

ONDSKANS AMBIVALENS.
MÖTET MELLAN MU‘AWIYAH OCH
IBLIS I JALAL AL-DIN RUMIS
MASNAVI-YE MA’NAVI

SIMON SORGENFREI

Denna artikel ska behandla ett möte mellan kalifen Mu‘awiyah och Iblis i Jalal al-Din Rumis (d. 1273) diktverk *Masnavi-ye ma’navi*. Efter en redogörelse av Rumis dikt, presenteras representationer av Iblis och Mu‘awiyah från olika muslimska traditioner vilka sedan relateras till motiven i Rumis text. Jag redogör kort för olika tolkningar av berättelsen om Iblis och Mu‘awiyah, för att slutligen föreslå en läsning som tar till vara den ambivalens som dikten bär.

Nyckelord: Rumi, sufism, Iblis, Shaitan, Satan, islam

Jalal al-Din Rumi föddes i Balkh-distriktet i nuvarande Afghanistan/Tajikistan år 1207, men kom att leva och verka huvudsakligen i Konya i dagens Anatolien, där han också avled år 1273. Rumi var son till en välkänd teolog och sufi, och kom själv att verka både som *qadi* (domare i sharia-rätt) och som sufishaykh. Han är kanske mest känd för den stora lärodikten *Masnavi-ye ma’navi* i sex band, i vilken han redogör för sina läror. Rumis Masnavi har setts som en av den sufiska litteraturens främsta verk, och som en syntes av de läror som förknippades med sufism under hans livstid.¹

IBLIS OCH MU‘AWIYAH

I den andra av de sex volymer vilka samlar Rumis Masnavi finns en

berättelse (2614–2835) där kalif Mu‘awiyah (d. 680) vaknar av att någon tycks befinna sig i hans sovrum trots att det är reglat inifrån. Men när han öppnar ögonen är ingen där. Han söker igenom rummet och finner tillslut en gestalt gömd bakom ett draperi. När Mu‘awiyah förhör sig om vem denne är blir svaret: «Jag är Iblis, den fördömde» (*Eblīs shaqī*)² (II: 2621). Varför väckte du mig? frågar kalifen, säg mig sanningen «och inte dess motsats» (II: 2622).³ Iblis säger då att tiden för morgonbönen snart löpt ut och att han har kommit för att väcka kalifen för att han ska hinna till moskén. Men Mu‘awiyah tror honom inte. Om en tjuv bryter sig in i mitt rum om natten, och säger att han kommit för att vakta mitt hus – hur skulle jag kunna tro honom, frågar han retoriskt (II: 2622–2626). Detta blir så början till en ordväxling på närmare två hundra dubbelverser. Nedan kommer jag huvudsakligen att redogöra för Rumis diktberättelse i referat. Men ett stycke, där Iblis själv får komma till tals om sina avsikter och sin roll i skapelsen, citeras mer utförligt i översättning. Denna översättning eftersträvar inte att efterlikna originalets estetiska värden, rim eller meter, utan vill endast på konstlös prosa försöka återge innehållet i Rumis dikt. Så här låter han Iblis lägga ut texten:

(Iblis) svarade: Ursprungligen var jag en ängel, och vandrade, av hela min själ, på lydnadens väg.

Jag var vän med dem som vandrade [den] vägen (*sālekān-e rāh*),
och förtrogen med dem som uppehåller sig vid
Guds tron.

Hur skulle ens första kallelse kunna förlora sin plats i hjärtat? Hur
skulle hjärtat kunna glömma sin första kärlek?

Om du under en resa får se Anatolien eller Khutan, skulle därför
kärleken till dina hemtrakter lämna ditt hjärta?

Jag har också varit bland dem som berusats av detta vin. Jag var
en av älskarna vid Hans hov (*dergeh*).

Min navelsträng klipptes av i kärlek till Honom.⁴ Kärleken till
Honom syddes in i min själ.

Jag har sett lyckans glada dagar! Jag har druckit Nådens vatten
om våren!

Såddes jag inte av Hans Frikostighets hand? Var det inte Han som
 skapade mig ur intet?
 Ack, många gånger har jag sett hans Godhet, och fått vandra i
 hans erkännandes rosenträdgård.
 Han lade Barmhärtinghetens hand på mitt huvud, och lät Nådens
 källor strömma ur mig.
 Vem fann mjölk åt mig under mina spädbarnsår? Vem gungade
 min vagga? Han!
 Drack jag någonsin någon annan mjölk än den Han gav mig? Vem
 födde mig, annat än Hans försyn?
 Hur kan den natur som kommit med (di)mjölken, tömmas ur det
 folk som druckit av den?
 Om Frikostighetens hav tillrättavisar mig, [betyder det då att] Fri-
 kostighetens dörrar har stängts?
 Hans mynts grundelement är Generositet, Godhet och Givmild-
 het; [Hans] Stränghet är endast som ett damm-
 korn på det [myntet].
 Av Godhet skapade Han världen, Hans solstrålar smeker damm-
 kornen.
 Om separationen [från Honom] är stor då Han vredgas, är detta
 för att vi ska veta värdet av förening med Honom,
 för att separationen från Honom ska ge vår själ tuktan, för att sjä-
 len ska veta värdet av dagarna av förening.
 Enligt profeten har Gud begärt: «Syftet med Min skapelse, var
 att göra gott (*ehsān*),⁵
 Jag skapade med avsikt att de [skapade] ska kunna dra nytta av
 Mig, och att de ska kunna smörja sina händer med
 Min honung.
 Inte för att Jag ska dra nytta [av dem], [eller] för att Jag ska kunna
 slita rocken av någon som går naken.»
 Sedan den stund Han slet mig från Hans närvaro, har min blick
 ständigt varit vänd mot Hans vackra ansikte;
 «Sådan vrede från ett sådant ansikte! Ack underbart!» [medan]
 andra har uppehållit sig vid effekten [Guds
 vrede].

Jag ser inte till effekten, vilken är temporär, då det temporära endast kan frambringa något temporärt.

Jag ser till den bakomliggande Nåden, vad som är temporärt river jag itu.

Även om min vägran att knäfalla (*sajdah*) [för Adam] grundade sig i avund, var denna avund sprungen ur kärlek [till Gud], inte ur vägran [att lyda hans bud].

All avund, det står klart, växer ur kärlek, [ur rädsla för] att någon annan ska bli den Älskades vän.

En ruvande avund är kärlekens nödtvungna konsekvens, precis som «prosit» måste följa på en nysning.

Då inget annat drag stod till buds på Hans bräde, då Han sa «spela!», vad annat kunde jag göra?

Jag spelade ut det drag som var möjligt, och störtade mig själv i förtvivlan.

[Men] även i förtvivlan njuter jag hans läckerheter, jag är undergiven⁶ Honom, undergiven Honom, undergiven Honom.

Hur kan någon, ack herre, i denna de sex riktningarnas värld, befria sig själv från huset med sex dörrar?

Hur skall en av de sex [riktningarna] kunna befria sig från sexhetens helhet, speciell när den Obetingade spelar den schackmatt?

