

Kritiskt tänkande på andra villkor

Poeten Hāfez i medeltidens Persien

Hossein Sheiban

De humanistiska vetenskaper som tog form under 1700- och 1800-talet hade sin grund i Europa. Det innebär att det är de europeiska samhällena, med de normer som gällde i dessa samhällen och den dominans som de europeiska kolonialmakterna hade över världen, som ligger till grund för den historievetenskap som då växte fram, och som tillsammans med andra discipliner nu är en del av dagens vedertagna humanistiska arv.¹ Det ligger dock i humanioras kritiska uppgift att reflektera över sitt koloniala arv,² och dekonstruera den orientalistiska diskurs inom vilken Europa och USA har framstått som normen för att mäta all historisk utveckling.³

Ett sätt att göra detta är att betrakta moderniteten som en universell process som under förmodern och tidigmodern tid haft olika skepnader i olika delar av världen, men att den europeiska utkristalliseringen under kolonialismens era och därefter har kommit att stå som modell för all modernitet överallt.⁴ Det skulle innebära en relativisering av de europeiska koderna för moderniteten. Sålunda blir det förhoppningsvis möjligt att tyda ut annorlunda former av kritiskt tänkande, vilka kan innebära annorlunda typer av rationalitet, annorlunda perspektiv på förhållandet mellan individ och kollektiv eller mellan förnuft och känsla osv.⁵ Denna artikel kommer genom exempel från persisk poesi från 1300-talet att betona hur en annan, österländsk form av kritiskt tänkande riktad mot de dominerande tolkningarna av islam, kunde vara utformad.

Den kritik som framfördes under medeltiden mot kyrkan och det som uppfattades vara skenhelighet benämner historiker som *antiklerikalism*.⁶ Begreppet härstammar från ordet *kleresi*, alltså

Hur du refererar till det här kapitlet:

Sheiban, H. 2016. Kritiskt tänkande på andra villkor. Poeten Hāfez i medeltidens Persien. I: Sandén, A. & Elgán, E. (red.) *Kunskapens tider: Historiska perspektiv på kunskapssamhället*. Pp. 128–156. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.16993/bai.i>. License: CC-BY 4.0

prästerskap, och syftar på den kritik som riktades mot prästerskapets anspråk på makt över såväl lekmännens privatliv som det offentliga livet. Klerikalism som en karriärväg för religiösa ämbetsinnehavare var under medeltiden särskilt utmärkande för den kristna kyrkan, som till skillnad från exempelvis buddism eller islam hade en centraliserad organisation. Inom den islamiska världen saknade religionen den byråkratiska organisation som förekom i Europa.

Emellertid har religionen alltid inneburit en institutionalisering, som på alla platser frambringat en kår av specialister på religiösa texter och ritualer, med anspråk på tolkningsföreträde. Den makt som dessa specialister ägde över lekmännen har genom tiderna varierat mellan olika religioner och platser, men institutionaliseringen har överallt lett till en koncentration av makt och rikedom i toppen av den religiösa organisationen. Detta har i samtliga fall föranlett kritik, ofta med utgångspunkt i religionen själv, då makten och rikedommen stred mot de egalitära ideal som fanns hos alla världsreligioner i deras begynnelse. Världsreligionerna uppstod som sociala rörelser, som reaktioner mot samhällenas skiktning, och likställde i sina alla första samfund de troende som bröder och systrar. Orättvisorna skulle överbryggas inom församlingen, men institutionaliseringen slussade snart de sociala skillnaderna in i religionens led.⁷

Denna uppsats handlar om en annorlunda form av antiklerikalism, det vill säga den kritik som under medeltiden framfördes mot den skenhelighet och det maktmissbruk som ansågs förekomma hos företrädarna för de islamiska religiösa organisationerna i Persien. Kritiken som framfördes riktade sig mot den ordinarie religionen och hur den såg på religiösa trossatser, ritualer och moraliska regler. Kritikerna framförde därmed en form av annorlunda tolkning av trossatserna och moralen, de erbjöd någon sorts motkunskap. Uppsatsen handlar rent konkret om hur kritiken kom till uttryck och vad motkunskapen gick ut på hos en centralfigur inom klassisk persisk poesi, Hāfez Shirazi (1315/1320–1389/1390), som var verksam i staden Shiraz i centrala Persien.

Urvalet

1300-talet är en speciell tid i persisk politisk och intellektuell historia – en tid av kris, nedbrytning och religiös desintegration.

Den intellektuellt blomstrande islamiska hellenistisk-persiska civilisationen i östra Persien, Khorasan och Transoxanien bröt samman under 1100- och 1200-talet till följd av upprepade anfall från Centralasien, först av turkiska stammar och sedan mongoler. Den intellektuella och litterära produktionen avtog i öster under 1200-talet, och nya litterära centra uppstod tillfälligt i väster, exempelvis i Shiraz, beläget i provinsen Fars i centrala Persien, som sluppit krigets förödelse. Kritiken mot företrädarna för religionen blev tydligare i de västra provinserna, inklusive i Fars och Shiraz, som kom även att lyda under det mongoliska ilkhans-imperiet (1263–1335). Detta imperium bildades när Djingis Khans barnbarn, Hülegü, med våld hade upplöst det abbassidiska kalifatet i Bagdad 1258. Kejsarna var buddister och ingalunda beroende av den dominerande religionen i Persien, islam, för sin legitimering. De byggde snarare sin makt på våld och allianser, vilket medförde att de islamiska religiösa institutionerna förlorade det politiska stöd som de hade åtnjutit under århundraden. Detta medförde en nedgång i både makt och anseende.

Att det är en poet som står i centrum för denna studie, och inte exempelvis en filosof eller teolog, beror på den persiska poesins särskilda ställning. Å ena sidan hade det islamiska abstrakta tänkandet slutit sig sedan 900- och 1000-talet. Filosofin hade besegrats av teologin, vilken satte gränser för den fria och oberoende tanken. De lärda debatterna hade kommit att kretsa kring Gud och hans skaparkraft, och den tonvikt som tidigare lagts på det mänskliga rationella tänkandet hade begränsats.⁸ Å andra sidan hade den persiska poesin utvecklats till ett forum där inte bara individuella känslor och erfarenheter, utan också abstrakta tankar och intellektuella reflektioner, kunde komma till uttryck.

Islam som religion lanserades av profeten Muhammed på 600-talet, ursprungligen som ett sätt att konfrontera de arabiska stammarna. Dessa hade enligt den förislamiska traditionen i Arabien var sin egen poet som lovsjäng stammen och dess gudar. Den islamiska teologin kom därför att vara misstänksam mot poesin.⁹ Detta förhållande utnyttjades av de mer eller mindre självständiga furstendömen som från slutet av 800-talet uppstod i Persien, vilka försökte skaffa sig någon sorts sekulär legitimitet gentemot den religiösa legitimitet som utgick från kaliferna i

Bagdad. Det gjorde de genom att stödja persiska poeter.¹⁰ Detta förhållande förstärkte en redan pågående process, då den persiska litteraturen samtidigt höll på att utvecklas till en plattform för resonerande tankar om politiken såväl som religionen och filosofin.

Denna utveckling gynnades även av några andra omständigheter. En viktig del av 900- till 1100-talets omfattande politisk-filosofiska diskussion om ledarskapets, kalifatets och sultanatets villkor formulerades med ett litterärt språkbruk.¹¹ Vidare kom diktkonsten hos ismailiterna, en upprorisk shiamuslimsk inriktning under 1000-talet, att aktivt utnyttjas för att ge uttryck åt oppositionella filosofiska och teologiska tankegångar.¹² Även mystiken fann ett eget uttryck i den persiska poesin, och tvetydigheten i det mystiska poetiska språkbruket användes aktivt för att framföra mystiska meningar, många gånger av kritisk karaktär. Viktigt var att mystiken ursprungligen under 800- och 900-talet hade uppstått som en kritik av den ordinarie formen av islam, den som var institutionaliserad i moskéerna och uppbyggen av predikanter, teologer och domare.¹³

Poeten Hāfez har en särställning inom den persiska litteraturhistorien. Hans dikter framstod som betydelsefulla redan under hans egen levnadstid och har därefter blivit lästa och tolkade gång efter annan genom århundradena, utan att för den sakens skull framstå som förlegade. Hāfez fick tidigt genomslag inom den persiska folkkulturen, och diktverserna är sedan århundraden integrerade i vardagsspråket som uttryck, tänkespråk och talesätt.

