

Lunds Universitet  
Centrum för Teologi och Religionsvetenskap  
Islamologi  
Uppsats D 10 poäng  
VT 2008  
ISU031  
Handledare: Docent Leif Stenberg

*Från grekisk till islamisk filosofi*

**exemplet Avicenna**

Ulrika Haglund  
671207-5024

## Innehållsförteckning :

<b>1. Inledning</b> .....	<b>4</b>
1.1 Introduktion till ämnesområdet .....	4
1.2 Avgränsningar .....	5
1.3 Syfte och frågeställning .....	6
1.4 Teoretisk ansats – Metod och material .....	7
1.5 Kort överblick över den fortsatta framställningen .....	11
1.6 Not om namnbruk, stavning och tidsangivelser .....	11
<b>2. Bakgrunden</b> .....	<b>13</b>
2.1 Några huvudpunkter i den grekiska filosofins utveckling .....	13
2.1.1 Den grekiska filosofins ursprung – Försokratikerna – Pythagoras och Demokritos .....	13
2.1.1.1 Försokratikerna .....	13
2.1.1.2 Pythagoras och pythagoreismen .....	14
2.1.1.3 Demokritos och atomismen .....	15
2.1.2 Den klassiska grekiska filosofins höjdpunkt – Sokrates, Platon och Aristoteles .....	16
2.1.2.1 Sokrates .....	16
2.1.2.2 Platon .....	18
2.1.2.3 Aristoteles .....	19
2.1.3 Några efter-sokratiska riktningar av betydelse för den islamiska filosofin .....	21
2.1.3.1 Den kyniska och den stoiska skolan .....	22
2.1.3.2 Skepticismen .....	23
2.1.3.4 Neo-pythagoreismen .....	23
2.1.3.5 Nyplatonismen och den grekiska filosofins nedgång .....	24
2.1.4 Några synpunkter på vad man från arabisk sida tog över från den grekiska filosofin .....	27
2.2 Översättningsarbetet .....	28
2.3 Avicennas föregångare inom den islamiska filosofin – Mutaziliterna – al-Kindi och al-Farabi .....	31
2.3.1 Mutaziliterna och historien fram till de första filosoferna .....	31
2.3.2 Al-Kindi .....	33
2.3.3 Al-Farabi .....	34

<b>3. Avicenna</b> .....	<b>36</b>
3.1 Avicenna - liv och studier .....	36
3.2 Avicennas filosofi .....	44
3.2.1 Logik och vetenskapsuppfattning .....	45
3.2.2 Avicennas naturfilosofi .....	49
3.2.3 Avicennas psykologi .....	51
3.2.4 Avicennas metafysik .....	53
3.2.5 Övriga vetenskaper – medicinen .....	58
<b>4. Avicenna och den grekiska filosofin -   en sammanfattning</b> .....	<b>60</b>
4.1 Den läromässiga sidan .....	60
4.2 Påverkansvägar .....	61
4.2.1 Avicenna och illuminismen .....	62
4.3 Aristoteles som modell och förebild .....	63
<b>5. Avicennas inflytande</b> .....	<b>65</b>
5.1 Det positiva bemötandet .....	65
5.2 Reaktionen – al-Ghazali .....	66
5.2.1. Den aristoteles-kritiska bakgrunden .....	66
5.2.2. al-Ghazali och kritiken av filosofin .....	67
5.3 Den senare utvecklingen .....	70
5.3.1 Islamisk filosofi efter al-Ghazali .....	70
5.3.2 Suhrawardi och den illuministiska traditionen .....	71
<b>6. Sammanfattning</b> .....	<b>74</b>
<b>7. Litteraturförteckning</b> .....	<b>76</b>

## 1. Inledning

### 1.1 Introduktion till ämnesområdet

I förordet till Unescos publikation *Islam, Philosophy and Science* (1981) skriver Amadou-Mahtar M'Bow:

Islam is at once a religion, a moral code and a philosophy, a system of community organization and a set of rules by which to order one's personal life. It is a unified perception of the diversity of cultural situations. And this is why, when we look at the origins of the history of Muslim countries, we are first of all struck by the great upheaval, both psychological and social, that Islam brought about among the peoples who adopted it; for while respecting the cultural identity and special character of each one of them, it induced them to order their plans and regulate their conduct on the basis of teachings of one and the same faith.<sup>1</sup>

Just mångfalden inom islam är något man slås av även när man börjar studera islamisk filosofi. Jag har inte heller funnit en enda klassisk islamisk filosof som bara var just filosof; liksom de flesta samtida lärde på andra håll i världen var de jurister (domare), läkare, matematiker, astronomer, astrologer ... Ja, de flesta hade många olika yrken och forskningsinriktningar på sin meritlista. Något som var gemensamt var dock anknytningen till islam och bakgrunden i den grekiska filosofin.

Grekisk och islamisk filosofi har många beröringspunkter och tidiga islamiska filosofer hämtade mycket inspiration från de översättningar, som gjordes från grekiska till arabiska redan tidigt under abbasidperioden, i vissa fall även tidigare.

Den grekiska filosofin kommer i denna uppsats främst att företrädas av de fyra stora klassiska filosoferna Pythagoras, Sokrates, Platon och Aristoteles. Man är inom forskningen överens om att det är Platon och Aristoteles, som är de stora inspirationskällorna för den islamiska filosofin, och det är intressant att konstatera, att liksom Platon och Aristoteles fortfarande är levande inom den västliga världen lever mycket av den av dem påverkade klassiska islamiska filosofin vidare inom den muslimska världen, inte minst inom shia och sufismen.<sup>2</sup> Men naturligtvis har även andra än de fyra grekiska tänkare, som nämndes ovan, påverkat islamisk filosofi på en rad olika områden. En del av dessa andra tänkare kommer att i korthet presenteras i uppsatsen medan andra av utrymmesskäl måste förbigås med tystnad.<sup>3</sup>

De viktigaste filosofiska källorna kom alltså att bli Platon och Aristoteles, men även Aristoteles skrifter kom av översättarna att tolkas utifrån nyplatoniska kommentarer, och hela den islamiska filosofin bär därför drag av nyplatoniska tankar. Det finns dock även spår av indisk filosofi, framförallt i de östra delarna av den islamiska världen, där även persiskt tänkande har lämnat tydliga avtryck.<sup>4</sup>

Som redan nämnts hämtade mycket av den islamiska filosofin sin inspiration från den grekiska genom de översättningar som gjordes under 800-talets mitt, men naturligtvis spelade också teologin

<sup>1</sup> Islam (1981) s. 1

<sup>2</sup> Jfr Mottahedeh (2000) s. 150-156, 363, Mottahedeh nämner där hur Platon fortfarande är en inspiratör för den islamiska filosofin, framför allt via Suhrawardi. På s. 80-90 diskuterar Mottahedeh även relationen mellan Aristoteles och Avicenna och hur viktigt detta samband är än idag. Han är över huvud taget noga med att understryka att studiet av den grekiska filosofin inte slutade med Avicenna och Averroës utan fortsätter än idag. Detta påpekas även i Stenberg (1996) s. 194-196.

<sup>3</sup> Vi bör inte heller bortse ifrån att viktiga detaljer vad gäller sambandet mellan grekisk och islamisk filosofi kan ha gått förlorade även om huvuddragen får anses relativt väl kända genom det källmaterial och den forskning som föreligger.

<sup>4</sup> Detta gäller inte minst den av Suhrawardi inspirerade illuministiska filosofin i Iran, Pakistan och Indien; se nedan avsnitt 5.3.2.

en stor roll, inte minst genom att den tidiga mutazilitiska teologin gjorde så tydliga metafysiska ställningstaganden. Även senare teologiska ståndpunkter kom emellertid att få ett tydligt genomslag i utvecklingen av den islamiska filosofin, vilket vi skall se inte minst i samband med diskussionen kring al-Ghazali och hans inflytande.<sup>5</sup>

Till skillnad från i Västerlandet, där man kan se tydliga filosofiska influenser redan i skrifterna i Nya Testamentet, framför allt i Johannesevangeliet och de övriga johanneiska skrifterna, liksom hos kyrkofäderna med Clemens och Origenes av Alexandria samt Augustinus som främsta exempel, kom det aldrig att på samma sätt utvecklas en omfattande spekulativ teologi inom islam; dess roll övertogs i stället i viss mån av juridiken i form av de många rättsskolorna.

## 1.2 Avgränsningar

Som framgått av avsnitt 1.1. har de filosofiska inspirationskällorna i den islamiska filosofin framför allt varit den tidiga grekiska filosofin. I den filosofiska miljön vid östra Medelhavet fanns visserligen också en svag rännil av vad man kunde kalla specifikt judiska filosofer med Philon av Alexandria (Philo Judaeus) som främsta namn.<sup>6</sup> I den mån man alls kan tala om en judisk filosofisk tradition var denna dock själv starkt beroende av den grekiska filosofin, och något mera påtagligt inflytande på den islamiska har inte heller påvisats; det rör sig i förlängningen snarast om en parallell och sekundär utveckling, som skedde i skuggan av den islamiska och i skydd av den islamiska toleransen. Judisk befolkning och judiskt inflytande saknades ju i stort sett totalt i det kristna Europa, och efter erövringen av den iberiska halvön var repressionen av den där kvarvarande judiska befolkningsgruppen - länge den enda betydande i Europa - nästan total.

Även tidsmässigt är ju språnget långt från Philon av Alexandria (cirka 25 f.Kr. - cirka 40 e.Kr.) till näste betydande judiske filosofi, Moses Maimonides (1135-1204).<sup>7</sup> Maimonides skrev främst på arabiska och rönt en betydande uppmärksamhet och måste betraktas som helt integrerad i den islamiska filosofiska utvecklingen. Men medan Philon av Alexandria hör till tiden *före* den islamiska filosofins uppkomst ligger dock Moses Maimonides verksamhet *efter* den tid, som i fortsättningen främst kommer att intressera oss.

Jag kommer därför att i stort sett helt avstå från att tala om någon judisk påverkan på den islamiska filosofin. Inte heller kommer jag att gå djupare in på den indiska eller persiska filosofin, som bland annat Avicenna ansetts ha varit inspirerad av; det föreligger nämligen här inget övertygande källmaterial.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Se nedan, avsnitt 5.2.2 samt översiktsverk som Fakhry (1970) med flera.

<sup>6</sup> Philon av Alexandria (cirka 25/10 f.Kr - cirka 40 e.Kr), även kallad Philo Judaeus, grekisk-judisk filosof, verksam i Alexandria. Philon försökte förena den judiska tron med den grekiska filosofin, främst Platon, stoicismen och Pythagoras, varvid han tolkade båda sidor symboliskt. Gud är enligt hans mening bortom världen, men står i förhållande till denna genom *logos*, vilken som gudomlig princip innehåller den idévärld, som är urbilden för den skapade världen. Philon tillhör med andra ord den strömning, som senare tog form i den så kallade nyplatoniska traditionen. Sannolikt finns i det ovan sagda uttryck för en ståndpunkt, som påverkade såväl gnosticisismen som den kristna tron i allmänhet, men speciellt den johanneiska traditionen, och den kan i förlängningen mycket väl ha påverkat också den islamiska synen på Muhammad och det religiösa budskapet.

<sup>7</sup> Moses Maimonides (Moses ben Maimon; 1135-1204), judisk filosof och teolog. Maimonides är själv ett exempel på det som redan sagts i texten; han föddes och fick sin första utbildning i Spanien men var efter 1164 bosatt i Kairo i Egypten. Han skrev på arabiska och var präglad av den islamiska filosofiska traditionen och ville för den judiska trons del åstadkomma samma slags syntes av aristotelisk filosofi och judisk tro som samtidigt kommit till uttryck hos bl.a. Ibn Bajjah (Avempace, död 1138), Ibn Tufayl (Abubacer, död cirka 1185) och framför allt dennes elev Ibn Rushd (Averroës, cirka 1126-1199). - I detta sammanhang förtjänar kanske också den judiske filosofen Ibn Gabirol (Avicebron, 1021-1058) ett omnämnande. Han var född i Malaga och verksam i Saragossa och Granada. I sin huvudsakligen platoniskt färgade filosofi upptog han som ett centralt moment även den aristoteliska distinktionen form/materia och påverkade genom sin tillämpning av denna även på änglarna den medeltida debatten mellan franciskaner och dominikaner. Han är främst känd genom sin *Fons vitae*, en dialog i Platons efterföljd.

<sup>8</sup> Trots sökande i den relevanta sekundärlitteraturen har det hittills varit omöjligt att finna några övertygande belegg för detta postulerade inflytande.