Den som befinner sig i de sex [riktningarnas värld] befinner sig i elden, (endast) skaparen (*khallāq*) av de sex [riktningarnas värld] kan befria honom.

Sannerligen, vare sig det är otro eller tro på Honom, är han Herrens instrument och tillhör honom. (2627–2661)

Efter denna monolog från Iblis svarar Mu‘awiyah honom att allt det han säger är sant, men att han inte kan lita på någon som har ödelagt hundratusentals människors liv. Iblis förklarar då att Gud skapat honom «för att skilja det falska myntet från det äkta» (II: 2682). Men att han inte har makt att skapa falskhet eller äkthet i någon. «För de goda agerar

jag guide, jag ympar de torra grenarna» (II: 2685). Återigen försöker Iblis redogöra för sin roll i Guds skapelse:

Vrede och nåd vigdes med varandra,
från dessa två föddes det godas och ondas värld
[...]
Även då dessa – gott och ont – är olika,
har de båda del i samma arbete.
Profeterna erbjuder gudsdyrkan,
fienderna erbjuder lustar.
Hur skulle jag kunna göra den gode ond? Jag är inte Gud!
Jag är en anstiftare, jag är inte [handlingarnas]
skapare (*khāllaq*).
Skulle jag göra det sköna fult? Jag är inte Herren!
Jag är [endast] en spegel för skönt och fult.
[...]
Gud har skapat mig som en informatör och sanningssägare,
så att jag kan peka ut den fule och den sköne.
(II: 2690, 2694–2697, 2700)

Men Mu‘awiyah vill inte låta sig luras, och ber Gud hjälpa honom att motstå Iblis lockelser: «Det är något lurt i allt han säger, ett otal trolleri-trick döljs i hans avsikt» (II: 2722). Kalifen ber återigen Iblis att redogöra för sin egentliga avsikt med att väcka honom. Iblis svarar att den som är misstänksam ändå aldrig tror på de svar han får: «Varför klagar du på mig hos Gud, din idiot? Beklagar [istället] ditt perversa, anklagande själv/ego (*nafs-e la īm*). [...] Du förbannar Iblis, [som är] oskyldig. Hur kan du vara blind för att det bedrägliga [kommer] ur dig?» (II: 2729, 2731). Kalifen ifrågasätter åter igen Iblis motiv och begär att få höra sanningen om varför han har väckt honom:

Jag önskar mig av var och en,
det hon av naturen äger.
Jag förväntar mig inte sötma av vinäger;

jag misstar inte glädjegossen för en krigare.
 Jag tror inte, som avgudadyrkarna,
 att avguden är Gud eller ett tecken från Gud.
 Jag förväntar mig inte doften av mysk från dynga,
 jag letar inte i floden efter torrt tegel.
 Av Satan (*shāṭān*), som är allt annat [än god],
 förväntar jag mig inte, att han ska väcka mig med
 goda avsikter.»
 (II: 2770–2774)

Iblis (som Mu‘awiyah här kallar Shaitan) lovar då att säga sanningen. Det är sant att han väckte honom för att han inte skulle missa morgonbönen, säger han, för om han missat bönen, skulle förtvivlan däröver blivit så stor att den övertrumfat bönen. «Vad är *namāz* [rituell/institutionaliserad bön] i jämförelse med den [innerliga] ödmjuka bönens glöd?» (*furūgh ān niyāz*) (II: 2781). Sedan tar Iblis, som nu åter igen byter namn och kallas Azazil (*‘Azāzīl*), till orde igen:

Då sade Azazil till honom, «Ack noble Emir,
 jag måste bekänna mitt lurendrejeri för dig.
 Om du hade missat bönen,
 hade du suckat och klagat av hjärtesorg,
 och den ångern och den klagosången och längtan
 hade överträffat två hundra gudshågkomster och böner
 (*dhekr wa namāz*).

[...]

Jag är avundsjuk, och handlade av avund.

Jag är fienden och jag handlar av svek och elakhet.

[Mu‘awiyah] sa: «Nu har du sagt sanningen, nu är du sannfärdig.

Detta [svek och elakhet] kommer från dig, det är vad
 du är skapad för.

[...]

Du väckte mig, men till sömn,⁷

du visade mig ett skepp, som var en strömvirvel.

Du kallade mig till något gott,
 med avsikt att leda mig bort från något ännu bättre.»
 (II: 2791–2793, 2796–2797, 2802–2803)

Så slutar berättelsen om Iblis och Mu‘awiyah (även om senare berättelser refererar tillbaka till den och utvecklar teman eller frågeställningar ur dikten). Det är ett mångbottnat narrativ, som väcker en rad frågor. Inte minst om de två protagonisterna, varför vi måste se närmare på dessa och hur de har förstått i muslimsk tradition.

IBLIS I MUSLIMSK LITTERATURHISTORIA

Gestalten Iblis dyker första gången⁸ upp i Koranen, exempelvis i sura 7:10–23 där vi finner centrala motiv i Koranens berättelser om Iblis:

MÄNNISKOR! Vi har gett er jorden som boplats och där har Vi sört för ert uppehålle; men ni visar ringa tacksamhet. Vi har skapat er och sedan format er; därefter sade Vi till änglarna: «Fall ned [*isjudū*] på era ansikten inför Adam!» Och de föll ned inför honom, [alla] utom Iblees; han hörde inte till dem som föll ned på sina ansikten. [Gud] sade: «Vad hindrade dig från att falla ned på ditt ansikte [inför Adam] såsom Jag befallde dig?» [Iblees] svarade: «Jag är bättre än han; mig har Du skapat av eld, men honom skapade Du av lera.» [Gud] sade: «Ned härifrån! Det anstår dig inte att visa högfärd här. Ut! Din plats är bland de föraktade och förnedrade!» [Iblees] sade: «Ge mig anstånd till den Dag då de [döda] skall återuppväckas.» [Och Gud] svarade: «Du skall vara bland dem som beviljas anstånd.» [Iblees] sade: «Eftersom Du har låtit mig begå ett felsteg, svär jag att jag skall lägga mig i bakhåll för dem längs Din raka väg, och jag skall ansätta dem framifrån och bakifrån, från höger och från vänster; och Du kommer att finna de flesta av dem otacksamma.» [Gud] sade: «Ut härifrån, föraktad och utstött! Om någon sluter sig till dig skall Jag helt visst fylla helvetet med er alla.» [Till Adam sade Gud]: «Adam! Lev nu, du och din hustru, i denna lustgård och ät vad ni önskar [av dess frukter]. Men kom inte nära detta träd! Annars kan ni råka i synd.» Men genom listiga antydningar lät Djävulen dem förstå något som de hade varit omedvetna

om, nämligen att de var nakna. Och han sade till dem: «Er Herre har förbjudit er [att komma nära] detta träd just för att hindra er att bli änglar eller [sådana] väsen som lever för evigt.» Och han svor och bedyrade för dem: «Jag är er gode rådgivare [som vill ert väl]!» Så bedrog han dem med sitt listiga tal. Och när de hade smakat av trädets [frukt] blev de medvetna om sin nakenhet och försökte skylla sig med blad från lustgården som de fäste ihop. Men då kallade deras Herre på dem: «Har Jag inte förbjudit er [att gå nära] detta träd och varnat er att Djävulen är er svurne fiende?» De svarade: «Herre! Vi har gjort oss själva orätt. Om Du inte ger oss Din förlåtelse och förbarmar Dig över oss är vi helt visst [för alltid] förlorade.»⁹