Kontexten för kritiken och motkunsken

Den kritik som Hāfez ger uttryck för riktar sig inte mot någon abstrakt opersonlig religiös institution, såsom den katolska kyrkan. Den religiösa organisationen var ytterst decentraliserad inom sunniislam, vilken var dominerande i Persien fram till 1500-talet. Varje stad hade sin egen uppsättning av religiösa ledare – predikanter, böneledare, rättslärda, domare, lärare, sufier och sufimästare. De hade studerat samma ämnen, ofta i samma stad, och var i princip utbytbara i sina ämbetsutövningar, men sysslade av praktiska skäl med olika uppgifter. Religionen stod i den islamiska världen nära den politiska makten, vilken i sin

tur hämtade sin legitimitet från islamiska trossatser om rättvisa.¹⁴ Men de religiösa organisationerna var inte ekonomiskt beroende av makthavarna. Den religiösa verksamheten bekostades lokalt av donationer, ofta i form av gods som invånarna i staden hade testamenterat till allmännyttiga ändamål. Donationerna, så kallade ”ovqaf”, administrerades lokalt.¹⁵

Den lokala förankringen gjorde att det som religionen faktiskt innebar, för såväl tolkningarna som den religiösa praktiken, kunde variera från plats till plats. Detta gällde även i rättsliga sammanhang. Rättsskipningen utgick visserligen alltid från Koranen, men de rättslärda var införstådda med att verserna i Koranen var tvetydiga, och att tolkningen måste ta hänsyn till berättelserna, hadith, om hur profeten själv hade tillämpat texten. Men berättelserna var lika motsägelsefulla som texten själv, vilket gjorde att uttolkaren med sina egna referenser och intressen fick en avgörande betydelse för tolkningen.¹⁶ Rättsskipningen vilade därför i praktiken på en kompromiss mellan de islamiska trossatserna å ena sidan, och de lokala sedvänjorna och domarnas personliga intressen å den andra.

Ändå handlade det om en och samma religion, samma text och samma tolkningstradition överallt. Kritik kunde uppstå när en tolkning fastställdes som den enda giltiga, och lekmännen ålades att följa den. Tolkningspluralismen måste tryckas ned, och folk tvingas till lydnad. Detta lyckades de officiella företrädarna för de religiösa organisationerna, i kraft av sin offentliga makt, ibland med att göra. I den religiösa praktik som blev resultatet stod de religiösa ritualerna i centrum. De rättslärda var specialister på religiösa ritualer, och mätte lekmännens tro med deras respekt för ritualerna. Kritiken mot denna maktutövning – och det är denna kritik som studeras i denna artikel – riktades mot de dominerande tolkningarna som i sin auktoritativa hållning framstod som skenheliga och arroganta, och ofta anklagades för att vara korrupta.

Hāfez och hans religionskritik

Hāfez är en av de mest älskade och mest lästa poeterna inom det geografiska område där persiska har varit litteraturens språk (som är vida större än det persiska språkområdet). De idéer som Hāfez

en gång vävde in i sina dikter är så universella och allmängiltiga, och framförda med en sådan finess och lekfullhet, att dikterna gång efter annan, även i vardagslag av folk på gatan, har blivit lästa, tolkade och återopade – och alltid framstått som aktuella.

Hāfez samlade verk består – i alla de versioner som finns till hands – av knappt 500 *ghazaler*, en diktgenre förbehållen den persiska kärleksdikten med direkta kopplingar till mystiken.¹⁷ Ghazal-genren behandlade ursprungligen sinnlig kärlek, men ledmotiven kom under loppet av 1100- och 1200-talet successivt att laddas med mystiska innebörder.¹⁸

Hāfez har en egen diktstil. Versraderna i hans dikter är logiskt oberoende av varandra,¹⁹ vilket medför att dikterna blir mycket rika på ledmotiv.²⁰ Den ena versraden kan handla om vinet, den andra om kärleken och den tredje naturen eller årstiden. Dikterna framstår som svåra att tolka entydigt, vilket nog är avsikten. Hāfez utnyttjar dessutom medvetet ord och motiv med mångtydiga innebörder.²¹ Dikterna är visserligen svåra att fånga in, men de är fast sammanhållna. Versraderna förenas genom att samma känsloupplevelse och livsattityd upprepas i dem.²² Enheten i dikten upprätthålls vidare dels genom en väl bearbetad språklig dräkt, och dels genom associationer till meningsbärande sammanhang utanför dikten. Den kulturella kontexten utnyttjas aktivt, och driver de olika ledmotiven i riktning mot en enhetlig innebörd.²³

Ge Hāfez vin och ”frukta ej”!

Hāfez dikter sammanför abstrakta, moraliska och universellt mänskliga ämnen. De är på en och samma gång uttryck för djup muslimsk fromhet, upproriskt fördömande av skenhelighet eller rent av för känslotillståndet hos en vaken, glad och intensiv individ med melankoliska böjelser. Dikterna kan tolkas som en hyllning till sinnligt kärlek, världslig njutning och vin, och på samma gång som ett uttryck för mystisk kärlek, det vill säga det känslö- och sinnestillstånd hos mystikerna där Gud framstår som målet för allt sökande och tänkande.²⁴ Alla dessa tolkningar tillåts av Hāfez, men det är dikternas religionskritiska meningssikt som är i fokus här. Hāfez utnyttjar kombinationen av de olika menings- skikten för att bland annat kamouflera sin kritik av de religiösa

organisationerna och deras företrädare, samt de förbindelser de har med makten:

Asketerna vet ingenting: fortsatt spela, tyd korten och säg ingenting!
 Berusad av makten är fogden/lagens man: Ge mig vin och "frukta
 ej"!²⁵

Här uttrycker Hāfez en kritik. Den är riktad mot en figur som jag har översatt till "asket" eller "puritan". Han kunde vara såväl mystiker som skriftlär, eller sakna religiös utbildning men vara djupt troende. Kännetecknande för asketen och puritanen i Hāfez dikter är att han antas ha gjort avkall på all världslig njutning, från kärlek till vin, för att ägna sig åt tanken på Gud. Men det är inte allt. Asketen och puritanen anser det vara sin uppgift att också tillrättavisa lekmännen, och bestraffa dem ifall de skulle bryta mot de religiösa påbuden och förbuden.

I diktversen ovan uppmanar Hāfez läsaren att synda, att spela kort, vilket naturligtvis bara kan ske under förutsättning att asketerna inte får veta någonting. Och det försäkrar Hāfez: De vet ingenting. Men han uppmanar inte bara till spel, utan också till att tyda korten och kika på dem. Det kan tolkas som fusk. Läsaren inbjuds dessutom till att dricka vin då "lagens man" – askaternas bundsförvant i deras tillsyn över lekmännen – är berusad av sin maktfullkomlighet.

Uttrycket "lagens man" brukar i Hāfez dikter, liksom hos andra 1300-talspoeter och krönikörer, syfta på regenten i Shiraz 1355–1358, Amir Mobārez Mozaffari. Han var ursprungligen furste i den angränsande provinsen Kerman, men tog med våld över makten i Shiraz. Uttrycket myntades på grund av denne furstes överdrivna betoning av en speciell teologisk doktrin, kallad "uppmuntra det goda och förbjuda det onda", som ålade de troende att aktivt gripa in och förbjuda allt som stred mot (den egna tolkningen av) de islamiska sedvänjorna och ritualerna.²⁶ Amir Mobārez upprättade vid sitt maktövertagande en allians med företrädarna för religionen i Shiraz. Det var därför nödvändigt att inte heller lagens man skulle märka om den läsare som Hāfez riktar sin dikt till skulle dricka vin.

