt till en kraft som själen inte längre kan undkomma. Chipet i hjärnan gör inte fängelset mindre – det gör fängelset bekvämare. Och en bekväm fånge glömmer att han är fånge.

I Madārij al-Sālikīn fullbordar Ibn Qayyim bilden. Denna värld och nästa jämförs med moderlivet och det som följer efter födseln, eller »ännu ringare« än så. Han

anför de visa: »Låt din iver att lämna denna värld vara som din iver att lämna det trånga fängelset för att möta dina älskade.«<sup>6</sup> Döden är i denna tradition inte nederlag utan födelse.

## En fläkt av igenkänning

Zacharias Topelius skrev om »denna törstande, stormande, brinnande själ« som »flaxar som fågeln mot fönsterrutan«.<sup>7</sup> Fredrika Bremer (1801–1865) vittnade om hur »den dödliga kroppen besvärar själen«.<sup>8</sup> Dan Andersson ställde frågan rakast: »Vart skall han då ta vägen, den konstiga Fågel Jag?«<sup>9</sup>

Topelius visste att själen flaxade, men inte varför fönstret var stängt. Koranen ger svaret: själen bär ett minne av sitt ursprung.

*Sedan fulländade Han henne och blåste in i henne av Sin ande och gav er hörsel och syn och inre sinnen. Så lite ni visar tacksamhet!<sup>10</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) lägger till: »Den lycklige är den som använder dessa förmågor i lydnad inför sin Herre.« Själen har ett ursprung och ett mål: den utgår från Gud och återvänder till Gud. Kroppen är resvägen, inte hemmet.

## Kroppens rätt, själens längtan

Kroppen är fängelse, och kroppen är amānah, en gåva anförtrodd av Gud. Profeten Muḥammad ﷺ sade: »Din kropp har rätt över dig.«<sup>11</sup> Islam förbjuder självplågende asketism lika bestämt som hämningslös njutning.

Bönen kräver kroppen: knäna, pannan, händerna. Fastan tuktar den utan att förneka den. Den islamiska vägen är inte flykt från kroppen utan vägran att låta den bli herre.

Skillnaden mot den platonska tudelningen är avgörande. I Faidon visar Platon hur filosofen »ständigt söker befria själen« och döden är den slutgiltiga skilsmässan.<sup>12</sup> I islam återuppstår kroppen; själ och kropp återförenas på Domens dag. Befrielsen riktar sig mot kroppens envælde, det tillstånd där begäret styr och själen följer.

Det är kroppens envælde transhumanismen upphöjer till program.

## Den rastlösa uppgraderingen

Pär Segerdahl kallar transhumanismen »det mänskliga missnöjet«, en rörelse som behandlar hetsen och ångesten inte som problem att lösa utan som drivkrafter att förstärka.<sup>13</sup> Ibn Taymiyyah (1263–1328) ställde diagnosen: »Den som fäster sitt hjärta vid det skapade, dess hjärta underkastas av det.«<sup>14</sup> Själen som »aldrig stannar vid en gräns« söker inte bättre celler utan det enda som inget ändligt kan mätta.

Koranen namnger tillståndet:

*Varje själ skall smaka döden. Och ni skall sannerligen få era belöningar i fullt mått på Uppståndelsens dag. Den som avlägsnas från Elden och förs in i paradiset har förvisso segrat. Det jordiska livet är inte annat än en bedräglig njutning.<sup>15</sup>*

Matā' al-ghurūr – ett lyckorus, en bedräglig njutning. Inte en njutning som är verklig men otillräcklig, utan en som bedrar. Transhumanismens löfte är matā' al-ghurūr i sin renaste form: bedrägeriet underblåst av miljarder i riskkapital.

## Döden som dörr

Neuralinks kliniska arbete i dag – att hjälpa förlamade patienter tala – tillhör en annan ordning. Att återställa det Gud gett är inte samma sak som att försöka överträffa det.<sup>16</sup>

Men evigt liv är transhumanismens yttersta löfte. Medvetandeöverföring, digital odödlighet. Döden som ett tekniskt problem.

Islam vägrar förutsättningen: »Varje själ skall smaka döden. Därefter är det till Oss ni skall återföras.«<sup>17</sup> Döden är stunden då cellens väggar faller och själen kan återvända till det den alltid längtat efter.

De mest fromma fruktar ofta döden minst, inte av likgiltighet inför livet utan av tillförsikt inför dess källa. Ingmar Bergmans riddare i Det sjunde inseglet når samma åtskillnad: »Min kropp är rädd, inte jag själv.«<sup>18</sup>

## Vart tar själen vägen

Dan Anderssons undran dröjer sig kvar: »Vart skall han då ta vägen, den konstiga Fågel Jag?»

Transhumanismen svarar: in i maskinen, in i molnet, in i en server i Nevada där ditt medvetande kan leva vidare som data.

Islam svarar: hem. Tillbaka till den som blåste in dig, genom dödens port, inte förbi den.

Ibn Khaldūn (1332–1406) observerade att en man som växte upp i fängelse inte kunde föreställa sig något djur större än en råtta; hans erfarenhet var hans gräns.<sup>19</sup> Det är transhumanismens blindhet: ett civilisationsprojekt som försöker bygga ett bättre fängelse, för det har aldrig sett något utanför murarna.

Men själen minns. Den flaxar, som Topelius skrev, mot fönsterrutan – inte för att glaset skall brista, utan för att den minns himlen.



1 Ibn al-Jawzī, *Şayd al-Khāṭir* (Tankens fångst).

2 Ibn al-Jawzī, *Şayd al-Khāṭir*.

3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Nyttorna).

4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id*.

5 Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce* (1947).

6 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārīj al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).

7 Zacharias Topelius, *Stjärnornas kungabarn*.

8 Fredrika Bremer, *Fredrika Bremers Brev*.

9 Dan Andersson, *David Ramms arv*.

10 Koranen, *al-Sajdah* 32:9.

11 Şaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Şawm*, nr 1975.

12 Platon, *Faidon*.

13 Pär Segerdahl, »Transhumanismen renodlar det mänskliga eländet«, *Etikbloggen*, Centrum för forskningsetik och bioetik, Uppsala universitet, 2019.

14 Ibn Taymiyyah, *al-'Ubūdiyyah* (Om tjänarskapet). Svensk översättning av artikelförfattaren.

15 Koranen, *Āl 'Imrān* 3:185.

16 Jfr STAT News, »Neuralink's big vision collides with reality of brain implants«, januari 2026.

17 Koranen, *al-'Ankabūt* 29:57.

18 Ingmar Bergman, Det sjunde inseglet (1957).

19 Ibn Khaldūn, Muqaddimah.

# Chipet och riddjuret

---

Karin Boye skrev sin sista roman i skuggan av ett Europa som slöt sig. Det var 1940. I Kallocaïn hade staten koloniserat det sista fria territoriet: den enskilda kroppen. Medborgarna i Världsstaten tillhörde inte sig själva. Deras kroppar var statens egendom – tillgänglig för granskning, uppgradering och kemisk avläsning. Berättaren, kemisten Leo Kall, uppfinner ett sanningsserum som injiceras i blodet och tvingar fram de innersta tankarna. Kallocaïn är mer än en drog; det är en grundsats: kroppen är en behållare man kan öppna och tömma.

»Staten är allt, den enskilde intet,« konstaterar Boye torrt genom sin berättare.<sup>1</sup> Varningen mot fascism och stalinism är uppenbar. Men under den politiska ytan verkar ett antagande om vad människan är: kroppen tjänar ett syfte utanför sig själv.

Åttio år efter Boye har det antagandet inte försvunnit. Det har bytt värd.

## Chipet under huden

I Sverige har över femtusen personer implanterat mikrochip under huden.<sup>2</sup> Chipen öppnar dörrar, ersätter passerkort, lagrar kontaktuppgifter. Ingreppet tar sekunder, utförs ofta på teknikkonferenser och framställs som ett naturligt steg. Kring detta har biohacking vuxit: konsten att behandla den egna kroppen som uppgraderbar hårdvara.

Förutsättningen är densamma som i Boyes dystopi: kroppen är råmaterial. Sömn mäts, kost finjusteras, prestationshöjande preparat doseras efter schema.

Men sker det inte frivilligt? I Kallocaïn injiceras serumet under tvång; i Stockholm implanteras chipet med ett leende. Skillnaden är verklig – och döljer en djup likhet. Både Världsstatens medborgare och biohackaren behandlar kroppen som resurs, material att bruka för ett ändamål. Att tvånget bytts mot samtycke ändrar formen, inte förutsättningen. Byung-Chul Han kallar mönstret självexploatering: den som

förbättrar sig frivilligt utnyttjar sig själv utan yttre tvång och förväxlar underkastelse med frihet.<sup>3</sup> Det är den som vaknar klockan fem för att meditera – aldrig av egen längtan, alltid för att alla framgångsrika människor gör det. Leo Kall förkroppsligar denna livsåskådning. Ondskefull är han inte. Han gör vad systemet belönar: förbättrar, snabbar på, förenklar. Att uppfinningen sliter sönder människors inre liv framstår, i hans ögon, som en biverkning.

## Riddjuret och hjärtat

Ibn al-Jawzī (d. 1201), den lärde i Bagdad, tecknade kroppen som ett riddjur – maṭīyyah – som människan anförtrotts att färdas med. »Kroppen är som ett riddjur«, skriver han, »och riddjuret måste fodras och tas om hand.«<sup>4</sup> Bilden är avsiktligt enkel men rymmer en vass poäng. Ett riddjur är varken ägaren eller ägarens egendom. Det är anförtrott. Man kan rida det, men inte rida ihjäl det. Man kan vårda det, men inte förvandla det till något annat än vad det är. Förhållandet förutsätter gränser som varken ryttaren eller riddjuret har satt.

Biohackaren frågar hur kan jag förbättra min kropp? Ibn al-Jawzī frågar vilka villkor gäller för detta lån?

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) förde bilden från liknelse till grundsats:

*Hjärtat är kungen över lemmarna, och lemmarna är dess soldater; om kungen är rättfärdig, är hans soldater rättfärdiga, och om kungen är fördärvad, är hans soldater fördärvade.<sup>5</sup>*

Kroppen tjänar hjärtat, inte tvärtom. Qalb rymmer det som inget instrument kan mäta: förmågan att vända sig till sin Skapare i tro, lydnad och uppenbarad kunskap. I biohackingens värld är kroppen ett slutet kretslopp av data, kemikalier och mekanik. Traditionens kropp är genomsläpplig, riktad bortom sig själv. Ibn Qayyim drog parallellen:

*Liksom kroppen inte kan vara frisk utan näring som bevarar dess kraft och utrensning av skadliga ämnen, så kan inte heller hjärtat fullborda sitt liv utan näring av tro och goda handlingar.<sup>6</sup>*

Kroppen är varken föraktad eller oväsentlig, men den fullbordas först genom det den är skapad för.

## Det anförtrodda

Koranen namnger kroppens förhållande till sin Skapare med ett ord som saknar rakt svenskt motstycke: amānah.

*Vi erbjöd himlarna och jorden och bergen förtroendet, men de vägrade att åta sig det och bävade för det, men människan åtog sig det.<sup>7</sup>*

Det som erbjöds var inte ägande utan ansvar. I den klassiska skrifttolkningens ljus innebär amānah att människan anförtrotts sig själv – kropp, intellekt, tid, förbindelser – som lån med villkor, inte egendom att rå över fritt.<sup>8</sup>

Profeten Muḥammad ﷺ satte ord på det: »Fullgör det anförtrodda mot den som anförtrott dig det, och svik inte den som sviker dig.«<sup>9</sup>

Boyes roman och biohackingen delar samma tomrum: en kropp utan amānah, en kropp som tillhör staten eller individen men i inget av fallen bär ansvar inför den som skapat den. Ju mer makt människan får över sin biologi, desto svårare blir det att besvara frågan vad kroppen är till för.

Hur kroppen fungerar kan data visa; aldrig varför den existerar. »Deras kroppar reser sig från sina bäddar för att tillbe sin Herre med fruktan och längtan.«<sup>10</sup>

## Det osynliga organet

I Profetens ﷺ berömda ḥadīth om hjärtat sammanfattas hela den islamiska kroppsteologin:

*I kroppen finns sannerligen en köttbit: om den är frisk, är hela kroppen frisk, och om den är sjuk, är hela kroppen sjuk. Det är hjärtat.<sup>11</sup>*

Hadithen ger kroppen ett centrum som inget av biohackarens verktyg kan nå. Ibn Taymiyyah (1263–1328) beskrev dess tillstånd som villkoret för allt annat:

*Hjärtats liv är inte blott sinnesförmåga och viljemässig rörelse, inte heller blott kunskap och förmåga, utan livet är en egenskap som är villkoret för kunskap, vilja och förmåga till fritt handlande.<sup>12</sup>*

Den som mäter sin kropp kan aldrig mäta det som avgör vad som är värt att mäta. Hjärtfrekvens, pulsens svängningar, blodflöde – allt kan mätas. Men den tradition som gör qalb till människans mitt avser ett organ ingen sensor kan avläsa. Ibn Qayyim varnar: »Ödmjukheten har sin plats i hjärtat och dess frukt visar sig på kroppen.«<sup>13</sup> Riktningen är motsatt biohackingens: inifrån ut, aldrig utifrån in.

## Varken dystopi eller utopi

Leo Kall hade ett ögonblick av klarhet. Mot romanens slut, när hans uppfinning redan slitit sönder familjer och dömt oskyldiga, skriver han:

*Rädsla var det inte. Jag hade varit rädd nästan hela mitt liv, jag hade varit feg – men just då var jag inte rädd.<sup>14</sup>*

*Han anar att något gått förlorat, men saknar språket.*

*Språket har funnits sedan 600-talet. Kroppen som riddjur; hjärtat som kunskapens säte, tillvaron som lån.*

Ibn Rajab al-Ḥanbalī (d. 1393) fångade det innersta lagret: »Min kropp är med mig, men min ande är hos er – kroppen lever i främlingskap, anden i sin hemort.«<sup>15</sup>



1 Karin Boye, *Kallocain* (Albert Bonniers Förlag, 1940).

2 »Thousands of Swedes are inserting microchips under their skin«, World Economic Forum, maj 2018. Se även Minna Nyman, »Fler hackar kroppen – för ett bekvämare liv«, forskning.se, februari 2019.

3 Byung-Chul Han, *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken* (Matthes & Seitz Berlin, 2014).

4 Ibn al-Jawzī, *Ṣayd al-Khāṭir* (Tankens fångst).

5 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān* (Räddningen för den bedrövade ur Satans fällor).

6 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'* (Sjukdomen och boten).

- 7 Koranen, al-Aḥzāb 33:72.
- 8 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar'iyyah.
- 9 Ḥadīth återgiven i Abū Dāwūd och al-Tirmidhīs samlingar; citerad i Ibn al-Jawzī, Ṣifat al-Ṣafwah.
- 10 Koranen, al-Sajdah 32:16.
- 11 al-Nawawī, al-Arba'īn al-Nawawīyyah, ḥadīth nr 6; ursprungligen i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī och Ṣaḥīḥ Muslim.
- 12 Ibn Taymiyyah, Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uḥā (Hjärtats sjukdomar och deras bot).
- 13 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn (De vandrandes stationer).
- 14 Karin Boye, Kallocajn.
- 15 Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam (Samling av vetenskaper och visdomsord).

# Själens infärgning

---

Ett barn sitter böjt över en bok, läser samma sida för tionde gången. Föräldern oroar sig: är det korvstoppling? Läraren oroar sig: är det för lite? Den ena sidan vill ha fler multiplikationstabeller, den andra mer kreativitet. Debatten är förutsägbar. Båda sidor bygger på samma missförstånd.

År 1377 färdigställde den tunisiska historikern Ibn Khaldūn (1332–1406) sitt livsverk Muqaddimah – en inledning till hans världshistoria som blev ett eget storverk. Arnold Toynbee (1889–1975) kallade verket det mest betydande i sitt slag som en enskild människa åstadkommit.<sup>1</sup> Där utvecklade han en pedagogisk teori som upplöser den motsättning den svenska debatten fastnat i. Hans utgångspunkt var språkinläring:

*Kunskap om språk erhålls genom mycket memorering och god minnesövning.<sup>2</sup>*

För Ibn Khaldūn är memorering varken mål eller metod. Den är grundval.

## **Malakah – varken korvstoppling eller kreativitet**

Ibn Khaldūns centrala begrepp är malakah, ett ord utan exakt svensk motsvarighet. Det betyder ungefär 'bemästrande', 'stabil intellektuell läggning'. Malakah beskriver det som uppstår när kunskap repeterats så ofta och så ingående att den slutar vara information och blir en del av personen. Ibn Khaldūn jämför det med ett tyg som färgats: färgen sitter kvar tills tyget förstörs.<sup>3</sup> Det är cyklisten som inte längre tänker på balansen, pianisten som inte letar efter tangenterna.

Ibn Khaldūn beskrev hur malakah utvecklas. Först möter eleven ett ämne och uppfattar det i grova drag. Sedan, genom upprepning, växer förtrogenhet. Slutligen mognar kunskapen och förvandlas: den är inte längre något eleven har utan något eleven är. Ibn Khaldūn skriver:

*Genom att intellektualisera formerna gång på gång blir perception och tankens*

*fullbordan själens faktiska väsen, och således materialiseras dess existens.<sup>4</sup>*

Upprepningen är inte motsatsen till förståelse. Den gjuter förståelsen i kroppen, tills den fastnar i det Ibn Khaldūn kallar själens färg.

Ibn Khaldūn var hård mot elever som förväxlade memorering med lärdom. De som slaviskt lärde sig formuleringar utan att utveckla malakah 'ilmiyyah, den vetenskapliga läggningen, förblev fastlåsta i ytkunskap. Memorering utan malakah var ofruktbar. Men malakah utan memorering var omöjlig.<sup>5</sup>

Koranen visar samma stegvisa gång:

*Vi har klarlagt Koranen för att du skall recitera den för människorna i lugn takt.*

*Och Vi sänder ned den steg för steg.<sup>6</sup>*

Uppenbarelsen kom steg för steg, för att stärka Profetens hjärta, för att ge kunskapen tid att fästa. Enligt Ibn 'Abbās, som Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför, sändes Koranen ned anpassad efter händelsernas gång under Profetens tjugo- och trettio år.

## **Ellen Keys tvetydiga arv**

År 1900 publicerade Ellen Key Barnets århundrade, översatt till ett drygt dussin språk.<sup>7</sup> Hennes kritik av den samtida skolan var skoningslös: den var ett »själamord«, ett maskineri som slipade ner barns nyfikenhet till slö lydnad. Hon ville befria barnet från själlös inlärning, plugg och förhör – från en disciplin som bröt ned mer än den formade.

Men Keys pedagogik var mer sammansatt än vad anhängare och kritiker brukar medge. I sina senare skrifter erkände hon vanans makt med en formulering som kunnat stå i Muqaddimah:

*Barnet är lyckligt – och individuellt – när det genom visligt vanetvång befrias från egen råhet och nyck; när det kan leka och lära, iakttaga och arbeta, skapa och drömma.<sup>8</sup>*

Visligt vanetvång. Key ville bevara ordningen men byta ut den straffande tukten mot en annan konst: att forma barnets omgivning så att goda vanor spirade inifrån, inte

tvingades in utifrån. Hennes verkliga fiende var prygel, inte upprepningen. Det var en förenklad bild av Key det svenska skolsystemet ärvde. I reformpedagogikens händer blev hennes vision ett slagträ mot det Ibn Khaldūn pekade ut som kunskapens grund: den tålmodiga, ordnade upprepningen.

## **Minnets gräns**

Arbetsminnet rymmer ungefär fyra till sju enheter.<sup>9</sup> En hård biologisk gräns, men den gäller bara det som inte blivit vana. Kunskap förvärvat genom upprepad övning tar inte längre plats: den finns tillgänglig utan ansträngning, som ett modersmål man talar utan eftertanke. Schackspelaren som memorerat tusentals positioner ser mönster som nybörjaren måste analysera fram. Nyare forskning lägger till en viktig detalj: att aktivt plocka fram kunskap ur minnet – uppläsning, förhör, självprovning – stärker minnesspåren långt mer än att läsa om samma text.<sup>10</sup>

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) beskrev kunskapens trappsteg i *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah*: först lyssnande, därpå förståelse, sedan memorering, slutligen tillämpning. Varje steg bygger på det föregående; inget kan kringgåas utan att helheten faller.<sup>11</sup> Ibn Rajab al-Ḥanbalī (d. 1393) fångade slutresultatet i en enda bild: »Ju starkare kunskapen blir, desto mer flödar åminnelsen på den åminnandes tunga utan ansträngning.«<sup>12</sup> Malakah fulländad: kunskap lika naturlig som andning. Ibn al-Jawzī (d. 1201) slog fast: »Allt som är dyrbart och storslaget har en lång väg, och mödan att uppnå det är stor.«<sup>13</sup>

## **Den svenska kollapsen**

Mellan 2000 och 2012 sjönk Sveriges PISA-resultat under OECD-genomsnittet i samtliga tre områden.<sup>14</sup> Fallet följde på årtionden av reformpedagogik som tonat ned memorering och ordning och försvagat lärarens auktoritet. Skolan blekte tyget och undrade varför färgen inte höll.

Läroplansreformen Lgr22 har vänt pendeln: skärpta kunskapskrav, fonetisk läsinlärning, tryckta läroböcker.<sup>15</sup> Kursändringen bekräftar det Ibn Khaldūn slog fast

på 1300-talet: kunskap kräver ordnat arbete innan den kan bära frukt.

## Ihågkomst som andlig praktik

I den islamiska traditionen är memorering aldrig enbart en fråga om tanken. Den är dhikr, åminnelse, en andlig övning av högsta rang. Koranen knyter ihop minne och nåd redan i öppningen:

*Den Nåderike har lärt er Koranen.*<sup>16</sup>

Att lära sig Koranen utantill, att bli ḥāfiẓ, är en väg där den heliga texten blir en del av den lärdes kropp, andning, rytm.

Ibn Qayyim fördjupade detta i Madārij al-Sālikīn, om förhållandet mellan ihågkomst (tadhakkur) och eftertanke (tafakkur):

*Ihågkomst och eftertanke är två stationer som bär frukt i alla sorters kunskap, trons sanningar och godhetens verkligheter. Den kunnige upphör aldrig att återvända med sin eftertanke till sin ihågkomst, och med sin ihågkomst till sin eftertanke, tills hans hjärtas lås öppnas.*<sup>17</sup>

Rörelsen är cirkulär. Al-Ḥasan al-Baṣrī (ca. 642–728) sammanfattade det:

*Kunskapens folk upphörde aldrig att återvända med ihågkomst till eftertanke, och med eftertanke till ihågkomst, och talade till hjärtana tills de talade.*<sup>18</sup>

Tills de talade. Hjärtat är inget overksam kärl. Det är ett organ som kan lära sig tala, men bara genom tålmodigt, upprepat arbete med åminnelse och eftertanke. ‘Alī ibn Abī Ṭālib uttryckte det: »Hjärtana är kärl, och de bästa av dem är de som rymmer mest kunskap. Bevara det jag säger dig.«<sup>19</sup>

Det arabiska ordet för hjärta, qalb, delar rot med ordet för förändring. Om hjärtat till sitt väsen är det som vänder sig, är det aldrig obundet: det formas alltid av något. Frågan är vad som upprepas. Kunskap, bön, recitation, åminnelse – det yttre blir inre, det inlärda blir levtt.

## Plöjaren och sådden

Bland Profetens följeslagare var insikten redan levande: memorering utan förståelse förblir ofruktbar. Ibn Mas'ūd uttryckte det med en jordbruksbild: »Den som läser utan att förstå är som den som plöjer utan att så frö.«<sup>20</sup>

Ingen skörd utan frö – men inte heller utan plöjning.

Ibn Ḥazm al-Andalusī (d. 1064) hävdade att »korrekt förståelse av innebörder är viktigare än att memorera ord och formler.«<sup>21</sup> Hans poäng kompletterar Ibn Khaldūns: den som memorerar utan att söka förståelse missar målet, men den som söker förståelse utan den tukt som memorering kräver saknar verktyget. Platon – som den islamiska världen kände väl – skrev att kunskap som förvärvats under tvång inte fäster i sinnet.<sup>22</sup> Men för Platon var lärande ett återerindrande: själen bär redan sanningen och behöver bara frigöras. Ibn Khaldūn grundade sitt motstånd mot tvång på något annat: kunskap förvärvas utifrån, genom arbete, men bara om arbetet följer intellektets natur. Skillnaden avgör vad som händer när tvånget faller bort: frigör man barnet, eller formar man det tålmodigt? Ibn Khaldūn var tydlig: »Att straffas hårt skadar elevernas utveckling.«<sup>23</sup> Straffet var inte vägen. Struktur och tukt var det.

Erik Gustaf Geijer (1783–1847) slog fast minnets djup i en enda sats:

*Både minne och hopp vore öfverloppsförmågor för den, hvars varelse inskränktes till stunden.*<sup>24</sup>

Utan minne, inget hopp.

## Med gott minne

En rad i Hávamál:

*Hemma skall man vara glad, och mot en gäst frikostig; av gott omdöme bör man vara, med gott minne och färdig i talet; vill man besitta mycket vetande, skall man ofta tala om det som är gott.*<sup>25</sup>

Med gott minne och färdig i talet. Minnets plats bland dygderna var en gång

självklar, i den nordiska traditionen liksom i den islamiska. Förståelse är memoreringens frukt.



- 1 Ibn Khaldūn, Muqaddimah (1377). Toynbees omdöme återges i A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 3 (Oxford University Press, 1934).
- 2 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kapitel 6, avsnitt om språkinläring.
- 3 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kapitel 6. Franz Rosenthals engelska översättning återger malaka som »habit« men noterar ordets bredare semantiska fält.
- 4 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kapitel 6, avsnittet om intellektets natur.
- 5 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kapitel 6, avsnittet om vetenskaplig disposition (malakah 'ilmiyyah).
- 6 Koranen, al-Isrā' 17:106.
- 7 Ellen Key, *Barnets århundrade* (Albert Bonniers Förlag, 1900). Se Anna Apelqvist, *Ellen Key: En europeisk intellektuell* (Makadam, 2022).
- 8 Ellen Key, *Lifslinjer*, tredje delen.
- 9 George A. Miller, »The Magical Number Seven, Plus or Minus Two«, *Psychological Review* 63:2 (1956). Senare forskning av Nelson Cowan, »The Magical Number 4 in Short-Term Memory«, *Behavioral and Brain Sciences* 24:1 (2001), justerar nedåt till cirka fyra enheter.
- 10 Henry L. Roediger III & Jeffrey D. Karpicke, »Test-Enhanced Learning: Taking Memory Tests Improves Long-Term Retention«, *Psychological Science* 17:3 (2006).
- 11 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, avsnittet om kunskapens rangordning och dess steg.
- 12 Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam*.
- 13 Ibn al-Jawzī, *Ṣayd al-Khāṭir* (Tankens fångst).
- 14 Skolverket, »PISA – internationell studie om 15-åringars kunskaper i matematik, naturvetenskap och läsförståelse« (2023). Se även OECD, *PISA 2022 Results*, vol. I-II, landsnotis för Sverige.
- 15 Skolverket, *Läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet: Lgr22* (2022).
- 16 Koranen, al-Raḥmān 55:1–2.
- 17 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om tadhakkur och tafakkur.
- 18 al-Ḥasan al-Baṣrī, citerad i Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*.
- 19 'Alī ibn Abī Ṭālib, citerad i Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah*.
- 20 Ibn Mas'ūd, citerad i al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
- 21 Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq*.
- 22 Platon, *Staten*, bok VII.
- 23 Ibn Khaldūn, Muqaddimah, kapitel 6, avsnittet om barnuppfostran.
- 24 Erik Gustaf Geijer, »Företal till Byarne och Staden«.
- 25 Hávamál, den poetiska Eddan, strof 103.



# Ljusa blå natt

---

Sommaren 1905 gav Hjalmar Söderberg sin doktor Glas en mening som sedan dess har klibbat fast vid den svenska midsommarnatten:

*Midsommarnatt, ljusa blå natt, du var ju dock förr så lätt och luftig och yr, hvarför ligger du nu som en ångest öfver mitt bröst?*<sup>1</sup>

En man som åldras, en natt som förlorat sin magi. Så har raden oftast lästs. Men plågan rör varken mörker eller nostalgi. Ljuset suddar ut gränsen mellan dag och natt, och med den försvinner den vila gränsen skyddar.

## Ljusets tyranni

Oscar Levertin (1862–1906), Söderbergs samtida, kände samma obehag inför sommarnatten:

*Min korta sommars långa nätter med timmar glödande som eld, med ensamhet så bask som etter och längtan aldrig tillfredsställd.*<sup>2</sup>

Levertin ger smärtan riktning: den pekar mot något. Glas' ångest saknar föremål. Han skriver: »Jag skrifver för att röra min hand, min tanke rör sig af sig själf; skrifver för att döda en sömnlös timme.«<sup>3</sup> Rörelse utan riktning, handling utan mål. Modern sömnforskning bestyrker vad Söderberg anade: ihållande ljus bryter ned dygnsrytmen som skiljer vakenhet från vila.<sup>4</sup> Men Glas' ångest sitter djupare än retina.

Strindberg bar samma beklämning. I Inferno tecknar han sömnlösheten som ett möte med det osynliga:

*Solen skiner, vardagslivet går sin gilla gång, arbetarnas buller stämmer sinnena till glädje. [...] Men om natten falla tystnaden och ensligheten över en, övermodet skingras, hjärtat slår hörbart och bröstet beklämmas.*<sup>5</sup>

Strindbergs natt bär religiös fruktan; det som plågar honom har ett ansikte. Glas saknar den trösten. Hans natt är tom på allt utom sig själv.

## **En Koran som klyver natten**

»Han är klyvaren av gryningen och har gjort natten för vila och solen och månen för tideräkning.«<sup>6</sup> Natten bär en uppgift: sakan, vila, stillhet. I suran Yā Sīn blir bilden kroppslig: »Ett tecken för dem är natten; Vi drar undan dagen ur den och då sveps de i mörker.«<sup>7</sup>

Det arabiska verbet *naslakh* – att dra bort, få av – behåller sin våldsamma skärpa. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) förtydligar bilden med en profettradiation: »När natten anländer från detta håll och dagen drar sig undan från det hållet och solen har gått ned«; då har gränsen fallit.

»Och till Hans tecken hör er sömn om natten och att ni under dagen söker Hans goda.«<sup>8</sup>

Midsommarnattens ljus löser upp den gräns Koranen kallar ett gudomligt tecken – nattens avskiljande kraft. Kvar står Glas i en tid utan kontur, ett nu utan utgång.

## **Tidens fånge**

Redan på 1000-talet fångade den andalusiske teologen Ibn Ḥazm (d. 1064) tidens innersida: »När det kommande anländer blir det som nyss var nu till det förflutna, och de förenas.«<sup>9</sup> Det som verkade vara tre skilda tider – förflutet, nu, framtid – är samma punkt, fångad i rörelse.

»Lifvet är kort, men timmarne äro långa,« antecknar Glas.<sup>10</sup> För den sömnlöse är det en exakt beskrivning.

Mot slutet kommer det nakna erkännandet: »Mig gick lifvet förbi.«<sup>11</sup>

Han tänker, iakttar, skriver, planerar till och med ett mord. Ändå lever han utanför sin tid, aldrig i den.

## **Att vara sin tids barn**

I Madārij al-Sālikīn byggde Ibn Qayyim (1292–1350) en systematisk tidsfilosofi på ett äldre arv. Imām al-Shāfi‘ī (d. 820) lär ha sagt att det mest värdefulla han lärde sig av sufierna var att »tiden är ett svärd: antingen skär du den eller skär den dig.«<sup>12</sup> Ibn Qayyim för tanken förbi aforismen.

Waqt, ögonblicket och den levda tiden, betecknar det närvarandes krav, den plikt och det tillstånd som hör till just denna stund. Den som söker Gud är ibn waqtihi: sin tids barn. Vandraren överskrider aldrig nuets uppgift. Bönen som bryter gryningen, arbetet under ljuset, vilan under mörkret.<sup>13</sup>

Den som upptas av det förflutna och det kommande förlorar nuet. Varje gång ett nytt nu anländer griper han efter bägge ändarna – det som var och det som ska bli – tills alla hans stunder runnit ut.<sup>14</sup>

Trehundra år senare skrev Pascal, utan kännedom om Ibn Qayyim: »Vi håller oss aldrig till det närvarande. Vi irrar i tider som inte är våra och tänker inte på den enda som tillhör oss.«<sup>15</sup> Men för Pascal är nuet tomt; vi flyr det därför att det är outhärdligt i sig. För Ibn Qayyim är nuet laddat: vi flyr det därför att vi inte ser vad det bär. Samma symptom, motsatt orsak.

Så lever Glas: fången i minnet av en ungdom som aldrig infriades och i förväntningen på en framtid han inte tror på. Hans dagbok pendlar ständigt mellan dem. Varje påtagligt nu glider honom ur händerna medan han antecknar det. »Lif, jag förstår dig inte,« bekänner han.<sup>16</sup> Men waqt kräver annat än förstånd.

Denna närvaro – det Ibn Qayyim kallar nūr al-murāqabah, den vaksamma närvarons ljus – slocknar när tiden förspills.<sup>17</sup> Det yttre ljuset blir outhärdligt först när det faller över ett inre utan riktning.

## **Tiden utan ram**

Søren Kierkegaard kallade ångesten »frihetens svindel« – den yrsel som griper den som stirrar ned i sina möjligheter.<sup>18</sup> Det stämmer för Glas. Men Kierkegaards analys stannar vid svindeln; hans trosprång pekar ut ur förlamningen utan att säga vad den som landar ska göra med sin tid. Det är här Ibn Qayyim ger ögonblicket självt en arkitektur.

Människans tid är hennes liv: det råmaterial hennes eviga tillvaro formas av.<sup>1920</sup>

Stillheten efter fajr, ordet vid bordet, steget tillbaka från ilskan.

Glas' ångest saknar fäste utanför jaget. Han kan inte vara sin tids barn, ty hans tid bär ingen uppgift; den bara pågår, omarkerad, utan bön som bryter dygnet, utan fajr, gryningsbönen, som ger morgonen fäste, utan 'ishā', kvällsbönen, som ger natten djup. Midsommarnattens gränslösa ljus förkroppsligar hans inre tillstånd: ett dygn utan ledfogar – en enda obruten dag som aldrig viker sig till natt.

Den allomfattande ordning Koranen beskriver – »i skapelsen av himlarna och jorden och i växlingen mellan natt och dag finns sannerligen tecken för dem som har förstånd«<sup>21</sup> – utgör själva ramen för meningsbärande tid. Utan den ramen: tomhet klädd i ljus.

### **Natten som nåd**

Ibn al-Jawzī (d. 1201) skrev att »förspild tid är den största förlusten.«<sup>22</sup> Orden låter som en uppmaning till produktivitet, men sammanhanget pekar åt annat håll: att dröja vid varje ögonblick, vare sig uppgiften är bön, arbete, vila eller tystnad.

Den koraniska arkitekturen lämnar inget tvivel: natten är dagens villkor. Utan mörker, ingen gryning.

»Från mörker till mörker,« konstaterar Glas.<sup>23</sup> Mellan de två mörkren – födelsens och dödens – ligger waqt efter waqt, vart och ett laddat med mening för den som förmår ta emot det.

»Stillastående och förblifvande är oss icke gifvet,« noterar Glas.<sup>24</sup> En sak är att kastas framåt av tidens ström utan fotfäste; en annan att vandra, sālik,<sup>25</sup> genom stationerna med medveten närvaro.

### **Den blå nattens fråga**

Glas' fråga hänger kvar i luften med samma envishet som ljuset: hvarför ligger du nu som en ångest öfver mitt bröst?

Koranen svarar med en bild. Dagen dras undan ur natten. Mörkret sveper in. Och i

det mörkret finner människan den vila hon skapades för.

Var din tids barn, manar Ibn Qayyim.<sup>26</sup> Inte i går, inte i morgon – utan nu, med just detta ögonblicks ljus eller mörker, dess givna plikt.



