

Tobias Andersson

Islamisk vinpoesi från Ibn al-Farid till Ian Dallas

Nyckelord Sufism, poesi, vin, khamriyya, Ibn al-Farid, Ibn 'Ajiba, Ian Dallas, Abdalqadir as-Sufi

Abstract Genom islams historia har sufiska poeter ofta beskrivit den överväldigande kärleken till Gud som en berusning på vin – den gudomliga kärlekens eviga vin som genomsyrar allt som existerar. Föreliggande artikel utforskar tre uttryck för sufisk vinpoesi från olika historiska sammanhang: först den egyptiske poeten 'Umar b. al-Farids (1181–1235) omtalade vinsång, *khamriyya*, därefter den marockanske sufishejken Ahmad b. 'Ajibas (1747–1809) kommentar till Ibn al-Farids vinsång och slutligen den skotske sufishejken Ian Dallas (1930–2021, även kallad Abdalqadir as-Sufi) kommentar till Ibn 'Ajibas tidigare nämnda kommentar. Syftet är att lyfta fram vinpoesins betydelse i sufiska sammanhang som ett sätt att inte bara beskriva Guds kärlek och uttrycka erfarenheten av denna kärlek utan även vägleda andra människor till liknande andliga tillstånd. Artikeln belyser därmed vinpoesins didaktiska användning som utgångspunkt för sufisk undervisning och som uttryck för de andliga insikter och tillstånd som denna undervisning avser att förverkliga. Det framträder särskilt tydligt i Ibn 'Ajibas och Ian Dallas kommentarer. Artikeln belyser även vinpoesins fortsatta betydelse i sufiska sammanhang, långt efter genrens stora genomslag på 1200-talet, numera även i engelskspråkiga sammanhang. Medan Ibn al-Farids poesi är förhållandevis väl utforskad har varken Ibn 'Ajibas kommentar eller Ian Dallas superkommentar inkluderats i tidigare studier av islamisk vinpoesi

Islamisk poesi om vin förvånar många med tanke på Koranens vinförbud (5:90–91), men inom sufismen är vindrickande en av de vanligaste bilderna för den berusande kärleken till Gud. Denna artikel utforskar tre uttryck för sufisk vinpoesi från olika historiska sammanhang genom en jämförande läsning: först den egyptiske poeten 'Umar b. al-Farids (1181–1235) omtalade vinsång, *khamriyya*, därefter den marockanske sufishejken Ahmad b. 'Ajibas (1747–1809) kommentar till Ibn al-Farids vinsång och slutligen den skotske sufishejken Ian Dallas (1930–2021, även kallad Abdalqadir as-Sufi) kommentar till Ibn 'Ajibas

Tobias Andersson, FD och TD, lektor i systematisk teologi vid Uppsala universitet. Email: tobias.andersson@teol.uu.se.

kommentar. Syftet är att lyfta fram vinpoesins dåtida och nutida betydelse i sufiska sammanhang som ett sätt att inte bara beskriva Guds kärlek och uttrycka erfarenheten av denna kärlek, vilken man menar genomsyrar allt som existerar, utan även vägleda andra människor till liknande andliga tillstånd. Därmed belyser artikeln vinpoesins didaktiska användning som utgångspunkt för sufisk undervisning och som uttryck för de andliga insikter och tillstånd som denna undervisning syftar till att förverkliga. Ibn al-Farids poesi är förhållandevis väl utforskad (Homerin 2001, 2005, 2011), vilket speglar dess historiska inflytande, men varken Ibn ‘Ajibas kommentar eller Ian Dallas superkommentar (“kommentar till en kommentar”) har inkluderats i tidigare studier av islamisk vinpoesi.¹ Ibn ‘Ajibas kommentar på arabiska är ett exempel på en traditionell utläggning av sufiska läror utifrån Ibn al-Farids vinsång, medan Ian Dallas jämförelsevis enklare superkommentar på engelska är ett exempel på användningen av vinsången i sufisk undervisning på 2000-talet. Ibn ‘Ajiba och Ian Dallas tillhörde samma darqawiska gren av den shadhilitiska sufiorden, men under olika epoker, vilket gör jämförelsen mellan deras kommentarer särskilt intressant.

Ibn al-Farids vinsång

Vin var ett betydelsefullt tema i arabisk poesi redan under förislamisk tid. De äldsta bevarade exemplen är oden, så kallade *qasa'id*, där vin dyker upp som ett av flera teman i ett och samma ode. Under de första århundradena efter islams framväxt etablerades en specifik poetisk genre med vin som sitt främsta tema. En sådan monotematisk dikt om vin, *khamr*, kallades för *khamriyya* och var vanligtvis kort, sällan mer än ett femtontal verser (Bencheikh 1997, 1008). Även om vin redan på den tiden användes som uttryck för längtan, begär och förälskelse associerades genren inledningsvis med libertinism och hedonism snarare än mystik (Homerin 2011, 143–152). Genrens obestridde mästare var den i Bagdad verksamme Abu Nuwas (ca 747–815), vars skaldebegåvning kom att hyllas av de lärda lika mycket som hans vinromantik kom att fördömas. Ett exempel är hans berömda *da' ‘anka lawmi* (“Klandra mig inte”):

- (1) Klandra mig inte, för klander bara sporrar mig;
bota mig istället med det som gjort mig sjuk.

¹ Vad beträffar kommentarer och superkommentarer i islamisk tradition, se Andersson 2022, 43–69.

- (2) Ett ljust vin, vars hus inga sorger besöker,
 som till och med gläder stenen som vidrör det. [...]
- (11) Säg åt den som säger sig ha kunskap i filosofi:
 ”Du har lärt dig en del, men mycket undgår dig.
- (12) Begränsa inte Guds förlåtelse, om du är en trångsynt
 man;
 att begränsa den vore sannerligen att häda.”²
 (Kennedy 1997, 276)

Det var bland annat mot denna litterära bakgrund som den egyptiske poeten ‘Umar b. al-Farid författade sin vinsång på 1200-talet. Han gjorde det dock utifrån en sufisk tradition där vinet hade omvandlats till en poetisk bild för mystikernas överväldigande kärlek till Gud. Bland andra al-Hallaj (ca 858–922), al-Suhrawardi (1154–1191) och Abu Madyan (1126–1198) använde vinet som bild för kärleken till Gud och den omedelbara samvaron med Gud – den förälskades efterlängtade förening med den älskade (Homerin 2011, 152–157). Ibn al-Farid var således inte den förste sufiske poeten att skriva vinpoesi, men hans berömmelse kom att överskugga alla andra, därav hans hederstitel *sultan al-‘ashiqin* (“de förälskades sultan”).