Men Hāfez säger mer. Under den konkreta hänvisningen till asketerna och ordningsmannen flödar en djupare mystisk mening:

Turen i hasardspel, liksom ödet, bestämmer ingen över, och den enda möjligheten som finns till hands för en kortspelare är att försöka styra turen genom att kika i korten. Att försöka tolka sig fram till ödets hemlighet var nog vad Hāfez ansåg sig syssla med i egenskap av mystiker. Han trodde på mystikens kärnidé om Guds närvaro i allt och över allt. Hāfez uttryckte alltså tillvarons kort, han kikade på dem för att sätta ihop en bild av Gud, vilken antogs ge sig till känna på olika sätt i tillvarons olika kort.

Förhållandet mellan rus, extas och vin upprättas inte slumpmässigt. De ord som Hāfez använder för att framföra uppmaningen, "frukta ej", står i det persiska originalet på arabiska. Det finns därför anledning att utgå ifrån att citatet är hämtat från Koranen. Där återfinns det i några av berättelserna, som ju är de islamiska motsvarigheterna till de bibliska berättelserna. "Frukta ej!" är Guds ord. Han säger det till sina sändebud, direkt eller genom sina änglar, när han ska upplysa dem om något viktigt, bland annat då han beordrar profeten Lot att lämna städerna Sodom och Gomorra inför den förestående undergången.²⁷ Hāfez åberopar Gud och uppmanar läsaren att strunta i faran, och dricka sig ut ur asketernas och fogdens värld.

Här, i denna lilla vers, kan man uttyda de huvudsakliga kännetecknen för den motkunskap som Hāfez ställde mot den som företrädarna för de religiösa organisationerna i Shiraz förde fram. Asketerna och deras bundsförvant, lagens man, är de figurer som alltid hos Hāfez står som föremål för kritik, och de provoceras ständigt med associationer till vin och kärlek. Dessa uttryck för sinnlig njutning används ofta i uppenbar opposition mot puritanerna och asketerna, vilka identifierade sig med de religiösa förbuden och påbudet, och såg som sin uppgift att tvinga lekmännen att följa dem.

Vinet och kärleken

Hāfez förkastar asketernas auktoritära inställning till religionen. Han påstår till exempel provocativt i en av sina ghazaler att han under bönen kelade med vinskänken, och försökte få henne/honom²⁸ att uppmärksamma poeten och fylla hans bägare med vin:

Om radbandet gick sönder, får du ursäkta mig;
Min hand höll om armen på den vackra vinskänken!²⁹

Det kan ses som en provokation riktad mot asketerna och deras syn på religionen som en samling ritualer och förbud. Ur detta perspektiv framstod till exempel kontrollen över hur den muslimska bönen utfördes, eller om fastan under fastemånaden Ramadan och förbuden mot olika rusdrycker respekterades, som ett uttryck för maktutövning.

Provokationen fortsätter då Hāfez slår än hårdare mot asketerna i nästa vers i samma dikt som ovan. Han driver med minnet av den heligaste av alla nätter för muslimer, ”uppenbarelsens natt”, alltså den natt då profeten Muhammed fick sin första uppenbarelse. Hāfez sade sig ha firat denna natt genom att dricka vin:

Klaga inte på att jag har druckit vin under uppenbarelsens natt:
Vännen min kom glatt och en vinflaska stod på hyllan!³⁰

Men provokationerna ska inte övertolkas. Hāfez var muslim. Kortnamnet Hāfez var en yrkesbeteckning på en person som kunde Koranen utantill, vilket medges av poeten själv.³¹ Han försörjde sig genom koranundervisning, enligt både sin egen utsago³² och uppgifter i inledningen till den äldsta versionen av hans samlade verk från 1409.³³ Dessutom är många av de berättelser som Hāfez utnyttjade, för att föra samman de självständiga verserna i sina ghazaler runt en central mening, hämtade från Koranen.

Den islamiska teologin skilde mellan den religiösa tron å ena sidan, och den religiösa handlingen å den andra.³⁴ De islamiska ritualerna ansågs möjliga att härleda rationellt ur tron, vilken framstod som en viktig utgångspunkt. De teologiska trossatserna bestod av monoteismen, uppståndelsen och profetian,³⁵ medan islams fem pelare inte sågs som mer än praktiska konventioner.³⁶ Fara för att konventioner skulle ersätta tron var någonting som sedan länge hade påpekats av teologerna.³⁷

Det var nog denna fara som Hāfez ville framhålla genom sina ironiseringar över de islamiska ritualerna. Men ironierna är provokationer riktade mot en grupp personer, alltså de som tjänade sitt levebröd och byggde sin sociala ställning – och ibland till och med makt – på att reducera religionen till ritualer. Det var asketerna och puritanerna som gjorde det.

Jag bad Gud om förlåtelse för det som asketen gör,
och jag tyr mig till Gud för puritanens handlingar!³⁸

Den skenheliga asketen och det moraliska ansvaret

Asketismen och puritanismen innebar inte nödvändigtvis något ämbetsinnehav. Asketer och puritaner kunde lika gärna vara personer som i sin individualitet valde att ägna sig till Gud. Hāfez ser asketismen och puritanismen som uttryck för en osund inställning till livet och moralen. Fokuseringen på religiösa ritualer bygger på en rigid uppfattning av moralen, vilken leder till att man avfärdar sinnliga njutningar som syndiga. Det är inget fel med att välja kyskheten om man vill så, menar Hāfez, men genom att visa upp sin kyskhets utnyttjar asketen och puritanen otillbörligen Gud för att skaffa sig en särställning gentemot andra människor. Det var ett uttryck för arrogans:

Mitt hjärta! Jag ger dig ett råd som skulle visa vägen till frälsningen:
Var inte stolt över dina synder, och visa inte heller upp din kyskhets!³⁹

Moralen står för innerliga val som bör bygga på personlig övertygelse, menar Hāfez. Synden är inget att vara stolt över, men det är lika syndigt att skryta om förträffligheten. Synden har för Hāfez ingen på förhand given innebörd. Ett val som är syndigt för en människa i en viss situation, kan i princip vara moraliskt rätt för någon i en annan situation. Det skulle vara fel, arrogant, att se ner på dem som gjort andra moraliska val än en själv.

Knyts denna arroganta inställning an till en yrkesutövning – som hos de rättslärda, juristerna och predikanterna – leder det oundvikligen till att man aktivt söker styra lekmännens betenden. Med en moral reducerad till en uppsättning trossatser eller ritualer skulle man söka kontrollera och bestraffa deras brott mot de religiösa förbuden och påbuden, kortfattat tvinga dem med våld in till paradiset. Denna inställning tar Hāfez klart avstånd från:

Den förljugna asketismens flamma skall bränna religionens skörd!
Hāfez! Du får kasta bort denna yllemantel och gå din väg!⁴⁰

Hänvisningar till en yllemantel hör samman med ghazalens språk. Alla som hade en religiös utbildning och funktion bar mantel. Den var någonting som Hāfez i egenskap av korankännare och koranlärare bör ha haft gemensamt med såväl sufier som predikanter, böneledare och domare.⁴¹ Den bekostades av allmänna resurser,

nämligen avkastningen från de egendomar som var donerade till allmännyttiga ändamål. Manteln framställs överallt hos Hāfez som en världslig, synlig symbol för religionen, och han betraktade den därför som innehållslös och ytlig. Den står som ett uttryck för det som Hāfez kallar "förljugen asketism", det vill säga skenheligheten, den arrogans som den bygger på och den strävan efter makt och ställning som den innebär.