Det är känt att en indisk astronomisk skrift, Brahmaguptas *Siddhanta* (arab. *Sindhind*),<sup>9</sup> spelade en betydande roll i utvecklingen av den islamiska astronomin och en anonym skrift om Indiernas religiösa trosföreställningar cirkulerade från slutet av 700-talet.<sup>10</sup> Sammanfattningsvis säger Fakhry att

If we turn now to the more philosophical elements in Indian thought which might have influenced the Arabs, we are at once struck by their relative scarcity, or their triviality when compared with the rich stream of ideas that came from Greece.<sup>11</sup>

Ett möjligt undantag härvidlag skulle kunna utgöras av den så att säga oppositionella linje, som representeras av den halvt mytiske al-Iranshahri, av vilken inga verk har bevarats, och al-Razi, om vilken mera nedan.<sup>12</sup> Vad gäller den utpräglade atomism, som förekommer hos al-Razi och många andra tänkare, är det visserligen sant att sådana tankar förekommer både i de ortodoxa hinduistiska skolorna Nyaya och Vaisheshika<sup>13</sup> liksom i de heterodoxa, buddhistiska skolorna Vaibhashika och Sautrantika<sup>14</sup> och inom jainismen, men några belägg för förekomsten av en säker kunskap om dessa föreligger inte till skillnad från vad som gäller om den grekiska atomismen.

Möjligen kunde idén om en atomistisk struktur även hos rum och tid röja en indisk påverkan, men några belägg för detta finns inte heller, och tanken att utsträcka atomismen från att gälla materien till att omfatta även dessa områden är inte onaturlig.

Det enda större verk som finns där även indisk teologi och filosofi behandlas är skrivet av al-Biruni, samtida och kollega till Avicenna, men som Fakhry påpekar är det tillkommet allt för sent för att kunna ha haft någon större effekt på utformningen av den islamiska filosofin.<sup>15</sup>

Vad gäller den persiska filosofin förhåller det sig enligt Fakhry på liknande sätt: ”The Persian influence on Islamic philosophic thought was equally restricted and consisted chiefly of a certain amount of moral or aphoristic traditions.”<sup>16</sup> Däremot bör vi hålla i minnet att gamla zoroastriska och manikeiska traditioner fortfarande var levande i folktron på det persiska området långt efter Avicennas tid.

### 1.3 Syfte och frågeställning

Syftet med uppsatsen är i första hand att klargöra hur den grekiska filosofin har påverkat den islamiska filosofin, och för att förtydliga detta har jag valt att koncentrera mig på Avicenna (cirka 980-1037), som av många anses vara den främste bland islams filosofer även om många gärna (och på goda grunder) nämner Averroës (1126-1189) i samma andetag.

Avicenna kom ju att ha ett betydande inflytande på den filosofiska utvecklingen i hela det muslimska väldet, särskilt i de östra delarna, där detta inflytande fortfarande gör sig klart märkbart, och det var också Avicenna som stod i förgrunden då al-Ghazali riktade sin massiva kritik mot filosofin i sin *Tahafut al-Falasifa*, ”Filosofernas självmotsägelser”,<sup>17</sup> en kritik som kom att bromsa upp den filosofiska utvecklingen inom islam för avsevärd tid - i själva verket ända tills Averroës i den västliga delen av väldet kom med sitt motangrepp i *Tahafut al-Tahafut*, ”Självmotsägelsernas

<sup>9</sup> Översatt av Muhammad Ibn Ibrahim al-Fazari (död 806), som tillsammans med sin far Ibrahim räknas som de första astronomerna inom islam.

<sup>10</sup> Enligt en uppgift hos Ibn al-Nadim skall han själv ha sett ett exemplar av detta verk i al-Kindis egen handstil. (Fakhry (1970) s. 45.)

<sup>11</sup> Fakhry (1970) s. 46.

<sup>12</sup> Se nedan, avsnitt 5.2.1.

<sup>13</sup> Se exempelvis Dasgupta (1992) eller Rhadakrishnan (1991).

<sup>14</sup> Se exempelvis Dasgupta (1992) eller Rhadakrishnan (1991).

<sup>15</sup> Fakhry (1970) s. 46.

<sup>16</sup> Fakhry (1970) s. 48.

<sup>17</sup> Se närmare i avsnitt 5.2 nedan om al-Ghazali.

själv motsägelser".<sup>18</sup> Därtill kommer att det också var Avicenna som vid sidan av Averroës hade det största inflytandet på den medeltida västerländska filosofin.

Slutligen bör det beaktas att Avicennas uppfattning fortfarande ligger till grund för undervisningen vid många traditionella läroscenar, särskilt inom de östra delarna (Iran, Pakistan med flera) av det av islam dominerade området.

Eftersom jag främst är intresserad av en generell frågeställning (hur grekisk filosofi kom att inspirera islamiska filosofer) hade jag naturligtvis kunnat välja en annan islamisk tänkare, men som ett exempel på hur Avicennas betydelse har bedömts av en modern västerländsk filosof vill jag här citera några rader ur Lenn E. Goodmans monografi:

[But] the author, in the full sense, of the philosophic synthesis that al-Kindi and al-Razi never quite achieved, that al-Farabi laid the foundations for, that al-Ghazali criticized, that Ibn Tufayl and Ibn Rushd tried to defend or qualify or redefine to meet al-Ghazali's attack, and that Ibn Khaldun, like so many of his contemporaries who were lesser thinkers than he, quietly used but were often embarrassed to name, as the attitude of openness that al-Kindi had advocated waned in Islamic letters, was Avicenna, Abu Ali Ibn Sina, the Persian scholar, physician, and *wasir* ...<sup>19</sup>

## 1.4 Teoretisk ansats - Metod och material

### *Teoretisk ansats*

Huvudsyftet med denna uppsats är, som redan framgått, att visa hur den islamiska filosofin har påverkats av den grekiska och att göra detta genom att mera i detalj studera Avicenna och hur denna påverkan kommit till uttryck i hans liv och tänkande. Detta måste i sin tur ske genom en kvalitativ litteraturstudie.

Därmed står det klart att den avser att studera art och omfattning av ett idémässigt inflytande från delar av en kultur på delar av en annan, och detta kan givetvis inte ske utan beaktande av de innehållsliga strukturerna.

Det är således uppenbart att det ur vetenskapsteoretisk och filosofisk synpunkt rör sig om principiellt mycket intrikata problem, som har sysselsatt tänkare sedan långt tillbaka. I modern tid har de behandlats bland annat av lundaforskaren Gunnar Aspelin<sup>20</sup> och av den i Sverige under en period verksamme nykantianske tänkaren Ernst Cassirer<sup>21</sup> och inom det religionsvetenskapliga området även av Anders Nygren,<sup>22</sup> men också av tänkare inom den analytisk-filosofiska traditionen med Ernest Nagel<sup>23</sup> och Peter Winch<sup>24</sup> som viktiga exempel.

Det viktigaste fokus för sådana diskussioner under senare decennier är utan tvekan den debatt, som initierats av Heidegger- eleven Hans-Georg Gadamer i hans uppmärksammade arbete *Wahrheit*

<sup>18</sup> Averroës skrift var, som framgår redan av titeln, ett försvar av filosofin riktat direkt mot al-Ghazalis skrift.

<sup>19</sup> Goodman (1992) s. viii-ix; de diakritiska tecknen utelämnade. (Om Goodman se nedan, not 34).

<sup>20</sup> Se framför allt hans bok *Tankehistoriens problem* (= Aspelin, G. (1970)).

<sup>21</sup> Se bl.a. hans välbekanta och många gånger omtryckta skrift *The Logic of the Cultural Sciences. Five Studies.* (= Cassirer, Ernst (2000)). Denna utgår i sin tur från de tankar Cassirer presenterade i *Philosophie der symbolischen Formen Vol. 1 - 4* (= Cassirer (1923-29)). - Kanske bör det här nämnas att den mångomtalade distinktionen mellan de nomotetiska (laguppställande) naturvetenskaperna och de idiografiska (individbeskrivande) historiska vetenskaperna introducerades av en annan nykantian, filosofen Wilhelm Windelband, som dock tillhörde en annan gren av nykantianismen, den så kallade *Heidelberg-* eller *Badenskolan*.

<sup>22</sup> Nygren arbetade hela sitt liv med religionsfilosofiska problem, men hans viktigaste vetenskapsteoretiska verk var *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology* (= Nygren (1972)). Det svenska originalet har sedermera utgivits under titeln *Mening och metod* (= Nygren (1982)). Det kan påpekas att även Nygren var starkt påverkad av den nykantianska filosofin.

<sup>23</sup> Nagels verk *The Structure of Science* (= Nagel (1961)) har betytt mycket för synen på vetenskapsteori i de anglosaxiska och nordiska länderna.

<sup>24</sup> Winchs lilla skrift *The Idea of a Social Science* (= Winch (1958)) fick en omvälvande betydelse för diskussionen av hithörande problem inom den analytiska filosofin.

*und Methode*,<sup>25</sup> och fortsatts bland annat av Paul Ricœur.<sup>26</sup> Ett uppmärksammat bidrag har också relativt nyligen givits av den i Lund verksamme forskaren Werner Jeanrond.<sup>27</sup>

Problemen har också tagits upp av Jan Hjärpe, Sveriges förste professor i islamologi. I inledningen till sin bok *Politisk islam* börjar Hjärpe exempelvis med att konstatera att

Islam ”existerar” inte, inte i samma mening som ett bord eller en stol, eller en individuell människa existerar, lika litet som kristendom, eller marxism, eller arbetarklassen ”existerar”. Det är fråga om abstraktioner, generaliseringar, språkliga konventioner.<sup>28</sup>

För att förklara vad han menar tar han exemplet med ett språk:

Svenska Språket existerar inte som en objektivt urskiljbar och avgränsbar entitet. Det finns inte två svenskar som har samma ordförråd, eller språklig stil, eller för vilka det enskilda ordet bär exakt samma konnotationer hos dem båda. Det finns inga objektiva kriterier för vad som är svenskt eller inte svenskt i språket, men vi kan besluta oss för kriterier, och då blir kriterierna olika beroende på syftet.<sup>29</sup>

Här kunde man visserligen invända att inte heller alla vardaglig konkreta företeelser (en bergskedja, en flod eller en hjärtcell) alltid är så klart avgränsade som vi gärna föreställer oss. Även där behövs begreppsbestämningar och kriterier, även om de oftast är av mindre problematisk och därför också av mindre uppenbar art. Å andra sidan kan man med fog hävda, att om vi på religionsvetenskapens eller allmänt på den humanistiska forskningens fält väl fastställt sådana kriterier, så kan deras tillämpning sedan mycket väl vara objektivt prövbar.

Dessa parentetiska påpekanden hindrar dock inte, att vi har goda skäl att instämma i Hjärpes konklusion vad gäller islam och islamologin:

När man nu åstadkommer en ”islamologi”, en beskrivning och analys av islamiska föreställningar, begrepp, beteenden osv, är det man ger abstraktioner och generaliseringar utifrån en oerhörd massa av enskildheter, samstämmiga eller motsägande fenomen, som man ordnar i mönster, mönster som rimligtvis tar fram både samstämmigheter och motsättningar. Det som då presenteras *är* inte verkligheten, det är en *beskrivning*.<sup>30</sup>

Vad Hjärpe antyder i detta senaste citat kan uppfattas som en applikation av Webers idealtypsteori på islam som studieobjekt. Uttryckt på annat sätt kunde man också säga, att objekten för humanistisk forskning är - inte konkreta objekt utan ideala,<sup>31</sup> men detta studium kan naturligtvis inte ske utan att man beaktar de konkreta företeelser i vilka detta ideala, denna idealtyp, finner sitt uttryck.

I föreliggande uppsats är syftet dock inte att ge en bild av islam som helhet utan av något mera begränsat, det inflytande som utövats av delar av en kultur på delar av en annan. Problemen blir därför i en mening mindre och mera begränsade, men också svårare eftersom det gäller komplicerade idévärldar eller begreppsliga strukturer.

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer var ursprungligen elev till Hartmann och Natorp, men påverkades senare betydligt av Heidegger och kom genom sitt banbrytande verk *Wahrheit und Methode* (= Gadamer (1960)) att lägga grunden till hela den moderna hermeneutiken.

<sup>26</sup> Paul Ricoeur blev med tiden starkt påverkades senare av den hermeneutiska traditionen (Gadamer) så att han en av de främsta kännarna av texttolkningens problematik. Ett viktigt verk var hans *Hermeneutics and the Human Sciences* (= Ricœur (1981)), ett annat hans *Time and Narrative Vol. 1 - 3.* (= Ricœur (1984-88)).

<sup>27</sup> *Theological Hermeneutics - Development and Significance* (= Jeanrond (1991)).

<sup>28</sup> Hjärpe (1997) s. 7.

<sup>29</sup> Hjärpe (1997) s. 7.

<sup>30</sup> Hjärpe (1997) s. 8.

<sup>31</sup> Eller kanske snarare komplexa objekt med både ideala och konkreta element men också ideala komponenter på olika abstraktionsnivåer.



Då dessa problem är gemensamma för alla humanistiska vetenskaper finner jag dock ingen anledning att här fördjupa mig ytterligare i den allmänna vetenskapsteoretiska problematiken förutom att betona betydelsen av en ständigt revisionsberedd förförståelse av de problem eller texter, som skall diskuteras.

