

Samlade essäer

ISLAM.SE

# Samlade essäer

*Essäer om islamisk intellektuell tradition  
och svenskt kulturarv*



**Samlade essäer**

islam.se

Första utgåvan 2026

Samtliga texter publiceras löpande på islam.se och uppdateras i denna volym vid varje utgåva. Denna samling innehåller 46 essäer.

Sättning: Typst med Literata och Source Sans 3

islam.se

Denna volym genererades den 27 maj 2026.

# 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-naſs*, 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

---

Vintergatan vi släckte .....	6
Tungans fästning .....	9
Lejonet i hjärtat .....	12
Bannlyst och renad .....	15
Poesins kapitulation .....	18
Längtan heter ångest .....	21
Ormboet i hjärtat .....	25
Själens infärgning .....	29
Rättigheterna utan grund .....	33
Elden som känner igen .....	37
Chipet och riddjuret .....	40
Skelettet som höll .....	43
Den starkaste tjänaren .....	47
Alis princip .....	50
Sibawayhs brytning .....	54
Domaren utan svärd .....	58
Lagen ingen skrev .....	61
Det enögda begäret .....	64
Förrådshusens väktare .....	67
Frågan Levertin aldrig ställde .....	70
Ljusa blå natt .....	74
Eld mot en röst .....	78
Bergen som vägrade .....	82
Lögnens bokföring .....	86
Förlåtelsens pris .....	89
Guden som bokför .....	93
Det tungan inte når .....	97
Serumet och blicken .....	100
Rösten över taken .....	104
Odins blinda fläck .....	108
Tyst teologi .....	113
Strindbergs enda steg .....	116
Äter ni var för sig? .....	119
Kompassnålens moské .....	123
Undergång utan rike .....	127
Träden hade andakt .....	131
Tigerns bön .....	134
Sömnens lilla död .....	137
Passionens klängväxt .....	140
Tid till salu .....	144
Det han letade efter .....	147
Silvertärnans hijra .....	150
Skapad ur ingenting .....	154
Vikingarna hade inte ångest .....	157
Nattbönens ansikte .....	161
Plantan vid Stunden .....	165

# Vintergatan vi släckte

---

**E**n tredjedel av mänskligheten har aldrig sett Vintergatan. Siffran är ny – den kommer ur en internationell kartläggning av konstgjort nattljus publicerad i *Science Advances* 2016.<sup>1</sup> I Europa lever nittio procent under himlar så genomlysta att stjärnhimlen krympt till ett fåtal punkter. Sverige, Norge och norra Skottland tillhör de sista europeiska regioner där Vintergatan överhuvudtaget kan urskiljas.

Under nästan hela den mänskliga historien såg varje människa Vintergatan varje klar natt. Nomaden navigerade efter den, bonden sådde efter den, diktaren och teologen tydde den. Att vi gjort den osynlig är det tyvärraste av alla civilisationsexperiment. Inget beslut fattades. Inget larm ljud. Vi tände en gatlampan i taget, och en natt var himlen tom.

Frågan är inte estetisk. Vintergatan var aldrig bara vacker – den var en erfarenhet, en kroppslig påminnelse om att det synliga har en gräns. Det vi förlorade var inte skönhetsvärde utan vad mörkret möjliggjorde.

## Mörkerversen

Koranens mest kommenterade vers – ljusversen – gestaltar det gudomliga ljuset i en stegvis förtätad bild: en lykta i en nisch, en lampa inuti glas som skimrar som en stjärna, tänd med olja som nästan lyser av sig själv. *Nūrun ‘alā nūr* – ljus på ljus.<sup>2</sup>

Fem verser senare, i samma sura, kommer dess tvilling:

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>3</sup>

Ljusversen bygger uppåt: skikt på skikt av ljus, lampa i glas i nisch, och ytterst en olja som nästan lyser av sig själv. Mörkerversen bygger nedåt: skikt på skikt av mörker, vågor under vågor under moln, och ytterst en hand som försvinner. De kan inte skiljas åt. Den ena beskriver hur upplysning byggs; den andra beskriver hur det känns när den helt saknas. Den som bara läser ljusversen missar hälften av teologin. Ljus utan mörker är inte uppenbarelse – det är belysning.

Och mörkerversen ställer ett krav på sin läsare. Den tilltalar människor som vet hur det känns – som har stått i mörker så djupt att den egna handen försvinner. Koranen uppenbarades för en ökenbefolkning som kände natten med hela kroppen; versen kräver inte förklaring, den kräver igenkänning. I en värld utan verklig natt riktar sig versen till

ett minne vi inte längre äger. Förståndet kan fortfarande tolka den. Kroppen kan inte bekräfta den. Och Koranen talar sällan enbart till förståndet.

Hjalmar Söderberg lät doktor Glas formulera den kosmiska bakgrunden:

Det är den smala koniska skuggan af vår lilla planet. En liten spetsig kägla af mörker midt i ett haf af ljus.<sup>4</sup>

Ljuset härskar i universum. Mörkret är undantaget – en tunn skuggkägla kastad av en liten planet i ett ofantligt hav av strålning. Allt som natthimlen visar oss visar den oss *inifrån* den smala skuggan. Utanför den finns bara bländning. Tar vi bort undantaget förlorar ljuset sin läsbarhet – precis som ett öga utan ögonlock upphör att se, inte för att det saknar ljus, utan för att det aldrig kan stänga ute det.

### Seende kräver mörker

Det moderna antagandet löper rakt: mer ljus, mer kunskap, mer frihet. Vi belyser allt vi kan. Men den islamiska traditionen pekar åt ett annat håll – inte bakåt, inte mot okunskap, utan mot ett seende som förutsätter att det yttre ljuset dämpas för att det inre ska vakna.

Ibn Qayyim (1292–1350) kallar den andliga urskillningsförmågan – *firāsah* – en frukt av hjärtats ljus. Men hjärtats ljus stärks av att *sänka* den yttre blicken. I *Rawḍat al-Muḥibbīn* tydliggör han sambandet: den som matar ögat med ständiga bilder fördunklar det inre seendet; den som drar undan det yttre skärper det inre.<sup>5</sup> Inte trots att det yttre ögat dämpas – *därför* att det dämpas.

I *Ighāthat al-Lahfān* namnger han hjärtesoten: den som förlorat sin *baṣīrah* – sin inre syn – har gjort det genom att aldrig låta ögat vila.<sup>6</sup> Ljuset utmattade det. Inte mörkret. Det handlar inte om askes utan om synens villkor: den yttre och den inre blicken delar en gemensam resurs, och vad den ena förbrukar saknar den andra. I *al-Wābil al-Ṣayyib* visar han hur hjärtats ljus föds ur samverkan mellan uppenbarelse och *fiṭrah* – den medfödda mottaglighet varje människa bär.<sup>7</sup> Men *fiṭrah* formas i stillhet, inte i brus. Utan mörker har uppenbarelsens ljus ingenting att fästa vid.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) fångade villkoret i en enda mening: »Själens är alltjämt vaken och hjärtat vet fortfarande – men avbrotten är många.«<sup>8</sup> Avbrotten: ljus som aldrig släcks, bilder som aldrig upphör, ögat som aldrig vilar.

Islam behandlar det fysiska mörkret som heligt villkor – i gudstjänsten, inte enbart i bildspråket. Profeten ﷺ pekade ut nattbönen som den förnämsta frivilliga bönen: »den bästa bönen efter de föreskrivna är nattens bön.«<sup>9</sup> Den hålls i nattens sista tredjedel, mörkrets djupaste timmar. Koranen förlägger sin egen uppenbarelses höjdpunkt i samma mörker: »Ödesbestämmelsens natt är bättre än tusen månader.«<sup>10</sup> Inte prövningens mörker – mottaglighetens. I mörkret upphör sinnen herravälde. Hjärtat ser klarare ju mindre ögat tävlar.

Koranen ger natten en tyngd ingen annan företeelse bär:

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

Verbet avslöjar ordningen. Dagen dras undan. Natten läggs inte till – den är vad som kvarstår när det yttre skiktet avlägsnats. Dag är överdraget. Natt är underlaget. Den som aldrig upplevt verkligt mörker uppfattar natten som brist, ett tomrum mellan två dagsljus. Koranen vänder rangordningen: natten är det tecken som framträder först när störningen upphör.

Tecknet försvinner. Natthimlen över Europa är redan hundra till tusen gånger ljusare än för tvåhundra år sedan.<sup>12</sup> Under ett enda sekel har mörkret gått från livsbe-  
tingelse till kuriositet – åttio procent av svenskarna bor numera i städer, och mörkret  
över tallmon och tjärnen tillhör sommarstugan, inte vardagen. Varje förlorad grad av  
mörker är en förlorad grad av läsbarhet: inte bara av stjärnor, utan av den erfarenhet  
som mörkerversen förutsätter. Ljusversen förblir begriplig – den handlar om värme och  
glans, och vi har gott om båda. Men mörkerversen kräver en kropp som stått i mörker  
och känt sin hjälplöshet. Den erfarenheten håller vi på att utrota.

Ralph Waldo Emerson ställde 1836 en fråga som då var retorisk: om stjärnorna bara  
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>13</sup>

Frågan är inte längre retorisk. Vi har besvarat den. Inte med ord utan med gatulyk-  
tor, reklamskyltar, köpcentrens nattliga dagrar. Vintergatan försvann inte. Vi slutade  
kunna se den.

Ibn Qayyim visste att hjärtats förblindning inte föds ur ondska utan ur oupphörlig  
stimulans – ur ljusets ständiga krav på ögat. Mörkret var inte ljusets fiende. Det var dess  
villkor. Emerson frågade vad som skulle hända om stjärnorna visade sig en enda natt.  
Vi svarade genom att släcka dem.



## Tungans fästning

**B**ryt tystnaden. Tre stavelser som blivit vår tids moraliska grundackord – vittnesmål, upprop, poddar som lovar att »äntligen säga det ingen vågat.« Det finns en hel industri byggd på övertygelsen att det outtalade alltid döljer en orättvisa, att varje tystad röst bär en sanning, att talet i sig befriar.

Ofta stämmer det. Men övertygelsen har en blind fläck stor nog att genomsyra en hel kultur. Den frågar aldrig om det som sägs förtjänar att höras – bara om det var tystat. Vi har lärt oss frukta censuren utan att frukta det ohämmade ordet. Vi har ett helt moraliskt språk för att bryta tystnad, men inget för att veta när den borde hållas.

Det är halva sanningen. Och en halv sanning kan vara farligare än en hel lögn.

### Krigsrådet

Ibn Qayyim al-Jawziyyah iscensätter i *al-Dā' wa-l-Dawā'* en scen som avslöjar mer om den mänskliga tungan än de flesta psykologiska avhandlingar. Satan samlar sina trupper och pekar ut målet – tungans gränsfästning, den största av alla fästningar, belägen mitt emot kungens port. Sedan avslöjar han taktiken:

Ställ er vid tungans gränsfästning. 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>1</sup>

»Det gör detsamma vilken.« Formuleringen är kirurgisk. Fienden behöver inte avgöra vilken väg – båda leder till samma fall. Den som talar falskt och den som tiger om sanningen tjänar samma herre, utan att veta om det.

Att fästningen ligger mitt emot *kungens port* – hjärtats port – rymmer mer än en metafor. Tungan är passagen mellan det inre och det yttre, den enda kanal genom vilken hjärtats tillstånd blir synligt för världen. En fästning bevakas inte genom att mura igen portarna eller ställa dem på vid gavel. Den bevakas genom urskillning – vad ska släppas ut, vad ska hållas inne, och i vilken stund.

Det är denna urskillning vår tid har tappat greppet om. Vi granskar dem som talar med aldrig sinande energi – desinformation, hatretorik, trollfabriker. Algoritmer flaggar, faktakontrollanter verifierar, lagstiftare reglerar. Men den stumme brodern, den som tiger när sanningen behöver höras, undgår all granskning. Han belönas rentav. Att

inte lägga sig i. Att hålla sig till sitt. Att respektera andras rätt att ha fel i fred. I den moderna etiketten är den sortens tystnad inte bara godtagen – den är dygd.

Fästningen faller tyst.

## Ordets tyngdlag

Al-Māwardī beskrev tungans makt i *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*:

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>2</sup>

En tolk – inte en skapare, inte en förvrängare. Talet avslöjar. Det ger yttre form åt det som redan formats innanför. Det fruktansvärda: det som sluppit ut kan aldrig fångas in. Profeten ﷺ beskrev det i vertikala termer – en människa kan yttra ett ord utan att begrunda det, och det ordet störtar henne djupare i Elden än avståndet mellan öster och väster.<sup>3</sup>

Koranen skärper ytterligare: »Hon yttrar inte ett ord utan att vid sig ha en väktare redo.«<sup>4</sup> Inte bara de onda orden. Varje ord bokförs.

Neurovetenskapen har gett den bokföringen en fysisk dimension. Kronisk exponering för verbal aggression leder till strukturella förändringar i hjärnan, särskilt i prefrontala cortex och det limbiska systemet – de områden som styr omdöme och känslohantering.<sup>5</sup> Hårda ord lämnar spår inte bara i minnet utan i själva hjärnvävnaden. De omformar den som hör dem, skärper stresssystemets reflexer, försvagar förmågan att reglera känslor. Och de omformar den som uttalar dem – varje ord slungat i vrede gräver sig in i två hjärnor, lyssnarens och talarens. Fjorton sekler före den första hjärnskannern förstod al-Māwardī att ordet inte kan återkallas. Nu vet vi att det inte heller kan raderas.

Det är den fara vi känner igen. Den vi debatterar. Den vi försöker lagstifta bort.

Men Ibn Qayyim sade: *det gör detsamma vilken. Och den andra segern är tystare.*

## Den stumme brodern

Fästningen kan falla utan att ett ord yttras.

Forskning publicerad 2024 visar att tystnad och tal inte ens är psykologiska motsatser – de drivs av separata system.<sup>6</sup> Tal aktiveras av beteendeaktiveringssystemet, riktat mot närmande och handling. Tystnad av beteendeinhibitionssystemet, riktat mot undvikande och flykt. Skillnaden är avgörande: den som tiger väljer inte nödvändigtvis klokskap. Han undviker obehag.

Och flykten kostar. Tystnad visar sig ha en starkare koppling till utbrändhet än tal – den som sväljer sina ord bär dem inåt tills de fräter. Men det verkligt oroande fyndet gäller inte den som tiger utan dem runt honom: tystnad uppmuntrar den som handlar

orätt att fortsätta.<sup>7</sup> Exakt den mekanism Ibn Qayyim beskrev. Den stumme brodern lämnar fältet fritt – inte genom att öppna porten för fienden, utan genom att lämna den obevakad.

Här avslöjas vår tids hemmablindhet i full storlek. Vi har utvecklat en detaljerad vokabulär för talets synder – *mansplaining*, *gaslighting*, *hate speech* – men saknar ett enda ord för tystnadens synd. Den som tiger kallas ansvarsfull. Diskret. Respektfull. Den islamiska traditionen kallar honom Satans stumme broder.

Koranen erbjuder ingen enkel utväg – varken »tala alltid« eller »tig alltid«:

Säg till Mina tjänare att de alltid skall säga det som är lämpligast.<sup>8</sup>

Det lämpligaste. Inte det sannaste, inte det behagligaste, inte det mest diplomatiska. Ordet kräver att talaren väger varje yttrande mot dess verkan innan det lämnar munnen – att man ibland talar mot sin bekvämlighet och ibland tiger mot sin lust. Svårare än både tystnaden och talet, för det kräver ständig urskillning utan formler, utan den trygga principen att »allt ska fram« eller den lika trygga att »det angår mig inte.«

Den moderna debatten ställer yttrandefrihet mot censur, som om valet stod mellan att tala och att tystas. Koranen ställer en svårare fråga: inte *om* du ska tala, utan *vad* som förtjänar att yttras.

## Fästningens fred

Den nordiska traditionen anade skillnaden. Hávamál: »En man bör veta när han ska tala och när han ska hålla fred.«<sup>9</sup> Torrt, utan moraliskt överslag. Inte allt ska sägas – men inte allt ska sväljas heller. Den som kan båda behärskar inte bara sin tunga utan sig själv.

Men det finns en tystnad bortom urskillningens kalkyl – en som varken flyr sanningen eller undviker konflikten, en som inte beror på rädsla utan på fullbordan. Karin Boye:

Gott är att lyss till sin Moders röst – ordlöst bekymmer får ordlös tröst.<sup>10</sup>

En tystnad som inte saknar ord utan har överskridit dem. Bekymret behöver inga ord. Trösten behöver inga ord. Det som behöver sägas har redan blivit sagt – inte genom tal utan genom närvaro.

Varken den falske broderns tal eller den stumme broderns tystnad. En tredje tystnad: den som uppstår när fästningen är så väl bevakad att portarna varken behöver stängas eller öppnas.



## Lejonet i hjärtat

---

**N**ågot i dig vet. Före orden, före bedömningen – en människa träder in i rummet och du genomskådar henne med en skärpa som förvånar dig själv. Du vet att personen ljuger, att det som sägs inte stämmer med det som menas. Inte en slutsats, inte ens en tanke – snarare ett anfall av klarhet, plötsligt och obetvingligt, över innan du hunnit tvivla.

Det händer oftare än vi medger. Man läser av ett rum och vet vem som talar sanning. Man känner att ett beslut är felaktigt sekunder innan man kan peka på varför. Man anar en fara som inga yttre tecken stöder – och får rätt. Efteråt, när förnuftet hunnit ikapp, finner man skälen, ibland exakt de skäl ingivelsen redan bar. Men ingivelsen kom först.

Varifrån?

Kognitionsvetenskapen svarar med ett namn. Kahneman kallade det System 1: den snabba, intuitiva bedömningen som fälls innan förnuftet vaknat.<sup>1</sup> Forskningen kartlade hastigheten, katalogiserade snedvridningarna, drog sin slutsats: lita inte på den första impulsen. Den är snabb men opålitlig – full av förankringseffekter och bekräftelsefällor. Låt det långsamma tänkandet övervaka det snabba. Så blev den ordnade misstron mot den egna impulsen standardsvaret.

Men en fråga ställdes aldrig. Hastigheten är konstant, snedvridningarna finns hos alla – varför är ingivelsen då skarpare hos vissa? Varför genomskådar en människa en lögn på ett ögonblick medan en annan sväljer den utan att blinka? Kahneman beskrev maskineriet. Han frågade aldrig vad som avgör dess träffsäkerhet.

### Lejonet

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, verksam i 1300-talets Damaskus, ägnade i *Madārij al-Sālikīn* ett kapitel åt begreppet *firāsah* – en klarsyn han skilde skarpt från både vardaglig intuition och gudomlig uppenbarelse. Hans ord:

Firāsah är ett ljus som Gud kastar i Sin tjänares hjärta, genom vilket han skiljer sanning från lögn.<sup>2</sup>

Inte en känsla. Inte en magkänsla som kanske stämmer. Ett ljus – och ljusets styrka svarar mot mottagarens tillstånd.

Och han fann en bild som den moderna psykologin saknar. Firāsah, skriver Ibn Qayyim, kastar sig över hjärtat som ett lejon slår ned sitt byte – den första impulsen, före allt tvivel.<sup>3</sup> Uppstår en andra likadan impuls är det inte längre klarsyn utan hjärtats eftersnack, den inre röst som klär känslan i skäl.

Lejonet tvekar inte. Det beräknar inte. Det slår ned med hela sin kraft i ett enda ögonblick – ett svagt lejon slår osäkert, ett starkt med dödlig precision. Frågan blir: vad avgör lejonets kraft?

Firāsah är i enlighet med trons styrka; den med starkast tro har skarpast firāsah.<sup>4</sup>

Här skiljer sig traditionen från allt Kahneman kan erbjuda. Modern kognitionsvetenskap förklarar intuitionens fel som *kognitiva* – snedvridningar i hjärnans genvägar – och föreskriver övervakning: låt System 2, det analytiska tänkandet, granska varje impuls. Ibn Qayyim ställer en annan diagnos. Felet är inte kognitivt utan moraliskt: ingivelsen slår fel för att betraktarens hjärta är grumligt. Och behandlingen är inte övervakning utan rening. Skillnaden i människosyn är grundläggande: Kahneman ser en maskin med inbyggda fel, Ibn Qayyim ett instrument skapat för klarhet, fördunklat av hur dess ägare lever.

Profeten Muḥammad ﷺ sammanfattade grundsatsen: »Akta er för den troendes firāsah, ty han ser med Guds ljus.«<sup>5</sup>

Ibn Qayyim understryker att firāsah – till skillnad från *ilhām*, ren inspiration – inte är en oförklarlig gåva. Den kan förvärvas genom andlig ansträngning.<sup>6</sup> Är den förvärvbar är den också villkorad. Och den står aldrig ensam: firāsah måste ständigt prövas mot Koranen och profetens levnadsmönster.<sup>7</sup> Frågan skärps: villkorad av vad?

## Fyra handlingar

Shāh al-Kirmānī, en tidig asket som Ibn Qayyim ofta anförde som föredöme, angav fyra villkor: att följa Profetens ﷺ sedvänja i sitt yttre, att upprätthålla ständig hågvakt, att sänka blicken från det förbjudna och att äta det tillåtna.<sup>8</sup>

Fyra handlingar. Ingen rör förståndet. Ingen ber dig läsa mer, tänka snabbare, granska djupare. Samtliga rör levnadssättet: hur du bär dig, vad du äter, vart du riktar ögonen, huruvida du vakar över ditt eget inre.

Här vänds ett modernt grundantagande på huvudet. Vi skiljer kunskap från moral – vad du vet har inget med hur du lever att göra. En skarp analytiker kan vara moraliskt fördärvad; en god människa kan vara trångsynt. Så lyder den outtalade övertygelsen, och hela det västerländska kunskapsidealet vilar på den. En professor kan vara en bedragare utan att hans forskning lider. Eller det är åtminstone vad vi inbillar oss.

Shāh al-Kirmānī hävdar motsatsen. Ditt levnadssätt avgör inte bara vad du gör utan vad du *förmår* se. Den som äter det förbjudna fördunklar sitt hjärta; det fördunklade hjärtat ser inte klart; den som inte ser klart fattar dåliga beslut och kallar det omdöme.

Kedjan är oundviklig – inte gudfruktighet som belöning utan kausalitet: ett bestämt sätt att leva formar en bestämd förmåga att se.

Och lägg märke till att inget av villkoren kräver en viss grad av övertygelse. De beskriver handlingar, inte trosbekännelser. Man kan pröva dem som man prövar en levnadsregel: följ dem under en tid och se om skärpan tilltar. Traditionen hävdar att den gör det. Det är ett påstående om verkligheten, inte ett krav på förhandstro.

Var och en känner igen det villkoren pekar mot. Stunder av klarhet, ögonblick då man ser rakt igenom ett läge med en skärpa som förvånar en själv – och perioder av dimma, då omdömet sviker och man fattar beslut man senare inte begriper. Ibn Qayyim hävdar att skillnaden inte är slumpmässig. Den som lever oredligt blir inte bara moraliskt svag. Han blir hjärteblind – handlar inte bara fel utan ser fel, förväxlar fara med trygghet, tillfälligt med beständigt, yta med djup.

## Teckenläsarna

Men om klarsynen skärps genom levnadssättet – vad är det den skarpa blicken ser? Finns det något att se?

I sura al-Ḥijr finns en vers som Ibn Qayyim ofta återvände till:

I detta finns sannerligen tecken för de insiktsfulla.<sup>9</sup>

Det arabiska ordet är *mutawassimīn* – teckenläsarna, de som äger *firāsah*. Ibn Kathīr återger att Profeten ﷺ reciterade just denna vers omedelbart efter att ha uttalat orden om den troendes *firāsah* och Guds ljus.<sup>10</sup> Verserna hör samman: den ena namnger förmågan, den andra visar att världen svarar mot den.

Tecknen finns. Världen döljer ingenting – den ligger öppen, full av mening som väntar på att bli läst. Frågan har aldrig varit om verkligheten talar.

Frågan är om betraktarens hjärta är tillräckligt stilla för att höra.

Det lejon som i Ibn Qayyims bild slår ned sitt byte jagar ännu – den ingivelse som träffar utan förvarning, den klarhet som skiljer sanning från lögn i ett enda slag. Villkoret är inte begåvning. Villkoret är renhet.



## Bannlyst och renad

**H**an kunde ha tigit. Skulden har burit Sven Elversson genom hela Lagerlöfs *Bannlyst*, inte tvärtom – det är han som knappt orkar leva under dråpets tyngd. Men ingen tvingar honom att tala. Ingen har övertalat honom, ingen har fångat honom i lögn. Friheten ligger inom räckhåll. Ändå reser han sig inför rätten och bekänner – inte ett ord till sitt försvar, bara sanningen, hel och oåterkallelig.

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*. Inte förlåten, inte befriad, inte lättad. *Renad*. Lagerlöf valde ett ord med teologisk tyngd som spränger den lutherska ram romanen skrevs i. I luthersk nådelära föregår nåden bekännelsen – Gud handlar först, människan tar emot.<sup>2</sup> Bekännelsen bekräftar en redan given förlåtelse; den förändrar ingenting i sig själv.

Men Lagerlöf gestaltar inte bekräftelse. Hon gestaltar *förvandling*. Sven Elversson blir en annan i själva handlingen – inte efteråt, inte genom en nåd som uppenbaras utifrån, utan i den stund munnen öppnas och sanningen bryter fram. Hon kunde ha skrivit *befriad* och menat att bördan lyftes. Hon kunde ha skrivit *förlåten* och menat att Gud friade honom. Att hon skrev *renad* pekar mot en förvandling djupare än befrielse: inte en skuld som lyfts av utan en natur som förändrats.

### Söderbergs låsta dörr

Det sekulära svaret gör frågan olöslig. Hjalmar Söderberg spetsade till den moderna skuldens yttersta konsekvens i *Den allvarsamma leken*:

Förlåtelse förutsätter ånger och bättring. Och jag kan varken lova det ena eller det andra.<sup>3</sup>

Avväpnande ärligt. Men orden låser dörren. Om förlåtelse kräver ett löfte om förändring, och du är för ärlig att lova det du inte kan garantera, består skulden – orörd, oberoende av insikt eller vilja. Det är insiktens paradox: ju djupare du förstår din skuld, desto tyngre bär du den. Kunskapen befriar inte; den binder. Söderbergs ärliga människa sitter fast – inte av okunnighet utan av sin egen klarhet.

Sven Elversson tar inte emot nåd utifrån. Han fastnar inte i insikt inifrån. Vad varken nådeläran eller Söderbergs klarsynthet räknar med är att handlingen i sig – den oåterkalleliga sanningen sagd högt – kan bära förvandlande kraft.

## Helomvändning

Den kraften har ett namn i den islamiska traditionen: *tawbah*, ordagrant återvändo. Inte ånger som känsla utan helomvändning som handling. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) drar den avgörande gränsen:

*Tawbah* är en återvändo från det Allah ﷻ 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>

Distinktionen är skarp. Att sluta synda är att stanna. Att ångra sig är att se bakåt. Men att vända om är att röra sig – bort från skulden, men framför allt mot något. *Tawbah* kräver riktning. Den som bara slutar gå åt fel håll utan att vända om har inte ångrat sig; han har stannat mitt i öknen. Och riktningen är inte godtycklig – mot det Han älskar, säger Ibn Qayyim. Utan mål finns bara flykt.

Koranen knyter handlingen till ett villkor:

Men om någon vänder sig till Allah ﷻ i ånger efter sin orättfärdighet och ställer till rätta så godtar Allah ﷻ hans ånger.<sup>5</sup>

Och ställer till rätta. Ånger som inte blir handling stannar vid känsla. Handling utan riktning är aktivism. *Tawbah* kräver bådadera: att den brutna ordningen återställs genom den brottsliges egna händer.