Den konflikt som Hāfez i sina dikter tecknar mellan sig själv och asketerna handlar, som forskningen om Hāfez har poängterat, egentligen om synen på förhållandet mellan människa och Gud.⁴² Hāfez anser att människan har blivit till genom att utnyttja den gåva hon har fått från Gud genom den första synden, nämligen sitt förnuft. Hon har till uppgift att välja sin handling efter sitt förnuft, och allt som behövs för att göra ett moraliskt försvarbart val finns hos henne redan från den dagen då hon trädde in på jorden. Men en förutsättning för att kunna välja rätt är att också ha möjlighet att välja fel. Så människan bör inte hindras från att begå synder. Livet är en prövning, och det ingår i prövningens begrepp att man ska vara fri att synda.⁴³

Denna grundinställning kommer tydligast fram i Hāfez syn på skapelseberättelsen, som är ett av de centrala ledmotiven som förekommer i Hāfez dikter.⁴⁴ Fördrivningen från Edens lustgård sker i Hāfez ögon varje gång en människa skapas. Hon släpps gång efter annan fri på jorden, och åläggs att åta sig ett moraliskt ansvar. Det skulle Hāfez inte vägra axla:

Min far sålde paradiset tomt [Edens Lustgård] för ett par vetekorn:
Varför ska jag avstå från att sälja världens trädgård för ett
havrekorn?⁴⁵

Hänvisningen går tillbaka till den islamiska versionen av den abrahamitiska skapelseberättelsen. Adam och Eva drivs ut ur Eden även i Koranen – för övrigt för att de har ätit vete och inte en frukt – men Hāfez verkar inte uppfatta fördrivningen som en bestraffning. För så allsmäktig som Gud framställs bör han redan från första början ha vetat vad som skulle komma att hända. Allt är förutbestämt, och Adams och Evas olydnad framstår som inledningen på den gudomliga planen för människan som art.

Det tillkommer därför människan att acceptera sitt öde som resultatet av sitt eget val. Ödestron framstår ur denna infallsvinkel som en väg för att komma närmare Gud, så nära som inte ens änglarna kan drömma om. Som svar på änglarnas varningar om den ondska som människan skulle åstadkomma på jorden, sade Gud i Koranens skapelseberättelse: ”Jag vet vad ni inte vet.”⁴⁶

Ditt ansikte lyste upp men du insåg att ängeln saknade kärlek:
Kärleken förvandlades till en flamma och slog upp mot Adam.⁴⁷

Av central betydelse för Hāfez kritiska syn på asketerna och puritanerna är den skillnad som i den islamiska versionen av skapelseberättelsen finns mellan människan och änglarna:

Änglarna saknar ansvar för sina handlingar och är goda och lydiga av naturen. De är helt igenom goda och har ingen möjlighet att välja att synda. Änglarna äger inte den kunskap som människan har besjålats med, och deras liv är därför torftigt och svartvitt. De är underordnade Gud, och i detta hierarkiska förhållande tillkommer det dem att be till Gud och följa hans ord. Inget annat är tänkbart för deras del, ingen olydnad och inget egentligt liv. Inget ansvar för de egna handlingarna kunde avkrävas änglarna.

O älskade vinskänk! Ängeln förstår sig inte på vad kärlek är!
Be om att få en bågare och håll rödvin över Adams gravplats.⁴⁸

Och jordelivet hade sina egna änglar, eller snarare personer som gjorde anspråk på att vara änglar. Det var människor som sade sig lyda det som de uppfattade som Guds en gång för alla givna ord. Dessa låtsasänglar var asketerna och puritanerna, med den tonvikt som de lade på kyskhets, bön och ritualer.

Det finns dock en grundläggande skillnad mellan änglarna och asketerna. Änglarna är inte i den ställningen att de kan beordra någon till något, men det kan däremot deras självutnämnda dubbelgångare på jorden göra. Dessa ser på Guds ord som om de är befallningar som helt enkelt måste följas, och bristande lydnad bör enligt dem föranleda straff. Det stred enligt Hāfez mot Guds planer för människan.

Dessutom var, enligt Hāfez, asketerna i egenskap av människor inte immuna mot synden. De kunde, oberoende av vad de ville uträtta, inte göra annat än att tillfredsställa sina egna intressen. Puritanernas kontroll av lekmännens respekt för de heliga skrifterna

utövades liksom hos alla människor utifrån egenintresset, inte såsom de själva hävdade, osjälviskt för Guds eller religionens skull. Detta kunde puritanerna och asketerna inte vara helt omedvetna om, vilket innebar att de medvetet ljög om sina verkliga intressen.

Hāfez och mystiken

Hāfez perspektiv på mänskligt ansvar ska inte tas som ett uttryck för en tro på människans fria vilja. Hāfez var mystiker och anslöt sig i den egenskapen till en speciell teologisk grundsyn, ash'arism,⁴⁹ som intog en paradoxal ställning mellan traditionister och rationalister i 900-talets diskussioner inom islamisk teologi, kalām. Ash'arismen tog ställning mot rationalisterna och avfärdade varje tanke på människans fria vilja, men ålade henne ändå ansvar för sina handlingar.

Ash'ariterna förklarade att världen och skapelsen inte gick att förstå sig på. Det låg i Guds allsmäktighet att göra som han ville. Ödet var förutbestämt. Syndaren var predestinerad att begå synder, och asketen att avhålla sig. Men ash'ariterna förstod mycket väl att hela idén med Domedagen skulle urholkas av fatalismen, så de tillät den fria viljan att komma tillbaka, bakvägen:

Det ålåg varje människa att med sitt förnuft förstå och leva upp till det syfte som Gud hade med skapelsen. Det mänskliga livet framstod som en prövning. Det tillkom syndaren att stå emot synden, och asketen att avstå från att visa arrogans gentemot syndarna. Alla var begåvade med förmågan att förstå Guds vilja, även om de heliga skrifterna bara angav de generella riktlinjerna för att skilja mellan rätt och fel. Det tillkom varje människa att efter sitt eget huvud göra moraliskt försvarbara val vid de otaliga tillfällena som skulle uppstå i jordelivet enligt den gudomliga planen för var och en. De moraliska frågorna hade redan från första början ett rätt svar, men människan visste inte i förväg vilket svar som var rätt.⁵⁰

Även om synden inte följde vår fria vilja, du Hāfez,
får du uppföra dig väl och säga att det var ditt fel.⁵¹

Denna fatalistiska grundsyn arbetades in i den islamiska mystiken under 1000- och 1100-talet, då mystiken efter ett par hundra år av bannlysning från teologernas sida fick en egen teologisk

motivering.⁵² En betydande ash‘aritsk skolbildning inom den islamiska mystiken, med stort inflytande över Hāfez, var den så kallade ”poetiska skolan”. Den fatalistiska grundinställningen gjorde att man förklarade allt utifrån Guds vilja. Det innebar ett avfärdande av den rationella tolkningsmetodik som de numera teologiskt utbildade förespråkarna för mystiken hade anslutit sig till.⁵³ Sinnevärlden återspeglade Gud och hans vilja redan i sin oförmedlade konkretion. Gud kunde inte sökas genom rationella resonemang, inte ens genom de sinnesintryck som kunde mätas rationellt och vetenskapligt. Vägen till Gud gick genom intuition och inre upplevelser, vilka hade sitt främsta uttryck inom den mystiska kärlekspoesin.⁵⁴

Hāfez var emellertid inte en vanlig mystiker. Han tillhörde aldrig någon specifik sufiorden och försökte inte tillämpa sufismen.⁵⁵ Sufier var mystiker som organiserade sig i ordnar. Men allt sedan 900-talet hade det funnits mystiker som reagerade mot sufismens hierarkiska ordning och dess institutionalisering. De vägrade ingå i någon orden, utan stod liksom Hāfez ensamma. Den ensamme mystikern sökte bli ”en fullkomlig människa”. Han framstod i sin egen person som ett praktiskt uttryck för mystikens idé, som en praktisk abstraktion av idén.⁵⁶ Hāfez beskrev sig själv i några av sina dikter som *den ensamme*, alltså i mystiska sammanhang. Det var av allt att döma för att han inte kunde identifiera sig med de sufiska ordnarna, och deras uppfattningar av mystiken. Hāfez hade en egen uppfattning:

Hāfez, *den ensamme*, sökte sig igår kväll till vinstugan,
bröt sitt löfte, tog en vinbägare och drack.⁵⁷

Man skulle kunna säga att Hāfez mystik hade så starka individualistiska drag, att han inte kunde platsa i någon sufiorden. Och han verkar överhuvudtaget ha varit negativt inställd till följderna av den normalisering av mystiken som sprang ur sufismens institutionalisering.