Sedan årtusenden har människor haft förmåga att kommunicera teoretiska insikter med hjälp av språket, och därigenom kommer naturligtvis de allmänna språkvetenskapliga frågorna att rent principiellt vara involverade också i de här diskuterade frågeställningarna.<sup>32</sup>

Genom tillkomsten av olika skriftsystem har man kunnat bevara och utveckla begreppsliga konstruktioner och åsiktsbyggnader av allt mer tilltagande komplexitetsgrad. Ett viktigt steg i detta var uppkomsten av ett mera vetenskapligt tänkande i form av den första filosofiska spekuleringen, något som redan har berörts.<sup>33</sup>

Här tillkommer nu också en rad av mera praktiska problem. De tanke-system, som studeras, är åtkomliga endast via bevarade texter, och viktiga frågor gäller hur dessa bevarats och traderats, i vad mån man från nu tillgängligt material kan återskapa de ursprungliga verken, och i så fall med vilken grad av visshet med mera. Här finns dock ett antal textkritiska metoder att tillgå, utvecklade sedan renässansen, vilka tillämpats i de nedan utnyttjade källorna och den på dem byggande sekundärlitteraturen. Ytterligare problem, som tillkommer här, är sådana som betingas av att de texter som behandlas i betydande utsträckning är översättningar och översättningar av översättningar.

Vid fråga om hur en viss tankegång hos en viss tänkare påverkat en annan via översättning gäller uppenbarligen, att denna påverkan betingats inte bara och inte direkt av den ursprungliga tankegången utan framför allt av hur denna framställts i den (eller de) eventuellt utnyttjade översättningen, och därvid är de skillnader som beror av olika språks terminologiska och strukturella resurser av avgörande betydelse.

Allt detta är uppenbarligen också viktiga vetenskapsteoretiska och filosofiska problem, men å andra sidan gäller liknande problem den språkliga kommunikationen över huvud taget, och både i informella och mera formella sammanhang (administrativa och juridiska) brukar vi ju anse oss kunna bemästra dessa frågor i tillräcklig grad. En utförlig diskussion av dessa frågor hör därför, hur intressant den än är, hemma i ett generellt metodologiskt och vetenskapsteoretiskt sammanhang, och jag kommer följaktligen bara att explicit diskutera sådana problem i de sammanhang, där de är av påtaglig innehållsmässig betydelse.

Jag kommer med andra ord att utgå ifrån att det är möjligt att på ett tillräckligt träffande och intersubjektivt prövbart sätt komma fram till avsikter och tankeinnehåll hos en text genom tolkning, som utgår från allmänt accepterade semantiska, syntaktiska och pragmatiska principer utom i de fall, där särskilda problem och svårigheter gör det berättigat att anta annat, varvid dessa undantagsfall måste explicit analyseras och bedömas.

---

<sup>32</sup> Viktiga översiktsverk här är bl.a. Blackburn (1984) och Lycan (2000).

<sup>33</sup> Se ovan, avsnitt 1.1., samt nedan, avsnitt 2.1.1.

## Metod och material

På ett mera konkret plan kan man säga att jag i uppsatsen kommer att använda mig av en kvalitativ metod. Jag kommer huvudsakligen att utnyttja engelskspråkig litteratur, och vad gäller islamisk filosofi har jag funnit en grundstomme för framställningen i Majid Fakhrys verk, framför allt hans *A History of Islamic Philosophy*.<sup>34</sup> Fakhrys arbeten om islamisk filosofi omfattar mycket, men jag har framför allt tagit fasta på hur han tydliggör en huvudlinje inom islamisk filosofi och hur denna har påverkat historien. Fakhry utgår också från att islamisk filosofi är en produkt av ett komplext nätverk i en intellektuell process med många aktiva deltagare och att den varit stadd i ständig utveckling.

När det gäller vad som översatts från grekiska till arabiska kommer jag huvudsakligen att förlita mig på Dimitri Gutas och hans *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* (2000)<sup>35</sup> och andra liknande verk.

I fråga om Avicennas liv och tänkande har jag bland annat utgått från Lenn E. Goodmans *Avicenna* (1992),<sup>36</sup> kompletterad med Dimitri Gutas *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (1988). Förstnämnda verk är ett av de senaste och bygger på tillgång även till modern forskning, men är inte alltid helt övertygande och analysen av Avicennas filosofi är inte alltid så djupgående. Gutas bok bygger på omfattande forskning och är ett värdefullt hjälpmedel för att läsa och tolka Avicennas filosofi och har varit mycket användbar.

Vad gäller Avicennas egen filosofi är tillgången på goda översättningar mycket begränsad. Det finns en fullständig engelsk översättning av Avicennas metafysik i *Danish Nama-i alai* med analys och kommentar av Parviz Morewedge<sup>37</sup> och en fransk översättning av *al-Shifa* av Georges C. Anawati,<sup>38</sup> också den med kommentar. Ett mera allmänt verk om Avicennas metafysik är Wisnovskys översikt över dess idéhistoriska sammanhang.<sup>39</sup>

Arbeten som återopas bara vid enstaka tillfällen omnämns inte här, men återfinns givetvis i litteraturförteckningen. Det utesluter dock inte att de ibland har varit viktiga för uppsatsens utformning.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Fakhry (1970). För en överblick över de verk av Fakhry som jag främst använder hänvisar jag till litteraturförteckningen. Majid Fakhry är bl.a. professor emeritus vid det Amerikanska universitetet i Beirut. Han är författare till en rad böcker om islamisk filosofi, såväl översiktsverk som specialstudier av bl.a. Averroës och al-Farabi. Han har också nyligen kommit med en översättning av Koranen: *An Interpretation of the Qur'an: English Translation of the Meanings: A Bilingual Edition*. (New York: New York U P, 2004).

Ett känt översiktsverk, men med viss betoning på illuminism, sufism och shiitiskt tänkande, är Corbin (1993). Ett klassiskt verk av liknande typ är De Boer (1967) och jag vill här även nämna Watt (1962), som trots sina ibland kontroversiella ståndpunkter kan vara givande.

<sup>35</sup> Se litteraturförteckningen. Dimitri Gutas är professor i arabiska och grekisk-arabiska studier vid Yale University. Han har skrivit en rad verk om grekisk-arabiska översättningar och vad gäller den arabiska filosofin har han framför allt koncentrerat sig på Ibn Sina.

<sup>36</sup> Se litteraturförteckningen. Lenn E. Goodman är professor i filosofi vid Vanderbilt University. Han har skrivit en rad böcker om islamisk filosofi och besläktade ämnen och även översatt flera klassiska arbeten som *Saadia's Book of Theodicy* (Yale University Press, 1988), *The Philosophical Writings of Maimonides* (Viking, 1976) och *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan* (Twayne, 1976).

<sup>37</sup> *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sînâ). A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicennas Metaphysics in the Dânish Nâma-i 'alâ'i* (= Morewedge (1973)).

<sup>38</sup> *La métaphysique du Shifâ' Livres I à V resp. Livres VI à X* (= Anawati (1978) & Anawati (1985)).

<sup>39</sup> *Avicenna's Metaphysics in Context*. (= Wisnovsky (2003)).

<sup>40</sup> Kanske bör jag här dock nämna, att det verk av Waite, som figurerar i många sammanhang och som ofta är det första man stöter på vid sökningar på nätet, är en kort och föga innehållsrik artikel på cirka 2,5 sidor, hämtad ur A. E. Waites bok *Alchemists through the Ages* (s.a.) (= Waite (s.a.)).

Ett ofta återopat verk om Avicenna som jag dock utnyttjat sparsamt är Corbin (1960) eftersom det huvudsakligen behandlar andra sidor av Avicennas verksamhet är den filosofiska. Vad gäller Avicennas liv baserar för övrigt även Corbin i allt väsentligt sin framställning på Avicennas självbiografi.

## 1.5 Kort överblick över den fortsatta framställningen

Uppsatsens första del kommer att handla om den grekiska filosofin med tonvikt på fyra grekiska filosofer, Pythagoras, Sokrates, Platon och Aristoteles. Dessa fyra har jag valt därför att de ofta åberopas inom islamisk filosofi och det är också från dem, som man tydligast kan se en tankemässig påverkan.

Efter detta följer ett avsnitt om den tidiga islamiska filosofin och Avicennas föregångare. Jag lägger där särskild vikt dels vid det religiösa tänkandets betydelse, dels vid de två tänkarna al-Kindi och al-Farabi.

Därefter kommer det avsnitt om Avicenna, som kan sägas utgöra uppsatsen kärna eller huvuddel. I min diskussion av Avicenna kommer jag att lägga speciell vikt vid förhållandet mellan Avicenna och Aristoteles.

Likt många andra dåtida filosofer hade Avicenna många strängar på sin lyra och det är omöjligt att betrakta Avicenna enbart som filosof i modern mening. Jag kommer därför att beakta även de viktigaste av Avicennas övriga verk, särskilt hans skrifter om medicin, då dessa har påverkat studiet av detta område över hela världen.

Så följer en kortare redovisning av utvecklingen efter Avicenna, det vill säga först en positiv reaktion och sedan ett kritiskt bemötande av den tidiga islamiska filosofin genom al-Ghazali. Allra sist kommer jag att kort behandla vad som hände efter al-Ghazali.

Sammanfattningsvis kan man alltså säga att uppsatsens överordnade frågeställning är: Hur har tidig västerländsk filosofi påverkat och format islamisk filosofi?<sup>41</sup> Detta vill jag i sin tur studera genom exemplet Avicenna, varvid särskild vikt läggs vid relationen Avicenna/Aristoteles.

## 1.6 Not om namnbruk, stavning och tidsangivelser

I uppsatsen kommer jag av praktiska skäl huvudsakligen att använda mig av de vedertagna västerländska namnen på arabiskspråkiga filosofer, men anger i samband med en utförligare behandling också deras arabiska namn. Ibn Sina kommer således att namnges som Avicenna, ett namn med tradition sedan medeltiden.

Vad gäller stavningen av arabiska ord, inklusive namn, har jag för att göra texten mera lättläst avstått från olika diakritiska tecken inklusive markeringar av ayn och hamza eftersom dessa saknar enkla motsvarigheter i det vanliga västerländska alfabetet. De brukar inte heller beaktas i uttalet eller vid den alfabetiska ordningen i vetenskapliga texter. I övrigt har jag försökt följa allmänt accepterade transkriptionsprinciper, men detta är inte alltid lätt då dessa varierat både från språk till språk och över tiden. Vissa ord har också allmänt vedertagna vardagsspråkliga varianter. Vad gäller anförda citat har jag dock i görligaste mån har bibehållit den stavning etc. som finns i originalet.

Det bör kanske också nämnas att jag med ”tidig västerländsk filosofi” avser den filosofi, som utvecklades framför allt inom den grekisktalande delen av den antika världen med Athen som centrum, men som senare dominerade också det romerska riket, fortfarande främst formulerad på grekiska, och som under romarriket fick betydande centra också på Rhodos, där bland annat Caesar och Cicero studerade, samt i Alexandria och Pergamon.

Jag kommer också att använda termen ”islamisk filosofi” i stället för det ofta förekommande uttrycket ”arabisk filosofi”, dels därför att de filosofiska riktningar jag avser utvecklades i en islamisk kontext under en tid då islam som religion, politik och tradition dominerade, dels därför att många av tänkarna i fråga, inte minst Avicenna själv, hade annat modersmål än arabiska även om det var på detta språk som de, med enstaka undantag, skrev sina filosofiska arbeten. Jag använder

---

<sup>41</sup> Till innebörden av de två grundläggande termerna ”tidig västerländsk filosofi” respektive ”islamisk filosofi” skall jag snart återkomma.

dock även termen ”arabisk filosofi” i texten när jag behandlar tiden före den islamiska expansionen och erövringen av det vi vanligtvis benämner arabvärlden eller den arabisktalande världen.

Termen ”islamisk filosofi” har alltså i texten en kulturell innebörd snarare än en religiös. Det bör kanske också påpekas att adjektivformen ”islamisk” är närmast allenarådande inom den vetenskapliga litteraturen i stället för den språkligt mera adekvata ”muslimsk”.

Vad gäller tidsangivelser kommer jag också att för enkelhets och enhetlighets skull använda det i europeisk facklitteratur dominerande systemet även om man i det antika Grekland ju angav tiden i olympiader och de islamiska tänkarna själva alltid utgick från Hijra (utvandringen från Mekka till Medina år 622 enligt vår tideräkning).

## 2. Bakgrunden

### 2.1 Några huvudpunkter i den grekiska filosofins utveckling<sup>42</sup>

#### 2.1.1 Den grekiska filosofins ursprung - Försokratikerna – Pythagoras och Demokritos<sup>43</sup>

Filosofi spekulering i vid mening finns i alla kulturer, men i vissa tidiga kulturer kan man se att filosofi bedrivits mera systematiskt, till exempel i Kina, Indien och Grekland. Framför allt nedtecknades här tankarna och bevarades, vilket gör att det är dessa områdes filosofi som vi bäst känner till. Just att så mycket fanns nedtecknat gjorde det lättare att förmedla tankarna även till andra kulturer, vilket vi tydligt kommer att se i uppsatsens exempel med den islamiska filosofin.