Sufismen kan beskrivas som islamisk dygdetik med betoning på människans personliga närmande till Gud genom ständig åminnelse av Gud (*dhikr*) och förvärv av etiska och andliga dygder (*akhlaq*), vanligtvis under vägledning av en andlig mästare. Historiskt sett har den sunnitiska traditionen – som Ibn al-Farid liksom Ibn ‘Ajiba och Ian Dallas tillhörde – definierats av de ömsesidigt erkända skolor (*madhahib*, sg. *madhhab*) som utvecklades inom tre grundläggande vetenskaper: rättsläran, teologin och sufismen. Skolorna inom rättsläran är den hanafitiska, den malikitiska, den shafi‘itiska och den hanbalitiska, medan skolorna inom teologin framför allt är den ash‘aritiska, den maturiditiska och den hanbalitiska. Inom sufismen talar man sällan om skolor på samma sätt utan snarare om en gemensam sufisk tradition som håller sig inom rättsskolornas ramar och som utövas inom en rad olika “ordnar” (*turuq*, sg. *tariqa*), såsom den qadiritiska, den naqshabanditiska och den shadhilitiska. Den sufiska traditionen inbegriper därmed olika deltraditioner och inriktningar som genom historien har tagit flera olika uttryck (t.ex. Karamustafa 2007; Keller 2011; Knysh 2017). Ibn al-Farid, Ibn ‘Ajiba och Ian Dallas tillhörde alla huvudfåran inom den sufiska tradition som såg tillbaka på gemensamma auktoriteter som al-Junayd al-

² Alla översättningar från arabiska till svenska är mina egna. I det här fallet har jag översatt den arabiska texten som återges i Kennedy 1997, 276.

Baghdadi (830–910), Abu l-Qasim al-Qushayri (986–1072), Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), ‘Abd al-Qadir al-Jilani (1078–1166) och senare även Ibn al-‘Arabi (1165–1240). Ibn ‘Ajiba och Ian Dallas tillhörde dessutom samma shadhilitiska orden, om än under olika epoker, vilket jag återkommer till nedan.

Åtminstone sedan al-Junayd på 800-talet har sufier talat om två avgörande steg på den andliga vägen: *fana’* (“försvinnande”) och *baqa’* (“förblivande”). Inledningsvis betecknade termerna “försvinnande inför Gud” genom att man fullständigt underkastar sig Guds vilja, och “förblivande genom Gud” genom att ens vilja därefter helt och hållet överensstämmer med Guds vilja (t.ex. al-Kalabadhi 1994, 92–100; al-Qushayri 1989, 148–150). Termerna kom dock att referera mer specifikt till tillståndet under respektive efter upplevelsen av att inte erfara något annat än Gud så som Gud manifesterar sig för människan. För många sufier på Ibn al-Farids tid innebar det första stadiet, *fana’*, att människans psykologiska själv, genom strikt etisk och andlig disciplin samt ständig åminnelse av Gud “försvinner inför Gud” så att hon mer eller mindre tillfälligt erfar Gud utan att erfara de skapade tingen, kanske inte ens sig själv. Det andra stadiet, *baqa’*, innebär i sin tur att människan återvänder från den mystiska upplevelsen och “förblir genom Gud” i och med den erfarenhetsmässiga vissheten att allt i skapelsen, däribland hon själv, är ändliga manifestationer av Guds oändliga vara. Därmed erfar hon Gud genom erfarenheten av Guds skapelse (t.ex. Ibn ‘Ajiba 2008, 93–95). På ett liknande sätt används termerna *sukr* (“berusning”) och *sahw* (“nykterhet”). “Berusning” betecknar tillståndet då den överväldigande kärleken till Gud suddar ut åtskillnaden mellan den förälskade och den älskade, medan “nykterhet” betecknar tillståndet då den förälskade nyktrar till efter berusningen utan att glömma de erfarenheter och insikter som berusningen gav – och framför allt utan att kärleken på något sätt avtar (t.ex. al-Kalabadhi 1994, 85–87; al-Qushayri 1989, 153–154; Ibn ‘Ajiba 2008, 104–106). De flesta sufier har vidhållit att det främsta andliga tillståndet är yttre nykterhet så att man kan upprätthålla den uppenbarade lagen och inre berusning så att ens laglydighet, liksom allt annat i livet, blir ett uttryck för kärleken till Gud.

Med tanke på sufismens tal om berusning och nykterhet, försvinnande och förblivande, är det inte förvånande att vinet ansågs vara en lämplig poetisk bild. Det rättsliga förbudet mot vin gav dessutom bilden en särskild udd med tanke på

associationerna till överskridande av gränser och brott mot sociala normer. Redan i hadithlitteraturen berättas det till exempel att profeten Muhammed sade: “Minns/nämna Gud så mycket att folk säger att ni har blivit galna.”³ (Ibn Hanbal 1999, 18:195) Den sufiska vinpoesin uttrycker något liknande. Samtidigt gav vinsångerna ett nytt perspektiv på vinförbudet. Sufierna avstår från det timliga vinet i denna värld, inte bara för att de väntar på det eviga paradiska vinet i den kommande (Koranen 37:45–47, 47:15, 52:23, 56:18–19), utan framför allt för att de redan har druckit sig berusade på det senare och därmed inte har något behov av det förra. Dessutom fungerade vinet som en bild för Guds kärlek som genomsyrar allt som existerar. Många sufier betonade att Gud skapade skapelsen av kärlek, för att uppenbara sin kärlek, och att det är genom deltagande i denna kärlek som de förälskade återvänder till Gud. Det är tydligt i Ibn al-Farids vinsång där vinet står för Guds kärlek som fullständigt uppfyller den förälskade. Som Emil Homerin uttrycker det med hänvisning till Dawud al-Qaysaris (ca 1260–1350) kommentar till Ibn al-Farids vinsång:

Thus, it is God’s love that led to creation, and it is with His love that God leads His lovers back to Him. He guides them via the straight path of Islam as charted by the best of creation, the prophet Muhammad, the “beloved of God,” who possesses perfect love. By following the prophet Muhammad and the other prophets and saintly guides, the loving worshipper draws ever closer to God until He assumes His servant’s will and senses, overwhelming the lover with ecstasy and rapture, annihilating his being and essence into His own, where the lover abides forever. (Homerin 2005, xx)

Vinet i den sufiska poesin står således för Guds allestädes närvarande kärlek, vilken uppenbaras i alla skapade ting, och i förlängningen för människans berusning i mötet med denna kärlek. Ibn ‘Ajiba, vars kommentar till Ibn al-Farids vinsång utforskas nedan, förklarar till exempel att “vin” (*khamra*) i sufiska sammanhang främst betecknar “både det högsta varat innan dess manifestation [genom de skapade tingen] och hemligheterna som finns i tingen efter dess manifestation”, men att det även kan beteckna “själva berusningen och extasen” hos människan. Han förklarar att anledningen till att sufier talar om “det eviga vinet” (*al-khamrat al-azaliyya*) på detta sätt är att

3 Verbet *dhakara* betyder både “att minnas” och “att nämna”. I sufiska sammanhang används termen *dhikr*, från verbet *dhakara*, mestadels för att minnas och åkalla Gud genom att, tyst eller hörbart, upprepa böner och lovprisningar. Mer allmänt kan termen även beteckna människans svar på Guds påminnelser, framför allt genom profeterna, om människans ursprungliga närhet till Gud och i förlängningen människans återvändande till denna närhet.