Det finns flera dikter hos Hāfez där han uttrycker sig negativt mot sufismen. Sufier anklagas ofta för falskhet och lögnaktighet. De ljuger om det som driver dem:

Du sufi! Låt oss kasta bort denna lögnens klädsel,
och låt oss avfärda alla dessa falskheternas ord!⁵⁸

Sufiernas dräkt, yllemanteln, framställs som lögnens klädsel. Hāfez ser ingen egentlig skillnad mellan sufin och asketen. Snarare än Gud och moral har de världsliga fördelar, makt och anseende i åtanke. Sufismen är därmed bara en billig uppvisning av kyskhet. Fördömandet är ännu hårdare då det handlar om sufimästarna, hos vilka mystiken förenades med institutionell makt:

Se på stadens sufimästare och hur han tagit emot suspekta allmosor!
Måtte den klädsel som gömmer hans svans⁵⁹ vara lång, det väl-
klädda odjuret!⁶⁰

De sufiska ordnarna hade en hierarkisk organisation, som tryckte ner individualiteten hos de enskilda mystikerna. Mystiken förvandlades genom sin normalisering till en konformistisk syn på moralen. Moraliska normer framstod som rigida, och konformismen – liksom den rigida synen på ritualerna som återfanns hos predikanterna och asketerna – förhindrade därför mystikerna att utgå från sitt innersta väsen, tillmötesgå sitt personliga öde och leva livet enligt den gudomliga planen. Sufierna och sufimästarna förvandlades i Hāfez dikter till företrädare för ”den förljugna asketismen”.⁶¹

Hāfez pläderar snarare för en typ av mystisk tro som är anti-konformistisk. Den strider mot allt det, från makt till anseende, som en institutionalisering och normalisering bär med sig. Det finns ett stort antal dikter där Hāfez förbannar den sociala respekten som distraherande:

Varför talar du om skam? Mitt rykte bygger på skammen!
Och varför frågar du om mitt rykte? Jag skäms över det goda ryktet!⁶²

Här ger Hāfez uttryck för någon sorts cynism, övertagen efter den grekiska filosofen Diogenes (404–323 f Kr) och hans mystiska följeslagare inom ”den poetiska skolan” i den islamiska tankevärlden. Grundtanken var att medvetet och aktivt opponera sig mot det sociala anseende som ett liv ägnad mystiken förväntades innebära, eftersom anseendet antogs stå i strid med vad en innerlig tro skulle bygga på.⁶³ Man stängde helt enkelt ute samhället, eller försökte rentav sabotera de allmänt accepterade sociala konventionerna, och handlade på ett sätt som skulle väcka allmänhetens aversion.⁶⁴

Mystiken hos Hāfez söker sig bort från makten. Den framstår som en innerlig religion som verkar på ett djupare plan än de anbud och förbud som normalreligionen härledde ur de religiösa föreskrifterna. Han håller fast vid sin tro på att livet innebär ständiga möten med moraliska problem, och att människan bör vara fri att lösa problemen efter sitt eget väsen. Religionen töms från eviga moraliska anbud, och förvandlas till något flexibelt och personligt. Hāfez förkastar därför, vid sidan om den rigida fokuseringen på de religiösa ritualerna, den konformism som springer ur institutionaliseringen av religionen:

Sätt en skål fylld med vin i min handflata, så att jag fattar mod att från min överkropp riva av mig och kasta bort denna yllemantel med dess blågråa färg.

Även om det skulle bli en orsak till vanrykte hos de förnuftiga, önskar vi varken det goda ryktet eller skammen.⁶⁵

Hāfez mystik är annorlunda än sufernas och sufimästarnas. Den är en typ av religiositet med starka individualistiska drag, som inte bestäms av och inte kan mätas med ritualer och ceremonier, eller av påbud och förbud. Svaren på de moraliska dilemman som uppstår i det mänskliga livet kunde gärna gå emot de gängse moraliska konventionerna och de religiösa påbuden, men ändå vara de rätta ur moralisk synvinkel:

Skulle det inte föreligga renhet hos pilgrimen, skulle Guds hus [Kaba] vara lika med avgudarnas hus:

Det kommer inte att finnas någon godhet i det hus där det inte finns någon kyskhet!⁶⁶

Ritualerna och den rigiditet som är inbyggd i dem förkastas här återigen. Inställningen innebär, med sitt individualistiska drag, att skillnaden mellan religionerna försvinner i Hāfez sinnevärld. De har samma väsen, även om de kan vara annorlunda avseende sina ritualer och sin organisation:

Alla söker den älskade, både fyllerister och nykterister,
Överallt är kärlekens hus, både moské och synagoga!⁶⁷

Perspektivet är klart universalistiskt. Det var troligen en logisk följd av mystikens panteistiska centralidé, nämligen att hela

varat, trots sina variationer, var besjälats av ett enda absolut andligt väsen, Gud.⁶⁸ Allt i sinnevärlden hyste Gud. De olika religionerna framstod som olika uttryck för Gud, och allt rörde sig för människornas del om att söka återförena sig med Gud. Sökandet var uttryck för en kärlek som oberoende av religiös tillhörighet kunde kännas igen av såväl lekmännen som företrädarna för alla religioner:

Mig håller de kär i zoroastriernas eldtempel och kloster av den anledningen
att lågan från den kärlek som aldrig kommer att dö flammar i mitt hjärta!⁶⁹

Zoroastrierna höll elden helig, och elden förstås utifrån det mystiska perspektivet som ett bland många uttryck för Gud. Här kommer Hāfez med ett tydliggörande av det som enligt honom är gemensamt för alla religioner, och det ser ut att vara kärlekens låga.

Avslutning

Hāfez ställde sig kritisk till den kunskap som erbjöds av företrädarna för vad vi kan kalla normalreligionen, det vill säga religionen i dess institutionaliserade form. Det kunde gälla såväl den ordinarie religionen som sufismen. Hāfez ansåg att den inställning till lekmännen som följde av religionens institutionalisering stred mot religionens väsen. Den var rigid och konformistisk, tryckte ned människorna, och hindrade dem från att fatta sina egna moraliska beslut efter sitt eget huvud och samvete.

Man kan konstatera, att det som Hāfez reagerade mot var institutionaliseringen. En institutionalisering av religionen leder till att en tolkning upphöjs till den officiella tolkningen, som knyts an till institutionella och materiella intressen och så småningom söker trycka ned alla alternativa tolkningar. Hāfez förkastade, medvetet eller omedvetet, följderna av institutionaliseringen. Han insåg att islam i den institutionellt dominerande tolkningen hade reducerats till en serie rigida ritualer, och att de som ägnade sitt liv åt religionen, både asketerna och de som verkade inom de religiösa organisationerna, därför kommit att anse det vara sin uppgift att bevaka respekten för ritualerna hos allmänheten.

Visserligen har alla världsreligioner drabbats av institutionalisering. Uppkomsten av en ortodox tolkning har överallt lett till rigiditet, då ortodoxin genom den religiösa institutionen förenats med bestämda ekonomiska och politiska intressen. Men det politiska läget under 1300-talet i Shiraz hade en del säregenheter som gjorde att institutionaliseringens följder, och den starka kopplingen mellan ortodoxi och makten, tydligare kom i dager, åtminstone i Hāfez ögon.

Som jag nämnde i inledningen var de mongoliska ilkhankesjarna i Persien buddhister, vilket innebar att islam allt sedan 1263 hade saknat statsmakternas stöd. Visserligen kom företrädarna för de religiösa institutionerna att bli delar i det politiska spelet efter ilkhan-imperiets sammanbrott 1335, men läget var kaotiskt. De rättslärda bildade allianser med olika politiska och militära krafter, och motiverade pakterna genom hänvisningar till islam. Men de religiösa institutionerna tappade i anseende när en allians måste brytas över en natt, och ny allians upprättas, vilket ibland skedde. Detta var särskilt tydligt i Hāfez hemstad Shiraz, i mitten av 1350-talet, då regenten över den angränsande provinsen Kerman, Amir Mobārez, tog över makten. Hans allians med de rättslärda i Shiraz medförde, att döma av Hāfez dikter, ett hårdhänt religiöst styre med sufimästarnas, predikanternas och domarnas goda minne. Men dessa måste plötsligt vända på sin tolkning av religionen, då den nya regenten efter ett par år avsattes av sina söner som därefter återupprättade furstendömet gamla allians med handelsmännen och hantverkarna.