I dessa verser finner vi mycket av det centrala i Iblis-gestalten och den roll han ofta tillskrivs i muslimsk teologi. Han var, enligt dessa verser, en ängel¹⁰ som vägrade lyda Guds befallning att falla i prostration (*sujūd*) inför Adam. Därför förbannades han och skickades ut från änglarnas krets varmed han kommer att kallas Iblis eller Shaitan. I andra Koranverser, som exempelvis 18:50 framträder istället Iblis som jinn. Då änglar inte skapats med fri vilja, vilket istället jinnerna fått, har berättelserna om Iblis ofta diskuteras ofta i relation till teologin om guds allmacts förhållande till människans vilja och ansvar. Iblis/Shaitan får uppdraget att testa människornas gudslydnad, genom att försöka lura dem bort från den raka vägen. Det är också Iblis som «med listiga antydningar» lurar Adam och Eva att äta av frukten från det förbjudna trädet i paradiset. Iblis vägran att göra *sujūd* inför Adam har teologiskt tolkats som ett uttryck för högmod. Iblis anser sig bättre än människorna, och skyller dessutom sin vägran på Gud («Eftersom Du har låtit mig begå ett felsteg», 7:16).¹¹ Adam tar istället själv på sig skulden för sitt agerande («Vi har gjort oss själva orätt», 7:23) och får därför ta del av Guds barmhärtighet.

ONDSKA

Både till namnet och i sin mytologiska funktion påminner Iblis naturligtvis om den bibliska djävlsgestalten, och i de koranverser som citerats ovan

känner vi igen teman från andra abrahamitiska traditioner om Satan som en fallen ängel, som frestare et cetera. Namnet Iblis har även tolkats som en arabiserad form av grekiskans *Diabolos*.¹² I muslimsk tradition är det vanligare att namnet härleds till konsonantroten *b-l-s*, och koranexegeten Muhammad ibn Jarir al-Tabari (d. 923) menar att namnet kommer ur *Iblas*, «uttala en vilja till hopp», eller «därför att han/hon inte har något att förvänta sig (*ubliṣa*) av Guds nåd.»¹³ Även benämningen Shaitan ges en etymologisk förklaring. Iblis. Heter det, är utan godhet på grund av all skam och grämselse han ådragit sig och kallas därför även Shaitan, i betydelsen «att vara borta/frånvarande», i betydelsen långt från Guds nåd.¹⁴

I vissa kristna dualistiska traditioner har Satan också framställts som Guds motståndare och därigenom som en representation av ondska som metafysisk storhet.¹⁵ Kan även Iblis förstås på ett liknande sätt i muslimsk tradition? Ondska är ett komplext begrepp i sammanhanget och har getts olika tolkningar inom muslimsk teologi. Förenklat kan man säga att den vanligaste uppfattningen är att Gud är den ende skaparen, allt som sker och finns har skapats av honom. Detta argument låter även Rumi Iblis anföra i den citerade dikten ovan, då han säger att det onda inte kommer från honom, att han inte är en skapare (*khallāq*). En majoritetsuppfattning bland sunnimuslimska teologer har varit att inget är gott eller ont *i sig självt*, utan endast i relation till Guds förbud och påbud. Iblis roll är att lura människorna att gå emot Guds påbud. Men då han inte har någon egentlig makt över människorna har han generellt inte uppfattats som onskans inkarnation. Makten bakom människans val och handlingar, vare sig de är i enlighet med eller mot gudagivna regler, är ytterst Guds. Det som går emot Guds påbud är «ont» och det som är i enlighet med guds vilja är «gott».¹⁶

Samtidigt finns det betydande skillnader i hur Iblis och Shaitan gestaltats i muslimsk litteratur. Medan Iblis framstår som en komplex figur, är Shaitan mer entydigt illvillig.¹⁷ Det kan därför vara relevant att vara uppmärksam på hur gestalten benämns. I den citerade dikten av Rumi ovan, exempelvis, förekommer tre namn (Iblis/Shaitan/Azazil) vilka ansluter till olika mytiska narrativ. Den komplexitet vi kan finna hos Iblis har också bidragit till en ansenlig efterkoranisk litteratur vilken vuxit fram just kring

Iblis-gestalten. Rumis dikt är endast ett exempel bland många liknande på detta. Nedan kommer jag peka på några exempel ur en medeltida sufisk kanon, men här kan även nämnas modern litteratur som exempelvis Naguib Mahfuz roman *Awlad Haretna* (Drömmarnas gata, 1959).

Vissa uttolkare har velat se Iblis eller Shaitan, inte som en individ, utan som något i människan som lockar henne att följa sina låga drifter. Iblis kopplas då samman med människans ego, eller «själv» (*nafs*).¹⁸ Inte minst är en sådan föreställning framträdande i sufiska traditioner, där kampen mot egot (*jihād al-nafs*) ofta framhålls som en central praktik och föreställning.¹⁹ I sura 14:22 säger Shaitan att han inte har någon myndighet över människorna. «Jag kunde kalla på er och [när jag kallade på er] besvarade ni min kallelse. Klandra då inte mig; klandra er själva.» I det stora exegetiska verket, *Tafsir-e Kabir*, av Fakhr al-Din al-Razi (d. 1209), som var en av de mest framstående teologerna i Balkh vid den tid Rumi föddes där, kommenteras denna korantext:

Denna vers visar att den verkliga Djävulen (*ash-shaytān al-aslī*) är det komplex av önskningsar och begär som fyller människans inre (*an-nafs*); Djävulen klargör ju här att det bara var genom försåtliga antydningar (*waswasah*) som han kunde nå [syndarens själ], och om inte terrängen redan hade varit förberedd genom benägenheten hos honom att låta sig styras av sina onda impulser (sinnliga begär, vrede, vidskepelse och nycker), skulle dessa [djävulska] insinuationer inte ha haft någon verkan.²⁰

Shaitan kallas ibland för «viskaren» eftersom han viskar (*waswas*) lögnen i människornas öron för att få dem att avvika från den rätta vägen.²¹ Han frestar, men om människorna faller för frestelserna och följer honom så har de alltså gjort det av eget val och egen vilja. Man kan därför säga att Shaitan, eller Iblis, kan anses ond – vare sig han ska förstås som en gestalt eller som ett psykologiskt fenomen – endast i den mening att han försöker locka människor att bryta mot Guds bud.