- 1 Hjalmar Söderberg, Doktor Glas (1905), dagboken 23 juni.
- 2 Oscar Levertin, Legender och visor (1891).
- 3 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 12 augusti.
- 4 Om ljusets inverkan på melatoninproduktion och dygnsrytm, se t.ex. iForm, »Psykolog: 'Sommardepression ger en känsla av förlust'« (2024).
- 5 August Strindberg, Inferno (1897), kap. XII.
- 6 Koranen, al-An'ām 6:96.
- 7 Koranen, Yā Sin 36:37.
- 8 Koranen, al-Rūm 30:23.
- 9 Ibn Ḥazm, al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq.
- 10 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 14 augusti.
- 11 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 7 september.
- 12 al-Shāfi'is ord om sufijerna återges av Ibn Qayyim al-Jawziyyah i Madārij al-Sālikīn (De vandrandes stationer), avsnittet om waqt.
- 13 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om waqt (tidens station).
- 14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om waqt.
- 15 Blaise Pascal, Pensées (1670), fragment 172 (Lafuma-numrering).
- 16 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 17 juni.
- 17 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om murāqabah (medveten närvaro).
- 18 Søren Kierkegaard, Begrebet Angest (1844).
- 19 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om waqt.
- 20 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā' wa-l-Dawā'.
- 21 Koranen, Āl 'Imrān 3:190.
- 22 Ibn al-Jawzī, Ṣayd al-Khāṭir.
- 23 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 2 oktober.
- 24 Söderberg, Doktor Glas, dagboken 12 augusti.
- 25 Sālik (vandrare) betecknar den som medvetet vandrar de andliga stationerna mot Gud. Ibn Qayyims Madārij al-Sālikīn – De vandrandes stationer – är det mest kända verket i genren.
- 26 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om waqt.



# Rösten över taken

---

Kyrkklockor ringer från torn i varje svensk stad, varje söndag, ibland dagligen.

Tungt, metalliskt, över 100 decibel.<sup>1</sup> Ingen riksdagsmotion kräver deras tystnad.

Böneutropet har hörts offentligt vid en handfull tillfällen, från en enda moské, med polistillstånd och uppmätta ljudnivåer. Det utlöste riksdagsmotioner, rikstäckande nyhetsbevakning och en debatt som aldrig uteblir.<sup>2</sup>

Skillnaden är inte akustisk. Böneutropet i Växjö mättes och befanns ligga inom tillåtna gränsvärden.<sup>3</sup> Skillnaden är att det ena ljudet säger något.

## Vad motionerna avslöjar

Riksdagsmotionerna om böneutrop är talande dokument, framför allt genom hur de motiverar kravet. Hans Eklind (KD) formulerar åtskillnaden med en öppenhet som förtjänar att återges:

*Kyrkklockors klang i sig utgör en oartikulerad ljudsignal, medan böneutrop (adhän) innehåller artikulerade ord med ett religiöst budskap.<sup>4</sup>*

Två religiösa ljud i det offentliga rummet ska alltså behandlas olika för att det ena bär ord medan det andra inte gör det. Richard Jomshof (SD) är lika tydlig:

böneutropet är problematiskt som budskap snarare än som ljud, specifikt frasen Allāhu akbar.<sup>5</sup>

Ordningsslagen, som reglerar böneutrop genom krav på polistillstånd, är blind för innehåll; den hanterar ljudnivåer, inte teologi.<sup>6</sup> Motionerna försöker införa något den befintliga rättsordningen saknar: en gräns dragen efter vad ljudet betyder.

Lagstiftaren byggde ett regelverk för decibel; politikerna vill bygga ett för mening.

Skillnaden mellan passiva och aktiva religiösa symboler har stöd i europeisk rätt.

Europadomstolens stora kammare fastslog samma grundsats i Lautsi mot Italien: att ett krucifix i ett klassrum var en »väsentligen passiv symbol« – religiös form utan aktivt tilltal.<sup>7</sup> Domstolen skyddar krucifixet genom att tömma det: det tåls för att det

inte längre talar. Adhān kan inte få samma skydd, för att tömma det på samma sätt skulle förstöra det inifrån.

## Ljudets kropp, ordets själ

Adhān är mer än ljud för att det är mer än signal: utropet är en hopträngd trosbekännelse. Allāhu akbar – Gud är störst. Ashhadu an lā ilāha illā Allāh ﷻ – jag vittnar att det inte finns någon gud [värdig dyrkan] utom Gud. Ḥayya ‘alā al-ṣalāh – kom till bön. Varje fras är ett påstående om verklighetens natur. Det går inte att höra adhān utan att höra ett anspråk.

Koranen befäster bandet mellan rop och tro:

*Vår Herre! Vi har hört en utropare kalla till tron med budet: 'Tro på er Herre!' och vi har trott.<sup>8</sup>*

Lyssnandet förbinder det sagda med den som hör. Reflexen kommer före tanken. Det gör adhān teologiskt oersättligt och politiskt provocerande: det tilltalar lyssnaren. Ibn Taymiyyah (1263–1328) bygger en språkfilosofi på denna grundsats. I al-Qawā'id al-Nūrāniyyah slår han fast:

*Det väsentliga i talet är dess mening, inte dess ljud.<sup>9</sup>*

Adhān är främst ett meningsuttryck – ljudet dess bärare, inte dess väsen. I al-Radd ‘alā al-Mantiqiyyīn förtydligas åtskillnaden:

*Det hörbara ljudet från tjänaren är tjänarens ljud, men det förmedlade talet är Skaparens tal.<sup>10</sup>*

Böneutroparens röst är mänsklig, vacker eller hes, stark eller svag. Men adhān är en dubbel händelse: ett fysiskt ljud som rymmer ett budskap bortom det fysiska. Det är på en gång ljud och tal, och regelverket är byggt för det ena men saknar redskap för det andra.

## Klockans tysta reformation

Kyrkklockor har sin historia; de har ringt för pest och krig, för döda och nyfödda. De kallades Guds basuner.<sup>11</sup> Svenska kyrkan praktiserar fortfarande angelusringning och själaringning – klockan som ringer för den döende. Det religiösa skiktet skymtar ännu.

Men något har försvunnit: reformationen sopade bort den katolska kyrkans verbala ceremonier kring klockorna. Invigningsriterna avskaffades, de böner som gav varje klocka ett namn och ett uppdrag. Kvar blev ett ljud som signalerar utan att artikulera. Klockan säger varken vad den kallar till eller vem som kallar – hörbar för örat, obemärkt av medvetandet. Man hör den utan att lyssna, över maten, över samtalet. Den ringer, men den kallar inte.

Strindberg fångar förvandlingen i Inferno:

*Dagarna ljuder själaringning från kyrktornet, och liktågen följa tätt på varandra.*

*Livet är dödande ledsamt och dystert.<sup>12</sup>*

Det Strindberg hör är inte ett anspråk utan en stämning: dysterhet, tyngd, monoton. Kontrasten är inte en gradskillnad utan en artskillnad. En kyrkklocka smälter in i ljudlandskapet, för den kräver inte förståelse, bara igenkänning. Adhån kräver förståelse – den som hör Allāhu akbar och begriper orden kan inte behandla dem som bakgrund. Påstående kräver ställningstaganden: instämmande, avvisande eller det mer obekväma alternativet att erkänna att man hört något man inte vet vad man ska göra med.

## **Den outtalade normen**

Det sekulära Sveriges tolerans för religiösa ljud följer ett uttalat mönster: ljud utan tolkningskrav passerar, ljud som bär mening ifrågasätts. Ingen har fattat ett beslut om att religiösa ljud får förekomma i det offentliga så länge de förblir obegripliga. Men det är vad som händer.

Mönstret är inte tillfälligt. Den europeiska sekularismens neutralitet står i skuld till ett protestantiskt arv: inåtvänd, ordlös religiositet som norm.<sup>13</sup> Det arvet är inte abstrakt – det är just den reformation som fråntog kyrkklockorna deras

invigningsriter och verbala ceremonier. Samma rörelse som tystade klockorna formade det offentliga rum som nu finner adhān störande. Normen att religiöst ljud bör vara ordlöst är en protestantisk kvarleva, förklädd till neutralitet. Bönen som bes tyst, tron som ryms i hjärtat. Religion som stannar innanför dörren.

Erik Ringmar visar hur den svenska debatten undviker att erkänna denna asymmetri.<sup>14</sup> Motståndet kläs i neutrala ord: ordningsfrågor, bullernivåer, grannhänsyn. Men ordningsfrågan är redan löst; polistillstånd beviljas och ljudnivåer mäts. Kvar är det som regelverket saknar verktyg att ens namnge: obehaget inför ett religiöst påstående i det offentliga rummet.

Karin Boye drev sambandet mellan tanke och språk till sin spets:

*Tankens kropp är ordet; ordets själ är tanken!*<sup>15</sup>

Kyrkklockans ljud är en kropp utan själ – ett tomt kärl som lyssnaren fyller med egna associationer: tradition, barndom, landskap, eller ingenting alls. Adhāns ord är kropp och själ: ljudet bär en tanke, och tanken gör anspråk på lyssnaren. Det svenska offentliga rummet rymmer religiösa kroppar – byggnader, kläder, ljud – men drar gränsen vid religiösa själar: mening, anspråk, sanning.

## **Att höra det man inte vill förstå**

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skildrar lyssnandets kraft:

*Lyssnandet är trons budbärare till hjärtat – dess kallare, dess lärare.*<sup>16</sup>

Koranen återkommer till detta:

*Och när ni ropar till bön gör de det till föremål för hån och skämt. Så gör de för att de är människor som inte använder sitt förstånd.*<sup>17</sup>

Den koraniska kritiken skonar dem som inte hör. Den träffar dem som hör och ändå avfärdar utan eftertanke. Ibn Kathīr anför en poetisk rad: »Hur många har inte klandrat ett sunt ord, när felet låg i hans eget bristande förstånd.«

Det svenska samhället har inte avsakraliserat det religiösa ljudet; det har bara glömt

att kyrkklockan en gång också bar mening. Klockorna har genomgått en lång sekularisering: från Guds basuner till stadsatmosfär, från kallelse till kuliss. Adhān har inte genomgått den förvandlingen – det har burit samma mening i fjorton århundraden.

Al-Māwardī (974–1058) säger det rakt:

*Adhān och iqāmah<sup>18</sup> och församlingsbönen i moskén hör till islams yttre tecken, genom vilka Guds sändebud □skilde islams land från otrons land.<sup>19</sup>*

Adhān är mer än en praktisk kallelse till bön – att ropa adhān i det offentliga rummet är att säga: vi finns här, och vi tillber. Där, inte i volymen, ligger motståndet.

## **En kallelse som inte kan bli bakgrundsljud**

Koranen säger vad som ytterst står på spel:

*Det är sannerligen Jag, Allah □– ingen gud finns utom Jag – dyrka därför Mig och förrätta bönen för att åminnas Mig.<sup>20</sup>*

Adhān ska bära detta budskap ut i världen. Den kan inte tystna utan att meningen går förlorad; den kan inte tämjas till kulturellt ljud utan att förvandlas till sin egen motsats.

Sverige har beslutat att tåla religiösa ljud. Det har inte beslutat att tåla religiösa ord. Gränsen – mellan klocka och röst, mellan klang och mening, mellan ljud som smälter in och ljud som talar – röjer var den svenska sekularismen faktiskt drar sin linje. Gränsen går inte vid det religiösa. Den går vid det begripliga.

Frågan som återstår tillhör den som hellre diskuterar decibel än teologi: om kyrkklockan en dag åter fylldes med ord – om den utropade sin trosbekännelse över taken – skulle den fortfarande vara bara en del av landskapet?



- 1 Kyrkklockor kan nå 100–110 dB vid ringning. Se Erik Ringmar, »Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State«, *Journal of Church and State*, 2019.
- 2 Se motion 2024/25:231 (Jomshof, SD) och motion 2024/25:294 (Eklind, KD) i Sveriges riksdag.
- 3 »Ljudvolymen från böneutropen i Växjö moské inte för hög«, SVT Nyheter, rapportering om kommunens mätningar.
- 4 Hans Eklind (KD), motion 2024/25:294, »Förbud mot böneutrop från religiösa byggnader«, Sveriges riksdag.
- 5 Richard Jomshof (SD), motion 2024/25:231, »Förbud mot böneutrop«, Sveriges riksdag.
- 6 Böneutrop regleras genom ordningslagen (1993:1617) och kräver polistillstånd som offentlig tillställning. Se »Frågor och svar om böneutrop«, SVT Nyheter Småland.
- 7 Lautsi mot Italien, Europadomstolen (stora kammaren), 18 mars 2011, ansökan nr 30814/06, § 72.
- 8 Koranen, Āl ‘Imrān 3:193.
- 9 Ibn Taymiyyah, al-Qawā‘id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah.
- 10 Ibn Taymiyyah, al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn.
- 11 Svenska kyrkan betecknar kyrkklockor som redskap för att »sammankalla till gudstjänst« och praktiserar fortfarande angelusringning och själaringning.
- 12 August Strindberg, *Inferno* (1897).
- 13 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.
- 14 Erik Ringmar, »Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State«, *Journal of Church and State*, 2019.
- 15 Karin Boye, *Astarte* (1931).
- 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).
- 17 Koranen, al-Mā‘idah 5:58.
- 18 Iqāmah är det andra, kortare böneutropet som reciteras inne i moskén omedelbart före den gemensamma bönen. Till skillnad från adhān, som kallar de frånvarande, riktar sig iqāmah till dem som redan infunnit sig.
- 19 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah.
- 20 Koranen, Ṭā Hā 20:14.

# Eld mot en röst

---

Sommaren 2023 brann böcker på svenska gator. Ambassader stormades, handelsrelationer frystes, Sveriges Natoväg komplicerades.<sup>1</sup> Den svenska debatten pendlade mellan yttrandefrihetens försvar och förståelsen för muslimers vrede. Men båda sidorna delade en outtalad förutsättning: att det som brann var en bok.

## Ordet före skriften

Redan ordet Qur'ān bär svaret. Det stammar ur arabiskans qara'a – att recitera, att läsa högt, att frambara med rösten. Koranen namngav sig själv efter ljudet, inte efter sidan.

När ängeln Jibrīl kom till Profeten Muḥammad i grottan Hira var budet inte »skriv« utan iqra', recitera. Därpå följde tjugotre år av muntlig uppenbarelse, buren av en röst till ett öra, memorerad innan den nedtecknades. Den skrivna texten, muṣḥaf, kom senare – som kärll för något som redan levde fullt ut utan den.

Här öppnar sig en klyfta. Den västerländska traditionen, formad av Gutenbergs press och protestantismens sola scriptura, förstår helig text som skrift. Koranen tillhör en annan ordning: den hör hemma i luften mellan mun och öra, i det ögonblick rösten bär fram de gudomliga orden:

*När Koranen reciteras skall ni lyssna till den och vara tysta så att ni kan få nåd.<sup>2</sup>*

Den tystnad som krävs är inte bibliotekets utan konsertsalens – tystnad inför något som händer nu. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) förtydligar att Gud befallde tystnaden som en handling av vördnad, till skillnad från avgudadyrkarna bland Quraysh, som sade: »Lyssna inte på denna Koran och överrösta den, så att ni må segra.«

## Rösten som tillhör Skaparen

Koranen är inte en rapport om Guds vilja, inte en sammanfattning av gudomliga

grundsatser. Den är Allahs  $\square$ tal – levande, direkt, oskapad.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) uttryckte den normgivande sunnitiska hållningen:

Koranen är Allahs  $\square$ tal, oskapad, bestående av bokstäver, komposition och betydelse.<sup>3</sup>

Nedskriven i mushafen och reciterad med rösten är den i båda fallen Allahs  $\square$ tal.

Men recitationen bär en omedelbarhet som den skrivna sidan inte förmår återge.

Ibn Taymiyyah förklarar varför:

*Det som den skyddssökande hör är Allahs  $\square$ tal – och den skyddssökande hör det genom recitörens röst. Rösten tillhör recitören, men talet tillhör Skaparen. Som Profeten  $\square$ sade: 'Pryden Koranen med era röster.'<sup>4</sup>*

## Hjärtats sinne

I Madārij al-Sālikīn gör Ibn Qayyim (1292–1350) en iakttagelse som nutida

hörsselforskning bekräftar:

*Hjärtats koppling till hörseln och dess band till den är starkare än dess koppling till synen. Därför påverkas människan starkare av det hon hör av lustfyllda ting än av det hon ser av sköna ting. Detsamma gäller det obehagliga – att höra det berör djupare än att se det.<sup>5</sup>*

Ögat kan slutas, blicken avvändas, men örat har ingen grind. Ljudet föregriper viljan, och i det försprånget verkar Koranen som recitation: den når hjärtat innan viljans försvar hinner resa sig. Profeten  $\square$ själv bad sina följeslagare recitera för honom så att han kunde lyssna. Ur den insikten växte tajwīd, vetenskapen kring recitationens fonetik, melodi och andning.

När en grupp djinner hör Koranen reciteras för första gången, är deras reaktion omedelbar:

*Vi har sannerligen hört en underbar Koran – den vägleder till det rätta, och vi har trott på den.<sup>6</sup>*

De läste ingenting. De hörde.

Ibn Qayyim tecknar vad som sker när en människa lyssnar med hela sitt väsen:

*När själen har renats och är redo, och hjärtat tagit emot betydelsens ande, och människan med hela sitt väsen vänder sig mot det som hörs – kastar sitt öra med full närvaro – och därtill bistås av recitörens vackra röst: då är hjärtat nära att lämna denna värld och träda in i en annan.<sup>7</sup>*

Generationer av muslimer bär denna erfarenhet. Handen som hejdas, steget som stannar mitt i rörelsen, när verserna träffar.

### **Att tysta en röst**

I detta ljus framträder koranbränningarna annorlunda. Det som förstördes var inte en bok i den mening västerlänningar förstår böcker – en samling idéer bundna i papper, kritiserbar, utbytbar. Det som angreps var en muṣḥaf: en jordisk gestaltning av levande gudomligt tal.

Walter Ong (1912–2003) satte ord på klyftan mellan dessa världar: i den muntliga kulturen är ordet alltid en händelse; skriften förvandlar det till ett föremål.<sup>8</sup>

Man kan bränna ett exemplar av Kapitalet utan att Marx tystnar; idéerna överlever som rena tankar, oberoende av det enskilda exemplaret. Men inom den islamiska förståelsen är varje muṣḥaf en plats där Allahs  $\text{ﷻ}$  tal vilar. Att bränna den är att rikta förakt mot en närvaro, inte mot ett argument.

Koranen har ett ord för denna hållning. Istihzā' – hån, förlöjligande av det heliga. Ibn Taymiyyah är otvetydig: att håna Allahs  $\text{ﷻ}$  tecken och visa ringaktning mot Hans sändebud är otro av nödvändighet.<sup>9</sup> Det som avvisas är inte kritik utan föraktet mot det som upplevs som Guds direkta närvaro i världen.

### **Domen och insikten**

Den närmaste invändningen: om Koranens sakralitet skyddas juridiskt, var drar man gränsen? Skiljelinjen går inte mellan det obehagliga och det behagliga utan mellan kritik och förakt. Den som argumenterar mot Koranens budskap utövar sin rätt. Den som bränner den på gatan riktar sig inte mot ett argument utan mot en närvaro – och mot de människor som bär den. I februari 2025 fastslog Stockholms

tingsrätt att koranbränningarna utgjorde hets mot folkgrupp. Svea hovrätt stadfäste domen i november samma år med formuleringen att de budskap handlingarna förmedlade »uttrycker missaktning, inte bara mot islam som religion, utan även mot folkgruppen muslimer.«<sup>10</sup> Handlingen överskred »saklig debatt och kritik«; den riktade sig mot människor, inte mot argument.<sup>11</sup>

Den islamiska förklaringen når djupare. Handlingen angriper det som gruppen uppfattar som Guds levande tal.

Koranens väsen stod inte alltid klart. Den mu'tazilitiska skolan hävdade att Koranen var skapad, en ståndpunkt som under kalifen al-Ma'mūn på 800-talet upphöjdes till statsdoktrin och försvarades med tvångsmakt. Förföljelsen av dem som vägrade ansluta sig – bland dem imam Aḥmad ibn Ḥanbal – befäste den oskapade Koranens teologi som sunnitisk enighet.<sup>1213</sup> Att frågan avgjordes genom en av islams mest dramatiska lärokonflikter visar hur djupt den skär.

## **Det osynliga ordets makt**

Erik Gustaf Geijer (1783–1847) varnade 1817 för vad som händer när föraktet för det heliga normaliseras:

*Föraktet för det heliga är döden i samhället och upplöser alla band. Ty samhället är självt en förening på god tro; och ingen tro finnes utan tron på det högsta.<sup>14</sup>*

Geijer talade om kristendomen, men iakttagelsen bär längre. När det heliga är levande tal, inte en tankebyggnad, är föraktet inte bara ett brott mot samhällsfördraget utan ett försök att tysta en röst som fortfarande talar.

Viktor Rydberg fångar något besläktat i Singoalla:

*Med halvt viskande röst, som ljud högtidlig och hemlighetsfull i det av lampan matt upplysta valvet, talade han om andens herravälde över det lekamliga, om det osynliga ordets makt över seniga armar och trotsiga sinnen, över furstar och herrar, över alla världens härar.<sup>15</sup>*

## Regnet och hjärtat

Ibn Qayyim återvänder i al-Wābil al-Şayyib till den liknelse som bär den islamiska recitationstraditionen:

*Trons kallelse hade verkligen hörts, om den träffat lyhörda öron, och Koranens förmaningar hade verkligen botat, om de mött tomma hjärtan. Och Koranen är lik regnet som ger liv åt jorden, växterna och djuren – så ger Koranen liv åt hjärtana.<sup>16</sup>*

Koranen reciteras – i moskéer, i hem, i bilar på motorvägen, i telefoner som spelar Sūrat al-Kahf på fredagsmorgnar. Den faller som regn.

Det var denna verklighet – inte en bok, inte en symbol, utan ett ständigt regn av gudomligt tal – som brann på Stockholms gator. De som tände elden trodde sig bränna papper. De som såg visste bättre.

Frågan är inte varför reaktionen blev stark. Frågan är om ett samhälle som inte skiljer en bok från en röst förstår vad det bränner.



1 Svenska institutet, Omvärldens reaktioner på koranbränningar i Sverige sommaren 2023 (2023).

2 Koranen, al-A'rāf 7:204.

3 Ibn Taymiyyah, al-Waṣiyyah al-Kubrā.

4 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Mantiqiyīn.

5 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn (De vandrandes stationer), avsnittet om samā' (lyssnande).

6 Koranen, al-Jinn 72:1–2.

7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn, avsnittet om samā'.

8 Walter J. Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word (Methuen, 1982).

9 Ibn Taymiyyah, al-Şārim al-Maslūl 'alā Şātīm al-Rasūl.

10 Stockholms tingsrätt, dom i mål om hets mot folkgrupp, februari 2025; Svea hovrätt, dom november 2025.

11 Göteborgs universitet, »Koranbränningarna prövar yttrandefrihetens gränser« (2023).

12 Konflikten, känd som miḥnah, varade ca 833–848. Se Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, bd 3.

13 Frågan om Koranen är skapad eller oskapad var inte abstrakt. Om Koranen är skapad kan den betraktas som en produkt av sin tid – tolkningsbar, reviderbar, underordnad mänskligt omdöme. Om den är Allahs oskapade tal är den evigt bindande och kan inte underordnas någon annan auktoritet. Det var denna skillnad imam Aḥmad vägrade ge upp, trots fängelse och piskrapp.

- 14 Erik Gustaf Geijer, Tal vid jubelfesten i Uppsala (1817).
- 15 Viktor Rydberg, Singoalla (1857).
- 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Şayyib min al-Kalim al-Ṭayyib.

# Sömnens lilla död

---

Klockan är tre på natten och du ligger vaken. Kroppen är trött. Tankarna vägrar stanna. Du vrider dig, byter sida, kontrollerar telefonen. Alltid telefonen. Du vet att det förvärrar allt. Ändå kan du inte sluta.

Ordet för det är inte sömnlöshet. Det är kontroll.

## Kontrollens pris

År 2024 rapporterade Folkhälsomyndigheten att nästan varannan vuxen svensk har sömnbesvär, en siffra som fördubblats på trettio år.<sup>1</sup> Aldrig har sömnens teknik varit mer förfinad. Sömnlösheten tilltar ändå, ett motstånd utan motståndare.

Den gängse förklaringen: 24-timmarssamhället, skärmljus, stress. Men det beskriver villkor, inte orsaker. Skärmljus stör dygnsrytmen, ja, men det förklarar inte varför vi sitter kvar vid skärmen. Stressen kräver vila. Varför vägrar vi den?

Orsaken ligger djupare. Sömnstörningar med påvisbara orsaker – sömnapné, kronisk smärta, nattarbete – kräver medicinsk behandling. Men den breda trenden, den som sveper genom hela befolkningen, följer en annan ordning. Kroppen förmår sova. Själen förmår inte släppa taget.

## Att somna är att dö

Den islamiska traditionen har en synvinkel som saknas i modern sömnforskning. Profeten Muhammad ﷺ lärde att sömnen är dödens broder – al-nawm akhū al-mawt.<sup>2</sup> Ibn Taymiyyah (1263–1328) vägrade nöja sig med en liknelse. I al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn läste han Profetens ord som ren ontologi: själen lämnar kroppen under sömnen, i en åtskillnad som speglar död. Du sjunker in i drömmen och förlorar medvetandet om att du är du.

*Det är känt att den sovandes själ skiljs från kroppen i en form av separation, ty*

*sömnen är dödens broder.<sup>3</sup>*

Ibn Taymiyyahs tolkning visar något sömnforskningen inte når: varför det är svårt att somna i en tid som förvisat döden. Inte den kroppsliga döden, utan döden som närvaro, som daglig påminnelse. Döendet har flyttat till sjukhus, begravningen till byråer, sorgen till terapirummet. Vi har rensat bort döden ur vardagen, en dödsglömska som kostat oss förmågan att somna.

Hjärnforskningen beskriver sömnen som ett förändrat medvetandetillstånd, styrt av signalämnena och dygnsrytmer. Beskrivningen stämmer men räcker inte, på samma sätt som en kemisk analys av bläck inte beskriver ett brev.

Koranen namnger det som ontologisk händelse:

*Allah tar människors själar när deras dödsstund är kommen; och den [själ] som inte dör [tar han] när den sover. Han kvarhåller sedan de [själar] vars död Han bestämt och sänder tillbaka de andra [själarna] fram till en utsatt tid. I detta finns sannerligen tecken för människor som tänker efter.<sup>4</sup>*

Samma verb, yatawaffā, att ta tillbaka, används om både döden och sömnen.

Skillnaden är inte en artskillnad utan en gradskillnad.

### **Tawakkul: att falla utan fallskärm**

Vad krävs för att somna? Att stressnerverna lugnar sig, att kortisol sjunker, att hjärnvågorna saktar in. Det är fysiologens svar. Det verkliga svaret: att du slutar bevaka, slutar kontrollera, överlämnar dig åt något du inte kan styra.

Profeten bad varje kväll innan han lade sig:

*O Allah, Du har skapat min själ och Du tar den tillbaka. Dess död och dess liv tillhör Dig. Om Du kvarhåller den, förbarma Dig över den. Om Du sänder den tillbaka, skydda den med det som Du skyddar Dina rättfärdiga tjänare.<sup>5</sup>*

Det är inte en sömnbön. Det är förberedelse för döden. Ordagrant: laka mamātuhā wa-maḥyāhā – dess död och dess liv tillhör Dig.

Ordet för denna överlåtelse är tawakkul. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350)

definierade det som »hjärtats sanna förlitan på Allah ¶ensam«. <sup>6</sup>

Du kan inte förhandla dig till sömn, inte köpa den, inte tvinga den. Du kan bara släppa. I ett samhälle som byggt sig kring att aldrig släppa, blir det enklaste, att somna, det svåraste.

## Överlåtelsen

Profeten ¶somnade inte; han överlämnade sig. Varje kväll en liten dödsceremoni: bönen om skydd för den själ som ska skiljas från kroppen, vetskapen att det kanske är den sista natten, formuleringen »i Ditt namn, o Allah , ¶dör jag och lever jag«. <sup>7</sup>  
Och varje morgon: »All lovprisning tillkommer Allah ¶som har gett oss liv efter det att Han låtit oss dö – och till Honom är återkomsten.« <sup>8</sup>

Hjalmar Bergman (1883–1931) fångade överlåtelsens gåta i Vi Bookar, Krokare och Rothar: »Mitt samvete är rent. Jag anbefaller mig i Guds nåd och sover sött.« <sup>9</sup>

Anbefaller mig: det enda verb som gör sömnen möjlig.

Adhkār al-nawm, kvällens åminnelser, är ingen avslappningsteknik. De inskräper en grundhållning som den moderna världen har förlorat: att du inte äger ditt nästa andetag, att du, trots det, kan lägga dig i frid.

Ibn Qayyim skrev att »åminnelsen väcker hjärtat ur dess sömn och reser det ur dess slummer«. <sup>10</sup> Dhikr väcker hjärtat för att kroppen ska kunna sova. Sömlösheten är ett hjärta som sover, bedövat av förströelser, avtrubbat av underhållning, i en kropp som ligger vaken. Du upprepar Namnet tills tankarnas cirkel bryts.

‘Alī ibn Abī Ṭālib slog fast det: »Människor sover; när de dör vaknar de.« <sup>11</sup> Den som inte kan somna har redan börjat vakna, men utan vägledning, utan riktning, utan den tillit som gör uppvaknandet uthärdligt.

## Att öva sig i att dö

Koranen kallar natten libās, en klädnad:

*Och det är Han som gör natten till en klädnad för er och sömnen till en avkoppling och gör dagen till en uppståndelse.* <sup>12</sup>

Tre ord, en hel världsbild. Libās: klädnaden som omsluter, skyddar, döljer. Subāt: vila, avbrott, sömnens avklädnad av dagens roller. Nushūr: uppståndelse, uppresning. Varje morgon en liten domedagsprolog. Men just här skiljs den moderna uppfattningen och den islamiska traditionen åt. Muḥammad ibn al-Naḍr al-Ḥārithī tecknade de gudfruktigas förhållande till döden:

*Medvetenheten om döden upptog de gudfruktigas hjärtan och fjärmade dem från denna värld – vid Allah ﷻ de återvände aldrig till glädje efter att ha känt dess ångest.<sup>13</sup>*

Här skymtar dödsmedvetenhetens motsägelse: den ångest som den moderna människan flyr, och som håller henne vaken, är för den gudfruktige vägen till vila. Men det är inte samma ångest. Den moderna människans är skräcken för utplåning – en skräck som klamrar sig fast vid kontrollen, vid skärmen, vid den vaka som håller illusionen vid liv att du fortfarande finns. Den gudfruktigas ångest är bävan inför återkomsten, och bävan kan komma till ro – den troende har redan släppt det som skräcken klamrar sig vid.

Erik Gustaf Geijer (1783–1847) skrev att »det hörer till sorgens väsende att ej vilja släppa sitt föremål«. <sup>14</sup> Sömlösheten är en sorg som inte vet vad den sörjer, som om öppna ögon kunde hejda tiden.

Den islamiska kvällsritualen – bönen, åminnelsen, överlåtelsen – tvingar dig att varje kväll möta det den moderna kulturen har gömt: att du är dödlig, att du saknar kontroll, att din tillvaro är en gåva som kan återkallas. Inte som dogm utan som nattlig sed, en bön riktad till en Gud du tilltalar. Den ger lov att släppa.

Koranen beskriver dem som reser sig ur natten med avsikt: »De som avstår från sömn för att med fruktan och hopp åkalla sin Herre och som ger åt andra av det som Vi har skänkt dem för deras försörjning.« <sup>15</sup> Mitt i natten finner de ljus – inte för att sömlösheten är en sjukdom, utan för att de äger det som gör vakenhet uthärdlig: en riktning åt sitt rop, en Herre att vända sig till i fruktan och hopp. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) förtydligar: »De lämnade sömn och vila för bönen skull, drivna av sin längtan efter det Allah ﷻ har lovat dem.« <sup>16</sup>

Profeten ﷺ lade handen på bröstet och sade: »I Ditt namn, o Allah, dör jag och lever

jag.« Sedan somnade han.



- 1 Folkhälsomyndigheten, »Varannan vuxen har sömnbesvär« (2024). Statistiken inkluderar alla grader av sömnbesvär; majoriteten beskriver sina problem som lättare.
- 2 Ḥadīth återgiven av al-Bazzār i Musnad al-Bazzār. Al-Haythamī bedömde dess berättarkedja som tillförlitlig i Majma‘ al-Zawā‘id. Hadithen återfinns inte i de sex kanoniska samlingarna.
- 3 Ibn Taymiyyah, al-Radd ‘alā al-Mantiqiyīn (Genmälet till logikerna). Min översättning.
- 4 Koranen, al-Zumar 39:42.
- 5 Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa-l-Du‘ā’, ur den profetiska kvällsbönen.
- 6 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā‘id (Nyttorna). Min översättning.
- 7 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Da‘awāt. Profetens □kvällsbön: »Bismika Allāhumma amūtu wa-aḥyā« – »I Ditt namn, o Allah □ddör jag och lever jag.«
- 8 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Da‘awāt. Profetens □morgonbön vid uppvaknande.
- 9 Hjalmar Bergman, Vi Bookar, Krokar och Rothar, Albert Bonniers Förlag, 1919.
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Ṣayyib (Det välgörande regnet). Min översättning.
- 11 ‘Alī ibn Abī Ṭālib, citerad av al-Ghazālī i The Confessions of Al Ghazzali. Ḥadīthvetare (al-Subkī i Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah, al-Sakhāwī i al-Maqāṣid al-Ḥasanah) identifierar detta som ‘Alī ibn Abī Ṭālibs ord, inte ett profetiskt uttalande.
- 12 Koranen, al-Furqān 25:47.
- 13 Muḥammad ibn al-Naḍr al-Ḥārithī, citerad i Ṣifat al-Ṣafwah (De utvaldas egenskaper). Min översättning.
- 14 Erik Gustaf Geijer, Minnen.
- 15 Koranen, al-Sajdah 32:16. Knut Bernström, Koranens budskap.
- 16 Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, kommentar till al-Sajdah 32:16. Min översättning.

# Nattens teleskop

---

Varje natt sker det. Sinnena släcks, musklerna slappnar av, världen drar sig tillbaka. Sedan flamlar hjärnan upp i aktivitet som överträffar vakenhetens. Ögonen rör sig vilt bakom slutna lock. Bilder, röster, hela världar passerar ett medvetande som inte längre tar emot utifrån.

Den franske neurofysiologen Michel Jouvet (1925–2017) gav företeelsen dess namn i slutet av 1950-talet: *sommeil paradoxal*, paradoxal sömn.<sup>1</sup> Varför föder denna maximala aktivitet upplevelser som den vakna hjärnan avfärdar som överkliga? Sexhundra år innan Jouvet fäste sina elektroder på en sovande katt lade den tunisiska historikern och filosofen Ibn Khaldūn (1332–1406) fram en teori som fångar samma företeelse och besvarar frågan.

## Värmen som drar sig inåt

I *al-Muqaddimah*, det storverk som grundlade historieskrivningen som vetenskap, ägnar Ibn Khaldūn ett kapitel åt sömnens natur. Hans utgångspunkt är en fysisk iakttagelse ur den galeniska medicintradition han ärvde efter Ibn Sinā och de islamiska läkarna som förfinat grekisk humoralmedicin. Kroppen, menar han, drar under natten tillbaka sin värme till de inre organen:

*Under natten återkallar kroppen sin värme till de innersta delarna av kroppen, vilket leder det andliga väsendet inåt och möjliggör drömvision.<sup>2</sup>*

Varseblivningen upphör inte; den byter riktning.

*Själen blir andlig genom att befria sig från kroppsliga ämnen och kroppsliga perceptioner, vilket sömnen möjliggör.<sup>3</sup>*

Kroppen fungerar som ett teleskop riktat utåt i vaket tillstånd. Under sömnen vänds det. De yttre linserna mörkas; en annan optik tar vid. Ibn Khaldūn kallar det drömvision: en varseblivning som förutsätter de yttre sinnenas tystnad.

## Hjärtat mellan rost och klarhet

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) bygger vidare. I al-Wābil al-Ṣayyib liknar han hjärtat vid en spegel vars yta antingen rostas av synder och försummelse eller poleras genom lydnad och åminnelse av Allah :□

*Hjärtat rostas liksom koppar och silver rostas, och det poleras genom åminnelse (dhikr). Hjärtat är likt en spegel: när det poleras reflekterar det sanningen som den är, och när det rostas förvrängs bilderna och förmörkas.<sup>4</sup>*

*Bilden stammar från Profeten □själv:*

*Sannerligen, när tjänaren begär en synd faller en svart fläck på hans hjärta. Om han upphör, söker förlåtelse och ångrar sig, poleras hans hjärta. Men om han återvänder [till synden] växer den tills den täcker hans hjärta.<sup>5</sup>*

Det är detta som Koranen kallar al-rān: »Nej, det som de har förvärvat har lagt sig som rost (rān) över deras hjärtan.«<sup>6</sup>

Ibn Qayyim preciserar i Ighāthat al-Lahfān att hjärtat i sitt ursprungstillstånd, den rena naturen (fiṭrah), är mottagligt för sanning och vägledning. Det är barnet som känner orättvisa innan det lärt sig ordet. Synder, begär och världslig hängivenhet lägger sig lager på lager över ytan. Polerat speglar hjärtat verkligheten som den är. Rostat blir det hjärteblint: det ser bara sina egna förvrängningar.