När man betraktar den grekiska filosofins historia är det viktigt att notera i vilket samhälle den uppstod. De grekiska statsstaterna var på många sätt olika de stater vi ser idag. Det var i ett grekisktalande område, splittrat och litet till innevånarantal, som den grekiska filosofin hade sin vagga, och uppvaknandet skedde framför allt i de rika handelsstäderna på Mindre Asiens västkust. Grekland var då ingen enhetlig statsbildning utan uppdelat i en mängd mer eller mindre självständiga statsstater, ofta med lydstaten eller kolonier på andra håll runt om i Medelhavsområdet.

#### 2.1.2 Försokratikerna

Hela den västerländska filosofin kan sägas ha börjat med den klassiska grekiska filosofin och denna i sin tur med de så kallade försokratikerna, som fått sitt namn därför att de var filosofer som föregick Sokrates. Dessa försokratiker, som huvudsakligen var verksamma i olika städer på Mindre Asiens västkust (det vill säga i det joniska området), var de första som ställde sig frågor om världen i syfte att hitta en rationell förklaring, det vill säga en förklaring som *inte* utgår ifrån religiösa myter eller oåtkomliga gudar och deras outgrundliga beslut. Idéer kritiserades och förnyades genom de insikter som diskussionen gav.

Försokratikerna är på detta sätt föregångare till den moderna vetenskapen. Kända försokratiker var Thales från Miletos, som ansåg att allt består av vatten, Parmenides, som ansåg att förändring och rörelse är omöjliga, Pythagoras, som såg matematiken som grunden för varje vetenskaplig förståelse, Demokritos, som liksom sin lärare Leukippos ansåg att allt består av eviga och oföränderliga atomer, samt Herakleitos, som ansåg att elden är alltings urgrund och inget består.

Det är hos dessa tidiga filosofer vi finner ursprunget till exempelvis den under århundraden bestående elementläran och den under nyare tiden åter uppblomstrande atomteorin, men det var framför allt genom sitt sätt att argumentera och de frågor de ställde, som de kom att påverka den västerländska filosofin fram till modern tid. Bland dessa tidiga försokratiska filosofer var det två, som jämte de av dem grundade riktningarna kom att tillmätas särskild betydelse vad gäller utvecklingen av den islamiska filosofin, nämligen Pythagoras och Demokritos, och jag skall därför ägna dem, och särskilt Pythagoras och den rörelse han grundade, litet mera uppmärksamhet.

<sup>42</sup> Den grekiska filosofin uppkomst och utveckling presenteras i varje större översikt över filosofins historia, på svenska senast av Svante Nordin i Nordin (2003). Två omfattande standardverk på området är Zeller (1963) och Guthrie (1962-1981).

<sup>43</sup> Standardverket om försokratikerna är Diels - Krantz (1989). Hela den moderna forskningen kring försokratikerna kan för övrigt sägas utgå ifrån Diels, H.: *Doxographi Graeci* (Berlin 1879). - Ett mera lättillgängligt men mycket givande verk är Kirk & Raven (1957).

### 2.1.1.2 Pythagoras och pythagoreismen

Pythagoras levde enligt traditionen cirka 528-500 f.Kr. Trots att Pythagoras är en av antikens mest kända filosofer och matematiker är han känd för oss endast genom sina lärjungars verk.

Pythagoras föddes på ön Samos och sägs ha studerat för Thales<sup>44</sup>, Anaximander<sup>45</sup> och Anaximenes<sup>46</sup>. Eftersom han var motståndare till Polykrates tyranni lämnade han ön och slog sig ner i Kroton, dagens Crotona,<sup>47</sup> i Kalabrien, Syditalien. Där grundade han den pythagoreiska rörelsen med mål inom områden som politik, filosofi och religion.<sup>48</sup> Pythagoras sas ha valt sina lärjungar genom att titta på dem.

Den pythagoreiska skolan hade en mycket tydlig religiös och sekteristisk prägel. Pythagoreerna måste vara tysta och lydiga, klä sig enkelt och äta mycket litet och inget kött eller bönor. Deras symbol var ett pentagram med en stjärna i.

På den religiösa sidan var kärnan i pythagoreismen tron på den mänskliga själens odödlighet och dess färd genom en följd av inkarnationer, inte bara som människa utan också i andra varelsers kroppar. Med detta är ett av de viktiga pythagoreiska tabun förbundet, nämligen deras avhållsamhet från djurkött; det fyrfotadjur eller den fågel som man äter kan vara bärare av exempelvis ens farfars själ.<sup>49</sup> Pythagoras själv sägs ha ansett sig komma ihåg alla sina tidigare liv. Pythagoras hävdade också vikten av sann vänskap.

En av Pythagoras åsikter var att allt bygger på tal och att den sanna verkligheten består av dessa tal. Han anses också ha varit den som kom på att tonerna i musik är relaterade till varandra i talförhållanden, relativa till strängarnas längd och än idag är Pythagoras välkänd för alla skolelever genom den så kallade Pythagoras sats, som anger förhållandet mellan hypotenusan och kateterna i en rätvinklig triangel. Om det verkligen var Pythagoras själv, som först bevisade denna sats, är inte helt säkert, men pythagoreerna menade att kunskaper i matematik är säker kunskap då matematiken är oföränderlig.<sup>50</sup>

Astronomin var också viktig. Man menade bland annat att jorden var rund och cirklade runt en central eld tillsammans med de andra planeterna. Denna rörelse skapar, menade man, en musikalisk harmoni som vi är så vana vid att vi inte hör den.

Den pythagoreiska naturfilosofin var betydelsefull inte bara direkt utan också genom att den kom att fångas upp av Platon i den berömda dialogen *Timaios*, som i sin tur i den islamiska filosofin och under stora delar av den västerländska medeltiden<sup>51</sup> uppfattades som ett uttryck för den aristoteliska fysiken.

Som i många religiöst präglade riktningar gjorde man inom den pythagoreiska skolan stor skillnad mellan den exoteriska kunskap, som var tillgänglig även för utomstående, och den esoteriska, som var till endast för de invigda, en skillnad som senare återspeglades i den skillnad man gjorde mellan de så kallade *acusmatici*, som tillhörde rörelsens kärna och hade kännedom om de esoteriska

<sup>44</sup> Thales från Miletos, cirka 625 - cirka 545 f.Kr., en av "Greklands sju vise" och enligt den filosofihistoriska traditionen den förste representanten för västerländsk filosofi och för den joniska monistiska naturfilosofin.

<sup>45</sup> Anaximander, cirka 611 - cirka 546 f.Kr., grekisk filosof från Miletos i Mindre Asien. Anaximanders naturfilosofi är det första någorlunda välkända försöket att förklara vår värld och dess uppkomst i stort sett utan hänvisning till religiösa eller mytologiska föreställningar.

<sup>46</sup> Anaximenes, 500-talet f.Kr., grekisk naturfilosof från Miletos, monist. Anaximenes lärde att vår värld haft sin uppkomst i en urgrund, tänkt som ett gränslöst utsträckt lufthav (*pneuma*).

<sup>47</sup> Till 1928 Cortone med en i italienskan vanlig metates.

<sup>48</sup> Guthrie (1999) s. 37.

<sup>49</sup> Guthrie (1999) s. 36.

<sup>50</sup> Flera referensverk: Skirbekk & Gilje (1995) s. 19-29; Hamlyn (1995) s. 13-18.

<sup>51</sup> Intressanta synpunkter på detta begrepp och dess vetenskapliga värde har nyligen presenterats av Samuel Rubenson i uppsatsen *Medeltiden - medel för vad och för vem?* i Rubenson & Jarlert (2005).

lärorna, och *mathematici*, som bara kände till och accepterade de matematiska och naturfilosofiska kunskaperna.

Särskilt stor betydelse hade de pythagoreiska och neo-pythagoreiska lärorna för *Ikhwan al-Safa*, de så kallade ”renhetens bröder”,<sup>52</sup> en religiös gruppering som anses ha varit av allmänt shiitisk prägel. Deras berömda *52 Epistlar*<sup>53</sup> kom att bilda ett slags encyklopedi över sin tids vetande från matematik till juridik med starkt mysticistisk prägel. Dessa epistlar kom att få stort inflytande inom hela den islamiska filosofin, men särskilt bland ismailiterna och på den östliga mysticismen.

### 2.1.1.2 Demokritos och atomismen

Den ursprungliga atomismen - tanken att materien ytterst består av små odelbara partiklar, atomer, och att alla naturens förlopp kan förklaras genom dessa atomers rörelser och kombinationer - formulerades under den grekiska antiken av Leukippos och Demokritos i medveten motsättning till den av Parmenides och eleaterna drivna uppfattningen att all rörelse är skenbar och att verkligheten till sin egentliga natur är orörlig. Av Leukippos (400-talet f.Kr.) finns så gott som inga fragment bevarade och man kan därför inte skilja hans eventuella bidrag till atomläran från dem som gavs av hans lärjunge Demokritos från Abdera (cirka 460 – cirka 370 f.Kr.).<sup>54</sup>

De antika atomisterna betraktade atomerna själva som oföränderliga och odelbara, men ansåg att de kunde röra sig i det för övrigt tomma rummet. Atomernas väsentliga egenskaper var utsträckning, form och kompakthet (ogenomtränglighet), och de bildade universums alla komplicerade företeelser genom sina ständiga kollisioner under sin rörelse i detta tomrum. I sin antika utformning är atomismen i första hand en filosofisk och inte en naturvetenskaplig lära eftersom den knappast vilade på några detaljerade eller för den specifika konkreta iakttagelser eller experiment. Den fick också begränsad spridning under antiken. Aristoteles argumenterade med hela sin auktoritet emot den; framför allt ställde han sig avvisande till dess grundförutsättning, tomrummets existens.

Enligt atomisterna består även själen av ett slags särskilt fina, runda och glatta atomer som genomtränger hela kroppen. Atomerna rör sig ständigt i det tomma rummet; när de klumpar ihop sig och faller isär bildas och förgås ting, kroppar, hela världar. Demokritos skilde på objektiva egenskaper, som tyngd, täthet, storlek, och subjektiva kvaliteter, som smak, lukt, färg. John Locke, en förgrundsgestalt inom den brittiska empirismen, skulle senare göra en liknande distinktion mellan primära och sekundära kvaliteter.<sup>55</sup>

Varseblivningen sker enligt Demokritos genom att tunna skikt avsöndras från tingen och upptas av sinnesorganen. Intrycken måste dock bearbetas av intellektet, då verkligheten inte är sådan som den uppfattas av sinnen. Gudsdyrkan är meningslös; bilder av gudar är inte utflöden av någon verklighet utan endast av människors fantasier. Denna insikt är enligt hans mening grund för en förnuftig livshållning, sinnesfrid, inre jämvikt och välbefinnande, och en förutsättning för detta senare tillstånd är ett gott samvete.

<sup>52</sup> Om de så kallade *Ikhwan al-Safa*, eller ”renhetens bröder”, se exempelvis Fakhry (1970) s. 185-202 och flerstädes samt Watt (1985), s. 73-74, 128. Deras filosofi har bl.a. berörts i Widengren (1979). En mera detaljerad studie är Netton (1982).

<sup>53</sup> Om dessa berömda *52 Epistlar* se exempelvis Fakhry (1970) s. 185-186, 188-204 och flerstädes. Enligt Fakhry, som hänvisar till uppgifter i traditionen från al-Sijistani (900-talet), var det en grupp av fem tänkare, som utgjorde ett författarkollektiv bakom skrifterna.

<sup>54</sup> Se exempelvis den utförliga diskussionen i Guthrie (1962-1981) Vol. 1.

<sup>55</sup> John Locke (1632-1704), brittisk läkare och filosof, utbildad i Oxford och den verkliga grundläggaren av den brittiska empirismen. En något annorlunda distinktion figurerade även under medeltiden, och den av Locke formulerade versionen fanns även hos Descartes och Galileo. I modern tid har den dock kritiserats för att sakna kunskapsteoretisk betydelse, såväl inom den fenomenologiska filosofin som inom den analytiska.