“när det manifesterar sig för människors hjärtan tappar de all sinnesförnimmelse precis som de gör vid berusning på det sinnliga vinet (*al-khamrat al-hissiyya*)” (Ibn ‘Ajiba 1999, 109; 2008, 125). På grund av det ovan sagda var de sufiska poeterna noga med att skilja på evigt vin och timligt vin. Ibn al-Farid gör det redan i den första versen av sin vinsång:

(1) Till den älskades minne drack vi vin,
berusade oss, innan vinrankan skapades.⁴

Ibn al-Farid tydliggör att berusningen på detta vin skedde “innan vinrankan skapades” och att det därmed inte handlar om jordiskt vin från vindruvor. Istället knyter Ibn al-Farid an till föreställningen om människans andliga tillvaro hos Gud före jordens skapelse. Denna föreställning antyds redan i Koranens framställning av mänsklighetens förjordiska bekräftelse av Guds herradöme: “Och [minns] när din Herre tog fram ättlingarna från Adams barn ur länderna på dem och lät dem vittna mot sig själva: ’Är jag inte er Herre?’ varpå de svarade: ’Jo, vi vittnar’, så att ni inte ska säga på uppståndelsens dag: ’Vi var inte medvetna om detta’” (7:172). Som andliga varelser ingick människorna ett förbund med Gud före den sinnliga världens skapelse. Profeternas uppdrag är följaktligen att påminna människorna om detta ursprungliga förbund med Gud och vägleda dem tillbaka till det. Många sufier, däribland Ibn al-Farid, tolkade det som ett kärleksförbund (Homerin 2005, xxii). De menade dessutom att människans jordiska skapelse innebar att hon tillfälligt skildes från Gud, men att hon genom andlig disciplin och åminnelse av Gud, under profeternas vägledning, kan återvända till denna ursprungliga kärlek och närhet till Gud redan under det jordiska livet. Ibn al-Farid beskriver detta förjordiska tillstånd som en berusning på ett evigt vin. Detta vin är visserligen oåtkomligt eller åtminstone svåråtkomligt i sin ursprungliga form på jorden, men bara doften av det eller tanken på det räcker för att berusa:

(3) Utan dess doft skulle jag inte ha funnit dess krog;
utan dess glans skulle man inte kunna föreställa sig det.
(4) Tiden har inte bevarat något av det, utom ett sista
andetag,
dolt som en hemlighet i de visas bröst.
(5) Om det bara nämndes i en stam skulle dess folk
bli berusade utan vare sig skam eller synd.

4 För hela vinsången i arabiskt original, se Ibn al-Farid 1934, 73–75; Arberry 1952, 39–41. För en engelsk översättning, se Homerin 2011, 165–169. Versnumreringen i min översättning följer numreringen i Homerins översättning som omfattar totalt 33 verser. De flesta arabiska versioner av Ibn al-Farids vinsång innehåller ytterligare åtta verser, infogade mellan vers 22 och 23, men de är antagligen senare tillägg. Se Homerin 2006, 240–242; 2011, 279.

- (6) Från djupet av dess kärll steg det, även om
 inget egentligen finns kvar utom dess namn.
 (7) Men om någon kommer att tänka på det en dag
 bosätter sig glädjen hos honom och ångesten ger sig av.
 (8) Om dryckesbröderna bara såg förslutningen på dess
 karaff,
 skulle förslutningen, utan vinet, räcka för att berusa dem.

Ibn al-Farid beskriver vinets mirakulösa egenskaper genom att knyta an till typiska bilder i tidigare vinpoesi samtidigt som han förser dem med nya betydelser (v. 5–20). En skvätt från vinet sägs till exempel kunna återuppliva döda i deras gravar (v. 9), vilket i sitt bildspråk knyter an till förislamiska dryckesoffer, även om innebörden i vinsången är en helt annan. Närheten till vinkrogen skulle kunna få lama att gå, beskrivningen av vinets smak skulle kunna få stumma att tala (v. 11) och spridningen av dess doft i öst skulle till och med kunna återställa luktsinnet hos “den förkylde i väst” (v. 12). I en berömd vers beskriver Ibn al-Farid sedan vinet som “renhet men inte vatten, subtilitet men inte luft, ljus men inte eld, ande men inte kropp” (v. 22). På invändningen att “du har druckit synd” svarar han att “jag har bara druckit det som, enligt mig, vore syndigt att avstå från” (v. 25). Han knyter även an till bilden av kristna munkar som vinleverantörer i tidigare arabisk poesi genom att önska munkarna välgång och sedan utbrista: “Hur ofta var de inte berusade på det, trots att de aldrig drack, utan bara längtade efter det!” (v. 26). Därefter återkommer den förjordiska berusningen i Guds närvaro som “gjorde mig berusad innan jag föddes” och som “förblir med mig när mina ben vittrar bort” (v. 27). Vinsången avslutas med ett självsäkert ställningstagande för mystikernas berusning:

- (32) Den som lever nykter har inget liv i denna värld;
 den som inte dör berusad har vettet gått förbi.
 (33) Låt den som slösar bort sitt liv begråta sig själv;
 en sådan har inte fått ta del av detta vin.

I de flesta versioner av Ibn al-Farids vinsång finns ytterligare åtta verser, infogade mellan vers 22 och 23 i den kortare versionen, vilket gör att det totala antalet verser blir 41 istället för 33. Dessa uttryckligt metafysiska verser är antagligen senare tillägg, men många kommentatorer, däribland Ibn ‘Ajiba, utgår från den längre versionen (Homerin 2006, 240–242; 2011, 279). I dessa verser sägs det bland annat att vinet “fanns före alla existerande

ting” och att “genom det inrättades tingen” varpå “det doldes i visdom för alla som saknar förståelse” (Ibn ‘Ajiba 1999, 129). Oavsett om verserna är författade av Ibn al-Farid eller inte stämmer deras innehåll väl överens med den så kallade filosofiska sufismen som Ibn al-‘Arabi och hans efterföljare utvecklade. Denna inriktning brukar kallas för akbarismen eller den akbaritiska skolan utifrån Ibn al-‘Arabis hederstitel *al-shaykh al-akbar* (“den störste läromästaren”). Ibn al-Farid var omkring femton år yngre än Ibn al-‘Arabi och kan ha influerats av honom. Ibn al-Farids dikter blev populära bland Ibn al-‘Arabis efterföljare som författade flera kommentarer till både hans vinsång och hans 761 verser långa *al-Ta’iyyat al-kubra* (“Den större dikten som rimmar på *ta*”), även kallad *Nazm al-suluk* (“Dikten om den andliga vägen”).⁵

Akbariterna byggde vidare på den tidigare sufiska traditionen, men gav den en mer filosofisk framställning. De betraktade Gud som varat självt, oändligt och obegränsat, som manifesteras genom allt som finns till. Som William C. Chittick förklarar Ibn al-‘Arabis förståelse av *wujud*, den arabiska termen för “vara” eller “existens”:

On the highest level, *wujud* is the absolute and nonde-limited reality of God, the “Necessary Being” (*wajib al-wujud*) that cannot not exist. In this sense, *wujud* designates the Essence of God or of the Real (*dhat al-haqq*), the only reality that is real in every respect. On lower levels, *wujud* is the underlying substance of “everything other than God” (*ma siwa Allah*) – which is how Ibn al-‘Arabi and others define the “cosmos” or “universe” (*al-‘alam*). [...] As the Essence of the Real, *wujud* is the indefinable and unknowable ground of everything that is found in whatever mode it may be found. (Chittick 1994, 15–16)