Tänk på Sven Elverssons skuld. Den är inte abstrakt. Han har dödat, och smärtan har spridit sig genom hela romanen – till hustrun, till grannarna, till det samhälle som bannlyst honom. Att sluta synda vore meningslöst; skadan är redan skedd. Men att vända om – att bekänna offentligt, att återställa sanningen – det förändrar inte det förflutna utan riktningen på det som kommer. Hans egna ord lämnar inget tvivel:

Det förnämsta var, att jag blev befriad från skuld i min själ, i mitt hjärta.<sup>6</sup>

Befrielsen sker inuti men utlöses av en oåterkallelig handling utåt. Ingen förmedlar den – varken präst eller terapeut. Handlingen bär sin egen förvandlande kraft. Det Lagerlöf gestaltade utan att namnge kallade Ibn Qayyim *tawbah*.

## Syndens omvandling

Men traditionen stannar inte vid förlåtelse. Koranen drar en djärvare slutsats:

Deras onda handlingar skall Allah ﷻ omvandla till goda handlingar.<sup>7</sup>

Inte förlåtna trots synden. Inte strukna ur registret, inte glömda, inte mildrade av omständigheter. *Omvandlade*. Skulden byter tecken – som om den genomlevda synden, fullständigt bekänd, förvandlas till den jord ur vilken ett annat liv växer.

Tanken rubbar den vanliga moraliska logiken. Vi tänker oss att skuld i bästa fall kan tas bort – genom nåd, genom straff, genom tid. Men omvandling innebär att synden inte försvinner utan byter riktning. Den smärta skulden orsakade, den självkänedom den framtvingade, den ödmjukhet den födde – allt detta blir den ångerfulles styrka. Inte trots skulden utan *genom* den. Den som djupaast förstår syndens tyngd har mest att ge den som ännu bär sin.

Här skiftar Lagerlöfs slutscen skepnad. Sven Elversson ser inte ut som en man som lagt ifrån sig en börda. Han är inte lättad utan förändrad – lycklig, tillfredsställd, *renad*. Ordvalet visar sig vara exaktare än Lagerlöf troligen anade. *Renad* beskriver inte att fläcken är borttorkad utan att personen genomgått en förändring inifrån.

Och här gömmer sig essäns vändpunkt. Läsaren – och troligen Lagerlöf själv – antar att bekännelsen handlar om det förflutna: att göra upp med det som skett. Men *tawbah* avslöjar att bekännelsen handlar om *riktning*. Den löser inte det gamla; den skapar det nya. Synden tillhör den väg personen inte längre går. Söderberg kunde inte lova bättring, och i hans värld slutade allt där. Koranen svarar:

Den som ångrar sig och handlar rättfärdigt har sannerligen vänt tillbaka till Allah  
 ﷻ i sann ånger.<sup>8</sup>

Ånger och handling, sammanflätade och oskiljbara. Bekännelsen är den rättfärdiga handlingen – inte förberedelsen för ett nytt liv utan det nya livets första steg.

Lagerlöf var inte teolog. Hon läste inte Ibn Qayyim, kände sannolikt inte till begreppet *tawbah*. Men hon var konstnär nog att se vad som skedde i bekännelsen och gestalta det utan att förklara bort det. *Renad, frigjord från synd*. Fem ord som bär det Ibn Qayyim fyllde volymer med att utforska – och som den moderna västerlänningen saknar språk för.



## Poesins kapitulation

**H**an hade levt ett halvt sekel bland ord. Walīd ibn al-Mughīra hade dömt dikttävlingar vid Ukaz marknad, bedömt qasidor sedan ungdomen, vägde varje stavelse med en säkerhet som Quraysh-stammens övriga hövdingar saknade och därför litade på. I frågor om poetisk rang var hans omdöme slutgiltigt.

Det var till honom stammens ledare vände sig när de behövde ett fördömande av det Muhammad ﷺ reciterade. Lyssna, sade de. Ge oss ett ord att avfärda det med.

Han lyssnade. Han kom tillbaka utan ett.

### Ordets folk

Före Koranen var poesin det arabiska samhällets grundpelare – dess rättsväsende, dess historieskrivning, dess diplomati och dess krig. Vid marknaderna i Ukaz tävlade stammarna med sina qasidor<sup>1</sup> som andra folk tävlade med svärd. En stams anseende vilade inte enbart på dess krigare utan på dess diktare; en lysande qasida kunde höja en hel släkt, ett smådekväde kunde förgöra en. Poeten var stammens tunga, dess minne, dess vapen i fredstid.

Att behärska det arabiska versmåttet var inte skönhetssträvan. Det var makt. Varje barn i Hejaz växte upp med örat skolat för metrisk fullkomlighet. Det arabiska örat skilde mellan god och stor dikt med samma skärpa som ett tränat öga skiljer äkta guld från mässing.

I denna kultur – ett folk vars främsta vapen var det talade ordet – framträdde en text som trotsade varje känd form. Koranen följde inte qasidans versformer. Den saknade genomgående metrum, band sig inte till kända konventioner. Men den var inte heller vanlig prosa; den bar en klangbyggnad och en inre rörelse som varken poeter eller retoriker förmådde inordna. Och texten lade själv ut sin måttstock:

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 ﷻ, om ni är sannfärdiga.<sup>2</sup>

Det var inte en from uppmaning. Det var ett tilltal riktat till ett folk som hade gjort ordet till sin livsform.

## Det som krossade allt under sig

De tidiga profetbiografierna bevarar vad som följde.<sup>3</sup> Walīds stammfränder trängde sig på: ge oss ditt omdöme. Vad är det – poesi, spådom, trollformel? Ge oss ett ord att avfärda det med. Han sökte efter de fack han behärskat i ett halvt sekel av diktarbedömning och fann inga som rymde det han hört. Det var inte poesi. Inte prosa. Inte spådom. Det föll utanför allt han kände till.

Hans svar blev en ofrivillig hyllning. Texten ägde, sade han, en sötma och en skönhet som ingenting annat bar. Den krossade allt under sig. Orden föll inte som ett överlagt omdöme. De föll som en erkännelse – mot bättre vetande, mot den egna viljan.

Teologen al-Khaṭṭābī, som tre sekler senare samlade de tidiga vittnesmålen, iakttog samma vanmakt hos hela den generation som hörde Koranen för första gången: »Ibland kallade de den poesi, ibland magi – just för att de fann sig oförmögna inför den.«<sup>4</sup> Ordet de slutligen föll tillbaka på var *siḥr*: trolldom. Inte för att de trodde på trolldom. Utan för att arabiskan – det rika poetiska språket i deras värld – saknade en beteckning för det de hört. Att kalla något trolldom är att erkänna att det överstiger ens förståelse.

Koranen tvingade inte araberna att byta smak. Den tvingade dem att överge sina invanda indelningar – och lämnade dem utan nya.

Häri döljer sig essäns hårdaaste insikt. Walīd var inte en tillfällig åhörare som lät sig svepas med av vacker klang. Han var mästaren – den som hört fler qasidor, vägt fler stavelser, dömt fler dikter än kanske någon annan levande. Just hans mästerskap var det som gjorde honom sårbar. En novis kan vifta bort det han inte begriper. En mästare kan inte låtsas att avståndet inte finns – mellan allt han behärskar och det som överstiger behärskandet.

## Ordning, inte ordval

Varför kunde inte ens den främste poeten i sin generation upprepa det han hört? ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī – tusentalets skarpaaste retoriker – ägnade sitt livsverk åt den frågan. Hans teori om *naẓm*, kompositionens ordning, visade att innebörden i en arabisk sats inte bara bärs av orden utan av deras uppställning.<sup>5</sup> Placeringen av ett subjekt, fördröjningen av ett predikat, valet att framskjuta eller hålla tillbaka en satsdel: allt detta skapar mening som det enskilda ordet aldrig bär ensamt. Ett enda ord bär olika tyngd beroende på var det faller i satsen; positionen styr innebörden lika mycket som ordvalet.

I Koranen var denna ordning utan motsätycke. Form och innehåll var oskiljaktiga – att ändra ordningen var att ändra innebörden. Att efterhärma Koranens stil krävde därför inte poetisk begåvning utan uppfinningen av en helt ny satsbyggnad. Och en ny ordning är inte längre en kopia.<sup>6</sup>

Al-Jurjānīs analys ger Walīds erfarenhet ett namn. Det han hörde var inte bättre poesi – inte en finare qasida, inte en skickligare poet. Det var en text som verkade enligt andra lagar. Och hans öra, finare stämt än de flestas, uppfattade det omedelbart.

## Priset

Men Walid fördömde Koranen ändå.

Hans stammfränder krävde det, och han ägde mer att förlora än sin övertygelse. Han var en av Quraysh ledare – rik, inflytelserik, bärare av den ordning som det nya budskapet hotade. Att erkänna vad han hört skulle ha rasat den ställning han byggt genom ett helt liv.

Så den man som nyss vittnat om en skönhet utan like valde att avfärda texten – offentligt, inför stammen. De tidiga källorna bevarar båda uttalandena sida vid sida: det ofrivilliga erkännandet och den beräknande förnekelsen. Glappet mellan dem är essäns innersta spänning.

Tolv sekler senare nådde en annan röst samma slutsats, men från andra sidan frihetens gräns. Goethe erkände i *West-östlicher Divan* att Koranen först stötte bort honom men sedan framtvängde vördnad: dess stil var, skrev han, »sträng, storlagen, fruktansvärd – stundtals sant sublim«. <sup>7</sup> Goethe hade lyxen att vara ärlig. Ingen stam väntade på hans dom. Ingen ställning hängde på hans svar. Han kunde ge texten den vördnad den framtvängde – och gå vidare utan att förlora något.

Skillnaden mellan Walid och Goethe är varken begåvning eller mod. Det är frihet. Goethe kunde låta sin dom stå. Walid kunde inte – och bytte sanning mot trygghet.

Poesin kapitulerade inför Koranen – det var oundvikligt. Al-Jurjānī visar att det Walid hörde inte ens tillhörde poetens domän. Men Walid kapitulerade inför sin stam, och det var ett val. Av de två nederlagen är det andra det som bränner, för det hade inte behövt ske. En mästare hörde sanningen, mätte den med det skarpa örat i sin generation, och valde sedan att ljuga.

Det valet behöver ingen bekräftelse. Walid bar det själv.

## Längtan heter ångest

**H**anden sträcker sig efter telefonen innan ångesten ens fått ord. 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 hjärtesot – *amrāḍ 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'* avtäckes 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 ﷻ 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 ﷻ 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 hjärnsador 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 ängslas 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 Qayyim's 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 ångestfyllda 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-Ṣayyib*: »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 käraŝte för Honom är de mjukaŝte, ŝtarkaŝte 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.



## Ormboet i hjärtat

Varje last betalar sin värd. Girigheten levererar guld, högmodet skänker glans, vreden ger maktkänsla. Listan kan göras längre – frosseriets mättnad, lättjans vila, lustans rus – men mönstret håller: alltid finns en utdelning, något den lastbare kan peka på och säga *detta fick jag*.

Avunden ger ingenting.

Ibn Qayyim (1292–1350) förtätade det till en enda sats: avunden bränner den avundsjuke före den avundade, »så som elden bränner veden«. <sup>1</sup> Före – inte vid sidan av, inte som biverkan. Den avundsjuke är sitt eget första offer. Denna fullkomliga meningslöshet gör avunden till något annat än en last bland andra. Det som kostar allt och ger ingenting borde vara lätt att lämna – ändå tar traditionen ingen last allvarligare. Frågan är varför.

### Ursynnen, två gånger

Al-Māwardī (974–1058) visade varför:

Avund var den första synden som begicks mot Allah ﷻ i himlen – det vill säga Iblis' avund mot Adam – och den första synden som begicks mot Allah ﷻ på jorden – det vill säga Adams sons avund mot sin bror, tills han dödade honom. <sup>2</sup>

Före varje lögn, varje våldsdåd, varje överträdelse – avund. Inte en gång utan två, i himlen och på jorden, som om skapelsen behövde lära sig samma läxa dubbelt.

I himlen vägrade Iblis falla ned inför Adam: hur kunde en varelse formad av lera föredras framför honom, skapad av eld? <sup>3</sup> På jorden bar Kain och Abel fram var sitt offer; Abels godtogs, Kains avvisades:

Men hans inre drev honom mot mordet på sin bror och han dödade honom och blev så en av förlorarna. <sup>4</sup>

»Hans inre drev honom.« Ingen plan, inget beräknat beslut – en kraft inifrån starkare än förnuftet. Och Koranens ordval är kirurgiskt: Kain blev inte bara mördare utan förlorare, *min al-khāsirīn*. Mordet kostade mer än det tog – det förstörde mördaren inifrån. Den som tror att avundens pris betalas av den avundade har läst berättelsen bakvänt. I båda fallen, himmel och jord, är det den avundsjuke som förlorar mest.

Mönstret är detsamma. Iblis ville inte vara Adam. Kain ville inte ha Abels gåva. Avunden begär inte det den andre äger – den begär att den andre inte ska äga det. Häri skiljer den sig från allt annat: girigheten vill att något ska finnas, i min hand; högmodet vill att något ska finnas, min överlägsenhet. Avunden vill att något inte ska finnas alls. Den är ren förnekelse – och det förklarar varför den blev den allra första synden: den enda lasten vars innersta rörelse är att utplåna.

## Ormboet

Viktor Rydberg gav avunden den bild som bäst fångar dess inre logik:

Svartsjukan är en gruvlig plåga, Rakel. Tacka din Gud, att hon icke hemsökt dig. Hon förvandlar hjärtat till ett ormbo, varur tusen giftiga gaddar framsticka och sarga vårt inre.<sup>5</sup>

Inte en ensam orm som bits en gång utan ett helt bo som myllrar – en källa till gift som oupphörligt alstrar nytt. Och gaddarna sarga vårt inre: giftet söker inte en fiende utan förtär sin egen värd.

Strindberg ger oss fallet i realtid. I *Inferno*, mitt i sin parisiska exil 1897:

Svartsjukt mån om min upptäckt, tar jag inga mått och steg för att utsprida den ... ursinnig över denna pina, som jag är hågad tillskriva de okända makter vilka i så många år förföljt mig, undviker och försummar jag människors sällskap, ger återbud till bjudningar, stöter vänner ifrån mig. Tystnad och enslighet breda sig omkring mig.<sup>6</sup>

Riktningen avslöjar allt. Strindberg misstänker att andra vill stjäla hans upptäckt, men det är han som avskärmas – han stöter bort vännerna, ger återbud, sluter sig. Avunden han kastar utåt slår tillbaka inåt och förtär det den föregav sig skydda. Strindberg ser mekanismen – skriver om den med iakttagarens öga – men det hjälper honom inte. Beskrivningen blir en del av sjukdomen. Insikten saknar det enda som kunde göra den verksam: ett val.

## Det som avundas

Vad riktar sig avunden egentligen mot? Svaret avslöjar dess sista hemlighet.

Karin Boye, *Kallocalin* (1940):

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>7</sup>

Inte rikedom, inte befattning, inte makt. Ett ögonblick av hög salighet – en upplevelse så flyktig att dess ägare knappt minns den. Boyes berättare lever i en totalitär stat som kontrollerar allt utom detta: den inre upplevelsen. Det är där avunden finner sitt mål.

Hjalmar Söderberg destillerade till sju ord i *Doktor Glas*: »Han är lycklig, och honom afundas jag.«<sup>8</sup>

Söderbergs skärpa ligger i att han inte ens försöker förklara. Ingen orättvisa behöver ha begåtts, ingen förlust ha drabbat den avundsjuke – bara det outhärdliga faktum att en annan människa äger ett tillstånd man själv saknar. Avunden riktar sig inte mot ägandet utan mot lyckan. Och eftersom lycka inte kan överföras återstår bara önskan att den ska upphöra – att ljuset i den andres ögon ska slockna.

Här sluts cirkeln till al-Māwardīs ursynd. Iblis avundades inte Adams kropp av lera – han avundades Adams rang inför Gud, att vara sedd och föredragen. Kain avundades inte Abels offer utan Guds blick mot det. Avunden är en protest inte mot fördelningen av ting utan mot att en annan varelse bär ljus.

## Mellanrummet

Traditionen nöjer sig inte med diagnos. Al-Māwardī skiljer mellan två väsensskilda rörelser:

Tävlan är att söka likna de förträffliga utan att tillfoga dem skada, medan avund är riktad mot att skada.<sup>9</sup>

Ghibṭah ser en annans välsignelse och tänker: »Må Allah ﷻ ge mig liknande.« Ḥasad ser samma välsignelse: »Må den tas ifrån honom.« Skillnaden är till art, inte till grad – den ena rymmer skapande, den andra förstörelse. Forskningen bekräftar vad traditionen visste: avunden rymmer verkligen två arts skilda rörelser, en som driver framåt, en som söker den andres fall.<sup>10</sup>

Al-Ḥasan al-Baṣrī (ca. 642–728) erbjöd den avgörande nyansen:

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>11</sup>

Inte: undvik avund. Inte: bekämpa avund. Utan: avunden finns i dig redan – den har alltid funnits, den kommer alltid att finnas. Men den behöver inte nå längre än till bröstet.

Mellan impulsen och handlingen ligger ett mellanrum, och i det mellanrummet avgörs allt. Strindberg saknade det. Hans avund drev rakt igenom till handling – han stötte bort vännerna, lät ornboet myllra ostört, blev dess första offer. Han kunde beskriva sjukdomen men inte bryta den, för insikt utan val förblir en del av sjukdomen.

Traditionen erbjuder inte en uppmaning att sluta känna utan en uppfordran att inte lyda. Avunden behöver jämförelsen för att andas – den lever av mätningen, min lycka mot din, mitt värde mot ditt. Den som slutar mäta sig mot andra och börjar mäta sig efter sina löften till Gud tar syret från ornboet. Gaddarna myllrar fortfarande. Men de når inte längre ut.



## Själens infärgning

**B**arnet sitter böjt över boken och läser samma sida för tionde gången. Läpparna rör sig. Fingret följer raden, stannar, börjar om. Föräldern oroar sig – korvstoppning? Läraren undrar – borde barnet göra något friare, mer skapande?

Den ena sidan kräver fler multiplikationstabeller, den andra mer projekt och lek. I hundra år har den svenska skoldebatten pendlat mellan dessa poler utan att röra sig ur fläcken. Pendeln slår. Axeln sitter fast. Båda sidor delar samma grundantagande: att det som memoreras är dött och det som förstås är levande, att ett barn antingen fylls eller frigörs. Antagandet är så inbäddat i den svenska skoldebatten att det sällan ens uttalas.

Hela uppdelningen är falsk. Ett begrepp formulerat i Tunis år 1377 visar varför.

### Tyget och färgen

Ibn Khaldūn (1332–1406) färdigställde sitt livsverk *Muqaddimah* som en inledning till hans världshistoria – men inledningen blev viktigare än verket den inledde. Arnold Toynbee kallade den det mest betydande verk i sitt slag som en enskild människa åstadkommit.<sup>1</sup> I sjätte kapitlet utgick Ibn Khaldūn från en enkel iakttagelse: »Kunskap om språk erhålls genom mycket memorering och god minnesövning.«<sup>2</sup> Men han nöjde sig inte med att konstatera. Han formulerade ett begrepp utan svensk motsvarighet – *malakah* – som bär hela hans pedagogiska teori.

*Malakah* betyder ungefär 'bemästrande' eller 'varaktig intellektuell läggning'. Det beskriver tillståndet som uppstår när kunskap upprepats så ingående att den upphör vara information och blir en del av personen. Ibn Khaldūn valde en bild som gör begreppet gripbart: tyget som färgas.<sup>3</sup> Första doppet ger en antydning av kulör. Andra fördjupar. Till sist sitter färgen kvar tills tyget förstörs – den har blivit tyget, oskiljbar från det den genomsyrar. Det är cyklisten som inte längre tänker på balansen. Pianisten vars fingrar finner tangenterna utan att ögonen söker. Modersmålet man talar utan att leta efter ord.

Förloppet har tre stadier, och varje steg kräver sin tid. Först möter eleven ämnet och uppfattar det i grova drag – de första konturerna av en karta över okänt land. Kunskapen är bräcklig; eleven kan återge orden men äger dem inte. Sedan, genom upprepning som kräver tålmod av både lärare och elev, växer förtrogenhet: det abstrakta börjar kännas igen, mönster framträder som inte syntes vid första mötet. Handen vet vart den ska innan tanken hinner forma befallningen. Slutligen sker förvandlingen – det sista steget,

som inte kan forceras. Kunskapen är inte längre något eleven *har* utan något eleven *är*. Ibn Khaldūn:

Genom att intellektualisera formerna gång på gång blir perception och tankens fullbordan själens faktiska väsen.<sup>4</sup>

Här löses gåtan som gjort den svenska skoldebatten så sterilt förutsägbar. Korvstoppning och kreativitet är inte varandras motsatser – de är stadier i samma rörelse. Upprepningen är inte förståelsens fiende utan dess gjutform. Den gjuter förståelsen i kroppen tills den fäster i det Ibn Khaldūn kallar själens färg.

Men han var hård mot dem som stannade vid det första stadiet. Elever som slaviskt memorerade formuleringar utan att utveckla *malakah* 'ilm<sup>iyah</sup> – den vetenskapliga läggningen – förblev fastlåsta i ytkunskap.<sup>5</sup> Memorering utan *malakah* var ofruktbar. Men *malakah* utan memorering var omöjlig.

### Befrielsen som blekte

Ellen Key förstod detta bättre än hennes efterföljare medger. I *Barnets århundrade* (1900) kallade hon den samtida skolan ett »själamord« – ett maskineri som slipade ner barns nyfikenhet till slö lydnad.<sup>6</sup> Boken översattes till ett drygt dussin språk och lade grunden för en ny syn på barnet. Men i sina senare skrifter framträder en annan Key:

Barnet är lyckligt – och individuellt – när det genom visligt vanetvång befrias från egen råhet och nyck.<sup>7</sup>

Visligt *vanetvång*. Inte prygel. Inte korvstoppning. Men inte heller formlöshet. Key sökte en ordning som spirade inifrån snarare än tvingades in utifrån – en form som fostrade utan att bryta ned. Hennes verkliga fiende var prygel, inte upprepningen.

Det svenska skolsystemet ärvde en förenklad bild. Prygeln och upprepningen sammanblandades till ett enda förtryck, och i reformpedagogikens händer blev Keys vision ett vapen mot det Ibn Khaldūn pekat ut som kunskapens förutsättning: den tålmodiga, ordnade upprepningen. Vad som såg ut som tilltro till barnet var i själva verket en underskattning – av de krav som verklig förståelse ställer. Befrielsen blev blekmedel. Skolan övergav färgbadet och kallade det frigörelse.

Mellan 2000 och 2012 sjönk Sveriges PISA-resultat under OECD-genomsnittet i samtliga tre områden.<sup>8</sup> Fallet var brådaast i matematik och naturvetenskap – de ämnen som mest kräver den stegvisa uppbyggnad Ibn Khaldūn beskrev. Skolan hade blekt tyget och undrade varför färgen inte höll. Läroplansreformen Lgr22 vände pendeln: skärpta kunskapskrav, fonetisk läsinlärning, tryckta läroböcker tillbaka i klassrummet.<sup>9</sup> Kursändringen bekräftar – halvt medvetet, utan att nämna källan – det en tunisisk historiker slog fast sexhundra år tidigare.

## Åminnelseens kretslopp

I den islamiska traditionen är memorering aldrig enbart en tankeövning. Den är *dhikr* – åminnelse – en andlig praktik av högsta rang. Koranen knyter ihop kunskap och nåd redan i öppningen av sin femtiofemte sura:

Den Nåderike har lärt er Koranen.<sup>10</sup>

Verbet *‘allama* – lärde – bär en riktning. Kunskapen kommer utifrån, som gåva. Men gåvan stannar inte utanför. Att lära sig Koranen utantill, att bli *ḥāfiẓ*, är inte mekanisk lagring utan en väg där den heliga texten steg för steg blir en del av den lärdes kropp, andning, rytm. Den som bär Koranen i minnet vaknar med dess ord, går med dess ton, sover med dess verser som det sista medvetandet landar i. Texten upphör att vara text. Den blir en hållning – *malakah* i ordets djupaste mening.

Koranen beskriver sin egen nedsändelse i samma termer:

Vi har klarlagt Koranen för att du skall recitera den för människorna i lugn takt. Och Vi sänder ned den steg för steg.<sup>11</sup>

Uppenbarelse kom under tjugotre år, inte på en gång – för att stärka Profetens ﷺ hjärta, för att ge kunskapen tid att fästa i hans väsen. Enligt Ibn ‘Abbās, som Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) anför, sändes den ned anpassad efter händelsernas gång.<sup>12</sup> Möte, förtrogenhet, förvandling. Ibn Khaldūns tre stadier är i grunden en beskrivning av det Koranen redan praktiserar.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah fördjupade sambandet i *Madārij al-Sālikīn*:

Ihågkomst och eftertanke är två stationer som bär frukt i alla sorters kunskap. 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>13</sup>

Rörelsen är cirkulär: ihågkomst föder eftertanke, eftertanke fördjupar ihågkomst – tills hjärtana talar. Det arabiska ordet för hjärta – *qalb* – delar rot med ordet för förändring, *taqallub*. Hjärtat är till sitt väsen det som vänder sig; det formas alltid av något, vare sig bäraren märker det eller ej. Frågan är aldrig om upprepning sker utan vad som upprepas. Bön, recitation, åminnelse – eller tomhet, förströelse, glömska. Tyget färgas hur som helst. Den som inte medvetet väljer sina upprepningar formas ändå – av det som fyller skärmflödet, bakgrundsbruset, väntrummet döda tid. Tyget har ingen förmåga att stå ofärgat.

## Plöjaren

Ibn Mas‘ūd, en av Profetens ﷺ närmaste följeslagare, uttryckte det med en jordbruksbild: »Den som läser utan att förstå är som den som plöjer utan att så frö.«<sup>14</sup>

Ingen skörd utan frö. Men inte heller utan plöjning. Memorering utan förståelse förblir ofruktbar – det är Ibn Mas‘ūds insikt. Förståelse utan memorering saknar jordmån – det är Ibn Khaldūns. De omsluter samma sanning från var sin sida: plöjningen och fröet behöver varandra. Och tukten behöver aldrig vara brutal – »att straffas hårt skadar elevernas utveckling.«<sup>15</sup> Inte tvånget formar barnet. Den tålmodiga ordningen.

En rad i *Hávamál* ekar samma insikt, ett halvt årtusende norrut:

Med gott minne och färdig i talet; vill man besitta mycket vetande, skall man ofta tala om det som är gott.<sup>16</sup>

*Med gott minne och färdig i talet.* Minnesövningen bland dygderna var en gång självklar – i den nordiska traditionen liksom i den islamiska. Inte som mekanisk drill. Som den tålmodiga process genom vilken kunskap slutar vara något man bär och börjar vara något man är.

Det barnet böjt över boken gör – tionde gången, samma sida – ser ut som upprepning. Det är tygets första bad i färgen.



## Rättigheterna utan grund

**D**elegaterna 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. Auguste 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 rättsstraditionen 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 enskilda.

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 rättighetspråket lever på ett lån det inte erkänner. Varje människa äger okränkbar värdighet; tortyr är fel oavsett omständigheterna; barn har rättigheter obe-

roende 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?



## Elden som känner igen

**S**kummet ser alltid ut som det viktigaste. Det stiger först, brusar högst, täcker mest. Metallen syns inte förrän elden skiljer dem åt.