Under senantiken och den hellenistiska tiden blev atomismen utgångspunkt för den epikureiska moralfilosofin. Genom en atomistisk tolkning av världen skilde denna lära gudarna från världen och gav människan en trygghet bortom religiöst grubbel och fruktan. En atomistisk värld lyder sina egna lagar, vilka gudarna inte har möjlighet att påverka. Det mest kända uttrycket för denna lära är Lucretius lärodikt *De rerum natura*, ”Om tingens natur”.<sup>56</sup>

Att man i litteraturen kommit att tillmäta Demokritos och atomismen så stor betydelse beror på att man tyckt sig se stora likheter mellan den antika atomismen och den typ av ockasionalism, som förekommer i tidig islamisk teologi, särskilt inom mutazilismen, och som via bland annat al-Kindi med flera kommit att få stort inflytande i den filosofiska diskussionen.<sup>57</sup>

Likheterna är emellertid mera ytliga och principiella än substantiella, och antalet verkliga belegg för ett direkt inflytande är ringa.<sup>58</sup> Av de fragment som nu återstår av Demokritos många arbeten kan man visserligen se, att han måste ha varit en högst betydande tänkare, men inflytandet från den snarast idealistiska platonismen liksom Aristoteles ofta skarpa kritik gjorde att han och atomismen inte fick det genomslag de måhända förtjänat, vilket också är orsaken till att så litet är bevarat av Demokritos skrifter.<sup>59</sup>

## 2.1.2 Den klassiska grekiska filosofins höjdpunkt – Sokrates, Platon och Aristoteles

### 2.1.2.1 Sokrates

Sokrates (cirka 470-399 f.Kr.) var fri medborgare i Athen och hantverkare, men tillhörde inte de mera besuttna. Han samlade lärjungar omkring sig och blev berömd för sitt speciella sätt att argumentera. Han föreläste aldrig utan ställde frågor som framtvingade svar, som i sin tur ledde till flera frågor från Sokrates. Detta tror vi oss veta eftersom hans lärjunge Platon framställt det så i sina skrifter, som i allmänhet är utformade som dialoger med Sokrates som samtalets centralgestalt och moderator.

Sokrates kan exempelvis ställa en fråga som vad rättvisa är. Den utfrågade kan svara genom att ge exempel på rättvisa handlingar. Sokrates driver resonemanget vidare och tvingar den utfrågade att tänka efter vad hans olika exempel har gemensamt, det vill säga vad som gör just dem till rättvisa handlingar. Vi kan säga att Sokrates får den utfrågade att försöka definiera begreppet 'rättvisa'. Samtalet fortskrider på detta sätt dialektiskt genom frågor och svar och för varje varv har den utfrågade tagit ett steg från det enskilda exemplet och mot en allmän definition av det efterfrågade begreppet. Vi kan också säga att varje vända utgör ett steg på vad som brukar kallas abstraktionsstegen, där den nedersta stegpinnen är just ett enskilt exempel.

Sokrates tycks ha menat att dessa definitioner existerar oberoende av oss (som allmänbegrepp) och att vi alla kan ”hitta” dem genom vårt tänkande. Denna syn på allmänbegreppen - att de existerar oberoende av oss - brukar kallas begreppsrealism, och har spelat stor roll inte bara i kristen teologi utan också i islamisk. En konsekvens av detta tänkande är att rättvisa inte är något som vissa personer kan uppfatta på ett sätt och andra på ett annat så att det ytterst är ordkonsten som avgör vem som har rätt. Eftersom alltså rättvisa enligt detta tänkesätt finns oberoende av våra uppfattningar, är den handling av två som mest liknar rättvisans idé också den som är mest rättvis.

Sokrates menar med andra ord att värdena är absoluta och inte relativa, en ståndpunkt som går rakt emot den som hävdades av många samtida filosofer, de så kallade sofisterna, och en ståndpunkt

<sup>56</sup> Lucretius var en romersk filosof av den epikureiska skolan och en viktig källa till kunskap om denna. Han föddes i början av det första århundradet f.Kr., troligen år 99 f.Kr., och dog cirka 55 f.Kr. - Titeln på hans berömda lärodikt är ett direkt lån från en motsvarande skrift av Epikuros.

<sup>57</sup> Se nedan, avsnitt 2.3 och de hänvisningar, som ges där.

<sup>58</sup> Se Dimitri Gutas utmärkta översikt *Pre-Plotinian Philosophy in Arabic*, omtryckt i Gutas (2000), s. I: 4958 f.

<sup>59</sup> Se de bevarade fragmenten i exempelvis Kirk & Raven (1957) samt Guthrie (1962-1981) Vol. II.



som naturligtvis måste ha verkat tilltalande för många religiöst troende, till exempel inom islam. - Vad som är rätt sa sig Sokrates dessutom kunna veta genom att lyssna på sin inre röst, som han kallade sin *daimonion*.<sup>60</sup>

Sokrates mor skall ha varit barnmorska och halvt på skämt sa Sokrates sig använda samma metod för att förlossa kunskap som en barnmorska använder sig av för att hjälpa en kvinna att föda. Liksom den havande kvinnan bär vi alla kunskapen om allmänbegreppen inom oss, men vi behöver hjälp att föda fram den. Det är vi själva som föder fram den, men vi kan ha hjälp av rätt ställda frågor. Sokrates kallar därför själv sin metod för *maieutik* eller förlossningskonst.<sup>61</sup>

Alla Platons dialoger är dock inte sådana att Sokrates hjälper någon att ”föda fram” sin kunskap. I vissa dialoger möter han i stället en *motståndare*, som skall överbevisas. Ibland använder han sig då av något som sedan har kallats för *sokratisk ironi*. Han lovprisar sin motståndare och framställer sig själv som underlägsen. Motståndaren lockas snart i fällan; han presenterar självsäkert ståndpunkter som Sokrates sedan smular sönder. Sokrates kan också besegra sin motståndare genom att locka honom att motsäga sig själv, det vill säga att förneka något han tidigare påstått eller vice versa.

Oraklet i Delfi skall ha sagt om Sokrates att han var den visaste man som levde, men det förnekade Sokrates. Han beslöt sig ändå för att undersöka saken och började ställa frågor till bland andra statens styresmän. Han kom då fram till att oraklet i alla fall hade haft rätt. Alla de som Sokrates hade frågat ut trodde att de visste en massa saker, men det hade visat sig vara fel. Sokrates själv var säker på en sak och det var att han ingenting visste och därmed visste han en sak mer än de andra och således hade oraklet rätt.

Sokrates kom på detta sätt att bli en kontroversiell person och 399 f.Kr. ställdes han inför rätta anklagad för gudlöshet, för att ha fördärvat ungdomen och för att ha ställt sig utanför det politiska livet. Gudlösheten gällde att Sokrates ifrågasatte den uppfattning om gudarna som tillskriver dem mänskliga svagheter, som avund och otrohet, och som vi bland annat finner i de homeriska skrifterna *Iliaden* och *Odysseen*.<sup>62</sup> I Athen var demokratin såväl en rättighet som en skyldighet. Det var inför rätten Sokrates hävdade att han visste mer än den eftersom han åtminstone visste att han ingenting visste. Sokrates provocerade därigenom rätten så att han dömdes till döden; man kan nästan säga att han tvingade fram detta domslut. Sokrates vänner förberedde en flykt, men Sokrates vägrade med motiveringen att man aldrig får besvara en orätt med en annan. Det är bättre att lida orätt än att göra orätt.<sup>63</sup>

Genom sin ståndaktighet och sitt oryggliga fasthållande vid det rätta kom Sokrates att bli ett slag filosofisk idealgestalt under den grekiska antiken, något som ju blev så mycket lättare genom att han inte hade efterlämnat några egna skrifter, som kunde försvåra för anhängarna att tillskriva honom de tankar de själva höll för riktiga. På detta sätt fick han en framträdande position hos stoiker och skeptiker likaväl som hos nyplatonisterna, något som avspeglas också i den allmänna uppskattning, som kom honom till del inom den islamiska filosofin.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> En *daimonion* var inom grekisk föreställningsvärld ungefär en lägre gudomlig makt. För Sokrates var *to daimonion* den röst, som höll honom tillbaka när han höll på att handla felaktigt.

<sup>61</sup> Ordet står alltså här för att genom de rätta frågorna förlösa den medfödda kunskapen.

<sup>62</sup> Dessa två verk kan sägas ha utgjort själva centrum i den klassiska grekiska bildningen och ingick i varje bildad greks bakgrund som en stomme i hans föreställningsvärld. Verkens uppkomst och ev. författare är fortfarande gärna diskuterade ämnen i den litteraturvetenskapliga forskningen.

<sup>63</sup> Flera referensverk, exempelvis Skirbekk & Gilje (1995) s. 43-61, Hamlyn (1995) s. 34-44. - Ett känt svenskt verk om Sokrates död är Ehnmark (1965).

<sup>64</sup> Vad gäller antik västerländsk filosofi har detta särskilt betonats av Olof Gigon i hans klassiska verk, Gigon (1947). Sokrates ställning inom islamisk filosofi har nämnts bl.a. av Fakhry (1979), s. 112 (”The prototype of moral excellence for al-Kindî, as indeed for many another philosopher from al-Râzî to the Brethren of Purity, is Sokrates, ...”, men han tillägger också ”confused sometimes in the Arabic sources with another great moral teacher, Diogenes.”) Jfr också 120, 341. I ett senare verk, Fakhry (1994), framhåller Fakhry dock också, att Sokrates allra främsta betydelse inom Islam är som den som inspirerade Platon; Fakhry (1994) s. 87; s. 474-476.

### 2.1.2.2 Platon

Platon (cirka 427-347 f.Kr.) föddes i Athen i en förnäm familj.<sup>65</sup> Han var lärjunge till Sokrates och sina filosofiska uppfattningar presenterade han i dialoger, där Sokrates vanligen var centralfigur. Det har diskuterats mycket vad i dialogerna som var Sokrates tankar och vad som var Platons.

Efter en längre resa till bland annat Sicilien grundade han på 380-talet f.Kr. sin skola, Akademin, i Athen. Akademin existerade sedan i 900 år, men hade under denna långa tid ganska olika inriktning. Hela tiden behandlades dock Platons filosofi med den största respekt och hans skrifter bevarades, och källäget beträffande dem är därför gott.<sup>66</sup>

Platon tillmätte matematik och astronomi en särskild betydelse som inledning till det filosofiska studiet, och Akademin var länge ett centrum för matematisk forskning och utbildning.

På äldre dagar var Platon två gånger i Syrakusa på Sicilien där han undervisade den unge tyrannen, Dionysios II. Kanske hoppades han på att där kunna realisera sina tankar om hur den ideala staten skulle vara organiserad, men detta lyckades inte. Platon dog i Athen vid drygt 80 års ålder.

Platon har kallats objektiv idealist därför att han menar att det som verkligen existerar är en idévärld, en andlig värld, där allmänbegreppen, de matematiska idéerna och de eviga värdena finns. Det som är i världen runt omkring oss, sinnevärlden, är bara verkligt i den utsträckning det har del i idévärlden.

Platon menar att tingen runt omkring oss förgås, träden dör till exempel, men tanken på trädet finns fortfarande kvar, trädets idé. De matematiska objekten, till exempel en perfekt rund cirkel eller en fullkomligt rak linje, finns också egentligen bara i idévärlden. I sinnevärlden är en cirkel aldrig riktigt rund, en linje aldrig riktigt rak. Sina tankar kring idévärlden, dit han menar att själen återvänder för att eventuellt sedan återfödas igen, utvecklar han bland annat i den berömda grottlignelsen, som finns i dialogen *Staten*.

I själva verket är Platons ontologi enligt *Staten* dock betydligt mera komplicerad och uppdelad på fyra olika nivåer. På de eviga tingens sida finns två nivåer, de egentliga idéernas, av vilka det bara finns en av vare art, och de matematiska objekten, där det till exempel finns flera olika trianglar. Även på de förgängliga tingens sida finns två nivåer; utöver de vanliga materiella tingen finns det också skuggor, spegelbilder och så vidare, vilka har en ännu mera tvivelaktig existens.

Själen (*psyche*) har ett slags förmedlande ställning mellan evighetens och förgänglighetens värld. När vi föds sänks den ner i kroppen som i en grav, men med lämpliga medel kan den här i den materiella världen ändå fås att återerindra sig de idéer, som den klart skådade under sin vistelse i idévärlden, dit den efter döden åter skall återvända.

Idéläran har alltså en tydlig religiös aspekt, men är framför allt en kombination av språkfilosofi, kunskapsteori och metafysik, som haft ett enormt inflytande genom hela den västerländska filosofins historia - liksom vad gäller den islamiska filosofin.

Vad gäller kunskapssyn ansåg Platon att vi föds med kunskap från idévärlden, men att det inte alltid är så lätt att få fram den. För att tala ett modernare språk var han också ett slags rationalist.

Platon tillhörde en aristokratisk familj och tyckte att den athenska demokratin sparat ur och inte fungerade; det var ju i en demokratisk process som man med orätt dömde hans vördade lärare

---

Noggranna granskningar av Sokrates inom den islamiska filosofin föreligger bl.a. i Gutas (2000), s. 4941, 4952-4955, där Gutas bl.a. poängterar att Sokrates (liksom Diogenes) haft en särskild plats i gnomologin, samt Gutas (1988), s. 32, 34, 201, 212, 286 och 287.

<sup>65</sup> En modern presentation av Platons liv och filosofi finns i Guthrie (1962-1981) Vol. IV - V. En ofta citerad men klart föråldrad framställning ges i Taylor (1960), första uppl. 1926. Betydligt mera underhållande är Ryle (1966).

<sup>66</sup> Allmänna uppgifter om detta kan inhämtas ur varje större framställning av den grekiska filosofins historia från Zeller (1963) till Guthrie (1962-1981). - En mycket innehållsrik skildring av Platons och den platonska filosofins fortsatta inflytande finns i Novotny (1977), som märkligt nog bara ägnar ett fåtal sidor (s. 294-297) åt receptionen av Platon i den islamiska filosofin.