Sömnen avbryter den ström av intryck som rostar hjärtat under dagen. Men avbrottet polerar ingenting – det hindrar bara ny rost från att falla. Vad hjärtat bär in i sömnen är vad det ser genom: den som tillbringat dagen i dhikr tar med sig en yta som ännu fångar ljus; den som tillbringat dagen i glömska en yta som redan mörknats. I denna stillhet kan hjärtat, om det ännu äger någon klarhet, ta emot den sanna drömmen.

Koranen ger natten en teologisk grund bortom fysiologin:

*Allah □tar människors själar när deras dödsstund är kommen; och den som inte dör tar han när den sover. Han kvarhåller sedan de själar vars död Han bestämt och återsänder de andra fram till en utsatt tid. I detta finns sannerligen tecken för*

*människor som tänker efter?*

Versen ställer sömnen i ett sammanhang ingen neurovetenskaplig modell kan fånga: varje natt en liten död, ett tillfälligt återlämnande av själen till dess Skapare. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) läser versen som en antydning om att själarna samlas i den himmelska församlingen. Att vakna blir ett lån, förlängt ytterligare en dag.

Profeten Muḥammad ꞑknöt drömmen till uppenbarelsen: enligt en välkänd ḥadīth utgör den sanna drömmen (al-ru'yā al-ṣādiqah) en fyrtiosjättedel av profetskapet,<sup>89</sup> ett exakt bråktal. Drömmen är en kvarleva av profetskapets ljus, en smal springa mot det osynliga som varje människa bär.

Men profetskapet självt är en gudomlig utväljelse (iṣṭifā'), inte slutpunkten på en stegvis reningsprocess. Allah ꞑutväljer Sina sändebud: »Allah ꞑvet bäst var Han lägger Sitt budskap.«<sup>10</sup> Skillnaden mellan profeten och den vanliga drömmaren är inte gradskillnad i hjärtats renhet utan artskillnad i gudomlig kallelse. Inte renare vatten utan en annan källa. Profeten ꞑsade att den som är mest sanningsenlig i sitt tal är den vars drömmar är mest sanningsenliga.<sup>11</sup> Sambandet mellan yttre rättfärdighet och inre mottaglighet bekräftar hjärtats avgörande roll utan att göra uppenbarelsen till en följd av mänsklig andlig mognad.

## **Hjärnan som inte sover**

Ibn Khaldūns beskrivning föregick den moderna neurologin med sexhundra år, men när den väl kom bekräftade den paradoxen utan att kunna förklara den. År 1953 upptäckte Eugene Aserinsky (1921–1998) och Nathaniel Kleitman (1895–1999) vid Chicagouniversitetet att sovande försökspersoner periodvis uppvisade snabba ögonrörelser. Väckta under dessa perioder rapporterade de livliga drömmar. REM-sömnen var upptäckt. Men det var först med Jouvets arbete på 1960-talet som paradoxen fick kontur: under REM-sömn uppvisar hjärnan EEG-mönster som liknar, och i vissa avseenden överstiger, vakenhetens.<sup>12</sup>

Hjärnbarken avfyrar intensiva signaler, synbarken bearbetar visuell information trots slutna ögon, kroppen ligger förlamad.<sup>13</sup> Maximal inre aktivitet, total yttre

stillhet.<sup>14</sup>

Vad vi inte vet är varför denna aktivitet tar formen av upplevelse: bilder, berättelser, möten med döda, flygningar över landskap som aldrig funnits. Minnesbefästning kräver inga medvetna upplevelser; känslomässig bearbetning inget berättande.

David Chalmers gav frågan dess moderna namn 1995 – the hard problem of consciousness: varför frambringar fysiska processer överhuvudtaget subjektiv upplevelse?<sup>15</sup> Den materialistiska förklaringen kan återge hur drömmen frambringas neurologiskt men kommer till korta inför varför den upplevs, och ännu mindre vad dess innehåll betyder.<sup>16</sup>

»Mer aktiv för vad?« ryms inte i den metodologiska naturalismens grammatik.

Ibn Khaldūn utgår från en annan grund: medvetandet äger riktning, inåt lika väl som utåt. Det neurovetenskapen registrerar som paradoxal aktivitet är för honom varseblivning, inåtvänd och uppåtriktad, mot en verklighet som de yttre sinnena inte når.

*När själen glider från det yttre till det inre lyfts kroppens slöja för ett ögonblick, antingen genom en egenskap som alla människor har, som sömn, eller genom egenskaper som endast vissa har.<sup>3</sup>*

## Nattens vittnen

Den inåtvändhet Ibn Khaldūn iakttog kräver förberedelse, och förberedelsen börjar före sömnen. Koranen framhåller natten som tecken och tillfälle till eftertanke:

*Och av Sin barmhärtighet har Han skapat natten och dagen åt er, för att ni skall vila [under natten] och söka Hans nåd [under dagen], och för att ni skall vara tacksamma.<sup>17</sup>*

Ibn Rajab al-Ḥanbalī (d. 1393) skriver i Laṭā'if al-Ma'ārif om nattens särställning: den tid då tjänaren är ensam med sin Herre, fri från dagens störningar. Profeten ﷺ beskrev nattens sista tredjedel som den stund då Allah ﷻ nedstiger till den lägsta himlen och frågar:

*Finns det någon som ber till Mig, så att Jag svarar honom? Finns det någon som ber Mig om något, så att Jag ger honom? Finns det någon som söker Min förlåtelse, så att Jag förlåter honom?*<sup>18</sup>

Ibn Rajab skriver att de tidiga generationerna (salaf) betraktade natten som en skatt: den gav dem vad dagen nekade, ostörd riktning mot Allah .□<sup>19</sup> Ibn Khaldūns grundsats genljuder – perceptionen riktas inåt – men hos Ibn Rajab är den rotad i ‘ibadah, i handling, inte i begrundande som eget ändamål. Det är den som reser sig för att be när sängen är varm.

August Strindberg återger denna närvaro i Inferno, med motsatt förtecken. Mitt i sina sömnlösa natters ångest skriver han:

*Träd in ensam nattetid i din kammare, och du skall finna någon där före dig. Du ser honom icke, men du känner hans närvaro.*<sup>20</sup>

Att natten är bebodd betvivlar han aldrig; det är av vad som skrämmer honom. Uppenbarelsen namnger närvaron, och namngivandet skiljer skräck från tillbedjan. Hjalmar Söderberg höjer motrösten i Förvillelser:

*Så vaknar man och söker erinra sig vad man har drömt och söker efter någon betydelse i det, och då är det alltsammans en massa dumheter utan mening och sammanhang.*<sup>21</sup>

Avväpnande ärligt. Men orden röjer en spricka: han söker efter betydelse. Den som inte trodde att drömmar bar mening skulle inte söka.

## **Den fråga som återstår**

Ibn Khaldūn skulle inte ha förvånats av EEG-kurvorna. Sinnena stängs; själen, befriad från de yttre sinnenas krav, vänder sig mot det den alltid varit riktad mot men aldrig kunnat nå. Att hjärnan flammar upp under denna inåtvändning är ingen paradox i hans tänkande. Det är vad man borde vänta sig när teleskopet äntligen riktas mot vad det var byggt för att se.

Men riktningen garanterar inte skarpa bilder; hjärtat kan vara inåtvänt och ändå se

suddigt. Ibn Taymiyyah (1263–1328) skriver att hjärtats visshet föds ur tro och lydnad, aldrig ur tankens spekulaton: »Tron och det goda verket föder ljus i hjärtat, och synd föder mörker.«<sup>22</sup> Lydnad mot Allah öppnar hjärtat för insikt; uppenbarelsens ljus faller in i ett hjärta berett att ta emot det. Koranen namnger principen: »Troende! Om ni fruktar Allah skall Han skänka er furqān [förmågan att skilja mellan sant och falskt].«<sup>23</sup>

Jouvet kallade det paradoxal sömn. Ibn Khaldūn kallade det drömvision. Frågan – mer aktiv för vad? – har aldrig saknat svar.



- 1 Michel Jouvet identifierade och namngav *sommeil paradoxal* i slutet av 1950-talet. Se översikt i »The Persistent Paradox of Rapid Eye Movement Sleep (REMS): Brain Waves and Dreaming«, Brain Sciences, 2024.
- 2 Ibn Khaldūn, al-Muqaddimah (Inledningen), kapitel 1, avsnittet om drömvision och sömn.
- 3 Ibn Khaldūn, al-Muqaddimah, kapitlet om övernatlig perception.
- 4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib, kapitlet om dhikr och dess verkan på hjärtat. Spegelliknelsen bygger på Profetens ord: »Sannerligen rostas hjärtet liksom järn rostas« (al-Bayhaqī, Shu'ab al-Īmān).
- 5 Ḥadīth rapporterad av al-Tirmidhī (nr. 3334) och Ibn Mājah; al-Tirmidhī klassade den som ḥasan ṣaḥīḥ. Se även Ibn Qayyim al-Jawziyyahs kommentar i Ighāthah al-Lahfān.
- 6 Koranen, al-Muṭaffifīn 83:14.
- 7 Koranen, al-Zumar 39:42.
- 8 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Ta'bīr, nr. 6989; även i Ṣaḥīḥ Muslim.
- 9 Bråkalet har en konkret bakgrund: Profetens uppenbarelse föregicks av sex månaders sanna drömmar, och profetskapet varade i tjugotre år. Sex månader är en fjrtiosjättedel av tjugotre år. Se Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Faṭḥ al-Bārī, kommentar till hadithen.
- 10 Koranen, al-An'ām 6:124.
- 11 Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Ru'yā, nr. 2263: »De av er som är mest sanningsenliga i tal är de som har de mest sanningsenliga drömmar.«
- 12 Eugene Aserinsky & Nathaniel Kleitman publicerade sina observationer av REM-sömn 1953. Jouvets arbete om *sommeil paradoxal* följde 1959–1962. Se »REM sleep: A biological and psychological paradox«, Sleep Medicine Reviews, 2011.
- 13 »The Persistent Paradox of Rapid Eye Movement Sleep (REMS)«, Brain Sciences, 2024.
- 14 Översikt av REM-sömnens neurobiologi: »Allt din hjärna hittar på när du sover«, Vetenskap & Hälsa, Lunds universitet.
- 15 David Chalmers, »Facing Up to the Problem of Consciousness«, Journal of Consciousness Studies, 2(3), 1995. Chalmers formulering av the hard problem – åtskillnaden mellan att förklara kognitiva funktioner och att förklara varför dessa funktioner åtföljs av subjektiv upplevelse – har sedan dess definierat den centrala debatten inom

medvetandefilosofin.

16 J.A. Hobson & R.W. McCarley, »The Brain as a Dream State Generator«, *American Journal of Psychiatry*, 134(12), 1977.

17 Koranen, al-Qaşaş 28:73.

18 Şaḥiḥ al-Bukhārī, nr. 1145; Şaḥiḥ Muslim, nr. 758. Ḥadīthen om Allahs ¶nedstigning till den lägsta himlen under nattens sista tredjedel.

19 Ibn Rajab, *Laṭā'if al-Ma'ārif fī mā li-Mawāsīm al-Ām min al-Waḏā'if*, avsnittet om nattens dyrkan.

20 August Strindberg, *Inferno* (1897), kapitel XV.

21 Hjalmar Söderberg, *Förvillelser* (1895).

22 Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Samlade rättsutlåtanden), vol. 7, avsnittet om trons inverkan på hjärtat och dess ljus.

23 Koranen, al-Anfāl 8:29.

# Längtan heter ångest

---

Ångesten slår till och handen sträcker sig efter telefonen, tabletten, podden – vad som helst som tystar. Medicinera, meditera, söka distraktion. Modern psykologi skiljer visserligen mellan patologisk och vardaglig oro – KBT och ACT behandlar inte all oro som sjukdom. Men den kulturella reflexen pekar åt samma håll: ångest är ett fel i maskineriet, en störning att undanröja.

Tänk om reflexen pekar fel.

## Hjärtats diagnos

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, verksam i Damaskus under 1300-talets första hälft, ägnade sitt livsverk åt vad han kallade hjärtasot – *amrād al-qulūb*. Hjärtat (*qalb*) var för honom ett organ för andlig varseblivning, sårbart som kroppen, beroende av rätt diagnos. I *al-Dā' wa-l-Dawā'* avtäcker han syndens verkningssätt:

*Synderna försvagar hjärtats vandring mot Gud och det tillkommande – de hindrar det, stoppar det och avskär dess färd, så att det inte tar ett enda steg mot Gud. Om de inte vänder det bakåt.<sup>1</sup>*

Hjärtat vandrar; det har en riktning. Synden slår inte till som en katastrof utan verkar som gradvis försvagning – stigen över hedmarken som växer igen när ingen går den. Sjukdomen klär sig inte alltid som smärta. Ibland smyger den sig in som bedövning.

Men hur vet man att hjärtat fortfarande känner? Att det inte redan stelnat? Här blir *waswās*, de inre viskningarna, diagnostiskt avgörande. Koranen beskriver dem i *sura al-Nās*:

*Mot ondskan hos den viskande smitaren, Satan, som viskar till en när man är ovarsam men smiter undan när man minns Allah □ och nämner Hans namn.<sup>2</sup>*

Den gängse läsningen är defensiv: skydda dig mot viskningarna. Ibn Qayyim läser

dem diagnostiskt. Viskningarna avslöjar var nafs, det inre jaget, är som mest sårbart – vilka begär som ligger närmast ytan, vilka band till Gud som tunnats. Det obehag en troende känner inför waswās är inte ett fel att rätta utan ett tecken på att hjärtat fortfarande reagerar, fortfarande skiljer sjukt från friskt.<sup>3</sup>

Visst obehag är livsnödvändigt.

## Trånghet i bröstet

Redan ordet ångest stammar från fornnordiskans angr, trånghet. Koranen använder samma kroppsliga bild – *ḍīq ṣadr*, trånghet i bröstet – för den andliga nöden. Men trångheten kräver en åtskillnad: den som väcker ur bedövning och den som trycker djupare in i den.

Distinktionen är äldre än Ibn Qayyim. Hans lärare Ibn Taymiyyah (1263–1328) formulerade grundprincipen:

*Hjärtats sjukdom är en smärta som uppstår i hjärtat, som vreden mot en fiende som besegrat dig – det smärtar hjärtat. Tvivel och okunnighet smärtar hjärtat. Om den sjuke utsätts för det som liknar orsaken till hans sjukdom, ökar sjukdomen och hans kraft försvagas tills han kanske förgås. Men om han får det som stärker kraften och undanröjer sjukdomen, sker motsatsen.<sup>4</sup>*

Som munnen efter bedövningen: man vet att den borde känna, men den gör det inte. Koranen förtydligar diagnosen: »I deras hjärtan finns en sjukdom, så Allah ¶har utökat sjukdomen för dem.«<sup>5</sup> Sjukdomen tilltar inte trots omedvetenheten; den tilltar genom den. Ju mindre den sjuke känner, desto sjukare är han.

Modern neurovetenskap pekar i samma riktning. Antonio Damasio påvisade att patienter som efter hjärnskador förlorat förmågan att känna obehag – trots intakt intellekt – inte kunde fatta vardagliga beslut.<sup>6</sup> Känslan var inte förnuftets motståndare utan dess förutsättning.<sup>78</sup>

## Rädslans gräns

Kliniska ångestsyndrom – generaliserat ångestsyndrom, paniksyndrom,

tvångssyndrom – är verkliga tillstånd som kräver professionell behandling. Den nyttiga oron väcker; den sjukliga förlamar. Muslimska psykologer i dag skiljer mellan vanlig waswās och waswās al-qahrī, de tvångsmässiga viskningarna som kräver klinisk, inte bara andlig, vård.<sup>9</sup>

Ibn Qayyim själv inskärpte gränsen. I Madārij al-Sālikīn skriver han: »Rädslan har sin gräns vid det som hindrar dig från att synda mot Gud. Det som överstiger den gränsen är onödigt.«<sup>10</sup> Febern bekämpar infektion, men en feber som aldrig bryts dödar patienten.

Han framhåller firāsah, den andliga skarpsynen, som enda sättet att skilja den ångest som väcker från den som bryter ner.

### **Tillvarons tröskel**

Samma gräns sysselsatte Søren Kierkegaard. I Begreppet ångest (1844) formulerade han sin centrala sats: »Den som har lärt sig ångslas rätt har lärt sig det yttersta.«<sup>11</sup> Ångest är för Kierkegaard inte ett hinder utan en förutsättning.

Den teologiska grunden skiljer dem. Kierkegaards ångest springer ur den kristna läran om syndafallet och den yttersta friheten – människan ställd ensam inför valet. Ibn Qayyims ångest växer ur fiṭrah, den medfödda orienteringen mot Gud, och nafs, det inre jagets kamp. Hos Kierkegaard är ångesten ensamhet. Hos Ibn Qayyim är den bevis på att bandet till Gud fortfarande lever.

Kierkegaard lämnar den ångestfylld ensam med sin frihet. Utan ett begrepp om hjärtats ursprungliga riktning kan ångesten visa att du är fri, men aldrig vad friheten är till för. Ibn Qayyim ger riktning: ångesten pekar mot det som behöver läkas, och läkningen har ett namn. Lagerkvists Barabbas, den frigivne brottslingen som kretsar kring en tro han inte äger, erkänner samma längtan men har inget namn för den: »För att jag gärna ville tro.«<sup>12</sup>

### **Koppar som poleras**

Koranen beskriver den läkande rörelsen: »Det var Han som sände ned lugnet i de

troendes hjärtan så att de kunde växa i tro utöver den tro de hade.«<sup>13</sup> Lugnet, sakīnah, kommer inte av att prövningen uteblir utan sänds ned i prövningen.

Ibn Qayyim utvecklar detta i al-Wābil al-Şayyib: »Hjärtat rostar som koppar och silver rostar, och dess polering är dhikr.«<sup>14</sup> Hjärtat är av naturen blankt. Hjärtesoten är beläggning, inte skada i grundmaterialet. Dhikr – Guds åminnelse – återställer det ursprungliga tillståndet.

Strindberg skymtade samma insikt: »Vi ha vuxit, och därför äro vi sjuka. Varje tid har sina sjukdomar, vilka synas bero av förändringar i själen.«<sup>15</sup> Orden bär en sanning Strindberg aldrig förmådde fullfölja: att sjukdomen ibland tillhör växandet, att det som plågar är det som formar. Ibn Qayyim skulle ha nickat igenkännande – och sedan frågat: mot vad växer du?

## Hjärtat som vet

I al-Fawā'id sammanfattar Ibn Qayyim: »Hjärtana är Guds käril på Hans jord, och de käraste för Honom är de mjukaste, starkaste och klaraste.«<sup>16</sup>

Mjukhet: förmågan att röras. Styrka: förmågan att bestå. Klarhet: förmågan att se sant.

Ångesten slipar klarheten. Den tvingar hjärtat att se vad det helst vill slippa: var banden tunnats, var synden ätit sig in, var bedövningen tagit överhanden. Den som lär sig avläsa den signalen – inte fly den, inte drunkna i den, utan läsa den – äger ett redskap som ingen yttre terapeut kan ersätta.

Karin Boye skrev: »Längtan är en lek. När den växer till allvar, kallas den ångest.«<sup>17</sup>

Ibn Qayyim vänder sambandet: ångesten, avläst rätt, är längtan – längtan tillbaka till det tillstånd hjärtat skapades för. Pär Lagerkvist frågade i Aftonland: »Vem är du som uppfyller mitt hjärta med din frånvaro?«<sup>18</sup>

Koranen kallar det qalb salīm: det friska hjärtat.<sup>19</sup> Inte ett hjärta som aldrig lidit utan ett som lidit rätt.



- 
- 1 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'* (Sjukdomen och boten).
  - 2 Koranen, al-Nās 114:4–6.
  - 3 Metaforen om ångest som immunförsvar för själen är min tolkningsram för Ibn Qayyims diagnostiska modell, inte hans eget språk. Se även hans diskussion om waswās i *Ighāthah al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān* (Räddningen för den bedrövade ur Satans fällor).
  - 4 Ibn Taymiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras bot).
  - 5 Koranen, al-Baqarah 2:10.
  - 6 Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, G.P. Putnam's Sons, 1994.
  - 7 Wendy Suzuki, *Good Anxiety: Harnessing the Power of the Most Misunderstood Emotion*, Atria Books, 2021.
  - 8 Randolph M. Nesse, »The Smoke Detector Principle: Natural Selection and the Regulation of Defensive Responses«, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 935(1), 2001, s. 75–85. Se även Nesse & Williams, *Why We Get Sick: The New Science of Darwinian Medicine*, Vintage, 1996.
  - 9 Zohair Abdul-Rahman & Nazir Khan, »Clinicians, Imams, and the Whisperings of Satan«, *Yaqeen Institute for Islamic Research*, 2020. Inom den islamiska traditionen görs en viktig åtskillnad mellan waswās som andlig prövning och waswās al-qahrī (tvångsmässiga viskningar) som kräver professionell klinisk behandling.
  - 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikin* (De vandrandes stationer).
  - 11 Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* (Begreppet ångest), 1844. Den svenska översättningen »det yttersta« återger det danska »det Høieste« – ordagrant »det högsta«.
  - 12 Pär Lagerkvist, *Barabbas*, Albert Bonniers Förlag, 1950.
  - 13 Koranen, al-Faḥ 48:4.
  - 14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib* (Det välgörande regnet).
  - 15 August Strindberg, *Götiska rummen*, 1904.
  - 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Nyttorna).
  - 17 Karin Boye, *Kris*, 1934.
  - 18 Pär Lagerkvist, *Aftonland*, Albert Bonniers Förlag, 1953.
  - 19 Koranen, al-Shu'arā' 26:89: »Utom den som kommer till Gud med ett friskt hjärta.«

# Det enögda begäret

---

Ett ögonblick före begäret. Ett kort, omärkligt mellanrum – en bråkdels sekund mellan att se och att vilja se. Det mesta av det vi kallar frihet avgörs där.

Profeten Muḥammad ﷺ sammanfattade det i en formel som verkar alltför enkel:

*Den första blicken är ett misstag, den andra är avsiktlig, den tredje förstör.<sup>1</sup>*

## Ögat som spegel

I Rawḍat al-Muḥibbīn gör Ibn Qayyim (1292–1350) denna åtskillnad till grund för sin lära om seendet. Gud har gjort ögat till hjärtats spegel; när tjänaren sänker sin blick, sänker hjärtat sitt begär.<sup>2</sup>

Ögat återkastar hjärtats eget tillstånd. Blicken som fästs vid ett föremål tillför inte begär utifrån utan väcker det som redan vilar i betraktaren. Två personer ser samma sak. Bara en av dem fastnar.

Profeten ﷺ sade till ‘Alī:

*Låt inte den ena blicken följa den andra, för den första tillhör dig men den andra är emot dig.<sup>3</sup>*

Laka – »tillhör dig«. ‘Alayka – »emot dig«.

## Den andra blicken

Traditionen kartlägger blickarnas ordning, inte deras föremål. Ibn al-Jawzī (d. 1201) skriver i Dhamm al-Hawā: begäret (hawā) gör blicken enögd.<sup>4</sup> Inte blind – enögd. Begäret släcker inte synen utan förvränger den. Den som ser enögd ser personen men inte sammanhanget, njutningen men inte morgonen efter.

I The Sovereignty of Good gör Iris Murdoch (1919–1999) uppmärksamheten, inte viljan, till den avgörande sedliga handlingen: »Jag kan bara välja inom den värld jag

förmår se, och klart seende är frukten av sedlig ansträngning.«<sup>5</sup> Epiktetos, den frigivne slaven, slog fast att den som inte behärskar sig själv aldrig är fri.<sup>6</sup> Men varken han eller Murdoch pekar ut var ansträngningen ska riktas. Ibn Qayyim gör det: vid tröskeln mellan första och andra blicken.

## Ljuset och mörkret

I al-Dā' wa-l-Dawā' skriver Ibn Qayyim:

*Att sänka blicken ger hjärtat ljus, att släppa den fri klär det i mörker.<sup>7</sup>*

Att släppa blicken fri försvagar hjärtat; att sänka den stärker det.<sup>8</sup> Om ögat återkastar hjärtats tillstånd innebär den ostyrade blicken att hjärtat ständigt bygger vidare på varje synintryck: begär, berättelse, fantasi. Att sänka blicken avbryter byggandet.<sup>9</sup>

Den som lärt sig stanna vid den första blicken odlar baṣīrah, inre syn. Ibn Qayyim i Madārij al-Sālikīn:

*Insikt är ett ljus som Gud kastar i hjärtat, genom vilket det ser de yttersta verkligheterna som om det bevittnade dem direkt.<sup>10</sup>*

Koranen knyter samman:

*Har de inte färdats på jorden med hjärtan med vilka de förstår och öron med vilka de hör? Det är inte ögonen som är blinda utan hjärtat i bröstet.<sup>11</sup>*

## Kronbladen

I Modern skriver Victoria Benedictsson (1850–1888):

*Det var som om hans ögon med ens slagits upp. Det var som om hans väsen för första gången öppnat sina kronblad, som om livvets, naturens skönhet för första gången strålat ditin.<sup>12</sup>*

Hennes protagonist har levt utan att se: »egentligen har ni väl aldrig lefvat? – Att

vegetera«. <sup>13</sup> Det som bryter igenom är inte mer information utan en helt annan mottaglighet.

Ibn Qayyim säger det rakt: den sänkta blicken befriar hjärtat från begärets berusning och likgiltighetens dvala. <sup>14</sup> Söderberg skrev: »Man ser världen mera syntetiskt då man ser den med halfslutna ögon; alla linier bli renare och enklare.« <sup>15</sup>

## Koranens instruktion

Koranen instruerar båda könen i två parallella verser:

*Säg till de troende männen att sänka sin blick och skyla sitt kön. Det är renare för dem.* <sup>16</sup>

*Och säg till de troende kvinnorna att sänka sin blick och skyla sitt kön.* <sup>17</sup>

Samma verb – yaghuḍḍu, 'sänka', av samma rot som att dämpa rösten. Det ord som följer, azkā, 'renare', pekar mot klarhet, inte puritanism.

Koranen rymmer ännu en bild:

*Vänd åter blicken, gång på gång; blicken vänder tillbaka till dig avvisad och alldeles matt.* <sup>18</sup>

I sitt sammanhang avser versen den som betraktar himlarna och söker brister i skapelsen. Men grundsatsen sträcker sig längre. Den upprepade blicken finner ingenting nytt. Den tömmer sig själv.

## Kedjan

Ibn Qayyim jämför blicken med ett glas vin: betraktelsen berusar. Kärlekens berusning är värre än vinets – den som berusar sig av vin nyktrar till, men den som berusar sig av blicken nyktrar sällan till. <sup>19</sup>

Kent Berridges forskning visar varför: upprepad exponering för samma retning stärker begäret utan att njutningen växer. Man åtrår mer utan att njuta mer. <sup>20</sup>

Kedjan kan brytas, men bara i sitt första led. Ögonblicket innan begäret är

oförfalskat – varseblivning som ännu inte blivit avsikt.



- 1 Profeten Muḥammad , återgiven i Ibn al-Jawzī, Dhamm al-Hawā (Klandret av begäret). Hadithen återfinns inte i de sex kanoniska samlingarna; dess autenticitetsgrad diskuteras bland hadithvetare. Den starkare ‘Alī-hadithen (fotnot 3) bekräftar samma princip med solidare kedja.
- 2 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn (De älskandes trädgård), kapitlet om blickens regler och faror.
- 3 Ḥadīth återgiven via al-Tirmidhī (nr 2701), bedömd som hasan av al-Arnā‘ūṭ. Även citerad i al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn (Etik för religion och världsligt liv).
- 4 Ibn al-Jawzī, Dhamm al-Hawā: »Begärets öga är enögt« (‘ayn al-hawā ‘awrā’).
- 5 Iris Murdoch, The Sovereignty of Good (1970), essän »The Idea of Perfection«.
- 6 Epiktetos, Discourses (ca 108 e.Kr.), nedtecknade av Arrianos.
- 7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā’ wa-l-Dawā’ (Sjukdomen och boten).
- 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā’ wa-l-Dawā’.
- 9 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn.
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikin (De vandrandes stationer), avsnittet om baṣīrah.
- 11 Koranen, al-Ḥajj 22:46.
- 12 Victoria Benedictsson, Modern: En Berättelse (1888).
- 13 Victoria Benedictsson, Den bergtagna.
- 14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn.
- 15 Hjalmar Söderberg, Historietter (1898).
- 16 Koranen, al-Nūr 24:30.
- 17 Koranen, al-Nūr 24:31.
- 18 Koranen, al-Mulk 67:4.
- 19 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Rawḍat al-Muḥibbīn.
- 20 Kent C. Berridge & Terry E. Robinson, »The neural basis of drug craving: An incentive-sensitization theory of addiction,« Brain Research Reviews 18 (1993). Distinktionen mellan wanting (begärsimpuls) och liking (upplevd tillfredsställelse) har sedan bekräftats i omfattande forskning.

# Förrådshusens väktare

---

Stockholm har tre dagars livsmedelsförsörjning. Sedan: tomma hyllor, bruten kylkedja. Tio miljoner människor hänvisade till skafferiets innehåll.

Det är ingen mardröm. Det är en myndighetsrapport. MSB konstaterade 2025 att svensk krisberedskap är »otillräcklig« och att landet behöver 32 miljarder kronor om året för att nå en rimlig nivå.<sup>1</sup> Under kalla kriget hade Sverige beredskapslager för månader av isolering och en självförsörjningsgrad nära hundra procent. I dag saknas ens en myndighet med utpekat ansvar för livsmedelsförsörjning i kris.<sup>2</sup> Självförsörjningen har halverats. Lagren är avvecklade, ansvaret utspritt.

Samma fråga ställdes för mer än tre tusen år sedan vid Nilens stränder.

## Förrådshusens förvaltare

I sura Yūsuf tolkar Josef den egyptiske kungens dröm om sju feta kor som slukas av sju magra – en dröm som ingen av hovets rådgivare förstår:

*Ni skall under sju år få odla som vanligt. Det ni skördar bör ni sedan lämna i sina ax, utom lite grann som ni kan ha att äta.<sup>3</sup>*

Sedan ber Josef själv om uppdraget: »Gör mig ansvarig för landets förrådshus; jag är sannerligen en kunnig förvaltare.«<sup>4</sup> Ordet han använder, ḥāfīz, bär dubbel betydelse: den som bevarar och den som håller räkning – inte en byråkrat utan en väktare. Den som går genom förrådshuset varje dag, känner på säckarna, räknar vad som finns kvar. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) citerar Shayba ibn Na‘āma, som förtydligar: »ḥafīz – väktare över det som anförtrotts mig; ‘alīm – kunnig om torråren.«

Ur Josefs svar framträder en modell: samlad lagerhållning, rationering under överflödsåren, statlig kontroll över fördelningen. Den som ser överflödet och inte lägger undan för kommande brist sviker uppdraget.

Koranen avslutar episoden: »På så vis etablerade Vi Josef i landet och han kunde slå sig ned var än han behagade.«<sup>5</sup> Trygghet vilar på förutseende.

## Statens plikt att tvångsförsälja

Rättsvetaren Ibn Taymiyyah (1263–1328) ärver Josefs grundsats och gjuter den i juridisk form. I al-Ḥisbah fī al-Islām driver han en tes som fortfarande utmanar: om någon hamstrar mat medan folket svälter, har staten rätt att tvinga fram försäljning till marknadspris.<sup>6</sup>

Den uppenbara invändningen bemötte han själv: hadithen där Profeten ﷺ vägrar sätta priser.<sup>7</sup> Hadithen gäller ett läge där ingen vägrade sälja och ingen medvetet drev upp priserna. När handelsmän medvetet håller tillbaka varor under en bristperiod tar en annan utgångspunkt vid: plikten att skydda allmänintresset.<sup>8</sup> Den som i nödtid monopoliserar livsnödvändigheter »påtvingar människor den svårighet och trångmål som är förbjuden«.<sup>9</sup>

Att mätta den hungrige, skriver han i al-Īmān, är »en kollektiv skyldighet enligt alla muslimska lärda«.<sup>10</sup> Orden farḍ ‘alā al-kifāyah – en plikt som åligger samhället som helhet – innebär att om ingen fullgör den, bär alla skulden.

Sjuhundra år senare nådde Amartya Sen samma slutsats på empirisk väg: svält orsakas inte av absolut brist utan av att fördelningen bryter samman.<sup>11</sup> Sen byggde sitt bevis på Bengalens hungersnöd och decennier av fältdata; Ibn Taymiyyahs rättslära härledde samma slutsats ur pliktens ordning.

## Avvecklingens ordning

Under efterkrigstiden byggde Sverige ett av de mest ambitiösa beredskapssystemen i världen. Olja, livsmedel, utsäde, mediciner – allt lagrat för den dag importvägarna stängdes.<sup>12</sup>

Sedan föll Berlinmuren. Och med den föll föreställningen att beredskap behövdes. Avvecklingen vilade på en ekonomisk trossats. Just-in-time-leveranser, nollager, ständig flödesoptimering: varje kvadratmeter förrådsutrymme var slöseri – tills lastbilarna slutade komma. Det tankegods som drev avvecklingen kom från Hayek och Friedman, som hävdade att statliga reserver snedvrider prissignaler och

hämmar effektivitet. Sverige lyssnade: under 1990- och 2000-talen avvecklades beredskapslager systematiskt, och ansvaret för livsmedelsförsörjning i kris föll mellan stolarna.<sup>13</sup>

Argumentet var vattentätt – och fel. Marknaden räknar i månader; magen i timmar. Finland och Schweiz visar att det hade gått annorlunda. Två länder med jämförbara ekonomier behöll sina strategiska livsmedelsreserver.<sup>14</sup> Finland lagrar spannmål, bränsle och mediciner; Schweiz federala lag kräver obligatoriska lager av baslivsmedel. Att Sverige valde en annan väg var ett politiskt beslut, inte en ekonomisk nödvändighet.

SOU 2024:8, Livsmedelsberedskap för en ny tid, erkänner problemets omfattning men når inte den ambitionsnivå Sverige en gång hade.<sup>15</sup> Tre dagars marginal är frånvaron av beredskap.

## **De magra åren har redan börjat**

Josefs berättelse förutsätter en cyklisk värld: sju feta år, sju magra, sedan återhämtning. Klimatförändringarna följer ingen cykel. De tilltar.

Under 2024 och 2025 steg det globala kaffepriset med över fyrtio procent efter torka i Brasilien och Vietnam, medan kakaoproduktionen i Västafrika föll med fjorton procent. Bara under första halvåret 2025 orsakade naturkatastrofer ekonomiska förluster på 162 miljarder dollar.<sup>16</sup> Siffrorna mäter inte svält – de mäter sprickorna i ett system som nätt och jämnt håller ihop.

Vad som i dag motsvarar sju magra år är en försörjningskedja som bryts tusen mil bort och vars följder når en svensk matbutik inom dagar. Vad förr var missväxt i ett land är nu samtidig torka på tre världsdelar; marginalen mellan normalitet och svält har krympt till veckor.<sup>17</sup> Ny teknik kan mildra slagen: torktåliga grödor, vertikal odling, andra proteinkällor. Men ingen uppfinning ersätter den politiska viljan att lagra. Torktåligt vete hjälper föga om det inte finns i ett svenskt förråd när fartygstrafiken i Östersjön upphör.

När försörjningen hotas blottas statens innersta ordning. Verner von Heidenstam (1859–1940) slog fast insikten i Folkungaträdet: »Dålig skörd följer dålig konung.«<sup>18</sup>

Historikern Ibn Khaldūn (1332–1406) fångade samma insikt i en enda kedja:  
»Soldater behålls genom pengar. Pengar är försörjning som samlas genom folk. Folk är tjänare som skyddas genom rättvisa.«<sup>19</sup> Varje kedja bryts vid sitt svagaste led. I det moderna Sverige är det svagaste ledet att ingen bär ansvar för att det finns mat.