IBLIS I SUFISK TRADITION

Iblis tragiska historia och den komplexitet gestalten bär på har, som antytts, gjort honom till en tacksam litterär figur.²² I sufisk litteratur som vuxit fram kring Iblis beskrivs han ofta som en utklädnadernas mästare och det är sällan som han uppträder som en skrämmande demon. Hellre väljer han att framträda som en god muslim och lyckas på det sättet lura människorna. En av hans många metoder är att få det onda att se ut som en god handling. De lurade vet då inte ens att de har blivit vilseförda. Ibland låter han det felaktiga framstå som roligare och lättare än att följa Guds bud. Att ingjuta falsk stolthet och självkänsla, villfarelser och falska önskningar i människorna är andra knep, men han kan också nöja sig med att lyckas avstyra en människa från att begå en god handling.²³

Även i den sufiska litteraturen är det vanligt att Iblis eller Shaitan sammankopplas med *nafs*. Rumi skriver att «*nafs* och *Shaitan* har från början varit ett, och avundsjuk och fientligt inställd till Adam [människan]» (III: 3199).²⁴ Men i sufisk tradition har Iblis-gestalten också framställts i ett kanske överraskande positivt ljus och tillskrivs en fascinerade historia. I Rumis dikt ovan ser vi exempelvis hur Iblis vid ett tillfälle kallas Azazil (II: 2791). Iblis berättar att han först var en ängel och förtrogen «med dem som uppehåller sig vid Guds Tron» vilket sannolikt syftar på de änglar som vaktar Guds tron (se till exempel sura 40:7). En tradition gör gällande att Iblis ursprungligen var en av dessa änglar, och då bar namnet Azazil.

Korantexten ger alltså inte klart besked vad gäller Iblis bakgrund och det är oklart om han ursprungligen var en ängel eller jinn. Det finns andra texttraditioner som mer entydigt utmålar Azazil som ursprungligen en jinn, en ande skapad av «ökenvindens eld» (15:27). 1500-tals-historikern Husayn Diyarbakri redogör exempelvis i sin *Ta'rikh Khalis* för en tradition som berättar hur Gud efter det att han skapat jinnerna sände dem till jorden. Där överväldigades de av passion och lusta, vilket ledde till att de avlade egna barn. Jinnerna och deras barn var fyllda av avundsjuka och lust efter allt förbjudet. Men bland alla dessa trolösa andeväsen levde en asketisk jinn vid namn Azazil. Han stod inte ut med de andra jinnernas förljugna liv, utan drog sig tillbaka till en grotta bland

bergen. Där ägnade han sig åt att dyrka Gud. Änglarna lade märke till Azazil och bad sin herre att upphöja honom till deras nivå, vilket också skedde. Genom sin rena gudskärlek kom Azazil att avancera till den krets av änglar som bär Guds tron, och blev slutligen den ängel som fick i uppdrag att vakta nycklarna till Paradiset.²⁵ När Gud så till slut ber änglarna göra *sujūd* inför Adam och Eva vägrar den store gudsälskaren Azazil, varmed han förskjuts och då transformeras till Iblis eller Shaitan (härigenom kan berättelsen också förstås som ett försök att överbrygga de motstridiga uppgifter om Iblis som ängel eller jinn som förekommer i Koranen).

I en rad sufiska dikter och prosaverk har Azazil/Iblis/Shaitan hyllats som den främste av gudsälskarna, och lyfts fram som en förebild och läromästare. Vi finner detta motiv hos några av Rumis direkta inspirationskällor. Den persiske poeten Farid al-Din Attar (d. 1220), till exempel, skriver i verket *Musibat-name* (Bedrövelsens bok) att även om Iblis har förbannats av Gud så kommer han aldrig att underkasta sig någon annan. Guds förbannelse blir för Iblis ett uttryck för den Älskades (Guds) majestät (*jalāl*). Han uppfattar förbannelsen som en gåva, och tolkar den som en metod för Gud att sätta hans kärlek på prov. Endast den äkta älskaren, utan tanke på egen vinning och belöning, blir kvar vid den Älskades sida efter en sådan behandling. Först efter att alla rester av ego (*nafs*) rensats bort är älskaren redo att förenas med den Älskade.²⁶ Ett sådant erotiserat språkbruk är vanligt förekommande i sufisk lyrik. I Attars dikt blir Iblis alltså en läromästare i *jihad al-nafs*, i kampen mot egot. Även Hakim Sana'i (d. 1141), vars sufiska masnavi-diktning på persiska likaså var en direkt influens för Rumis eget författarskap, har diktat om Iblis inom ramarna för en sådan tolkning. Sana'i har skrivit en dikt där han låter Iblis komma till tals, vilken vi kan förstå som en viktig förebild till Rumis verser ovan.²⁷ I en engelsk översättning lyder Sana'is dikt:

My heart was one with him in love and sympathy;
my heart was the nest for the Simorgh²⁸ of love.
The host of angel was the army of my court; the

Mighty Throne was my threshold.

God hid his snare of deceit in my path; Adam was the bait in that snare.

God wanted to make me a symbol of cursedness; he did as he willed and used Adam as the excuse.

I was the teacher of the angels in the heavenly realm; my hope, to remain forever in sublime eternity.

I spent seven hundred thousand years in devotion; my devotion filled a thousand thousand treasures.

On the Guarded Tablet²⁹ I read that there would be one accursed; I suspected everyone else, but not myself.

Adam was of clay; I was of the purest light; I said I was unique but it was he who was unique.

The angels said, 'You didn't prostrate!' How could I have done so when I did what he had ordained for me?

O soul, come, do not depend upon your devotions; this verse is for the insight of the people of the world.

Finally I knew what destiny brought me; a hundred springs flowed from these two eyes.

O rationalists of love, I, too have no sin; one cannot find the path to God without his satisfaction.³⁰

I Sana'is och Attars verser känner vi igen flera troper ur Rumis dikt; Iblis som änglarnas läromästare, som av kärlek till Gud vägrar buga sig i bön inför Adam och därför fördöms och förvisas ur änglarnas krets men samtidigt görs till sinnebilden för den självupppoffrande gudsälskaren och ett mönster att ta efter i kampen mot egot. Men denna tematik och tolkning av Iblis som ett föredöme letar sig längre tillbaka i muslimsk-sufisk litteraturhistoria, och har en av sina tidigaste, och mest kända, företrädare i en annan av Rumis förebilder, Mansur al-Hallaj (d. 922).³¹ I samlingen *Tawasin*,³² tillskriven Hallaj, ingår avsnittet *TaSin al-azal wa al-iltibas* (TaSin om evigheten och förvirringen) som behandlar Iblis öde, och som ibland lästs som ett «Djävulens försvarstal». I en analys av Hallajs text skriver Michael Sells, professor i islamisk historia och litteratur, att Hal-

lajs Iblis visst är högmodig och olydig, men att detta är nära sammanvävt med frågor om helig galenskap, monoteistisk lojalitet och teologiska reflektioner kring Guds allmakt och människans fria vilja.³³

Även i Hallajs text möter vi den ovan nämnda föreställningen att Iblis ursprungligen var ängeln Azazil och den främsta gudsälskaren. Som vi kunde se i det långa korancitatet ovan befallde Gud änglarna att falla ned inför Adam med ordet *isjudū*. Detta relaterar till den prostration (*sujūd*) vilken ingår som en central akt i den ritual (*sajdah*) som utförs under de fem dagliga, obligatoriska bönerna (*salah/namaz*). När Iblis vägrar att buga sig för Adam, är det denna ritual, förknippad med Gudsdyrkan, som står i fokus. Hallaj låter Iblis mena att detta var ett test från Gud. Ska han lyda Guds vilja (*irāda*), vilken är att endast dyrka honom, eller ska han följa Guds befallning (*amr*) och göra *sujūd* framför Adam?³⁴ Han förklarar sin vägran med att han är en sann *muwahhīd* (monoteist) och att göra *sujūd* för någon annan än Gud vore polyteism (*shirk*). Historien har endast kunnat frambringa två sanna monoteister, menar Hallaj, nämligen Iblis och Muhammed.³⁵ Hallaj tycks alltså mena att Iblis olydnad var Guds vilja. Gud var i behov av en vilseledare och skapade därför Iblis för att skilja ut de människor som ännu inte är mogna för att återvända till paradiset.