Denna ontologi låg sedan till grund för akbariternas strävan efter att närma sig Gud, efter att “försvinna inför Gud” och “förbli genom Gud”, genom andliga övningar och ständig åminnelse av Gud. På grund av sin postuma association med akbarismen drabbades Ibn al-Farid av samma ogrundade anklagelser om panteism som Ibn al-‘Arabi och hans efterföljare. Anklagelserna berodde till stor del på att deras meningsmotståndare, inte minst Ibn Taymiyya (1263–1328), missförstod deras ontologi. Därmed hamnade Ibn al-‘Arabi och Ibn al-Farid i centrum för senare

5 Ett exempel är al-Qaysaris kommentar till Ibn al-Farids vinsång som finns översatt i Homerin 2005.

generationers hätska debatter om “läran om varats enhet” (*wahdat al-wujud*). Akbarismen var dock en av de mest inflytelserika teologiska och filosofiska inriktningarna under den så kallade postklassiska perioden (ca 1250–1900). En av dess främsta företrädare västerut i den muslimska världen var Ahmad b. ‘Ajiba från Tetouan i norra Marocko.

Ibn ‘Ajibas kommentar

Ibn ‘Ajiba tillhörde den darqawiska grenen av den shadhilitiska orden, den förra uppkallad efter Muhammad al-‘Arabi al-Darqawi (1760–1823) och den senare efter Abu l-Hasan al-Shadhili (1196–1258), även de från norra Marocko. Hans initiationskedja, *silsila*, sträcker sig med andra ord tillbaka via al-Darqawi och en rad ytterligare shejker till al-Shadhili. Ibn ‘Ajiba var samtida med al-Darqawi och hade nära kontakt med honom, bland annat genom brevväxling, men Ibn ‘Ajibas huvudsaklige shejk – hans ledsagare på den andliga vägen – var Muhammad al-Buzidi (d. 1814) som i sin tur hade haft al-Darqawi som shejk (t.ex. Michon 1973; 1999). Al-Darqawis berömda brevsamling, författad på enkel arabiska med vissa dialektala inslag, vittnar om en sufishejk som rakt och tydligt instruerade sina adepter (*muridun*, sg. *murid*) i ständig åminnelse av Gud och strikt avhållsamhet från allt annat än Gud (al-Darqawi 2009; 2018). Till skillnad från al-Darqawis brevsamling är Ibn ‘Ajibas avsevärt mer omfattande böcker fulla av avancerad filosofisk sufism i akbaritisk anda. Al-Darqawi och Ibn ‘Ajiba tillhörde samma sufiska tradition, samma gren av samma orden, men uttryckte den på olika sätt i skrift. Det rör sig inte bara om en skillnad i genre. Ibn ‘Ajiba hade en annan filosofisk skolning än al-Darqawi. Ibn ‘Ajiba författade bland annat en inflytelserik kommentar till Koranen i flera volymer, *al-Bahr al-madid fi tafsir al-qur’an al-majid* (“Det vidsträckta havet: Kommentarer till den ädla Koranen”), vari han sammanförde traditionell exegetik med esoteriska tolkningar och allusioner, liksom en nästan lika inflytelserik kommentar till Ibn ‘Ata’ Allahs (1259–1310) sufiska aforismer med titeln *Iqaz al-himam fi sharh al-hikam* (“Aspirationernas väckelse: Kommentarer till aforismerna”). Bland hans övriga verk återfinns en koncis kommentar till Ibn al-Farids vinsång på strax över fyrtio sidor tryckt text.⁶ Han inleder den med att kontextualisera Ibn al-Farids vinsång utifrån en

uppdelning av kunskapen, eller läran, om Guds enhet (*'ilm al-tawhid*):

Den består av två typer: dels kunskapen om Guds enhet genom argument och bevis, vilken tillhör de troende i allmänhet, dels kunskapen om Guds enhet genom bevittnande och skådande, vilken tillhör eliten av de andliga dygdernas folk bland de som har smakat och i extas erfarit det gudomliga. Genom att dricka ur kärlekens bägare har de blivit berusade och frånvarande från sin egen existens. Därefter har de nyktrat till från berusningen och kunnat njuta av skådandets och bevittnandets sötma. (Ibn 'Ajiba 1999, 104)

Ibn 'Ajiba förklarar att de främsta exemplen på personer med sådan erfarenhetsmässig kunskap om Gud är profeterna, särskilt Muhammed, och därefter Guds "förtrogna vänner" (*awliya*) bland profeternas efterföljare. Han beskriver denna kunskap som profeternas verkliga arv och dess innehavare som profeternas verkliga arvtagare. Han räknar Ibn al-Farid, "de förälskades sultan och de visas imam", till de senare och beskriver hans vinsång som ett av de främsta litterära uttrycken för denna berusande kunskap om, och kärlek till, Gud (Ibn 'Ajiba 1999, 105, 108).

Ibn 'Ajiba förklarar verserna språkligt och litterärt, men framför allt med hänvisning till sufismen. Förutom att, som Ibn 'Ajiba uttrycker det, "förklara dess uttryck och utlägga dess betydelser" (Ibn 'Ajiba 1999, 108) tycks kommentarens syfte vara att visa hur vinsången belyser sufiska läror. Dessutom sjöngs Ibn al-Farids vinsång troligen under de sufiska sammankomster, så kallade åminnelsecirkel (*halaqat al-dhikr*), vari Ibn 'Ajiba deltog, vilket gav kommentaren en omedelbar praktisk relevans. Ibn 'Ajiba nämner ofta ett par möjliga tolkningar av en vers och tydliggör sedan vilken tolkning som han anser vara rimligast.

Redan efter den första versen förklarar Ibn 'Ajiba att Ibn al-Farids vinsång förutsätter att läsaren eller åhöraren känner till en rad sufiska facktermer, däribland *dhawq* ("smakande"), *shurb* ("drickande"), *sukr* ("berusning"), *sahw* ("nykterhet"), *jam'* ("förening") och *tafriqa* ("åtskillnad") (Ibn 'Ajiba 1999, 109–111). Han definierar samtliga termer och förklarar bland annat berusning och nykterhet med hänvisning till de tidigare nämnda termerna *fana'* ("försvinnande") och *baqa'* ("förblivande"). Genom dessa definitioner sammanfattar han grundläggande sufiska läror på ett sätt som sedan styr hans tolkning av Ibn al-Farids vinsång. Definitionerna känns igen från hans övriga verk, inte minst från hans sufiska fackordbok *Mi'raj al-tashawwuf ila*

6 Kommentaren är publicerad i en volym med titeln *Sharh salat al-qutb ibn mashish* ("Kommentar till Ibn Mashishs bön") som innehåller flera av Ibn 'Ajibas kortare skrifter, inte bara hans kommentar till Ibn Mashishs berömda bön. Referenserna till denna volym i artikeln avser uteslutande Ibn 'Ajibas *Sharh khamriyyat ibn al-farid* ("Kommentar till Ibn al-Farids *khamriyya*") på sidorna 104–148.

haqa'iq al-tasawwuf ("Längtans uppstigning till sufismens realiteter") (Ibn 'Ajiba 2008; 2012). Senare i kommentaren förklarar han att det finns två typer av berusning och två typer av nykterhet: berusning med eller utan andlig vägledning och nykterhet med eller utan berusning. Det mest fullkomliga och eftersträvansvärda är berusning med andlig vägledning och nykterhet med berusning – det vill säga nykterhet som följer på berusning utan att erfarenheterna och insikterna från berusningen glöms bort. Den som däremot berusar sig utan att vägledas av vare sig den uppenbarade lagen eller de andliga läromästarna förtjänar klander, precis som den som förblir nykter utan att någonsin ha erfarit den berusande kärleken till Gud (Ibn 'Ajiba 1999, 145).