## Ḥisbah för en ny tid

Ḥisbah – statens tillsyn över marknad och allmännyttan – rymmer mer än »marknadskontroll«. Ibn Taymiyyah skriver att de verksamheter som är nödvändiga för folkets välfärd – livsmedelsproduktion, fördelning, lagerhållning – utgör en gemensam plikt.<sup>20</sup> Sviktar den privata sektorn faller ansvaret på staten.

En modern ḥisbah för svensk livsmedelsberedskap finns redan i den finska modellen: baslivsmedelsreserver, tydligt myndighetsansvar, regelbunden lageromsättning.

I sura al-Balad påminner Koranen om den handling som väger tyngst: »Eller ge mat i tider av hungersnöd.«<sup>21</sup> I kristid bleknar allt annat inför en enda fråga: kan du mätta den som hungrar?

Tre dagars marginal. Josef hade sju år.



1 MSB, citerad i »MSB varnar: Sverige är inte rustat för kris«, Tidningen Näringslivet, 2025.

2 SOU 2024:8, Livsmedelsberedskap för en ny tid, Regeringskansliet, 2024.

3 Koranen, Yūsuf 12:47.

4 Koranen, Yūsuf 12:55.

5 Koranen, Yūsuf 12:56.

6 Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fi al-Islām (Marknadstillsynen i islam), avsnitt om statlig prisreglering och tvångsförsäljning vid nöd.

7 Ḥadīth återgiven i Abū Dāwūd och al-Tirmidhī; Ibn Taymiyyah citerar och diskuterar den i al-Ḥisbah fi al-Islām.

8 Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fi al-Islām.

9 Ibn Taymiyyah, al-Qawā'id al-Nūrāniyyah (De upplysta principerna).

10 Ibn Taymiyyah, al-Īmān (Tron).

11 Amartya Sen, Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation, Oxford University Press, 1981.

- 12 MSB, »Beredskapslager«, samt Försvarsdepartementets historiska dokumentation om civilförsvaret.
- 13 Riksdagens dokumentation om avvecklingen av det svenska totalförsvaret efter kalla kriget; jfr Försvarsberedningens rapporter 1995–2004.
- 14 Finlands nationella försörjningsberedskapscenter (Huoltovarmuuskeskus); Schweiz federala lag om nationell ekonomisk försörjning (Landesversorgungsgesetz).
- 15 SOU 2024:8, Livsmedelsberedskap för en ny tid, Regeringskansliet, 2024.
- 16 »Commodity supply crisis grows as climate change takes hold«, FoodNavigator, 28 juli 2025; jfr Munich Re, Natural Catastrophe Review, första halvåret 2025.
- 17 »How Climate Change Is Disrupting the Global Supply Chain«, Yale Environment 360, 2025.
- 18 Verner von Heidenstam, Folkungaträdet, Albert Bonniers Förlag, 1905–1907.
- 19 Ibn Khaldūn, al-Muqaddimah (Inledningen), kap. 3.
- 20 Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fi al-Islām.
- 21 Koranen, al-Balad 90:14.

# Alis princip

---

En mening i Koranen borde oroa varje demokrat: »De flesta av dem följer inte annat än antaganden. Men antaganden kan aldrig ersätta sanningen på något sätt.«<sup>1</sup>

Påståendet är inte förbehållet Koranen. Strindberg gav samma misstanke ord i Götiska rummen:

*Det är majoriteten, det trogna folket, det sunda förståndet som bara är oförstånd;  
det är de rättänkande, de stilla i landet, kärnan av befolkningen.*<sup>2</sup>

Ellen Key skrev om »massdumheten, massfegheten och masslögnen« som tillsammans åstadkommer sådant som nästan varje enskild individ i massan skulle rygga för.<sup>3</sup> Le Bon skildrade hur en människa som träder in i en folkmassa förlorar sin egenart och övertar massans.<sup>4</sup>

Strindberg iakttog, Key angrep, Le Bon obducerade. Koranen förklarar varför.

## Den oprövade premissen

Den liberala demokratin vilar på en outtalad premiss: att folkviljan, genom rätt förfarande, närmar sig det goda. Förfarandet ger enighet, legitimitet, det minst skadliga – aldrig sanning. Premissen har aldrig bevisats. Bara antagits.

Sverige ger två exempel. År 1955 avskaffade riksdagen motbokssystemet, det så kallade Brattssystemet, trots att den medicinska expertisen varnade för konsekvenserna. Alkoholkonsumtionen steg. Skadorna följde. Riksdagen hade talat i folkets namn, och den hade fel.<sup>5</sup> Men saken är inte enkel: Brattssystemet var också ett redskap för klasskontroll, där läkare och byråkrater godtyckligt begränsade fattiga medborgares inköp medan överklassen drack obehindrat. Experternas sanning var verklig men förmedlades genom förnedring. Demokratin löste ett rättviseproblem och skapade ett folkhälsoproblem, utan medel att hantera konflikten.

Tjugofem år senare, 1980, folkomröstade Sverige om kärnkraften. Tre alternativ presenterades. Inget var ett rent nej. Väljarna fick välja mellan tre varianter av ja

med olika avvecklingstakt, och resultatet tolkades som en avvecklingsplan som aldrig genomfördes fullt ut.<sup>6</sup> Demokratien hade gett ett svar men ingen sanning. Förfarandet var oklanderligt; kunskapen obefintlig.

Koranen skiljer inte mellan rätt och fel som politiska kategorier utan mellan kunskap och antagande: 'ilm och ẓann. »Befatta dig inte med det du saknar kunskap om. Hörseln, synen och hjärtat – alla dessa kommer att tillfrågas.«<sup>7</sup> Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför Profetens □varning: »Akta er för antaganden, ty antaganden är det mest lögnaktiga av tal.«

## **Två brister och ett begär**

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) urskiljer två grundbrister: brist på klarsyn och brist på tålmod.<sup>8</sup> Klarsyn kräver ansträngning. Tålmod kräver att man hårdar ut obehaget av att stå ensam.

Men det finns ett djupare skikt. Ibn al-Jawzī (d. 1201): »Begäret förblindar och gör döv för sanning och riktighet.«<sup>9</sup> Hawā förvränger omdömet. Människan ser inte fel trots sin intelligens utan på grund av sina begär.<sup>10</sup>

Le Bon, utan kännedom om denna tradition, landade i samma slutsats:

*I en folkmassa blir skeptikern troende, den ärliga människan en förbrytare, den fege en hjälte.<sup>11</sup>*

Men hans analys börjar för sent: den utgår från folkmassan som om förvrängningen uppstår i det ögonblick någon träder in i gruppen. Hawā verkar redan innan massan samlas. Massan ger en kollektiv ursäkt åt det begär som redan finns.

»Vem är mer vilse än den som följer sitt begär utan någon vägledning från Allah

«?<sup>12</sup> Det som fördöms är inte begäret utan begäret utan vägledning.

## **Sanningen känns inte igen genom människor**

Ett uttalande tillskrivet 'Alī ibn Abī Ṭālib, den fjärde kalifen: »Sanningen känns inte igen genom människor – känn igen sanningen, så känner du igen dess folk.«<sup>13</sup>

Grundsatsen kräver motsatsen till vår vana: pröva påståendet först, sedan avsändaren.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) fördjupade grundsatsen. Den som gör människor till måttstock för sanningen – i stället för att pröva människors påståenden mot sanningen – begår det mest grundläggande tankefelet.<sup>14</sup> Varje människa kan ha fel eller rätt, utom Profeten .□

Det demokratiska samhället gör just detta, genom sin uppbyggnad, inte av illvilja. Omröstningen är en våg som väger röster, inte skäl.

### **Sanningen som bro och som börda**

Habermas hävdade att rationell diskurs – det herraväldesfria samtalet – kan leda till sanning genom rätt förfarande, om alla deltagare argumenterar ärligt och på lika villkor.<sup>15</sup>

Men Habermas förutsätter det som Koranen ifrågasätter: att människan, lämnad åt sitt förnuft, dras mot sanning snarare än antagande. Hawā är universell. Begäret talar alltid med i rummet, osynligt, förklätt till förnuft. Ibn Taymiyyah påpekade att »fantasin ljuger oftare än den talar sant«<sup>16</sup> – och fantasin verkar starkast när vi tror oss vara som mest förnuftiga.

»Deras angelägenheter avgörs genom samråd sinsemellan«<sup>17</sup> – shūrā, samråd, är en styrande princip. Men samrådets uppgift är inte att fastställa sanningen genom röstning utan att söka den bästa tillämpningen av en sanning som redan är given. I shūrā är sanningen konstant och tillämpningen diskuteras. I demokratin är sanningen det som diskussionen frambringar.

Karin Boye skrev i Kallocaïn:

*Sanningen kunde vara en bro mellan människa och människa – så länge den är frivillig, ja – så länge den ges som en gåva och tas emot som en gåva.<sup>18</sup>*

Sanningen som bro förutsätter att den finns oberoende av dem den förbinder. En bro som uppfinns i stunden den beträds är ingen bro.

Koranen väljer ett oväntat ord för livet utan vägledning: dank – trånghet, snävhet.

»Den som vänder sig bort från Min påminnelse ska sannerligen leva ett trångt liv.«<sup>19</sup>  
Inte syndigt, inte straffat. Trångt. Ibn Kathīr förtydligar:

*Även om han klär sig som han vill, äter vad han vill och bor var han vill – så länge han saknar visshet och vägledning, förblir hans hjärta i ångest, förvirring och tvivel.*

Hjalmar Söderberg vände på bilden:

*Sanningen är fattig som Job, ofruktbar som ökensanden och tråkig som en gammal antikvarisk bokhandlare. Men lögnen är rik som påven i Rom!*<sup>20</sup>

Söderberg menade det ironiskt, men ironin bär en oavsiktlig sanning. Lögnen är rik: rik på löften, bekvämlighet, den tillfälliga lättnaden att slippa tänka. Sanningen ger inget av detta. Den ger bara sig själv.

Lögnens rikedom gör den svår att genomskåda. Ibn Khaldūn (1332–1406) satte ord på sambandet mellan sanningens enhet och lögnens mångfald:

*Sanningen är bara en form, medan falskheten är många former. Därför är det lätt att begå orättvisa men svårt att uppfylla rättvisa.*<sup>21</sup>

Majoriteten följer lögnen inte för att den övertygar utan för att den erbjuder så många skepnader.

Det demokratiska samhället har gjort detta till grundsats och kallat det pluralism. Koranen ställer frågan som pluralismen inte förmår besvara: om alla anspråk är lika giltiga, varför skulle något av dem vara sant?

## **De med kärna**

Koranen har ett ord för dem som skiljer sanning från antagande: *ūlū al-albāb* – de med kärna:

*Han ger visdom till den Han vill, och den som ges visdom har förvisso getts mycket gott. Men ingen låter sig förmanas utom de med förstånd.*<sup>22</sup>

Ibn Kathīr citerar en profettradition: »Gud ger det världsliga livet till den Han älskar

och den Han inte älskar, men Han ger religionen bara till den Han älskar.«  
Sanningen kommer till människan, inte från henne.



- 1 Koranen, Yūnus 10:36.
- 2 August Strindberg, Götiska rummen, Stockholm, 1904.
- 3 Ellen Key, Lifslinjer, första delen, Stockholm, 1903.
- 4 Gustave Le Bon, Massans psykologi, kap. 2.
- 5 Brattssystemet avskaffades genom riksdagsbeslut 1954, med verkan från 1 oktober 1955. Systembolagets historik dokumenterar den efterföljande konsumtionsökningen.
- 6 Folkomröstningen om kärnkraften genomfördes den 23 mars 1980. De tre alternativen innebar olika tidsplaner för avveckling, men inget alternativ motsvarade ett rent nej till avveckling.
- 7 Koranen, al-Isrā' 17:36.
- 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā' wa-l-Dawā' (Sjukdomen och boten).
- 9 Ibn al-Jawzī, Dhamm al-Hawā (Fördömandet av begäret).
- 10 Ibn al-Jawzī, Dhamm al-Hawā.
- 11 Gustave Le Bon, Massans psykologi, kap. 2.
- 12 Koranen, al-Qaṣaṣ 28:50.
- 13 'Alī ibn Abī Ṭālib, citerad i Ibn al-Jawzī, Talbis Iblis (Iblis' bedrägerier).
- 14 Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā (Samlade rättsutlåtanden) och al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn (Vederläggning av logikerna). Ibn Taymiyyah betonar upprepade gånger att sanning prövas mot Koranen och Sunnah, inte mot personers status, och att varje människa utom Profeten ﷺ kan ha rätt eller fel.
- 15 Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (1981), eng. The Theory of Communicative Action (1984). Begreppet »herrschaftsfreier Diskurs« utvecklades i Habermas tidiga diskursetik, från »Wahrheitstheorien« (1973) och framåt.
- 16 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn.
- 17 Koranen, al-Shūrā 42:38.
- 18 Karin Boye, Kallocajn, Stockholm, 1940.
- 19 Koranen, Ṭā Hā 20:124.
- 20 Hjalmar Söderberg, Jesus Barabbas, Stockholm, 1928.
- 21 Ibn Khaldūn, Muqaddimah.
- 22 Koranen, al-Baqarah 2:269.

# Rättigheterna utan grund

---

Delegaterna bakom FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna stötte 1948 på ett svårlöst problem. De enades om att människan äger okränkbara rättigheter – men inte om varför. Jacques Maritain (1882–1973), den katolske filosofen som deltog i arbetet, fångade motsägelsen utan omsvep: man enades om rättigheterna under förutsättning att ingen frågade på vilken grund de vilade.<sup>1</sup>

Upplysningen hade förvisat Gud ur filosofin och lovat att förnuftet ensamt kunde bära vad teologin burit i tusen år. Värdigheten, det okränkbara i varje människa: allt skulle bestå, bara utan den grund det vilade på.

## Brottstyckena utan helheten

Hjalmar Söderberg formulerade den sekulära hållningen med sin vanliga skärpa. I Doktor Glas skriver han:

*Moral kommer af mores, seder; den hvilar helt och hållet på seden, bruket; den har ingen annan grund.<sup>2</sup>*

Söderberg menade det som befrielse: moralen är konvention, inget mer. Men om han har rätt – om moralen bara är sed och bruk – då har mänskliga rättigheter ingen annan auktoritet än den rådande enigheten ger dem. Och enigheten skiftar.

Upplysningsfilosofin försökte fylla tomrummet. Kant förankrade värdigheten i förnuftskapaciteten – men vad händer med dem vars kapacitet är outvecklad, skadad eller ännu inte född?<sup>3</sup> Rawls försökte klara sig utan gemensam grund genom overlapping consensus: olika livsåskådningar som sammanfaller i samma slutsatser.<sup>4</sup> Men varför sammanfaller de? Frågan förskjuts, aldrig besvaras. Alasdair MacIntyre drog den mest obekväma slutsatsen: vi ärver ett moraliskt ordförråd vars grammatik vi har glömt.<sup>5</sup>

## Fiṭrahs anspråk

Mitt i denna grundvalskris dyker ett begrepp upp som gör anspråk på att säkra det den sekulära filosofin inte förmått. Koranen säger det rakt ut:

*Vänd dig till den rena, ursprungliga tron, Guds skapelseplan enligt vilken Han skapade människan. Det finns ingen förändring i Guds skapelse. Detta är den rätta tron, men de flesta människor vet inte.*<sup>6</sup>

Fiṭrah – den medfödda moraliska och andliga riktningen – betecknar själva den ordning enligt vilken människan är skapad. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) förtydligar: Gud har gjort alla sina skapelser lika i fiṭrah, den raka grundnaturen – ingen föds utan att vara i det tillståndet, och det finns ingen åtskillnad mellan människor i det hänseendet. Profeten Muḥammad ﷺ sade: »Varje barn föds i rätt tillstånd (fiṭrah), men dess föräldrar gör det till jude, kristen eller magier.«<sup>7</sup>

Nutida utvecklingspsykologi stöder bilden: spädbarn föredrar hjälpare framför förhindrare redan innan språk och kultur format dem.<sup>8</sup> Samma drag syns även i det samhälle som försöker undertrycka dem. August Blanche fångade det underifrån: »Där finns heder och samvete även bland dem som samhället förkastar.«<sup>9</sup>

Fiṭrah är inte ett argument för moral utan ett påstående om var moralen hör hemma: den är inskriven i skapelsens ordning.

Koranen förankrar detta i ett ursprungligt förbund:

*Och minns att din Herre tog fram alla Adams barns avkomlingar ur ryggen på dem och lät dem vittna om sig själva. »Är Jag inte er Herre?« De sade: »Jo, vi vittnar!«<sup>10</sup>*

Det är detta förbund, mīthāq, som lyfter fiṭrah från beskrivning till förpliktelse. Invändningen att man inte kan sluta sig från hur människan är till vad hon bör – Humes giljotin – förutsätter att den mänskliga naturen är ett blott faktum. Men i Koranens antropologi är människans natur ett löfte: hon är skapad för att känna Gud, för att vittna om sanningen. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) fastslår att hjärtat bär en längtan efter sin Herre som ingenting annat kan stilla – »ty det är skapat för Honom.«<sup>11</sup> Plikten läggs inte utanpå tillvaron – den bor i den, som syftet bor i ögat.

En invändning: om fiṭrah grundar universella rättigheter, hur förklara att den

klassiska islamiska rättstraditionen inskränkte vissa av de rättigheter den allmänna förklaringen bekräftar? Spänningen finns men rör tillämpning – hur juristerna tolkade fiṭrah i sina rättsordningar – inte principen själv. Ibn Kathīr anför en profetträdion: efter ett fälttåg fördömde Profeten ﷺ dem som angripit fiendens barn, och när en man invände att de var barn till avgudadyrkare svarade han: »De bästa bland er är barn till avgudadyrkare! Ingen själ föds utan att den föds i fiṭrah.« Att fiṭrah som universell grund kan ställa krav som överskrider varje historisk rättsordning, inklusive den islamiska, är argumentets konsekvens, inte dess svaghet.

### **Rädslan att undgå upptäckt**

Fiṭrah sätter ord på något som sekulär moralfilosofi bara kan konstatera: att människor lever som om en moralisk ordning fanns, även när de saknar grund för den. De rycker undan handen från det orättfärdiga utan vittnen, tyngs av skuld för tanken ingen hörde. En biologisk förklaring kan beskriva tendensen men inte skuldens drag av svek.

Hjalmar Bergman (1883–1931) avslöjade samvetets motsägelse i Eros' begravning:

*Medgiv att samvetet är en besynnerlig inrättning! Somliga ense, att samvetet är rädsla för straff, men det tror jag inte mycket på. Snarare är det rädsla att undgå upptäckt.<sup>12</sup>*

Rädsla att undgå upptäckt. Inte rädsla för straff utan längtan att bli sedd, genomlyst. Om människan bara är materia, varifrån kommer denna drift att ställas inför ett vittne?

Ibn Qayyim pekade på svaret: mänsklig fullkomlighet ligger i förmågan att skilja sanning från lögn och att välja sanningen.<sup>13</sup> Förmågan kan fördunklas av uppfostran, kultur och vanor. Men den kan inte utplånas, för den tillhör skapelsen, inte den enskilde.

Erik Gustaf Geijer (1783–1847) slog fast personlighetens värdighet:

*Personligheten med dess rätt är både det första och det sista i samhället; att den utgör grunden för rättigheter, lärer ej kunna nekas.<sup>14</sup>*

Runeberg skärpte det:

*Man lär sig tala om ett mänskovärde, som är ett annat än en mänsklig lydnad för maktens bud.<sup>15</sup>*

Men varifrån kommer rätten? Fiṭrah svarar: personligheten har rätt för att den bär ett gudomligt vittnesbörd.

Dag Hammarskjöld skrev i Vägmärken ett vittnesbörd som, utan att namnge källan, bär samma klang:

*Jag vet inte vem – eller vad – som ställde frågan, jag vet inte när den ställdes. Jag minns inte att jag svarade. Men en gång sade jag ja till någon – eller något – och från den stunden var jag viss om att tillvaron är meningsfull och att mitt liv, därför, i underkastelse, har ett mål.<sup>16</sup>*

Vad Hammarskjöld tecknar har samma form som Koranens förbund: ett svar som föregick medvetenheten om frågan, ett ja som grundlade allt. Hammarskjöld ledde den institution vars grunddokument inte förmådde namnge denna grund, och vittnade ändå om den. Det visar att fiṭrah verkar oavsett om den erkänns. Pär Lagerkvist vittnade om samma djup i Aftonland: »Min längtan är inte min. Den är gammal så som stjärnorna.«<sup>17</sup>

## **Det tysta lånet**

Det moderna rättighetsspråket lever på ett lån det inte erkänner. Varje människa äger okränkbar värdighet; tortyr är fel oavsett omständigheterna; barn har rättigheter oberoende av vilken stat de föds i – absoluta anspråk. Men språket kan inte redovisa varifrån de kommer, inte utan att i det tysta förutsätta den sorts grund det officiellt avvisat.

Habermas har halvvägs erkänt skulden: det sekulära samhället bör, hävdade han, översätta religiösa moraliska insikter till allmänt begripliga argument.<sup>18</sup> Men att översätta förutsätter att det finns ett original. Och om originalet är outhärligt, är det inte översättningen som bär kraften; det är källtexten.

Nietzsche var ärligare. Han insåg att om Gud är borta måste moralen omvärderas från grunden: gott och ont är maktmedel.<sup>19</sup> De flesta moderna tänkare vill ha Nietzsches förutsättning men slippa slutsatsen – behålla rättigheterna utan att betala fakturan.

## En grundval eller en tystnad

Ellen Key ställde samma fråga. Den stora uppgiften inom den politiska moralen var, skrev hon:

*Att rädda de enskilda samvetenas verkningsförmåga – men ändå för de stora stunderna bevara det samfälliga samvetets makt.<sup>20</sup>*

Hon sökte en moral stark nog att binda samveten utan att krossa dem, men fann aldrig den förankring hon behövde.

Koranen svarar: människan har rättigheter för att hon är skapad med en natur som vittnar om sin Skapare. Hennes värdighet är varken överenskommelse, avtal eller röstetal. Den är inskriven i henne, djupare än kultur, djupare än språk, i det ögonblick före alla ögonblick då hennes själ svarade ja.

Maritains delegater enades om rättigheterna under förutsättning att ingen frågade varför. Frågan väntar fortfarande. Och den som inte godtar Koranens världsbild kan ändå ställa sig den fråga Söderberg lämnade obesvarad: om moralen verkligen bara vilar på sed och bruk – varför vägrar den att bete sig så?



---

1 Jacques Maritain, introduktion till *Human Rights: Comments and Interpretations*, UNESCO, 1948. Se även Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, 2001.

2 Hjalmar Söderberg, *Doktor Glas*, Albert Bonniers Förlag, 1905.

3 Immanuel Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, 1785, andra avsnittet.

4 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, föreläsning IV.

5 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1981, kap. 1–5.

- 6 Koranen, al-Rūm 30:30.
- 7 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, nr 1358; Ṣaḥīḥ Muslim, nr 2658.
- 8 J. Kiley Hamlin, Karen Wynn & Paul Bloom, »Social evaluation by preverbal infants«, *Nature* 450, 2007, s. 557–559; Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Crown, 2013.
- 9 August Blanche, *Sonen af söder och nord*, Albert Bonniers Förlag, 1851.
- 10 Koranen, al-A'raf 7:172.
- 11 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*.
- 12 Hjalmar Bergman, *Eros' begravning*, Albert Bonniers Förlag, 1922.
- 13 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'*.
- 14 Erik Gustaf Geijer, *Samlade skrifter*.
- 15 Johan Ludvig Runeberg, *samlade verk*.
- 16 Dag Hammarskjöld, *Vägmärken*, Albert Bonniers Förlag, 1963.
- 17 Pär Lagerkvist, *Aftonland*, Albert Bonniers Förlag, 1953.
- 18 Jürgen Habermas, »Religion in the Public Sphere«, *European Journal of Philosophy* 14:1, 2006.
- 19 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887, första avhandlingen.
- 20 Ellen Key, *Lifslinjer*, Första delen, Albert Bonniers Förlag, 1903.

# Poesins kapitulation

---

Frambringa en enda sura av jämförbar kvalitet. Under fjorton sekler har ingen lyckats – inte världsväldens mest skolade pennor, inte generationers skarpaste intellekt, inte fiender med allt att vinna på att krossa anspråket.

Koranen själv formulerar utmaningen:

*Och om ni hyser tvivel om vad Vi har sänt ned till Vår tjänare, åstadkom då en sura av samma slag och tillkalla era vittnen, andra än Allah , om ni är sannfärdiga.<sup>1</sup>*

Utmaningen trappas ned i tre steg. Först: frambringa en hel skrift som denna, även om människor och djinner förenade sig.<sup>2</sup> Sedan: tio suror.<sup>3</sup> Slutligen: en enda. Tre verser räcker: sura al-Kawthar, Koranens kortaste, är tre verser lång. Al-Suyūṭī konstaterar att dess ijāz – oefterhärmligheten – är likvärdig med sura al-Baqarah, den längsta.<sup>4</sup> Utmaningen gäller inte mängd.

## Språket som inte borde finnas

Före Koranen var poesin arabernas nationalkonst – deras historieskrivning, deras rättsväsende, deras krig. Vid marknaderna i Ukaz tävlade stammarna med sina qasidor<sup>5</sup> som andra folk tävlade med vapen. Att bemästra arabiskans prosodi var makt.

I denna kultur, där varje barn växte upp med örat skolat för metrisk precision, framträdde en text som trotsade allt de behärskade. Koranens arabiska följer inte de vedertagna versformerna, saknar genomgående metrum, binder sig inte till qasidans konventioner. Men den är heller inte vanlig, obunden prosa; den bär en inre rytm, en klangbyggnad som varken poeter eller prosaskribenter förmådde inordna i sina kategorier.

Teologen al-Khaṭṭābī (d. 998) framhöll att Koranens motståndare famlade efter indelningar: »Ibland kallade de den poesi, ibland magi – just för att de fann sig oförmögna inför den.«<sup>6</sup> Ordet de till slut stannade vid var siḥr: magi.

## Motståndaren som inte kunde neka

Det skarpaste erkännandet kom från en motståndare. Walīd ibn al-Mughīra, en av Quraysh-stammens ledare och en erkänd kännare av arabisk poesi, ombads av sina egna att fördöma Koranen. Hans svar, bevarat i de tidiga profetbiografierna, är en ofrivillig hyllning: det han hört föll utanför varje känd form – poesi, prosa, spådom, trollformel. Det ägde en sötma och en skönhet som ingenting annat besatt. Det krossade allt under sig.<sup>7</sup> Han fördömde den ändå. Politiken krävde det.

Walīd besegrades inifrån, som mästare av den tradition Koranen utmanade. Tolv sekler senare nådde Europas störste diktare en liknande slutsats utifrån, genom översättning. Goethe erkände i West-östlicher Divan att Koranen först stötte bort honom men sedan framtvingade vördnad: dess stil var, skrev han, »sträng, storlagen, fruktansvärd – stundtals sant sublim.«<sup>8</sup> Att texten betvingade dem båda – den ene på originalspråket, den andre i översättning – pekar på att det oefterhärmliga bärs av en ordning djupare än klang och satsbyggnad.

## Kompositionens ordning

‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078), tusentalets främste retoriker, ägnade sitt livsverk åt att förstå varför Koranens text var oefterhärmlig. Hans teori om nazm – kompositionens ordning – visade att innebörden i en arabisk text inte bara ligger i orden utan i deras syntaktiska uppställning. Förhållandet mellan subjekt och predikat, placeringen av ett bestämningsord, valet att framskjuta eller fördröja en satsdel: allt detta skapar mening bortom ordens vanliga betydelse. Ordet först i meningen och samma ord sist bär olika tyngd. Det är nazm.<sup>9</sup>

Al-Jurjānīs tes var inte estetisk utan byggd på ordning: varje sats bär betydelse i själva sin grammatiska form, så att form och innehåll blir oskiljaktiga. Att ändra nazm är att ändra vad som sägs. Att efterhärma Koranens stil kräver därför inte bara poetisk begåvning utan förmågan att uppfinna en helt ny satsbyggnad som dessutom fungerar.<sup>10</sup>

## De som försökte

Hade utmaningen varit rent formell borde den ha besvarats. Musaylimah ibn Ḥabīb, samtida med Profeten , författade texter i koranisk stil. Muslimerna bevarade hans försök, för att mäta avståndet. Al-Jurjānīs nazm-lära visar varför efterhärmmningen var dömd att misslyckas: om innebörden bärs av syntaktisk ordning kan man inte kopiera ordningen och byta ut innehållet; det nya innehållet kräver en ny ordning, och en ny ordning är inte längre en kopia.<sup>11</sup>

Senare försökte andra: Ibn al-Muqaffa', som präglat arabisk prosa i århundraden, och al-Ma'arrī, en poet av sådant djup att nutida bedömare har jämfört honom med T.S. Eliot. Ingen av dem besvarade utmaningen.<sup>12</sup>

## Det svåra erkännandet

En uppenbar invändning: vem avgör om utmaningen besvarats? Ingen neutral domarskara, inget poängsystem för litterär kvalitet. Men invändningen förbiser något väsentligt. Utmaningens första publik var inte troende muslimer utan fientliga Quraysh-araber. Deras tystnad utgjorde det ursprungliga beviset. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) citerar den tidiga uttolkaren Mujāhid, som förstod utmaningsversens »era vittnen« som »vältalighetens domare«. Ibn 'Aṭīyyah formulerade det så: beviskraften vilade på araberna, eftersom de var vältalighetens mästare och de naturliga utmanarna.<sup>13</sup> Kompetenta fiender, inte fromma anhängare, var måttstocken.

Även inom islamisk teologi rådde oenighet. Al-Nazzām och vissa mu'taziliter hävdade şarfah-ståndpunkten: att Gud aktivt hindrade människor från att efterhärma Koranen, att förmågan i princip existerade men blockerades utifrån. Majoriteten avvisade detta. Al-Suyūṭī citerar argumentet att utmaningen förutsätter att motståndarna behåller sin förmåga men ändå misslyckas; annars vore det ingen utmaning utan en omöjlighet. Att debatten fördes öppet inom den egna traditionen vittnar om en ovanlig intellektuell redlighet.<sup>14</sup>

Ijāz-läran tog därtill form i nionde seklets mu'tazilitiska kretsar, delvis som svar på

den shu'ubiyyah-rörelse som ifrågasatte arabiskans företräde. Kontexten försvagar inte argumentet; den placerar det i sin tid.

### **Ett tredje slag**

En jämförelse kan hjälpa. Selma Lagerlöf revolutionerade svensk prosa med Gösta Berlings saga 1891. Hon bröt med naturalismen, blandade saga och realism, formade en stil utan föregångare. Men hon arbetade inom en tradition: svensk litteratur hade Bellman, Tegnér, Almqvist. Lagerlöf utvidgade ett befintligt språkligt universum.

Uppenbarad för en man som varken kunde läsa eller skriva, i en kultur där den muntliga traditionen var fulländad men den skriftliga knappt fanns, blev Koranen inte bara ett nytt verk utan en egen kategori. Arabisk lingvistik – grammatiken, retoriken, prosodin – växte fram för att förstå denna enda text. Sibawayh, som skrev arabiskans första systematiska grammatik, hämtade bland annat sina exempel ur Koranen.

Ibn Khaldūn (1332–1406) sammanfattade motsägelsen:

*Koranen är i sig själv både beviset och det som skall bevisas.<sup>15</sup>*

### **Tystnadens bevisföring**

Att läsa Koranens utmaning genom en falsifieringslogik är min egen tolkning, inte vedertagen bland forskare. Poppers falsifierbarhet kräver överenskomna mått för vad som räknas som motbevis. Sådana mått saknas här. En strikt popperiansk kritiker kunde hävda att utmaningen, utan en neutral domare, är ofalsifierbar snarare än falsifierbar.

Men det finns en enklare variant. Utmaningen utgör en negativ bevisföring vars kraft ligger i frånvaron av svar. I fjorton sekler har arabisktalande poeter, filosofer, teologer och fiender haft tillgång till samma språk, samma grammatik, samma retoriska verktyg. Ingen har åstadkommit en text som ens av Koranens kritiker ansetts jämförbar.

Frånvaron av svar är ett belägg – inte slutgiltigt, men ett som kräver förklaring. Antingen är Koranens arabiska väsensskild på ett sätt som gör efterhärming omöjlig, eller har fjorton seklers historia undanhållit världen den rätta blandningen av talang och tillfälle. Den som föredrar det andra alternativet bör fråga sig hur länge frånvaron måste bestå innan den slutar vara rimlig. Al-Suyūṭī slog fast att utmaningen var ett avslöjande av oförmåga, inte en uppmaning.<sup>16</sup> Fjorton seklers tystnad har inte överklagat domen.



---

1 Koranen, al-Baqarah 2:23.

2 Koranen, al-Isrā' 17:88.

3 Koranen, Hūd 11:13.

4 al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān (Fullkomligheten i Koranens vetenskaper), kapitlet om i'jāz.

5 Qasidah (pl. qaṣā'id): den förislamiska odens standardform, en dikt i ofta sjuttio verser eller fler med fast metrum och genomgående slutrim, inledd med poetens klagan vid den älskades övergivna lägerplats (nasīb), följd av en reseskildring och avslutad med diktens egentliga ärende – lovdikt, stridsskildring eller stamhyllning.

6 al-Khaṭṭābī, citerad i al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.

7 Walīd ibn al-Mughīras vittnesbörd är bevarat i flera tidiga profetbiografier (sīra-verk), bland annat hos Ibn Ishāq och al-Bayhaqī.

8 Johann Wolfgang von Goethe, West-östlicher Divan, Noten und Abhandlungen (1819), avsnittet om Koranen.

9 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, Dalā'il al-I'jāz (Bevisen på det mirakulösa).

10 al-Jurjānī, Dalā'il al-I'jāz, avsnittet om naẓm-läran.

11 Musaylimahs imitationsförsök bevarades i den tidiga islamiska historieskrivningen, bland annat hos al-Ṭabarī.

12 Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, al-Fuṣūl wa-l-Ghāyāt (Kapitlen och målen); Ibn al-Muqaffa's övergivna försök nämns i den arabiska litteraturhistoriska traditionen.

13 Ibn 'Aṭīyyah, citerad i al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.

14 al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, diskussionen om ṣarfah-positionen.

15 Ibn Khaldūn, al-Muqaddimah (Inledningen).

16 al-Suyūṭī, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.

# Det han letade efter

---

Den australiske filosofen David Chalmers ställde 1995 en fråga som neurovetenskapen fortfarande inte kan besvara. Inte hur hjärnan bearbetar synintryck, reglerar känslor eller lagrar minnen – sådant kallade han *easy problems*, svåra men i grunden lösbara med befintliga metoder. Hans fråga var av ett annat slag: varför finns det överhuvudtaget en subjektiv upplevelse? Varför är det något att vara du?<sup>1</sup>

Varje neuron kan kartläggas, varje synaps mätas, varje signal spåras. Ändå kvarstår detta: du upplever rött när du ser rött, smärta känns, det finns ett inre perspektiv som ingen hjärnskanning kan avbilda. Thomas Nagel visade 1974 att vi kan veta allt om en fladdermus' ekolod och ändå inte veta hur det är att vara en fladdermus.<sup>2</sup> Problemet är inte brist på data utan brist på en begreppslig ram.

## Mekanikern bakom mekanismen

Strindberg genomlevde en kris som drev honom bortom materialismens gräns. I *Inferno* ger han den gestalt:

*Hemmastadd i naturvetenskaperna sedan barndomen, sedermera anhängare av Darwin, hade jag upptäckt det otillfredsställande i denna naturvetenskapliga metod, som erkände världsalltets förträffliga mekanism utan att medgiva tillvaron av mekanikern.*<sup>3</sup>

Två sekler före Strindberg hade Emanuel Swedenborg stött mot samma gräns. Som hjärnforskare kartlade han hjärnbarkens uppgifter hundra år före sin tid: lokaliserade motoriska områden, tillskrev cerebrospinalvätskan en roll, anade sambandet mellan enskilda hjärnregioner och bestämda förmågor.<sup>4</sup> Själens fann han aldrig under skalpellen.

## Kunskapens ärliga gräns

Fjorton sekler före Chalmers, elva före Swedenborg, uppenbarades en vers som möter frågan med en annan hållning:

*De frågar dig om al-Rūḥ. Säg: »al-Rūḥ är förbehållet min Herre.« Av denna kunskap har ni endast fått en liten del.<sup>5</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) återger bakgrunden: Ibn Mas‘ūd berättar att Profeten ﷺ fick frågan om själen och teg tills uppenbarelsen nedsteg med svaret.

Korankommentatorerna har tolkat al-Rūḥ på flera sätt: som själen, som ängeln Jibrīl, som uppenbarelsen själv.<sup>6</sup> Oavsett läsning kvarstår versens grundhållning: det finns verkligheter vars kunskap Gud förbehållit sig.