Sokrates till döden. Han ville därför införa ett system där människorna, utifrån sina förmågor, delas in i tre samhällsklasser. De visa, filosoferna, skall styra staten. De modiga, krigarna, skall försvara staten och de vinningslystna, bönderna, hantverkarna och affärsmännen, skall producera sådant som behövs i ett samhälle.

Platon tänker sig inte något lyxliv för filosoferna (väktarna) utan de skall leva ett liv ”som krigare i fält”. Kvinnor kan också bli filosofer om de har de rätta förutsättningarna. Alla väktare skall leva som en enda stor familj med alla ägodelar gemensamma, och detta gäller även barnen. Staten skall se till att de bästa männen och kvinnorna får barn med varandra. Sokrates föreslår att partnervalen arrangeras som manipulerade lotterier så att de mindre lyckligt lottade kan skylla på otur och inte på de styrande.

De barn som inte duger till väktare degraderas till de andra klasserna och missbildade barn dödas. Konst, musik och litteratur skall vara uppbyggliga och bara sådan konst skall tillåtas som tjänar målet ”en sund själ i en sund kropp”.<sup>67</sup>

Just dialogen *Staten* kom att spela stor roll inom islamisk filosofi eftersom den gjordes till föremål för kommentarer och utläggning av filosofer från al-Farabi till Averroës<sup>68</sup> och spelade stor roll även för till exempel Miskawayh och Ibn Khaldun.<sup>69</sup>

### 2.1.2.3 Aristoteles

Aristoteles (384-322 f.Kr.) far var hovläkare hos kungen av Makedonien i Stageira.<sup>70</sup> Enligt tidens sed skulle han därför antagligen ha utbildats till läkare, men hans far dog medan Aristoteles ännu var ung, och därför sändes han år 367 till Athen för att studera vid Platons Akademi, den bästa utbildning som fanns att tillgå inom det grekiska kulturområdet. I Akademin var han sedan verksam i nästan 20 år, både som lärjunge och som lärare. Han var inte så intresserad av matematiken och de rena begreppen utan ville undersöka den här världen. Han systematiserade, kartlade och försökte förklara.

Fastän Platon hade stor respekt för Aristoteles överlät han vid sin död 347 ledningen av akademien till sin systerson Speusippos - Aristoteles var ju inte athenskt medborgare och saknade en sådans juridiska rättigheter. Aristoteles hade också vissa meningsskiljaktigheter med Speusippos när det gällde synen på filosofin och lämnade Akademin. I stället reste han till Mindre Asien och ön Lesbos för att studera biologi och gifte sig också och bildade familj. Under en tid undervisade han den blivande Alexander den store, men vände sedan tillbaka till Athen och grundade en egen skola, Lykeion.<sup>71</sup>

Aristoteles hade en encyklopedisk kunskap om sin tids hela vetande och grundlade i praktiken de flesta moderna vetenskaper. I Lykeion arbetade han med så skilda ämnen som fysik, biologi, psykologi, metafysik, etik, diktkonst och retorik. Efter Alexanders död vände sig athenarna mot det

<sup>67</sup> Flera referensverk, exempelvis Skirbekk & Gilje (1995) s. 63-98; Hamlyn (1995) s. 45-58.

<sup>68</sup> Se exempelvis Fakhry (1970) s. 143-145 samt s. 304.

<sup>69</sup> Fakhry (1970) s. 213 respektive 366-369. Miskawayh var för övrigt liksom Avicenna av persiskt ursprung och hans verk om *Karaktärens förfinande*, som hade sin grund i den platonska filosofin, anses bl.a. ha påverkat al-Ghazali.

<sup>70</sup> Aristoteles liv och filosofi presenteras mer eller mindre utförligt i varje framställning av den västerländska filosofins historia. De bästa och mest inträngande översikterna ges i Düring (1966) och Ross (1964), men en god presentation finns även i Guthrie (1962-1981) Vol. VI. Stort inflytande på den moderna Aristotelesolkningen har utövats av Jaeger (1962), inte minst av hans diskussion av utvecklingen av den aristoteliska metafysiken.

<sup>71</sup> Lykeion var ett av Athens tre mest berömda offentliga gymnasier; de andra två var Akademin, där Platon hade haft sin undervisning, och Kynosarges, där den kyniska skolan höll till. Lykeion var egentligen en dalgång nordost om stadens centrum, helgad åt Apollon Lykeus. Genom Lykurgos försorg förskönades den med tempel och andra byggnader, och där tilläts Aristoteles vid sin återkomst till Athen år 335 f.Kr. att meddela sin undervisning - som metoiker kunde han inte själv äga land. Där fanns nu bl.a. helgedomar åt Apollon och muserna och även en pelargång (*peripatos*), där undervisningen skedde, ofta under promenader fram och åter, varav beteckningen ”peripate-tisk” för Aristoteles skola. (En kort skildring av den aristoteliska skolan och dess bakgrund finns i Grayeff (1974).) - Av namnet Lykeion kommer för övrigt den moderna beteckningen ”Lyceum” för högre utbildningsanstalter av gymnasial karaktär, i Sverige för högre läroverk för flickor, i andra länder mera allmänt.

makedonska herradömet och Aristoteles riskerade att bli anklagad för förräderi. Därför flydde han till Khalkis på Euboia. Där dog han året därpå, 62 år gammal.

Aristoteles kan sägas ha flyttat ner idéerna till sinnevärlden. Han menade att allt i den här världen består av materia och form, och för begreppet 'form' använde han inte bara det grekiska ordet "morfe" utan också de ord, "idea" och "eidos", som Platon hade använt för att beteckna idéerna, tingens eviga och oföränderliga urbilder.

Materian (på grekiska "hyle", som egentligen betyder trä eller virke) kan sägas vara det ämne det hela är gjort av och formen är det som blir till. Materian är det som kan bli till något och formen är det som förverkligas. I varje förverkligande ligger nya möjligheter och för varje möjlighet finns det också ett förverkligande. Enligt Aristoteles finns det ingen materia utan form och ingen form utan materia - utom den högsta eller fulländade formen, som inom senare islamisk och kristen teologi identifierades med Gud. Även Aristoteles själv använder motsvarande grekiska uttryck och en av beteckningarna för den högsta filosofin hos Aristoteles är därför "teologi".<sup>72</sup> I den senare utvecklingen skulle den i stället komma att kallas "metafysik", ett ord som Aristoteles själv aldrig använde, men som kom att beteckna en samling av hans arbeten inom detta område, som sammanställdes av Andronikos från Rhodos när han under århundradet f.Kr. utgav Aristoteles då nyligen återfunna vetenskapliga skrifter.

När Aristoteles skall förklara ett fenomen talar han om flera olika sorters orsaker. En av dessa är den verkande orsaken, som ligger närmast det vi numera vanligen tänker på som orsaken då vi vill förklara något. Två andra är den materiella orsaken, det varur något uppkommer, och den formella orsaken, den form eller skepnad som vi vill förverkliga i vårt skapande. Men viktigast är ändamåls-orsaken. Denna finns så att säga inbyggd i varje objekt genom dess form. Den aristoteliska teleologin är därmed i grunden helt annorlunda än vad man vanligen menar när man talar om teleologi eller säger att det finns ett syfte bakom allt som händer i naturen, men det var ändå lätt för senare teologer inom judendom, kristendom och islam att knyta an till detta. Övergången från materia i en form till en annan tänktes av dem styras av den gudomliga viljan, antingen direkt eller via en strävan, som genomsyrar allt.

Målet för världen kunde tyckas vara att alla möjligheter förverkligas i det, som Aristoteles kallade "den rena formen". Denna rena form kallar Aristoteles också "den orörlige röraren" och omnämner den, som redan sagts, också som Gud. Det är dock i så fall en opersonlig och passiv Gud, som inte blandar sig i världens gång och som inte heller har skapat världen. Den materiella världen har alltid funnits, menar Aristoteles. Båda dessa ståndpunkter kom att vålla stora problem i senare islamisk, judisk och kristen teologi.

Man kan också fråga sig om detta tal om den rena formen och Gud verkligen återspeglar Aristoteles djupaste uppfattning i frågan. Man har ibland menat att det var fråga om en eftergift åt den allmänna meningen i det Athen, som hade dömt Sokrates till döden. Åsikten förekommer dock i det verk, som kom att kallas *Metafysiken*, och som av eftervärlden länge uppfattade som Aristoteles egen slutgiltiga framställning av den högsta filosofin. Som ett enhetligt verk går det dock, som redan nämnts, inte tillbaka på Aristoteles själv, vilket framgår bland annat av att det innehåller vad som uppenbarligen är olika versioner av samma föreläsningsserie, ett i det hela inskjutet litet lexikon över filosofiska begrepp med mera. I själva verket samlade den ovan nämnde Andronikos troligen av utgivningstekniska skäl ett antal skrifter av likartat innehåll till en lagom stor volym (bokrulle) i sin utgåva, vilken han därefter placerad närmaste efter arbetena om fysik och som därför fick namnet "ta meta ta fysika" eller "de (skrifter), som kommer efter fysiken".

I sitt allomfattande filosofiska system utvecklar Aristoteles också en etisk teori på grundval av sin metafysik. Individerna av varje art strävar enligt sin natur efter att förverkliga det som är deras artspecifika egenskaper. Människans specifika egenskap är hennes förnuft och det innebär att hon bör utveckla sin tankeförmåga. Därvid måste människan också utveckla ett antal dygder eller goda

<sup>72</sup> Så exempelvis i *Metafysiken* 1025 b18 - 1026 a19, där Aristoteles förklarar att metafysiken som vetenskap handlar om de ting, som både har självständig existens och är oföränderliga och att den fått sitt namn "teologi" eftersom Gud är det viktigaste av dessa ting, vilka inte är beroende av föränderlig materia.

egenskaper. Varje dygd är enligt Aristoteles en medelväg mellan två ytterligheter, ”den gyllene medelvägen” - att inte vara dumdrilig eller feg utan modig, att inte vara slösaktig eller snål utan givmild. Förnuftet hjälper oss att hitta den rätta medelvägen.

Aristoteles ansåg bland annat att rättvisa innebar att var och en fick efter sitt värde. Det innebar då att hustru och barn älskade fäderna mer än dessa älskade tillbaka. Mannen var enligt den grekiska uppfattningen mera fullkomlig än kvinnan, en inställning som ju fortfarande tycks leva kvar även inom det svenska samhället, inte minst inom företagsvärlden. Det fanns även naturliga skillnader mellan olika människor; att icke-grekerna var mindre fullkomliga än grekerna visades av att de inte talade grekiska utan bara hade oartikulerade läten (bar bar bar ..., varav beteckningen ”barbarer”) och Aristoteles tyckte i enlighet med detta att slaveriet var helt i sin ordning så länge det gällde barbarer.<sup>73</sup>

### 2.1.3 Några efter-sokratiska riktningar av betydelse för islamisk filosofi

Härmed har jag kortfattat presenterat de klassiska grekiska tänkare, som hade den största betydelsen för den islamiska filosofins utveckling, men den filosofiska utvecklingen i Grekland slutade naturligtvis inte med detta. Som redan framgått fortbestod den platonska akademien under nio århundraden - fram till dess att kejsar Justinianus i ovist trosnit stängde alla de filosofiska skolorna i Athen år 529.

Även Aristoteles skola, Lykeion, fortlevde under en tid under andra ledare, först under hans mångåriga medarbetare Theofrastos, som under åren på Lesbos haft till uppgift att studera botaniken medan Aristoteles ägnade sig åt zoologin. Den överlevde dock inte lika länge och kort efter Aristoteles död försvann hans vetenskapliga manuskript och återupptäcktes inte förrän vid mitten av sista århundradet f.Kr., då de utgavs av Andronikos från Rhodos i den form och den ordning som de nu är kända (den så kallade *Corpus aristotelicum*). Den aristoteliska traditionen fördes dock i hög grad vidare vid Museion i Alexandria, grundat i början av 200-talet f.Kr. av de ptolemeiska kungarna av Egypten, som hade sin huvudstad där. Museion kom att bli den intellektuella odlingens högborg under den hellenistiska perioden i konkurrens med Athen och Pergamon, och ett dotterbibliotek anlades i Serapis-templet i stadsdelen Rakotis. Enligt en vanlig tradition blev hela det berömda och otroligt omfattande biblioteket<sup>74</sup> lågornas rov i samband med den muslimska erövringen av Alexandria år 642.<sup>75</sup> Även om detta är osäkert har det dock från denna tid förlorat sin betydelse.

Det som just sagts gäller ju Lykeion och Aristoteles inflytande, men även om Lykeion relativt snabbt upphörde att existera fanns det dock fortfarande ett flertal filosofiska skolor representerade i Athen parallellt med Akademin, till exempel den epikureiska.

I forskning och historieskrivning talar man fortfarande ofta om fem grekiska filosofiska skolor eller riktningar, som vid sidan av Platon, Aristoteles och nyplatonismen skall ha utövat starkt inflytande inom islamisk filosofi. Förutom (1) den redan nämnda försokratiska filosofin brukar man främst nämna (2) den kyniska, (3) den stoiska, (4) den skeptiska och (5) den neo-pythagoreiska.