Hos Hallaj, Sana'i och Attar finner vi alltså viktiga inspirationskällor till Rumis dikt. Iblis blir en läromästare som predikar att den som älskar Gud måste lära sig att älska alla Guds uttryck. Både nåden och vreden. Vreden är en temporär effekt och den gudomliga nådens förutsättning. Det människor upplever som «ont» är manifestationer av Guds majestät – och då allt från Gud ytterst är gott har man, inom denna diskurs, menat att även dessa prövningar är goda. Iblis har blivit spelad schackmatt av Gud, men får även «i förtvivlan njuta Hans läckerheter» (2657). Människorna skulle inte ens haft möjlighet att ta del av Guds barmhärtighet, om Iblis inte först lockat fram hans vrede.

När Iblis här tillåts tala i egen sak skriver Rumi alltså i vad som kanske kan kallas en sufisk subgenre, en sorts djävulens försvarstal där Iblis framträder som Gudsälskare och sann monoteist. Samtidigt ska nog inte Rumis berättelse utan vidare ska läsas som ett försvar av Iblis.

Det står inte klart vem av Iblis och Mu‘awiyah som ska anses som «segare» i det meningsutbyte Rumi beskriver. Just valet av Mu‘awiyah som Iblis motpart bidrar ytterligare till berättelsens komplexitet, varför vi måste se närmare även på denne gestalt.

MU‘AWIYAH

Mu‘awiyah I (d. 680) var son till Abu Sufyan (d. 652) och Hind bint Utbah (d.?) som ledde den Meckanska oppositionen mot Muhammed och hans följeslagare. Hind bint Utbah är inte minst känd för att hon ska ha skurit ut och bitit ett stycke ur levern på profetens farbror Hamza efter ett av de tre avgörande slag (Uhud 625) som utkämpades mellan Muhammad och hans motståndare från stammen Quraish i Mecka. Därför har Mu‘awiyah även getts öknamnet *Ibn ākilat al-akbād*, «leverätarens son». ³⁶ Mu‘awiyah ska också själv ha varit en av dem som förföljde Muhammad, och konverterade till islam först i och med att Mecka föll under muslimerna. Därefter ska han kommit att stå Muhammad nära. Genom sin politiska och militära skicklighet, blev han senare guvernör över Syrien. När den tredje kalifen Uthman, som var Mu‘awiyahs släkting, mördades år 644 och profetens kusin och svärson Ali (d. 661) utsågs till hans efterträdare, ledde detta till en konflikt mellan Ali och Mu‘awiyah. En konflikt som slutade i ett krig som Mu‘awiyah genom viss förslagenhet kan sägas ha gått segrande ur. År 658 utropade sig Mu‘awiyah till kalif och lade så grunden till den umayyadiska dynastin (661–750).

Medan vissa framställt Mu‘awiyah som en skicklig och framgångsrik ledare, ³⁷ hyllad för sin «visa mildhet och totala självkontroll» ³⁸ har andra däremot menat att han var en opportunist som gjorde kalifatet till en arabisk kungadynasti, att han endast intresserade sig för världslig makt och var ointresserad av religion. ³⁹ Kalifens eftermäle är alltså ambivalent och genom historien har han ömsom hyllats och ömsom förbannats. ⁴⁰

Båda karaktärerna i Rumis berättelse bär således på motsägelsefulla biografiska narrativ. Iblis figurerar i Rumis dikt i båda de roller som re-

dogjorts för ovan – som viskaren och som gudsälskaren. Vi kan notera att Iblis, som beskrivits som förklädnadernas mästare, inte förställer sig utan genast svarar att han är «Iblis, den fördömde» på Mu‘awiyahs fråga om vem han är. Om hans föresats varit att lura kalifen skulle det varit mycket enklare om han dolt sin identitet. Rumi låter dessutom Iblis använda sig av en rad ord och termer vilka resonerar med traditionell sufisk terminologi. Iblis kallar sig för en *salīk*, vilket är ett vanligt namn på den som «reser» på den sufiska vägen (*tariqa*), och säger sig varit en av älskarna vid Guds *dergeh*, vilket är ett av de vanligast förekommande namnet för ett sufi-konvent. Detta skulle kunna tala för att Iblis vill undervisa kalifen i en djupare gudsrelation. Men som vi sett ovan är det ett av Iblis trick, att få det onda att se ut som något gott, eller att lura människan från något större till ett mindre gott. I dikten spelar Iblis också inledningsvis rollen som frestare och vill lura Mu‘awiyah *till* bönen, *från* en känslorelation till Gud som är mäktigare än bönen.

Att Rumi dessutom har valt just Mu‘awiyah som Iblis kontrahent bidrar ytterligare till diktens mångtydighet. Som vi sett ovan har kalifen rykte om sig att vara makthungrig och indifferent i religiösa frågor. Inte heller Rumi framställer Mu‘awiyah som en from man, när han låter honom ligga och sova istället för att vara på väg till morgonbönen. Men samtidigt noterar vi att Mu‘awiyah inte lyssnar på Iblis och att han tycks få sista ordet i berättelsen. Trots detta är det oklart vem av de två protagonisterna som kan sägas ha vunnit diskussionen. När berättelsen slutar vet vi heller inte om kalifen går till bönen, eller blir kvar i sitt sovrum.

Receptionshistorien av denna dikt visar prov på olika läsningar. I en genomgång av iranska uttolkares kommentarer menar litteratuvetaren Alireza Anushirvani att dessa, däribland kända Rumi-exegeter som Abdulhussain Zarrinkoub (d. 1999), generellt har gjort en moraliserade 41 Andra har istället velat skriva in berättelsen i den tradition av försvarstal för Iblis som redogjorts för ovan. Berättelsen ska inte, menar Anushirvani själv i sin avhandling om satansgestalningar hos Rumi, Dante och Milton, uppfattas som en bekräftelse av Mu‘awiyahs tro, utan som en illustration av det dogmatiska och fördomsfulla sinnets oför-

måga att förstå något som sträcker sig utöver den förutbestämda traditionen. Mu‘awiyahs sinne är lika stängt som dörrarna i hans palats. Detta hindrar honom att ta till sig hjärtpunkten i Iblis förklaring.⁴² Den turkiske Rumi-kännaren Erkan Türkmen (f. 1943) har likaså menat att det snarare än Mu‘awiyah, är Iblis som står som segrare i berättelsen och att Rumi, genom Iblis, vill lära oss att värdet av ånger och medveten underkastelse (*tawbah*) framför böner på ren rutin.⁴³ Religionshistorikern Peter J. Awn gör en liknande läsning och menar att den bestående behållningen av berättelsen inte är att läsaren ytterligare fjärras från Iblis, utan att Iblis framstår som den mer nyanserade och sympatiska av de två. Istället är det Mu‘awiyah som framstår som statisk, endimensionell och trångsynt.