## Hjärtats kunskap och sinnenas gräns

Ibn Qayyim (1292–1350) byggde en kunskapslära som rymmer Chalmers åtskillnad utan att lämna uppenbarelsens mark. Hjärtat (al-qalb) bär en kunskap av annat slag: »Hjärtat har en kunskap, en insikt, en firāsah som sinnesorganen aldrig kan nå.«<sup>7</sup> Sinnena förkastar han inte:

*Skapelsen vittnar om Skaparen, och den som betraktar med sitt hjärta ser i varje skapat ting ett bevis.<sup>8</sup>*

Koranen fastslår den bärande åtskillnaden: »Hans är skapelsen och befallningen« (al-khalq wa-l-amr).<sup>9</sup> Kroppen tillhör skapelsen – formad av lera, underkastad naturlagar. Själen tillhör befallningen: instiftad genom Guds direkta ord kun. Ibn Qayyim utvecklar detta i Kitāb al-Rūḥ: själen är varken identisk med kroppen eller bara en egenskap hos den; den är en självständig skapad verklighet av en annan art.<sup>10</sup>

Förklaringsgapet väcker en avgörande fråga. Är det ett gap i vår kunskap eller i verklighetens ordning? Kan vi inte förklara medvetandet ännu, eller tillhör det en annan verklighetsordning?<sup>11</sup> Även västerländsk filosofi har snuddat vid gränsen. Wittgenstein nådde sin slutsats genom ren logik: »Subjektet tillhör inte världen utan är en gräns för världen.«<sup>12</sup> Hans sista ord i Tractatus drar konsekvensen: »Det man

inte kan tala om, därom måste man tåga.«<sup>13</sup>

## Illusionen som bevisar sig själv

Daniel Dennett hävdar att subjektiv upplevelse är en illusion. Medvetande är vad hjärnan gör, inte något den har.<sup>14</sup>

Invändningen är lika gammal som argumentet: vem upplever illusionen? Att avfärda medvetandet som illusion förutsätter ett medvetande som upplever illusionen. Levertin (1862–1906) satte ord på den gräns vetenskapen här stöter på:

*Samtidigt blir det också allt klarare för hvar och en, att alla vetenskapens förklaringar och klassifikationer blott äro provisoriska.<sup>15</sup>*

## Själens som inte förgås

Ibn Qayyim förklarade varför frågan aldrig sluter sig:

*Själarna skapades för att bestå, inte för att förgås – det är sanningen. Det som profeterna och deras följare enats om är att dessa själar förblir efter att ha lämnat sina kroppar, de förgås inte och upphör inte. De som menar att själar förgås med kropparna, eftersom de bara vore en av deras krafter – dessa erkänner ingen själ som existerar i sig själv, som bebor kroppen och lämnar den.<sup>16</sup>*

Koranen tecknar relationen: »När Jag har fulländat honom och blåst in i honom av Min ande.«<sup>17</sup> Ordningen är avgörande: kroppen fulländas först, varje kroppsligt villkor uppfyllt, men medvetandet saknas tills anden inblåses. Kroppens formning föregår medvetandet men frambringar det inte.

Varje natt lämnar medvetandet dig. Varje morgon återvänder det. Ingen neurolog kan säga var det tar vägen.

Koranen kan: »al-Rūḥ är förbehållet min Herre.«



- 
- 1 David Chalmers, »Facing Up to the Problem of Consciousness«, *Journal of Consciousness Studies* 2:3 (1995), s. 200–219.
  - 2 Thomas Nagel, »What Is It Like to Be a Bat?«, *The Philosophical Review* 83:4 (1974), s. 435–450.
  - 3 August Strindberg, *Inferno* (1897).
  - 4 Robert Gross, »Emanuel Swedenborg: A Cerebral Scientist in the 18th Century«, *Journal of the American Medical Association* 238:7 (1977); se även Lars Bergquist, *Swedenborgs hemlighet* (2001).
  - 5 Koranen, al-Isrā' 17:85.
  - 6 Se bl.a. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, och Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, kommentar till 17:85.
  - 7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer), avsnittet om hjärtats kunskap och firāsah.
  - 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah* (Nyckeln till lycksalighetens boning), avsnittet om skapelsens tecken som bevis.
  - 9 Koranen, al-A'rāf 7:54.
  - 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Kitāb al-Rūḥ* (Boken om själen), undersökningen av själens natur och dess förhållande till kroppen.
  - 11 Joseph Levine, »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap«, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983). Distinktionen mellan epistemiskt och ontologiskt gap diskuteras utförligt hos Chalmers, *The Conscious Mind* (1996).
  - 12 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), 5.632.
  - 13 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), 7.
  - 14 David Bourget & David Chalmers, »What Do Philosophers Believe?«, *PhilPapers Survey* (2020); Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (1991).
  - 15 Oscar Levertin, *Diktare och drömmare* (1898).
  - 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om själens bestående.
  - 17 Koranen, al-Ḥijr 15:29.

# Skapad ur ingenting

---

Strindberg var ärlig nog att formulera problemet. I *Inferno* skriver han: »Jag har nämligen blivit ateist under årens lopp, när jag märkt hur de okända makterna lämnat världen åt dess öde utan att giva ett livstecken ifrån sig.«<sup>1</sup> En mening att respektera, inte för att den är sann, utan för att den visar vad ateismen kostar den som tar den på allvar. Strindberg ville inte vara ateist. Dit drev honom vad han upplevde som Guds tystnad. Han kunde inte stanna där.

Några sidor senare vacklar han: »Det är ju märkvärdigt hur jag nu har från ateismen fallit ner i den fullständigaste vidskepelse.«<sup>2</sup> Ateismen höll inte för tanken, men alternativen han famlade efter – ockultism, Swedenborg, alkemi – bar inte heller. Fjorton sekler före honom restes samma fråga. Två verser, tre alternativ.

## Trilemmat

*Har de skapats av ingenting, eller är det de själva som är skaparna? Eller har de skapat himlarna och jorden?»*

Antingen uppstod allting ur intet, utan orsak. Eller skapade allting sig självt. Eller finns en Skapare.

De två första alternativen är absurda. Att något uppstår ur absolut intet – verkligt intet, inte vakuumfluktuationer eller kvanttillstånd – saknar förklaring. Att något skapar sig självt förutsätter att det finns innan det finns. Kvar står det tredje.

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) återger en tradition: Jubayr ibn Muṭʿim, vid den tiden polyteist, hade kommit till Profeten ﷺ efter slaget vid Badr för att lösa ut krigsfångar. Han hörde Profeten ﷺ recitera dessa verser under bönen och sade: »Mitt hjärta höll på att flyga«, och Ibn Kathīr tillägger att denna upplevelse hörde till det som förde honom till islam.

Fjorton sekler senare nådde Leibniz samma punkt i *Monadologin* (1714) när han formulerade principen om tillräcklig grund: ingenting sker utan att det finns en

anledning till att det sker så och inte annorlunda.<sup>4</sup> Där Leibniz behövde ett metafysiskt system ställer Koranen frågan på tre rader och lämnar lyssnaren ensam med svaret.

## **Koranens argument och dess kritiker**

Resonemanget i sura al-Ṭūr har renodlats till ett filosofiskt argument: allt som blir till har en orsak; universum blev till; alltså har universum en orsak. Ibn Taymiyyah (1263–1328) förankrade detta i Koranens egna premisser och löste det ur kalām-filosofins begreppsbyggen<sup>5</sup> – det vilar på den fiṭrah som varje människa bär, och på den logik som uppenbarelsen talar till.<sup>6</sup> Slutsatsen är oundviklig, om premisserna håller.

De har prövats. J.L. Mackie (1917–1981) invände att man inte kan sluta sig från orsaker inom universum till en orsak för universum – ett kompositionsfelslut.<sup>7</sup>

Graham Oppy ifrågasatte den första premissen rakt av: varför måste allt som blir till ha en orsak?<sup>8</sup> Men invändningarna har en sak gemensamt: de förskjuter frågan utan att besvara den.

Mackies invändning säger att vi inte vet att universum som helhet behöver en orsak. Den säger inte att det inte behöver en. Oppy frågar varför premissen borde gälla men erbjuder inget annat svar på varför något finns snarare än intet.

Invändningarna är sköldar, inte svar. Inte ens Hawkings randlösa universum, som undviker en begynnelse i tiden, besvarar frågan: varför finns det? Wittgenstein pekade åt samma håll: »Det mystiska är inte hur världen är, utan att den är.«<sup>9</sup>

Koranens fråga kräver inte att man godtar en premiss – den frågar vilken av tre möjligheter man föredrar, och att hävda att universum inte behöver någon orsak är bara det första alternativet i ny förklädning.

## **Vad som kollapsar**

De flesta filosofer erkänner att universum har en orsak. Polyteismen förutsätter flera gudar, men flera nödvändiga väsen väcker genast en fråga: vem avgör tvisten mellan

deras viljor? Antingen är en av dem överordnad – och då är det monoteism – eller saknas en yttersta grund, och förklaringen faller samman.

Från Spinoza till Advaita Vedanta sätter panteismen likhetstecken mellan Gud och naturen. Spinozas system är strängt men bär fröet till sin egen upplösning. Om Skaparen är skapelsen utplånas skillnaden mellan orsak och verkan. En Gud som sammanfaller med universum kan inte förklara universum – den är det som behöver förklaras. Systemet besvarar inte den kosmologiska frågan. Det upplöser den.

Deismen erkänner en Skapare men förnekar att denne handlar i världen. Voltaire, Jefferson och Paine nöjde sig med det. Men hållningen rymmer en motsättning den inte kan lösa: en Skapare med makt nog att frambringa allting, utan vilja att tala till det skapade. Att skapas men aldrig tilltalas är att veta att man gjordes men aldrig varför, i praktiken nästan detsamma som om man aldrig hade skapats med avsikt. Abstraktion räckte inte för Strindberg.

## **Swedenborg och treenighetens pris**

Den mest utbredda hållningen i västerlandet, den kristna treenigheten, förtjänar att prövas – just för att den gör anspråk på att vara monoteism.

Ortodox kristen teologi hävdar att Gud är en till väsendet men tre till personerna: Fadern, Sonen och den Helige Ande. Ur årtionden av konciliatedebatter – från Nicaea 325 till Konstantinopel 381 – växte dogmen fram. Den har alltid rymt en motsättning: tre åtskilda personer som var och en är fullt Gud, men som tillsammans utgör en enda. Antingen upphävs motsägelselagen, eller också ges begreppet 'person' en betydelse det saknar i varje annat sammanhang.

Emanuel Swedenborg insåg detta. Som barn uppfattade han Gud som en, utan treenighetslära.<sup>10</sup> Den insikten var ren. Barnet som ber till Gud behöver inte tre personer för att veta vem det talar med. Men som vuxen, skolad i systematisk teologi, tvingades han förhålla sig till dogmen. Hans lösning var sinnrik: treenigheten existerar inom en gudomlig person, fördelad på tre sidor – Fadern som kärleken, Sonen som visheten, den Helige Ande som verksamheten.<sup>11</sup>

I sig sammanhängande – men det bekräftar problemet mer än det löser det. Swedenborg behövde uppfinna en helt ny teologi och bryta med både katolsk och protestantisk ortodoxi för att göra treenigheten förenlig med den monoteism han aldrig övergivit. Karl Rahner, en av katolska kyrkans mest inflytelserika moderna teologer, medgav att kristna i sin fromhet lever som närmast rena monoteister, och att merparten av den kristna litteraturen skulle bestå oförändrad om treenighetsläran föll.<sup>12</sup> Vad han medgav, utan att dra slutsatsen, är att treenigheten inte löser ett problem som uppstår ur den kristna erfarenheten. Den skapar ett. Isaac Newton nådde en renare slutsats – och betalade samma pris. I Principia Mathematica beskrev han Gud som »ett väsen, evigt, oändligt, absolut fullkomligt« som »styr allting, inte som världens själ utan som Herre över allt.«<sup>13</sup> Newton var antitrinitär: han avvisade treenigheten som falsk doktrin, vägrade prästvig i den anglikanska kyrkan och argumenterade i opublicerade teologiska skrifter för strikt monoteism.<sup>14</sup> Historiens kanske mest inflytelserika naturvetare kunde inte finna treenigheten sammanhängande – och valde, i tystnad, enheten. I sin enklaste form ställde Ibn Taymiyyah frågan: det skapade måste vara uppkommet och beroende, till skillnad från Skaparen som är nödvändig i sitt vara.<sup>15</sup> Antingen är Gud en – transcendent, självtilräcklig, utan partner och utan delar – eller är Han det inte, och varje tillägg som läggs till för att förklara Hans enhet undergräver den.

### **Tomheten som inte försvinner**

Strindberg nådde aldrig fram. Hans vandring – från barndomstro genom ateism, vidskepelse och Swedenborg – mynnade ut i underkastelse inför det oförklarliga: »Intet tvivel mera! Den Evige har talat!«<sup>16</sup> Men vilken Evig? Strindbergs Gud förblev dunkel, mer kraft än person, mer försyn än nåd. Han hade sökt sin Gud alltifrån barndomen, skrev han, och funnit demonen.<sup>17</sup>

Varför skulle en allsmäktig Skapare tillåta lidande? Frågan är gammal; inget teologiskt system kan undanröja den. Den är det tyngsta argumentet mot monoteism, och den förtjänar att bemötas, inte avfärdas.

Koranen förnekar aldrig lidandet. Den ger det en ordning: prövning, tålmod, återkomst. »Tror människorna att de skall slippa undan med att säga 'Vi tror!' utan att sättas på prov?«<sup>18</sup> Prövningen förutsätter en prövare med avsikt – skillnaden mellan slump och mening. Det är inget heltäckande svar på varje enskild människas lidande; det är en ram inom vilken lidandet inte upplöses till meningslöst brus. Ateismen, som ärligt avvisar den ramen, måste bära en tyngre börda: inte bara att lidandet är oförklarligt utan att det är oförklarligt – att det inte finns något att förstå. Tawhīd – en enda, transcendent, aktiv Skapare – besvarar inte varje filosofisk invändning. Det är den hållning som inte brister under sin egen logik: att säga 'en' och mena det utan fotnoter. Resten gör det: ateismen vid frågan om grund, polyteismen vid frågan om enhet, panteismen vid skillnaden mellan orsak och verkan, deismen vid frågan om mening, treenigheten vid frågan om inre sammanhang. Tawhīd kvarstår.

Ibn Qayyim (1292–1350) sammanfattade det i en sats: Herren ensam skapar, styr och befäller.<sup>19</sup> Inte en trossats som kräver förnuftets underkastelse, utan den slutsats förnuftet når när det följer sina egna premisser hela vägen.

I Inferno klagade Strindberg att de okända makterna lämnat världen utan livstecken. I Götiska rummen skrev han själv det tecken han sökte: »Av intet blir intet, och allt har en tillräcklig grund.«<sup>20</sup> Han formade svaret med egna ord. Han kände inte igen det.



1 August Strindberg, *Inferno* (1897).

2 August Strindberg, *Inferno*.

3 Koranen, al-Ṭūr 52:35–36.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologin* (1714), §§31–32.

5 Kalām (ordagrant 'tal') betecknar den islamiska spekulativa teologin, en disciplin som från 700-talet använde filosofiska metoder – särskilt grekisk logik – för att försvara tros läror. Ibn Taymiyyah kritiserade kalām för att underkasta uppenbarelsen begreppsramar som fördunklade snarare än klarlade.

6 Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa-l-Naql*, samt Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah; jfr Koranen, al-Ṭūr 52:35–36.

7 J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (1982), kap. 5.

- 8 Graham Oppy, *Arguing About Gods* (2006), kap. 3.
- 9 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), 6.44.
- 10 Victor Alfred Nilsson, Sweden: »As a child, he had the idea of God as one, without any conception of a Trinity.«
- 11 Emanuel Swedenborg, *Vera Christiana Religio* (Den sanna kristna religionen, 1771).
- 12 Karl Rahner, *The Trinity* (1970); orig. i *Mysterium Salutis II* (1967).
- 13 Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, General Scholium (1713/1726).
- 14 Stephen Snobelen, »'God of gods, and Lord of lords': The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia,« *Osiris* 16 (2001), s. 169–208. Se även Wikipedia, »Religious views of Isaac Newton.«
- 15 Ibn Taymiyyah, *al-Istighāthah*.
- 16 August Strindberg, *Inferno*.
- 17 August Strindberg, *Inferno*.
- 18 Koranen, al-ʿAnkabūt 29:2.
- 19 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).
- 20 August Strindberg, *Götiska rummen* (1904).

# Skelettet som höll

---

Allt försvinner. Det är kanske det enda som antiken och moderniteten är överens om. Pergament murknar. Hårddiskar havererar. Bibliotek brinner: Alexandria, Bagdad, Sarajevo. Av de uppskattningsvis 7 000 språk som talas i dag beräknas hälften komma att tystna inom ett sekel.<sup>1</sup> Texter som en gång gällde som odödliga överlever som brottstycken, återskapningar, gissningar.

Sverige vet detta. Äldre Västgötalagen, landets äldsta bevarade text på svenska, härrör från 1220-talet. Den vilar i ett enda manuskript. Ingen kan med säkerhet säga hur originalet löd; vi har en avskrift av en avskrift, med de glidningar varje led medför.<sup>2</sup> I fyra sekler har Riksarkivet, grundat 1618, bevarat dokument. Ändå har ingen svensk text överlevt oförändrad mer än några hundra år. Varje generation ärver avskrifter, inte original.

Mot den bakgrunden låter ett påstående från 600-talets Arabien antingen storartat eller vanvettigt: »Det är Vi som har sänt ned Förmaningen och det är Vi som är dess bevarare.«<sup>3</sup> Koranen lovar sitt eget bevarande. Inte som from förhoppning utan som prövbart löfte. Ett enda tidigt manuskript med grundläggande avvikelser från den text som reciteras i dag – och påståendet hade fallit.

Fjorton sekler har passerat. Påståendet har bestått provet.

## Pergamentet i Birmingham

Påståendet har belägg. I juli 2015 meddelade universitetet i Birmingham att radiokoldatering placerade ett koranfragment i universitetets samlingar i perioden 568–645 e.Kr. – inom eller mycket nära Profeten Muhammands ¶egen livstid.<sup>4</sup>

Fragmentet rymmer delar av surorna 18–20, skrivna med bläck på fårskinn i en tidig hijazi-stil.

Det avgörande var inte åldern utan att texten – bokstav för bokstav i det arabiska konsonantskelettet, rasm – stämde överens med den tryckta Koranen som i dag

ligger på nattduksbordet i Kairo, i Kuala Lumpur, i Malmö. François Déroche vid Collège de France bekräftar bilden: den tidiga koraniska texttraditionen är påfallande beständig.<sup>5</sup>

Dateringen är inte obestridd – radiokoldatering mäter djurhuden, inte bläcket.<sup>6</sup> Men invändningarna gäller dateringens precision, inte textens innehåll. Birmingham står inte ensam. Topkapi-kodexen i Istanbul och Samarkand-kodexen i Tasjkent – bägge daterade till det första islamiska seklet – visar samma bild. Redan 1860 fastslog Theodor Nöldeke (1836–1930) i *Geschichte des Qorâns* att den uthmaniska kodexen bevarar en text från profetens egen tid, en bedömning som de senaste decenniernas manuskriptfynd har styrkt.<sup>7</sup>

### **Stenen som måste vändas**

Ett ärligt resonemang kräver att man vänder stenen. I Jemens huvudstad Sana'a upptäcktes 1972 ett manuskript med ett undre textlager – en äldre text, bortskrapad och överskriven. Det undre lagret uppvisar avvikelser: en annorlunda suraordning, varianter i enskilda formuleringar.<sup>8</sup> Här borde tesen falla.

Men att det undre lagret överskrevs med en text som stämmer med den standardiserade Koranen är i sig ett belegg för medveten och tidig standardisering. Någon tog sig mödan att rätta. Frånvaron av varianter kan förklaras med slump; rättelsen av en variant vittnar om en gemenskap som vakade över sin text. Ett starkare bevis än ett felfritt manuskript, för det visar förloppet, inte bara utfallet. Den rättade versionen är den vi har i dag.

### **Det levande arkivet**

Manuskript kan förstöras. Men hur förstör man något som lever i hundratusentals människors minne?

Traditionen att lära sig hela Koranen utantill, *ḥifẓ*, saknar motsvarighet i omfång. En *ḥāfiẓ* bär samtliga 6 236 verser i minnet: varje vokal, varje paus. Profeten

Muḥammad ﷺ sade: »Den bäste bland er är den som lär sig Koranen och lär ut den.«<sup>9</sup>

Från lärare till elev, generation efter generation, reciteras samma verser ur minnet. Under sina resor i Västafrika på 1300-talet bevittnade den marockanske reseskildraren Ibn Battuta hur barnen kedjades vid sina platser tills de lärt sig sina avsnitt – en metod han skildrade med förundran och respekt.<sup>10</sup> På 1840-talet iakttog Georg August Wallin (1811–1852), den finlandssvenske orientalisterna som reste genom Arabien, samma tradition i Egypten: de som memorerat Koranen bar en särskild hållning, en igenkännlig vaggande rörelse vid recitation. De tilldelades titeln sheikh.<sup>11</sup> Bevarandet var kroppsligt, rytmiskt, nedärvt.

Systemet har en motståndskraft ingen arkivinstitution kan mäta sig med. Om varje tryckt Koran förstördes i dag – varje exemplar, varje digital kopia – kunde texten återställas fullständigt inom timmar, enbart ur levande människors minne. Inget Riksarkiv, inget Library of Congress, inget digitalt molnlager kan ge motsvarande garanti för en enda av sina texter.

### **Vad andra texter förlorade**

Mot detta blir Koranens särart synlig. Nya testamentets textöverföring är bland de bäst dokumenterade i den antika världen. Ändå har textkritiker katalogiserat över 400 000 varianter bland bevarade manuskript.<sup>12</sup> De flesta är obetydliga – stavningsalternativ, omkastad ordföljd, synonymer. Ingen seriös forskare hävdar att de undergräver kristendomens kärnlära. Men de visar vad som sker med en text som kopieras för hand utan att samtidigt leva i minnet: varje kopist tillför sina avvikelser, och genom seklerna hopar de sig.

I millennier överfördes Vedaerna muntligt genom utarbetade recitationstekniker, men nedtecknades inte förrän kring det sista årtusendet före vår tideräkning.<sup>13</sup> Buddhas ord nedtecknades århundraden efter hans död; texttraditionerna förgrenade sig tidigt och bildade skilda kanoner. Homeros överlever som rekonstruktion; tusentals detaljer skiljer manuskripten åt.

Koranen förenar muntligt och skriftligt bevarande till ett dubbelskydd, verksamt just för att de två systemen har olika sårbarhet. Skriftlig kopiering förvanskas genom avskrivningsfel; muntlig överföring genom fonetisk drift. Varje generation av ḥuffāz

kontrolleras mot den skrivna texten, och varje manuskript mot den levande recitationstraditionen.

Beständigheten gäller konsonanterna, rasm. Den tidiga arabiska skriften saknade vokaltecken, vilket öppnade för qirā'āt: varierande läsningar inom det fasta konsonantskelettet. Inom islamisk tradition räknas dessa varianter som giltiga: ett avsiktligt spelrum inom en fast ram.<sup>14</sup> Bevarandet gäller skelettet – och skelettet har hållit.

### **Ett löfte som vägrar åldras**

Ibn Khaldūn (1332–1406) skrev att »Koranen är i sig själv både beviset och det som skall bevisas«. <sup>15</sup> Formuleringen låter cirkulär – tills den prövas mot pergamenten. Koranen påstår att den skall bevaras. Fjorton seklers pergament bestyrker att den bevarats.

*Falskhet kan inte påverka den, varken framifrån eller bakifrån. Den är nedsänd av en vis, prisad Herre.*<sup>16</sup>

Koranen säger inte »tro att jag är bevarad«. Den säger »se efter«. Varje manuskriptfynd, varje radiokoldatering, varje paleografisk granskning prövar samma löfte på nytt.

Den svenske historikern Erik Gustaf Geijer (1783–1847) hävdade: »Utan fornforskning kan aldrig någon historia finnas.«<sup>17</sup> Fornforskningen har kommit. Den har grävt i Sana'a, daterat pergamenten i Birmingham, digitaliserat handskrifterna i Istanbul. Texten som möter oss genom dessa lager av tid och sand är densamma som den en man i Medina lärde sina följeslagare att recitera under sexhundralets sol. Allt försvinner. Pergament murknar. Språk dör. Arkiv brinner. Men det finns en text som vägrar.



- 1 UNESCO, *Atlas of the World's Languages in Danger*, 3:e upplagan, 2010.
- 2 Elias Wessén, *Svenskt lagspråk*, Institutet för rättshistorisk forskning, 1965.
- 3 Koranen, al-Ĥijr 15:9.
- 4 University of Birmingham, »Birmingham Qur'an manuscript dated among the oldest in the world«, pressmeddelande, 22 juli 2015.
- 5 François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*, Brill, 2014, kap. 4.
- 6 Joseph E. B. Lombard, »New Light on the History of the Quranic Text?«, *Huffington Post*, 2015; Alba Fedeli, *Early Qur'anic Manuscripts, their Text, and the Alphonse Mingana Papers*, University of Birmingham, 2015.
- 7 Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Dieterich'sche Buchhandlung, 1860; reviderad och utvidgad av Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser och Otto Pretzl, 1909–1938.
- 8 Behnam Sadeghi och Mohsen Goudarzi, »Şan'â' 1 and the Origins of the Qur'an«, *Der Islam*, vol. 87, nr. 1–2, 2012, s. 1–129.
- 9 Şaĥiĥ al-Bukĥârî, *Kitâb Faĥâ'il al-Qur'an*, nr. 5027.
- 10 Ibn Battuta, *al-Riĥlah*, del 4.
- 11 Georg August Wallin, *Första resa från Cairo till Arabiska öknen*, 1845.
- 12 Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, HarperOne, 2005, s. 89–90.
- 13 Michael Witzel, »Vedas and Upaniřads« i *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, 2003, s. 68–71.
- 14 Ibn al-Jazarî, *al-Našr fî al-Qirâ'ât al-'Ašr*, kap. 1.
- 15 Ibn Khaldûn, *al-Muĥaddimah*, kap. 6, avsnitt om Koranens vetenskaper.
- 16 Koranen, *Fuřřilat* 41:42.
- 17 Erik Gustaf Geijer, *Svea Rikes Hävder*, inledning, 1825.

# Lejonet i hjärtat

---

En människa träder in i rummet och något i dig vet. Före orden, före bedömningen, innan det medvetna tänkandet hunnit formulera en enda mening. Du vet att personen ljugar, att det som sägs inte stämmer med det som menas.

Kognitionsvetenskapen har kartlagt förmågan. Kahneman kallade den System 1, det snabba, intuitiva tänkandet.<sup>1</sup> Haidt visade att moraliska omdömen oftast fälls på känsla och först i efterhand kläs i skäl.<sup>2</sup> Men ingen av dem frågar vad som avgör ingivelsens kvalitet: inte bara erfarenhet och övning utan betraktarens moraliska tillstånd.

## Ljus som kastas i hjärtat

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, den damascenske lärde verksam under 1300-talets första hälft, ägnade i Madārij al-Sālikīn ett helt kapitel åt begreppet firāsah – en form av klarsyn som han skilde skarpt från både vardaglig ingivelse och gudomlig inspiration. Hans definition:

*Firāsah är ett ljus som Gud kastar i Sin tjänares hjärta, genom vilket han skiljer sanning från lögn.<sup>3</sup>*

Inte en känsla, inte en magkänsla som kanske stämmer, utan ett ljus vars skärpa svarar mot hjärtats tillstånd. Ibn Qayyim preciserar: den är en ingivelse som kastar sig över hjärtat som lejonet slår ned sitt byte – den första impulsen, före allt tvivel.<sup>4</sup> Uppstår en andra likadan impuls, är det bara inre prat.

Men Ibn Qayyim binder klarsynens skärpa till betraktarens tro:

*Firāsah är i enlighet med trons styrka; den med starkast tro har skarpast firāsah.<sup>5</sup>*

Den som lever rätt ser klarare. Firāsah kan förvärfvas genom andlig ansträngning, medan ilhām, inspiration, förblir en gåva som inte kan tillägnas.<sup>6</sup> Är firāsah förvärfvbar, är den också villkorad. Profeten Muḥammad ﷺ sammanfattade

grundsatsen: »Akta er för den troendes firāsah, ty han ser med Guds ljus.«<sup>7</sup>

## Spegeln och andetaget

I Rawḍat al-Muḥibbīn utvecklar han grundsatsen genom en spegelmetafor: hjärtat är en polerad spegel i vilken kunskaper framträder oförvanskade. Men blicken – den okontrollerade, begärliga blicken – är ett andetag mot spegelns yta. Den immar igen ytan. Den som sänker sin blick från det förbjudna, honom belönar Gud med klarsynens ljus. Den som släpper blicken fri förlorar sin klarsyn.<sup>8</sup>

Koranen befäster sambandet. I sura al-Ḥajj:

*Har de inte färdats på jorden med hjärtan med vilka de förstår och öron med vilka de hör? Men det är inte ögonen som är blinda utan hjärtat som finns i bröstet.*<sup>9</sup>

Och i sura al-Ḥadīd:

*Ni som har antagit tron! Frukta Allah □och tro på Hans sändebud! Då skall Han ge er dubbla mått av Sin nåd, skaffa er ett ljus ni kan ta hjälp av när ni vandrar.*<sup>10</sup>

## Den ofrånkomliga invändningen

Här reser sig invändningen: är detta inte cirkulärt? Subjektiv visshet om klarsyn präglar också tankens skevheter. Det som känns som klarhet kan vara förankringseffekt, tillgänglighetsbias, bekräftelsebias.

Inom den islamiska traditionen har firāsah som kunskapskategori också ifrågasatts. Invändningarna vilade ofta på rationalistiska förutsättningar som traditionen själv avvisade. De underkände den andliga erfarenhetens vittnesbörd på förhand, i stället för att pröva det mot uppenbarelsen.

Men den tradition Ibn Qayyim företräder duckar inte. Han insisterar på att firāsah måste prövas mot Koranen och Sunnah; den står aldrig ensam som auktoritet.<sup>11</sup> Shāh al-Kirmānī, som Ibn Qayyim ofta anför som föredöme, villkorade klarsynen med fyra handlingar: att följa Profetens □sedvänja i sitt yttre, att upprätthålla ständig hågvakt, att sänka blicken från det förbjudna och att äta det tillåtna.<sup>12</sup>

Kvar står ett system där klarsyn, etik och skriftlig auktoritet balanserar varandra – ingen av de tre räcker ensam.

## Andetaget mot spegeln

Iris Murdoch (1919–1999) hävdade i *The Sovereignty of Good* att klart seende kräver moralisk ansträngning: den som befrias från jagets grepp ser verkligheten tydligare.<sup>13</sup> Men hennes tanke stannar vid reningen utan att namnge vad den renade blicken bör riktas mot. Hos Ibn Qayyim finns svaret: hjärtat är skapat för att varsebli, och ljuset som återställer dess klarhet skänks av Gud som svar på taqwā.

Var och en känner igen det: stunder av klarhet, ögonblick då man genomsådar ett läge med en skärpa som förvånar en själv – och perioder av dimma, då omdömet sviker och man fattar beslut man senare inte begriper. Skillnaden, hävdar Ibn Qayyim, är inte slumpmässig. Den som lever oredligt blir hjärteblind, handlar inte bara fel utan ser fel.

I sura al-Ḥijr finns en vers som Ibn Qayyim ofta återvände till: »I detta finns sannerligen tecken för de insiktsfulla.«<sup>14</sup> Det arabiska ordet är mutawassimīn – de som läser tecken, de som äger firāsah. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) återger att Profeten ﷺ reciterade versen omedelbart efter att ha uttalat orden om den troendes firāsah och Guds ljus. Tecknen finns; världen döljer ingenting. Frågan är om betraktarens hjärta är tillräckligt klart för att läsa dem.

Det lejon som i Ibn Qayyims bild slår ned sitt byte – den ingivelse som träffar hjärtat utan förvarning – det lejonet jagar ännu. Frågan är vems hjärta som är tillräckligt stilla för att höra det komma.



1 Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

2 Jonathan Haidt, »The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,« *Psychological Review* 108, nr. 4 (2001): 814–834.

3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer), kapitlet om firāsah.

- 4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
- 5 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
- 6 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
- 7 Återgiven via al-Tirmidhī; hadithens enskilda berättarkedjor är svaga men den klassificeras som ḥasan li-ghayrihi (tillförlitlig genom samstämmighet) av hadithvetare. Ibn Qayyim al-Jawziyyah citerar den i *Madārij al-Sālikīn*.
- 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, kapitlet om blickens fördel.
- 9 Koranen, al-Ḥajj 22:46.
- 10 Koranen, al-Ḥadīd 57:28.
- 11 Se Ibn Taymiyyahs diskussion av firāsah i relation till skriftlig auktoritet, återgiven i »Ibn Taymiyyah's Firasah,« *The Humble I*, 15 februari 2013.
- 12 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* och *al-Dā' wa-l-Dawā'* (citerande Shāh al-Kirmānī).
- 13 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), särskilt essän »The Idea of Perfection.«
- 14 Koranen, al-Ḥijr 15:75.

# Bergen som vägrade

---

Scenen saknar motstycke. Himlar, jord och berg erbjuds ett förtroende. De vägrar – inte av trots utan av insikt: de förstår vad bördan innebär. Sedan träder människan fram och säger ja.

*Vi erbjöd himlarna och jorden och bergen förtroendet, men de vägrade att åta sig det och bävade för det, men människan åtog sig det. Hon är ständigt beredd till synd och tanklöshet.<sup>1</sup>*

Den koraniska termen är amānah. Skrifttolkarna har aldrig enats om dess innebörd: al-Ṭabarī betonade lydnaden, al-Qurṭubī den moraliska medvetenhetens bredd, andra tawḥīd eller shariaförpliktelserna.<sup>2</sup> Men oavsett tolkning kvarstår versens kärna: amānah kräver en bärare som kan bäva, välja, fela. Bergen kunde inte fela. Därför kunde de inte bära.

Fjorton århundraden senare bygger vi system som beslutar om domar, anställningar, kreditvärdighet och vårdprioritering. Systemen felbedömer. Men de kan inte bäva.

## Sultanens tomt

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) tecknade hjärtat som kroppens konung. Lemmarna är dess armé och undersåtar; de lyder hjärtat av nödvändighet, kan inte annat. Ingen lem rör sig utom på hjärtats befallning, ingen tanke eller vilja föds utom genom dess styre.<sup>3</sup> Hela denna ordning förutsätter att konungen är vaken. Det är den som känner vreden stiga innan ordet formas, som vet att beslutet finns innan handlingen.

Ett beslut är inte en beräkning utan en handling där hjärtat väger, tvekar, bär ansvar. Förnuftet kan räkna, lemmarna verkställa, men ingen av dem kan regera.

Nu blir bilden bokstavlig: algoritmen ersätter konungen, inte rådgivaren – övertar beslutet, inte bara beräkningen. Ordet algoritm är uppkallat efter den muslimske matematikern al-Khwārizmī,<sup>4</sup> men det han formaliserade var beräkningen, inte

domslutet. EU:s AI-förordning, som träder i full kraft i augusti 2026, ställer frågan juridiskt. Artikel 14 kräver att högrisk-AI-system ska ha »mänsklig tillsyn«: att en människa alltid ska kunna förstå systemets förmåga, tolka dess utfall och välja att bortse från dess bedömning.<sup>5</sup> Den svenska utredningen SOU 2025:101 förtydligar och skärper kraven.<sup>6</sup>

Men om den som formellt ska kunna överpröva en algoritm saknar tid, kunskap eller vilja – vem regerar då? Forskningen visar det: människor som övervakar självgående system slutar med tiden att ifrågasätta dem.<sup>7</sup> Sultanen sover med öppna ögon.

## **Answarets lucka**

Det svenska rättssystemet vilar på en förutsättning: någon måste vara ansvarig. Ansvarsfrihet är undantaget – den sovande, den sinnessjuka, den som handlar under tvång. Ansvaret är regeln. Strindberg formulerade grundsatsen obarmhärtigt: »Den som sover är icke ansvarig för sina handlingar.«<sup>8</sup> Det omvända är lika tydligt: den som är vaken är ansvarig.