Ibn 'Ajibas kommentar är förhållandevis förutsägbar om man är bekant med den sufiska tradition som han tillhörde. Han hänvisar genomgående till föregångare som Sahl al-Tustari (818–896), al-Junayd, al-Qushayri, Abu Madyan, Ibn Mashish (1140–1227), al-Shadhili, Abu l-' Abbas al-Mursi (1219–1287), Ibn 'Ata' Allah, 'Ali al-Jamal (d. 1779) och al-Darqawi. Han påpekar vikten av lärjungaskap under en sufishejk som själv har genomgått berusningens och nykterhetens stadier och som har förmågan att vägleda andra: "Insikternas ljus skiner på den som överlämnar sin själ åt en fulländad shejk och låter denne styra" (Ibn 'Ajiba 1999, 113). I förhållande till det gudomliga vinet påpekar han även att "du kommer inte att förstå vad detta vin är, erfarenhetsmässigt och kunskapsmässigt, om du inte slår följe med dess folk" (Ibn 'Ajiba 1999, 131). Det utgår från den princip som Ibn 'Ajiba ofta återkommer till: "Den som inte har sett någon som har lyckats kommer inte själv att lyckas" (Ibn 'Ajiba 1999, 123; 2010, 93). Enligt Ibn al-Farids vinsång är vinet numera "dolt som en hemlighet i de visas bröst" (v. 4) och inget finns egentligen kvar av det "utom dess namn" (v. 6). I sin kommentar påpekar Ibn 'Ajiba att de stora andliga läromästarna, de som har uppnått de högsta stadierna av berusning och nykterhet, förvisso tycks vara mer dolda än under tidigare epoker, men att de aldrig är helt frånvarande. "Guds välsignelse tar aldrig slut", som han uttrycker det (Ibn 'Ajiba 1999, 116). Han beskriver sina egna möten med sådana läromästare som "har färdats genom avhållsamhetens länder och sedan kastat sig ut i den gudomliga enhetens hav" – som har "försvunnit inför Gud" och "förblivit genom Gud" – för att sedan vägleda andra genom sina ord, handlingar, dygder och andliga tillstånd (Ibn 'Ajiba 1999, 116).

Troligtvis har han sina egna shejker, al-Darqawi och al-Buzidi, i åtanke. Genom sådana referenser till sina egna shejker och sina egna erfarenheter framhåller Ibn ‘Ajiba att Ibn al-Farids vinsång är ett uttryck för en levande sufisk tradition i vilken han själv deltar – något som senare återkommer hos Ian Dallas på 2000-talet. Det framhåller Ibn ‘Ajiba även genom att återkommande citera sin egen vinsång *al-Ta’iyyat al-khamriyya* (“Vinsången som rimmar på *ta*”) som anspelar på Ibn al-Farids vinsång (Ibn ‘Ajiba 1999, 127, 131, 133–135, 140, 145).

Utmärkande för Ibn ‘Ajibas kommentar är att han förklarar att verserna om vinets mirakulösa egenskaper (v. 5–20) skulle kunna tolkas bokstavligt som beskrivningar av faktiska mirakel med vilka Gud förärrar sina förtrogna vänner – såsom att de botar sjuka eller får lama att gå – men att det är rimligare att tolka dem bildligt som allegorier om andliga tillstånd, eftersom Guds förtrogna vänner “inte bryr sig om sinnliga mirakel” och kanske inte ens erfar sådana (Ibn ‘Ajiba 1999, 122). I förklaringen till versen om hur närheten till vinkrogn får lama att gå (v. 11) nämner Ibn ‘Ajiba, till exempel, att det finns berättelser om hur närheten till vissa andliga läromästare bokstavligen har fått lama att gå, men att versen även kan, och antagligen bör, tolkas bildligt i betydelsen att “lama på den andliga vägen” återfår förmågan att närma sig Gud genom att slå följe med Guds förtrogna vänner – de som serverar det eviga vinet (Ibn ‘Ajiba 1999, 123–124).

Ibn ‘Ajiba delar även med sig av sina egna erfarenheter för att förklara verserna. Ett exempel är hans kommentar till versen om att omnämmandet av vinet i en stam får dess folk att “bli berusade utan vare sig skam eller synd” (v. 5). Han beskriver hur han själv bevittnade detta när han besökte en stam i norra Marocko under sitt första år med sin shejk då han, enligt egen utsago, mestadels befann sig i ett berusat tillstånd: “När vi sov över i ett hus blev alla som bodde där berusade och ägnade sig helhjärtat åt att minnas Gud.” Han beskriver vidare att han i samband med det såg “skattmästare och statstjänstemän hänga på sig radband, ångerfullt vända sig till Gud och överge det som de hade ägnat sig åt tidigare” (Ibn ‘Ajiba 1999, 117). Ett annat exempel är hans korta berättelse i samband med förklaringen av versen om hur blotta åsynen av karaffens förslutning räcker för att berusa (v. 8): “Jag såg några kristna vid Ceutas front när vi kom dit. Så snart vi samlades för att minnas Gud blev de hänryckta och följde efter oss till gränsen som skiljde oss åt. Där

stod de alldeles förbryllade bakom oss medan vinets ljus sken över dem. Och Gud – upphöjd är han – vet bäst” (Ibn ‘Ajiba 1999, 119). Sådana förklaringar baserade på egna erfarenheter dyker upp ännu oftare hos Ian Dallas, men återfinns även hos Ibn ‘Ajiba. I båda fallen bidrar de till att konkretisera de storslagna mystiska upplevelserna som vinsången antyder och till att föra dem närmare åhörarna och läsarna.

Ian Dallas superkommentar

Ian Dallas föddes i Skottland 1930 och blev muslim 1967 varpå han antog förnamnet Abdalqadir. Kort därefter initierades han i darqawiorden av den marockanske sufishejken Muhammad b. al-Habib (1871–1972) från Meknes. Mot slutet av 1970-talet, efter ytterligare en tid som adept under den libyske shejken Muhammad al-Fayturi (d. 1979) från Benghazi, framträdde han själv som sufishejk och fick ett stort antal följare i Europa, särskilt i Storbritannien och Spanien.⁷ Dallas har förblivit en omstridd person på grund av sina politiska ställningstaganden, däribland hans uppmaning till jihad på 1970- och 1980-talen för att etablera ett samhälle enligt profetiskt mönster och hans radikala modernitetskritik inspirerad av Hilaire Belloc (1870–1953), Martin Heidegger (1889–1976) och Ernst Jünger (1895–1998) (t.ex. as-Sufi 1978; 1982; 1984; 1996; Dallas 2007; 2009). Även hans skarpa kritik mot andra islamiska inriktningar – shiiter, salafister och modernister, men även vissa sufiska grupper – har skapat en del kontrovers. Hans bestående inflytande på västerländsk islam har dock inte handlat om jihad eller inomislamiska dispyter, utan snarare, som Mark Sedgwick konstaterar, om det ökade intresset för traditionell islamisk lärdom, framför allt malikitisk rättslära och shadhilitisk sufism (Sedgwick 2017, 246).