Händelseutvecklingen hade direkta inverknings på Hāfez liv. Han bojkottade det furstliga hovet under Amir Mobārez, och talade med avsky om honom och hans bundsförvanter. Han anklagade dem för skenhelighet, och tänkte nog kanske också på vad det var som förorsakade all deras falskhet, arrogans och rigiditet. Det han anmärkte på kan, som jag nämnde ovan, sammanfattas under beteckningen institutionalisering. Det hierarkiska förhållande som därmed upprättades till samhället och lekmännen mynnade ut i arrogans. Företrädarna för religionen ansåg sig vara Guds advokater på jorden, och bortsåg därmed från att också de själva skulle dömas för sina jordiska gärningar på Domedagen. Arrogansen medförde förljugenhet, en form av självbedrägeri.

Asketer, puritaner, predikanter, domare och rättslärda framställde sig själva som änglar, befriade från alla synder, och än värre var att de själva trodde på det, trots att det saknade stöd i Koranen.

Mot detta framförde Hāfez ett annat förhållningssätt, som bejakade livet som den största gåvan människan hade fått vid skapelsen. Livet för var och en fortskred enligt den plan som Gud hade för varje person. Perspektivet hade ett individualistiskt drag. Inga regler, inga på förhand givna påbud eller förbud, kunde visa vägen för de enskilda människorna, enligt Hāfez. Det som de borde gå efter var det som de hade fått av Gud genom skapelsen. Gud hade blåst in en del av sitt väsen i människan, och därmed gett henne förmågan att uppfatta skillnaden mellan gott och ont. Hur denna skillnad skulle te sig för varje människa stod inte i någon religion, och inte heller i någon ritual. Hāfez hänvisar snarare till individens förnuft och samvete. Livet borde levas, med alla dess tillfällen att synda, och människan borde få fatta sina egna moraliska beslut. För syndaren bestod den gudomliga prövningen i att undvika att begå synder, och för predikanten eller asketen att undvika att visa arrogans.

Inställningen hade sin teologiska grund i en smidig tolkning av den ash'aritiska uppfattningen. Ödestron och fatalismen låg fast, men arbetades i praktiken bort genom att Hāfez överbetonade att ödet, så som Gud ville för varje enskild människa, måste uppnås genom samvetsgranna och förnuftiga beslut. Det individualistiska draget i denna uppfattning motiverade någon form av tro på likhet mellan människorna. Likheten gällde inte rättigheter, som var fallet med exempelvis naturrätten. Hāfez uppfattning var medeltida. Gud ansågs ha skapat människorna olika, i olika klasser och grupper, var och en med ett eget förutbestämt, så att säga essentiellt förankrat öde. Men de var likställda inför Gud vid hans bedömning av deras gärningar, och de fick individuellt stå för sina individuella val. Det var en likhet som avsåg handlingen.

Den ash'aritiska uppfattningen hos Hāfez hängde samman med hans mystik. Han förkastade sufismen som organisation, och den rigida inställning som växte fram ur sufismen och dess hierarkiska ordning. Men han var ändå mystiker, och enligt egen utsago en ensam oorganiserad mystiker. Det passade bättre de individualistiska

dragen i hans betraktelsesätt. Mystikens grundidé, att allt i sinnevärlden i sin konkretion hyste Gud och var uttryck för honom, förändrades med Hāfez kritiska inställning till religiösa ritualer. Resultatet var en uppfattning som såg ett och samma väsen hos alla religioner, vilka utan sina ritualer, påbud och förbud egentligen framstod som uttryck för samma mening.

Hāfez skulle kunna sägas ställa en universalreligion emot de enskilda religionerna. De enskilda lekmännen är i denna religion fria att konfronteras med synder och fatta sina beslut, rätta eller felaktiga. Och de får stå till svars för sina beslut, men inför ingen annan än Gud på Domedagen. Det förhållande till Gud som människorna upprättar genom denna religion är av individuell karaktär. Förhållandet saknar mellanled, och i princip kan ingen organisation representera Gud. Var och en är lämnad till sin egen Gud, och bär ansvar för sitt eget öde inför Gud.

Det finns moderna drag i tankegångarna ovan. Hāfez konstruerar i sina dikter ett subjekt som tack vare sina individualistiska drag och sitt moraliska ansvar, är i stånd att se kritiskt på de medeltida förhållanden som omger henne. Subjektet är visserligen inte rakt igenom modern. Hennes livsbejakande, fria syn på livet skulle i förlängningen komma i konflikt med Gud, som utifrån det mystiska perspektivet framstår som den metafysiska antitesen till livet. Men här finns en tidig modern dynamik som är starkt knuten till tankegångens individualistiska drag.

De normativa källorna för denna moderna dynamik skiljer sig från den europeiska erfarenheten. Utgångspunkten är religionen, ingen humanism finns här i egentlig mening, och inte heller förekommer det hänvisningar till något som liknar naturrätten. Men effekten är densamma. Människan står även här i centrum för det moraliska resonemanget, och en begynnande idé om likhet människorna emellan dyker upp också i detta sammanhang.

Detta strider mot hur orienten har framstått inom den orientalistiska diskurs som dominerat i de humanistiska vetenskaperna. Orientalismen har framställt Väst som en enhet, fört samman de västerländska erfarenheterna av historien, konstruerat en västerländsk identitet och homogeniserat den – allt genom att kontrastera Väst mot resten av världen, som fått bära den geografiska

beteckningen orienten.⁷⁰ Västerlandet har framstått som framåtskridande dynamiskt, i motsatsförhållande till ett statiskt och odynamiskt österland. Dikotomin har varit vetenskapligt sanktionerad tack vare de begrepp med vilka humaniora har beskrivit människan och hennes erfarenheter. Begreppen, som är hämtade från den europeiska erfarenheten, återspeglar och reproducerar oundvikligen de sociala maktstrukturer som existerade vid deras uppkomst.⁷¹

Det gäller i detta sammanhang särskilt begreppet modernitet. Det har definierats utifrån processer som har med den europeiska sociala och politiska erfarenheten att göra, såsom ökad interaktion mellan stat och civilt samhället, rationalisering, individualisering, sekularisering etc.⁷² Begreppet har därför varit blint för de annorlunda formerna av modernitet, som – av allt att döma – under förmodern och tidigmodern tid höll på att uppkomma parallellt med den europeiska moderniteten.⁷³

Det tänkande som jag har kartlagt i denna undersökning bär på en tidigt modern dynamik som har uppstått av egen kraft och på basis av en, i förhållande till den europeiska utvecklingen, annorlunda idéhistorisk förhistoria. Potentialerna i detta tänkande förverkligades aldrig fullt ut, men det berodde inte på tanken i sig utan på yttre omständigheter. Förmodligen var uppkomsten av tidigmoderna territoriella stater på 1400- och 1500-talet i Persien och Mellanöstern, och den religiösa likriktning som följde därav, som var orsaken. Dikterna överlevde dock tiden för sin uppkomst. De individualistiska dragen i Hāfez tankar, hans levnadsglädje och moraliska ansvarskännande utövade en otidsbunden attraktionskraft. Det gör de än idag, men på en annan plattform än den som gällde fram till 1800-talet.

Det samhälle där Hāfez en gång hade verkat, sedermera det iranska samhället, förändrades radikalt på 1800-talet, då moderniteten framstod som en oundviklig utveckling. Framtiden tecknades utifrån den attraktion som det moderna projektet, i olika kombinationer med traditionellt islamiskt politiskt-filosofiskt tänkande, väckte.⁷⁴ Här hade Hāfez intellektuella tankegångar ingen plats. Kontexten var borta, och den religionskritik som en gång sågs hos honom var hädanefter utom direkt synhåll. Hāfez skulle emellertid fortsatt komma att uppskattas som en stor poet.