Beträffande försokratikerna och särskilt atomisterna och pythagoreerna hänvisar jag till det föregående, men det kan vara skäl att här kortfattat beröra också övriga skolor och riktningar, och jag skall dessutom avsluta med några ord kring ytterligare en skola, nyplatonismen, som under senantiken dock vanligen inte betraktades som en egen skola utan blott som en fortsättning av den platonska, samt om den grekiska filosofin nedgång.

<sup>73</sup> Flera referensverk, exempelvis Skirbekk & Gilje (1995) s. 99-128; Hamlyn (1995) s. 61-80.

<sup>74</sup> Biblioteket omfattade enligt vissa källor cirka 400.000 bokrullar redan på 200-talet f.Kr. medan det under kejsartiden skall ha innehållit upp till 700.000 rullar.

<sup>75</sup> Enligt andra uppgifter, dock utan stöd i samtida källor, skulle det ha bränts av Caesar år 48 f.Kr., vilket förefaller osannolikt, och det skall också delvis ha plundrats år 389.

### 2.1.3.1 Den kyniska och den stoiska skolan

Inom filosofins historia talar man av hävd om försokratiska filosofer, men man har på liknande sätt ibland talat också om eftersokratiska. Den viktigaste av dessa riktningar var givetvis den platoniska filosofin med sin senare avläggare i form av den aristoteliska.

Till Sokrates vänner och elever hörde även Antisthenes, död cirka 366 f.Kr., som omkring år 400 f.Kr. grundade en egen skola på kullen Kynosarges utanför det dåtida Athen, vilken därför kallades den kyniska skolan.<sup>76</sup> Antisthenes bekämpade den platoniska idéläran och ansåg liksom Sokrates att dygden är insikt i det goda, vilket han för sin del identifierade med ett totalt oberoende eller frihet från behov (*autarki*). En berömd senare företrädare för denna riktning var Diogenes från Sinope, känd som "Diogenes med tunnan".<sup>77</sup> Denna stränga och pliktinriktade skola kunde naturligt nog attrahera många asketiskt lagda religiösa tänkare, både i det senare romerska väldet och inom islam.

Ett faktum är också att just Diogenes från Sinope är ovanligt rikligt representerad i olika arabiska gnomologier eller samlingar av uttalanden med, enligt Gutas, inemot 200 utsagor.<sup>78</sup> Dessa är emellertid mest av typen "bons mots" eller av ordspråkliknande karaktär och utgör knappast belägg för något större filosofiskt inflytande. Samma typ av utsagor tillskrivs också exempelvis Sokrates, som ju hade "adopterats" som idealgestalt även inom den senare kynismen och stoicismen.

Många betraktade den senare stoiska skolan som en fullföljare och en mera utvecklade form av den kyniska traditionen. Den fick sitt namn efter *stoa poikile*, "den brokiga pelargången", i Athen, den plats där dess grundare, Zenon från Kition,<sup>79</sup> brukade samla sina anhängare från omkring år 310 f.Kr. Till skolan hörde många filosofer som Cleanthes, Chrysippos samt romarna Cicero, Seneca, Marcus Aurelius och Epiktetos, vilken genom sin lilla *Handbok i livets konst* skrev den mest lättillgängliga och spridda introduktionen till den stoiska etiken.

Liksom den konkurrerande epikureiska filosofin var stoicismen mest inriktad på den individuella etiken, men ville grunda sin strängt pliktinriktade lära på en mera allmän metafysik och naturfilosofi enligt vilken de beskrev världen som sammansatt enligt reglerna i logiken, fysiken och den naturliga etiken. De hyllade *logos* som den högsta principen i det att *logos* sågs som den princip eller överordnade naturlag som i detalj styrde allt skeende i världen.

I modern tid är den stoiska etiken mest känd. Stoikerna ansåg att människan måste motstå de impulser som ges av drifterna i form av kärlek, lust, hat, fruktan, smärta och så vidare. Det objektivt goda ansåg man ligga i sinnestillståndet, i vishet och återhållsamhet.

Vad gäller stoicismen har man velat se ett stort antal likheter mellan stoiska tankar och sådana, som förekommer i islamisk filosofi och teologi som belägg för ett omfattande inflytande, men bara tankemässiga överensstämmelser bevisar inte förekomsten av ett kausalsamband. Att stoicismen möttes av så stort gensvar till exempel i det romerska väldet var ju betingat av långtgående överensstämmelser mellan den och den romerska plikt-moralen snarare än orsakat av något direkt inflytande, och detsamma har rimligen varit förhållandet också vad gäller islam. Vissa stoiska grundbegrepp som man velat känna igen i den islamiska filosofin kan därför mycket väl ha ett annat ursprung.

<sup>76</sup> Dess fiender brukade i stället och med hänsyftning på det förakt för det jordiska goda, som visades av många kyniska filosofer, inte minst Diogenes från Sinope, härleda beteckningen från grekiskans "kyon", hund.

<sup>77</sup> Diogenes, son till Hikesias (4:e årh. f. Kr.); framträdande medborgare i Sinope, varifrån han utvisades och senare levde som tiggare i Athen och Korint. Diogenes betraktades som urtypen för en kyniker och omgavs av en rik flora av skrönor.

<sup>78</sup> Gutas (2000) s. I: 4959; jfr. också avsnittet om gnomologier, s. 4949-4954.

<sup>79</sup> Zenon från Kition (cirka 333 - 262 f.Kr.), ursprungligen från Cypern men verksam i Athen; i sin filosofi var Zenon påverkad av Sokrates och Herakleitos samt de kyniska och megariska riktningarna. - För den senare stoicismen hänvisar jag till framställningarna i allmänna översiktsverk som Skirbekk & Gilje (1995) och Hamlyn (1995).

### 2.1.3.2 Skepticismen

Beteckningen ”skepticism” kommer från grekiskans *skeptikos*, ”benägen att betrakta eller överväga”, ”att inta en tvivlande attityd”. Som filosofisk åsiktsriktning grundlades den av Pyrrhon från Elis (cirka 360 - cirka 270 f.Kr.), och genom Arkesilaos (cirka 315 - 240 f.Kr) fick den insteg i den platoniska akademien, där den senare länge dominerade. En viktig representant fick den under den så kallade senare Akademien i Karneades (cirka 213 - cirka 128 f.Kr.) och den fick slutligen en mera systematisk utformning av Ainesidemos från Knossos (verksam i Alexandria vid början av vår tideräkning.)

En viktig senare företrädare var Sextos Empeirikos (cirka 200 e.Kr.), läkare och kritiker av den spekulativa medicinen, som genom sina skrifter är en av våra viktigaste källor till kunskap inte bara om skepticismen utan om mycket annat av den klassiska filosofin.

Till en början argumenterade man inom skepticismen för att vår kunskap om sinnevärlden bara är sannolik och att vi därför bör avhålla oss från att fälla några (tvärsäkra) omdömen om denna. (Inom filosofins historia talar man här ofta om ”probabilism”.) De mest radikala skeptikerna argumenterar senare för ett totalt tvivel på hållbarheten inte bara av den (förmenta) kunskap om verkligheten, som våra sinnen ger oss, utan också av logik och matematik och överhuvud taget alla teser som stöder sig på tänkande, evidens och auktoritet. Det finns inget säkert kännetecken som skiljer sanna föreställningar från illusioner, insikter från falska åsikter.

Skepticismen tar med andra ord avstånd från all dogmatism och avstår från all positiv teoribyggnad om världen; en yttersta konsekvens av skepticism är därför att också dess egen hållbarhet måste betvivlas.

Också vad gäller den skeptiska filosofin är emellertid stödet för antagandet om dess stora inflytande byggt mera på ytliga likheter än på förekomsten av verkliga belägg för förekomsten av något mera omfattande skepticistiskt material i föreliggande översättningar, och detta gäller även i fråga om al-Ghazali.

### 2.1.3.4 Neo-pythagoreismen

Detta var en senantik riktning, företrädd bland annat av Apollonios från Tyana (1:a århundradet e.Kr). Man försökte inom denna krets återuppliva den äldre pythagoreismens talmystik och förenade den med orientaliskt inspirerad teosofi och mystik. Riktningen var, kanske tack vare sin religiösa prägel, ganska vida spridd, men några självständiga filosofiska bidrag av betydelse åstadkom den knappast. Dess betydelse ur vår synpunkt ligger därför främst i att man bevarade och förmedlade den äldre pythagoreismens spekulationer.

### 2.1.3.5 Nyplatonismen och den grekiska filosofins nedgång

Men naturligtvis är det inte bara dessa hittills nämnda skolor och riktningar som har inspirerat islamiska filosofer. Man tar också över mycket från nyplatonismen, och detta på mera än ett sätt, vilket vi senare tydligt skall se genom exemplet Avicenna.

Nyplatonismen utvecklades först i Alexandria ur en mera omfattande allmän tankeströmning, som såg ner på den konkreta sinnevärlden och eftersträvad en högre visdom (*sofia*). Andra uttryck fick denna strömning framför allt i de olika gnostiska riktningarna (av *gnosis*, ”insikt”), som konkurrerade med de många orientaliska mysteriereligionerna. Gnostiska tankar tycks ha påverkat många delar av den tidiga kristendomen, främst den johanneiska riktningen, men även inom judendomen fanns ett gnostiskt inflytande, till exempel i spekulationerna kring *sofia*, ”visdomen”, som en förmedlande kraft mellan Gud och skapelsen liksom i liknande tankar kring *logos*, ”ordet” eller ”tanken”. Sådana idéer finner vi, som tidigare nämnts, bland annat hos Philon av Alexandria liksom i Johannesevangeliets prolog.

Den egentliga nyplatonismen började med Ammonios Sakkas (cirka 175 - cirka 242 e.Kr.), filosof i Alexandria och lärare bland annat till Plotinos.<sup>80</sup> Ammonios Sakkas efterlämnade dock inga egna skrifter och huvudgestalten inom nyplatonismen blev därför i stället den just nämnde Plotinos (cirka 205 - cirka 270 e.Kr.). Från Alexandria flyttade Plotinos till Rom, där han cirka 245 etablerade ett slags platonsk akademi. Där levde han som en aktad man med förbindelser bland annat med kejsarhuset.<sup>81</sup>

Plotinos föredrog muntlig undervisning och diskussion, men hans samlade verk omfattar ändå 54 skrifter. Dessa utgavs av hans främste elev, Porfyrios (cirka 234 - cirka 305). Efter innehållet var de uppdelade i sex avdelningar med nio skrifter i varje; de kallas därför *Enneaderna* (av grek. *ennea*, ”nio”). Dessa skrifter utgör dock ingen systematisk framställning av filosofin utan behandlar olika delproblem. Plotinos menade själv att hans lära troget följde Platons tänkande medan vi ser nyplatonismen som en ganska särpräglad tankebyggnad, som visserligen i många avseenden anknyter till Platons filosofi, men som också uppvisar många särdrag av spekulativ och snarast religiös natur.

Redan den så kallade mellanplatonismen, som Plotinos utgick ifrån, visar klara avsteg från Platon, men Plotinos filosofi har dessutom tydligt påverkats av Aristoteles och i någon mån av stoicismen och förmodligen i viss utsträckning också av de samtida mysteriereligioner, som den hade att konkurrera med. Många av nyplatonismens försvarare har menat att det också kan finnas spår av en muntligen bevarad tradition från Platon själv. Rykten om en sådan ”esoterisk visdom” florerade visserligen i antiken i anslutning till den pythagoreiska tradition, som Platon förvisso var påverkad av, men det finns mycket litet som tyder på att de har haft någon saklig grund.

Man brukar ibland säga att det är två tankar, som är grundläggande för Plotinos filosofi. Dels menade han att medvetandet på något sätt innefattar det som det reflekterar över och därmed ger liv och existens åt det, dels att enhet, egenskapen att vara ett, är något som utmärker allt existerande. Den första tanken är inte så konstig som den i förstone kan verka; vi talar ju i vardagsspråket ofta om att ”ha något i tankarna” och så vidare, och en liknande uppfattning företräddes i modern filosofi av bland annat Franz von Brentano,<sup>82</sup> föregångsman till den moderna fenomenologiska

<sup>80</sup> Den äldre föreställningen att även kyrkofadern Origenes skulle ha tillhört Ammonios Sakkas elever saknar dock övertygande grund. Däremot anknöt uppenbarligen både Clemens och Origenes av Alexandria till den allmänt gnostiska tankeströmningen.

<sup>81</sup> Under en tid var Plotinos inflytande så stort, att kejsar Gallienus till och med lär ha övervägt att låta honom grunda en egen stad, Platonopolis, som skulle förverkliga de tankar som Platon hade uttryckt i dialogen *Staten*. Planerna kom dock aldrig till utförande.