På 2000-talet flyttade Dallas till Kapstaden och det var där han i februari 2006 kommenterade Ibn al-Farids vinsång för sina adepter med utgångspunkt i Ibn ‘Ajibas kommentar. Denna ursprungligen muntliga kommentar – i praktiken en muntlig superkommentar till Ibn ‘Ajibas kommentar – sammanställdes sedan i skrift och publicerades i samlingsvolymen *Commentaries* (2012). Sedan 1970-talet har Dallas författat ett trettiotal böcker. Hans böcker om politik och europeisk historia samt hans skönlitterära verk är utgivna under namnet Ian Dallas, medan hans böcker om islam är utgivna under namnet Abdalqadir as-

7 För en översikt av Ian Dallas liv och verk, inklusive den sufiska rörelse som han grundade, se Sedgwick 2017, 236–248; Bocca-Aldaqré 2021.

Sufi (alternativt Abdalqadir al-Murabit eller Abdalqadir al-Darqawi). Hans *Commentaries* tillhör den senare kategorin, utgiven under namnet Abdalqadir as-Sufi, men för enkelhetens skull kommer jag även fortsättningsvis att benämna honom Ian Dallas. Kommentaren består av fyra delar om strax över tjugo sidor styck. Den går bara igenom Ibn ‘Ajibas kommentar till de första sex verserna av Ibn al-Farids vinsång, men gör resten av vinsången begriplig genom att redogöra för vingenrens betydelse inom sufismen och för avgörande termer, såsom berusning och nykterhet.

Mest utmärkande för Dallas kommentar är dess didaktiska utformning. Det är tydligt att han avsåg att instruera sina adepter i sufism med hjälp av Ibn al-Farids vinsång och Ibn ‘Ajibas kommentar. Kommentaren innehåller därför många praktiska och kontextspecifika direktiv. Ett tydligt exempel är den inledande uppmaningen till adepterna att bekanta sig med sufiska facktermer för att förstå vad Ibn ‘Ajiba talar om i sin kommentar:

He is using terms which you have to find out about and learn as you cannot advance on the Path without knowledge of these terms. For this you need ‘The Hundred Steps’ because these terms are all defined very clearly in that book and you really must get access to it and study it because without it you are ignorant and there is no use in sitting in ignorance. You have to work and acquaint yourself with these terms. (as-Sufi 2012, 142)

Precis som Ibn ‘Ajiba är Ian Dallas noga med terminologin. Ibn ‘Ajiba författade, som tidigare har nämnts, en sufisk fackordbok med titeln *Mi‘raj al-tashawwuf ila haqa’iq al-tasawwuf* som var tänkt att fungera som föremål för både reflektion och aspiration. Dallas författade i sin tur ett liknande verk, *The Hundred Steps* (1980), som till stor del bygger på Ibn ‘Ajibas *Mi‘raj al-tashawwuf*. Det är detta verk som Dallas uppmanar adepterna att studera. De måste lära sig termerna och förstå sufismens terminologi “if we are going to continue with this” (as-Sufi 2012, 143). Dallas visar inga tecken på att romantisera vinpoesin; han framställer den som en lämplig utgångspunkt för sufisk undervisning som ska omsättas i praktiken genom intensiv åminnelse av Gud (as-Sufi 2012, 172–173). Sammanhanget för den ursprungliga kommentaren var nämligen en sammankomst

för gemensam recitation av korankapitel och profetiska böner samt sufiska litanior (*awrad*, sg. *wird*) och sånger (*qasa'id*, sg. *qasida*) – en så kallad åminnelsecirkel (*halaqat al-dhikr*) – under Dallas ledning. Hans förklaringar är förhållandevis standardmässiga och skiljer sig inte i någon större utsträckning från Ibn ‘Ajibas. Däremot uttrycker han dem med ett enklare språkbruk och framför allt med ännu fler hänvisningar till egna erfarenheter av andlig vägledning som belyser de berörda verserna (as-Sufi 2012, 152–153, 184, 192–193, 197–199, 202–203, 206, 220–221). Ett exempel är anekdoten som han delar med sig av i samband med förklaringen av termerna *jam* ‘ (“förening”) och *tafriqa* (“åtskillnad”):

I was once in the circle with Shaykh Muhammad ibn al-Habib, rahimahullah, and at the mealtime he told me that after the dhikr people should not be frivolous. They should not laugh with their mouths open and talk silly talk – they can talk about serious or light-hearted matters but they should not come out from themselves and lose their intellect. They must guard what happens in the dhikr. Again, many of the secrets of knowledge come when you are eating together with the Fuqara.⁸ They say that the Baraka⁹ is in the food. If people come to the dhikr and leave before the meal, then there is actually something they have not tasted and it is not the food. This is the fact of the unity of the brotherhood.

Now, I was sitting at the table, as I told you, with Shaykh Muhammad ibn al-Habib, and there came upon me this state where I began to feel this extraordinary love for all the people who were there at table. Then I suddenly looked and I saw that one man didn't have any grapes. We had all been given some grapes but he did not have any, so I took my grapes and I put my grapes in front of him, but the minute I did that, Shaykh Muhammad ibn al-Habib, without looking, took his grapes and FLUNG them across the table and they landed right in front of me, so the grapes had gone to my brother and the next thing they were there in front of me. And at that point I was gone. Do you see? Gone. There is a trigger moment and it comes from your concentration. It comes from the concentration in the Diwan,¹⁰ concentration in the Wird,¹¹ an intensity of inner concentration on your

8 *Faqir* (pl. *fuqara*) betyder “fattig” och är en vanlig självbeteckning bland sufier.

9 *Baraka* (“välsignelse”) betecknar den påtagliga godhet som förekommer hos personer, på platser och i ting med särskilt nära anknytning till Gud – i det här fallet maten som delas mellan människor som har samlats för att minnas Gud. En vanlig definition av *baraka* i islamisk tradition är “varaktig förekomst av gudomlig godhet i ett ting” (*thubut al-khayr al-ilahi fi l-shay*). Se t.ex. al-Raghib al-Asfahani 2009, 119.

10 Muhammad b. al-Habibs samling av sufiska litanior (*awrad*) och sånger (*qasa'id*).

11 Muhammad b. al-Habibs litanian, bestående av böner och åminnelser, som reciteras en eller två gånger om dagen av hans efterföljare.

own heart that allows the possibility that Allah may choose to manifest lights to the Faqir.