AI blottlägger vad filosofen Andreas Matthias 2004 kallade en ansvarslucka: varken utvecklaren, användaren eller maskinen kan hållas helt ansvarig för ett algoritmiskt beslut.<sup>9</sup> Utvecklaren programmerade inte det enskilda utfallet; beräkningen översteg användarens förståelse; maskinen förstod ingenting alls. Ansvaret förskjuts längs en kedja där varje länk pekar på nästa – som i vårdkedjan där ingen enskild läkare felbedömde fallet, men patienten dog ändå. Hannah Arendt såg samma upplösning i den moderna byråkratin: ett styre av Ingen, ett tyranni utan tyrann.<sup>10</sup>

Koranen tillåter ingen sådan upplösning. »Varje själ är ansvarig för vad den har gjort«<sup>11</sup>; en syndare bär inte en annan syndares börda.<sup>12</sup> Förtroendet gavs till varje människa, inte till institutioner, inte system.

Ibn Hāzīm (d. 1064) slog fast grundsatsen rättsligt: rättvisa i domslutet kräver att man hör båda parter innan domen fälls.<sup>13</sup> Men hör i moralisk mening – förstå en människas belägenhet, väga hennes omständigheter, se hennes värdighet – kräver det hjärta Ibn Qayyim beskrev: en konung som är närvarande, vaken, styrande. En

algoritm sorterar.

## Sömnen som dödar inifrån

Värre än synden fruktade de klassiska lärda ett tillstånd: ghaflah. Ibn Qayyim beskrev det som hjärtats sömn eller dess död – en slöja där människan rör sig i världen utan att vara närvarande i sina handlingar.<sup>14</sup> Det är den som signerar dokumentet medan tanken redan är någon annanstans.

Ghaflah är inte okunskap utan något värre: den medvetna varelsen som upphör att vara medveten. Hjärtat slår, kroppen fungerar, men konungen sover. Den som syndar väljer fel – men hon väljer. Ghaflah upphäver själva valet.

Algoritmisk delegering är inte ghaflah. Inget AI-system sover; inget äger den vakenhet det kunde somna ifrån. Faran ligger i vad som händer med människan. Varje beslut som överläts till ett system är ett beslut hjärtat inte längre fattar – varje automatiskt omdöme ett ögonblick där konungen inte är vaken. Vanan att inte vara vaken slår rot: det är just vad Ibn Qayyim kallade ghaflah.

Ellen Key läste aldrig Ibn Qayyim men såg samma fara. I Barnets århundrade skrev hon att kulturens uppgift borde vara att »göra människan målmedveten och ansvarig på alla områden, där hon endast handlat impulsivt och oansvarigt«.<sup>15</sup> Automationen lovar det omvända: befrielse från beslutens börda. Men om bördan är det som gör oss ansvariga – om det tunga, det svåra, det som bergen vägrade, danar den mänskliga förmågan – då är befrielsen en förlust.

Och hon såg djupare: det som förnedrar människan är inte felet utan flykten från dess följder:

*Det hemliga brott, den äldre moralen fann jämförelsevis ofarligt, blir ur den nya sedlighetens synpunkt större än den öppna brytningen. Ty personligheten förnedras genom de svek och den svaghet, hvarigenom man undandrar sig ansvaret för sin handlings följder.<sup>16</sup>*

Att undandra sig ansvaret – delegera det till ett system som bara kan fela i siffror, aldrig moraliskt – det är ghaflah som affärsmodell.

## Ställföreträdandets villkor

Koranen kallar människan khalifah, ställföreträdare på jorden. Till David säger Gud: »Vi har gjort dig till en ställföreträdare på jorden. Döm därför mellan människor med sanningen och följ inte din lust.«<sup>17</sup>

Ställföreträdande förutsätter en uppdragsgivare och en uppdragstagare som kan svara. Algoritmen kan inte svara; den har ingen att svara inför.

Profeten ﷺ varnade: »När förtroendet förskingras, vänta då på den Yttersta stunden.« Och på frågan om hur det förskingras svarade han: »När uppgiften anförtros den som inte förtjänar den.«<sup>18</sup>

Wussida al-amr ilā ghayr ahlih – »uppgiften anförtros den som inte är dess folk.« En algoritm kan vara träffsäkrare än en människa. Men träffsäkerhet är inte rättvisa. Bergen lydde Guds ordning felfritt – och just det gjorde dem oförmögna att bära uppdraget. Amānah förutsätter att bäraren kan svika förtroendet. Ibn Taymiyyah (1263–1328) definierade rättvisa som att förstå tingen som de är och fullända dem.<sup>19</sup> Det kräver mer än mönsterigenkänning – det kräver en domare som förstår att två stölder inte är samma brott.

## Verktyget och domen

Den islamiska synvinkeln avvisar inte utan vidare. Maqāṣid al-sharī'ah, den islamiska rättens ändamålslära, erkänner att det som tjänar allmänintresset (maṣlaḥah) kan vara tillåtet under rätt villkor. En domare har genom historien kunnat använda redskap, rådgivare, prejudikat. Men domen måste vara hans: fattad med det hjärta som bär amānah.

Det avgörande med AI är att det mänskliga beslutsögonblicket försvinner. En domare som följer en rådgivares rekommendation har ändå fattat beslutet. En domare vars system automatiskt levererar utfall som hon bekräftar med ett klick har det inte. Gesten är mänsklig till sin form, maskinell till sitt innehåll.

Ibn Khaldūn (1332–1406) varnade: »De som inte är kvalificerade för domstolen bör inte bli domare, så att de inte vilseleder dem som söker rätt väg.«<sup>20</sup> Den duglighet han

krävde var inte teknisk utan moralisk.

## Erbjudandet som står kvar

Drömmen om automation, att befria människan från beslutens börda, är drömmen om att slippa vara den varelse som sa ja när bergen vägrade.

Oscar Levertin skrev om »hjärtat, som icke tål att underordna sig under tanken men själf vill härska«. <sup>21</sup> Han talade om den romantiska konstnären, men formuleringen bär längre. Hjärtat, al-qalb, som vägrar abdikera, som envisas med att regera trots sin ofullkomlighet, trots sin benägenhet till synd och tanklöshet – det är den mänskliga särställningen Koranen beskriver. Inte en triumf utan en börda.

Bergen visste bättre. De bävade och vägrade. Vi sa ja. Frågan vår tid ställer är inte om vi kan bygga maskiner som beslutar åt oss – den är redan besvarad. Frågan är om vi, genom att låta dem göra det, långsamt håller på att ångra det ja som gjorde oss mänskliga.



1 Koranen, al-Aḥzāb 33:72.

2 al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, och al-Qurṭubī, al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, kommentarer till 33:72. Se även IslamQA, What is meant by al-amaanah in verse 33:72?, <https://islamqa.info/en/answers/145741>.

3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ighāthat al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān, kapitlet om hjärtats herravälde över lemmarna. Jfr al-Ṭibb al-Nabawī där han beskriver hjärtat som kroppens konung och lemmarna som dess soldater.

4 Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī (ca. 780–850) verkade vid det abbasidiska Vishetshuset (Bayt al-Ḥikmah) i Bagdad. Hans algebraverk gav oss ordet algebra; hans latiniserade namn, Algoritmi, gav oss algoritmen.

5 Europaparlamentets och rådets förordning (EU) 2024/1689 (AI-förordningen), artikel 14. Se <https://artificialintelligenceact.eu/article/14/>.

6 SOU 2025:101, Anpassningar till AI-förordningen, Regeringskansliet. Se <https://regeringen.se/rattsliga-dokument/statens-offentliga-utredningar/2025/10/sou-2025101/>.

7 Parasuraman & Manzey, »Complacency and Bias in Human Use of Automation: An Attentional Integration«, Human Factors 52:3 (2010), s. 381–410.

8 August Strindberg, Svarta fanor.

9 Begreppet responsibility gap myntades av Andreas Matthias, »The responsibility gap: Ascribing responsibility for the actions of learning automata«, Ethics and Information Technology 6 (2004), s. 175–183. Se även Filippo Santoni de Sio & Giulio Mecacci, »Four Responsibility Gaps with Artificial Intelligence«, Philosophy & Technology 34 (2021), s. 1057–

1084.

10 Hannah Arendt, *On Violence* (1970). Jfr *The Human Condition* (1958).

11 Koranen, al-Muddaththir 74:38.

12 Koranen, Fātir 35:18.

13 Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq*.

14 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikin*. I *al-Wābil al-Ṣayyib* utvecklar han temat: »Ghaflah är hjärtats sömn inför sökandet efter detta liv, och det är en slöja över det; om denna slöja inte lyfts genom åminnelse förtjockas den.«

15 Ellen Key, *Barnets århundrade*.

16 Ellen Key, *Lifslinjer*, första delen.

17 Koranen, Ṣād 38:26.

18 al-Nawawī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥin*, kapitlet om amānah, via Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.

19 Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Mantiqiyyin*.

20 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.

21 Oscar Levertin, *Diktare och drömmare*.

# Den starkaste tjänaren

---

Den andre kalifen, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb – känd för att vandra Medinas gränder nattetid för att se med egna ögon hur undersåtarna levde – vände sig till Gud med orden: »Jag beklagar inför Dig den lastbares djärvhet och den pålitliges svaghet.«<sup>1</sup> Den som förmår vill inte rätt. Den som vill rätt förmår inte.

Fjorton sekel senare har vi byggt något som ger ‘Umars klagan kropp: algoritmen.

## Svärdet och slidan

Ibn Taymiyyah (1263–1328) omsatte ‘Umars klagan i ett politiskt system. I *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*, hans avhandling om rättvis styrning, hävdar han att varje ämbete vilar på två pelare: *quwwah* – styrka, duglighet, förmåga att verkställa – och *amānah* – pålitlighet, trovärdighet, det inre rättesnöret som tyglar makten.<sup>2</sup>

*Att styrka och pålitlighet förenas i samma person är sällsynt bland människor.<sup>3</sup>*

Härskaren måste bedöma vilken pelare som väger tyngst för det enskilda ämbetet. I militärt befäl går styrka först: även en moraliskt bristfällig befälhavare, vars tapperhet skyddar samfundet, väger tyngre än en from men svag ledare vars rättskaffenhet bara gagnar honom själv.<sup>4</sup> I finansiell förvaltning, där andras tillgångar ska bevaras, går pålitlighet först. Och när ingen enskild person besitter båda egenskaperna? Då kombinerar man flera: en stark uppbördsman som driver in medlen, en pålitlig skrivare som bevakar dem.<sup>5</sup>

Koranen framställer grundsatsen lakoniskt. När Mose söker arbete hos den gamle mannen i Midjan säger en av döttrarna till sin far: »Den bästa du kan ta i din tjänst är en som är stark och pålitlig.«<sup>6</sup> När Josef erbjuder sig att förvalta Egyptens förråd inför hungersnöden säger han: »Jag är sannerligen en kunnig förvaltare.«<sup>7</sup>

## Misstankens maskin

I den svenska välfärdsstaten fick avvägningen handgripliga följder. I november 2024 avslöjade Lighthouse Reports och Svenska Dagbladet att Försäkringskassans maskininlärningsmodell – byggd för att upptäcka felaktiga ansökningar om tillfällig föräldrapenning – systematiskt markerade kvinnor mer än dubbelt så ofta som män, trots att andelen felaktiga ansökningar var något högre bland män. Utlandsfödda, låginkomsttagare och personer utan högskoleutbildning drabbades oproportionerligt.<sup>8</sup> Amnesty International fördömde systemet som »avhumaniserande».<sup>9</sup>

Redan 2013 hade Försäkringskassan infört modellen. År 2018 konstaterade Inspektionen för socialförsäkringen att algoritmen »i sin nuvarande utformning inte uppfyller kravet på likabehandling».<sup>10</sup> Försäkringskassan avfärdade slutsatserna. Först sex år senare – efter internationell granskning och offentlig skandal – drogs systemet tillbaka.

Ibn Taymiyyahs uppdelning förtydligar: algoritmens quwwah kunde ingen betvivla. Bristen låg i amānah. Styrka utan samvete är ett svärd utan slida – ju skarpare, desto farligare för den som bär det. Utan insyn förstärkte kraften de ojämlikheter den var tänkt att rätta.

Problemet är inte nytt. Norbert Wiener (1894–1964) pekade redan 1960 ut samma mönster:

*Maskinens fara ligger inte i olydnad utan i absolut trohet – den förverkligar sina instruktioner med en bokstavlighet som förvandlar varje oreflekterat antagande till system.<sup>11</sup>*

Maskinen skickar hundra påminnelsebrev till en avliden person därför att »skicka påminnelse» aldrig kompletterades med »kontrollera om mottagaren lever».

## **Det dolda förtroendekontraktet**

En medborgare som vänder sig till en myndighet ingår ett förtroendeavtal, äldre än varje lag. Hon lämnar ut uppgifter om sitt liv och litar på att de hanteras rättvist. Koranen kopplar förtroendeuppdraget oupplösligt till rättvis dom:

*Allah ¶befaller er att återlämna allt ni anförtrotts till dess rättmätiga ägare och att, när ni dömer mellan människor, döma med rättvisa.<sup>12</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profettradition: »Fullgör förtroendeuppdraget gentemot den som anförtrott dig det, och förråd inte den som förråder dig.« En algoritm som fattar rätt i sjuttio procent av fallen men saknar förmåga att redogöra för något av dem uppfyller möjligen ett krav på träffsäkerhet men inte amānah. Tom Tyler har visat att människors tillit till institutioner beror mindre på beslutens korrekthet än på processens upplevda rättvisa.<sup>13</sup> Ett system som fattar rätt beslut utan att kunna visa det förlorar sin auktoritet snabbare än ett som felar öppet. Arbetsförmedlingens AI-matchningssystem lider av samma brist. Mönsterigenkänningen kartlägger arbetsmarknadsdata långt bortom mänsklig förmåga, men beslutsgrunderna kan inte spåras.<sup>14</sup>

## Vågen utan visare

Svensk diskussion om algoritmiskt ansvar finns: i ISF:s granskningar, i EU:s AI-förordning som stämplar välfärdsautomation som »högrisk«.<sup>15</sup> Men frågan ställs nästan alltid i tekniska och rättsliga termer. Ett moraliskt språk för varför dessa krav gäller lyser med sin frånvaro – inte vilka regler som bryts utan vilket mänskligt förtroende som sviks.

Ibn Taymiyyahs svar på quwwah-amānah-problemet: bygg inrättningar som förenar dem.<sup>16</sup> När inget enskilt system äger båda egenskaperna kräver rättvisan att styrka och trovärdighet fördelas på flera händer – den starke uppbörds mannen och den pålitlige skrivaren, algoritmen och den mänskliga handläggaren.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) fångar det i en bild:

*Prisad vare Den som välsignat folk som, varje gång en njutning lockar dem, ställer upp förståndets våg och betraktar vad den kan kosta, och väger det klokaste valet tyngst.<sup>17</sup>*

En algoritm som inte kan granskas är en våg utan visare. Den väger men ingen kan avläsa utslaget.

## Vem bär den blinda vågen?

Selma Lagerlöf slog fast grundsatsen med nordisk knapphet: »Riket är bättre betjänt med människor än med pengar.«<sup>18</sup> Ellen Key skrev 1900 att »människorna äro till för industriens skull, icke industrien för människornas«.<sup>19</sup> I dag är industrin algoritmen.

Men skillnaden är avgörande. Industrins orättvisor var synliga: fabriksrök, barnarbete, söndertrasade kroppar. Algoritmens orättvisor är osynliga. En kvinna vars föräldrapenningsansökan markeras av en maskininlärningsmodell vet varken att hon har markerats eller varför. Industrins orättvisor rättades utifrån, genom den samlade vrede som synligt lidande väckte. Algoritmisk orättvisa kan inte alstra sin egen rättelse. Där orättvisan är osynlig måste ansvaret vara inbyggt.

Koranen beskriver al-amānah som så tung att himlarna, jorden och bergen vägrade bära den. Människan axlade den.<sup>20</sup> Sedan glömde hon vad hon bar.



1 Citerat av Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah, kapitlet om ämbetsmannautnämningar.

2 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah, avsnittet om al-wilayah.

3 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah.

4 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah; jfr Imām Aḥmads utlåtande om fälttåg under en stark men syndig ledare respektive en svag men rättfärdig, återgivet via Ibn Taymiyyah.

5 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah, avsnittet om att kombinera flera ämbetsmän.

6 Koranen, al-Qaṣaṣ 28:26.

7 Koranen, Yūsuf 12:55.

8 Lighthouse Reports och Svenska Dagbladet, »Sweden’s Suspicion Machine«, november 2024; jfr Amnesty International, pressmeddelande, november 2024.

9 Amnesty International, pressmeddelande, 27 november 2024.

10 Inspektionen för socialförsäkringen (ISF), rapport 2018, om Försäkringskassans riskprofilering.

11 Norbert Wiener, »Some Moral and Technical Consequences of Automation«, Science 131, nr 3410 (1960).

12 Koranen, al-Nisā’ 4:58.

13 Tom R. Tyler, Why People Obey the Law (Yale University Press, 1990; Princeton University Press, 2006).

14 Dagens Arena, »Kritik mot automatiserad arbetsförmedling«; jfr Technology in Society 76 (2024), »Trustworthy AI in the public sector: An empirical analysis of a Swedish labor market decision-support system«.

15 Europaparlamentets och rådets förordning om artificiell intelligens (EU AI Act), bilaga III.

16 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar‘iyyah, avsnittet om att kombinera ämbetsmän.

17 Ibn al-Jawzī, Şayd al-Khātir.

18 Selma Lagerlöf, Valda Berättelser.

19 Ellen Key, Barnets århundrade (1900).

20 Koranen, al-Aḥzāb 33:72.

# Lagen ingen skrev

---

Scenen i Röda rummet är bland de skarpaste i svensk litteratur. Två vänner grälar. Den ene frågar vem som egentligen står bakom lagen, och svaret är en litania:

*Vilka skrevo den nya successionsordningen? Lagbrytare! Vilka ha skrivit skogslagen? Tjuvar! Vem skrev lagen om privatbankernas sedelutgivningsrätt? Svindlare!*<sup>1</sup>

Mot denna uppräknings ställs den fromma invändningen: »Lagen har hela folket och det allmänna rättsmedvetandet skrivit, den har Gud skrivit!« Strindbergs svar är förödande: »Stackars Gud!»<sup>2</sup>

## Herrens lag, slavens lag

Strindbergs raseri träffar en nerv som rättsfilosofin aldrig lyckats bedöva. Om lagen är ett mänskligt alster – skriven, antagen, tolkad av människor – varför skulle den inte gynna sina upphovsmän?<sup>3</sup> Strindberg ger frågan ansikte och röst, en ilska som inte låter sig blidkas av abstraktioner.

Två sekler före Strindberg blottlade Pascal mekanismen: »Då vi inte kunnat göra det rättfärdiga starkt, har vi gjort det starka rättfärdigt.»<sup>4</sup>

Samma mönster såg Erik Gustaf Geijer (1783–1847) i 1800-talets Sverige: »Överallt där jorden skiftas äro de väldige till hands, säkrast om godtycket klädes i lagens formar.»<sup>5</sup>

## Boken och vågan

Koranen svarar med en bild: »Det är Allah ﷻ som har sänt ned Boken med sanningen och likaså rättvisans våg.»<sup>6</sup> Boken och vågan. De sänds ned. De uppfins inte. På denna grundsats vilar den islamiska rättsteorin, *uṣūl al-fiqh*: rättskällorna härleds ur uppenbarelsen, inte ur mänsklig lagstiftning.<sup>7</sup> Ingen klass, ingen härskare, ingen

majoritet kan kalla sig upphovsman.

Thomistisk naturrätt och judisk Halakha<sup>8</sup> reser besläktade anspråk, men uşul al-fiqh tillför den metodiska skärpan: ett formellt system för hur uppenbarelsen omsätts i rättslig praxis, med inbyggda spärrar mot godtycke.<sup>9</sup>

## Rättvisan som gräns

Ibn Khaldūn (1332–1406) drog den politiska konsekvensen: »Den religiösa lagen censurerar inte makten i sig utan endast de ondskefulla följderna av den: tyranni, orättvisa och lystnad.«<sup>10</sup> Makten förbjuds inte, men härskaren är underordnad lagen, inte lagens upphovsman. På annat ställe hävdar han att orättvisa leder till civilisationens undergång, och menar det bokstavligt: ett samhälle som tolererar förtryck gnager sönder sig självt inifrån.<sup>11</sup> Sexhundra år senare underbyggde ekonomen Daron Acemoglu tesen med data: samhällen vars regler utformas till en elits fördel går under.<sup>12</sup>

Ibn Taymiyyah (1263–1328) går längre: rättvisan är inte en dygd bland andra utan normen som bär alla andra. »Rättvisan är påbjuden i alla handlingar och orättvisan förbjuden utan undantag.«<sup>13</sup> Människors enighet om rättvisans godhet överträffar, menar han, deras enighet om de flesta förnuftsanningar.<sup>14</sup> Rättvisan är inte resonemangets frukt. Den är dess förutsättning.

Koranen uppenbarar vad som händer när de mäktiga skriver sina egna regler: »Vi har också i varje stad låtit de mäktiga bli deras förbrytare för att smida sina planer där. Men de smider endast planer mot sig själva utan att märka det.«<sup>15</sup> Samma mekanism som hos Strindberg, men med en förklaring Strindberg saknar: den samlade makten förgör sig själv. Strindberg pekar på orättvisan och kräver att den upphör. Koranens förklaring går längre: orättvisan upphör av sig själv, inte för att någon kräver det utan för att den bryter mot den ordning som bär samhället. Skillnaden är den mellan protest och prognos.

## Den farliga mellanhanden

Gudomlig lag bryter den onda cirkeln – rättens källa kan inte ägas av en klass – men väcker en annan fråga: vem tolkar den? Muḥammad ibn al-Munkadir, en av Medinas stora rättslärda i första seklet efter hijrah, sade: »Den rättslärde träder in mellan Gud och Hans tjänare – låt honom se till hur han träder in.«<sup>16</sup>

Tolkaren kan bli den nye lagstiftaren, kläda sitt godtycke i rättens former. Makten byter hand, inte väsen. Vad hindrar det?

Geijer pekade åt samma håll: »Kärleken är lagens fullbordan, utan hvilken lagen sjelf endast är en yttre form och ett, ehuru nödvändigt, ondt.«<sup>17</sup> Taqwā, gudsfruktan, är inte en prydnad utan en förutsättning. Det är den lärde som tvekar innan han talar, som känner tyngden i sitt svar.

## Vågen som inte kan luras

Selma Lagerlöf åkallar »den högre rättvisan« som var »av annat slag än den lägre, jordiska. Den förstod, när en stackare var i nödläge.«<sup>18</sup> Både hon och Strindberg anar att rättvisan finns, men ingen av dem äger en metod, en källa att peka på.

Den islamiska traditionen erbjuder vad de saknar: en rättsordning vars giltighet inte vilar på dem som tillämpar den utan på Den som uppenbarade den. Ordningen bär sin egen kritik – genom krav på de lärdas integritet, genom grundsatsen att makt utan kunskap om den gudomliga lagen medför orättvisa,<sup>19</sup> genom påminnelsen att den rättslärde en dag skall stå till svars.

Strindbergs fråga genljuder ännu: vem skrev lagen för den fattige? Allt står och faller med dem som bär ansvaret.

Koranens bild är en våg, inte ett svärd. Svärdet avgör. Vågen väger. Den kan inte luras – om den som håller den gör det med rak hand.



1 August Strindberg, Röda rummet: Skildringar ur artist- och författarlivet (1879), kap. 7.

2 Strindberg, Röda rummet, kap. 7.

- 3 John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832); Karl Marx & Friedrich Engels, *Det kommunistiska manifestet* (1848). Strindbergs kritik är samtida med denna debatt om lag och makt.
- 4 Blaise Pascal, *Pensées* (1670), fragment 103 (Lafuma). Egen översättning från franska.
- 5 Erik Gustaf Geijer, citerad i *Frihet och framsteg*; Erik Gustaf Geijer i urval (Timbro förlag).
- 6 Koranen, al-Shūrā 42:17.
- 7 Se Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge University Press, 1997), kap. 1–3.
- 8 Halakha (hebreiska, 'att gå') är den judiska rättstraditionens samlingsterm för den religiösa lag som reglerar dagligt liv, härledd ur Torah, Talmud och rabbinsk rättspraxis.
- 9 Thomas av Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91–94; Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles* (Jewish Publication Society, 1994).
- 10 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Inledningen), bok 3, kap. 23.
- 11 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, bok 3, kap. 41.
- 12 Daron Acemoglu & James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (Crown Publishers, 2012); jfr Acemoglus ekonomipris till Nobels minne 2024 för forskning om institutioner och välbefinnande.
- 13 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn (Genmåle mot logikerna). Egen översättning från arabiska.
- 14 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn. Egen översättning från arabiska.
- 15 Koranen, al-An'ām 6:123.
- 16 Muḥammad ibn al-Munkadir, citerad i Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwāh* (De utvaldas egenskaper). Egen översättning från arabiska.
- 17 Erik Gustaf Geijer, citerad i *Frihet och framsteg*; Erik Gustaf Geijer i urval (Timbro förlag).
- 18 Selma Lagerlöf, *Bannlyst* (1918).
- 19 Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, bok 3.

# Domaren utan svärd

---

Domaren dömer och staten verkställer. Åklagaren utreder och åtalar i samma rörelse. Vi har vant oss vid att rättvisa och tvångsmakt hör samman, att det ena förutsätter det andra.

Det sambandet är problemet.

Sjuhundra år innan Montesquieu lade fram sin maktodelningslära i *De l'esprit des lois* hade en jurist i Bagdad redan urskilt ett problem Montesquieu aldrig såg.

Montesquieu skilde statens funktioner: lagstiftande, verkställande, dömande. Al-Māwardī skilde något farligare: rättvisan från svärdet.

## Tre ämbeten, tre gränser

Abū al-Ḥasan al-Māwardī (974–1058) var överdomare i det abbasidiska kalifatet under en tid då den politiska makten redan hade börjat glida ur kalifens händer och in i sultanernas.<sup>1</sup> Hans *al-Aḥkām al-Sultāniyyah* – ett av den islamiska rättens mest inflytelserika verk – kan läsas som ett försök att ordna gränser för makt just när makten var som mest oreglerad.

Al-Māwardī var jurist, inte politisk filosof; han kartlade gränser som redan fanns inbyggda i ämbetena. Patricia Crone och Wael Hallaq har varnat för att projicera nutida maktodelningsbegrepp på medeltida islamisk rättsteori.<sup>2</sup> Invändningen är befogad. Ändå är al-Māwardīs kartläggning angelägen – inte för att den liknar Montesquieu utan för att den skiljer sig från honom.

Inom rättsväsendet urskilde han tre instanser med skarpt avgränsade befogenheter: *qaḍā'*, *ḥisbah* och *mazālim*.

Det reguljära domstolsväsendet, *qaḍā'*, kräver bevis. Profeten ﷺ förbjöd domaren att döma i vrede eller efter gissningar.<sup>3</sup> »Bevisbördan vilar på den som anklagar, och eden på den som förnekar.«<sup>4</sup>

Klagomålsdomstolen, *mazālim*, kräver tvångsmakt. Al-Māwardī beskrev den som

den instans som:

*leder de förtryckande till rättvisa genom fruktan och avhåller de tvistande från förnekelse genom sin auktoritet.<sup>5</sup>*

Men även denna makt har gränser: »Mazālim tillåter inte i sina domar det som den heliga lagen har förbjudit.«<sup>6</sup>

## Mitt emellan domstol och polis

Al-Māwardī's tredje ämbete, ḥisbah, saknar motsvarighet i västerländsk rättstradition. Ḥisbah är »en mellanposition mellan domstolsväsendets avgöranden och klagomålsdomstolens befogenheter«.<sup>7</sup> Köpmannen som fuskar med vikten, ordväxlingen som övergår i slagsmål – det synliga brottet, inte det dolda.

*Låt det bland er finnas en grupp som kallar till allt gott och påbjuder det goda och förbjuder det onda. Ja, det är dessa som är de framgångsrika.<sup>8</sup>*

Muhtasiben – den tjänsteman som utövar ḥisbah – får inte spionera på det dolda. Al-Māwardī skrev: »Muhtasiben spionerar inte på det fördolda och avslöjar inte det som hålls dolt.«<sup>9</sup> Misstankar räcker aldrig.<sup>10</sup>

Ingripa men inte bestraffa, tillrättvisa men aldrig med brutalitet: »Eftersom ḥisbah bygger på vördnad, får inte muhtasibens ingripande ske med despotisk hårdhet.«<sup>11</sup> Han äger befogenhet att påtala det onda. Men han äger inte svärdet.

## En plikt utan vapen

Uppdelningen saknas i den moderna rättsstaten. Utredning och åtal smälter samman i åklagarens hand. Selma Lagerlöf gav obehaget röst:

*Med domare och allmänna åklagare förhåller det sig så, att man med dem måste tala en särskild sorts sanning, därför att den verkliga sanningen inte kan nå fram till deras hjärtan.<sup>12</sup>*

Söderberg var kallare:

*Domare äro människor och kunna misstaga sig. Det är sannolikt att många blifva oskyldigt dömda.<sup>13</sup>*

Båda pekar på samma sårbarhet: när samma hand utreder, anklagar och dömer, skymmer makten den rättvisa den är satt att tjäna. Al-Māwardī's hisbah bryter ordningen: en instans som urskiljer det onda men saknar makt att straffa det. Att läsa detta som kritik av det moderna åklagarväsendet vore anakronistiskt, men uppdelningen kastar ljus över en svaghet som består än i dag.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) skärpte grundsatsen: varje ämbetes medel begränsas till det egna området.<sup>14</sup> Domaren arbetar med vittnen och skriftliga bevis. Svärdet tillhör det militära befälet. Muhtasiben har befogenheter som »inte tillhör vare sig härskarna, domarna eller ämbetsmännen«. <sup>15</sup> Rättvisan hotas inte främst av dem som vill göra ont utan av dem som vill göra gott med för mycket makt.

## **Rädslan för den rättfärdige**

Montesquieu skilde statens funktioner för att förhindra tyranni. Al-Māwardī skilde rättvisans funktioner för att skydda rättvisan från dess egna försvarare.<sup>16</sup> Det som hindrar människor från orättvisa, konstaterade han, är alltid en av fyra saker:

*Antingen ett förstånd som avhåller, en tro som hindrar, en härskare som hejdar, eller en oförmåga som stoppar.<sup>17</sup>*

Härskarens tvångsmakt är det kraftfullaste medlet – och det farligaste. C. S. Lewis (1898–1963) nådde samma slutsats niohundra år senare:

*Av alla former av tyranni är det som uppriktigt utövas till offrens bästa kanske det mest förtryckande. De som plågar oss för vårt eget bästa plågar oss utan ände, ty de gör det med sitt eget samvetes gillande.<sup>18</sup>*

Al-Māwardī tog steget vidare: det räcker inte att veta att den rättfärdige är farlig. Man måste bygga ämbeten som skiljer hans övertygelse från hans befogenhet. Abū Bakr al-Şiddīq, den förste kalifen efter Profeten ,ϫkungjorde grundsatsen redan i sitt tillträdestal:

*Den starkaste bland er är i mina ögon den svagaste tills jag har tagit hans rätt ifrån honom, och den svagaste bland er är i mina ögon den starkaste tills jag har gett honom hans rätt.<sup>19</sup>*

Ibn Khaldūn (1332–1406) uttryckte det i sin Muqaddimah:

*Rättvisa är en balans som upprättas bland människorna. Herren upprättade den och utsåg en övervakare för den, och den övervakaren är härskaren.<sup>20</sup>*

Övervakaren – inte ägaren. Grundsatsen var aldrig oprövad. Under al-Māwardī's egen livstid förföll det abbasidiska kalifatet; muhtasib överkred sina befogenheter i flera provinser.<sup>21</sup> Att han skrev mitt i detta förfall gör insikten skarpare. Hans system var ett krav ställt på verkligheten, aldrig en spegling av den:

*Allah befäller er att återlämna allt ni anförtrotts till dess rättmätiga ägare och att, när ni dömer mellan människor, döma med rättvisa.<sup>22</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profettradition: »Fullgör förtroendet gentemot den som anförtrott dig det, och förråd inte den som förråder dig.« Svärdet kan skydda rättvisan. Det kan aldrig vara den.



1 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitel om domstolsväsendet och statsförvaltningen.

2 Jfr den kritik som bland andra Patricia Crone och Wael Hallaq framfört mot anakronistiska läsningar av medeltida islamisk politisk teori.

3 Ḥadīth i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, nr 7158, och Ṣaḥīḥ Muslim. Citerad bland annat i Ibn al-Jawzī's Ṣayd al-Khaṭīr.

4 Profeten ﷺ återgiven i Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam.

5 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om maḏālim.

6 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om maḏālim.

7 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om ḥisbah.

8 Koranen, Āl 'Imrān 3:104.

9 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om ḥisbah.

10 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om ḥisbah.

11 al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, kapitlet om ḥisbah.

12 Selma Lagerlöf, Bannlyst.

- 13 Hjalmar Söderberg, Historietter.
- 14 Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fi al-Islām.
- 15 Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fi al-Islām.
- 16 Ibn Taymiyyah, al-Siyāsah al-Shar'iyyah; Abū Yūsuf, Kitāb al-Kharāj.
- 17 al-Māwardī, Adab al-Dunyā wa-l-Dīn.
- 18 C. S. Lewis, »The Humanitarian Theory of Punishment« (1949).
- 19 Abū Bakr al-Ṣiddīq, återgiven i Ibn al-Jawzī, Ṣifat al-Ṣafwah.
- 20 Ibn Khaldūn, Muqaddimah.
- 21 Jfr historiska studier av ḥisbah-ämbetets praktiska tillämpning under senabbasidisk tid.
- 22 Koranen, al-Nisā' 4:58.

# Guden som bokför

---

Någon gång under sina sista årtionden började Carl von Linné föra hemliga anteckningar. Inte om naturens systematik, det arbete som gett honom världsrykte, utan om vad som händer med människor som gör ont.

Fall efter fall noterade han med klinisk noggrannhet. En ämbetsman som stulit från fattiga och själv dött utblottad. En adelsman som förtryckt sina underlydande och sett sitt eget hus rasa. En bedragare vars barn drabbades av samma svek han själv begått. Linné samlade dessa historier som han samlat sina exemplar: metodiskt, tålmodigt, med blicken fäst vid det mönster han var säker på att materialet bar.

Mönstret hade ett namn: Nemesis Divina. Gudomlig vedergällning.

*Innocue vivito, numen adest! Du ser alt gå confust, som ingen såget, hördet. Men här bor en rättwis Gud, som gör hwario rätt.<sup>1</sup>*

En teologisk slutsats byggd på iakttagelse. Hans uttolkare har kallat det theologia experimentalis.<sup>2</sup>

Men om han var så övertygad – varför höll han den hemlig?

## En bokföring som inte stämmer med nåden

Den lutherska kyrkans grundsats är enkel och radikal: människan fräses genom tro allena. Sola fide. Sola gratia. Nåden är till sitt väsen omåttlig; den ges till den som inte förtjänar den.

Linnés Nemesis Divina tecknar raka motsatsen. Varje handling bär sin bestämda följd, lika ofrånkomligt som att en viss jordmån ger en viss växt. Th. M. Fries, som redigerade manuskriptet efter Linnés död, sammanfattade övertygelsen:

*En ständig vevolverkan, en sträng lagbundenhet, en orubblig verldsordning genomströmmar det hela; att slumpen, det blindas ödets tyranni, ingenstädes herskar.<sup>3</sup>*

Linné talar inte om en Gud som förlåter utan om en Gud som bokför. Varje synd har sitt straff, och det inträffar med naturlags nödvändighet, ofta redan i detta liv.<sup>4</sup> Kant nådde samma slutsats på filosofisk väg – att förlitan på nåd allena undergräver det sedliga allvaret – och censurerades av den preussiska staten för det.<sup>5</sup>

Linné visste att hans gudsuppfattning inte fick publiceras. Hans instruktioner till sonen var otvetydiga:

*Förwar dessa anteckningar som ditt innersta hjärta och samvetes hemlighet.<sup>6</sup>*

Manuskriptet namnger verkliga personer och deras brott. Fries menade att Linné ville skydda de omnämnda från skandal. Men det förklarar inte varför han lät manuskriptet överleva. Han kunde ha förstört det. Han lämnade det vidare.

## **Naturalisten som såg igenom ägandet**

De mest gripande passagerna rör inte vedergällningen utan Guds suveränitet, uttryckt med en skärpa som det lutherska 1700-talssverige inte hade plats för.