It is not rash to conclude, therefore, that while Rûmî does, in fact, consider Iblis to be a force for evil and destruction, he, at the same time, recognizes the profound tragedy that is at the core of Iblis’ personality, a tragedy that enhances his stature by bringing to the fore the internal conflict between Iblis’ passionate love for his divine Lord and his cold, sadistic attitude towards men. This paradox cannot be ignored; to do so would reduce the character of Iblis to a cliché.⁴⁴

KOMPLEXITETER OCH PARADOXER

Jag tror att Awn har en viktig poäng när han ber oss vara uppmärksamma på Rumis bruk av paradox. Hade Rumi velat driva hem en enkel poäng, eller på ett otvetydigt sätt önskat undervisa i en specifik etisk eller teologisk fråga, hade han inte valt två så komplexa protagonister för sin dikt. Motsägelsefullhet och semantiska glidningar är vanliga i sufisk litteratur och ska anses som medvetna stildrag. Rumikännaren William C. Chittick har betonat Rumis bruk av kalejdoskopisk berättar-metod och en mångtydighet som gör det svårt, om inte omöjligt, att ge en systematisk uttolkning av Masnavi. Berättelserna har en sådan karaktär att de snarare är ämnade att väcka diskussioner, att vridas och vändas på, än att ge ett klart och tydligt svar på någon fråga. Inom den

orden som vuxit fram efter Rumis död, Mevleviya, har man ägnat månader åt en anekdot som den om Iblis och Mu‘awiyah ovan. Efter flera års studier kan det visa sig att man endast läst ett litet stycke av Masnavi.⁴⁵ Det ligger alltså en didaktisk poäng i att vara mångtydig, eller till och med motsägelsefull, då det tvingar läsaren att ifrågasätta invanda föreställningar som tänks ligga i vägen för en andlig utveckling. Ett ofta förekommande tema i Rumis Masnavi är att människan, för att nå förening med Gud, måste transcendera sitt förnuft. Gud är ett fenomen bortom de koncept och kategorier människor använder sig av för att förstå världen, ett mysterium som utan vidare måste accepteras. I en av Masnavis passager skriver Rumi, på detta tema:

Glöm vad du lärt och håll dårskapen kär.
 Låt vansinnet bli vad du girigt begär.
 Fly från förtjänsten och självets bedrift,
 spill livets vatten och svep i dig gift.
 Låt tryggheten fara, ta skräcken i famn,
 låt dygden din vara och visa din skam.
 Förr har jag givit förnuftet en chans –
 nu önskar jag endast ett liv utan sans.

Masnavi, II:2328–2332 (Övers. Sorgenfrei, i Dahlén & Sorgenfrei 2008)

Förnuftet, menar Rumi, är dialektiskt och arbetar med motsatser och kontraster. Genom ljus förstår vi mörker, genom Guds vrede Guds barmhärtighet. Men Gud själv är enhet (*tawhīd*) och genom att förtrösta (*tawakkūl*) på *tawhīd* kan människan erfara att alla motsättningar är illusoriska. «När ingen motsats längre finns, finns endast förblivandet i Gud (*baqā*)» (VI:57b). Iranisten och religionshistorikern Alan Williams har i en studie av berättarstruktur i Rumis Masnavi visat hur Rumi medvetet tvingar läsaren/lyssnaren att förhålla sig till olika och ofta överraskande perspektiv. I en konventionell berättelse, skriver han, presenteras vanligen ett tema, som sedan problematiseras och slutligen

finner sin lösning. För Rumi vore en sådan berättarstruktur bedräglig. Han använder sig istället av paradoxer och perspektivförskjutningar för att utmana läsarens krav på logik och koherens. Ett sätt vilket han gör detta på, fortsätter Williams, är just genom att använda sig av realistiska eller kända karaktärer i sina berättelser, men låta dem agera på tvärs med läsarens förväntningar. Allt är utbytbar. Allt kan förändras (Williams 2013). Iranisten Lucian W. Stone argumenterar på ett liknande sätt i en opublicerad artikel om bruket av humor och paradox i Rumis poesi:

Paradox [...] is ultimately grounded in the Sufi apprehension of Islam (including the Quran and the prophet Muhammad). Anyone familiar with Rumi's poetic expositions of Quranic themes knows that time and again we are brought to a logically insoluble conundrum, save by the power of love. Humor, then, will find a natural place in the infinite void of such apparent contradictions, or in the heart of paradox.⁴⁶

Bruket av humor och paradox, menar Stone, är just en sådan narrativ metod att häva läsaren över det dialektiska förnuftet, att föra läsaren bortom en mekanisk religionsförståelse mot en mer känslacentrerad och individuell gudsrelation.⁴⁷

FÖRNUFT OCH KÄNSLA

Om vi ser närmare på Rumis text, och relaterar den till omkringliggande berättelser, tror jag att vi i relation till ett bejakande av det motsägelsefulla och paradoxala kan hitta en väg in i dikten. Berättelsen föregås av bland annat en utläggning om gott och ont, där Rumi förklarar att Gud skapat båda liksom en mästertlig målare kan måla både vackra och hemska motiv på sina dukar (II: 2543–2559), sedan följer en berättelse om hur profeten Muhammad lär en sjuk man att be, vilken avslutas med verserna «religionens förtjänst är innerlig hänryckning, [och] kapaciteten att motta Guds ljus, ack trotsige. Detta vidriga själv (*nafs-e khass*) önskar att du ska förvärva det förgängliga, hur länge ska du tjäna det vidriga?

Låt det vara! Det är nog! Om ditt vidriga själv önskar att du ska förvärva något nobelt, ligger det trick och rävspel bakom» (II: 2510–2513). Direkt härefter kommer berättelsen om Iblis och Mu‘awiyah.

I relation till de traditioner ovan som förbinder Iblis med människans *nafs* kan man tänka sig att Rumi framställer Iblis som den som vill lura Mu‘awiyah. Men vilket är det nobla han försöker lura kalifen till? *Salah* (obligatorisk bön) eller *tawbah* (ånger)? Islams påbudna riter, eller en personlig mer innerlig gudsrelation? Denna reflektion aktualiseras inte minst av det sätt på vilket Rumi ställer innerlig bön (*niyyah*) bredvid den institutionaliserade (*namaz*) i verserna. Detta för in dikten i en debatt med lång historia inom sufi-muslimsk tradition. De förpliktade riterna är meningslösa om de inte utförs med intention (*niyyah*) menade en annan av Rumis föregångare, teologen och sufin Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 1111) i sin *Ihya’ ‘ulum al-din* (De religiösa vetenskapernas revitalisering).⁴⁸ Antropologen Mark Soileau har, i en diskussion kring dessa olika förhållningssätt valt att skilja mellan vad han kallar *esodox* respektive *exodox* religiositet. Medan *esodoxi* står för en religiositet som högst värderar en personlig och innerlig (*eso*) religiositet, står *exodoxi* för en mer rit- och regelorienterad eller yttre (*exo*) religiositet. Han exemplifierar detta just med hur man i viss sufisk kontext värderat *niyyah* – privat, innerlig bön – över den obligatoriska och ritualiserade *namaz* (ar. *salah*) (Soileau 2014: 433). Detta tema står också i fokus för en annan känd berättelse som placerats några hundra rader före dikten om Iblis och Mu‘awiyah i Masnavis andra bok. I denna möter Moses en herde som ber till Gud. I en prosaöversättning låter herdens bön ungefär såhär:

Ack Gud, oh Gud, var är Du? Låt mig bli Din tjänare och laga Dina kängor och kamma Ditt hår. Låt mig tvätta Dina kläder och knäppa Dina löss och ge Dig mjölk, ack Mäktige! Låt mig få kyssa Dina små händer och gnugga Dina små fötter och sopa Ditt lilla rum, när det är dags för Dig att sova. Ack, jag offrar alla mina getter till Dig, oh Du i vars åminnelse jag upplåter alla mina suckar! (II: 1724–1729)

Moses förfäras över herdens personliga tilltal och läxar upp honom, varmed herden i förtvivlan springer ut i öknen där han – just genom sin förtvivlan och sin personliga gudskärlek – når Gudsörening. Gud tillrättavisar då genast Moses:

Jag har givit var och en ett sätt och ett språk. Hans sätt att ära mig är vanärande för dig. För honom är det honung, för dig är det gift. Jag står över all renhet och orenhet, all lättja och iver. Jag beslutade inte att ni skulle dyrka mig för att själv vinna på det, utan för att där igenom kunna vara givmild mot mina tjänare! [...] Väl inne i Kaba gäller inte *qiblas*⁴⁹ regler, vad spelar det för roll om dykaren inte har snöskor? (1757–1760, 1772)

I denna dikt får vi tänka oss att herden står för ett mer personligt, *esodoxt*, förhållande till gudsdyrkan, medan Moses representerar en mer regelorienterad, *exodox*, religiositet. Det är den innerlige herden som framstår som hjälten i slutet av dikten, medan den regelstyrde Moses blir tillrättavissad av Gud. Liksom i dikten om Iblis och kalifen förvånas läsaren över vilken av de två protagonisterna som i slutet av dikten framstår som ett mönster för mimesis. Vi kan också se en intertextuell parallell mellan herdens personliga tilltal – när han vill knäppa Guds löss och bjuda honom mjölk – och Iblis beskrivning av sin första tid med Gud som en varm relation lik den mellan en förälder och ett barn: «Vem fann mjölk åt mig under mina spädbarnsår? / Vem gungade min vaggas? Han!» (II:2637). Men berättelsen om Iblis och Mu‘awiyah slutar mer öppet och otydligt än dikten om Moses och herden. Kanske ska vi – snarare än som exempelvis Zarrinkoub som tolkar berättelsen till kalifens fördel, eller som Anurshirvan och Türkmén som gör Iblis till en sufisk förebild i berättelsen – ta fasta på diktens mångtydighet. I sin analys av Hallajs *Tawasin* skriver Michael Sells:

The unstable form and the language, the sudden shifts in theme and genre, and the heavy use of riddles, paradox, and enigma add to the richness of the text and the multiple possibilities for its interpretation.⁵⁰

Iblis framträder genom en sådan läsning som en trickster-figur som tvingar läsaren att reflektera över religionens olika uttryck och vad som är rätt och fel. Även Rumi använder alltså Iblis på ett överraskande sätt – paradoxalt, humoristiskt – vilket manar till en mer uppmärksam och reflekterande läsning. Masnavi har en didaktisk ambition och man anar att Rumi här vill tvinga läsaren att tänka över och fördjupa sitt förhållande till religionen. Men det står inte helt klart vilken väg som är den rätta – att mer eller mindre motvilligt och mekaniskt göra *namaz*, eller att i förtvivlan över att ha missat tidebönen göra ånger (*tawbah*) och innerlig bön (*niyaz*). Snarare än att endast presentera och problematisera ett tema, för att sedan erbjuda en enkel lösning, levererar Rumi en text med många in- och utgångar. Texten kräver reflektion och öppnar för samtal (*sohbet*) kring teman i texten, som exempelvis om förhållandet mellan påbjuden rit och önskad intention.

NOTER

1. För en bra bok om Rumis liv och verk se Lewis 2008. Förutom i direkt transkription av persiska begrepp i min översättning av Rumis dikt använder jag mig av en förenklad transkription i den löpande texten.
2. *Shaqī* har flera konnotationer, som «sorglig», «fördömd» eller «ond». Går man tillbaka till verbalsubstantivet i *shaqq*, som har med «splittring» att göra, blir betydelsen att vara separerad (från sitt folk). Men ordet kan även betyda att «ställa till problem», att «skapa osämja». (Steingass 1992: 749f).
3. Därefter bryts berättelsen av en mellanrubrik, som lyder, «Hur Iblis kastade Mu'awiyah av åsnan (*khār afgandan*) och lurade (beslöjade) honom (*rū-pūsh kardan*), och vad Mu'awiyah svarade honom». Huruvida dessa rubriker är satta av Rumi, eller är senare tolkande tillägg är omdiskuterat. (Mojaddedi 2013: xx–xxi).
4. Iblis tycks här mena att han föddes till gudskärlek.
5. *Ehsān* (Ar. *ihsān*) räknas enligt vissa traditioner, som exempelvis i den populära så kallade Gabrielshadithen, som en av islams tre dimensioner. Den rituella dimensionen (*islām*) rör då de fem pelarna, medan trosdimensionen (*imān*) befattar de sex trosartiklarna. *Ihsān*, den tredje dimensionen, förklaras här som att «Det är att dyrka Gud som om Han var synlig; fast vi inte kan se Honom så ser Han sannerligen oss.» *Ihsān* kan alltså förstås som en sorts etiskt imperativ (Nawawi 1997).
6. *Māt* – en mer ordagrann översättning skulle vara «jag är schackmattad av Honom» eller «jag är besegrad av Honom». Jag väljer dock att här översätta med undergiven då Iblis samtidigt beskriver detta som njutfullt, som en kärlekshandling.
7. E.g. Du väckte mig, med det [själva väckandet] var sömn.
8. Bodman 2011: 37, narrativen om Iblis går dock att tematisk spåra tillbaka i äldre traditioner.
9. Alla korancitat är hämtade ur Knut Mohammad Bärnströms svenska översättning från 1998.