So this is Jam‘, that point where you and the brothers and the Shaykh – it is all one unified state of existence, and that continues and continues until all the phenomenal beings, all the stuff, all these people are in the end like dust in water, and you do not differentiate anything any more. Those are the stages of Jam‘. (as-Sufi 2012, 192–193)

Dallas förklaring skiljer sig från Ibn ‘Ajibas förklaring som fokuserar på upplevelsen av att uppgå i det gudomliga snarare än upplevelsen av att uppgå i den sufiska gemenskapen. Ibn ‘Ajiba förklarar att *jam‘* är “ett uttryck för det timligas upplösning i och med bekräftelsen av det eviga” och att *tafriqa* är “ett uttryck för bekräftelsen av yttre regler och förhållningssätt”. Han påpekar dock att det mest fullkomliga är att förena *jam‘* och *tafriqa*, förening och åtskillnad, precis som det mest fullkomliga är att förena *sukr* och *sahw*, berusning och nykterhet (Ibn ‘Ajiba 1999, 111). Dallas förklaring bidrar dock, som tidigare har nämnts, till att konkretisera upplevelsen och föra den närmare åhörare och läsare; det är ett alldeles särskilt tillstånd, men i viss mån möjligt att föreställa sig, även om man inte har varit med om det. Som en del av dessa erfarenheter hänvisar Dallas ständigt till sin egen sufishejk, Muhammad b. al-Habib, och återger dennes instruktioner. Han refererar även till Ibn al-Habibs *al-Ta’iyyat al-wusta* (“Den mellersta dikten som rimmar på *ta*”) som inleds med raderna:

- (1) Vi drack av ljusen på närvarons krog,
ett vin som, utan tvivel, skingrade allt dunkel.
 - (2) Och vi förnam att handlandet i varje atom
tillhör Skaparen som tillbeds överallt.
 - (3) Och vi insåg att Gud uppenbarar sig i allt
genom sina sköna namn och allmaktens hemligheter.¹²
- (Ibn al-Habib 2001, 34)

Ibn al-Habibs *al-Ta’iyyat al-wusta* är i sig själv ett tydligt exempel på vingenrens didaktiska betydelse, precis som flera andra sånger eller *qasa’id* i hans *Diwan* (t.ex. Ibn al-Habib 2001, 34–38, 56–57, 71–72). Efter de inledande raderna följer åtskilliga uppmaningar till åhöraren som sammanfattar sufismens grunder med betoning på att minnas Gud (*dhikr*) och reflektera över Guds skapelse (*fikr*) samt att kämpa mot självet missriktade begär (*jihad al-nafs*) i syfte att förverkliga olika etiska och

12 För en engelsk översättning, se Ibn al-Habib 2015, 110–120.

andliga dygder – till exempel:

- (7) Säg till självet begär: “Följ inte med mig och hindra inte min resa till skapelsens Herre!”
 (8) Den som minns Gud, reflekterar och strävar högt kommer alltid att höja sig över allt annat än Gud.
 (Ibn al-Habib 2001, 34)

Senare i vers 31 fastlår Ibn al-Habib att “dessa är grunderna för vår fulländade väg, så följ den och undvik upphöjdhet och berömmelse” (Ibn al-Habib 2001, 35). Dallas citering av Ibn al-Habibs *al-Ta’iyyat al-wusta*, som återges i sin helhet i kommentaren, illustrerar vinpoesins fortsatta betydelse i sufiska sammanhang. I 2000-talets Sydafrika kommenterar Dallas Ibn al-Farids vinsång från 1200-talet med hänvisning till såväl Ibn ‘Ajibas kommentar från 1700- eller 1800-talet och till Ibn al-Habibs vinpoesi från 1900-talet. Och han gör det genom att betona deras gemensamma tradition: “You must understand that Shaykh Ibn ‘Ajiba is one of the Shaykhs of our Tariqa” (as-Sufi 2012, 215).

Ännu tydligare än Ibn ‘Ajiba betonar Dallas nykterhetens företräde framför berusningen och återkommer ständigt till devisen “ingen *haqiqa* utan *shari‘a*” – det vill säga att den uppenbarade lagen, *shari‘a*, inte bara är den främsta vägen till erfarenhetsmässig insikt om den sanna verkligheten, *haqiqa*, utan det enda sättet att hantera och efterleva denna insikt (as-Sufi 2012, 148, 183, 222–223). Han förklarar att den “nykterhetens väg” som associeras med al-Junayd inte innebär en avsaknad av berusning, utan snarare att berusningen övergår i yttre nykterhet med bibehållen inre berusning (as-Sufi 2012, 155–156). Dallas betonar nykterheten ännu starkare än Ibn ‘Ajiba eftersom det, som han uttrycker det, finns en massa amerikaner som “take this Sufic poetry and try to make out that really these Sufis were lovely Muslims who used to get drunk” – ett uppenbart utfall mot nyandlig appropriering av sufisk poesi (as-Sufi 2012, 164). Om den motkulturella udden tidigare fanns i vinet finns en liknande udd numera i den islamiska lagen, åtminstone i västerländska samhällen. Det är kanske därför Dallas verkar vara mindre intresserad av vinberusningen som allegori; han rör sig snabbt från vinsångens bilder till de faktiska andliga insikter och tillstånd som de uttrycker. Vinpoesin fyller fortfarande sin huvudsakliga funktion som underlag för sufisk instruktion och aspiration, vilket Dallas kommentar tydligt illustrerar, och den

omgärdas fortfarande av viss kontrovers i muslimska sammanhang, men den blir mindre utmanande i västerländska sammanhang där vinet inte associeras med överskridande av gränser och brott mot sociala normer. I slutändan är dock vinet som bild för Guds allestädes närvarande kärlek och berusningen som bild för människans överväldigande erfarenhet av denna kärlek lika begriplig och lika stark oavsett om det omgivande samhället föredrar "det eviga vinet" eller "det sinnliga vinet", för att använda Ibn 'Ajibas tidigare citerade uttryck.

Avslutning

Genomgången av Ibn al-Farids vinsång tillsammans med Ibn 'Ajibas kommentar och Ian Dallas superkommentar har tydliggjort den sufiska vinpoesins fortsatta betydelse, långt efter genrens stora genomslag på 1200-talet, numera även i engelskspråkiga sammanhang. Den har framför allt tydliggjort vinpoesins betydelse som ett sätt att inte bara beskriva Guds kärlek och uttrycka erfarenheten av denna kärlek utan även vägleda andra till liknande andliga tillstånd. Vinpoesins didaktiska dimension framträder tydligt i Ibn 'Ajibas och Dallas kommentarer. Båda lägger stor vikt vid att definiera sufiska termer och förklara sufiska idéer och praktiker. De använder sig ofta av egna erfarenheter, särskilt erfarenheter av deras läromästares vägledning, för att konkretisera de mystiska erfarenheter som vinpoesin uttrycker. Därmed inordnar de både sig själva och sina adepter i en historiskt utsträckt tradition av sufisk undervisning, förmedlad från mästare till lärjunge, generation efter generation. Som Dallas uttrycker det i citatet ovan: "You must understand that Shaykh Ibn 'Ajiba is one of the Shaykhs of our Tariqa" (as-Sufi 2012, 215). Det återspeglas även i formen på deras verk. Att författa kommentarer och superkommentarer innebär att man deltar i en historiskt utsträckt konversation utifrån vissa auktoritativa texter – i det här fallet Ibn al-Farids vinsång – inom ramen för en viss intellektuell tradition. En övergripande slutsats är att studiet av islamisk kommentarlitteratur, med fokus på kommentarer till särskilda texter och deras utveckling över tid, är ett givande sätt att närma sig de historiskt utsträckta och ännu pågående konversationer som islams intellektuella traditioner till stor del består av (se även Andersson 2022). Denna artikel är ett bidrag

till ett sådant studium av kommentartraditionen kring Ibn al-Farids vinsång. Den skulle med fördel kunna kompletteras med ytterligare studier av andra kommentarer, inte bara inom den shadhilitiska orden som Ibn ‘Ajiba och Ian Dallas tillhörde, utan även inom andra ordnar.