Koranen ger bilden i sura al-Ra'd. Allah ﷻ liknar sanning och falskhet vid två parallella förlopp – flodbädden och smältugnen:

Han har sänt ned vatten från himlen så att flodbäddarna svämmar 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 ﷻ sanning och falskhet. Vad skummet beträffar så försvinner det avsides, men det som gagnar människorna stannar kvar på jorden.<sup>1</sup>

Vattnet skiljer skum från ström. Elden skiljer slagg från metall. Det värdelösa stiger till ytan, ser ut att vara allt – och försvinner. Det som gagnar stannar kvar. Den som läser versen snabbt ser en naturliknelse. Den som stannar ser en dom.

Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) läser flodbäddarnas varierande storlek som hjärtans olikhet: bland dem finns de som rymmer riklig kunskap, bland dem de som knappt rymmer ett uns.<sup>2</sup> Varje hjärta är en flodbädd – och dess storlek avgör hur mycket sanning det kan bära. Det som avslöjar vad som är skum och vad som är metall är elden.

Men inte vilken eld som helst.

### Eld som ser

Den hanbalitiska lärde Ibn Rajab al-Ḥanbalī (d. 1393) ger anspråket sin skarpaste form. I *al-Takhwīf min al-Nār* skriver han:

Elden känner igen den troende från den otroende bättre än en förälder känner sitt barn, och griper dem i proportion till deras synder.<sup>3</sup>

Orden förtjänar att stanna vid. Elden känner igen. Inte en kraftmetafor, inte poetisk utsmyckning: ett teologiskt påstående om eldens väsen. Den ser. Den skiljer. Den svarar med en träffsäkerhet som överträffar den mest intima mänskliga blicken.

Liknelsen med föräldern bär en skärpa som lätt förbises. En förälder känner sitt barn genom tid, närhet, delad erfarenhet – och misstar sig ändå ibland, förväxlar lydnad med mognad, tystnad med frid. Elden gör inte det. Den läser utan att tolka. Den reagerar på vad som faktiskt är, inte på vad som visas upp.

Och den griper »i proportion till deras synder.« Också i sitt grepp bevarar elden sin urskillning. Det är inte allt eller intet utan ett svar exakt avvägt mot den prövades tillstånd.

Det vänder den vanligaste invändningen mot helvetesläran på huvudet. Invändningen lyder: hur kan en rättfärdig Gud straffa med blind eld? Svaret: elden är inte blind. Den ser bättre. Samma eld straffar den ene och renar den andre. Skillnaden ligger inte i elden utan i den som prövas.

Koranen skärper det:

Varje gång de försöker komma ut ur den, till följd av sitt elände, sätts de tillbaka i den.<sup>4</sup>

Relationen till elden föregår mötet med den. I sunnitisk teologi frigörs den syndige troende – den som bär ens ett sennapskorns vikt av tro – ur elden till sist, renad, inte förstörd.<sup>5</sup> Den som vände sig bort helt bär ingenting elden kan skilja ut. Inte för att elden saknar nåd utan för att det inte finns någon metall under skummet.

## Den inre elden

Vore elden bara eskatologisk – en framtida dom, avlägsen och abstrakt – kunde den hållas på avstånd. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) gör den omöjlig att skjuta ifrån sig. I *Madārij al-Sālikīn* hävdar han att trons visshet – *yaqīn* – bränner synderna som eld bränner ved.<sup>6</sup>

Formuleringen är avsiktligt bokstavlig. Det handlar inte om att dåligt samvete gnager eller ånger tär. Det handlar om en kraft som förtär: den som lever i verklig förvisning om Allahs ﷻ enhet befinner sig redan i en eld. Synden överlever inte i samma rum som visshet, liksom slagg inte överlever smältugnen. Reningen är inte passiv. Varje bön med verklig närvaro, varje ånger som når botten, bränner bort ett lager av det falska.

Men Ibn Qayyim går längre. Ibn Rajab talade om en eld som väntar. Ibn Qayyim visar att den redan verkar – inte som metafor utan som andlig verklighet. Den troende som lever i *yaqīn* bränns ren fortlöpande. Den som saknar den möter hela eldens kraft på en gång. Utspridd genom ett helt liv av medveten rening blir elden uthärdlig. Samlad i ett enda ögonblick blir den överväldigande.

I *Rawḍat al-Muḥibbīn* driver han tanken till dess yttersta:

Kärleken sätter själen i rörelse och driver den till häftig längtan, och själen skapades med en rörlighet som av naturen liknar eldens.<sup>7</sup>

Själens rörelse liknar eldens. Men riktningen avgör allt. Samma hetta, samma drivkraft – riktad mot Allah ﷻ renar den; riktad mot det egna jaget förtär den. Två människor

kan bära samma inre eld och nå motsatta utfall. Det avgörande var aldrig eldens styrka utan dess mål.

Här fullbordas liknelsen från al-Ra'd. Skum och metall utsätts för samma hetta. Skillnaden syns inte under processen utan i vad elden lämnar kvar. Och vad den lämnar kvar bestäms av vart elden i dig var riktad medan du levde.

## Den blinda elden

Tanken på eld som dömer är inte unik. Herakleitos hävdade att »elden ska, när den kommer, döma och gripa allt.«<sup>8</sup> Men hans eld är opersonlig logos – en kosmisk lag lika likgiltig inför den enskilde som gravitationen. Den dömer utan att se.

Den nordiska traditionen delar denna blindhet. Surts flammor i Ragnarök sveper utan att fråga – världen förnyas som en årstid vänder, utan moralisk prövning. Rening utan urskillning.

Skillnaden mot Koranens eld är inte gradskillnad utan artskillnad. Herakleitos' eld dömer utan att skilja. Surts eld förvandlar utan att välja. Ingen av dem äger det som gör den koraniska elden till något annat: en blick. En eld som inte bara verkar på den prövade utan svarar mot vad den möter.

Koranen sluter cirkeln:

Frukta då Elden vars bränsle är människor och stenar. Den har förberetts för de otrogna.<sup>9</sup>

Bränslet är människor. Inte ved, inte olja – människor, i den mån de vänt sig från sin källa. Den som vänder sig mot källan passerar samma eld som metall genom smältugnen. Inte oskadd – men hel. Det som var skum är borta. Det som var metall består.

Liknelsen från al-Ra'd visar sig inte vara en bland andra. Den beskriver lagen som genomsyrar både detta liv och det nästa: hettan kommer, skummet försvinner, det som bär stannar kvar.

Eskatologins svåraste fråga är inte den som ofta ställs. Den vanligaste frågar om elden finns. Den svåraste frågar vad du är gjord av.

## Chipet och riddjuret

**K**arin Boye skrev sin sista roman i skuggan av ett Europa som slöt sig. Det var 1940. I *Kallocain* 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 inners-ta tankarna. *Kallocain* 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 *Kallocain* 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 – *maṭiyyah* – 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 anförtrorda

Koranen namnger kroppens förhållande till sin Skapare med ett ord som saknar rakt svenskt motsycke: *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 anförtrorda 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 sinnesförnimmelse 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 ju st 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>



## 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 Västgöotalagen, 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 Muhammas ﷺ 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 ensamt. 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 bästa 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.



## Den starkaste tjänaren

**D**en andre kalifen, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb – känd för att vandra Medinas gränder natttid 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 ouplösligt till rättvis dom:

Allah ﷻ befäller 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 uppbördsmannen 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 väg och betraktar vad den kan kosta, och väger det klokaste valet tyngst. <sup>17</sup>

En algoritm som inte kan granskas är en väg utan visare. Den väger men ingen kan avläsa utslaget.

## Vem bär den blinda vägen?

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.



## Alis princip

---

**E**n 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 sunnda 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> Demokratin 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 ﷺ 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»? ﷻ

<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 ﷺ.

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 *Kallocain*:

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 profetträdion: »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.



## Sībawayhs 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 Sībawayh.

### En persers väg till det heliga språket

Abū Bishr ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar – kallad Sībawayh, »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 Sībawayh perser är inte en bisats. Det är poängen.

Arabisk grammatik föddes ur samarbete, inte ur arv.

Sībawayh 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 Sībawayh.<sup>3</sup>

### Den omöjliga auktoriteten

Sībawayh 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 – Sibawayh, 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>

Vördnaden, *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>

Sibawayh 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 Sibawayhs 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 sedan den skrevs. Ingen har skrivit en bättre.

## Stammar för kännedom, inte för rang

Koranen ſjälvt 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 ﷻ är den meſt gudfruktiga.<sup>11</sup>

Stammar och folkslag finns för ta'aruf, 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, farḍ '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 Stjernhielm!« – 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**

Sībawayhs 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 blods rätt.

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.



## Domaren utan svärd

**D**omaren dömer och staten verkställer. Åklagaren utreder och åttalar 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 maktdelningslära 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 maktdelningsbegrepp på medeltida islamisk rättssteori.<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 tvistående 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 *ḥisbah* 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-Ṣiddīq, den förste kalifen efter Profeten ﷺ, kungjorde 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-Māwardīs egen livstid förföll det abbasidiska kalifatet; muhtasiber överskred 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 ﷻ 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 profetträdion: »Fullgör förtroendet gentemot den som anförtrott dig det, och förråd inte den som förråder dig.« Svärdet kan skydda rättvisan. Det kan aldrig vara den.



## Lagen ingen skrev

**S**cenen 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, säkra 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 uppenbarelse, 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 *uṣūl al-fiqh* tillför den metodiska skärpan: ett formellt system för hur uppenbarelse 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 lyshad.«<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 bokstavligen: 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 förnuftsansättningar.<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.



## Det enögda begäret

**E**tt 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 – *yaghuddu*, '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 aldeles 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.



## Förrådshusens väktare

---

**S**tockholm 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 utpekad 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, *ḥāfiẓ*, 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: »*ḥāfiẓ* – 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 mäta 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 fälldata; 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 tankegod 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 nått 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.



## 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 utomstående 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 innandöme.<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 uppenbarelsereligion. Key förlade det djupare ännu: i »människonaturens egna djup«. <sup>7</sup>

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!<sup>8</sup> Den är Allahs ﷻ naturliga väg som Han ingjutit i människorna. Ingen förändring skall ske i Allahs ﷻ skapelse.<sup>9</sup>

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 ﷺ formulerade det i en berömd ḥadīth:

Varje barn föds med fiṭrah det är föräldrarna som gör det till jude, kristen eller zoroastrier.<sup>10</sup>

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

Jag skapade Mina tjänare som rättriktade, men djävlarerna 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

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 åminnel-  
sen 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 lefvande 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 ﷻ åminnelse 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 intel 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 *fiṭrah*s 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 vecken. Fiṭrah strålar men behöver riktning. Levertins religiositet utan religion är oljan utan vecken: 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.



## Ljusa blå natt

---

**S**ommaren 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 ofta st 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 sommar-natten:

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 sinnen till glädje. [...] Men om natten falla tystnaden och ensligheten över en, övermodet skingras, hjärtat slår hörbart och bröstet beklämnes.<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 profetträdion: »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 inner-sida: »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.

*Waq̄t*, 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 waqtihī*: 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>19,20</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, ommarkerad, 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, sälik,<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.



## 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 Jibril kom till Profeten Muhammad ﷺ 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 ﷻ tal – levande, direkt, oskapad.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) uttryckte den normgivande sunnitiska hållningen: Koranen är Allahs ﷻ tal, oskapat, bestående av bokstäver, komposition och betydelse.<sup>3</sup> Nedskrivnen i mushafen och reciterad med rösten är den i båda fallen Allahs ﷻ tal.

Men recitationen bär en omedelbarhet som den skrivna sidan inte förmår återge. Ibn Taymiyyah förklarar varför:

Det som den skyddssökande hör är Allahs ﷻ tal – och den skyddssökande hör det genom recitörens röst. Rösten tillhör recitören, men talet tillhör Skaparen. Som Profeten ﷺ 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 ﷺ 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 exemplet. Men inom den islamiska förståelsen är varje *muṣḥaf* en plats där Allahs 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 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 misaktning, 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.



## Bergen som vägrade

**S**cenen 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 lydningen, 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 bokstavig: algoritmen ersätter konungen, inte rådgivaren – övertar beslutet, inte bara beräkningen. Ordet *algorithm* 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 reglerar 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 Ḥazm (d. 1064) slog fast grundsatsen rättsligt: rättvisa i domslutet kräver att man hör båda parter innan domen fälls.<sup>13</sup> Men *höra* 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 överlåts 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 *khalīfah*, 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.



## Lögnens bokföring

**E**tt andetag. I bråkdelen av en sekund mellan frågan och svaret avgörs om sanningen ska yttras eller vikas undan. Sanningen kostar: en förklaring, ett erkännande, kanske en förlust. Lögnen kostar i stunden ingenting.

Men lögnen skickar ingen räkning omedelbart. Den fakturerar på kredit. Och den tar ränta.

### Dubbel bokföring

Den som ljuger utför ett arbete som den sanningsenlige slipper. Neurovetenskaplig forskning visar att lögn aktiverar fler hjärnregioner samtidigt – prefrontala cortex, främre cingulum, delar av arbetsminnet – därför att lögnaren tvingas föra dubbel bokföring.<sup>1</sup> Han måste hålla reda på vad som verkligen hände och vad han påstod hände, och se till att versionerna aldrig kolliderar. I samma ögonblick måste han konstruera en falsk berättelse, undertrycka den sanna, avläsa lyssnarens reaktioner och justera i stunden.

Svenskt folkminne visste det utan hjärnavbildning. »Den som skall ljuga bör ha gott minne,« noterade Lars Rhodin i sin ordspråkssamling – och tillade, som för att spika fast konsekvensen: »Den som ljuger i ett blir misstrodd i allt.«<sup>2</sup>

Men forskningens mest oroväckande fynd gäller tillvänjningen, inte ansträngningen. Amygdala, hjärnans moraliska larmsystem, avtrubbas vid upprepat ljugande.<sup>3</sup> Varje lyckad lögn gör nästa lättare att begå. Lättare att begå – men aldrig lättare att bära.

Ibn Khaldūn formulerade svaret på 1300-talet:

Sanningen är endast en form, medan falskheten är många former. Därför är det lätt att begå orättvisa men svårt att uppfylla rättvisa.<sup>4</sup>

Sanningen motsvarar det som är: den behöver inget stödverk, inget underhåll, inget minne. En sanning kan stå ensam. En lögn kan det aldrig. Varje lögn föder stödlögner: först en lögn, sedan en förklaring till lögnen, sedan ett alibi till förklaringen – och snart har en enda osanning alstrat ett helt förgrenat system av beroenden. Lögnaren blir inte bara bedragare utan bokförare: förvaltare av ett ständigt växande skuldregister som aldrig går ihop.

Lögnen kan övertyga förståndet. Den kan inte tysta kroppen.

## Brottningen i hjärtat

Profeten ﷺ sade: »Sanningen är ro och lögnen är rastlöshet.«<sup>5</sup> Två arabiska begrepp bär hela utsagans tyngd: *ṭuma'nīnah*, den djupa ron, själens fasta mark, och *rībah*, det gnagande tvivlet, oron som aldrig finner fäste. *Ṭuma'nīnah* kräver ingenting av den som talar sant. *Rībah* kräver alltid mer: mer vaksamhet, mer konstruktion, mer energi att hålla stödverket uppe. Det är tre på natten och en replik som går i repris bakom ögonlocken.

Malik ibn Dinar gick längre: »Sanningen och lögnen brottas i hjärtat tills den ena driver ut den andra.«<sup>6</sup> Det finns inget varaktigt stillestånd. Hjärtat, *qalb*, rymmer inte båda. Vänjer man sig vid lögn förlorar man, steg för steg, förmågan till sanning – av ren nödvändighet. Varje lögn kräver att sanningen undertrycks i samma ögonblick; lögnaren övar sig i att inte se det som finns. Den förmågan stängs inte av efter levererad lögn – den som dagligen tränar sig att ignorera det verkliga mister till sist blicken för det, även när han vill. Han öppnar munnen för att tala sant och upptäcker att han inte vet var han ska börja.

När lögnen slutar vara handling och blir karaktär har den ett namn: *nifāq*. Profeten ﷺ beskrev dess tecken: »Hycklarens kännemärken är tre: när han talar ljuger han, när han lovar bryter han sitt löfte, och när han anförtros något förråder han.«<sup>7</sup> Tecknen bildar ett mönster – en personlighet byggd kring förfalskning. Ibn Taymiyyah var obarmhärtigt tydlig: »Lögnens grundval är den på vilken hyckleriet vilar.«<sup>8</sup>

al-Ghazālī tecknade slutstationen: hycklaren som, genom att uttala trosbekännelsen, åtnjuter de troendes alla förmåner – men vid döden skärs av och störtar handlöst i fördärvet.<sup>9</sup> Koranen skärper diagnosen: »Hycklarna tror sig bedra Allah, men Han bedrar dem. När de reser sig för att be reser de sig lata. De vill bli sedda av människor, men minns inte Allah annat än lite.«<sup>10</sup> Hycklaren har ljugit så länge att han inte längre kan skilja sin mask från sitt ansikte.

Karin Boye fann orden:

Där får alla krypa ner i Sanningens brunn, och var och en blir svart i ansiktet alltefter de lögner han har på sitt samvete.<sup>11</sup>

Hjalmar Bergman rörde vid samma skuld, klädd i luthersk ångest:

Samvetet, kära mor, är en säck för goda gärningar såväl som onda. Vad man än stoppar i den, så tynger den till jorden och kommer oss att längta efter långa vilan.<sup>12</sup>

Bergmans gestalt finner ingen utväg; han längtar efter döden som befrielse. Den islamiska traditionen öppnar en annan väg: *tawbah*, vändningen, möjligheten att lägga ner skulden utan att lägga ner livet. Möjligheten vilar på ett specifikt antagande: att sanningsenlighet är människans grundtillstånd, inte en prestation. Lögnen är ett avsteg från något som redan finns – och den som avvikit kan återvända, därför att det han

återvänder till aldrig förstördes. Det är stunden då han hör sin egen röst säga det som verkligen hände och inte längre behöver minnas vad han påstod.

### Tre slag av osanning

Den islamiska etiken behandlar dock inte all osanning lika. Traditionen skiljer tre former: *kadhib*, den avsiktliga lögnen; *tawriyah*, det tvetydiga tal som låter lyssnaren dra en felaktig slutsats utan att talaren ljuger; och *kitman*, att tiga om det sanna utan att uttala det falska. Varje form bär en annan vikt: *kitman* belastas av tystnad, *tawriyah* kräver sinnrikhet, men bara *kadhib* fordrar den fulla dubbla bokföringen. Profeten ﷺ tillät dessutom osanning i tre fall: för att försona stridande, i krig, och mellan makar för att bevara samförstånd.<sup>13</sup> Dessa undantag undergräver inte principen – de belyser den. Sanningskravet viker aldrig; tillämpningen nyanseras.

Koranen sammanfattar lögnens tyngdlag med en enda bild: »De skall dock bära sina egna bördor och andra bördor i tillägg till sina egna bördor.«<sup>14</sup> Lögnarens börda är sammansatt: hans egna lögner, och den vikt han lägger på dem han vilselett. Den som sett sitt barn upprepa hans lögn som sanning vet vad den vikten väger.

Skillnaden mellan sanning och lögn är i grunden inte moralisk utan, om ordet tillåts, fysikalisk. Sanningen är lätt därför att den motsvarar det som redan finns. Lögnen är tung därför att den måste bära hela sin egen konstruktion: varje stödlögn, varje dold motsägelse, varje ögonblick av vaksamhet. *Ṣidq*, sanningsenlighet, beskriver hur människan fungerar när hon fungerar rätt – en naturlag, inget påbud. Det är barnet som svarar utan att först räkna på vad svaret kostar.

Att tala sant är att sluta bära en vikt man aldrig behövde lyfta.



## Förlåtelsens pris

---

**B**ara förlåt.

Orden ekar genom terapirum och självhjälpböcker. Någon har gjort dig illa, och rådet är alltid detsamma: släpp det, gå vidare. »För din egen skull.« Förlåtelsen framställs som gratis, en känsla man bara behöver framkalla, lika enkel som att vända blad.

Den som hört orden mitt i sin smärta vet ändå att något skaver. Viljan brister inte. Men receptet gör förlåtelsen billig, som om offrets förlust gick att rycka på axlarna åt.

Hjalmar Söderberg vägrade spela med:

Förlåtelse förutsätter ånger och bättring. Och jag kan varken lova det ena eller det andra.<sup>1</sup>

Så långt är det ärligt. Men Söderberg stannar vid vägran. Han kan varken förlåta eller förklara varför det är så svårt. Att förstå förlåtelsens natur, och inte bara dess smärta, kräver ett annat språk.

### Billig nåd

Teologen Dietrich Bonhoeffer myntade begreppet »billig nåd«: nåd utan ånger, utan omvändelse, utan pris.<sup>2</sup> Hans kritik gällde en kristendom som gjort förlåtelsen till rutin – synda, bekänn, gå vidare. Nåden blev gratis och därmed meningslös. Men Bonhoeffers lösning var att kräva priset av syndaren – ånger, omvändelse, ett förändrat liv. Frågan om vad förlåtelsen kostar *den som förlåter* ställde han aldrig.

Varningen träffar långt utanför kyrkan. Förlåtelsen har blivit terapi: förlåt för att *du* mår bättre av det. Skadan blir ett psykologiskt problem, inte en moralisk verklighet. Förövaren försvinner ur bilden; kvar står den skadade med uppmaningen att »släppa« sin vrede, som om vreden vore sjukdomen och inte ett rimligt svar på orätt.

Men om förlåtelse kostar den förlåtande ingenting, vad är den då värd?

## Koranens bokföring

Koranen väljer ett annat språk. Handelns, inte terapins: *qard* (lån), *mīzān* (våg), *ḥisāb* (räkenskap). Krasst, kanske, men det ekonomiska språket bär på en ärlighet som terapin saknar.

Vedergällningen för ett ont skall vara ett ont av motsvarande slag. Men den som visar överseende och gör det rätta skall få sin belöning av Allah.<sup>3</sup>

Först bekräftas rätten till vedergällning: ont mot ont, lika mot lika. Skulden är verklig. Du har en fordran. Sedan, i samma vers: den som avstår, den som visar överseende, belönas av Allah.

Ibn al-Jawzī spetsade till det: »Hämnd är rättvisa; att förlåta är dygd.«<sup>4</sup> Att aldrig ha haft rätt till hämnd gör det omöjligt att visa dygd genom att avstå. Förlåtelse utan rättvisa bakom sig är tom. Som skolgårdens påtvingade 'vi är vänner igen.'

Koranen går längre. I surat al-Hadid ställs en fråga som klär den moraliska ekonomin i en enda bild:

Vem vill vara den som ger Allah ett gott lån som Han skall återbetala dubbelt och därtill ge en frikostig belöning?<sup>5</sup>

*Qard ḥasan*, ett gott lån till Allah. Offret blir långivaren; den som står i skuld är Allah själv. Offret förlorar ingenting. Det investerar.

Samma logik i surat al-Baqarah: om låntagaren har det svårt, ge anstånd – »men att efterskänka skulden som allmosa är bättre för er, om ni bara visste.«<sup>6</sup> Efterskänkandet erkänner skuldens verklighet. Just därför räknas det som *ṣadaqah*: en gärning av högsta rang.

## Den andligt bankrutte

Koranens ekonomiska metaforer når sin mest skakande slutpunkt i en hadith. Profeten ﷺ frågade sina följeslagare:

»Vet ni vem den bankrutte är?« De svarade: »Den bland oss som varken har pengar eller ägodelar.« Han sade: »Den bankrutte i mitt samfund är den som kommer på Domens dag med bön, fasta och allmosor – men som har förolämpat denne, förtalat denne, tagit dennes egendom, spillt dennes blod. Då ges hans goda gärningar till dem han skadat. Och om hans goda gärningar tar slut innan skulden är betald, tas deras synder och läggs på honom.«<sup>7</sup>

Goda gärningar som valuta – överförbara, mätbara, uttömbara. Ingen fromhet räcker som skydd: bönen, fastan, allmosorna beslagtas till förmån för dem den fromme förorättat. Och när tillgångarna tar slut ärver han sina offers skuldbörda.

I den islamiska rättsläran har principen ett namn: *ḥuqūq al-ʿibād*, rättigheter mellan människor. Allah förlåter brott mot Sig själv, men brott mot en annan människa kan

bara den människan förlåta. Inte terapeuten. Inte samhället. Inte ens Gud. Skulden tillhör offret, och bara offret kan efterskänka den. Det vet den som suttit tyst medan andra förlät i ens ställe. Vissa lärde menar att Allah av Sin barmhärtighet kan ersätta den förorättade ur Sin egen frikostighet, men även i den tolkningen erkänns skulden: den skrivs aldrig av; den betalas.

Även den rabbiniska traditionen lär att synder mellan människor inte kan försonas på Yom Kippur – bara den förorättade äger rätten att förlåta.<sup>8</sup> Dostojevskij ställer frågan genom Ivan Karamazov: kan modern förlåta bödeln som torterade hennes barn?

Barnets plågor har hon inte rätt att förlåta; hon vågar inte förlåta plågoanden, även om barnet självt förlåte honom!<sup>9</sup>

Ivan drar slutsatsen att somliga skulder är för stora – att förlåta dem kränker rättvisan snarare än fullbordar den. Den islamiska hållningen delar premissen att skulden tillhör offret och ingen annan, men vänder slutsatsen: just därför blir offrets val att ändå förlåta det dyraste uttrycket för rättvisa, inte en kränkning av den. Vad som skiljer är inte moralisk känsla utan kosmisk struktur: i Koranens ekonomi försvinner inte offrets uppoffring – den bokförs.

## Blodpriset

Det finns en plats där denna princip inte var teologi utan lag. I det medeltida Norden hade varje människa ett fastställt pris: *wergild*, mansbot, blodpris. Att döda en fri man innebar en konkret, mätbar, juridiskt bindande skuld till den dödes familj.

I Njals saga – det isländska 1200-talets stora berättelse om lag, hämnd och försoning – inträffar ett ögonblick som ger principen kropp.

Hall vid Sidan har förlorat sin son Ljot i striderna. Vid förlikningsförhandlingen reser han sig:

Alla vet vilken sorg jag lidit genom förlusten av min son Ljot. Många kommer att tycka att han borde värderas högst av alla som fallit här. Men jag vill göra detta för förlikningens skull: jag sätter inget pris på min son.<sup>10</sup>

Hela blodpriset efterskänker han – ger upp sin lagliga rätt. Alla närvarande förstår vad gesten kostar, för alla vet vad Ljot var värd.

Selma Lagerlöf grep samma logik i *Bannlyst*:

Det finns skuld på båda sidor, fast skulden på vår sida, på Sigruns och min, är så mycke större, att det måste läggas mycken barmhärtighet och förlåtelse på er vågskål, för att det skall väga jämnt.<sup>11</sup>

Vågskålen – *mīzān*. Skulden på ena sidan, barmhärtigheten på den andra. Förlåtelsen är inte skuldens försvinnande; den är vikten som läggs på den andra skålen för att vågen ska väga jämnt.

## Den dyraste gåvan

Men avskräcker inte priset? Förlamar det inte den som redan kämpar med att förlåta?

Tvärtom. Det är den billiga förlåtelsen som förlamar. Att säga »bara förlåt« till någon som blivit djupt skadad innebär i praktiken: din förlust var obetydlig. Anspråket på att förlåtelse är enkel förnekar smärtans verklighet. Den som inte lyckas »bara förlåta« bär dubbel skam: skammen över att misslyckas med det alla påstår är lätt. Att ligga vaken och skämmas, inte för det som gjordes, utan för att vreden fortfarande finns kvar.