10. Utgå.
11. Wensinck 2015
12. Wensinck 2015
13. Tabari 1988: 322. Badawi & Abdel Haleem (2008). b-l-s a state of shock, to be overwhelmed with grief, to fall into utter despair; to be cut off; to be confused and bewildered.
14. Niazi 1975: 37ff.
15. För olika föreställningar om Satan eller djävulsgestalten, se t.ex. Muchembled 2002
16. Watt 1998: 238–242, Grunebaum 1969, Bodman 2011: 10–12. According to one expression by His two hands is meant Beauty and Majesty; Beauty is likened to the right (hand) and Majesty to the left (hand). All that is good comes into being from the right (hand; and) all that is evil...from the left (Al-Attas 1970: 384).
17. Bodman 2011: 17f
18. Bodman 2011: 13
19. Yazaki 2013: 170–171
20. Asad 1998: 354
21. Larsson 2012
22. Bodman 2011, Awn 1983
23. Anushiravani 1992: 27–31, 226–227
24. För en diskussion om Rumis teologi om *nafs*, se Schimmel 1993: 268–279
25. Awn 1983: 30
26. Schimmel 1975:246, Awn 1983: 125f.
27. Schimmel 1992: 15, Nurbakhsh 1986: 18f.
28. Mystiskt fågelväsen som i sufisk poesi ofta får stå som symbol för Gud, exempelvis i Attars berömda *Manteq al-Tair* (Fåglarnas tal).
29. Guds förutbestämmelse, den tavla i himlen där han ska ha nedskrivit människors öden
30. Nurbakhsh 1986: 18f.
31. För en essä om «sufisk satanism» med fokus på Hallajs diktning, se Wilson.
32. Titeln har tolkats som ett plural av bokstäverna *ta* och *sin*, vilka inleder sura 27.
33. Sells 1996: 269
34. Schimmel 1975: 69
35. Schimmel 1993: 193f, Nurbakhsh 1986: 1, 7
36. Hinds 2014
37. Hinds 2015
38. Lammens 2015
39. Hinds 2015
40. Hinds 2015
41. Se Anushirvani 1992: 37–44 för en rad iranska uttolkares läsningar av dikten.
42. Anushiravani 1992: 58
43. Türkmen 2002: 202
44. Awn 1983: 87
45. Chittick 1983: 8f.
46. Stone (Opublicerad)
47. För en resonerande essä om Rumis berättarstil, se Utas 2011
48. Ghazali 2006
49. Qibla är den muslimska böneriktningen mot Mecka
50. Sells 1996: 270

REFERENSER

- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press
- Anushiravani, Alireza. (1992). *The Image of Satan in Rûmî's «Mathnawî», Dante's «Divine Comedy» and Milton's «Paradise Lost»*. Illinois, University of West Virginia
- Asad, Muhammad (red.). (1998). *Koranens budskap*. Stockholm: Proprius
- Awn, Peter J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: Brill
- Badawi, El-Said M. & Abdel Haleem, M. A. (2008). *Arabic-English dictionary of Qur'anic usage [Elektronisk resurs]*. Leiden: Brill. (2015-04-16Vol I)
- Bodman, Whitney S. (2011). *The poetics of Iblis: narrative theology in the Qur'an*. Cambridge, Mass.: Harvard Theological Studies, Harvard Divinity School
- Chittick, William C. (1983). *The Sufi path of love: the spiritual teachings of Rumi*. Albany: State Univ. of New York Press
- Dahlén, Ashk & Sorgenfrei, Simon (red.) (2008). *Kärleken begär att detta tal skall fram: Jalal ud-din Rumis liv, lära och lyrik*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei
- Ghazali, Mohammad. (2006). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Islamic Book Service, Idara Islamiyat-e-Diniyat, or Kitab Bhavan (India)
- Grunebaum, Gustav Edmund von. (1969). 'Observations on the Muslim Concept of Evil', *Studia Islamica*, 31, pp. 117–34
- Hinds, Martin. «Mu'āwiya I.» *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015 (2015-04-16)
- Lammens, Henri. (2015). «Mu'āwiya.» *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913–1936)*. Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Brill Online, 2015 (2015-04-16)
- Larsson, Göran. (2012). The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic Theology, s. 49–64 *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion*, nr. 48
- Lewis, Franklin. (2008). *Rumi: past and present, east and west : the*

- life, teaching and poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Rev. ed. Oxford: Oneworld
- Muchembled, Robert. (2002). *Djävulens historia*. Stockholm: Norstedt
- Nawawī. (1997). *an-Nawawī's Forty hadith: an anthology of the sayings of the prophet Muhammad*. Cambridge: Islamic Texts Society
- Niyāzī, Kauṣar. (1975). *Creation of man*, 2. ed., Lahore
- Nurbakhsh, Javad. (1986). *The Great Satan – 'Eblis'*. London, Khaniqahi-Nimatullahi Publications
- Rumi, Jalal al-Din. (1992) *Masnavi-ye ma'navi-ye Moulānā Jalāl al-Dīn Muhammed Balkhi – Rūmi*. Ed. Muhammed Este'lami. Zavvar, Teheran
- Rumi, Jalal al-Din. (2013). *Masnavi. Book one. Translated på Jawid Mojaddedi*. Oxford: Oxford University Press
- Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press
- Schimmel, Annemarie. (1992). *I am wind, you are fire: the life and work of Rumi*. Boston: Shambhala
- Schimmel, Annemarie. (1993). *The triumphal sun: a study of the works of Jalāloddin Rumi*. Rev. ed. Albany, NY: State University of New York Press
- Sells, Michael A. (1996). «Hallaj: Iblis as Tragic Lover (The TaSin of Before-Time and Ambiguity)» pp. 272–280 in *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York, Mahwah: Paulist Press
- Steingass, Francis Joseph. (1992). *A comprehensive Persian-English dictionary: including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature, being, Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English dictionary, revised, enlarged, and entirely reconstructed*. AES reprint New Delhi: Asian Educational Services
- Stone, Lucian W. (Opublicerad). *Infinite Jest: A Study of Humor and Laughter in the Works of Maulana Jalal-ad Din Muhammad Balkhi (Rumi)*
- Ṭabarī. (1988). *The history of al-Ṭabarī. Vol. 1, General introduction and From the creation to the Flood*. Albany, N.Y.: SUNY Press

- Türkmen, Erkan. (1992). *The essence of Rumi's Masnevi*. Konya: Mis-ket
- Utas, Bo. (2011). *Den persiska litteraturen: essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei
- Watt, W. Montgomery. (1998). *The formative period of Islamic thought*. Edinburgh: Edinburgh U.P.
- Wensinck, Arent. J.; Gardet, Louis (2015) «Iblīs.» Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. (2015-04-16)
- Wilson, Peter Lamborn. *Iblis, the black light. Satanism in Islam*. (<http://holywatcher.narod.ru/iblis.pdf>) (2015-04-16)
- Yazaki, Saeko. (2013). *Islamic mysticism and Abū Ṭalib al-Makkī: the role of the heart*. Abingdon, Oxon: Routledge

ABSTRACT

The article deals with a meeting between the Caliph Mu‘awiyah I and Iblis in a poem by Jalal al-Din Rumi (d. 1273) in the first book of his work *Masnawi-ye ma’navi*. After having presented the Rumi poem in Swedish translation, representations of Iblis and Mu‘awiyah from different Muslim traditions are discussed and related to the motifs in Rumi’s text. Finally different interpretations of the story of Iblis and Mu‘awiyah is discussed, before another possible reading is proposed, a reading that takes advantage of the ambivalence that the poem seems to present us with.

Keywords: Rumi, Sufism, Iblis, Shaitan, Satan, Islam