English abstract

Throughout the history of Islam, Sufi poets have often described the overwhelming love for God as a state of intoxication on wine – the eternal wine of divine love that permeates all of existence. This article explores three expressions of Sufi wine poetry from different historical contexts: first, the famous wine song or *khamriyya* of the Egyptian Sufi poet ‘Umar b. al-Farid (1181–1235); second, the commentary on Ibn al-Farid’s wine song by the Moroccan Sufi shaykh Ahmad b. ‘Ajiba (1747–1809); and third, the commentary on Ibn ‘Ajiba’s aforementioned commentary by the Scottish Sufi shaykh Ian Dallas (1930–2021), also known as Abdalqadir as-Sufi. The purpose is to highlight the significance of wine poetry in Sufism as a means of not only describing divine love and expressing one’s experience of direct communion with God but also guiding others to similar spiritual states. The article thereby sheds light on the didactic use of wine poetry for teaching Sufism and for expressing the spiritual states that this teaching seeks to realise. This is particularly evident in the commentaries of Ibn ‘Ajiba and Ian Dallas. Additionally, the article emphasises the continued significance of wine poetry in Sufi contexts, long after Ibn al-Farid composed his famous wine song, now also in English-speaking contexts. While Ibn al-Farid’s poetry has been relatively well explored, neither Ibn ‘Ajiba’s commentary nor Ian Dallas’ super-commentary has been included in previous studies of Islamic wine poetry.

Referenser

- Andersson, Tobias. 2022. *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Arberry, Arthur John. 1952. *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*. London: Emery Walker.
- al-Asfahani, al-Raghib. *Mufradat al-faz al-qur’an*. Redigerad av Safwan ‘Adnan Dawudi. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Bencheikh, Jamel-Eddine. 1997. “Khamriyya”. I *Encyclopedia of Islam, Second Edition (EI2)*, volym IV, redigerad av Emeri van Donzel, Bernard Lewis och Charles Pellat, 998–1009. Leiden: Brill.
- Bocca-Aldaqr, Francesca. 2021. “A

- Tariqa for the West: The Murabitun Movement Between Sufi Eclecticism and Financial Activism". *Studi Magrebini* 19, nr 2: 237–265.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Dallas, Ian. 2007. *Time of the Bedouin: On the Politics of Power*. Cape Town: Budgate Press.
- Dallas, Ian. 2009. *Political Renewal*. Cape Town: Budgate Press.
- al-Darqawi. 2009. *Rasa’il*. Redigerad av ‘Asim Ibrahim al-Kayyali. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- al-Darqawi. 2018. *Letters on the Spiritual Path*. Översatt av Mohamed Fouad Aresmouk och Michael Abdurrahman Fitzgerald. Washington, DC: Al-Madina Institute.
- Homerin, Th. Emil. 2001. *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse and His Shrine*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Homerin, Th. Emil. 2005. *The Wine of Love and Life: Ibn al-Farid’s al-Khamriyah and al-Qaysari’s Quest for Meaning*. Chicago: Center for Middle Eastern Studies, University of Chicago.
- Homerin, Th. Emil. 2006. "Ibn al-Farid’s Personal *Diwan*". I *The Development of Sufism in Mamluk Egypt*, redigerad av Richard McGregor och Adam Sabra, 233–243. Kairo: Institut Français d’Archéologie Orientale.
- Homerin, Th. Emil. 2011. *Passion Before Me, My Fate Behind: Ibn al-Farid and the Poetry of Recollection*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Ibn ‘Ajiba. 1999. *Sharh salat al-qutb ibn mashish*. Redigerad av ‘Abd al-Salam al-‘Umrani al-Khalidi. Casablanca: Dar al-Rashad al-Haditha.
- Ibn ‘Ajiba. 2008. *Mi‘raj al-tashawwuf ila haqa’iq al-tasawwuf*. Redigerad av ‘Abdallah al-‘Atam. Beirut: ‘Alam al-Kutub.
- Ibn ‘Ajiba. 2010. *al-Futuhat al-ilahiyya fi sharh al-mabahith al-asliyya*. Redigerad av ‘Asim Ibrahim al-Kayyali. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn ‘Ajiba. 2012. *The Book of Ascension to the Essential Truths of Sufism*. Översatt av Mohamed Fouad Aresmouk och Michael Abdurrahman Fitzgerald. Louisville: Fons Vitae.
- Ibn al-Farid. 1934. *Diwan*. Kairo: ‘Abd al-Rahman Muhammad.
- Ibn al-Habib. 2001. *Diwan: Bughyat al-muridin al-sa’irin wa-tuhfat al-salikin al-‘arifin*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn al-Habib. 2015. *The Diwan of Sidi Muhammad ibn al-Habib*. Översatt av Mohamed Fouad Aresmouk och Michael Abdurrahman Fitzgerald. Granada: Editorial Qasida.
- Ibn Hanbal. 1999. *Musnad*. Redigerad av Shu‘ayb al-Arna’ut et al. 50 volymer. Beirut: Mu’assasat al-Risala.
- al-Kalabadhi. 1994. *Kitab al-ta‘arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Redigerad av A. J. Arberry. Kairo: Maktabat al-Khanji.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Keller, Nuh Ha Mim. 2011. *Sea Without Shore: A Manual of the Sufi Path*. Beltsville: Amana Publications.
- Kennedy, Philip F. 1997. *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Knysh, Alexander. 2017. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Michon, Jean-Louis. 1973. *Le soufi marocain Ahmad ibn ‘Ajiba et son Mi‘raj: Glossaire de la mystique musulmane*. Paris: J. Vrin.
- Michon, Jean-Louis. 1999. *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn ‘Ajiba*. Översatt av David Streight. Fons Vitae.
- al-Qushayri. 1989. *al-Risala al-qushayriyya*. Redigerad av ‘Abd al-Halim Mahmud och Mahmud b. al-Sharif. Kairo: Matabi‘ Mu’assasat Dar al-Sha‘b.
- as-Sufi, Abdalqadir. 1978. *Jihad: A Ground Plan*. Norwich: Diwan Press.
- as-Sufi (ad-Darqawi), Abdalqadir. 1982. *Kufr: An Islamic Critique*. Norwich: Diwan Press.
- as-Sufi (al-Murabit), Abdalqadir. 1984. *The Sign of the Sword*. Norwich: Diwan Press.
- as-Sufi, Abdalqadir. 1996. *Return of the Khalifate*. Cape Town: Madinah Press.
- as-Sufi, Abdalqadir. 2012. *Commentaries*. Cape Town: Madinah Press.
- Sedgwick, Mark. 2017. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press.