Koranens ekonomiska språk gör det motsatta: ja, du har lidit. Ja, du har en fordran. Din vrede är berättigad, din rätt till upprättelse är verklig. Och om du ändå väljer att förlåta, om du ändå lägger din fordran i den andra vågskålen, har du gett den dyraste gåvan. Inte för att den var billig, utan för att du visste vad den kostade.

De bör förlåta och överse. Vill ni inte att Allah skall förlåta er?<sup>12</sup>

Orden riktas till den som blivit förorättad. Inget tomt »bara förlåt.« En påminnelse om ömsesidighet: du själv har skulder. Du själv har behövt, och kommer att behöva, att någon lägger barmhärtighet på din vågskål. Du har själv sagt det du inte kunde ta tillbaka och hoppats att tystnad betydde nåd.

Det svenska ordet *skuld* bär denna sanning i sig. Skuld och skuld: det moraliska och det ekonomiska hänger samman i grunden. Förlåtelse utan vetskap om priset är en tom gest. Men den som vet precis vad fordran var värd, och ändå efterskänker, ger ett gott lån till Allah.



## Guden som bokför

**N**ågon 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 frälses 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 vevsverkan, en sträng lagbundenhet, en orubblig verldsordning genomströmmar det hela; att slumpen, det blinda 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 verkningsätt – 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 räakenskapen. 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. *Tawhīd* börjar i andra änden – Gud är suverän, därför bär varje handling följd. Men Koranen stannar inte vid räakenskapen. 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 *muhāsabah*, självrannsakan inför Gud, bland de bärande stationerna för den som söker Allahs ﷻ väg.<sup>13</sup>

## Två som inte kunde tiga

Linné valde tyftnaden. 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 utan gierningar är ingen rätt 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 räkenskapen. 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 alt och hörer alt.<sup>19</sup>



## Det tungan inte når

**E**n far förlorar sin son. Inte till döden utan till försvinnandet, vilket är värre, för hoppet överlever och med det smärtan. Han vänder sig bort från dem som bär budet. Hans ögon vitnar av gråt.

Koranen berättar det med en sparsamhet som slår hårdare än alla utläggningar:

Han vände sig sedan ifrån dem och sade: »Ack, vad jag är bedrövad över Josef!« och hans ögon vitnade av sorg, fylld av förtvivlan som han var.<sup>1</sup>

Yaqub vänder sig bort. Hans sorg tillhör inte de närvarande. Och den fysiska detaljen – ögon som vitnat – visar en smärta som passerat ordets gräns och satt sig i kroppen. Några verser senare, när sönerna uppmanar honom att sluta sörja, svarar han med en precision som skär genom alltihop: »Jag klagar över min dystyret och sorg endast för Allah.«<sup>2</sup> Inte för er. Inte för världen. Och i samma andetag: »Så, vackert tålamod.«

Klagan inför Gud och tålamod i samma mening. Inte som motsats – som samma handling.

### Se framför vem du står

Också Zakariyya vänder sig inåt. Den åldrade prästen längtar efter en arvinge, och Koranen präglar hans bön med ett enda, avgörande tillägg: »Då han åkallade sin Herre med en åkallan i det dolda.«<sup>3</sup> Bakom stängd dörr, med sänkt röst, i det rum där ingen hör och inget är uppvisning.

Koranen befäller också: »Åkalla er Herre ödmjukt och lågmält!«<sup>4</sup> När volymen sjunker, ger anspråken vika. Kvar står hjärtats nakna tillstånd.

Al-Ghazālī var obarmhärtigt klar. I *Bidāyat al-Hidāyah* skriver han:

Gör ditt hjärta närvarande i det du håller på med och befria det från viskningar. Se framför vem du står och vem du samtalar med, och skäms för att vända dig till din Herre med ett frånvarande hjärta.<sup>5</sup>

*Se framför vem du står.* Orden räcker. Det är närvaron som sviker. Tungan läser medan tanken vandrar till morgondagens möte, förra veckans bråk, telefonen i andra rummet. Gud godtar av bönen, menade al-Ghazālī, i den mån hjärtat är närvarande – inte i den mån tungan är värtalig.

Vi tänker oss bönen som något vi säger. Den islamiska traditionen hävdar att bönen är något vi är: ett tillstånd i hjärtat innan det blir en handling på tungan.

## Klagan som bön

Det var Ibn Qayyim som drog gränsen tydligast. I 'Uddat al-Şābirīn skilde han mellan två väsensskilda handlingar som delar samma ord:

Klagan är av två slag. Det första är klagan inför Gud – detta strider inte mot tålamodet. Så sade Yaqub: »Jag klagar över min dysterhet och sorg endast för Allah« – samtidigt som han sade: »Så, vackert tålamod.«<sup>6</sup>

Det andra slaget – klagan inför människor över Guds beslut – är det som bryter tålamodet. Men att ösa sin förtvivlan, sin förvirring, sin ordlösa vända rakt inför Gud? Det är tålamod. Det är handlingen hos den som vet vart han ska vända sig.

I modern psykologi uppmanas vi »acceptera« lidandet och samtidigt »bearbeta« det, och hur de två ska samsas skapar sin egen oro. Ibn Qayyim löser knuten: det finns ingen motsägelse, för att rikta sin smärta mot Gud är i sig acceptansen. Man behöver inte välja mellan att bryta samman och att härda ut. Inför Gud är de samma handling.

Den som beskriver sin smärta i ord översätter fortfarande – väljer termer, formar meningar, lägger ord mellan sig och det han känner. När orden tystnar och man sitter i den nakna närvaron av sitt lidande inför Den som redan vet, faller förmedlingen bort. Smärtan själv blir bönen.

I *al-Fawā'id* liknar Ibn Qayyim hjärtats lyssnande vid örats: »när det lyssnar till något annat än Guds tal, finns inget rum kvar för att uppfatta Hans ord.«<sup>7</sup> Hjärtat har begränsad rymd. Brus – även fromt brus, även vackra ord – tränger undan mottagandet. Tystnaden öppnar rum. Och vad som fyller det rummet, lär traditionen, är närvaro.

Därför beskriver Koranen de sant hängivna som dem som »fruktade Allah i det fördolda och kom med ett tillgivet hjärta.«<sup>8</sup> Inte med en skicklig tunga. Med ett hjärta som kommit tillrätta – *munib*, vänt tillbaka, mjukt, redo.

## Genom bönen

Koranen befäller åminnelse av Gud med tungan; Profeten ﷺ bad högt vid otaliga tillfällen. Ändå pekar traditionen mot samma punkt: hjärtats tillstånd.

Röster utanför den islamiska traditionen har, från helt annat håll, rört vid samma erfarenhet. I *Inferno* tecknar Strindberg den natt då alla försvar rasar:

Men om natten falla tystnaden och ensligheten över en, övermodet skingras, hjärtat slår hörbart och bröstet beklämmas. Då, fall på knä...<sup>9</sup>

Strindberg hade ingen hållbar teologi. Men han hade ett ärligt porträtt av det ögonblick då tystnaden kläder av människan ner till det hon faktiskt är. Den islamiska traditionen skulle säga: just det ögonblicket är bönen ingång.

Karin Boye lade det i en enda rad: »ordlöst bekymmer får ordlös tröst.«<sup>10</sup> Hon skrev om en moders famn, men mönstret är detsamma – en förbindelse bortom språket. Ellen Key, vars tänkande var panteistiskt och frikopplat från all organiserad tro, skrev likväl: »Den stämma, med hvilken det hvilande hafvet och det stillade människohjärtat talar, är tystnadens.«<sup>11</sup> Att en tänkare utanför varje kyrka drogs dit pekar på vad traditionen kallar *fitra* – kunskap inskriven i varje hjärta före all teologi.

Det är en sak att förnimma tystnaden. En annan att veta vad som händer i den.

I *al-Wābil al-Şayyib* skiljer Ibn Qayyim mellan två slags bedjare: den som ber utan hjärta, som träder in i bönen och lämnar den oförändrad, med samma tyngd. Och den andre:

Denne finner när han lämnar bönen en lätthet i sitt inre, som om bördor lyfts från honom. Han finner kraft, vila och andning, till den grad att han önskar att han aldrig behövt lämna den, ty bönen är hans ögons glädje, hans själs fröjd, hans hjärtas trädgård och hans vilostad i denna värld.<sup>12</sup>

Det arabiska ordet för »trädgård« är här *janna* – samma ord som för paradiset. Bönen, när hjärtat är närvarande, är redan paradiset. Allt utanför den är trånghet.

Och Profeten ﷺ sade till Bilal: »ge oss ro genom bönen.« Han sade inte: ge oss ro från den.<sup>13</sup>

*Genom, inte från.* Bönen är inte plikten man uthärdar tills livet återupptas. Den är det liv man återvänder till när världen blivit för trång.

»De faller ned på hakan i tårar,« säger Koranen, »och det ökar deras undergivenhet.«<sup>14</sup> Tårarna är inte terapeutisk urladdning. De är språk – kanske Guds föredragna språk, för det kan inte ljuga.

Tungan kan upprepa utan att mena. Hjärtat som brister inför sin Skapare har inget kvar att gömma sig bakom. Orden tystnar till sist. Vad som återstår når tungan inte.



## Serumet och blicken

**K**riget har börjat. Det är 1940 och 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 ofta 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 uppfinnar Kallocainet, tror sig tjäna Världsstaten genom att utveckla det perfekta sanningsserumet. Under förhör blottar medborgarna sina innerska 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?<sup>1</sup>

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.«<sup>2</sup> 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 ﷻ.

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

Det arabiska begreppet *iḥsān*, 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. *Iḥsān* bygger på visshet: den troende vet att Gud ser, och vissheten frigör.

Kallockainets 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 Kallockainets 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 vörnaden inför Gud, föder tillit; den statliga rädslan föder underkastelse.

## Gåvan som inte kan tvångas

Boyes insikt och Koranen möts i en punkt: sanningens värde vilar på det fria valet. I Kallockain 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 hör allt.<sup>13</sup>

Linnés Gud är varken Kallocainets 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 omiskännliga 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 *Vägmärken*:

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, avtvungas eller sprutas in med ett serum. Foucaults panoptikon avskaffar det privata. *Ihsān* 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.



## Rösten över taken

**K**yrkklockor 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 (*adhān*) 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>

Ordningslagen, 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, monotoni. Kontrasten är inte en gradskillnad utan en artskillnad. En kyrkklocka smälter in i ljudlandskapet, för den kräver inte förståelse, bara igenkänning. *Adhān* 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 outtalat 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 ju 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 tyßt, 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> Motsåndet kläs i neutrala ord: ordningsfrågor, bullernivåer, grannhånsyn. 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 mången har inte klandrat ett sunt ord, när felet låg i hans eget bristande förstånd.«<sup>18</sup>

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>19</sup> och församlingsbönen i moskén hör till islams yttre tecken, genom vilka Guds sändebud ﷺ skilde islams land från otrons land.<sup>20</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 ﷻ – ingen gud finns utom Jag – dyrka därför Mig och förrätta bönen för att åminnas Mig.<sup>21</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?



## Odins blinda fläck

**E**tt 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 *Prosaeddan*, 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, genomborrad av ett spjut, offrad »åt sig själv« – borde inte det innebära en grundligare förvandling? Men det offret 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

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) ställer frågan annorlunda från början. I *al-Fawā'id* skriver han:

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. Dären 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 djupa 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 självkännetiden 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 självtilräcklighet. 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 Yggdrasils 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 förintast utan för att kunna ta emot.<sup>12</sup> Men Weils tömning förblir en viljeakt; jaget *beslutar* att träda åt sidan. Hos Ibn Qayyim 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 tillägnan – 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 örning.<sup>16</sup>

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

17

## 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 offeras är jagets föreställning om sig självt. Den som kände Allah ﷻ, skriver Ibn Qayyim, »så 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 ﷻ 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.



## Tyst teologi

**K**atedralen berättar. Helgon blickar ner från nischerna, glasmålningar upprepar frälsningshistorien scen efter scen, skulpturer gestikulerar i sina arkader. Väggarna talar – de förkunnar, förklarar, övertygar.

Moskén tiger.

Inga helgon. Ingen berättelse i sten. Ingen avbild av det heliga. Bara ljus, geometri och en tystnad som fyller rummet tätare än någon bild.

Den västerländska betraktaren tolkar lätt detta som en brist: en förbudskultur som tvingar konstnären att tystna. Men läsningen hänger i luften. Islamisk civilisation framställde under sekler figurativ konst i palats, i bokilluminationer, i persiska och moguliska miniatyrer av utsökt skönhet.<sup>1</sup> Hantverkarna kunde avbilda. I moskén valde de att inte göra det.

Det valet är teologin.

### Ljusets nisch

Om moskén inte talar genom bilder, vad talar den genom? Svaret finns i en av Koranens mest kommenterade verser:

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>

Omedelbart därefter: »Det finns hus som Allah har låtit uppföras och låtit Sitt namn i dem prisas. Där upphöjs Han både mornar och aftnar.«<sup>3</sup>

Ljuset och huset. Metafysiken och arkitekturen. Koranen binder samman dem som om det vore självklart, för det är självklart: moskén är lampans hus, den fysiska gestaltningen av den kosmiska liknelsen.

Al-Ghazālī ägnade ett helt verk, *Mishkāt al-Anwār*, åt att utforska denna vers. Hans tolkning vänder arkitekturen inåt: nischen motsvarar kroppen, glaset hjärtat, lampan den gudomliga kunskapen.<sup>4</sup> Mihrabens konkava fördjupning i moskéns qibla-vägg blir i hans läsning en miniatyr av hela den andliga resan. Det trängsta rummet öppnar sig

mot det vidaste. Ljus bär ljus, det ena inneslutet i det andra, och allting pekar inåt och uppåt samtidigt.

Ljuset i moskén är annorlunda. Det filtreras, riktas, mjukas. Där katedralens ljus passerar genom berättande glasmålningar – varje fönster en scen, varje färg en symbol – anländer moskéns ljus oförmedlat. Det bär ingen bild. Det bär sig självt.

Redan på 1100-talet utvecklade abbot Suger vid Saint-Denis en ljusteologi där det gudomliga ljuset genomströmmade kyrkorummet som ett förebud om paradiset.<sup>5</sup> Också katedralen kände ljusets teologi. Men betoningen skiljer sig: katedralen filtrerar ljuset genom berättelsen, moskén låter det falla rent. I den ena traditionen talar ljuset om något. I den andra talar det som sig självt.

## Geometrins bön

Där katedralens väggar befolkas av gestalter täcks moskéns ytor av mönster. Geometrisk figur som upprepar sig, vecklar ut sig, glider in i varandra utan början och utan slut. Systemet saknar centrum. Det har ingen kant.

*Tawhid*, Guds absoluta enhet, är islams grundval. Varje figurativ bild riskerar att begränsa, att fästa det gränslösa vid en form. Det geometriska mönstret gör tvärtom: det antyder oändlighet genom upprepning, enhet genom variationens rikedom. Koranen förbinder skapelsens mönster med andlig kunskap: »I skapelsen av himlarna och jorden och i växlingen mellan natt och dag finns sannerligen tecken för dem som har förstånd.«<sup>6</sup>

Konsthistorikern Doris Behrens-Abouseif har invänt att skönheten i islamisk konst ofta uppskattades för sin egen skull, utan koppling till religiösa kriterier.<sup>7</sup> Men de två läsningarna utesluter inte varandra. Mönstret griper det estetiska sinnet och leder det vidare, förbi ytan, mot något som inte kan ritas.

Betraktar man ett sådant mönster länge nog händer något med blicken. Ögat söker ett centrum och finner inget. Det söker en kant och finner bara mer mönster. Upprepningen skapar en sorts visuell *dhikr* – äminnelse – där betraktaren ställs inför oändligheten utan att ett enda ord behöver uttalas.

## Tystnaden som talar

Men moskéns mest radikala uttryck är varken ljuset eller mönstret. Det är tystnaden.

En visuell tystnad. Människor ber, reciterar, rör sig – ljuden lever. Inga bilder kräver uppmärksamhet. Inga berättelser måste följas. I den frånvaron öppnas ett rum av ett annat slag: det inre.

Profeten Muḥammad ﷺ sade: »Den som tiger är räddad.«<sup>8</sup> Bakom dem vilar en hel tradition: tystnaden som förberedelse, den mark ur vilken meningsfullt tal kan växa.

Al-Shāfi 'ī vände på förhållandet: »Sök hjälp för talet genom tystnaden, och för slutledningen genom tänkandet.«<sup>9</sup>

Ibn Qayyim förde tanken in i bönerummet. *Khushū'*, den inre ödmjukheten, definierade han som »hjärtats stillastående inför Herren i underkastelse, vördnad och samlad närvaro«.<sup>10</sup> Platsen för denna erfarenhet är inte kroppen. Det är hjärtat. Moskéns arkitektur understöder detta genom att rensa det yttre fältet: bara det geometriskt ordnade rummet och ljuset, så att den inre processen kan äga rum ostörd.

Mer direkt var al-Ghazālī: »Hjärtats närvaro i bönen är förpliktelsen.«<sup>11</sup> Och i *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* utvecklade han vad den närvaron innebär med en oväntad bild: Profeten ﷺ beskrev bönen som »min ögonfröjd« – men bönen varken luktas eller berörs. Dess glädje överstiger de fem sinnenas räckvidd. Det är det inre ögat, det sjätte sinnet, som gläds.<sup>12</sup>

Moskén bygger för detta sjätte sinne. De fem yttre sinnena vill ha former att gripa, ljud att följa, ytor att beröra. Själens behöver att allt detta viker undan. Moskéns tomrum är därför inte brist utan förutsättning: en akustik för det ohörbara. Koranen slår an tonen: »Åkalla er Herre ödmjukt och lågmält!«<sup>13</sup>

I Norden ställde Ellen Key frågan: skulle den bildande konsten »åter lära människorna att höra tystnaden«?<sup>14</sup> Strindberg, som sällan förknippas med stillhet, skrev ord som kunde stå i en mihrab: »Jag förstår dig bäst i tystnaden och på avstånd; då är du mig närmast, utan missförstånd.«<sup>15</sup>

De menade inte detsamma – Key talade om estetisk erfarenhet, Strindberg om mänsklig närhet. Men de stannade vid samma tröskel: där orden upphör. Det islamiska svaret har ett namn: *tawhid*. Guds enhet, upplevd genom närvaro, inte genom argument.

## Källarmoskén

Om tyst teologi förutsätter arkitektur – vad händer när arkitekturen försvinner?

I svenska förorter samlas muslimer till bön i ombyggda källarlokal, i före detta lagerlokaler, i rum som aldrig ritades för andakt.<sup>16</sup> Inga geometriska mönster i gips. Inget filtrerat ljus genom alabastrer. Bara en matta, en vägg som vetter mot Mecka, och tystnaden.

Teologin håller. Den håller därför att moskéns verkliga arkitektur aldrig var byggnaden. Det var frånvaron – av bilder, av yttre brus, av allt som ställer sig mellan hjärtat och dess Herre. En källarlokal uppfyller detta villkor lika oförmedlat som Córdoba's stora moské. Karin Boye skrev i *Kallocalain*: »Ni bygger utifrån, vi byggs inifrån.«<sup>17</sup>

Ibn Qayyim: »All skönhet i tillvaron är spår av Hans skapande.«<sup>18</sup> Ljuset faller genom ett fönster i Alhambra's sal, och genom ett källarfönster i Rosengård. Det bär ingen bild. Det bär sig självt.



## Strindbergs enda steg

**H**an kunde inte sluta vara tacksam. Det var Strindbergs verkliga kris sommaren 1896 – inte ockultismen, inte nervsammanbrotten, utan en tacksamhet som envist vägrade lyda hans förnuft.

I *Inferno*, mitt i det hans samtida läser som feber, 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. Någon att tacka! Det finnes ingen tillstädes, och min tvungna otacksamhet trycker mig som en börda!  
1

Resonemanget är hans eget och det är förnuftigt: makterna har övergett världen, alltså finns det ingen att tacka. Slutsatsen följer. Det som inte följer är smärtan. Hade ateismen varit befrielse borde den ha tagit bort bördan, inte lagt till en ny. Ändå är det just en börda Strindberg beskriver – inte lättnaden hos den som förstått utan tyngden hos den som försöker leva som om det vore sant. Han har avskaffat mottagaren men inte gåvan, rivit adressen men inte brevet.

*Tvungna*. Otacksamheten är inte slutsats utan ansträngning – något som kräver dagligt underhåll.

Olof Lagercrantz hävdade att Strindberg iscensatte *Inferno*-krisen för att utvinna litterär råvara.<sup>2</sup> Möjligt. Men iscensättningen förklarar inte riktningen. En dramatiker kan dikta vilken kris som helst – ändå faller Strindberg alltid mot samma punkt. Och han kallar det just ett fall: »Det är ju märkvärdigt hur jag nu har från ateismen fallit ner i den fullständigaste vidskepelse.«<sup>3</sup>

*Ner*. Mot tro. Som om ateismen vore det högre läget – det som krävde kraft att bibehålla – och tron det lägre, det man landade i så snart man släppte taget. Bilden vänder vår karta. Vi föreställer oss att tro förutsätter ett språng: ett beslut att lämna det säkra. Strindberg vittnar om motsatsen. Det var ateismen som krävde språnget. Tron var fallet.

### Underhållets pris

Vore ateism ett stadigt tillstånd borde den inte kosta något att upprätthålla. En sanning underhåller sig själv; att jorden kretsar kring solen behöver inte försvaras varje morgon.

Strindbergs ateism kräver försvar. Den drivs inte av övertygelse utan av viljekraft – och viljekraften har en gräns.

I Götiska rummen syns underhållet: »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>4</sup> Varje ord mäter och balanserar. *Inferno* visar att balansen inte håller.

Ellen Key, hans samtida och på många sätt hans motpol, iakttar samma mönster i vidare skala:

Mycket fromma kristnas barn bli fritänkare, mycket fria fritänkares barn kristna. Orsaken är öppendaglig.<sup>5</sup>

Key nöjer sig med samhällsförklaringen: barnet trotsar föräldern. Men förklaringen reder ut en generations rörelse utan att beröra mönstrets riktning. Varför slår pendeln alltid tillbaka? Om ateism vore slutgiltig kunskap borde utvecklingen vara rak – varje generation mer sekulär tills religionen dör ut.

Det är inte vad Key iakttar. Inte vad historien visar. Inte vad Strindberg genomlever. Pendeln svänger tillbaka, och den svänger inte för att den drivs utan för att den släpps.

## Gravitationen

Vad Strindberg genomlever och Key iakttar är inte tillfällighet utan mönster – en kraft som verkar under ytan. Frågan är vad som driver pendeln tillbaka.

Koranen namnger kraften:

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.  
6

I kris anropar människan Gud; i trygghet glömmer hon. Men versen är skarpare än den psykologi den tycks beskriva. Anropet kräver ingen förklaring – det är utgångsläget, den rörelse som sker av sig själv. Det som kräver förklaring är glömskan: den aktiva rörelsen bort.

Strindbergs »tvungna otacksamhet« är juft denna aktiva rörelse. Han beskriver inte Guds frånvaro utan ansträngningen att leva som om Gud vore frånvarande. Det Koranen kallar otacksamhet kallar Strindberg börda. Orden skiljer sig; erfarenheten är densamma.

Den islamiska traditionen kallar utgångsläget *fiṭrah* – den riktning människan skapades med, riktad mot sitt ursprung med ett tyngdlags envisa drag. Profeten ﷺ: »Varje barn föds i enlighet med *fiṭrah* sedan gör föräldrarna det till jude, kristen eller zoroastri-er.«<sup>7</sup> Märk ordvalet: *sedan* gör. Avledningen kräver yttre kraft. Riktningen själv kräver ingenting; den finns redan.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) beskriver vad avledningen lämnar efter sig:

I hjärtat finns en tomhet som inte kan fyllas av annat än närhet till Allah ﷻ, 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 samling inför Honom.<sup>8</sup>

Inte en uppmaning utan en diagnos: hjärtat har en form, och bara en sak passar i den. Strindbergs »tvungna otacksamhet« och Ibn Qayyims »tomhet som inte kan fyllas« rör vid samma erfarenhet – den ene inifrån kampen, den andre med diagnostikens lugn.

Gravitationen är tyst. Den syns inte, känns inte – förrän motståndet upphör. Uppdämt vatten skapas inte av dammens fall; det har legat där hela tiden.

### Det korta avståndet

Dag Hammarskjöld, ett halvsekel efter Strindberg, fångar ögonblicket då motståndet ger vika – utan dramatik, utan sammanbrott, utan feber:

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>9</sup>

Frånvaron av dramatik gör vittnesmålet svårare att avfärda. Strindbergs erfarenhet kan skyllas på sammanbrott; Hammarskjölds kan det inte. Att samma rörelse sker utan sjukdom antyder att krisen inte *skapar* den – den gör den synlig. Det stilla jaet och det febrila fallet är samma gravitation i olika hastigheter.

Stegets korthet är avslöjandet. Inte att det var lätt att ta – för Strindberg krävde det allt – utan att avståndet aldrig var vad vi trodde. Människan har inte riktigt lämnat. Hon har bara vänt sig bort.

Oscar Levertin fångade belägenhetens yttersta form: »Verkligheten kan kanske undvara religion, men säkert ej religiositet.«<sup>10</sup> Avskaffa kyrkorna, dogmerna, ritualerna – det låter sig göras. Avskaffa det i människan som tackar, som faller, som inte förmår hålla inne med ropet – det låter sig inte göras. Religiositeten sitter djupare än varje lära. Den är hjärtats riktning.

Koranen fångar det i två ord: *som om*. »Hon fortsätter som om hon aldrig anropat Oss.«<sup>11</sup> Glömskan är en handling, inte ett tillstånd. Människan måste *agera* otacksam – det faller henne inte naturligt.

Strindbergs enda steg var aldrig ett steg framåt. Det var ögonblicket då han slutade ta det ständiga steget bakåt – då bördan att inte tacka blev tyngre än att erkänna den det finns att tacka.

Hans tvungna otacksamhet tryckte honom som en börda. Han lade ner den.

## Äter ni var för sig?

**E**n 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 bröllopsfesten 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 smorggås!<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 ﷺ 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: mätta 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 'aşabiyyah – 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 ﷺ fråga kvarstår: »Äter ni var för sig?«



## Kompassnålens moské

**L**andsvägen stiger i två kilometer. Från höjden breder sig en rund dal, och mitt i tratten ligger byn med sin kyrka.<sup>1</sup> Bilden är Strindbergs, men mönstret är äldre. Sockenkyrkan låg alltid mitt i bebyggelsen – landskapets tyngdpunkt, den fasta punkt efter vilken allt annat ordnades. Kyrkan definierar landskapet, landskapet binder gemenskapen, gemenskapen formar den enskilda människan. Dit bars barnet till dop. Dit gick bonden med tionde. Därifrån styrde prästen bygdens angelägenheter.

Man föds i socknen, döps i kyrkan, växer upp i dess skugga. Konfirmeras. Gifter sig vid altaret. Begraver sina föräldrar i kyrkogårdens jord – och begravs slutligen själv, i samma jord. Hela livet löper kring byggnaden, och utanför socknen breder sig den stora ödemarken. Den som inte hörde till en kyrka hörde ingenstans till. Sockensystemet bar det svenska samhället från medeltiden till 1800-talet – en av de mest varaktiga sociala ordningarna i europeisk historia.