Hans dikter innehåller ett universellt moment, moraliskt såväl som litterärt och estetiskt, som räcker långt utöver alla historiska kontexter.

Noter

1. Catharina Landström, "Introduktion", i: Catharina Landström (red), *Postkoloniala texter*, Stockholm 2001, s. 7–8; Loomba, Ania, *Kolonialism / Postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*, (Stockholm 2006) s. 28–36.
2. Edward Said, "Return to philology", i: Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, (New York 2004) s. 80–85.
3. Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn, "Den postkoloniala paradoxen, rasismen och 'Det mångkulturella samhället'", i: Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn (red), *Globaliseringens kulturer: den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*, (Nora 2002 [1999]) s. 17–23.
4. Shmuel N Eisenstadt & Wolfgang Schluchter, "Introduction: Paths to early modernities – A comparative view", i: *Dædalus: Summer 1998 "Early Modernities"*, Vol 127: nr 3, s. 2–5.
5. Shmuel N Eisenstadt & Wolfgang Schluchter (1998) s. 4.
6. Heiko A Oberman, "Anticlericalism as an agent of change", i: Peter A Dykema & Heiko A Oberman, *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, (Leiden/New York/Köln 1994) s. ix–xi; Steven D Sargent, "Review of: Peter A Dykema & Heiko A Oberman, *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, (Leiden/New York/Köln 1994)", i: *Medieval Academy of America*, Vol 71 – nr 2 (april 1996) s. 418–420.
7. Max Weber, "Religious rejections of the world and their directions", i: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by H H Gerth & C Wright Mills, (London/Henley/Boston 1977 [1948]) s. 326–330.
8. Harry Austryn Wolfson, *Falsafeh-ye 'Elm-e Kalām* [Kalāms filosofi], persisk översättning av Ahmad Ārām (Teheran 1989) s. 1–47.
9. Shāhrokh Maskub, *Hoviyyat-e Irāni va Zabān-e Fārsi* [Den iranska identiteten och det persiska språket] (Teheran 2006) s. 32–35.

10. Ira M Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge 2002 [1988]) s. 125–128.

11. Miyān Mohammad Sharif, *Tārikh-e Falsafeh dar Eslām* [Den islamiska filosofins historia] (Teheran 1988) s. 87–100.

12. Sharif (Teheran 1988) s. 87–100.

13. Qāsem Ghani, *Bahs dar Āsār va Afkār va Abvāl-e Hāfez* [Diskussion om Hāfez litterära produktion, hans tankar och tillstånd] (Teheran 2007) s. 894–899.

14. Ann K Lambton, "Justice in the Medieval Persian theory of kingship", i: *Studia Islamica* 17 (1962) s. 91–119.

15. Lapidus (Canbridge 2002) s. 133–146; Miriam Hoexter & Nehemia Levtzion, "Introduction", i: Miriam Hoexter, Shmuel N Eisenstadt & Nehemia Levtzion (red.) *The Public Sphere in Muslim Societies* (New York 2002), s. 9–16.

16. Enid Hill, "Islamic Law As a Source for the Development of a Comparative Jurisprudence: Theory and Practice in the Life and Work of Sanhuri," i: al-Azmeh, Aziz (red.) *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London 1988) s. 146–197.

17. Ghazal har påståtts sakna en genomförd idé och därmed vara logiskt inkonsekvent. Varje vers utgör ett avrundat helt och dikten är inte linjärt uppbyggd. Det som antas skapa sammanhang mellan verserna i en ghazal är, förutom rimmen, den känsla som genomsyrar verserna, kärleken.

Ghazalen karakteriseras metriskt av att halvverserna i den första versraden rimmar, och med dem också de andra halvverserna i de följande versraderna. Rimplanen är alltså aa, ba, ca, da, osv (Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, written in collaboration with Otakar Klíma and edited by Karl Jahn (Dodrecht 1968) s. 93–98; Bo Utas, "Persisk litteratur: En historisk översikt [1966]", i: Bo Utas, *Den persiska litteraturen: essäer av Bo Utas*, med förord och bidrag av Ashk Dahlén (red.) (Stockholm 2011) s. 24–26).

18. Ghani (Teheran 2007) s. 687–697.

19. Verserna i ghazalen följer överhuvudtaget inte en rak linje från en given början till ett givet slut, även om det går att följa tankegången

kring diktens centrala tema från den ena versraden till den andra ([Dahlén 2007] s. 31).

20. En sådan variation hade före Hāfez inte förekommit i persisk poesi (Bahāʾ-al-din Khorramshāhi, *Hāfez* [Hāfez], (Teheran 2009 [1995]) s. 109). De många, snabbt övergående ledmotiven förvärrar den bristande stringens som associeras med ghazalen (Broms, s. 9).

21. Ashk Dahlén, "Inledning", i: Hafiz, Shams al-din Mohammed, *Dikter*, översättning och inledning av Ashk Dahlén, (Umeå 2007) s. 29–30; Ashk Dahlén, "Hāfiz ställning inom klassisk persisk poesi", i: *Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien Årsbok* 2009, s. 82–84.

Man har tolkat detta som ett bevis på att Hāfez konsekvent använder sig av "ambiguiteten" som stilistiskt grepp (Bürgel, J Christoph, "Ambiguity: A study in the use of religious terminology in the poetry of Hafiz", i: Michael Glünz & J Christoph Bürgel, *Intoxication – Earthly and Heavenly: Seven Studies on the poet Hafiz of Shiraz*, (Bern 1991) s. 20–36).

22. Dahlén (Umeå 2007) s. 31.

23. Khorramshāhi, s. 121; Arthur John Arberry, *Fifty Poems of Hafiz*, (Cambridge 1947) s. 23–24.

24. Finn Thiesen, "Förord", i: Shams al-din Mohammed Hafiz, *Dikter*, översättning och inledning av Ashk Dahlén (Umeå 2007) s. 7–8; Dahlén (Umeå 2009) s. 79–93; Dāriyush Āshuri, *Hastishenāsi-ye Hāfez. Kāvosh-i dar Bonyād-e Andisheh hā-ye U* [Hāfez ontologi. En studie om grunderna till hans tankar] (Teheran 1998) s. 263–265 m fl; Zarrin-kub 1985, s. 176–202 ff.

25. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 290: vers 7, s. 596.

26. Ghani (Teheran 2007) s. 259.

27. "Och när Våra sändebud kom till Lot såg han att han inte hade möjlighet att skydda dem och blev bedrövad; men de sade: 'Var inte rädd och sörj inte! Vi skall rädda dig och de dina utom din hustru, som är bland dem som skall bli kvar.'" (*Koranen*, 29: Al-ʿAnkabut [Spindeln] – [Online] Tillgänglig på: <http://www.koranensbudskap.se/translations.aspx?chapterID=29&langID=&p=2>) – (Min kursivering).

28. Persiska har ett och samma pronomen för henne och honom.
29. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 202: vers 8, s. 420.
30. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 202: vers 9, s. 420.
31. Hāfez säger uttryckligen:
 Kärleken kommer till din räddning om du, liksom Hāfez,
 kan recitera Koranen utantill i fjorton versioner.
 (Hāfez, *Divān-e Hāfez* [Nātel Khānlari], Ghazal nr 93: vers 10, s. 202)
32. Hāfez säger dessutom själv i sin *Divān*:
 Hāfez! I fattigdomens hörna och i mörka nätterns ensamhet
 får du inte vara ledsen så länge du förlitar dig till bön och
 koranundervisning.
 (Hāfez, *Divān-e Hāfez* [Nātel Khānlari], Ghazal nr 250: vers 10, s. 516)
33. Mohammad Gol-Andām, “Jāme‘-e *Divān-e Hāfez*“ [Hāfez samlade *Divān*], i: Hāfez Shirāzi, Khvājah Shams-al-din Mohammad, *Divān* [Divān], efter granskning av Mohammad Qazvini och Qāsem Ghani (Teheran 1941) s. Qb–Qz.
34. Ja‘far Sajjādi, *Farhang-e Ma‘āref-e Eslāmi* [De islamiska föreställningarnas lexikon], Volym I, sökning: Osul-e din [Religionens trossatser] (Teheran 1984) s. 222.
35. Sajjādi (Teheran 1984), s. 222.
36. Nāser Gozashteh, “Osul-e din“ [Religionens trossatser], i: Kāzem Musavi Bojnurdi (red), *Dā‘erat al-Ma‘āref-e Bozorg-e Eslāmi* [Det stora islamiska uppslagsverket], Vol. 9 (Teheran 2000) s. 282–285.
37. Gozashteh (Teheran 2000) s. 283–284.
38. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 409: vers 4, s. 834.
39. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 278: vers 6, s. 572.
40. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 399: vers 8, s. 814.