*Du säger: det är min gård; jag kan göra och låta. Jag säger: dit är intet; Gud lånt dig alt.<sup>7</sup>*

Och ännu tydligare:

*Alt det wij hafve är ett lån af Gud. Wi hafve intet hit med oss; intet bortföra wij.<sup>8</sup>*

Den som betar sig som ägare – av sin gård, sin makt, sin hälsa – har förväxlat lån med äganderätt. Men Linné nöjde sig inte med att slå fast suveräniteten. Han sökte dess verkningssätt – den ordning som gör att låntagaren drabbas.

## **Den ordning han inte fick namnge**

I Koranens nittionionde sura, en av de kortaste med sina åtta verser, sammanfattas den ordning Linné sökte:

*Den som gör den minsta myras vikt av gott skall se det. Och den som gör den*

*minsta myras vikt av ont skall se det.*<sup>9</sup>

Mithqāla dharratin. En atoms vikt – ingen handling undgår räkenskapen. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profetträdion: en äldre man kom till Profeten ﷺ och bad om en enda sura som sammanfattade allt. Profeten ﷺ lärde honom just denna, och när mannen svurit att aldrig lägga till något utöver den sade Profeten ﷺ: »Den lille mannen har lyckats! Den lille mannen har lyckats!«

Linné sökte bevisa genom hundratals fallstudier vad Koranen kungör som axiom.<sup>10</sup> Men den koraniska tankegången går i motsatt riktning. Linné nådde insikten om Guds suveränitet från andra hållet: den som betedde sig som ägare gick under, alltså var Gud den verkliga ägaren. Tawḥīd börjar i andra änden – Gud är suverän, därför bär varje handling följd. Men Koranen stannar inte vid räkenskapen. Samma Gud som väger varje handling är al-Tawwāb, den som tar emot den ångerfulles ånger: »Er Herre har föreskrivit Sig barmhärtighet: den av er som i oförstånd gör ont och sedan ångrar sig och gör bot – Han är ständigt förlåtande, barmhärtig.«<sup>11</sup> Linnés Nemesis Divina rymmer räkenskap utan nåd; lutherdomen nåd utan räkenskap. Koranen förenar båda.

Den troende förväntas ändå hålla den egna räkenskapen:

*Ställ er själva till räkenskap innan ni ställs till räkenskap, och väg era handlingar innan de vägs åt er.*<sup>12</sup>

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) räknade denna muḥāsabah, självrannsakan inför Gud, bland de bärande stationerna för den som söker Allahs ﷻ väg.<sup>13</sup>

## **Två som inte kunde tiga**

Linné valde tystnaden. Emanuel Swedenborg, hans samtide, gick rakt motsatt väg. Swedenborg gav ut sin avvikande teologi öppet – visioner om himmel och helvete, en enträgen betoning av att gärningarna väger tungt. Priset drabbade hans anhängare i Sverige. 1768 inleddes rättegångar mot kyrkoherden Gabriel Beyer (1721–1779) och lektorn Johan Rosén (1726–1773) i Göteborg. Swedenborgs skrifter bannlystes.<sup>14</sup>

I sina dagböcker skrev Swedenborg:

*En tro vtan gierningar är ingen rett tro: moste werckeligen försaka sig sielf.<sup>15</sup>*

Men i samma anteckningsbok:

*Summa summarum: det är intet annat än nåd hvarigenom wi blifwa saliga.<sup>16</sup>*

Swedenborg pendlar mellan gärning och nåd. Linné pendlar inte. I Nemesis Divina saknas den sola gratia som skulle återföra tanken till renlärigheten; där råder bara orsak och verkan, handling och följd. En renare linje – och farligare.

Samma grundövertygelse, motsatta vägar. Ingen av dem fann en syntes som förenade gärning och nåd. Ett sekel senare genomlevde August Strindberg sin egen version av krisen. Under Infernoåren i Paris avläste han allt som hände honom – sjukdom, ensamhet, kemiska misslyckanden – som gudomliga straff. Hans vägvisare genom kaoset blev Swedenborg:

*Swedenborg uppenbarade sig i mitt liv, där han har spelat en ofantlig roll som tuktande.<sup>17</sup>*

Linné avläste mönstret i andras öden. Strindberg genomlevde det i sitt eget, och utan begrepp för nåd och omvändelse förvandlades räkenskapen till dom utan nåd.

## **Varför hemligheten säger mer än bekännelsen**

Sveriges mest berömde vetenskapsman – mannen som ordnade naturen, namngav tiotusentals arter – vågade inte säga högt vad han trodde om den moral som är inristad i samma natur.

I det lutherska Sverige kunde man predika nåd, till och med moral, så länge predikan mynnade ut i nåden. Men man kunde inte predika att Gud bokför. Det låg för nära en annan Gud – en som kräver räkenskap, inte bara tro.

Linné förstod detta. Hans eget vittnesbörd, det mest personliga i hela manuskriptet, bär spår av hur han själv funnit denna visshet:

*Det war en tid, jag twiflade, om Gud brydde sig om mig; Många åhr hafve lärt mig, det jag lämnar dig.<sup>18</sup>*

Det han för vidare – åt sin son, i hemlighet – är ingen lära utan en erfarenhet: att verkligheten bär en sedlig ordning, att ingenting undgår räakenskapen.

I den islamiska traditionen hade denna erfarenhet aldrig behövt vara hemlig – adhān ropar fem gånger om dagen ut det Linné dolde.

Linné fick inte tala. Men tystnaden talar.

*Gud ser allt och hörer allt.*<sup>19</sup>



- 
- 1 Carl von Linné, *Nemesis Divina*, citerad efter den svenska textkritiska utgåvan.
  - 2 M. J. Petry (red.), *Nemesis Divina* (Springer, 2001). Petry beskriver Linnés projekt som en *theologia experimentalis* – en empirisk teologi tillämpad på mänskliga öden.
  - 3 Th. M. Fries, förord till *Nemesis Divina*, första utgåvan.
  - 4 Linnés far, Nils Linnaeus, var kyrkoherde med pietistiska sympatier. Pietismen betonade personlig fromhet och moraliskt ansvar – men *Nemesis Divina* går längre än pietismens betoning av helig vandel: den gör moralisk kausalitet till en naturlag.
  - 5 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Verket censurerades av den preussiska staten, och Kant förbjöds 1794 att publicera i religiösa frågor.
  - 6 Carl von Linné, *Nemesis Divina*.
  - 7 Carl von Linné, *Nemesis Divina*.
  - 8 Carl von Linné, *Nemesis Divina*.
  - 9 Koranen, al-Zalzalah 99:7–8.
  - 10 Koranen, al-Infīṭār 82:10–12.
  - 11 Koranen, al-An’ām 6:54.
  - 12 ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, citerad av Ibn Abī al-Dunyā och återgiven av Ibn Qayyim al-Jawziyyah i *Ighāthah al-Lahfān*.
  - 13 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om muḥāsabah (självrannsakan).
  - 14 Processen riktades mot kyrkoherden Gabriel Beyer och lektorn Johan Rosén i Göteborg, 1768–70. Swedenborgs skrifter förbjöds till distribution i Sverige.
  - 15 Emanuel Swedenborg, *Drömmar 1744*.
  - 16 Emanuel Swedenborg, *Drömmar 1744*.
  - 17 August Strindberg, *Inferno* (1897).
  - 18 Carl von Linné, *Nemesis Divina*.
  - 19 Carl von Linné, *Nemesis Divina*.



# Strindbergs enda steg

---

Sommaren 1896, i ett hotellrum i österrikiska Klam, nedtecknar August Strindberg en mening hans samtida läser som feber och hans eftervärld som symptom: »Från ateism till Swedenborg tycks det bara vara ett steg!«<sup>1</sup>

Litteraturhistorien avfärdade meningen som fotnot till ett sammanbrott. Olof Lagercrantz (1911–2002) hävdade att Inferno mestadels var medveten dramatisering, att Strindberg iscensatte sin kris för att få litterär råvara.<sup>2</sup> Det är möjligt; Strindberg var kapabel till det mesta.

Men antag att han hade rätt. Inte om Swedenborg, inte om ockultismen – utan om steget. Att avståndet mellan ateism och brinnande gudssökande inte är det avstånd vi föreställer oss. Att det liknar skillnaden mellan att hålla andan och att andas.

## Krisen som avslöjande

Strindbergs ateism var aldrig lugn – snarare ett grepp om något som hela tiden hotade att glida ur händerna:

*Jag har nämligen blivit ateist under årens lopp, när jag märkt hur de okända makterna lämnat världen åt dess öde utan att giva ett livstecken ifrån sig. Någon att tacka! Det finnes ingen tillstädes, och min tvungna otacksamhet trycker mig som en börda!*<sup>3</sup>

Tvungna. Otacksamheten är inte befrielse utan börda – ett mönster Koranen namnger:

*Och när nöden drabbar er till havs försvinner alla som ni tillber; utom Han. Men när Han sedan fört er oskadda i land vänder ni er bort. Ja, människan är djupt otacksam.*<sup>4</sup>

I kris anropar människan Gud; i trygghet glömmer hon. Men Koranen stannar inte vid psykologin – anropet är ett återvändande till utgångsläget. Det är glömskan som

kräver förklaring, inte bönen.

## **Fiṭrah: det som undertrycks men aldrig försvinner**

Den islamiska traditionen har ett begrepp för insikten: fiṭrah. Ibn Taymiyyah (1263–1328) anför Profetens ﷺ ord: »Varje barn föds i enlighet med fiṭrah; sedan gör föräldrarna det till jude, kristen eller zoroastrier.«<sup>5</sup> Han knyter detta direkt till Koranens vers:

*Vänd ditt ansikte mot den sanna religionen, hängiven. Allahs ﷻ fiṭrah, med vilken Han skapade människorna. Ingen förändring i Allahs ﷻ skapelse.*<sup>6</sup>

Fiṭrah handlar om kunskap innan det handlar om teologi: vad barnet vet innan det lärt sig bevisen. I al-Radd ‘alā al-Mantiqiyyīn skriver Ibn Taymiyyah att de som genom felaktiga metoder »vill förmå människor att överge det de skapats med av säker kunskap och rationella bevis«<sup>7</sup> inte bara förstör tro utan undergräver förnuftets egna grunder. Att tillgripa konstlade metoder är »att plåga själar utan nytta.«<sup>8</sup>

Fiṭrah är inte en from förhoppning om att alla i grunden tror. Det är anspråket att gudskunskap tillhör samma kunskapskategori som de mest grundläggande insikterna: att en yttre verklighet finns, att orsak föregår verkan, att motsägelser inte kan vara sanna samtidigt. Att förneka Gud är, i denna analys, att överge sammanhangen själva; Ibn Taymiyyah kallar ateismens yttersta följd safsaṭah – det genomgripande tvivel som upplöser all kunskap, även förnekelsen själv.<sup>9</sup>

Anspråket är högt, men det förklarar varför Strindberg inte kunde förbli ateist. Om gudskunskap hör till kunskapens grund borde varje kris som slår undan tryggheten blotta det som hela tiden legat under ytan. Uppdämt vatten skapas inte av dammens fall; det släpps fritt.

## **Pendeln som aldrig vilar**

Ellen Key, Strindbergs samtida och på många sätt hans motpol, ser företeelsen från motsatt håll:

*Mycket fromma kristnas barn bli fritänkare, mycket fria fritänkares barn kristna.  
Orsaken är öppendaglig.<sup>10</sup>*

Key ser samhällelig pendling. Men varför slår pendeln alltid tillbaka? Vore ateism ett stabilt kunskapsstillstånd, borde riktningen vara rak: varje generation mer sekulär, tills religionen utdör.

Det är inte vad som sker, inte vad Key iakttar, inte vad Strindberg genomlevde. Ett internationellt forskningsprojekt vid Oxford visade 2011 att religiösa begrepp framträder som grundläggande mönster i mänskligt tänkande, inte som inlärd föreställningar.<sup>11</sup> Justin Barrett, en av projektets ledare: »Religion handlar inte om något som ett fåtal särskilda människor gör på söndagar i stället för att spela golf.«<sup>12</sup> Invändningar finns. Ateismforskare som Lanman och Geertz hävdar att ateism också följer naturliga kognitiva förlopp, att den kan uppstå av sig själv under vissa villkor.<sup>13</sup> Invändningen är befogad men flyttar frågan: att ateism kan uppstå av sig själv säger inget om dess hållbarhet. Frågan kvarstår: kan ateism levas utan ansträngning? Strindbergs vittnesmål antyder motsatsen.

## **Den omöjliga neutraliteten**

I Götiska rummen bär Strindbergs formulering en säregen melankoli:

*En kristen fritänkare, kanske; kristen, därför att jag är född av kristen släkt,  
fritänkare, därför att jag icke kan sluta mig till något 'erkänt' kyrkosamfund.<sup>14</sup>*

En hållning som söker neutralitet. Men Inferno-krisen visar att mellanrummet inte håller. Ingen kan stanna där. Strindberg kallar rörelsen ofrivillig:

*Det är ju märkvärdigt hur jag nu har från ateismen fallit ner i den fullständigaste  
vidskepelse.<sup>15</sup>*

Riktningen är ner. För Strindberg är gudssökandet ett fall. Han har inte beslutat att bli religiös; han har misslyckats med att förbli ateist. Dag Hammarskjöld noterade samma rörelse i Vägmarken, utan dramatik:

*Jag vet inte Vem – eller vad – som ställde frågan. Jag vet inte när den ställdes. Jag minns inte att jag svarade. Men en gång svarade jag ja till Någon – eller Något.<sup>16</sup>*

Frånvaron av dramatik gör Hammarskjölds vittnesmål svårare att avfärda. Strindbergs erfarenhet kan skyllas på feber och sammanbrott; Hammarskjölds kan det inte. Att samma ofrivilliga rörelse sker utan sjukdom antyder att krisen inte skapar rörelsen – den blottar den tydligast.

Hjalmar Söderberg fångade belägenhetens ironi med sedvanlig torrhet:

*Vi böra hoppas att Strindberg får upprättelse i himlen, om inte förr. Han tror ju på himlen. Varför bråkar han då så förbaskat med de dumma jordiska tingen?<sup>17</sup>*

Det Söderberg avfärdar som nyckfull motsägelse – att tro på himlen men slåss med jorden – är ur fiṭrah-perspektivet det enda logiska: den som anar det oändliga finner ingen ro i det ändliga.

## **Den stabila ateisten**

Den uppenbara invändningen är den stabila ateisten: den som lever ett helt liv utan gudstro och dör utan att falla tillbaka. Finns inte miljontals sådana?

Albert Einstein bekände: »Jag är ingen ateist. Problemet är alltför stort för våra begränsade sinnen.«<sup>18</sup> Han var ingen teist – men han kunde inte slå sig till ro i ateism. Problemet var för stort.

Strindbergs »enda steg« är ingen profetia om att alla ateister kommer att ta det – bara en iakttagelse om hur kort steget visar sig vara för dem som tvingas ta det.

Koranen skildrar också det motsatta: de som hör och vänder bort.

*När Våra verser reciteras för honom vänder han sig bort i högmod som om han inte hörde dem – som om hans öron var tilltäppta.<sup>19</sup>*

Öronen är inte döva; de är tilltäppta. Det är hela skillnaden. Fiṭrah hävdar inte att varje människa kommer att erkänna Gud – bara att ingen kan undgå att på någon nivå veta, och att det som ser ut som stabil ateism kräver ständigt underhåll.

## Vad Strindberg inte visste

Strindberg landade bekantligen i Swedenborg – inte i islam, inte i ortodox kristendom, utan i en blandning av andeskåderi, korrespondenstänkande och personlig mytbildning.<sup>20</sup> Fiṭrah-argumentet gäller inte vart pendeln slår utan att den slår. Att Strindberg sökte sig till Swedenborg och inte till Koranen speglar hans kulturella horisont – inget annat.

Ibn Taymiyyah hade redan fångat problemet: Profeterna, skriver han, »slog liknelser som kompletterade fiṭrah med det den inte uppmärksammat eller som den korrumpade åsikter och begär hade fördunklat.«<sup>21</sup> Fiṭrah ger riktningen – mot Gud. Uppenbarelsen tillför precisionen: vilken Gud, hur man närmar sig, vad Han kräver. Utan uppenbarelse är fiṭrah en kompass utan karta. Den pekar rätt men visar inte vägen.

Strindberg hade kompassen. Han saknade kartan. Inferno-krisen är fiṭrah i verkan – den genombröt ateismens yta och drev honom mot det gudomliga. Men utan profetisk vägledning förde den honom till Swedenborgs visioner, inte till Abrahams raka väg. Kvar stod det Strindberg själv kallade »ett själstillstånd snarare än någon på teorier grundad åsikt.«<sup>22</sup>

## Bördan att inte tacka

Hans mest avslöjande mening är den enklaste: »Min tvungna otacksamhet trycker mig som en börda.« En människa som vet att hon har något att tacka för men saknar någon att tacka. Ateismen har tagit bort mottagaren men inte behovet. Vore tacksamheten en frukt av tron, borde den försvinna med tron. Att behovet består antyder att det inte är tron som föder tacksamheten utan tacksamheten som vittnar om något tron bara erkänner.

Oscar Levertin (1862–1906): »Verkligheten kan kanske undvara religion, men säkert ej religiositet.«<sup>23</sup> Att avskaffa religion – kyrkor, dogmer, ritualer – låter sig göras. Att avskaffa religiositeten är att rycka ut något ur människan själv.

Koranen uttrycker det med en bild som är enklare men når längre:

*När människan drabbas av olycka anropar hon Oss liggande på sidan eller sittande eller stående. Men när Vi avvärjt olyckan från henne fortsätter hon som om hon aldrig anropat Oss.<sup>24</sup>*

Människan kan glömma Gud – men aldrig länge, aldrig utan att något i hennes tillvaro förblir stumt och omättat. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skriver:

*I hjärtat finns en tomhet som inte kan fyllas av annat än närhet till Allah , och en sorg som inte kan lyftas av annat än glädjen i att känna Honom, och en oro som inte kan stillas av annat än samlings inför Honom.<sup>25</sup>*

Hjärtat har en riktning. Att tvinga det bort kräver kraft. Släpp greppet, och det återsvinger. Utan att ha läst en rad Ibn Qayyim genomlevde Strindberg just denna rörelse.

## Det enda steget

Det enda steget är inte ett steg framåt utan frånvaron av det sista steget bakåt – ögonblicket då underhållet upphör och fiṭrah talar. Strindberg tog det steget inte för att han var galen eller vilseledd utan för att steget alltid hade legat där och väntat.

Hans tvungna otacksamhet tryckte honom som en börda.



1 August Strindberg, *Inferno* (Stockholm: Bonniers, 1897), kap. XIV.

2 Olof Lagercrantz, August Strindberg (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1979). Lagercrantz argumenterar för att Strindberg medvetet dramatiserade och fikionaliserade *Inferno*-materialet. Även om detta stämmer försvagar det inte observationens kraft – en iscensatt kris avslöjar fortfarande vilka mönster dramatikern anser trovärdiga.

3 Strindberg, *Inferno*, kap. XI.

4 Koranen, al-Isrā' 17:67.

5 Ibn Taymiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa-Shifā'uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras botemedel). Hadithen återges i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, nr. 1385; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, nr. 2658.

6 Koranen, al-Rūm 30:30.

7 Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Mantiḳiyyīn* (Gendrivning av logikerna), s. 322 i standardutgåvan.

8 Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Mantiḳiyyīn*: »Att använda icke-naturliga metoder är att plåga själar utan nytta för

dem«.

9 Se Nazir Khan, »Atheism and Radical Skepticism: Ibn Taymiyyah's Epistemic Critique,« Yaqeen Institute for Islamic Research, 2020. Ibn Taymiyyah identifierar ateism som den »värsta formen av safsaṭah« – att förneka vad fiṭrah naturligt bekräftar leder till att kunskapens grundvalar faller.

10 Ellen Key, Lifslinjer, andra delen (Stockholm: Bonniers, 1903).

11 »Humans 'Predisposed' to Believe in Gods and the Afterlife,« University of Oxford, Cognition, Religion and Theology Project, 2011. Treårigt internationellt forskningsprojekt med 57 forskare i 20 länder.

12 Justin Barrett, citerad i Oxford-projektets pressmeddelande, juli 2011.

13 Se t.ex. Lois Lee & Stephen Bullivant, »Cognitive Science of Religion and the Study of Non-Religion,« samt diskussionen i Geertz & Markusson, »Cognitive Approaches to the Study of Religion« (2010). Dessa forskare argumenterar för att ateism kan ha naturliga kognitiva vägar, inte enbart ansträngda sådana.

14 August Strindberg, Götiska rummen: Släktöden från sekelslutet (Stockholm: Bonniers, 1904).

15 Strindberg, Inferno, kap. XIV.

16 Dag Hammarskjöld, Vägmärken (Stockholm: Bonniers, 1963), postumt publicerad. Hammarskjölds andliga liv var okänt för omvärlden under hans levnad.

17 Hjalmar Söderberg, Vers och varia (Stockholm: Bonniers, 1917).

18 Albert Einstein, citerad i Max Jammer, Einstein and Religion: Physics and Theology (Princeton University Press, 1999), s. 97.

19 Koranen, Luqmān 31:7.

20 Se »Structures of Influence: A Comparative Approach to August Strindberg,« University of North Carolina Press/ Project MUSE. Efter Inferno-krisen påverkades Strindberg av Swedenborg, Goethe, Shakespeare och Beethoven – en synkretism utan teologisk precision.

21 Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn: »Profeterna slog liknelser som kompletterade fiṭrah med det den inte uppmärksammat, eller som den genom korrumpade åsikter och begär hade fördunklats ifrån«.

22 Strindberg, Inferno: »I själva verket har ett slags religion vuxit fram hos mig, ehuru jag icke skulle förmå uttrycka den i formler. Ett själstillstånd snarare än någon på teorier grundad åsikt.«

23 Oscar Levertin, Diktare och drömmare (Stockholm: Bonniers, 1898).

24 Koranen, Yūnus 10:12.

25 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id (Nyttorna): »I hjärtat finns en tomhet som inte kan fyllas av annat än närhet till Allah ,Doch en sorg som inte kan lyftas av annat än glädjen i att känna Honom, och en oro som inte kan stillas av annat än samling inför Honom«.

# Silvertärnans hijra

---

Varje höst lämnar silvertärnan Arktis. Den väger knappt hundra gram, hjärnan stor som en ärtä. Den bär ingen karta, ingen GPS, inget färdprov – ändå flyger den till Antarktis och tillbaka, 70 000 kilometer om året, den längsta kända färden bland djur.<sup>1</sup> Under flygningen sover den troligen med halva hjärnan i taget: ett öga öppet, ett slutet, den vakna hjärnhalvan navigerar medan den andra vilar.<sup>2</sup> Sedan vänder den om och gör alltihop igen.

Ingen försäkring täcker den resan.<sup>3</sup>

## Försäkringens samhälle

Det moderna samhället kan inte tänka sig en sådan resa. 1986 publicerade den tyske sociologen Ulrich Beck (1944–2015) *Risikogesellschaft*, en bok som satte ord på det tillstånd moderniteten redan levde i: risksamhället.<sup>4</sup> Becks tes var inte att världen blivit farligare utan att moderniteten organiserat sig kring faran, att risken blivit samhällets sorteringsprincip. Vi räknar inte med det goda livets möjligheter; vi beräknar det dåliga livets sannolikheter. Den som söker bostad frågar inte hur ljus den är utan hur nära sjukhuset den ligger.

Sverige tog tanken längre än de flesta: socialförsäkringssystemet vilar på förutsättningen att varje risk kan pekats ut, räknas på och fördelas. Sjukdom, arbetslöshet, ålderdom, barns födelse, barns tandvård – allt kan försäkras, allt ska försäkras. Erik Gustaf Geijer (1783–1847), 1845: »Utan säkerhet ingen idoghet.»<sup>5</sup> Trygghet först, sedan arbete, sedan framsteg.

Vart denna tankegång ledde såg Ellen Key. I *Barnets århundrade* skriver hon:

*Den moderna människan blir allt mer sin egen försyn. Mot elden skapar hon redan brandkår och brandförsäkring; mot hafvet lifräddningsredskap; mot koppor och kolera finner hon andra skyddsmedel.*<sup>6</sup>

Människan som sin egen försyn.

I Röda rummet lät Strindberg försäkringen avslöja sig själv. Hans försäkringsman insisterar:

*Vi få icke kalla försäkringsinstitutionen en affär! Den är ingen affär; vi äro inga affärsmän, för ingen del i världen!*<sup>7</sup>

Försäkringen ska vara högre än handel, trygghetens sakrament. Men Strindberg visste att sakrament utan tro bara är papper.

### **Fågeln som inte stannar**

Silvertärnan gör vad det moderna samhället avlärt sig: ger sig i väg utan garantier.

Resan är inte blind. Med jordens magnetfält, solens läge och stjärnmönster navigerar silvertärnan – en biologisk utrustning utan mänsklig motsvarighet, kartlagd av forskare vid Lunds universitet.<sup>8</sup> Fågeln saknar inte medel. Den saknar försäkring. Vi har likställt medel med trygghet, förberedelse med garanti.

Strindberg kretsade kring fåglarnas mysterium i Svarta fanor:

*Naturen äger hemligheter! Flyttfåglarnes tåg är också en gåta. Man ser dem innan de ge sig av, man ser dem när de kommit, men man ser dem icke flytta.*<sup>9</sup>

Vi ser avfärden, vi ser ankomsten. Aldrig det ögonblick då fågeln svävar över det stormpiskade havet, ensam, med tusentals kilometer kvar.

### **Tawakkul: tillit utan garanti**

Koranen har ett ord för det silvertärnan gör utan att veta det: tawakkul. Arabiskans wakālah betyder att lägga sin sak i annans hand. Tawakkul är ingen känsla; det är en handling: att gå ut genom dörren utan att veta vad som väntar, men med vetskapen om vem som väntar.

Ibn Qayyim (1292–1350) säger det kort: »Hemligheten med tawakkul, dess verkliga natur, är hjärtats förlitan på Gud allena.«<sup>10</sup>

Men i Madārij al-Sālikīn blottlägger han den förväxling som ständigt hotar det

andliga livet: sammanblandningen av tawakkul med lättja:

*Ofta förväxlas det berömvärda och fullkomliga med det klandervärda och bristfälliga. Överlämnande förväxlas med förslösande. Tjänaren slösar bort sin andel i tron att det är tawakkul. Men det är slöseri, inte överlämnande. Tecknet på äkta tawakkul är att den som förlitar sig anstränger sig till det yttersta i de medel som är föreskrivna – och finner vila just genom den ansträngningen.<sup>11</sup>*

Så gör silvertärnan: den använder varje navigationsredskap Gud gett den, flyger med allt den har – men har aldrig oroat sig för om den kommer fram.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) sätter det på sin spets:

*Den som berövar sig själv det nödvändiga i tawakkuls namn har brutit mot profetens väg.<sup>12</sup>*

Det moderna samhället erkänner bara två möjligheter: kontroll eller ångest.

Tawakkul är den tredje: full ansträngning förenad med full vila. Det är läkaren som opererar med allt sitt kunnande och sedan går hem och sover.

För det saknar moderniteten språk. Den som kom närmast var Kierkegaard, vars »trons riddare« i Frukten och bävan lever fullt i det ändliga men har överlämnat utgången. Men att han kallade rörelsen »i kraft av det absurda« avslöjar att tillit i hans tänkande bara kan förstås som ett undantag från förnuftet. I den islamiska traditionen är tawakkul tvärtom förnuftets slutsats: den som verkligen vet vem Gud är finner det orimligt att inte förlita sig på Honom.<sup>13</sup>

## Fåglarna i Koranen

Profeten Muḥammad gjorde liknelsen gripbar:

*Om ni förlitade er på Gud med sann förlitan, skulle Han försörja er som Han försörjer fåglarna: de flyger ut hungriga på morgonen och återvänder mätta på kvällen.<sup>14</sup>*

Men de flyger utan budget, utan lager, utan sparkapital – och återvänder alltid mätta.

Koranen bär samma liknelse men vidgar den:

*Har de inte fäst avseende vid fåglarna ovan dem, hur de sträcker ut vingarna och fäller in dem? Ingen annan än den Nåderike håller dem uppe. Han ser sannerligen allt.<sup>15</sup>*

Fåglarna flyger redan. De faller inte. Frågan är inte om något håller dem uppe utan om betraktaren har ögon att se det. Den sista bisatsen – »Han ser sannerligen allt« – vänder perspektivet: vi ser fåglarna, men fåglarna ses. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) förtydligar: Han vet vad som gagnar varje enskild varelse bland Hans skapelser. Ur denna liknelse hämtar Ibn Qayyim trons inre rörelse: rädsla och hopp som två vingar – när de är i jämvikt bär de flygningen framåt; brister den ena, störtar fågeln.<sup>16</sup> Silvertärnan flyger för att den är skapad att flyga. Tawakkul är varken kylig tillförsikt eller förlamande ångest: det är den jämvikt som uppstår när hjärtat slutat väga risker och börjat förlita sig på Honom.

## **En hälsosam osäkerhet**

Strindberg, som aldrig landat i en övertygelse utan att genast börja tvivla på den, skrev i Götiska rummen:

*En hälsosam osäkerhet, som höll personen kort, alltid vaken, på sin vakt; ständig förnyelse under ett hejdlöst framåt.<sup>17</sup>*

Det låter som en modern trosbekännelse: osäkerhet som dygd, vaksamhet som livshållning. Men han kallade den »hälsosam«, och adjektivet avslöjar honom. Han visste att total trygghet är en annan form av död – att den som försäkrat sig mot allt har förlorat skälet att röra sig.

I en annan tonart nådde Beck samma slutsats: ju fler risker vi hanterar, desto fler nya risker föder vi, och desto mer undergräver vi den tillit systemet skulle skapa.<sup>18</sup> Försäkringen som skulle befria oss från rädsla binder oss vid sig. Den som inte kan gå ut förrän försäkringsbrevet är granskat har bytt herre.

Alexis de Tocqueville beskrev formen redan 1840: en makt som tryggar

medborgarnas behov, sköter deras angelägenheter och steg för steg befriar dem »från besväret att tänka och mödan att leva«. <sup>19</sup>

Ibn Taymiyyah (1263–1328) såg sambandet:

*Den som fäster sitt hjärta vid skapade ting – att de skall hjälpa honom, försörja honom, vägleda honom – hans hjärta underkastas dem, och det uppstår i honom en trældom under dem i motsvarande grad.* <sup>20</sup>

*Orden gällde en människa som förlitar sig på härskare, vänner och rikedomar. Men de träffar försäkringssamhället med samma kraft.*

Fågeln har medel men ingen herre utom sin Skapare. Den förbereder sig – kroppen lagrar fett, fjäderdräkten byts, den biologiska klockan ställs mot rätt breddgrad – men aldrig har den slutit ett avtal med tillvaron. Resan är förberedd, aldrig garanterad. Och fågeln flyger ändå.

## Fågel Jag

Även den svenska litteraturen kretsade kring samma bild. Dan Andersson lade den i romanfigurens mun, vandraren David Ramm, som ropar:

*Låt oss antaga att jag har en själ... när jag dör flyger det likt en fågel ur kroppen.  
Vart skall han då ta vägen, den konstiga Fågel Jag?* <sup>21</sup>

Frågan stiger mot samma öppna rymd som silvertärnan, och inget försäkringsbolag tar emot den.

Fredrika Bremer (1801–1865) gav ett svar i mitten av 1800-talet:

*Efter livvets vinterdagar / Upp till denna vårnejd klar / Enligt evigt gifna lagar /  
Himmelska flyttfågeln får.* <sup>22</sup>

Enligt evigt gifna lagar. Bremer talade om själen, inte om silvertärnan, men hon fångade den grundsats som gör fågelns resa möjlig. Det finns en ordning som bär – den syns inte, den är inte formulerad i ett avtal, den kan inte sägas upp. Koranen kallar det qadar.

Kvar är fågeln: hundra gram, en hjärna som en ärta, ett öga öppet och ett slutet, på

väg genom en rymd den fått i uppdrag att korsa. Vid sekelskiftet 1900 fångade Hjalmar Söderberg samma sanning:

*den som vill stanna här och där på vägen och njuta en smula af lifvet innan han har nått målet, han når det aldrig.*<sup>23</sup>

Silvertärnan stannar inte.



- 1 C. Egevang m.fl., »Tracking of Arctic terns *Sterna paradisaea* reveals longest animal migration«, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107/5 (2010), s. 2078–2081. Studien dokumenterar en genomsnittlig årlig flygsträcka på ca 70 900 km för elva fåglar utrustade med geolokatorer.
- 2 Unihemisfärisk sömn – där en hjärnhalva sover medan den andra förblir vaken – är dokumenterad hos flera fågelarter under flygning, bland annat i N. C. Rattenborg m.fl., »Evidence that birds sleep in mid-flight«, *Nature Communications* 7 (2016). Beteendet har inte mätts direkt hos silvertärnan, men forskare antar att arten använder samma teknik under sin extrema migration.
- 3 Titeln anspelar på hijrah, Profetens □utvandring från Mecka till Medina år 622 – den händelse som inleder den islamiska tideräkningen. Profeten □lämnade sitt hem under dödshot, utan garanti om ankomst, med tillit till Allah □ som enda försäkring.
- 4 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Suhrkamp, 1986).
- 5 Erik Gustaf Geijer, *Förändringar inom de arbetande klasserna i England* (1845).
- 6 Ellen Key, *Barnets århundrade* (1900).
- 7 August Strindberg, *Röda rummet: Skildringar ur artist- och författarlivet* (1879).
- 8 S. Åkesson m.fl., »Hypotheses and tracking results about the longest migration: The case of the arctic tern«, *Ecology and Evolution* 9/17 (2019), Centre for Animal Movement Research (CANMove), Lunds universitet.
- 9 August Strindberg, *Svarta fanor: Sedeskildringar från sekelskiftet* (1907).
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (ca. 1340-talet).
- 11 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer), (ca. 1340-talet), avsnittet om tawakkul. Min översättning från arabiska.
- 12 Ibn al-Jawzī, *Talbis Iblis* (1100-talet).
- 13 Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (1843), avsnittet om 'trons riddare' (Troens Ridder).
- 14 Ḥadīth återgiven av al-Tirmidhī (nr 2344) och Aḥmad. Klassificerad som ḥasan av al-Tirmidhī, ṣaḥīḥ av al-Albānī.
- 15 Koranen, al-Mulk 67:19.
- 16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*.
- 17 August Strindberg, *Götiska rummen: Släktöden från sekelslutet* (1904).
- 18 Beck, *Risikogesellschaft*, kapitel 1–2 om reflexiv modernisering.
- 19 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, del II (1840), fjärde boken, kap. 6. Min översättning från franska.
- 20 Ibn Taymiyyah, *al-'Ubūdiyyah* (1300-talet).

- 21 Dan Andersson, David Ramms arv (1919).
- 22 Fredrika Bremer, dikten »Våren« (troligen 1840-talet).
- 23 Hjalmar Söderberg, Martin Bircks ungdom (1901).

# Bannlyst och renad

---

I slutet av Selma Lagerlöfs *Bannlyst* (1918) bekänner Sven Elversson – en man som burit dråpskulden genom hela romanen – öppet och fullständigt inför rätten. Varken tvingad eller övertalad väljer han det själv, trots att friheten ligger inom räckhåll. Efterspelet spränger den pacifistiska allegorin:

*Men han hade bekänt. Inte bara på papperet hade han med ja besvarat de två första punkterna och med nej den sista, utan han hade också avlagt en fullständig och öppen bekännelse. Han var nu till ytterlighet utmattad... Men samtidigt såg han lycklig och tillfredsställd ut. Han var renad, frigjord från synd.<sup>1</sup>*

Renad, frigjord från synd. Ordet renad bär teologisk tyngd. Lagerlöf använde det knappast av misstag, men det överskrider den lutherska nådeläran.

## Tre svar på samma fråga

I den lutherska nådeläran föregår förlåtelsen bekännelsen. Gud handlar först; människan tar emot. Nåden är gåva – reformationens hjärtslag, inristat i fem seklers svenskt fromhetsliv.<sup>2</sup> Bekännelsen blir ett svar på en redan given förlåtelse, aldrig dess villkor.

Det sekulära svaret vänder rörelsen inåt. Skulden bearbetas, sätts i sammanhang, förklaras: barndom, orsaker, omständigheter. Hjalmar Söderberg spetsar till denna hållnings yttersta utgång i *Den allvarsamma leken*: »Förlåtelse förutsätter ånger och bättring. Och jag kan varken lova det ena eller det andra.«<sup>3</sup> Ärligt, men en återvändsgränd. Skulden består; inget kan upphäva den.

Sven Elversson tar inte emot en nåd som föregår honom. Han granskar inte sin skuld. Han gör något – bekänner, fullständigt och oåterkalleligt – och bekännelsen förvandlar honom.