Erik Gustaf Geijer formulerade grundsatsen 1845:

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

En gräns mellan heligt och vardagligt, och gränsen löper kring en byggnad. Katedralen, sockenkyrkan, det murade kapellet: den europeiska religiösa erfarenheten kräver en plats – en upphöjd punkt, ett avgränsat rum, en arkitektur som skiljer invigt från oinvigt. Mircea Eliade upphöjde den fasta heliga punkten till mänsklig grundkonstant: utan *axis mundi*, utan centrum, faller all religiös rumserfarenhet samman.<sup>3</sup> Antagandet vilar i den svenska kulturens djupa lager – bakom kyrkogårdskulturen, nationalromantikens stavkyrkor, hela det svenska förhållandet till byggnader som bärare av andlighet.

Men det finns en tradition som aldrig godtog antagandet.

### En riktning, inte en punkt

Profeten Muhammad ﷺ 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>4</sup>

Inte en byggnad. Inte en stad. Hela jorden. Varje punkt på dess yta – parkeringsplats, skolkorridor, åkerfåra – kan vara böneplats. Inte genom invigning, inte genom arkitektur. Genom handlingen själv: att den bedjande vänder sig åt rätt håll, fäller pannan mot marken och överlåter sig.

Den bedjande behöver varken tak över huvudet eller golv under knäna. Marken räcker. Han behöver inte en präst som förmedlar eller ett rum som renats av ritual. Han behöver veta åt vilket håll.

Koranen slår fast:

Till Allah ﷻ hör både öst och väst. Ja, vart ni än vänder er finns där Allahs ﷻ ansikte.  
5

Enligt Ibn Kathīr uppenbarades versen som tröst åt Profeten ﷺ och hans följeslagare, fördrivna från Mecka, tvingade att lämna sin moské och sin böneplats.<sup>6</sup> De hade förlorat sin plats – men riktningen kunde ingen ta ifrån dem. Förlusten blottade en sanning som annars hade förblivit dold: det heliga hade aldrig vilat i byggnaden.

Skillnaden verkar obetydlig men bär en hel teologi. Den europeiska kyrkoarkitekturen bygger det heliga kring en fast punkt – katedralen som ankare, klostret som tillflykt, den heliga källan som vallfärds mål. Varje sådant system gör den troende beroende av platsen. Islam ger den bedjande en kompassbäring, inte en adress. Den som söker en riktning i stället för en punkt bär det heliga med sig – och det innebär att den troende aldrig är i exil. Inte ens i landsflykt. Inte ens i fängelse. Den som vet åt vilket håll kan alltid be.

Den troende i Mecka och den troende i Malmö delar inte en plats. Men de delar en riktning. I den gemensamma riktningen uppstår en gemenskap som inte kräver geografisk närhet – en gemenskap av kompassbäring, inte av adress.

## Bönen som vändes

Under de första åren i Medina bad muslimerna mot Jerusalem – samma håll som den judiska traditionen. Sedan kom uppbrottet:

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>

Från Jerusalem till Mecka. Inte en adressändring utan en teologisk deklARATION: den muslimska gemenskapen definieras inte av en delad plats utan av en delad riktning, ett eget förbund med Gud. 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> Samma Gud. Samma bön. Samma bedjare. Men en ny riktning – och riktningen avgjorde allt.

Qiblah-bytet var ett trohetsprov. De som vände sig bekände sin lydnad. De som inte kunde stod utanför – inte för att de valt fel stad, utan för att de inte förmådde lösgöra det heliga från den plats de vant sig vid.

Ibn Kathir berättar ögonblicket. Den första bönen i den nya riktningen var eftermiddagsbönen. En man som bett med Profeten ﷺ lämnade moskén, passerade en annan församling mitt i bön mot Jerusalem, och ropade: »Jag svär vid Gud – jag har just bett med Profeten ﷺ vänd mot Mecka!« Mitt i bönen vände de sig.<sup>9</sup> Ingen tvekan. Ingen rådplägning.

Bilden rymmer hela teologin. Människor på knä, ansiktena vända åt ett håll – och i ett enda andetag vrider de sig. Inte för att den nya riktningen var »heligare«. Inte för att Mecka rymde mer Gud än Jerusalem. Utan för att befallningen kom, och lydnaden vägde tyngre än vanan. Kompassnålen helgar inte sin slutpunkt – den avslöjar den bedjandes underkastelse under den som bestämmer riktningen.

Hade det heliga vilat i platsen hade bytet varit en förlust: man överger Jerusalem, det äldsta centrumet, den stad där profeter bett i generationer. Men ingen förlust inträffade. Riktningen byttes och bönen fortsatte. Det som verkade vara ett geografiskt skifte var något djupare – ett trohetsprov som avgjordes inte av var man stod utan av vart man vände sig.

## Handlingen helgar marken

Det qiblah-bytet avslöjade gäller inte bara riktningen. Det gäller förhållandet mellan människa och mark. Om det heliga inte sitter i väggen som moskén pekar mot – var finns det då?

Salmān al-Fārisī – persern som vandrade genom zoroastrism och kristendom innan han nådde Profeten ﷺ i Medina – slog fast:

Jorden helgar ingen – det är människans handlingar som helgar henne.<sup>10</sup>

Inte ritualens handlingar. Inte prästens. Den enskilda människans.

I det svenska sockensystemet helgar platsen handlingen. Det är för att man befinner sig i kyrkan som dopet, vigseln eller begravningen får sakramental kraft. Utan vigd mark, inget sakrament. Utan rätt rum, ingen giltig rit. Byggnaden kommer först – och den som saknar tillgång till en kyrka saknar tillgång till det heliga.

Islam vänder ordningen. Det är för att en människa ber att marken under hennes fötter förvandlas till böneplats. Industrilokalen där en arbetare faller pannan mot golvet i *sujūd* är, i det ögonblicket, lika giltig som den äldsta moskén.<sup>11</sup> Själva ordet *moské* röjer sambandet: det stammar från arabiskans *masjid* – platsen där pannan vidrör marken. Byggnaden är uppkallad efter handlingen. Inte handlingen efter byggnaden.

Tanken bär långt: om handlingen skapar böneplatsen kan varje kvadratmeter av den sekulära världen helgas. Det enda som fattas är en kropp som faller ned.

Profeten ﷺ sade: »Närmaſt sin Herre är tjänaren när han befinner sig i *suĵūd*.«<sup>12</sup> Närheten uppstår i ögonblicket, inte i rummet. Den varar lika länge som bönen – inte en sekund längre. När pannan lyfts från golvet är marken åter vanlig mark. Det heliga lämnar inga spår i golvet. Det lämnar spår i den bedjande.

Brottet med den europeiska ordningen är genomgripande. I sockensystemet ackumuleras helgd: kyrkan blir heligare med varje generation, varje dop, varje begravning i den vigda jorden. Platsen samlar tid. I det islamiska systemet börjar varje bön på noll. Marken bär inget minne av gårdagens *suĵūd*. Helgden måste skapas på nytt, fem gånger om dagen, av den bedjande själv.

Det är en fordrande ordning. Sockenkyrkan erbjuder beständighet – helgden finns kvar även om församlingsbänken gapar tom. Den islamiska böneplatsen erbjuder inget sådant löfte. Den kräver närvaro. Utan den bedjande finns ingen böneplats – bara mark. Vad som verkar vara en fattigdom är i själva verket en frihet: den bedjande är oberoende av alla platser utom marken under sina fötter.

### Där kompassnålen pekar

Det moderna Sverige har ärvt sockenkyrkans rumsordning utan att behålla dess teologi. Kyrkorna kvarstår som kulturminnen, orienteringspunkter, vackra byggnader – men i bänkraderna sitter turister, inte församling. Kvar står det Geijer tecknade: världen som det oheliga samhället. Fast nu utan ens kyrkan som motvikt.

I det tomrummet reser islam ett anspråk som det sekulära Sverige saknar språk för. Gymnasieelever som ber om en böneplats i skolan ställer inte ett praktiskt krav.<sup>13</sup> De ber inte om en ny byggnad, en invigning, en omritad planlösning. De förutsätter att rummet de redan befinner sig i kan helgas – inte genom arkitektur utan genom riktning, inte genom invigning utan genom handling. Skolan hör en lokalfråga. Eleverna ställer ett metafysiskt anspråk: att det heliga inte kräver en plats. Det behöver bara riktas.

Bönestunden varar fem minuter. Sedan återgår korridoren till att vara korridor. Inget rum har invigts, ingen mark har välsignats. Men den bedjande har hävdad en princip som det sekulära samhället inte kan bemöta inom sitt eget språk.

Karin Boye skrev 1931:

Det finns en tid, då Riltuna kyrka låg mitt i byn.<sup>14</sup>

En tid. Förfluten tid. Kyrkan som en gång definierade dalen – Strindbergs tratt med byn och kyrkan i mitten – har förlorat sin dragningskraft. Skogsbryn och ängsmark pekar inte längre mot ett centrum.

Kompassnålen pekar fortfarande.



## Undergång utan rike

**T**re vintrar utan sommar. Bröder som dödar varandra för småpengar. Solen svartnar, stjärnorna faller, elden slukar allt.

Völuspá. Eller IPCC:s femte syntesrapport.

Likheten är verklig. Och just därför vilseledande. Den döljer att Ragnarök och klimatångesten är varandras raka motsatser – inte i vad de förutspår, utan i vad förstörelsen innebär.

### Elden som tröstar

Völuspás undergångsscen är brutal och skön på samma gång. Surts eld förtär himmel och jord. Men mitt i förödelsen sker något avgörande: elden skiljer. Den tar det ruttna och lämnar trädet. Världsträdet Yggdrasil trotsar lågorna – det darrar men faller inte. Solen som stiger efter katastrofen är dotter till den gamla, född före undergången, oskadd av den. Osådda fält bär skörd. Balder återvänder. Gyllene runetavlor återfinns i gräset på Idavallen.

Förstörelsen tjänar något. Den är dom, inte slut.

Viktor Rydberg (1828–1895) fångade grundsatsen:

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>

Räddar sig, renat. Livet överlever inte trots elden utan *genom* den. Elden är eldprovet – det som gör världen värdig sin fortsättning. Den germanska visionen är i grunden hoppfull: förstörelsen har en riktning, och riktningen är förnyelse.

Men det finns en spricka i denna tröst som Rydbergs ord oavsiktligt blottlägger. Livet räddar sig – gudarna har inget val i frågan. Odin vet att han ska falla för Fenrisulven, och han faller. Ragnaröks eld är opersonlig. Den renar som naturlag, som kretslopp. Den frågar inte vem du är. Den bryr sig inte om ditt namn. Den mäter bara vad som tål värmen. Det finns i detta en storhet – ödesmodets karga skönhet. Men storhet ersätter inte svar. Ragnarök kan ge mod att möta undergången. Det kan inte ge skäl.

## Apokalyps utan rike

Mot Ragnaröks meningsfulla eld står den berättelse vår tid lever i.

Klimatvetenskapen tecknar kurvor mot sammanbrott – temperaturer stiger, arter försvinner, tröskelvärden passeras. Men klimatberättelsen saknar det Ragnarök hade: en riktning. Det bästa den kan lova är att katastrofen blir *mindre*. Ragnarök lovade att den blev *meningsfull*.

Günther Anders (1902–1992) gav tillståndet ett namn redan under kärnvapenåldern: *Apokalypse ohne Reich* – apokalyps utan rike.<sup>2</sup> Naken undergång. Förstörelse som inte öppnar något. Synd utan nåd. Skuld utan förlåtelse. Det religiösa språket har tömts på innehåll men lämnat sin ångest kvar – som en nerv som fortfarande värker efter att tanden dragits. Vi ärver domedagens känsla utan domedagens löfte.

Det är inte undergången som förlamar. Det är att den inte leder någonstans.

Anders skrev om kärnvapnen, men diagnosen träffar klimatångesten med ännu större skärpa. Den som fruktar atomkriget fruktar åtminstone en handling – ett beslut, en knapp som trycks. Den som fruktar klimatkollapsen fruktar trögheten: att ingen trycker på något alls. Att undergången inte ens förtjänar ordet *händelse*. Den bara sker, graders vis, medan vi ser på. I en apokalyps med rike finns martyriet – lidande som tjänar något. I en apokalyps utan rike finns bara uthärdandet. Handlingen saknar vittne.

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>3</sup>

Att önska – inte att tro. Längtan som överlever förlusten av tron. Det är Anders apokalyps i en mening: själen som fortfarande söker riket fast intellektet avskaffat det.

## Ångesten som längtan

Koranen namnger villkoret. Inte som diagnos utan som skapelseakt:

Människan har sannerligen skapats ängslig.<sup>4</sup>

Det arabiska ordet är *halū`an*: rastlös, otålig – den som grips av skräck vid motgång och av girighet vid framgång. Inte ett symptom att bota utan ett tillstånd att begripa. Människan bär en oro som inget skapat kan stilla, för oron pekar bortom det skapade. Den är inte ett fel i konstruktionen utan konstruktionens själva ärende.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) vände på perspektivet. Det jordiska livet, skrev han, är »den kommande världens åkerfält och dess förebud«.<sup>5</sup> Ångesten inför förstörelsen är inte rädsla – den är förklädd längtan efter det som kommer *efter*. Rädslan för att allting tar slut är, på djupet, hoppet att något kommer sedan. Det är hoppet vänt ut och in.

Tanken är skoningslös i sin enkelhet. Om ångesten vore ren rädsla kunde den bedövas – med förströelse, med aktivism, med vetenskapens löfte om hanterbarhet. Men den går inte att bedöva, för den bär på ett behov. Och behov stillas bara av det de söker.

Anders såg att vår tid förlorat riket bortom undergången. Ibn Qayyim såg att förlusten inte är intellektuell utan existentiell: själen söker sitt upphov, och när den inte finner det kallar den sin längtan ångest. Klimatångesten saknar inte kunskap. Den saknar ett namn för det den är.

Martinsons astronauter i Anjara vet exakt vart de far. De saknar inte data. De saknar det som data inte kan ge: ett skäl att anlända.

## Domen som kärlek

I Ragnarök överlever det goda av egen kraft. Världsträdet trotsar elden. Det är storartat – men elden förlåter inte. Den frågar inte. Den skiljer genom tålighet, inte genom vilja. Ingen röst säger: *jag minns dig*.

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>6</sup>

Återställa, inte börja om. Skapelsen har en Herre som minns sitt eget verk. Det som sattes i rörelse första gången överges inte – det fullföljs. Ibn Kathīr (ca. 1300–1373) återger att Ibn Abbas tolkade versen så: 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.<sup>7</sup> Den Gud som rymmer universum i sin handflata är densamme som vet ditt namn.

Ibn Taymiyyah (1263–1328) lade till den avgörande nyansen: »Det man älskar nås som regel inte utan att uthärda det man ogillar.«<sup>8</sup> Vikingen uthärdar elden för att den inte ger val. Den troende uthärdar prövningen för att det som väntar bortom den är älskat – och den som väntar är *al-Raḥmān*, den Barmhärtige.

Koranen upprepar:

På varje svårighet följer förvisso lättnad. På varje svårighet följer förvisso lättnad.<sup>9</sup>

Upprepningen är inte retorik. Den är grundsats: svårigheten föder lättnaden, som Ragnaröks eld föder den förnyade jorden. Men inte som naturlag. Som löfte.

Jakob ropar till sina söner:

Mina söner! Ge aldrig upp hoppet om Allahs barmhärtighet. Ingen ger upp hoppet om Allahs barmhärtighet utom de som förnekar sanningen.<sup>10</sup>

Det är inte optimism – det billiga surrogatet som kräver bevis. Det är visshet om att den som förstörde också är den som återställer. Att undergången inte är naken utan buren – buren av den som inledde skapelsen och ålagt sig att fullfölja den.

Jorden sjunker. Himlen rullas ihop. Skapelsen börjar inte om. Den återställs.



## Träden hade andakt

**K**olvaktaren sitter ensam i natten och lyssnar. Runt honom arbetar elden sakta under milan; ovanför honom står stjärnorna orörliga på sina banor. Och träden – träden har andakt. Dan Andersson skrev det i *David Ramms arv* med en bitterhet som bara den hör som läser noga:

Räven och mården var bättre varelser, åtminstone renare i pälsen! Träden hade andakt och människan endast oro, stjärnorna stapplade aldrig på sina vägar, men vi låg jämt i träcken, vi snubblade bland Guds bedjande backrinkor och nyckelblomster!<sup>1</sup>

Det är en bekännelse. En människa har upptäckt att hela skapelsen deltar i något hon själv är utestängd från. Träden ber. Stjärnorna håller sin bana. Backrinkorna böjer sig i bön. Och han – han snubblar bland dem, oförmögen att göra det de gör.

Skillnaden mellan att höra musiken och att inte kunna sjunga.

### En fromhet utan verb

David Thurfjell har i *Granskogsfolk* visat hur skogen blivit svenskarnas verkliga religion: en naturandlighet formad genom uppväxt och kultur, personlig och ordlös.<sup>2</sup> Den som söker Gud i Sverige gör det helst ensam, utan förmedling, i det tysta.<sup>3</sup> Naturen som kyrka; tyftnaden som liturgi. Och för många är det nog.

Men en gudstjänst utan ord är en gudstjänst utan svar. Man kan stå i katedralen och gripas av ljuset genom rosettfönstret utan att delta i mässan.

Ellen Key gav oron dess exaktaste svenska form:

Människans hjärta är skapadt för Gud och är därför oroligt, innan det hvilar i Gud.<sup>4</sup>

Orden ekar av Augustinus och röjer samma olösta spänning. Key ser att hjärtat söker och vet vad det söker, men stannar vid iakttagelsen. Att hjärtat behöver vila i Gud förutsätter en handling – att söka, att vända sig, att minnas. Vilken handling? Det lämnar hon öppet.

Bryggor mellan naturupplevelse och bön saknas inte i historien: franciskansk naturmystik, ortodox hesykasm, samernas joik som förenade landskap och rit.<sup>5</sup> Men reformationen skar bort det mesta av det förra; koloniseringen undertryckte det senare. I det moderna Sverige blev känslan kvar utan formen.

Viktor Rydberg såg varför detta glapp är oundvikligt: människan är »en från naturen utskjuten varelse, genom sitt självmedvetande dömd att leva i en helt annan, osynlig värld av andliga konflikter.«<sup>6</sup> Trädet ber utan att veta om det. Rävnen lever rent utan ansträngning. Människan, utrustad med medvetande, kan inte bara vara – hon måste välja. Och att välja kräver ett språk, en form, ett verb.

Andersson saknade verbet. Det han hade var fruktan: »Jag är rädd för Den Oändlige.«<sup>7</sup> Och insikten att något gått förlorat: »Hos dem var gudsbegreppet en styrka – hos oss är det hjärtats stora feighet – nervernas uppror.«<sup>8</sup>

Andersson var långt ifrån ensam. Det han beskrev var ett kulturellt tillstånd: att ha hört skapelsens bön och inte veta vad man skall göra med det man hört. Att stå kvar i skogsbrynet med händerna tomma.

## Allt som finns prisar

Samma kör finns i sura al-Isrā:

Honom prisar de sju himlarna och jorden och allt som finns i dem. Det finns ingenting som inte prisar Hans lov, men ni förstår inte deras prisande.<sup>9</sup>

Träden, stjärnorna, backrinkorna – den kör Andersson bevittnade finns i den koraniska världsbilden, och den sjunger utan uppehåll. Men versen slutar med ett förbehåll: ni förstår inte. Människan hör kören. Hon har bara glömt hur man lyssnar.

Men Koranen nöjer sig inte med det — den kräver att människan väljer att delta: »Dyrka Mig och förrätta bönen för att åminnas Mig.«<sup>10</sup> Versen kunde ha sagt *upplev* eller *känn*. Den säger *åminns* – *udhkurni*. Åminnelsen, *dhikr*, är handling före känsla, övning före stämning. Tungan formar ett namn innan hjärtat hunnit vakna. Denna omkastning är svaret på det svenska glappet. Naturandligheten börjar med känslan och hoppas att handlingen skall följa. Men känslan kommer och går: den infinner sig när skogen rör sig och försvinner när man lämnar gläntan. Börjar man med handlingen är man inte längre beroende av att bli berörd.

Den som låter bli har ett namn i Koranen: »Satan har tagit över dem och fått dem att släppa Allah ur minnet.«<sup>11</sup> Den som hör kören men aldrig svarar väljer fångenskap.

Andersson kallade sig själv »en sådan orolig, rädd liten stackare, med ett så vekt och dock så stormande hjärta.«<sup>12</sup> Han trodde att ensamheten inför skapelsens bön var mänsklig ringhet. Koranen vänder på det: oron är en rang. Trädet prisar utan val. Stjärnan stapplar inte för att den inte kan välja att stappla. Människan – ensam bland alla skapade varelser – kan välja att minnas eller glömma. Hennes oro är priset. Hon är den enda varelse vars bön betyder något, just för att den inte är given.

## Hjärtats rost

Ibn Qayyim al-Jawziyyah – teolog, jurist, själsgranskare – kartlade i *al-Wabil al-Sayyib* vad glömskan gör med hjärtat. Han återger sin lärare Ibn Taymiyyah:

Åminnelsen är för hjärtat vad vattnet är för fisken – hur blir det för fisken när den lämnar vattnet?<sup>13</sup>

Fisken gör inget fel. Den dör av att vara utanför det enda som kan bära den. Så med hjärtat som glömmar. Det slocknar av frånvaro.

Åminnelsen, skriver Ibn Qayyim, »polerar hjärtat från dess rost – och hjärtats rost är glömska och begär, och dess polering är åminnelse, ånger och bön om förlåtelse.«<sup>14</sup> Det rostiga hjärtat är inte ont utan *frånvarande*. Det har somnat. Det är den som hör sitt namn ropas och inte vänder sig om.

Men den vakne bär inte bara sig själv. Ibn Qayyim berättar att bergen och ödemarken jublar över den som nämner Guds namn.<sup>15</sup> Platserna gläds. Marken lyser. Profeten ﷺ sade: »Den som minns Gud bland de glömska är som ett grönt träd mitt bland torra.«<sup>16</sup>

Ett grönt träd bland torra. I Anderssons kolskogar förvandlas träd långsamt till kol. Det torra brinner, förtärs. Det gröna minns.

## Att svara

Andersson skrev: »Tro något måste man, annars går man under.«<sup>17</sup> Han hade rätt. Men tro är inte en känsla – det är ett verb. Det är att resa sig före gryningen och tvätta ansiktet med kallt vatten.

De som har antagit tron och vars hjärtan finner ro i att prisa Allah. Visst är det i Allahs pris som hjärtan finner ro!<sup>18</sup>

Det oroliga hjärta som Ellen Key beskrev, skapadt för Gud och rastlöst utan Honom, söker ro i solnedgången men finner den i att *nämna* Hans namn.

Andersson hörde skapelsen be i Finnmarkens kolskogar. Han hörde träden ha andakt och kände sin egen tomhet. Känslan och intrycken hade han redan. Det han saknade var ett svar.



## Tigerns bön

**T**igern ber – bokstavligt. »Det finns ingenting som inte prisar Hans lov,« fastslår Koranen, »men ni förstår inte deras prisande.«<sup>1</sup> Varje andetag, varje språng, varje dödande käftslag är lovsång. Fåglarna »vet hur de skall be och lovprisa.«<sup>2</sup> Djuren bildar samfund som våra.<sup>3</sup> Skapelsens kör sjunger utan avbrott och utan val.

William Blake ställde 1794 sin berömda fråga: »Skapade Han som skapade lammet även dig?«<sup>4</sup> Som om rovdjuret vore en spricka i den gudomliga planen. Men Koranen ser ingen spricka. Den ser en spegel. Tigern visar oss hur dyrkan ser ut utan valfrihet. Och frågan är inte Blakes utan en svårare: vad säger tigerns fullkomliga, oavbrutna bön om den bön som kan vägras?

### Bördan som bergen vägrade

Koranen berättar om ett ögonblick bortom tiden. Gud erbjöd *al-amana* – förtroendet, det moraliska ansvaret, den fria viljan – till himlarna, jorden och bergen. De vägrade. De bävade inför bördan. Bara människan steg fram.<sup>5</sup>

Himlarna och jorden hyllar redan sin Skapare oupphörligen.<sup>6</sup> Men detta prisande var inte valt. Erbjudandet gällde något annat: att bära *ansvaret* för sitt prisande. Att kunna välja det, och därmed kunna vägra det. Inför den möjligheten darrade skapelsen.

Koranen tillägger om den varelse som ensam axlade bördan: »Hon är ständigt beredd till synd och tanklöshet.«<sup>7</sup> Ingen heroisk bild. Tvärtom: den som accepterade den fria viljan beskrivs omedelbart som benägen att missbruka den. Men ju st denna benägenhet, denna ständiga risk, gör hennes bön möjlig på ett sätt som bergets aldrig kan bli. Berget kan inte falla. Därför kan det heller inte resa sig. Den som legat sömnlös och ändå reser sig till gryningsbönen vet vad det kostar.

### Den brutna bödens värde

Det djur som aldrig misslyckas med sin dyrkan kan heller aldrig lyckas med den. Tigerns bön liknar vattnets fall utför klippan: ständig, ofelbar, utan avsikt. Fullkomlig i sin oändlighet. Tom utan val.

I *Madārij al-Sālikīn* förmedlar Ibn Qayyim en gudomlig tradition, ett *ḥadīth qudsī* där Gud själv talar:

Syndarnas klagan är kärare för Oss än de självbelåtnas lovprisning.<sup>8</sup>

Om syndarnas brutna klagan överträffar de självbelåtnas polerade lovprisning – vad säger det om bergets ofrivilliga lovsång, om tigerns mekaniska fullkomlighet?

Valet förvandlar handlingen. En bön böjd ned mot jorden av ånger bär en tyngd som bergets eviga, opersonliga prisande aldrig kan nå. Den föddes ur frihet – ur det tomma utrymme där vägran kunde ha stått.<sup>9</sup> Ett enda andetag där hela kroppen kunde ha vänt sig om.

Ängeln står vid den andra änden. Änglarna prisar utan uppehåll och utan trötthet, aldrig frestade att göra annat.<sup>10</sup> Men liksom tigerns bön saknar änglarnas lovsång det som bara motstånd kan ge. Ingen ängel har behövt besegra sig själv för att falla ned i bön. Ingen ängel har bett trots.

I *Rawḍat al-Muḥibbīn* spetsade Ibn Qayyim till poängen: djuret skiljer av instinkt mellan det skadliga och det gagnande och väljer det gagnande. Människan fick förnuftet för samma syfte.<sup>11</sup> Men med förnuftet följde något djuret saknar: förmågan att välja det skadliga medvetet. Instinkten är en sluten krets – den uppfattar och svarar utan mellanrum. Förnuftet öppnar en lucka mellan insikt och handling, och i den luckan ryms allt som kunde ha valts istället. Att äga den luckan och ändå falla ned i *swjud*, trots allt inom sig som reser sig emot det – det kan inget berg utföra.

## Rovdjuret inuti

al-Ghazālī tecknar bilden i *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* utan omsvep. Människan delar sina lägre funktioner med växten och djuret: näring, tillväxt, drifter. Kunskapen skiljer henne: förmågan till medvetande om det gudomliga. Men den förmågan är en möjlighet, ingen garanti. Den som inte odlar den »är inget bättre än ett grymtande svin, en morrande hund, en smygande varg eller en listig räv.«<sup>12</sup> Och värre: djuret fyller åtminstone sin plats i skapelsen utan svek. Människan som sviker sin uppgift sjunker under djuret, inte tillbaka till det.<sup>13</sup>

Ibn Qayyim menade att hjärtat kan genomgå en verklig förvandling och anta det djurs väsen vars handlingar det härmade.<sup>14</sup> Vargen bor inte bara i skogen. Den bor i bröstet hos den som lever som en varg. Den som rör sig genom ett rum och bara ser vad som kan tas. Mot detta inre rovdjur riktar sig fastan: »Fastan bryter den djuriska rovdjurssjälens häftighet och kuvar den.«<sup>15</sup>

Redan på 900-talet gestaltade lärdomsbröderna Ikhwān al-Ṣafā’ konflikten i en fabel där djuren ställer människan inför rätta inför djinnernas kung.<sup>16</sup> Anklagelsen: grymhet, övergrepp, förslösad förvaltning. Det enda som räddar människans ställning i domstolens ögon är förmågan till medveten dyrkan av Gud – den egenskap djuren saknar. Att falla i bön och veta att man faller – att höra sin egen andning mot mattan.