41. Mohammad Rezā Shafi'i Kad-kani, *In Kimiyā-ye Hasti. Majmu'eh-ye Maqāleh hā va Yād-dāsht hā dar-bāreh-ye Hāfez* [Detta varats elixir. Samling av skrifter och artiklar om Hāfez], (Teheran 2008) s. 83–86.
42. Āshuri (Teheran 1998) s. 155–162; Hossein Sheiban, *Den sargade dygden. Religionskritik hos tre klassiska persiska poeter: Sa'di, 'Obayd och Hafez*, (Stockholm 2014) s. 84–87.
43. Āshuri (Teheran 1998) s. 49–58.
44. Sheiban (Stockholm 2014) s. 85.
45. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 332: vers 6, s. 680.
46. *Koranen*, 2: Al-Baghara (Kon): vers 30 – (Online) Tillgänglig på: <http://www.koranensbudskap.se/translations.aspx?chapterID=2&langID=&p=2>
47. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 148: vers 2, s. 312.
48. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 260: vers 3, s. 536.
49. Khorramshāhi (Teheran 2009) s. 142–144; Āshuri (Teheran 1998) s. 144–162.
50. Mohammad-Javād Anvāri, "Ash'ari" [Ash'arism], i: Musavi Bojnurdi, Kāzem (red), *Dā'erat al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi* [Det stora islamiska uppslagsverket], Vol. 9 (Teheran 2000) s. 60–63; Wolfson, s. 735–738; Hanā Fākhuri & Khalil Jarr, *Tārikh-e Falsafeh dar Jahān-e Eslām* [Filosofins historia i den islamiska världen], persisk utgåva översatt från arabiska. (Teheran 2007) s. 149–150.
51. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 54: vers 7, s. 124.
52. Movahhed, Ziyā', *Sa'dī* [Sa'dī] (Teheran 1999 (1994)) s. 52–53; Watt, W Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī*, (Edinburgh 1963) s. 128 128–150.
53. Khorramshāhi (Teheran 2009) s. 142–144.
54. Āshuri (Teheran 1998) s. 144–148.

55. Āshuri (Teheran 1998) s. 247–248; Khorramshāhi (Teheran 2009) s. 178–180; Zarrīn-kūb, ‘Abdol-Hoseyn, *Az Kūcheh-ye Rendān. Dar-bāreh-ye Zendegī va Andīsheh-ye Hāfez* [Från “libertiners” gränd. Om Hāfez liv och tankar], (Teheran 1985) s. 104–109.

56. Ahmad Izadi Yazdān-ābādi, ”Bar-rasi-ye tatbiqi-ye ārā’-e hokamā va andishmandān-e irāni-eslāmi darbāreh-ye ‘Ensān-e kāmel’“ [En jämförande studie om åsikterna bland iranska och islamiska filosofer, teologer och tänkare om “den fullkomliga människan”], i: Tidskriften *Kherad-nāmeḥ-e Sadrā* [Sadrās förnuftsbok], Nr 45: Hösten 1385, s. 41–45.

57. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 165: vers 1, s. 346. (Min kursivering)

Hāfez fortsätter i den andra versraden med att kontrastera sitt beteende mot allt som organiserade sufier sysslar med. Han säger:

Församlingens sufi – som fram till gårdagen inte hade annat för sig än att krossa vinflaskor och vinbägare –
blev åter förnuftig och vis av en enda klunk vin!

(Hāfez, *Divān-e Hāfez* [Nātel Khānlari], Ghazal nr 165: vers 2, s. 346)

Sufier väljer bort, enligt Hāfez mot allt förnuft, sinnlig njutning,. De krossar nämligen ”vinflaska och vinbägare”, vilket i mystiska termer innebär att de tillintetgör all möjlighet till återförening med Gud. Hāfez tillägger sedan provokativt att sufierna, liksom de puritanska asketerna, åter skulle kunna bli kloka med en klunk vin.

I två andra ghazaler klagar Hāfez på sin älskade som drar honom från ensamhetens hörna till vinstugan (Hāfez, *Divān-e Hāfez* [Nātel Khānlari], Ghazal nr 425: vers 11, s. 866; Hāfez, *Divān-e Hāfez* [Nātel Khānlari], Ghazal nr 450: vers 4, s. 916). Hāfez är en ensam mystiker, och vinstugan är en sorts fiktiv samlingsplats för mystiker, skapad av poeten i hans diktvärld.

58. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 368, vers 1, s. 752.

59. Det som menas med ”svans” är av allt att döma livrem, någon sorts bälte som icke-muslimer fick bära. Zoroastrier hade ett smalt flätat rep under kläderna, kallat ”kushti”, som de fick vid den zoroastriska

pubertetsriten "Nav-zaotar" (Barr, Cai, JP Asmussen & Mary Boyce, *Diyanat-e Zartoshti: Majmu'eh-ye Se Maqaleh* [Zoroastrismen: Tre artiklar] (Teheran 2003) s. 129–183). Kristna var i den islamiska världen ålagda att bära en livrem, dock inte under kläderna. Det skedde efter beslut fattat år 637 under den rättmätiga kalifen Umar, den så kallade Umarpakten, vilket var ett brev riktat till de kristna i Jerusalem (*Loghatnameh-ye Dehkhoda* [Dehkhodas persiska ordbok], sökning "Zonnar" – [Online] Tillgänglig på: <http://parsii.wiki/dehkhodaworddetail-64ef35b801a543d6858a02578d4a020b-fa.html>).

60. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 290, vers 8, s. 596.

61. Sheiban (Stockholm 2014) s. 102–105.

62. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 47, vers 8, s. 32.

63. Sheiban (Stockholm 2014) s. 113–114.

64. Ghani (Teheran 2007) s. 999; Khorramshāhi (Teheran 2009) s. 180–181.

65. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 8, vers 2–3, s. 32.

66. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 213: vers 6, s. 442.

67. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 78: vers 3, s. 172.

68. William C Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York 1995) s. 5; Ārezu Ebrāhimi Dināni & Yad-allah Jalāli Pandari, "Boniyān-gozār-e 'vahdat-e vojūd", Hallāj yā ibn al-'Arabī? [Upphovsmannen till idén "tillvarons transcendentala enhet", Hallāj eller ibn al-'Arabī?], i: *Motāle'āt-e 'Erfāni* [Mystiska studier], Nr 11: Våren och Sommaren 2010, s. 5–44.

69. Hāfez, *Divān-e Hāfez* (Nātel Khānlari), Ghazal nr 26: vers 8, s. 68.

70. Edward Said, *Orientalism* (Stockholm 2000 (1993)) s. 63–67.

71. Sandra Harding, "Borderlands epistemologies", i: Sandra Harding, *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies* (Bloomington and Indianapolis 1998) s. 146–164.
72. Shmuel N Eisenstadt & Wolfgang Schluchter (1998) s. 3–5.
73. Shmuel N Eisenstadt & Wolfgang Schluchter (1998) s. 3–5.
74. Javād Tabātabāyi, *Ebn-e Khaldun va 'olum-e ejtemā'i: Vaz'iyat-e 'olum-e ejtemā'i dar tamaddon-e eslāmi* [Ibn-Khaldun och samhällsvetenskaper: Samhällsvetenskapernas läge i den islamiska civilisationen] (Ghani (Teheran 1995) s. 7–19).