## Återvändandets ordning

Förvandlingen har ett namn i den islamiska traditionen: tawbah, ordagrant återvändo.

Ibn Qayyim (1292–1350) preciserar:

*Tawbah är en återvändo från det Allah □avskyr till det Han älskar – inte bara att överge synden, ty den som överger synden utan att vända tillbaka till det som Herren älskar är inte ångerfull.<sup>4</sup>*

Att sluta synda är inte att ångra sig. Att ångra sig är inte att vända om. Tawbah kräver helomvändning: synden överges, den ångrande slår in på en ny väg.<sup>5</sup>

Här möter Lagerlöfs roman tawbahs ordning: Sven Elversson bekänner och blir en annan, omedelbart, i själva handlingen. Men vilken handling?

Koranen knyter rörelsen till ett villkor:

*Men om någon vänder sig till Allah □i ånger efter sin orättfärdighet och ställer till rätta så godtar Allah □hans ånger.<sup>6</sup>*

Ånger allena räcker inte; den måste bli handling. Det stulna lämnas tillbaka, löftet hålls, samtalet förs.

## **Bekännelsen som handling**

Luthersk tradition är mer sammansatt än bilden av passivt nådemottagande. Augsburgska bekännelsen behåller bikten – inte som sakrament men som praxis – och kräver ånger och avlösning.<sup>7</sup> Historiskt närmare det Lagerlöf gestaltar ligger den katolska botens sakrament, med dess tredelade krav på ånger, bekännelse och gottgörelse. I ett Sverige där förreformatorisk folkfromhet levde kvar långt in i modern tid är det katolska arvet en tänkbar underström i Bannlyst.

Men i sakramental bekännelse förmedlas förlåtelsen genom en institution. I terapin bearbetas skulden genom samtal. I tawbah, och i Lagerlöfs roman, sker förvandlingen i själva handlingen. Ingen förmedlar; den är omedelbar.

Sven Elversson bekänner – skulden går inte att bära om inte sanningen sägs högt.

Lagerlöf låter honom klä det i ord:

*Det är gott, att detta kommer. Men det var dock inte det viktigaste. Det förnämsta var, att jag blev befriad från skuld i min själ, i mitt hjärta.<sup>8</sup>*

Befrielsen sker inuti, men utlöses av en yttre, oåterkallelig handling.

Ludwig Wittgenstein, långt från religiös tradition, nådde samma insikt. Bekännelsen tillhör inte det gamla livet; den är en del av det nya.<sup>9</sup> Karin Boye ställde frågan i Kallocain: »Kan någon människa höra sanningen utan att förändras?»<sup>10</sup>

Den islamiska traditionen drar en djärvare slutsats. Koranen lovar den som vänder om: »Deras onda handlingar skall Allah omvandla till goda handlingar.«<sup>11</sup> Inte förlåtna trots synden – befriade från den. Tawbah skapar en ny människa; synden tillhör den riktning personen inte längre har. Det är vad Lagerlöf gestaltar: en man som är renad.

## **Skuldens verklighet**

Skulden i Bannlyst är inte en känsla utan ett moraliskt faktum. Gustaf af Geijerstam (1858–1909) tecknade skuldens spridning i Nils Tufvesson och hans moder:

*Brottets ande vakade över deras bädd. Den skyldige hörde honom icke, men den oskyldiga svettades kallt för den sovandes skulder.<sup>12</sup>*

Skulden smittar den som lever närmast; den som bär den märker den minst. »Om det är gjort, kan ingenting under så stort göra det ogjort,« konstaterar en karaktär i Bannlyst.<sup>13</sup> Men det gjorda kan besvaras genom handling, och handlingen kräver en riktning.

Koranen formulerar det:

*De som, om de begår en skamlös handling eller gör orätt mot sig själva, minns Allah och ber om förlåtelse för sina synder – och vem kan förlåta synder utom Allah ?<sup>14</sup>*

Frågan i slutet pekar mot förlåtelsens källa, bortom den enskilda människan, bortom den sociala ordningen.

Ibn Qayyim säger att synden är det största hindret mellan tjänaren och hans Herre;

tawbah det främsta medlet att undanröja det.<sup>15</sup>

## Den glömda riktningen

»Ja, den som ångrar sig och handlar rättfärdigt har sannerligen vänt tillbaka till Allah ﷻ i sann ånger,« säger Koranen.<sup>16</sup>

I bekännelsen upphör skulden – hela Sven Elverssons tillvaro vänder. Lagerlöf gestaltar det i blicken efteråt, hållningen, lugnet. Han har inte lagt ifrån sig en börda utan blivit en annan människa.

Vad vår tid gått miste om är denna riktning. Michel Foucault spårade förlusten.<sup>17</sup> Den tidiga kristendomens dramatiska bekännelseakt, exomologesis, utplånade det gamla jaget: syndaren stod utanför församlingen i sorgdräkt, synlig för alla. Men även exomologesis var utplåning; den förstörde det gamla jaget utan att visa vägen åt det nya. Kvar blev den analytiska samvetsrannsakan som modern terapi har ärvt.

Tawbah är varken ändlös granskning eller dramatisk förintelse: den är rörelse – från skulden, men främst mot det som upprättar.



---

1 Selma Lagerlöf, *Bannlyst*, kap. 28.

2 Martin Luthers nådelära, sammanfattad i Augsburgska bekännelsen, art. IV–V.

3 Hjalmar Söderberg, *Den allvarsamma leken* (1912).

4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Nyttorna).

5 Ibn Taymiyyah, *Risālah fi al-Tawbah* (Avhandling om ånger).

6 Koranen, *al-Mā'idah* 5:39.

7 Augsburgska bekännelsen, art. XI–XII, om bikten och botens bevarande i luthersk praxis.

8 Selma Lagerlöf, *Bannlyst*, kap. 28.

9 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (postumt 1977): »A confession has to be a part of your new life.«

10 Karin Boye, *Kallocaïn*, Albert Bonniers Förlag, 1940.

11 Koranen, *al-Furqān* 25:70.

12 Gustaf af Geijerstam, *Nils Tufvesson och hans moder*, Albert Bonniers Förlag, 1902.

13 Selma Lagerlöf, *Bannlyst*.

14 Koranen, *Āl 'Imrān* 3:135.

15 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).

16 Koranen, al-Furqān 25:71.

17 Michel Foucault, »Technologies of the Self« (1982), i Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault, red. Luther H. Martin m.fl. (1988).

## Stillheten före slutet

---

Tre vintrar utan sommar. Bröder som dödar varandra för småpengar. Solen som slocknar, stjärnorna som faller. Elden som slukar allt.

Völuspá. Eller IPCC:s femte syntesrapport.

Likheten är verklig, och just därför vilseledande. Ragnarök liknar klimatångesten i mytisk förklädnad men är raka motsatsen. I skillnaden ryms vår tids kris.

### Elden som renar

Völuspás undergångsscen är brutal och skön. Solen svartnar. Jorden sjunker i havet. Lågorna slickar himlen. Men mitt i förödelsen sker något avgörande: förstörelsen tjänar något. Surts eld förintar det onda, och bara det onda. Denna urskillning, elden som tar det ruttna men lämnar trädet, fångade Viktor Rydberg (1828–1895) bäst:

*Den germanska mytologin har inte betraktat världens pånyttfödelse som en ny skapelse. Det liv som i tidens morgon utvecklades ur kaos förintas inte av Surts lågor; utan räddar sig, renat, för den kommande tidsåldern.<sup>1</sup>*

Världsträdet överlever elden – det trotsar både egg och låga. Solen som stiger efter Ragnarök är dotter till den gamla, född före katastrofen, oskadd av den. Förstörelsen är urskiljande. Den är dom.

Esaias Tegnér (1782–1846) i Fritiofs Saga: det onda dör »för evigt«, men det fallna goda »reser sig ur världsålsålgan, luttrat till ett högre liv«. <sup>2</sup> Undergången är eldprovet – det som gör världen värdig sin fortsättning. Och efter elden: osådda fält som bär skörd, Balder som återvänder, gyllene runetavlor i gräset på Idavallen.

Forskare tvistar om huruvida Völuspás förnyelsestrofer, särskilt den gåtfulla strofen 65 om en »väldig härskare som styr över allt«, uttrycker förkristna föreställningar eller speglar kristet inflytande. Kanske lovade den hedniska mytologin mer än den kunde hålla – men spänningen kvarstår: även en halvfärdig tillförsikt väger tyngre än hopplöshet.

## Apokalyps utan eskatologi

Mot detta står den berättelse vår tid lever i.

Klimatvetenskapen tecknar en kurva mot sammanbrott: temperaturer och havsnivåer stiger, arter dör ut, tröskelvärden passeras. Det bästa klimatberättelsen kan lova är att katastrofen blir mindre. Ragnarök lovade att katastrofen blir meningsfull. Klimatångesten förlamar av ett djupare skäl: undergången leder ingenstans.

Günther Anders (1902–1992) gav tillståndet ett namn redan under kärnvapenåldern: Apokalypse ohne Reich – naken apokalyps, undergång som inte öppnar något rike.<sup>3</sup> Undergång utan förlösning. Skuld utan förlåtelse. Synd utan nåd. I Harvard Divinity Bulletin beskrivs samma mönster i samtidens klimatsorg: en helig känsla utan heliga handlingar, ett rituellt tomrum som varken terapi eller aktivism kan fylla.<sup>4</sup> Harry Martinson formulerade spänningen i Aniara, inte som bön utan som iakttagelse: »Hur svårt att tro på livet efter detta. / Hur rätt att önska livet efter detta.«<sup>5</sup>

## Den rastlöshet som saknar namn

Koranen namnger grundvillkoret: »Människan har sannerligen skapats ängslig.«<sup>6</sup> Det arabiska ordet är halū'an: rastlös, otålig – den som grips av skräck vid motgång och av girighet vid framgång. Inte ett sjukdomstecken utan ett villkor: människan bär en rastlöshet som inget skapat kan stilla.

Hjalmar Bergman (1883–1931) satte ord på den i Vi Bookar, Krokar och Rothar:

*Dödsskräcken är en sista, plågsam, förtvivlad ansträngning att finna en förnuftig mening i livet.<sup>7</sup>*

Att finna mening – inte att fly döden utan att finna ett skäl att ha levt.

Klimatångesten följer samma mönster men saknar det avgörande: ett namn för det den är. Islam namnger ångesten. Ångesten är ett tecken, en āya, på att människan söker sitt upphov. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) skrev: »Det jordiska livet är den kommande världens åkerfält och dess förebud.«<sup>8</sup> Ångesten inför förstörelsen

visar sig vara förklädd längtan efter det som kommer efter den – rädslan som är hoppet vänt ut och in.

## En dom som förutsätter en Domare

Den avgörande klyftan går inte mellan Ragnarök och klimatvetenskap utan mellan dessa och islam.

Ragnarök rymmer dom – Surts eld skiljer ruttet från friskt – men en dom utan domare. Gudarna själva är bundna av samma ordning. Odin vet att han ska falla för Fenrisulven, och han faller. Förnyelsen sker som naturlag, som allomfattande kretslopp. Rydberg avtäcker grundsatsen: det germanska tänkandet förstår reningselden som immanent kraft, fri från viljehandling.<sup>9</sup>

Koranen vänder perspektivet:

*Den dagen skall Vi rulla ihop himlen, så som pergamentrullar med skrifter rullas ihop. Som Vi inledde skapelsen första gången skall Vi återställa den – ett löfte Vi ålagt Oss att uppfylla.<sup>10</sup>*

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) återger att Ibn Abbas sade:

*Gud viker samman de sju himlarna med allt de rymmer och de sju jordarna med allt de rymmer – allt detta i Hans hand blir som ett senapskorn.*

I Ragnarök överlever det goda av egen kraft; världsträdet trotsar elden. Elden renar men förlåter inte. Den frågar inte vem du är – bara vad du tål. I islam överlever det goda för att det är valt av en vilja som också är al-Raḥmān, den Barmhärtiges. »Min Herre är sannerligen benådande och kärleksfull«, påminner profeten Shu'ayb sitt folk.<sup>11</sup> Domen är verklig. Men den som dömer älskar den som döms.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) i al-'Ubūdiyyah: »Det man älskar nås som regel inte utan att uthärda det man ogillar.«<sup>12</sup> Vikingen uthärdar elden för att den inte ger val. Den troende uthärdar prövningen för att det som väntar bortom den är älskat.

## Det svar som ångesten söker

Men Koranen skänker också grundsatsen för att bära ångesten:

*På varje svårighet följer förvisso lättnad. På varje svårighet följer förvisso lättnad.*<sup>13</sup>

Upprepningen är princip: svårigheten föder lättnaden, som Ragnaröks eld föder den förnyade jorden. Skillnaden: Koranen vet varför.

Islam ger vad varken Ragnarök eller klimatrörelsen förmår: ett skäl att handla, bortom ödestrots och rastlös aktivism. Begreppet khalifah, människan som skapelsens förvaltare, förankrar omsorgen om jorden i ansvar inför Honom som anförtrott oss den – inte i undergångsångest.<sup>14</sup> Profeten Muḥammad lärde att om timmen kommer medan du håller en planta i handen ska du plantera den.<sup>15</sup>

Handlingen är meningsfull för att den svarar mot ett förtroende. Ibn al-Jawzī (d. 1201) iakttog paradoxen från andra hållet:

*Om människan handlade efter hoppets korthet hade ingen skrivit en bok eller sammanställt ett verk.*<sup>16</sup>

Att bygga förutsätter ett hopp som räcker längre än vetskapen att allting förgår. Samma impuls drev Ragnaröks skapare. Rökstenen i Östergötland, rest på 800-talet, bär enligt en tolkning av Bo Gräslund, Per Holmberg, Olof Sundqvist och Henrik Williams minnet av den vulkanvinter som förmörkade solen över Skandinavien år 536 – som myt, inte klagan, som ett sätt att ge katastrofen mening.<sup>17</sup> Tolkningen är omtvistad, men driften igenkännbar: vi berättar oss genom mörkret.

Berättelsen om den förnyade jorden på Idavallen stannar vid tillförsikten utan att namnge var den kommer ifrån:

Jakob ropar i Koranen:

*Mina söner! Ge aldrig upp hoppet om Allahs barmhärtighet. Ingen ger upp hoppet om Allahs barmhärtighet utom otrogna människor.*<sup>18</sup>

Ibn al-Jawzī skrev: »Hoppet ger liv åt den döde och förtvivlan dödar den levande.«<sup>19</sup> Han menade inte optimism, det billiga surrogatet, utan den tillförsikt som vilar på vissheten att förstörelsen inte har sista ordet – för den som förstörde är också den som återställer.

## Jorden sjunker. Himlen rullas ihop. Skapelsen börjar inte om. Den återställs.



- 1 Viktor Rydberg, *Teutonic Mythology: Gods and Goddesses of the Northland*, vol. 1, kapitlet om Ragnarök och världsförnyelse.
- 2 Esaias Tegnér, *Fritiofs Saga*, »Balders bål.«
- 3 Günther Anders (1902–1992), österrikisk-judisk filosof och Hannah Arendts förste make. Hans huvudtema var den teknologiska apokalypsen: att mänskligheten efter Hiroshima kan utplåna sig själv men saknar förmåga att emotionellt fatta vad det innebär. *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation* (1972).
- 4 »Climate Grief and the Secular Spirituality of Earth-Mourning«, *Harvard Divinity Bulletin*.
- 5 Harry Martinson, *Aniara: En revy om människan i tid och rum*, Bonniers, 1956.
- 6 Koranen, al-Ma'ārij 70:19.
- 7 Hjalmar Bergman, *Vi Bookar*, Krokår och Rothar, Albert Bonniers Förlag, 1919.
- 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā' wa-l-Dawā' (Sjukdomen och boten).
- 9 Viktor Rydberg, *Teutonic Mythology*, vol. 1, analys av Völuspá och Fjölsvinnsnámál.
- 10 Koranen, al-Anbiyā' 21:104.
- 11 Koranen, Hūd 11:90.
- 12 Ibn Taymiyyah, al-'Ubūdiyyah (Om tjänarskapet). Svensk översättning av artikelförfattaren.
- 13 Koranen, al-Sharḥ 94:5–6.
- 14 Begreppet khalīfah (förvaltare) grundas i Koranen, al-Baqarah 2:30, där Allah ﷻ meddelar änglarna att Han ska sätta en ställföreträdare på jorden.
- 15 Ḥadīth återgiven av Ahmad ibn Ḥanbal i al-Musnad. Autenticiteten är omdiskuterad men traditionen är väletablerad i islamisk etik.
- 16 Ibn al-Jawzī, Ṣayd al-Khāṭir (Tankens fångst).
- 17 Rökstenen (ca 800-talet) har tolkats av Bo Gräslund och andra forskare som ett svar på den klimatkatastrof som drabbade Skandinavien efter vulkanutbrottet 536. Tolkningen är omdiskuterad – andra forskare läser stenens solreferenser som midvintersgåtor snarare än klimatminnen.
- 18 Koranen, Yūsuf 12:87.
- 19 Ibn al-Jawzī, Dhamm al-Hawā (Lastandet av passionerna).

# Vikingarna hade inte ångest

---

Gunnar på Hlíðarendi, dömd till landsflykt, vänder sig i sadeln och ser ut över sin gård. Ångarna lyser klarare än någonsin. Han stiger av hästen och stannar – väl medveten om att beslutet kostar honom livet.

Ingen tvekan, ingen ångest. Han ser, väljer, handlar.

## Nornornas dom

Orlog var inte öde i vår vardagliga mening, inte en förutbestämd plan man underkastade sig med en axelryckning. Orlog var urtidslagen, den allomfattande ordning som styrde allt. I Völuspá heter det:

*De norner som väver vid världsträdet, de fastslår lagar, de delar livet åt människornas söner; de utlyser öde.<sup>1</sup>*

Och i Hávamál:

*Dödlös är den dom som fälls över varje dödlig människa – den dör aldrig.<sup>2</sup>*

Nornornas dom är given. Men inom den givna ramen står människan fri att handla. I sin introduktion till den engelska översättningen av Njál's saga 1861 formulerade George Webbe Dasent (1817–1896) det:

*Där kunde han visa sin fria vilja; och sålunda lämnade ödets blinda, obevekliga natur inget utrymme för något ångestfyllt grubblande över ting som en gång för alla var bestämda att ske.<sup>3</sup>*

Moderna forskare har ifrågasatt hur absolut denna fatalism var. Magnus Magnusson (1929–2007) menade att Njáll inte är fatalist i hednisk mening; Thorsteinn Gylfason avvisar fatalismen helt. Grundmönstret består ändå: den som godtar en given ram slipper grubblet.

## Det tomrum som friheten lämnade

Vad hände när nornorna avskaffades, den allomfattande ordningen monterades ned och den moderna människan stod ensam med sitt val?

I ett av världens friaste och mest sekulariserade samhällen vinner meningslösheten terräng: från sex procent 2003 till tjugofyra procent 2023, enligt Kairos Futures forskning.<sup>4</sup> Fyra gånger så stor andel på tjugo år. Redan 1844 gav Kierkegaard tillståndet namn: ångesten är frihetens svindel.<sup>5</sup>

Karin Boye visste det. I Kris skrev hon:

*Aldrig, aldrig går den förbi, det kommer ny och ny tid med samma ångest, den tar aldrig slut, den är outtömlig.<sup>6</sup>*

Hjalmar Söderberg gav den en fast gestalt:

*Det föll över henne en frossbrytning av ångest, var gång hon tänkte på allt det onda, som nästa morgon eller nästa nyår kan hålla i beredskap åt oss, utan att vi vete det och utan att vi kunna göra något.<sup>7</sup>*

Den moderna svensken har befriats från ödestron. Men befrielsen lämnade ett tomrum – och i tomrummet bor ångesten.

## Hjärtats tillit

Al-qadr, Allahs allomfattande bestämmelse, är den islamiska motsvarigheten till Orlog. Koranen är tydlig:

*Ingen olycka drabbar någon förutom med Allahs tillåtelse. Men den som tror på Allah, Han vägleder hans hjärta.<sup>8</sup>*

Och:

*Ingen själ vet vad den skall skörda under morgondagen, och ingen själ vet var på jorden hon skall dö.<sup>9</sup>*

Över utfallet råder människan inte. Så långt liknar al-qadr Orlog. Men Orlog saknar

det bärande. Nornornas lag är opersonlig – blind, obeveklig, utan barmhärtighet. Tawakkul, tillit till Allah , är människans svar på al-qadr, liksom nordiskt lugn var svaret på Orlog. Men den troende vilar i något väsensskilt: en relation till den som är al-Raḥmān, al-Raḥīm – den Barmhärtige, den Nåderike.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) definierade tawakkul som »hjärtats fulla förlitan på Allah ﷻ«.<sup>10</sup> Men tawakkul har ofta missförståtts som passivitet. Ibn Qayyim avvisade det:

*Tawakkul hör till de starkaste orsakerna för att uppnå det man önskar och avvärja det man fruktar – det är den starkaste orsaken överhuvudtaget.<sup>11</sup>*

Ibn al-Jawzī (d. 1201):

*Tawakkul upphävs inte genom att vidta tillåtna åtgärder. Den som berövar sig själv nödvändigheter under förevändning av tawakkul har brutit mot sunnah.<sup>12</sup>*

Vikingen vilar i det obönhörliga, den troende i den Barmhärtige. Att överlåta sitt öde åt en blind lag kräver stoisk hårdhet: man måste tysta den del av sig som frågar varför. Att anförtro det åt Allah , med Koranens ord »den som sätter sin lit till Allah , Han räcker honom«<sup>13</sup>, kräver ingen sådan tystnad. Det ger ro utan hårdhet, mod utan bitterhet, handling utan den kvävande känslan att allt vilar på de egna axlarna. En profettradition sammanfattar grundsatsen:

*Förunderligt är den troendes tillstånd – Allah ﷻ bestämmer inte något för honom utan att det blir till hans bästa. Drabbas han av motgång har han tålamod, och det blir till hans bästa; och får han framgång är han tacksam, och det blir till hans bästa. Och detta gäller ingen annan än den troende.<sup>14</sup>*

## **Det obönhörligas ro**

Samma Karin Boye som kallade ångesten outtömlig fann ett ögonblicks klarhet i Kris:

*Det oundvikligas ro. Det inre ödets ro.<sup>15</sup>*

Boye nådde insikten men kunde inte stanna kvar i den. Överlåtelse utan mottagare är bara uppgivenhet. Dag Hammarskjöld fann ordningen i kristen tro. I Vägmarken tecknade han ögonblicket:

*Jag vet inte vem – eller vad – som ställde frågan, jag vet inte när den ställdes. Jag minns inte att jag svarade. Men en gång svarade jag ja till någon – eller något – och från den stunden har jag varit viss om att tillvaron är meningsfull och att mitt liv, i underkastelse, har ett mål.<sup>16</sup>*

Vikingarna vilade i det givna, men deras ordning var kall och opersonlig. Den moderna svensken saknar både vila och ordning. Koranen varnar för vad som händer när tillit fästs vid det skapade i stället för Skaparen:

*Men om de vänder om skall du säga: 'Allah ¶ är tillräcklig för mig; ingen gud finns utom Han. Till Honom sätter jag min lit, och Han är Herre över den väldiga tronen.'<sup>17</sup>*

I Tusen och en natt får följderna gripbar gestalt. En besegrad furste uppsöker en eremit och klagar över sitt öde. Eremiten frågar om han vet varför han besegrades, men fursten vet inte. Eremiten svarar:

*Därför att du satte din lit till dina truppers antal och inte förlitade dig på Allah ¶ den Allrahögste. Hade du satt din lit till den Allsmäktige, hade din fiende aldrig kunnat besegra dig.<sup>18</sup>*

Gunnar på Hlíðarendi vände sig i sadeln. Hans lugn sprang ur vissheten att nornorna redan avgjort. Den troende vänder sig mot qiblah. Hans ro vilar i förvisningen att den som avgjort utgången är al-Raḥmān – den Barmhärtige.



1 Völuspá 20, ur Den poetiska Eddan.

2 Hávamál 77, ur Den poetiska Eddan.

3 George Webbe Dasent, introduktion till *The Story of Burnt Njal* (1861). Dasents tolkning av det fornnordiska

förhållningssättet.

- 4 Kairos Future, Svenskarna, vardagen och meningslöshetens mörker (2023).
- 5 Søren Kierkegaard, Begreppet ångest (1844).
- 6 Karin Boye, Kris (1934).
- 7 Hjalmar Söderberg, Förvillelser (1895).
- 8 Koranen, al-Taghābun 64:11.
- 9 Koranen, Luqmān 31:34.
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id.
- 11 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id.
- 12 Ibn al-Jawzī, Talbis Iblis.
- 13 Koranen, al-Ṭalāq 65:3.
- 14 Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zuhd wa-l-Raqā'iq, nr 2999. Berättad av Ṣuhayb ibn Sinān al-Rūmī.
- 15 Karin Boye, Kris (1934).
- 16 Dag Hammarskjöld, Vägmärken (1963).
- 17 Koranen, al-Tawbah 9:129.
- 18 Tusen och en natt, vol. 11. Berättelsen om den besegrade fursten och eremiten.

# Nattbörens ansikte

---

Mitt i natten vaknar en kvinna. Inte för att sminka sig – för att be. Hon står i timmar, knäböjer, reser sig, medan världen sover.

När hon tillfrågas varför, svarar hon: »Bönen försköner ansiktet, och jag älskar att mitt ansikte är vackert.«<sup>1</sup>

Historien berättas av Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) i *Rawḍat al-Muḥibbīn*, De älskandes trädgård.

## En industri som säljer brist

Serum, filler, filter, ingrepp. Skönhet har blivit något man köper sig till.

Naomi Wolf visade i *The Beauty Myth* (1990) att ju fler rättsliga och samhällsliga hinder kvinnor brutit igenom, desto hårdare har bilder av kvinnlig skönhet tyngt dem.<sup>2</sup> Wolf ställde diagnosen utan att anvisa botemedel: skönhetskritiken vet vad den är emot men sällan vad den är för.

## Skönhetens två slag

Ibn Qayyim inleder med en åtskillnad:

*Vet att skönheten är av två slag: yttre och inre. Den inre skönheten är den som älskas för sin egen skull – den är kunskapens, förståndets, generositetens, kyskhetens och modets skönhet.*<sup>3</sup>

Generositeten som får främlingen att slappna av vid bordet. Modet som syns i en rak rygg.

Den yttre skönheten, skriver han, är en utsmyckning som Gud ger vissa gestalter framför andra.<sup>4</sup> Koranen slår fast: »Vi har skapat människan i den bästa skapnad.«<sup>5</sup> Al-Māwardī (974–1058) menar att en vacker gestalt är lyckans första tecken.<sup>6</sup> Ingen asketism i islams kroppssyn: den yttre skönheten är en gudomlig gåva, värd

tacksamhet.

Men det finns en rangordning. Al-Māwardī och Ibn Qayyim talar inte mot varandra.

Den ene ser tecknet, den andre källan. Och källan omformar tecknet:

*Denna inre skönhet förskönar den yttre gestalten även om den saknar fysisk fägring, och klär sin ägare i skönhet, värdighet och behag i samma mån som själen iklätt sig dessa egenskaper.<sup>7</sup>*

Man ser den rättfärdige, den generöse, den med vacker karaktär och finner honom vacker, »även om han inte är fysiskt vacker«. Med samma kraft gäller det omvända: det inres fulhet övervinner det ytres skönhet och släcker den.<sup>8</sup>

Den som tvivlar kan pröva iakttagelsen mot sin egen erfarenhet. Selma Lagerlöf tecknar ett sådant ansikte i Bannlyst:

*Själva sättet, varpå hans hår var benat och kammat, antydde ödmjukhet. Frånvaron av mustascher och skägg antydde ödmjukhet. Allt, vad som hette egenkärlek, självkänsla, egenrättfärdighet, var utplånat hos denna människa.<sup>9</sup>*

Lagerlöf skildrar en man vars inre tillstånd har trängt igenom ytan och omformat varje detalj.

## **Bönen ingen ser**

Enligt Ibn Qayyim präglar den inre skönheten den yttre gestalten tydligast hos den som utövar nattbönen, qiyām al-layl, den frivilliga bönen som förrättas i mörkrets djupaste timmar. »Den lyser upp ansiktet och förskönar det«, skriver han.<sup>10</sup>

Skönhet genom sömnbrist, genom möda, genom att stiga upp ur en varm säng och stå ensam i det gråkalla mörkret. Det går emot allt som kroppen vill. Ingmar Bergmans riddare kände samma mörker:

*Tron är ett svårt lidande. Det är som att älska någon som finns därute i mörkret och som aldrig visar sig hur man än ropar.<sup>11</sup>*

Riddaren ropar utan svar. Den som ber tahajjud<sup>12</sup> ropar och får ljus i ansiktet.

Vad händer i nattbönen?

Profeten Muhammad ﷺ sade:

*Den troendes ära är nattbönen, och hans värdighet är att vara oberoende av människorna.<sup>13</sup>*

Nattbönen är den bön ingen ser, den som inte ger socialt kapital, den som inte kan fotograferas. Det enda vittnet är Gud.

Ansiktet är kroppens mest sociala yta – det arbetar ständigt för sin publik, bevakar hur det uppfattas, anpassar sina uttryck. I nattens ensamhet upphör det arbetet. Den som regelbundet övar sig i att stå utan åskådare övar sig i att vara utan mask, och det är den övningen som genomlyser huden. Koranen återkommer ständigt till bilden: ansikten som strålar, ansikten som lyser. »Ansikten skall den Dagen vara glänsande, leende, fyllda av glädje.«<sup>14</sup> Strålningen börjar inte på Domedagen – den börjar här, i nattens ensamhet. En annan koranvers gör det påtagligt: »Deras kännetecken syns i ansiktena – spåren av nedfallandet i bön.«<sup>15</sup>

Skönhetsindustrin förutsätter att ytan kan behandlas utan att vidröra det inre. Ibn Qayyim vänder ordningen: det yttre härrör från det inre. Det ljus man ser hos vissa människor, den oförklarliga värmen, den värdighet som inte beror på symmetri. Man känner igen det hos ansikten som åren fårat men som ändå drar blicken till sig. Fredrika Bremer rörde vid tanken i ett av sina brev:

*Vakor, mödor, ansträngning af mångfaldig art fordras dertill. Lidandet kan icke äfven det framkalla en helt egen skönhet, en, bredvid hvilken glädjens, helsans och all verdens prakt blekna?<sup>16</sup>*

Bremer talade om moralisk mognad, men insikten kvarstår: skönhet kan komma genom det som kostar, och bekvämlighet föder inte det vackra.

## **Klädnadens tyngd**

Anne Charlotte Leffler (1849–1892) beskrev i *Kvinnlighet och erotik* hur modeklädningen förvandlade en kvinnas kropp:

*Det fina, mjuka, luftiga i hennes figur tyngdes ner af en modeklädning;  
modejournalens fantasier syntes platta och oädla på denna fint mejslade gestalt.<sup>17</sup>*

Karin Boye fördjupade bilden i Astarte:

*små välsminkade uttryckslösa ansikten på små välformade kroppar – små mal,  
som virrar mot lågan, mot glansen, mot nöjet.<sup>18</sup>*

Uttryckslöshet – det är priset. Sminket jämnar till, och det levande bakom ögonen slocknar.

## Ljus och mörker

Mot denna uttryckslöshet står det ljus Koranen ständigt återkommer till, som bild och som verklighet. »Det är Han och Hans änglar som välsignar er för att leda er ut ur mörkren till ljuset.«<sup>19</sup> Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför en profettradiation som rör vid nattbörens kärna:

*Skall jag inte berätta för er om den bästa av era handlingar, den renaste inför er  
Herre, bättre för er än att ge guld och silver? De sade: Vad är det, Guds sändebud?  
Han sade: Åminnelsen av Gud.*

Nattbönen är åminnelse – den renaste formen av den, för ingen annan publik finns. Man stiger upp i det yttre mörkret för att nå det inre ljuset.

Al-Ḥasan al-Baṣrī uttydde Koranversen om de strålande ansiktena: »Gud förskönade dem genom att de fick skåda Honom – och det är med rätta de strålar, de som blickar mot sin Herre.«<sup>20</sup> Denna skönhet i den kommande världen är Guds belöning till de troende. »Gud är vacker och älskar skönhet«, lyder en välkänd ḥadīth.<sup>21</sup> Genom historien har denna ḥadīth också tjänat till att rättfärdiga uppskattning av fysisk skönhet och prydnad; den islamiska traditionen rymmer en djupare spänning mellan det yttre och det inre än en enkel rangordning fångar. Ibn Qayyim grundtanke kvarstår: det djupaste ljuset har en annan källa än huden.

I det gängse tänkandet är skönhet självändamål: status, dragningskraft, makt. I Ibn Qayyim syn är skönhet frukt: man söker den inte, man söker Gud, och skönheten

uppstår som oombedd gåva.

Skillnaden är den mellan en människa som förskönar sig för att bli sedd och en människa som blir vacker för att hon ser. Den ena står framför spegeln. Den andra framför Gud.

## Det ansikte som inte kan ljuga

Al-Fuḍayl ibn 'Iyāḍ (d. 803) pekade på skuggsidan: »Tjänaren begår en synd och berövas därigenom nattbönen.«<sup>22</sup> Om godhet lyser upp ansiktet, släcker synden dess ljus. Ansiktet vittnar; det kan inte ljuga som ord kan. Ibn Qayyim anför versraden: »O du med vackert ansikte, sky det skamliga – byt inte skönheten mot skam!«<sup>23</sup>

Luqmān sade: »Den som ljuger förlorar sin fågring.«<sup>24</sup> I svensk tanketradition berörde Erik Gustaf Geijer (1783–1847) samma samband: »den äkta skönheten renar sinnet och har ett stort moraliskt inflytande«.<sup>25</sup> Geijer menade det estetiskt – konsten förädlar. Ibn Qayyim vänder sambandet: förädlingen skapar skönheten, och rörelsen går inifrån och ut.

## En sovande industri

Varje år lägger världen hundratals miljarder dollar på att göra ansikten vackrare utifrån.<sup>26</sup> Ingen kräm har gett ett ansikte det ljus som springer ur godhet.

Den anonyma kvinnan som steg upp i natten för att be visste vad hela denna industri förbiser.

Wajh, det arabiska ordet för ansikte, betyder också riktning. Ditt ansikte är det du vänder mot världen, men det avslöjar vad du vänder dig mot.



1 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn wa-Nuzhat al-Mushtāqīn* (De älskandes trädgård och de längtandes njutning), kapitel om skönhetens slag.

2 Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women* (1990), inledningen. Wolfs bok

förblir ett inflytelserikt feministiskt verk, även om författarens senare offentliga karriär har blivit kontroversiell.

- 3 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 4 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 5 Koranen, al-Tin 95:4.
- 6 al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn* (Etik för religion och världsligt liv). Al-Māwardī's uttalande speglar en bredare islamisk tradition som uppskattar fysisk skönhet som en gudomlig gåva – den inre skönhetens företrädare innebär inte att den yttre föraktas.
- 7 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 9 Selma Lagerlöf, *Bannlyst*, Albert Bonniers Förlag, 1918.
- 10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 11 Ingmar Bergman, *Det sjunde inseglet* (1957).
- 12 Tahajjud är den frivilliga nattbönen som förrättas efter den obligatoriska kvällsbönen (ishā') och före gryningen, vanligen i nattens sista tredjedel. Den hör till de mest uppmuntrade frivilliga handlingarna i islam.
- 13 Återgiven i Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam* (Samling av vetenskaper och visdomsord).
- 14 Koranen, 'Abasa 80:38–39.
- 15 Koranen, al-Faḥ 48:29.
- 16 Fredrika Bremer, *Fredrika Bremers Brev*, brevsamling.
- 17 Anne Charlotte Leffler, *Kvinnlighet och erotik* (1890).
- 18 Karin Boye, *Astarte*.
- 19 Koranen, al-Aḥzāb 33:43.
- 20 al-Ḥasan al-Baṣrī, citerad i Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, angående Koranen al-Qiyāmah 75:22–23.
- 21 Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, nr 91.
- 22 al-Fuḍayl ibn 'Iyād, citerad i Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam*.
- 23 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
- 24 Luqmān (fred vare med honom), citerad i Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-Ṣamt wa-Adab al-Lisān* (Boken om tystnad och tungans etik).
- 25 Erik Gustaf Geijer, i en biografisk text om Friherre Malte Ramel.
- 26 Enligt branschrapporter uppgår den globala skönhetsindustrins värde till över 400 miljarder dollar. Se bl.a. McKinsey & Company, *The State of Fashion: Beauty* (2025).