## Det högsta djuret

August Strindberg lät sin romanfigur i *I Havsbandet* konstatera att det moderna släktet hade »tagit sitt parti, funnit sig i att vara det högsta djuret.«<sup>17</sup> Det moderna svaret: människan som naturens krona, det främsta däggdjuret, upplyst nog att acceptera sin plats i kedjan. Men »det högsta djuret« är fortfarande ett djur. Och djuret ber utan att välja.

Viktor Rydberg kom närmare. Han pekade ut »det typiskt mänskliga« som skiljer sig från »det urartade, det som i förlusten av sitt mänskliga varder förskräckligare än det rysligaste djurvärlden har att uppvisa.«<sup>18</sup> Rydberg förstod att det mänskligas förfall inte leder tillbaka till djuret: det leder *under* djuret, till något värre. Insikten rymmer en slutsats som Rydberg själv inte drog: den som kan falla *under* djuret måste ha stått *ovanför* det – inte bara kvantitativt, genom mer förfining, utan kvalitativt, genom att bära något djuret aldrig erbjöds. Utan den distinktionen saknas förklaringen till vad höjden bestod i.

Ellen Key gav en ljusare bild: »Genom otaliga små okända handlingar av godhet och rättfärdighet har släktets själ småningom höjt sig ur det djuriska tillståndet.«<sup>19</sup> En gradvis stigning. Men vartåt?

Den islamiska kosmologin anger målet: *al-amana*, det fördrag som bergen vägrade och människan tog på sig. Att »höja sig ur det djuriska« är att röra sig från bergets ofrivilliga lovsång till den bön som väljs varje morgon på nytt.

Tigern jagar i natten. Dess bön är felfri: utan tvekan, utan kamp, utan det ögonblick av motstånd som förvandlar lydnad till val.

Någon annanstans knäböjer en människa som tvivlat, felat, och ändå valt att falla ned. Det är bördan som bergen vägrade.



## Sömnens lilla död

**K**lockan tre på natten. Du ligger vaken. Kroppen är trött men tankarna kretsar – sluter aldrig sin bana. Telefonen lyser. Du vet att skärmljuset förvärrar allt. Ändå griper du den – inte för att du behöver veta något, utan för att din hand behöver hålla. Ordet för det är inte sömnlöshet. Det är kontroll.

### Dödens broder

År 2024 rapporterade Folkhälsomyndigheten att nästan varannan vuxen svensk har sömnbesvär – en siffra som fördubblats på trettio år.<sup>1</sup> Aldrig har vi vetat mer om sömnens mekanik. Melatonin doser, viktade täcken, appar som kartlägger REM-cykler med sekundprecision. Sömnlösheten tilltar ändå, som om problemet låg bortom vad kunskapen når.

Den vanliga förklaringen pekar på villkor: 24-timmarssamhället, skärmljus, stress. Sömnstörningar med påvisbara orsaker – sömnapné, kronisk smärta, nattarbete – hör hemma i kliniken. Den breda trenden svarar inte på medicinens frågor.

Kroppen förmår sova. Det är själen som inte förmår släppa taget.

Profeten Muhammad ﷺ kallade sömnen dödens broder – *al-nawm akhū al-mawt*.<sup>2</sup> Ibn Taymiyyah (1263–1328) vägrade behandla orden som en liknelse. I *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn* läste han dem som ren ontologi:

Det är känt att den sovandes själ skiljs från kroppen i en form av separation, ty sömnen är dödens broder.<sup>3</sup>

Själen lämnar. Medvetandet löses upp. Du sjunker in i drömmen och förlorar vetskapen om att du är du. Inte en metafor – en händelse.

Koranen bekräftar det med ett enda verb. *Yatawaffā* – att ta tillbaka – om både död och sömnen:

Allah ﷻ 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 fram till en utsatt tid.<sup>4</sup>

Samma verb. Samma gudomliga handling. Skillnaden mellan sömn och död är inte en artskillnad utan en gradskillnad.

Häri döljer sig den moderna sömnlöshetens djupaaste orsak. Under större delen av mänsklighetens historia var döden vardagens granne. Du dog hemma. Din familj tvättade kroppen. Barnen växte upp med kyrkogården som byns mittpunkt. Dödens närhet gjorde nattens överlämnande oförvånande – den som varje dag levde intill sin ändlighet behövde inte kämpa för att släppa taget.

Sedan förvisade vi döden ur vardagen. Döendet till sjukhus, begravningen till byråer, sorgen till terapirummet. Vi gömde inte bara döden; vi förlorade muskelminnet för den gest som döden kräver: att lämna ifrån sig. Ett samhälle som avskaffat döden som daglig erfarenhet har avskaffat förmågan att somna.

Erik Gustaf Geijer (1783–1847) anade sanningen utan att nå den: »Det hör till sorgens väsende att ej vilja släppa sitt föremål.«<sup>5</sup> Sömnlösheten är en sorg som inte vet vad den sörjer – som om öppna ögon kunde hejda tiden, som om vakenheten vore bevis att du fortfarande äger något. Geijer benämnde greppet. Han saknade nyckeln som löser det.

## Överlåtelsen

Profeten Muḥammad ﷺ somnade inte. Han överlämnade sig. Varje kväll en liten dödsceremoni – handen mot bröstet, bönen till den som äger hans själ:

O Allah ﷻ, 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>6</sup>

*Laka mamātuhā wa-maḥyāhā* – dess död och dess liv tillhör Dig. Det är inte en sömnbön. Det är förberedelse för döden. Varje kväll samma beredskap att inte vakna. Och den rakaste av alla formuleringar: »I Ditt namn, o Allah ﷻ, dör jag och lever jag.«<sup>7</sup>

Varje morgon den omvända bönen: »All lovprisning tillkommer Allah ﷻ som har gett oss liv efter det att Han låtit oss dö – och till Honom är återkomsten.«<sup>8</sup>

Ordet för denna överlåtelse är *tawakkul*. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) definierade det som hjärtats förlitan på Allah ﷻ ensam.<sup>9</sup> Att släppa greppet om utfallet — falla utan fallskärm och lita på den hand som bär.

Vid sömnens gräns blir *tawakkul* kroppslig: handen mot bröstet, orden riktade till Gud, erkännandet att morgondagen aldrig var din. I det erkännandet lossnar tankens grepp av sig självt.

I ett samhälle byggt kring att aldrig ge sig blir det enklaste — att somna — det svåraste.

## Tre ord

Koranen sammanfattar sömnens hela ontologi i en enda vers:

Det är Han som gör natten till en klädnad för er och sömnen till en avkoppling och gör dagen till en uppståndelse.<sup>10</sup>

Tre ord, en hel världsbild. *Libās*: klädnad – natten omsluter, skyddar, döljer, som ett tyg draget över kroppen. *Subāt*: avbrott, vila – sömnens avklädning av dagens roller, dess masker, dess grepp. *Nuṣhūr*: uppståndelse – samma ord som Koranen använder om de dödas uppresning på den yttersta dagen.

Varje kväll en liten begravning. Varje morgon en liten domedagsprolog. Den som vaknar har sänts tillbaka – *yursilu*, Koranens eget verb i 39:42. Uppvaknandet är inte automatiskt. Det är en gåva som kan återkallas.

Det moderna samhället erbjuder melatonin och sömnhygien. Koranen erbjuder något annat: att varje natt öva sig i det den moderna människan mest fruktar – att lämna ifrån sig. En bön riktad till en Gud du tilltalar med namn. En hand på bröstet. Tre ord:

*Bismika Allāhumma amūtu wa-ahyā.*

I Ditt namn dör jag och lever jag.

Sedan: sömn.



## Passionens klängväxt

**H**jalmar 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-taṭayyūm*: total underkastelse, en term som bokstavligen betyder att förslavas.

5

### 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 handlingsförklamation. 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 vakuumet frodas passionens klängväxt.

### Det som brinner och det som bär

Där Arvid förklarades av *‘ishq* mötte Strindberg samma kraft från andra hållet, våldsam 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 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 *rahmah*, 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 (*rahmah*) 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 samhörighetslement hvilken bevarar kärlekens trohet i inre, ej blott i yttre mening; det är denna själfullhetens 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 själv.«<sup>20</sup> Men Key stötte

mot modersmålets gräns: det som hos Ibn Qayyim ryms 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 Qayyims ordning är teologisk: den mänskliga kärlekens hela spektrum pekar mot ett centrum, kärleken till Allah ﷻ. 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 ﷻ 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 ﷻ, 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.



## Tid till salu

---

Vad köper du egentligen när du betalar ränta? Inte en vara, inte en tjänst, inte någons arbete. Du köper tid. Hela det moderna finanssystemet vilar på detta: tid har ett pris, och det priset kallas ränta. Det syns på kontoutdraget: en rad för skulden, en rad för väntan.

Men vems tid säljs?

Frågan låter naiv. Det är den inte. Aristoteles ställde den. Den medeltida kyrkan byggde en hel rättslära kring den. Och Koranen besvarade den med en klarhet som modern nationalekonomi tyst har förträngt.

### Spegeln

al-Ghazālī, verksam i 1000-talets Bagdad, fann en bild som fortfarande skär genom förvirringen. Pengar, menade han, liknar en spegel: de återspeglar tingens värde men äger inget eget. En spegel visar ditt ansikte utan att ha ett ansikte. Pengar mäter vete, tyg och arbete utan att själva vara något av detta.<sup>1</sup>

Att ta ränta innebär att tvinga spegeln att alstra eget ljus. Man hävdar att pengar i sig, fria från förankring i varor, bär frukt, ger avkastning, föder avkomma. Men speglar alstrar inte ljus. De kastar det tillbaka.

Aristoteles, fem sekler före Koranen, rörde vid samma problem. I *Politiken* kallade han ränta tokos – det grekiska ordet för »avkomma« – med öppet förakt. Att pengar föder pengar var det mest onaturliga av alla förvärvssätt. Pengar var uppfunna som bytessmedel. Att de skulle föröka sig låg aldrig i deras natur.<sup>2</sup>

Men här når Aristoteles sin gräns. Han kan peka ut det onaturliga men inte förklara det. För honom är felet ett brott mot naturen. För al-Ghazālī är det ett brott mot tingens väsen: pengar är reflektion. Att kräva av dem att de skall skapa är att missförstå vad de är.

### Ockret och allmosan

Koranen gör vad varken den grekiska filosofin eller det medeltida påvedömet förmådde. Den som livnär sig på ränta skall resa sig på domedagen som en människa slagen med

vansinne – »för att de säger: Handel är ju detsamma som ocker. Men Allah har tillåtit handeln och förbjudit ockret.«<sup>3</sup>

Vansinnet: oförmågan att skilja mellan att sälja en vara och att sälja tid. »Handel är ju detsamma som ocker« – så lyder den förblindades försvar. Men handelsmannen säljer något verkligt: vete, tyg, arbete. Ockraren har inget att sälja utom väntan. Och väntan äger han inte.

I nästa vers ställs ränta och allmosa som varandras spegelbilder:

Allah utplånar ockret och utökar allmosorna.<sup>4</sup>

*Yamhaqu*: utplånar. *Yurbī*: utökar. Verben speglar varandra. Det som räntan utlovar, tillväxt, förintar Gud. Det som allmosan tycks kosta, förlust, mångfaldigar Gud.

Ibn Taymiyyah tydliggjorde parningens logik: ockret riktar sig i grunden mot den som har det svårt, och tillägget faller som ett förtryck mot den behövande – det är allmosornas raka motsats.<sup>5</sup> Allmosa ger till den som saknar. Ränta tar från den som saknar.

Men det avgörande är vad båda delar: tid. Den som ger allmosa skänker utan villkor och överlämnar avkastningen åt Gud – tidpunkten, formen, själva frågan om det återkommer. Det är den som lägger sedeln i handen och går utan att se sig om. Räntelångivaren skänker ingenting; han bestämmer avkastningen i förväg. Så mycket. Vid det datumet. Oavsett allt.

Framtiden – åtminstone den som rör pengarna – är redan avgjord. Långivaren har kontrakterat bort sin osäkerhet. Låntagaren bär all risk. I varje räntekontrakt skjuts det okända nedåt: den som har mest lägger osäkerheten på den som har minst. Bonden förlorar skörden men aldrig skulden. I allmosan förblir tiden Guds. I räntan blir den en vara.

Strindberg, vars blick för mänskligt maktspel sällan svek, iakttog samma logik utanför finansvärlden: »De föräldrar som begära tacksamhet av sina barn äro som procentare: de låta kapitalet gärna riskeras bara de få ut räntan.«<sup>6</sup> Vad Strindberg ser utan att formulera det principiellt: räntelogiken kan vandra från banken till familjen för att den aldrig var i grunden finansiell. Den är relationell. Varje gåva som ges med förutbestämd avkastning – tacksamhet, lydnad, gentjänst – är i grunden ett lån. Ockrets motsats är inte generositet. Det är att ge utan att i förväg veta vad som återvänder – maten du lagar åt någon som kanske aldrig bjuder tillbaka.

## Vems morgondag?

En kunnig invändning: tillåter inte islamisk rätt ett högre pris vid kreditförsäljning? Om jag säljer en vara för hundra kronor kontant eller hundra tjugor vid senare betalning, har jag inte prissatt tiden?

Skillnaden visar snarare förbudets skärpa än dess godtycke. I kreditaffären är det varan som säljs – levererad nu, betald sedan. Mellanskillnaden bärs av ett tyg, ett hus,

en maskin. I ett räntelån finns ingen vara. Bara pengar som byts mot samma pengar plus ett tillägg. Tillägget betalar för ingenting utom tidens gång.

Spegeln förklarar: i kreditaffären återspeglar den ett verkligt föremål. I räntelånet ombeds den att återspegla sig själv. Den klassiska rättstraditionen kallar det *ribā al-nasī'a*: ränta buren av tid allena, utan förankring i en verklig vara. De klassiska rättslärda var inte naiva inför handelns villkor. De var precisa om vad som får bära ett tidstillägg.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah gick längst. Att slösa bort sin tid, skrev han, är värre än döden: slösandet skiljer människan från Gud och det kommande livet, medan döden enbart skiljer henne från denna världen.<sup>7</sup> »Människans tid är i verkligheten hennes liv – det är råmaterialet för hennes eviga tillvaro.«<sup>8</sup>

Det är inte moralism. Det är en metafysik: tid är det ämne varav mänskligt liv är gjort, och det ämnet tillhör Gud. Gryningen väcker dig utan att du bett om den. Att sälja en annan människas tid – att ta betalt för tidens blotta gång – innebär att handla med något som aldrig var ditt att sälja.

Edith Södergran, skalad av sjukdom till det väsentliga i sin sista diktsamling: »Det finnes ingen som har tid i världen än Gud allena.«<sup>9</sup>

Hennes insikt når samma punkt som Ibn Qayyim al-Jawziyyahs men från motsatt håll – inte uppenbarelsen som förklarar att tiden tillhör Gud, utan dödligheten som avslöjar att den aldrig tillhörde henne. Att båda vägarna sammanfaller antyder att påståendet inte bara är konfessionellt utan strukturellt: det säger något om vad tid är, inte bara om vad islam lär.

Det moderna axiom som gör tid till en prissättbar storhet framstår i detta ljus inte som sofistikerat utan som ytligt. Det förmår inte ställa den fråga som Koranen ställer: vad sker med ett samhälle som säljer det som ingen människa äger?

Ingen själ vet vad den skall skörda under morgondagen.<sup>10</sup>

Räntekontraktet hävdar att det vet. Det slår fast det som Gud lämnat öppet: morgondagens avkastning. Tre civilisationer förbjöd just denna rörelse. Vår tids ekonomi har förträngt varför.



## Det han letade efter

**S**nitten var felfria. Emanuel Swedenborg böjde sig över öppnade skallar på 1740-talet med en kartografs tålamod och en ingenjörns blick. Han betraktade hjärnan som hans samtida betraktade urverk – varje del hade en uppgift, och uppgiften kunde avläsas ur formen. Med den principen lokaliserade han motoriska centra hundra år före sin tid, tillskrev cerebrospinalvätskan en roll ingen annan anade, skilde hjärnbarkens regioner från bestämda förmågor med en precision som inte skulle överträffas förrän långt in på 1800-talet.<sup>1</sup>

Varje lager blottlade ett nytt. Hjärnhinnor, bark, vita substansen, ventriklar – allt gick att benämna, rita, ordna i tabeller. Men det Swedenborg egentligen sökte var inget lager till. Det var den punkt i vävnaden där materia övergår i upplevelse – ögonblicket då kött blir medvetande.

Den punkten fann han aldrig.

### Mekanikern bakom mekanismen

Två sekler senare nådde Strindberg samma gräns – inte med skalpell utan med tvivel. I *Inferno* ger han den gestalt:

Hemmastädd i naturvetenskaperna sedan barndomen, sedermera anhängare av Darwin, hade jag upptäckt det otillfredsställande i denna naturvetenskapliga metod, som erkände världens förträffliga mekanism utan att medgiva tillvaron av mekanikern.<sup>2</sup>

*Mekanismen utan mekanikern.* Swedenborg hade visat det med sina snitt. Strindberg satte ord på det med sin kris. Allt gick att beskriva utom det som beskriver. Varje kugg-hjul synligt – men handen som vrider dem ingenstans.

David Chalmers formaliserade insikten 1995 och kallade den *the hard problem of consciousness*.<sup>3</sup> Han skilde mellan *easy problems* – hur hjärnan bearbetar sinnesintryck, reglerar känslor, lagrar minnen, uppgifter svåra men i grunden lösbara med befintliga verktyg – och den egentliga frågan: varför det överhuvudtaget är något att vara du.

Vi kan i detalj beskriva vad som händer i synbarken när du ser rött: vilka neuroner som aktiveras, vilka signaler som frigörs, vilken region som svarar. Vi kan beskriva hela den fysiska kedjan. Men vi kan inte förklara varför rött ser ut som rött – varför det

överhuvudtaget känns som något. Det inre perspektivet dyker aldrig upp bland data, hur fullständiga data än blir.

Bristen är inte i mängden kunskap. Den är i kunskapens *art*.

## Gränsen

Fjorton sekler före Chalmers, elva före Swedenborg, ställdes frågan rakt:

De frågar dig om *al-Rūḥ*. Säg: »*al-Rūḥ* är förbehållet min Herre.« Av denna kunskap har ni endast fått en liten del.<sup>4</sup>

Ibn Kathīr återger bakgrunden: Profeten ﷺ tillfrågades om själen och teg – tills uppenbarelsen nedsteg med svaret.<sup>5</sup> Korankommentatorerna har tolkat *al-Rūḥ* på flera sätt: som den mänskliga själen, som ängeln Jibrīl, som uppenbarelsen själv. Men oavsett läsning kvarstår versens hållning: det finns verkligheter vars fulla kunskap Gud förbehållit sig.

Det avgörande är vad svaret inte gör. Det förklarar inte. Det definierar inte. Det beskriver inte själens substans eller plats. Det markerar en gräns. Uppenbarelsen brukar ge svar. Denna uppenbarelse markerar var svaren upphör.

En modern läsare vill kanske invända: är inte det en undanflykt? Om Gud vet, varför inte berätta? Men invändningen förutsätter att all kunskap är av samma slag – att själen bara är ett svårare problem i samma kategori som hjärnbarkens anatomi. Bättre instrument, mer tid, och gåtan ger med sig.

Koranens svar avvisar den förutsättningen. *Al-Rūḥ* tillhör inte det ännu-olösta utan det väsensskilda. Swedenborg behandlade frånvaron av själen i sina preparat som ett tillfälligt hinder. Koranen säger: frånvaron är svaret.

## Skapelse och befallning

Koranen drar gränsen med en enda halvvers:

Hans är skapelsen och befallningen.<sup>6</sup>

*Al-khalq wa-l-amr*. Skapelse och befallning – två ordningar, inte en. Kroppen tillhör *khalq*: formad av lera, underkastad naturlagar, fullt tillgänglig för Swedenborgs skalpell och Chalmers begreppsapparat. Själen tillhör *amr*: instiftad genom Guds direkta ord, av en annan art helt och hållet.

Ibn Qayyim (1292–1350) utvecklade åtskillnaden i *Kitāb al-Rūḥ*: själen är varken identisk med kroppen eller bara en egenskap hos den. Den är en självständig skapad verklighet som bebor kroppen utan att uppgå i den.<sup>7</sup> Och den bär en kunskap av eget slag. I *Madārij al-Sālikīn*:

Hjärtat har en kunskap, en insikt, en *firāsah* som sinnesorganen aldrig kan nå.<sup>8</sup>

Sinnena förkastas inte. De vittnar – men inom sin ordning:

Skapelsen vittnar om Skaparen, och den som betraktar med sitt hjärta ser i varje skapat ting ett bevis.<sup>9</sup>

Ögat ser formen. Örat hör tonen. Skalpellen kartlägger vävnaden. Ingen av dem korsar gränsen till *amr*. De arbetar med lera och kan inte nå det som instiftades genom ord. Det är ingen förkastelse av Swedenborgs vetenskap – utan dess avgränsning. Skalpellen ger sann kunskap om det den når. Den når inte allt.

Koranen tecknar själva ögonblicket då de två ordningarna möts: »När Jag har fulländat honom och blåst in i honom av Min ande.«<sup>10</sup> Ordföljden bär innebörden. Kroppen fulländas först – varje cell på plats, varje organ format – men medvetandet saknas tills anden inblåses. Formningen föregår medvetandet men frambringar det inte. Leran ger inte upphov till själen. Själen tillförs – utifrån, från en ordning som skalpellen aldrig har tillträde till.

## Skalpellens gräns

Swedenborg övergav hjärnforskningen 1745. Inte för att den hade misslyckats – hans kartläggning var lysande, hans insikter bestående – utan för att den hade lyckats, och det han sökte fanns ändå inte bland det kartlagda. Hans sista decennier ägnades åt visioner, andevandring, beskrivningar av en osynlig verklighet.<sup>11</sup> Övergången var ingen kapitulation. Den var den mest konsekventa slutsatsen han kunde dra: den skarpaste skalpellen i Europa hade visat var skalpellens gräns går.

Trehundra år senare har vi fMRI, optogenetik, artificiella neurala nätverk som kartlägger hjärnans arkitektur ned till enskilda synapser. Varje generation bättre instrument. Och fortfarande samma frånvaro: medvetandet syns inte i mätningen. Inte för att vi mäter fel – utan för att det vi söker tillhör en annan ordning.

Koranen svarar inte på vad själen är. Den markerar var frågan slutar:

*Al-Rūḥ* är förbehållet min Herre.

Att vetenskapen inte finner den är inte dess misslyckande – det är dess bekräftelse.



## Silvertärnans hijra

**H**undra gram. En hjärna stor som en ärta. Varje höst lämnar silvertärnan Arktis och flyger till Antarktis – 70 000 kilometer om året, den längsta kända flytten i djurriket.<sup>1</sup> Under resan sover den troligen med halva hjärnan i taget: ett öga öppet mot horisonten, det andra slutet.<sup>2</sup> Sedan vänder den och gör allting igen.

Ingen försäkring täcker resan. Ingen garanti utfärdas. Fågeln flyger ändå.

### Medel utan garanti

Det moderna samhället kan inte tänka sig en sådan resa. Ulrich Beck kallade tillståndet *Risikogesellschaft*: en civilisation som inte ordnar sig kring det goda livets möjligheter utan kring det dåliga livets sannolikheter.<sup>3</sup> Sverige tog tanken längre än de flesta – sjukdom, arbetslöshet, ålderdom, barns födelse, barns tandvård: allt kan försäkras, allt ska försäkras. Det svenska trygghetssystemet vilar på tron att varje risk kan pekas ut, räknas på och fördelas. Ju fler risker vi hanterar, desto fler nya föder vi, och desto mer urgröper vi den tillit som systemet var byggt att skapa.

Fågeln beräknar ingenting.

Men fågeln är inte dum. Med jordens magnetfält, solens vinkel och stjärnmönster navigerar silvertärnan med en precision som forskare vid Lunds universitet fortfarande kartlägger.<sup>4</sup> Kroppen lagrar fett inför avfärden. Fjäderdräkten byts. Den biologiska klockan ställs mot rätt breddgrad. Allt som kan förberedas förbereds. Fågeln saknar inte medel – den saknar försäkring.

Skillnaden låter hårfin. Men den genomsyrar allt. Fågeln förbereder sig för sin resa – med medel riktade mot ett bestämt mål. Försäkringsamhället förbereder sig mot det som kan gå fel – med skydd mot alla tänkbara utfall. Den ena förberedelsen rör sig framåt. Den andra vänder sig bakåt och kallar det framsteg.

Vi har likställt förberedelse med garanti, medel med trygghet. Försäkringen var tänkt att befria oss från rädsla, men den band oss vid sig: den som inte kan ge sig i väg förrän försäkringsbrevet är granskat har inte vunnit trygghet utan förlorat rörelseförmåga. Det vi trodde var en vinst visar sig vara en förlust – inte säkerhet, utan oförmåga att lyfta utan löfte om landning.

## Ansträngningens vila

Arabiskan har ett ord för det silvertärnan gör utan att veta det: *tawakkul*. Roten *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, med vetskapen om *vem* som väntar.

Ibn Qayyim (1292–1350) definierar det kort: »Hemligheten med *tawakkul*, dess verkliga natur, är hjärtats förlitan på Gud allena.«<sup>5</sup>

Men i *Madārij al-Sālikīn* blottlägger han den förväxling som ständigt hotar det andliga livet – sammanblandningen av tillit med lättja:

Ofta förväxlas det berömvärda och fullkomliga med det klandervärda och bristfälliga. 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>6</sup>

Här vänds vad vi trodde oss veta. Tre hållningar framträder, varav moderniteten bara erkänner två. Den som säger »jag förlitar mig på Gud« och lägger sig ner har inte *tawakkul* – den har lättja i religiös förklädning. Den som arbetar sig utmattad men inte kan släppa oron har inte heller *tawakkul* – den har ansträngning utan ankare. Moderniteten pendlar mellan dessa två: antingen kontroll eller ångest, antingen försäkring eller förlamning.

*Tawakkul* är det tredje. Full ansträngning förenad med full vila – inte trots varandra utan genom varandra. Kirurgen som opererar med allt sitt kunnande och sedan går hem och sover. Fågeln som nyttjar varje navigationsredskap den fått och aldrig oroar sig för om den kommer fram.

Notera vad Ibn Qayyim inte säger. Han säger inte att ansträngningen förtjänar vila – att den som arbetat hårt har rätt att slappna av. Han säger att vilan finns i ansträngningen, att de är samma rörelse sedd från två håll. Kirurgens händer darrar inte därför att händerna vet vems de är. Det ständiga surret av *tänk om* – oron vi förväxlar med ansvar – är inte omtanke. Det är ett tecken på att förberedelsen tappat sin botten.

Ibn al-Jawzī (d. 1201) drar gränsen:

Den som berövar sig själv det nödvändiga i *tawakkul*s namn har brutit mot profetens ﷺ väg.<sup>7</sup>

Passivitet är inte tillit. Men moderniteten lider av den spegelvända sjukdomen: rastlös rörelse utan förankring. Fågeln har ingen teologi. Den känner inte ordet *tawakkul*. Men den lever den verkliga ordet beskriver: all förberedelse tillhör den – utgången tillhör en annan.

## Vem håller dem uppe?

Profeten Muhammad ﷺ tog fågeln i bruk:

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>8</sup>

Hadithen jämför oss inte med fåglarna därför att fåglar är fromma. Den jämför oss därför att de gör det vi glömt: de *ger sig i väg*. Varje morgon, med bara hunger och vingar, utan budget, utan lager, utan sparkapital – och de återvänder mätta.

Koranen vidgar bilden:

Har de inte fäst avseende vid fåglarna ovan dem, hur de sträcker ut vingarna och faller in dem? Ingen annan än den Nåderike håller dem uppe. Han ser sannerligen allt.<sup>9</sup>

Fåglarna flyger redan. De faller inte. Frågan riktar sig inte till fågeln utan till betraktaren: *ser du vad som bär den?* Aerodynamiken beskriver lyftkraften. Ornitologin kartlägger flygrutten. Men versen frågar inte *hur* fåglarna flyger – den frågar *vem* som håller dem uppe. Skillnaden är inte retorisk. Den ena frågan ger kunskap. Den andra ger tillit.

Och den sista bisatsen – »Han ser sannerligen allt« – vänder perspektivet helt. Vi ser fåglarna. Men fåglarna ses. Vi kan spåra silvertärnans rutt med geolokatorer och mäta dess navigationsförmåga. Men mätning är inte omsorg. Versen pekar mot en blick som inte bara registrerar utan bär.

Ur denna bild hämtar Ibn Qayyim trons inre rörelse: rädsla och hopp som två vingar.<sup>10</sup> När de är i jämvikt bär de hjärtat framåt, som fågelns vingar bär kroppen. Hopp utan rädsla föder sorglöshet. Rädsla utan hopp föder förtvivlan. *Tawakkul* är jämvikten – den punkt där hjärtat varken lutar mot övermod eller hopplöshet utan flyger.

## Fågel Jag

Dan Andersson lade frågan i vandraren David Ramms mun:

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>11</sup>

Frågan stiger mot samma öppna rymd som silvertärnan – och inget försäkringsbolag tar emot den. Ramm vet att han inte kan försäkra sin själ. Han frågar ändå. Själva frågan är redan en avfärd.

Hjalmar Söderberg visste det:

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>12</sup>

Silvertärnan stannar inte. Den förbereder sig med allt den har – men aldrig har den slutit ett avtal med tillvaron. Resan är förberedd, aldrig garanterad.<sup>13</sup>

Och fågeln flyger ändå.

## Skapad ur ingenting

**F**örst ateismen. Sedan ockultismen, alkemin, spiritismen. Sedan Swedenborg. Under de år som omspanner *Inferno* prövade Strindberg varje hållning han kunde nå – och ingen bar hans vikt.

»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> Meningen förtjänar aktning – 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. Men han kunde inte stanna, för ateismen höll inte ens för hans eget förnuft.

»Det är ju märkvärdigt hur jag nu har från ateismen fallit ner i den fullständigaste vidskepelse.«<sup>2</sup> Det som kom efter – ockultism, alkemi, Swedenborg – bar inte heller. Varje ny hållning braöst inifrån, inte under yttre kritik utan under sin egen tyngd. Strindbergs kris var inte att han saknade tro. Det var att inget han trodde på bestod sin egen prövning.

Han hade sökt sin Gud alltifrån barndomen, skrev han, och funnit demonen.<sup>3</sup> Det var inte en omvändelseberättelse. Det var ett trilemma som levdes.

### Tre rader

Fjorton sekler före Strindberg restes samma fråga, renare:

Har de skapats av ingenting, eller är det de själva som är skaparna? Eller har de skapat himlarna och jorden?<sup>4</sup>

Tre alternativ, tre rader. Antingen uppstod allting ur intet – verkligt intet, inte kvantfält eller energitillstånd utan absolut ingenting. Eller skapade allting sig självt, vilket förutsätter att det finns innan det finns. Eller finns en Skapare.

Ibn Kathīr återger hur Jubayr ibn Muṭ‘im, vid den tiden polyteist, hade kommit till Profeten ﷺ efter slaget vid Badr för att lösa ut krigsfångar. Under bönen hörde han dessa verser reciteras. »Mitt hjärta höll på att flyga,« sade han.<sup>5</sup> Ingen bevisföring hade föregått ögonblicket. Inga premisser att bedöma, inga mellanled att granska. Bara frågan – och omöjligheten att undvika den. Det hörde, berättar Ibn Kathīr, till det som förde honom till islam.

Wittgenstein närmade sig samma punkt tretton sekler senare: »Det mystiska är inte hur världen är, utan att den är.«<sup>6</sup> Men han stannade vid häpnaden, vid insikten som iakttagelse. Koranen stannar inte. Den ställer kravet: välj.

## Vad som brister

Strindbergs vandring var inte unik. Varje hållning utom en faller samman under sin egen logik – inte därför att den motbevisas utifrån utan därför att den motsäger sig själv.

Panteismen sätter likhetsstecken mellan Gud och naturen. En vacker tanke – allt är gudomligt, allt hänger samman. Men 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.

Deismen erkänner en Skapare men förnekar att denne handlar i världen. Hållningen rymmer en olöslig motsättning: makt nog att frambringa allting, men utan vilja att tala till det skapade. Skapad men aldrig tilltalad – att veta att man gjordes men aldrig varför. I längden knappt att skilja från att aldrig ha gjorts med avsikt.

Men det är treenigheten som avslöjar sprickan tydligast – just för att den står närmast monoteismen och gör anspråk på att vara den.

Emanuel Swedenborg uppfattade som barn Gud som en, utan treenighetslära.<sup>7</sup> Insikten var ren. Barnet som ber behöver inte tre personer för att veta vem det talar med. Som vuxen tvingades han förhålla sig till dogmen och byggde ett helt nytt teologiskt system: treenigheten som tre sidor av en enda gudomlig person – kärlek, vishet, verksamhet.<sup>8</sup> Han bröt med hela den kristna ortodoxin för att rädda den enhet han aldrig övergivit. Att han behövde uppfinna en ny teologi säger mer om problemets djup än om lösningens hållbarhet.

Strindberg drogs till Swedenborg just för detta – en tänkare som brottades med Guds enhet. Men Swedenborg erbjöd labyrint snarare än utväg. Den systematik som skulle förklara enheten lade till lager på lager av särskiljning, och Strindberg vandrade in utan att finna ut.

Newton gick en annan väg – tystare, ensam. I *Principia* beskrev han Gud som »ett väsen, evigt, oändligt, absolut fullkomligt« som »styr allting, inte som världens själ utan som Herre över allt.«<sup>9</sup> Han avvisade treenigheten som falsk doktrin, vägrade prästvigning i den anglikanska kyrkan och lade fram sina skarpa argument för strikt monoteism i skrifter han aldrig publicerade.<sup>10</sup> Historiens kanske mest inflytelserika naturvetare fann treenigheten osammanhängande – och valde, i tystnad, enheten. Priset var livslång hemlighet: hans teologiska övertygelse nådde allmänheten först långt efter hans död.

Mönstret upprepas: de som tänkte ärligast nådde längst mot enheten. Men utan uppenbarelse saknade de språket att fullborda den. Newton behöll sin Gud hemlig. Swedenborg begravde sin i systematik. Strindberg gav upp i dunkel.

## Svaret i bisatsen

Strindberg nådde aldrig klarhet. Hans Gud förblev dunkel – mer kraft än person, mer försyn än nåd. Han avslutade *Inferno* med orden: »Intet tvivel mera! Den Evige har talat!«<sup>11</sup> Men vilken Evig? Vad hade Han sagt? Strindberg bekände underkastelse utan att kunna nämna vid namn det han underkastade sig inför.

Ändå, sju år senare, i *Götiska rummen*, formulerade han en mening som bär mer än han avsåg:

Av intet blir intet, och allt har en tillräcklig grund.<sup>12</sup>

Av intet blir intet – alltså är det första alternativet omöjligt: ur ingenting kommer ingenting. Allt har en tillräcklig grund – alltså räcker inte slumpen, inte det opersonliga, inte det stumma. Strindberg uttalade tawhids logik med egna ord. Han kände inte igen den.

Ibn Taymiyyah ställde frågan i sin renaste form: det skapade är uppkommet och beroende, till skillnad från Skaparen som är nödvändig i sitt vara – varje tillägg som läggs till för att förklara Hans enhet undergräver den.<sup>13</sup> Ibn Qayyim sammanfattade det i en sats: Herren ensam skapar, styr och befäller.<sup>14</sup>

Inte en trossats som kräver förnuftets underkastelse. Den slutsats förnuftet når när det följer sina egna grunder hela vägen.

Tawhīd – att säga *en* och mena det utan fotnoter. Det är den hållning som inte brister. Ateismen brister vid frågan om grund. Panteismen vid skillnaden mellan orsak och verkan. Deismen vid frågan om mening. Treenigheten vid frågan om inre sammanhang. Tawhīd kvarstår.

Strindberg prövade ateismen: den braöst vid hans eget förnuft. Han prövade ockultismen: den braöst vid verkligheten. Han prövade Swedenborg: den braöst vid sin egen systematik. Varje gång braöst hållningen inifrån – inte därför att han förkastade den utan därför att den förkastade sig själv.

I *Inferno* klagade han att de okända makterna lämnat världen utan livstecken. Han letade hela livet. Han letade inte på rätt ställe.



## Vikingarna hade inte ångest

---

**G**unnar 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 *Njáls 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 ﷻ allomfattande bestämmelse, är den islamiska motsvarigheten till Orlog. Koranen är tydlig:

Ingen olycka drabbar någon förutom med Allahs ﷻ tillåtelse. Men den som tror på Allah ﷻ, 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 ﷻ, 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-Rahmān*, *al-Rahīm* – den Barmhärtige, den Nåderike.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) definierade *tawakkul* som »hjärtats fulla förli-tan på Allah ﷻ allena».<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 ﷻ, med Koranens ord »den som sätter sin lit till Allah ﷻ, 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 *Vägmärken* 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 ﷻ 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 ﷻ 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 förvissningen att den som avgjort utgången är *al-Raḥmān* – den Barmhärtige.



## Nattbönens ansikte

---

**M**itt 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 förskönar 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 samhälleliga 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 fågring, 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 profettradition som rör vid nattbönens 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.<sup>20</sup>

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>21</sup> Denna skönhet i den kommande världen är Guds belöning till de troende. »Gud är vacker och älskar skönhet«, lyder en välkänd ḥadīth.<sup>22</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 ʿIyāḍ (d. 803) pekade på skuggsidan: »Tjänaren begår en synd och berövas därigenom nattbönen.«<sup>23</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>24</sup>

Luqmān sade: »Den som ljuger förlorar sin fägring.«<sup>25</sup> I svensk tanketradition berörde Erik Gustaf Geijer (1783–1847) samma samband: »den äkta skönheten renar sinnet och har ett stort moraliskt inflytande.«<sup>26</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>27</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.



## Plantan vid Stunden

**K**oloniföreningen Dalen i Enskede har odlats utan avbrott sedan tidigt nittonhund-ratal. Nu hotas den av rivning för bostadsbygge. I Göteborg planerar staden att omvandla över tusen lotter till åretruntboenden. Köerna till de återstående platserna är tio till tjugo år långa. Sju av tio svenskar oroar sig för klimatet. Färre än två procent av oss har tillgång till en jordbit att vårda.<sup>1</sup>

Sätter man siffrorna bredvid varandra uppstår en motsägelse som vår tid inte vet vad den ska göra med. Vi säger oss frukta naturens omvälvning men river våra trädgårdar. Vi säger oss vilja odla men förvägrar oss själva platsen där det vore möjligt. Förklaringen brukar bli att markpolitiken är trög, att bostadsbristen tvingar fram svåra val. Det är inte fel. Men under det praktiska argumentet ligger en äldre fråga som vår tid har glömt att ställa: vad är egentligen en trädgård? Och varför börjar både Edens berättelse och paradiset bild i Koranen just i en plantering.

### Lindhagens andra ärende

Den första svenska koloniföreningen anlades 1895 i Pildammsparken i Malmö. Nio år senare började Anna Lindhagen, sjuksköterska och socialdemokratisk politiker, sin envetna kamp för stadens lotter i Stockholm. Hon hade inspirerats av danska förebilder och fick 1904 Kungliga Djurgårdsförvaltningen att tillåta odling på sina marker. Den första föreningen invigdes året därpå på Söderbrunn, och den finns kvar än idag.<sup>2</sup>

Lindhagens motiv brukar förenklas till matberedskap och folkhälsa, men det är att läsa henne ytligt. I hennes egen argumentation återkommer ett annat ord: skönhet. Hon talade om »skönhet och själsrekreation« som lika djupa bevekelsegrunder. Arbetaren skulle få mer än sin potatis: sin trädgård. Tanken var att människan, om hon överhuvudtaget skulle bli något i industristadens skugga, måste ha en bit jord att vårda. Inte att utvinna ur, utan att leva med.

Den moderna debatten om kolonilotter har tappat denna nyans. Argumenten är numera nyttobaserade: självförsörjning, klimatpolitik, beredskap. Det är legitima skäl. Men de förmår inte förklara varför Lindhagen själv såg trädgården som något *mer* än en resurs. För att finna det svaret måste man söka sig längre tillbaka, och i en annan riktning.

## Stunden och plantan

I *al-Adab al-Mufrad* finns en hadith som hör till de mest egendomliga i hela traditionen. Anas ibn Mālik berättar att Profeten ﷺ sade:

Om Stunden inträffar och en av er har en planta i sin hand, så låt honom plantera den om han hinner innan han reser sig.<sup>3</sup>

Stunden, *al-Sā' ah*, är den yttersta timmen, världens slut. Profeten talar om att fortsätta plantera — varken om dom, bön eller botgöring. Också när skörden är omöjlig, också när det inte längre finns någon morgondag som plantan kan växa in i.

Miljödebatten rör inte med denna omkullkastning. Vi planterar för att skörda. Vi sparar gärningen för dess utfall. Hadithen säger något annat: handlingen själv är meningen. Det är rörelsen i sig som helgar den lilla gesten att stoppa ner plantan i jorden, oberoende av den frukt som kanske följer. Knäet i jorden, handen som sluter mullen kring en rotklump.

Berkeley Institute for Islamic Studies har påpekat parallellen i en judisk tradition om Yochanan ben Zakkai: »Om du har en planta i din hand och man säger dig att Messias har kommit, plantera först plantan och gå sedan för att möta honom.«<sup>4</sup> Båda yttranden vänder upp och ned på nyttotänkandets logik. Men de visar att frågan om utfall ställts åt fel håll. Plantan vid Stunden har ett annat mål än det vanliga. Den är meningsfull därför att den, när frukten uteblir, visar vad den hela tiden varit: ett uttryck för vad människan är, snarare än för vad hon hoppas uppnå. Den klassiska kommentarstraditionen har fört fram både den bokstavliga och den principiella läsningen, och i båda landar man i samma slutsats: verket är ett deltagande i något som inte räknas i utkomst.

## Ett anförtrott gods

Vad är det då för slags deltagande? Koranen ger oss begreppet *amāna*, det anförtrodda godset:

Vi erbjöd himlarna och jorden och bergen förtroendet, men de vägrade att äta sig det och bävade för det, men människan åtog sig det. Hon är ständigt beredd till synd och tanklöshet.<sup>5</sup>

Människans plats i skapelsen är att hålla något som inte är hennes. Hon är *khalīfa*, ställföreträdare;<sup>6</sup> ägaren är någon annan. Detta är religionens kärna, snarare än en miljöetik som senare lagts till. Att finnas till som människa är att förvalta det som inte tillhör en, och som man inte kan behålla. Det är att vattna trädet vars frukt någon annan kommer att äta.

Profeten ﷺ skall enligt en känd tradition ha sagt att den som ger liv åt en död jordlapp, den tillhör honom. Klassisk *fiqh* hos al-Māwardī och andra utvecklade ur detta principen om *iḥyā' al-mawāt*, att uppodla det öde.<sup>7</sup> Men aldrig på bekostnad av befint-

liga rätter, aldrig som privat exploatering. Att bringa liv åt jorden är att medverka i något som har en ägare före dig: Skaparen.

Trädgårdsmästaren skiljer sig från jordbrukaren-som-företagare just i detta. Strindberg, som annars inte hade mycket övrigt för religion, skrev i *Röda rummet* en mening som lyser av frånvaron av just denna förståelse:

För jordarbetaren finns naturen icke som så; åkern är mat, skogen är ved, sjön ett tvättfat, ängen ost och mjölk – allt är jord utan själ!<sup>8</sup>

Hans skarpaaste invändning mot moderniteten är att den har gjort jorden själlös. Men vad själen är, det vågar han inte säga. Han ser tomheten, inte fullheten.

## De fyra floderna

Den islamiska trädgården är ingen tillfällighet. *Chahar bagh*, den fyrdelade trädgården, föddes i persiskt högländ och kulminerade i Babur och Shah Jahans Indien. Fyra vattendrag möts i mitten kring en källa eller en paviljong. Fyra delar för fyra väderstreck, fyra årstider, fyra element. I Koranens beskrivning av paradiset rinner fyra floder, av vatten, mjölk, vin och honung, och de möts i samma centrum.<sup>9</sup>

Den persisk-islamiska trädgården är *deltagande* i paradiset. Ingen bild, ingen symbolisk representation. När den troende stiger in i en *chahar bagh* stiger han in i hela skapelsens ordning, gestaltad i miniatyr. Själva ordet *paradis*, från fornpersiskans *pairi-daeza*, »inhägnad mark«, bär detta ursprung.

Då blir också hadithen om plantan vid Stunden begriplig. Att plantera är aldrig en isolerad nyttohandling. Att stoppa ner ett frö i jorden är att fortsätta en kosmologi som börjar i Eden och slutar i Jannah, och som mellan dessa båda gränser löper genom varje hand som rör vid mull.

## Linné, som nästan såg det

Carl von Linné kom närmast denna förståelse av alla svenskar. Hans *Hortus Upsaliensis* var i första hand ett systematiskt teologiskt företag. »Gud skapar, Linné ordnar« var devisen, och i den ligger en hel naturalteologi: skapelsens ordning är läsbar för den som odlar den. I *Nemesis Divina* skrev han:

Gå sachte. De sachtmodige besitta landet.<sup>10</sup>

Det är en bibelallusion, men den dröjer kvar för att Linné menade den. Han trodde att den som ödmjukt böjde sig över örterna fick lära sig något som ingen biblioteksläsning kunde ge. Detta är det närmaste den protestantiska svenskheten kommer det islamiska trädgårdstänkandet. Men där Linné stannade vid läsningen, vid skapelsens bok som

ett tecken att tolka, flyttar den islamiska traditionen steget längre. Trädgården är handling.

Under sitt sammanbrott i Paris noterade Strindberg:

Paris' underverk, som är okänt för parisarna, Jardin des Plantes, har blivit min egen park. Hela skapelsen samlad inom en inhägnad, Noaks ark, det återvunna paradiset, där jag lustvandrar utan fara mitt ibland vilddjuren: det är en alltför stor lycka.<sup>11</sup>

Det återvunna paradiset. Han säger det utan att förstå varför han säger det. Strindberg hittar, händelsevis genom krisens väg, fram till en sanning som hans tids sekulariserade svenskhet inte rör med: trädgården är en *inhägnad* och därför ett paradiset. Den persiska *pairi-daeza* skulle ha varit hemma där. Men Strindberg har inget språk för det. Några sidor senare berättar han hur valnötsträdet han planterat dagen efter dottern Christines födelse har försvunnit. »Livets träd är dött.«<sup>12</sup> Han vet inte hur det skulle ha levat.

### Vad Dalen försvarar

Åter till kolonilottorna i Dalen, till Göteborgs avvecklingsplaner, till siffrorna om de tio åren i kö. Bostadsbristen är på riktigt. Den som hävdar något annat är ohederlig. Det går inte att avfärda kommunernas dilemma som blott och bart kortsynt; en stad behöver platser där människor kan bo, och varje lott som bevaras är hus som inte byggs. Det vore också ärligast att medge att en kolonilott på fyrtio kvadratmeter aldrig kan göra Sverige självförsörjande. Talen om strategisk infrastruktur är överdrivna. När en koloniförening rivs förlorar vi i första hand något betydligt svårare att försvara än mat, just därför att det inte är en resurs.

En plats där en människa har möjlighet att vara *khalīfa* över en jordtäppa, en rad lökar och en rabatt rabarber. Ibn Khaldūn, fjortonhundratalets största samhällstänkare, formulerade det på sin sirliga arabiska:

Det enda sättet att äga egendom är genom odling. Det enda sättet till odling är genom rättvisa.<sup>13</sup>

Att äga, på riktigt och inte juridiskt, kräver att man vårdar. Och att vårda kräver att man inte är ensam herre. Det vet den som stått och sett sin trädgård vissna i en sommar av torka.

Här talar Anna Lindhagen och Profeten ﷺ samma språk över en avgrund av tid och tradition. Den arbetare som Lindhagen ville ge en jordbit behövde den för att komma ihåg att han var någon som kunde plantera. Vinterns potatis var en bisak. Och hadithen om Stunden talar om just detta: att människan i sin sista timme fortfarande är den som planterar. Den som mister den möjligheten har redan upphört att vara fullt ut människa.

## Den hand som räknas

Vi börjar nu kunna se vad den ursprungliga motsägelsen, att vi fruktar klimatet men river våra trädgårdar, egentligen är. Det är en motsägelse i människosyn. Politiken är bara dess yta. Vi tror oss kunna lösa naturens kris med tekniska medel medan vi gör oss av med själva den mänskliga ställningen från vilken naturen kunde vårdas. Den klimatpolitiska konsumenten kan optimera sina utsläpp. Endast trädgårdsmästaren kan älska den jord han står på.

Hadithen vid Stunden gav den hårdaaste varianten av denna sanning. Den sade: även om världen slutar i nästa andetag, plantera plantan i din hand. Det utfallsorienterade förnuftet kommer aldrig att förstå denna mening. Det kommer alltid att fråga: varför, om allt ändå tar slut? Men islam svarar att meningen ligger i den fullt mänskliga handen som rör vid jord och sätter ner liv. Utfallet är en biprodukt.

Sverige kan om tio år se tillbaka och konstatera att man rev kolonilotterna i Dalen eller bevarade dem. Vilken självförsörjningsgrad de senare gav är då en mindre fråga. Den större: vilka människor man hade kvar.



## Noter

---

### VINTERGATAN VI SLÄCKTE

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. Koranen, al-Nūr 24:40.
4. Hjalmar Söderberg, *Doktor Glas* (1905).
5. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn* (De älskandes trädgård), kap. om blickens sänkning.
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthat al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān*, kap. om hjärtats sjukdomar.
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib* (Det välgörande regnet), kap. om hjärtats ljus.
8. Ibn al-Jawzī, *Ṣayd al-Khāṭir* (Tankens fångst).
9. Hadith i Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Ṣalāt al-Musāfirin.
10. Koranen, al-Qadr 97:3.
11. Koranen, Yā Sīn 36:37.
12. »Utrotningshotat nattmörker«, *Forskning & Framsteg* 4/2016.
13. Ralph Waldo Emerson, *Nature* (1836), kap. 1.

### TUNGANS FÄSTNING

1. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dā' wa-l-Dawā'* (Sjukdomen och boten).
2. al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn* (Etik för religion och världsligt liv).
3. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, nr. 6477; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zuhd, nr. 2988.
4. Koranen, Qāf 50:18.
5. A. J. Tomoda et al., »Exposure to Parental Verbal Abuse Is Associated with Increased Gray Matter Volume in Superior Temporal Gyrus,« *NeuroImage* 54 (2011); jfr forskningssammansställningar i *Annual Review of Organizational Psychology*, 2024–2025.
6. Distinguishing Voice and Silence at Work: Unique Relationships with Perceived Impact, Psychological Safety, and Burnout, *Academy of Management Journal*, 2024; Employee Voice and Silence: Taking Stock a Decade Later, *Annual Review of Organizational Psychology*, 2024.
7. Distinguishing Voice and Silence at Work: Unique Relationships with Perceived Impact, Psychological Safety, and Burnout, *Academy of Management Journal*, 2024; Employee Voice and Silence: Taking Stock a Decade Later, *Annual Review of Organizational Psychology*, 2024.
8. Koranen, al-Isrā' 17:53.
9. *Hávamál*, den poetiska Eddan.
10. Karin Boye, »Till min mor,« *Moln: Dikter* (1922).

### LEJONET I HJÄRTAT

1. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).
2. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
3. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
4. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
5. Återgiven via al-Tirmidhī; hadithens enskilda berättarkedjor är svaga men den klassificeras som ḥasan li-ghayrihi genom samstämmighet. Ibn Qayyim citerar den i *Madārij al-Sālikīn*.
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, kapitlet om firāsah.
8. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* och *al-Dā' wa-l-Dawā'*, citerande Shāh al-Kirmānī.
9. Koranen, al-Ḥijr 15:75.
10. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, kommentar till al-Ḥijr 15:75.

### BANNLYST OCH RENAD

1. Selma Lagerlöf, *Bannlyst* (1918), kap. 28.
2. Jfr Augsburgska bekvännelsen, art. IV–V, om trons rättfärdiggörelse genom nåden allena.
3. Hjalmar Söderberg, *Den allvarsamma leken* (1912).
4. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Nyttorna).
5. Koranen, al-Mā'idah 5:39.

6. Selma Lagerlöf, *Bannlyst* (1918), kap. 28.
7. Koranen, al-Furqān 25:70.
8. Koranen, al-Furqān 25:71.

#### POESINS KAPITULATION

1. *Qasīdah* (pl. *qaṣā'id*): den förislamiska odens standardform, med fast metrum och genomgående slutrim, ofta sjuttio verser eller fler.
2. Koranen, al-Baqarah 2:23.
3. Walīd ibn al-Mughīras vittnesbörd är bevarat i flera tidiga profetbiografier (*sīra*-verk), bland annat hos Ibn Ishāq och al-Bayhaqī.
4. al-Khattābī, citerad i al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
5. 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Bevisen på det mirakulösa).
6. al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, avsnittet om nazm-läran.
7. Johann Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan, Noten und Abhandlungen* (1819).

#### LÄNGTAN HETER ÅNGEST

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 *Ighāthat al-Lahfān min Maṣā'id al-Shayṭān* (Räddningen för den bedrövade ur Satans fällor).
4. Ibn Taymiyyah, *Amrād 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-Sālikīn* (De vandrandes stationer).
11. Søren Kierkegaard, *Begrebet Ångest* (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-Faṭḥ 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.«

#### ORMBOET I HJÄRTAT

1. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*.
2. al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*.
3. Jfr Koranen, Ṣād 38:74–76.
4. Koranen, al-Mā'idah 5:30.
5. Viktor Rydberg, *Den siste Atenaren* (1859).
6. August Strindberg, *Inferno*, kap. I (1897).
7. Karin Boye, *Kalocain* (1940).
8. Hjalmar Söderberg, *Doktor Glas* (1905). Stavningen »afundas« återger Söderbergs original.
9. al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*.
10. Van de Ven, Zeelenberg & Pieters, »Leveling Up and Down: The Experiences of Benign and Malicious Envy«, *Emotion* 9, nr. 3 (2009): 419–429.
11. al-Ḥasan al-Baṣrī, citerad i Ibn al-Jawzī, *Ṣayd al-Khāṭir*.

#### SJÄLENS INFÄRGNING

1. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (1377). Toynbees omdöme i A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 3 (Oxford University Press, 1934).
2. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, kapitel 6, avsnittet om språkinläring.
3. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, kapitel 6. Franz Rosenthals engelska översättning återger *malakah* 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. Ellen Key, *Barnets århundrade* (Albert Bonniers Förlag, 1900).
7. Ellen Key, *Lifslinjer*, tredje delen.

8. Skolverket, »PISA – internationell studie om 15-åringars kunskaper« (2023). Se även OECD, PISA 2022 Results, vol. I–II.
9. Skolverket, *Läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet: Lgr22* (2022).
10. Koranen, al-Rahmān 55:1–2.
11. Koranen, al-Isrā' 17:106.
12. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, kommentar till 17:106, med hänvisning till Ibn 'Abbās.
13. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om *tadhakkur* och *tafakkur*.
14. Ibn Mas'ūd, citerad i al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*.
15. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, kapitel 6, avsnittet om barnuppfostran.
16. *Hávamál*, den poetiska Eddan, strof 103.

#### RÄTTIGHETERNA UTAN GRUND

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' rāf 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.

#### ELDEN SOM KÄNNER IGEN

1. Koranen, al-Ra'd 13:17.
2. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, kommentar till al-Ra'd 13:17.
3. Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *al-Takhwīf min al-Nār* (Varning för Elden).
4. Koranen, al-Ḥajj 22:22.
5. Att syndiga troende slutligen frigörs ur Jahannam – helvetet – är väletablerat i sunnitisk teologi, stött bland annat av hadīther i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī och Ṣaḥīḥ Muslim om *shafā'ah* (förbön) och om de som bär ett sennapskorns vikt av tro.
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn* (De älskandes trädgård).
8. Herakleitos, fragment B66 (bevarad hos Hippolytos): πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήφεται.
9. Koranen, al-Baqarah 2:24.

#### CHIPET OCH RIDDJURET

1. Karin Boye, *Kallockain* (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'īyyah*.
9. Hadīth 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'in al-Nawawīyyah*, hadīth nr 6; ursprungligen i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī och Ṣaḥīḥ Muslim.
12. Ibn Taymiyyah, *Amrād al-Qulūb wa-Shifā'uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras bot).
13. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (De vandrandes stationer).
14. Karin Boye, *Kallockain*.
15. Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam* (Samling av vetenskaper och visdomsord).

## SKELETTET SOM HÖLL

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-Hijr 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 Qorāns*, Dieterich'sche Buchhandlung, 1860; reviderad och utvidgad av Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser och Otto Pretzl, 1909–1938.
8. Behnam Sadeghi och Mohsen Goudarzi, »Šan 'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān«, *Der Islam*, vol. 87, nr. 1–2, 2012, s. 1–129.
9. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā' il al-Qur'ān, nr. 5027.
10. Ibn Battuta, *al-Rihlah*, 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 Upaniṣads« i *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, 2003, s. 68–71.
14. Ibn al-Jazarī, *al-Naṣr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, kap. 1.
15. Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, kap. 6, avsnitt om Koranens vetenskaper.
16. Koranen, Fuṣṣilat 41:42.
17. Erik Gustaf Geijer, *Svea Rikes Hävder*, inledning, 1825.

## DEN STARKASTE TJÄNAREN

1. Citerat av Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah*, kapitlet om ämbetsmannautnämningar.
2. Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah*, avsnittet om al-wilāyah.
3. Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah*.
4. Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah* 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'īyyah*, 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'īyyah*, avsnittet om att kombinera ämbetsmän.
17. Ibn al-Jawzī, *Ṣayd al-Khāṭir*.
18. Selma Lagerlöf, *Valda Berättelser*.
19. Ellen Key, *Barnets århundrade* (1900).
20. Koranen, al-Aḥzāb 33:72.

## ALIS PRINCIP

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, *Talbīs Iblīs* (Iblīs' 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-Mantiqiyyīn*.
17. Koranen, al-Shūrā 42:38.
18. Karin Boye, *Kallocalin*, Stockholm, 1940.
19. Koranen, Tā Hā 20:124.
20. Hjalmar Söderberg, *Jesus Barabbas*, Stockholm, 1928.
21. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.
22. Koranen, al-Baqarah 2:269.

### SĪBWAYHS BRYTNING

1. Sībawayh (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-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhidī (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 rena form. Talaren bedömdes efter klang, ordval och frånvaro av språkfel (*lahn*); en enda felbörning 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 fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Al-Suyūṭī citerar al-Shāfi'ī: »Ingen behärskar språket fullständigt utom en profet.«
11. Koranen, al-Hujurāt 49:13.
12. Ibn Taymiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāt al-Mustaqīm*. Egen översättning från arabiska.
13. Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Mantiqiyyīn*. 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.

### DOMAREN UTAN SVÄRD

1. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, 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 *Ṣayd al-Khāṭir*.
4. Profeten ﷺ, återgiven i Ibn Rajab al-Hanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam*.
5. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *mazālim*.
6. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *mazālim*.
7. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *ḥisbah*.
8. Koranen, Āl 'Imrān 3:104.
9. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *ḥisbah*.
10. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *ḥisbah*.
11. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, kapitlet om *ḥisbah*.
12. Selma Lagerlöf, *Bannlyst*.
13. Hjalmar Söderberg, *Historietter*.
14. Ibn Taymiyyah, *al-Ḥisbah fī al-Islām*.
15. Ibn Taymiyyah, *al-Ḥisbah fī al-Islām*.
16. Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah* 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.

### LAGEN INGEN SKREV

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 rabbinisk 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 välstånd.
13. Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Mantiqiyyīn (Genmäle mot logikerna). Egen översättning från arabiska.
14. Ibn Taymiyyah, al-Radd 'alā al-Mantiqiyyīn. Egen översättning från arabiska.
15. Koranen, al-An 'ām 6:123.
16. Muḥammad ibn al-Munkadir, citerad i Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah* (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.

#### DET ENÖGDA BEGÄRET

1. Profeten Muḥammad ﷺ, 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 'ūt. 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-Sālikīn* (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

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 fī 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 fī al-Islām.
8. Ibn Taymiyyah, al-Ḥisbah fī 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 fī al-Islām*.
21. Koranen, *al-Balad* 90:14.

#### FRÅGAN LEVERTIN ALDRIG STÄLLDE

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 Thurfjell, *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 ' Imrān* 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, *Amrād al-Qulūb wa-Shifā' uhā* (Hjärtats sjukdomar och deras bot).
14. Ibn Taymiyyah, *al-Īmān* (Tron). Parafrastr efter arabisk originaltext.
15. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (Nyttorna). Parafrastr efter arabisk originaltext.
16. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wābil al-Ṣayyib* (Det välgörande regnet), kapitlet om *dhikr*s ställning. Parafrastr efter 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*. Parafrastr efter arabisk originaltext.
24. Koranen, *Fuṣṣilat* 41:53.

#### LJUSA BLÅ NATT

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 Sīn* 36:37.
8. Koranen, *al-Rūm* 30:23.
9. Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq*.
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 Qayyim Madārīj al-Sālikīn – De vandrarnas stationer – är det mest kända verket i genren.
26. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārīj al-Sālikīn, avsnittet om waqt.

#### ELD MOT EN RÖST

1. Svenska institutet, Omvärldens reaktioner på koranbränningar i Sverige sommaren 2023 (2023).
2. Koranen, al-A`raf 7:204.
3. Ibn Taymiyyah, al-Waṣiyyah al-Kubrā.
4. Ibn Taymiyyah, al-Radd `alā al-Manṭiqiyyīn.
5. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārīj al-Sālikīn (De vandrarnas stationer), avsnittet om samā` (lyssnande).
6. Koranen, al-Jinn 72:1-2.
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārīj al-Sālikīn, avsnittet om samā`.
8. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Methuen, 1982).
9. Ibn Taymiyyah, al-Ṣarīm al-Maslūl `alā Shātim 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 ﷻ oskapade tal är den evigt bindande och kan inte underordnas någon annan auktoritet. Det var denna skillnad imam Ahmad 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-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib.

#### BERGEN SOM VÄGRADE

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, Fāṭir 35:18.
13. Ibn Hazm al-Andalusī, al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq.
14. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārīj al-Sālikīn. 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-Ṣāliḥīn*, kapitlet om amānah, via Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.
19. Ibn Taymiyyah, al-Radd `alā al-Manṭiqiyyīn.
20. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.
21. Oscar Levantin, *Diktare och drömmare*.

#### LÖGNENS BOKFÖRING

1. O. Vartanian et al., »Deception and Cognitive Load: Expanding Our Horizon with a Working Memory Model,« *Frontiers in Psychology* 7:420, 2016; A. Vrij et al., »Advancing Lie Detection by Inducing Cognitive Load on Liars,« *Frontiers in Psychology*, 2011.
2. Lars Rhodin, *Samling af Svenska Ordspråk* (moderniserad stavning).
3. N. Garrett et al., »The Brain Adapts to Dishonesty,« *Nature Neuroscience* 19, 2016.

4. Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (översatt från arabiska).
5. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī* (översatt från arabiska).
6. Malik ibn Dinar, citerad i Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-Ṣamt wa Ādāb al-Lisān* (översatt från arabiska).
7. Hadith återgiven i al-Nawawī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (översatt från arabiska).
8. Ibn Taymiyyah, *al-Īmān* (översatt från arabiska).
9. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Bok 37 (sammanfattat från arabiska).
10. Koranen, al-Nisā' 4:142.
11. Karin Boye, *Merit vaknar*.
12. Hjalmar Bergman, *Mor i Sutre*.
13. Ṣaḥīḥ Muslim (hadith om de tre tillåtna undantagen).
14. Koranen, al-'Ankabūt 29:13.

#### FÖRLÅTELSENS PRIS

1. Hjalmar Söderberg, *Den allvarsamma leken* (1912).
2. Dietrich Bonhoeffer, *Efterföljelse* (1937), kap. 1.
3. Koranen, al-Shūrā 42:40.
4. Ibn al-Jawzī, *al-Adhkiyā'*.
5. Koranen, al-Ḥadīd 57:11.
6. Koranen, al-Baqarah 2:280.
7. Ṣaḥīḥ Muslim, hadith 2581, berättad av Abū Hurayrah.
8. Mishnah Yoma 8:9.
9. Fjodor Doštojevskij, *Bröderna Karamazov* (1880), bok V, kap. 4. Översatt från ryska.
10. *Njals saga*, kap. 145. Översatt från isländska.
11. Selma Lagerlöf, *Bannlyst* (1918).
12. Koranen, al-Nūr 24:22.

#### GUDEN SOM BOKFÖR

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-Infiṭār 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 *Ighāthat al-Lahfān*.
13. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om *muḥāsabah* (självrannsakning).
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*.

#### DET TUNGAN INTE NÅR

1. Koranen, Josef 12:84.
2. Koranen, Josef 12:86.
3. Koranen, Maria 19:3.
4. Koranen, Höjderna 7:55.
5. al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāyah*.
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 'Uddat al-Ṣābirīn wa Dhakhīrat al-Shākirīn.
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā'id.
8. Koranen, Bokstaven Qaf 50:33.
9. August Strindberg, *Inferno* (1897).
10. Karin Boye, »Moders röst«, «Moln» (1922).
11. Ellen Key, *Lifslinjer*, tredje delen.
12. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib.
13. Sunan Abi Dawud 4985.
14. Koranen, Den nattliga färden 17:109.

## SERUMET OCH BLICKEN

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-Jawzi, *al-Adhkiyā`*.
11. Koranen, al-Baqarah 2:256.
12. Sufyān al-Thawri, 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.

## RÖSTEN ÖVER TAKEN

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. Poetisk rad anförd av Ibn Kathīr i *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*. Översättning av författaren.
19. *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.
20. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*.
21. Koranen, Tā Hā 20:14.

## ODINS BLINDA FLÄCK

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

#### TYST TEOLOGI

1. Figurativ konst florerade i den persiska, moguliska och osmanska traditionen. Anikonismen var en medveten princip för det heliga rummet, inte ett förbud som präglade hela civilisationen.
2. Koranen, al-Nur 24:35.
3. Koranen, al-Nur 24:36.
4. al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, kap. 1.
5. Abbot Suger, *De administratione och De consecratione* (ca 1144–1149).
6. Koranen, Al 'Imrān 3:190–191.
7. Doris Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, Markus Wiener Publishers, 1999.
8. Hadith, återgiven i al-Tirmidhī. Se även Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-Šamt wa Ādāb al-Lisān*.
9. al-Shāfi'ī, citerad i Ibn al-Jawzī, *Šifat al-Šafwah*.
10. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om *khushū'*.
11. al-Ghazālī, *Aṣnāf al-Maghūrīn*.
12. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, bok 36 (*Kitāb al-Maḥabbah*).
13. Koranen, al-A' rāf 7:55.
14. Ellen Key, *Lifslinjer*, tredje delen.
15. August Strindberg, *Götiska rummen*.
16. Jfr Jan Hjärpe, »Heliga rum i muslimsk kontext«, *Svenskt Gudstjänstliv* 2008.
17. Karin Boye, *Kallocain*.
18. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.

#### STRINDBERGS ENDA STEG

1. August Strindberg, *Inferno* (Stockholm: Bonniers, 1897), kap. XI.
2. Olof Lagercrantz, *August Strindberg* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1979).
3. Strindberg, *Inferno*, kap. XIV.
4. August Strindberg, *Götiska rummen* (Stockholm: Bonniers, 1904).
5. Ellen Key, *Lifslinjer*, andra delen (Stockholm: Bonniers, 1903).
6. Koranen, al-Isrā' 17:67.
7. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Janā' iz*, nr. 1385; Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Qadar*, nr. 2658.
8. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id*.
9. Dag Hammarskjöld, *Vägmärken* (Stockholm: Bonniers, 1963).
10. Oscar Levvertin, *Diktare och drömmare* (Stockholm: Bonniers, 1898).
11. Koranen, *Yūnus* 10:12.

#### 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 'aṣabiyyah 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, brölloppscenen.
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' rāf 7:31.
13. Koranen, *Tā Hā* 20:81.
14. Jāmi' al-Tirmidhī 2380. Hadithen bedöms som ḥasan ṣaḥīḥ (god och autentisk) av al-Tirmidhī. Berättad av al-Miqdām ibn Ma' dīkarib.
15. Sunan Abi 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.

#### KOMPASSNÄLENS MOSKÉ

1. August Strindberg, *Inferno* (1897).
2. Erik Gustaf Geijer, *Om slafveriet* (1845).
3. Mircea Eliade, *Det heliga och det profana* (1957), om axis mundi som grundstruktur för religiös rumserfarenhet.
4. Şaḥīḥ al-Bukhārī, nr. 335; Şaḥīḥ Muslim, nr. 521.
5. Koranen, al-Baqarah 2:115.
6. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, kommentar till al-Baqarah 2:115.
7. Koranen, al-Baqarah 2:144.
8. Koranen, al-Baqarah 2:143.
9. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, kommentar till al-Baqarah 2:144.
10. Salmān al-Fārisī, citerad i Ibn al-Jawzī, *Şifat al-Şafwah* jfr Mālik, *al-Muwattaʿ*.
11. Jfr Şaḥīḥ al-Bukhārī, nr. 1190: bönen i Profetens ﷺ moské räknas som tusen böner – men den enskilda bönen på vilken plats som helst förblir fullt giltig.
12. Şaḥīḥ Muslim, nr. 482.
13. Alingsås Tidning, »Muslimska elever kämpar för böneplats på Alströmergymnasiet« (2024).
14. Karin Boye, *AStarte* (1931).

#### UNDERGÅNG UTAN RIKE

1. Viktor Rydberg, *Undersökningar i germanisk mytologi*, vol. 1, kapitlet om Ragnarök och världsförnyelse. Engelsk översättning: *Teutonic Mythology: Gods and Goddesses of the Northland*.
2. Günther Anders, *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation* (1972). Anders (1902–1992), österrikisk-judisk filosof, utvecklade begreppet Apokalypse ohne Reich för kärnvapenålderns meningslösa undergång.
3. Harry Martinson, *Aniara: En revy om människan i tid och rum*, Bonniers, 1956.
4. Koranen, al-Maʿārij 70:19.
5. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Dāʾ wa-l-Dawāʾ* (Sjukdomen och boten). Svensk översättning av artikelförfattaren.
6. Koranen, al-Anbiyāʾ 21:104.
7. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīm*, kommentar till 21:104.
8. Ibn Taymiyyah, *al-ʿUbūdiyyah* (Om tjänarskapet). Svensk översättning av artikelförfattaren.
9. Koranen, al-Sharḥ 94:5–6.
10. Koranen, Yūsuf 12:87.

#### TRÄDEN HADE ANDAKT

1. Dan Andersson, *David Ramms arv*.
2. David Thurffjell, *Granskogfolk: Hur naturen blev svenskarnas religion* (Norstedts, 2020).
3. Jfr »The Religious Landscape in Sweden«, *Thinking Faith: religionen uppfattas i Sverige som en rent inre och privat angelägenhet, och naturmystiken blir därigenom ett särskilt tilltalande uttryck*.
4. Ellen Key, *Lifslinjer*, andra delen. Formuleringen ekar Augustinus, *Bekännelser* I:1.
5. En fullständig diskussion av dessa traditioner ligger utanför essäns ramar. Om samisk andlighet, se Ester Blenda Nordström, *Kåtornas folk – en skildring, om än genom en utomstående blick, av hur natur, sång och det heliga var oupplösligt förenade*.
6. Viktor Rydberg, *De vandrande djäkne*.
7. Dan Andersson, *David Ramms arv*.
8. Ibid.
9. Koranen, al-Isra 17:44.
10. Koranen, Ta Ha 20:14.
11. Koranen, al-Mujadala 58:19.
12. Dan Andersson, *David Ramms arv*.
13. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib*. Uttalandet tillskrivs Ibn Taymiyyah.
14. Ibid.
15. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Wabil al-Sayyib*. En känd athar (följeslagarberättelse) efter Ibn Masud.
16. Återberättad av al-Bazzar; bedömd som hasan av al-Albani.
17. Dan Andersson, *David Ramms arv*.
18. Koranen, ar-Rad 13:28.

#### TIGERNS BÖN

1. Koranen, al-Isrāʾ 17:44.
2. Koranen, al-Nūr 24:41.
3. Koranen, al-Anʿām 6:38.
4. William Blake, »The Tyger«, *Songs of Innocence and of Experience* (1794). Översättning av författaren.
5. Koranen, al-Aḥzāb 33:72.
6. Koranen, al-Ḥadīd 57:1.

7. Koranen, al-Aḥzāb 33:72.
8. *Hadīth qudsī* (gudomlig tradition), citerat i Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*. Översättning av författaren.
9. Den exakta innebörden av mänsklig vilja debatterades genom hela den islamiska teologins historia: mu‘taziliterna betonade mänsklig autonomi, ash‘ariterna menade att Gud skapar varje handling. Distinktionen mellan människans ställning och bergets kvarstår dock i samtliga traditioner.
10. Koranen, al-Anbiyā‘ 21:20.
11. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*. Översättning av författaren.
12. al-Ghazālī, *Iḥyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*, Kitāb Sharḥ ‘Ajā‘ib al-Qalb. Svenskt återgivande av författaren.
13. al-Ghazālī, *Iḥyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*, Kitāb Sharḥ ‘Ajā‘ib al-Qalb.
14. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā‘ wa-l-Dawā‘. Översättning av författaren.
15. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*. Översättning av författaren.
16. Ikhwān al-Ṣafā‘, *Rasā‘il Ikhwān al-Ṣafā‘*, epistel 22.
17. August Strindberg, *I Havsbandet* (1890).
18. Viktor Rydberg, *Den siste Atenaren* (1859).
19. Ellen Key, *Lifslinjer*, tredje delen.

### SÖMNNENS LILLA DÖD

1. Folkhälsomyndigheten, »Varannan vuxen har sömnbesvär« (2024). Statistiken inkluderar alla grader av sömnbesvär; majoriteten beskriver sina problem som lättare.
2. *Hadīth* återgiven av al-Bazzār i *Musnad al-Bazzār*. Al-Haythamī bedömde dess berättarkedja som tillförlitlig i *Majma‘ al-Zawā‘id*. *Hadīth* återfinns inte i de sex kanoniska samlingarna.
3. Ibn Taymiyyah, al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn. Min översättning.
4. Koranen, al-Zumar 39:42.
5. Erik Gustaf Geijer, *Minnen*.
6. Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa-l-Du‘ā‘.
7. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Da‘awāt. »Bismika Allāhumma amūtu wa-aḥyā.«
8. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Da‘awāt. Profetens ﷺ morgonbön vid uppvaknande.
9. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā‘id. Min översättning.
10. Koranen, al-Furqān 25:47.

### PASSIONENS KLÄNGVÄXT

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 ﷻ utan att förvränga den. Det korrekta ordet förblev *mahabbah*.
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*.

### TID TILL SALU

1. al-Ghazālī, *Iḥyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*, avsnittet om pengar och handelsrätt.
2. Aristoteles, *Politiken*, I:10, 1258b.
3. Koranen, al-Baqarah 2:275.
4. Koranen, al-Baqarah 2:276.
5. Ibn Taymiyyah, al-Qawā‘id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah.
6. August Strindberg, *Röda rummet* (1879).
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā‘id.
8. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Dā‘ wa-l-Dawā‘.

9. Edith Södergran, »Landet som icke är«, *Landet som icke är* (1925).
10. Koranen, Luqmān 31:34.

#### DET HAN LETADE EFTER

1. 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).
2. August Strindberg, *Inferno* (1897).
3. David Chalmers, »Facing Up to the Problem of Consciousness«, *Journal of Consciousness Studies* 2:3 (1995), s. 200–219.
4. Koranen, al-Isrā` 17:85.
5. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, kommentar till 17:85; se även al-Ṭabarī, *Jāmi` al-Bayān*, och Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, kommentar till 17:85.
6. Koranen, al-A` rāf 7:54.
7. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Kitāb al-Rūh*, undersökningen av själens natur och dess förhållande till kroppen.
8. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, avsnittet om hjärtats kunskap och firāsah.
9. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāh Dār al-Sa`ādah*, avsnittet om skapelsens tecken som bevis.
10. Koranen, al-Hijr 15:29.
11. Swedenborg påbörjade sin andliga dagbok (*Diarium Spirituale*) 1747. Se Bergquist, *Swedenborgs hemlighet* (2001), del III.

#### SILVERTÄRNANS HIJRA

1. C. Egevang m.fl., »Tracking of Arctic terns *Sterna paradisaea* reveals longest animal migration«, *PNAS* 107/5 (2010), s. 2078–2081.
2. Unihemisfärisk sömn under flygning är dokumenterad hos flera fågelarter; se N. C. Rattenborg m.fl., »Evidence that birds sleep in mid-flight«, *Nature Communications* 7 (2016). Beteendet har inte bekräftats direkt hos silvertärnan men antas förekomma under artens extrema migration.
3. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Suhrkamp, 1986).
4. S. Åkesson m.fl., »Hypotheses and tracking results about the longest migration: The case of the arctic tern«, *Ecology and Evolution* 9/17 (2019), CAnMove, Lunds universitet.
5. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id* (ca. 1340-talet).
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn* (ca. 1340-talet), avsnittet om *tawakkul*. Min översättning från arabiska.
7. Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (1100-talet).
8. Hadith, al-Tirmidhī (nr 2344) och Ahmad. Klassificerad som ḥasan av al-Tirmidhī, ṣaḥīḥ av al-Albānī.
9. Koranen, al-Mulk 67:19.
10. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*.
11. Dan Andersson, *David Ramms arv* (1919).
12. Hjalmar Söderberg, *Martin Bircks ungdom* (1901).
13. Titeln anspelar på hijrah, Profetens ﷺ utvandring från Mecka till Medina år 622 – den händelse som inleder den islamiska tideräkningen. Han lämnade sitt hem under dödshot, utan garanti om ankomst, med tillit till Allah ﷻ som enda försäkring.

#### SKAPAD UR INGENTING

1. August Strindberg, *Inferno* (1897).
2. August Strindberg, *Inferno*.
3. August Strindberg, *Inferno*.
4. Koranen, al-Tūr 52:35–36.
5. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, kommentar till al-Tūr 52:35–36.
6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), 6.44.
7. Victor Alfred Nilsson, *Sweden: »As a child, he had the idea of God as one, without any conception of a Trinity.«*
8. Emanuel Swedenborg, *Vera Christiana Religio* (*Den sanna kristna religionen*, 1771).
9. Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, *General Scholium* (1713/1726).
10. 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.
11. August Strindberg, *Inferno*.
12. August Strindberg, *Götiska rummen* (1904).
13. Ibn Taymiyyah, *Dar` Ta`āruḍ al-`Aql wa-l-Naql*.
14. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*.

#### VIKINGARNA HADE INTE ÅNGEST

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, Talbīs Iblīs.
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.

#### NATTBÖNENS ANSIKTE

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-Tīn 95:4.
6. al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn* (Etik för religion och världsligt liv). Al-Māwardīs 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-Faḥḥ 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. Hadith återgiven i al-Tirmidhī (nr 3377), Ibn Mājah och Aḥmad. Citerad av Ibn Kathīr i *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*.
21. al-Ḥasan al-Baṣrī, citerad i Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, angående Koranen al-Qiyāmah 75:22–23.
22. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, nr 91.
23. al-Fuḍayl ibn 'Iyād, citerad i Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam*.
24. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*.
25. Luqmān (fred vare med honom), citerad i Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-Ṣamt wa-Adab al-Lisān* (Boken om tystnad och tungans etik).
26. Erik Gustaf Geijer, i en biografisk text om Friherre Malte Ramel.
27. Enligt branschrapporter uppgår den globala skönhetsindustrins värde till över 400 miljarder dollar. Se bl.a. McKinsey & Company, *The State of Fashion: Beauty* (2025).

#### PLANTAN VID STUNDEN

1. Koloniträdgårdsförbundet, *Kolonirörelsens historia Stockholmskällan*, profilartikel om Anna Lindhagen. Pildammskolonin i Malmö (1895) var den första kolonilottsföreningen i Sverige; Söderbrunn invigdes 1905 efter Lindhagens initiativ året innan. Aktuella siffror om köer och avveckling: SVT Nyheter och Sveriges Radio, rapportering 2024–2025.
2. Koloniträdgårdsförbundet, *Kolonirörelsens historia Stockholmskällan*, profilartikel om Anna Lindhagen. Pildammskolonin i Malmö (1895) var den första kolonilottsföreningen i Sverige; Söderbrunn invigdes 1905 efter Lindhagens initiativ året innan. Aktuella siffror om köer och avveckling: SVT Nyheter och Sveriges Radio, rapportering 2024–2025.
3. al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, hadith nr. 479; även återgiven i Musnad Aḥmad. Hadithen citeras allmänt i klassiska och samtida kommentarverk.
4. Avot de-Rabbi Natan B, kap. 31, om Yoḥanan ben Zakkai; jfr Berkeley Institute for Islamic Studies, »Planting a Tree in the End Times.»
5. Koranen, *De sammansvurna* (al-Aḥzāb) 33:72.
6. Koranen, *Skaparen* (Fāṭir) 35:39.
7. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, kap. om iḥyā' al-mawāt. Originalspråk arabiska.

8. August Strindberg, *Röda rummet* (1879).
9. Jfr Koranen, *Muhammad* 47:15.
10. Carl von Linné, *Nemesis Divina* citerad efter Knut Hagbergs utgåva.
11. August Strindberg, *Inferno*, kap. III. Originalspråk franska, i Strindbergs egen översättning.
12. Strindberg, *Inferno*, kap. IV.
13. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, kapitlet om jordbruk och handel. Originalspråk arabiska.

Satt med Literata (brödtext) och Source Sans 3 (rubriker).  
Sättning och avstavning med Typst.  
Första utgåvan 2026.