<sup>82</sup> Franz von Brentano (1838-1917), professor i Würzburg och Wien; känd bl.a. som Aristotelesforskare och som lärare och inspiratör för en lång rad av den moderna filosofins viktigaste tänkare. Grundläggande för Brentanos version av fenomenologin är i själva verket hans tanke om de intentionala objektens mentala inexistens, det vill säga att de är innefattade i den psykiska akt, i vilken de uppmärksammas.



filosofin. Den andra tanken anknyter i sin tur till drag i både Platons och Aristoteles tänkande, och enhet är i själva verket en av de transcendentalia, som man i anslutning till Aristoteles kategorilära talade om i den högmedeltida filosofin.

Inom metafysiken räknar Plotinos med tre olika medvetande- eller existensnivåer, tre *hypostas*er. Högst står den transcendentia enheten, *Det Ena*, som Plotinos identifierar med det goda och det sköna. Eftersom det är fullkomligt är det enhetligt, oföränderligt och odelbart. Där finns inte ens plats för en distinktion mellan substans och accidenser ("egenskaper"), varför det inte kan vara föremål för någon positiv kunskap utan endast kan bestämmas genom att man förnekar varje möjligt påstående om det.<sup>83</sup> Ja, *Det Ena* är till och med upphöjt även över motsättningen mellan vara och icke-vara, varför man inte ens med rätta kan säga att *Det Ena* existerar. Däremot är det den nödvändiga förutsättningen för existensen av allt annat och omfattar därför också i en mening allt verkligt. Enligt Plotinos kan man dock inte tillskriva *Det Ena* medvetenhet om något annat i egentlig mening eftersom medvetenhet enligt hans mening förutsätter en skillnad mellan medvetandet och dess objekt.<sup>84</sup> Ofta brukar Plotinos dock på aristoteliskt maner tolkas så, att *Det Ena* är medvetet om sig själv.<sup>85</sup>

Genom *Det Enas* oändliga fullkomlighet måste det enligt Plotinos nödvändigtvis ske en utströmning eller *emanation* av denna fullkomlighet, varigenom de lägre formerna av verklighet uppstår. Den första emanationen (eller den andra hypostasen) är *nous*, "förnuftet" eller "intellektet", som i sig innefattar tankeföremålen eller idéerna.<sup>86</sup> Dessa finns alltså i *nous*, och man kan därför säga att *nous* genom att vända sig mot sig själv också tänker alla idéerna. Plotinos identifierar också *nous* med *demiurgen*, den skapande kraft, som Platon inför i dialogen *Timaios*.

På den tredje nivån finns *psyche*, "själen", som svarar mot världssjälen i *Timaios*, den ordnande kraften bakom sinnevärlden. *Psyche* (den andra emanationen eller tredje hypostasen) utgår enligt Plotinos från förnuftet och ligger på en lägre nivå och är därför ett slags dubbelväsen, som genom att reflektera över den utanförstående fysiska världen vänder sig dels uppåt, mot idéerna, dels nedåt, mot materian.

Världen förklaras alltså enligt Plotinos genom utflöden, *emanationer*, från en högre nivå till en lägre, men dessa får enligt hans mening inte missuppfattas som skeenden i tiden, som något slags skapelseprocess i vanlig mening; *Det Ena* är ju evigt och oföränderligt. De tre hypostaserna existerar parallellt med varandra, alltid och överallt.<sup>87</sup> På den lägsta nivån har utflödet av enhet från *Det Ena* och av former från *nous* format sig till sinnevärdens ofullkomliga objekt. Det som själen reflekterar över är i själva verket formernas manifestationer. Materian i sig själv står nämligen utanför medvetandet och saknar därmed verklig existens. Den består enligt Plotinos och hans så kallade privationslära<sup>88</sup> egentligen bara i vissa brister eller ofullkomligheter i idéernas förverkligande. Någon ond princip finns alltså inte enligt Plotinos; att något sägs vara "ont", till exempel materian, betyder bara att det saknar något av den godhet, som flödar ut från *Det Ena*.

Själen är egentligen okroppslig och odelbar, men genom att den vänder sig mot det materiella och reflekterar över sinnetingen antar den kroppslig gestalt. Människan är därför enligt Plotinos en fallen varelse, som riskerar att fastna i "det onda". Genom filosofins hjälp kan hon dock välja det

<sup>83</sup> Detta är uppenbarligen ursprungen till den så kallade *via negativa* ("den negativa vägen") inom den kristna teologin, företrädd inte minst av den så kallade Pseudo-Dionysios Areopagita, den okände författaren till ett antal under medeltiden mycket inflytelserika verk, som utgavs för att vara skrivna av den Dionysios, som Paulus omvände på Areopagen i Athen.

<sup>84</sup> Här finner vi ett uppenbart problem för kristen och islamisk teologi då man velat använda *Det Ena* i den nyplatoniska metafysiken som modell för sin Gudstolkning.

<sup>85</sup> Man identifierar då *Det Ena* med den rena formen hos Aristoteles, vars aktivitet ju tänks bestå i ett evigt tänkande över sig själv.

<sup>86</sup> Denna tanke upptogs i den medeltida filosofin inom den universalieralistiska strömningen i den formen, att universalier existerar som idéer hos Gud; så till exempel hos Thomas ab Aquino.

<sup>87</sup> En tanke som inom kristendomen kom att avspeglas i treenighetsläran.

<sup>88</sup> Denna upptogs senare av Augustinus tillsammans med en hel del annat nyplatoniskt tankegods, och kom på så sätt att spela en betydande roll inom den medeltida kristna spekulativen. Det var i själva verket denna tanke, som gjorde det möjligt för Augustinus att överge sin tidigare manikeistiska uppfattning, som förutsätter två kämpande makter, till förmån för kristendomen.

goda och genom medveten ansträngning åter höja sig till förnuftsvärlden. Från det grundläggande förnimmandet kan hon via en *diskursiv* ("analyserande" eller "begreppslogisk") tankeverksamhet höja sig till en *intuitiv* ("skådande") förnuftsaktivitet, som slutligen kan leda till en mystisk, *kontemplativ* insikt, ett slags extatiskt tillstånd, i vilken hon uppnår förening med Det Ena.<sup>89</sup> Enligt Porfyrios skall Plotinos under den tid han var Plotinos elev och medarbetare ha uppnått detta tillstånd fyra gånger.

Förutom genom hans egna skrifter, de ovan nämnda *Enneaderna*, är Plotinos tankar mest kända via Porfyrios skrifter och kommentarer. Som redan påpekats var det just Porfyrios, som sammanställde och utgav läromästarens skrifter, men han skrev också många egna verk. Särskilt författade han kommentarer till de aristoteliska skrifterna och en rad små skrifter i anslutning till dessa. Stor spridning uppnådde hans *Isagoge*, där han behandlade de så kallade predikabilia i anslutning till den aristoteliska kategoriläran. Den lästes under lång tid som inledning till studiet av den aristoteliska logiken, inte bara under hellenismen och på muslimskt område utan även i Västeuropa långt fram under medeltiden.

Kanske kan man sammanfatta de nyplatoniska huvudtankarna på följande sätt:

- \* Allt verkligt är emanationer eller utflöden från den högsta verkligheten, Det Ena.
- \* Världssjälens är den hierarkiska världsordningens ordnande princip.
- \* Den ändliga världen har sitt ursprung i den oändliga och ideala världen som utmynnar i Det Ena eller, inom den kristna och muslimska nyplatonismen, Gud.
- \* Den sinnliga, materiella världen befinner sig lägst i den kosmiska hierarkin.
- \* Själens är fången i materien och motsatsernas spel, men är av gudomligt ursprung och strävar därför mot den syntes och enhet som präglar den högre världen.

Nyplatonismens betydelse ligger dock inte bara i dess egna tankar, som starkt påverkade de flesta av islams tänkare liksom många kristna från Augustinus och Pseudo-Dionysios fram till högmedeltiden, utan även i att det i huvudsak var nyplatoniska kommentatorer, som förmedlade kunskapen om äldre grekisk filosofi.

Framför allt fäste man inom nyplatonismen stor vikt vid Platons filosofi, vilket av idéhistoriska skäl är lätt att förstå. De filosofiska föregångarna, de så kallade försokratikerna, betraktades ur detta perspektiv som mindre intressanta, vilket ledde till att deras skrifter och tankar i stor utsträckning försumrades.

Utifrån samtidens syn på filosofin som ett förmedlande av djupa och gärna hemlighetsfulla tankar från mästare till elev uppfattade man emellertid även Aristoteles som helt tillhörande den platoniska traditionen. Man såg därför på honom huvudsakligen som en tänkare, som förmedlade och kompletterade den platoniska tankebyggnaden, till exempel genom den vetenskapssyn och den logik, som utvecklades i Aristoteles logiska skrifter, det så kallade *organon* ("redskapet"), och det är här som Porfyrios och hans *Isagoge* blir så betydelsefulla.

Även den aristoteliska naturfilosofin tolkades dock utifrån den platoniska metafysiken, vilket naturligtvis var så mycket lättare som Aristoteles själv till exempel för sitt centrala begrepp 'form' gärna använde de platoniska termerna "*idea*" och "*eidos*". Hos Aristoteles stod dessa termer för övrigt också för det mera konkreta begreppet 'art', latinets *species*, i motsats till släktet, *genos*, vilket ytterligare bidrog till att öka förvirringen.

När man sedan lägger till att Platons dialog *Timaios*, där han utvecklar den pythagoreiska naturfilosofin i en egen version, betraktades som ett verk av Aristoteles, och att flera genuint nyplatoniska skrifter, bland annat av Porfyrios, också togs för skrifter av Aristoteles hand, är det lätt

---

<sup>89</sup> Uppenbarligen en variant av den kristna mystikens *unio mystica* ("mystisk förening").

att inse, att uppfattningen om den aristoteliska filosofin var åtskilligt förvirrad. Detta märks tydligt inom den islamiska filosofin ända fram till och med Averroës, som ju eljest gjorde en beundransvärd insats genom att i detalj studera och kommentera de äkta aristoteliska skrifterna och därigenom avgörande påverkade utvecklingen inte bara inom islamisk filosofi utan även i den västerländska.<sup>90</sup>

#### 2.1.4 Några synpunkter på vad man från arabisk sida tog över från den grekiska filosofin

När man på arabiskt håll började översätta från grekiska till arabiska översatte man så gott som allt man kunde få tag i (mera om detta i avsnittet om översättningsarbetet). Detta gällde även filosofi, vilket gör att mycket material till den grekiska filosofin idag bara finns bevarat på arabiska. Detta är naturligtvis inte utan komplikationer. Vissa verk har bevarats intakta medan andra bara finns bevarade i fragment, och utan tillgång till originalen är det svårt att veta i vad mån det skett utelämnanden, tillägg eller rena felöversättningar. Dessa sistnämnda problem gäller dock i mycket ringa grad verken av de två viktigaste tänkarna ur vår synpunkt, påverkan från grekisk filosofi på islamisk, nämligen Platon och Aristoteles. Där är läget vad gäller de grekiska originalen förhållandevis mycket gott.

Platons dialoger var också bland de första grekiska verk som översattes och Platon är en av de filosofer som kom att få den största betydelsen för den arabiska filosofin och dess utveckling. Ett annat verk som fick enorm betydelse är Aristoteles *Metafysik*, och det kan därför vara värt att här åter påpeka, att detta inte från början var ett enhetligt verk av Aristoteles utan en sammanställning av flera olika besläktade verk, gjord flera hundra år efter Aristoteles död.

---

<sup>90</sup> Averroës betraktades under den västeuropeiska medeltiden som en så stor auktoritet att han kort och gott kallades "Kommentatorn". Att han långt ifrån bara var en kommentator till den aristoteliska filosofin framgår dock redan av ett ytligt studium av hans verk, och just denna aspekt - hur hans betydelse som Aristoteles-kommentator kommit att stå i vägen för en välavvägd bedömning av hans egen gärning som självständig tänkare - får en god belysning i Fakhry (1970) s. 303-307. För vidare information om Averroës vill jag hänvisa exempelvis till Urvoy (1991).

## 2.2 Översättningsarbetet

Sedan det romerska riket brutit samman i väster under 400-talets germaninvasioner kom den filosofiska debatten i det som idag utgör Västeuropa att begränsas av de regler, som sattes upp av den kristna kyrkan. Den allmänna ekonomiska nedgången liksom krig och härjningar bidrog till att bildningsnivån sjönk och kulturarvet till stora delar förskingrades. Den klassiska grekiska filosofin fortlevde därför bara sporadiskt och i form av enstaka handskrifter eller översättningar, huvudsakligen i olika klosterbibliotek. Kunskaper i grekiska var dessutom i stort sett obefintliga i resterna av det Västromerska riket fram till högmedeltiden.<sup>91</sup>

Även i Östrom blev villkoren för det intellektuella livet hårdare, fast delvis av andra skäl; filosofi och vetenskap förstelnade och drogs in i palatsintriger och strider om makten över kyrkan.<sup>92</sup> I stället fick filosofin en fristad i Syrien och Persien, dit landsflyktiga lärde förde med sig det grekiska vetandet på 400- och 500-talen. Olika verk översattes till syriska och persiska.<sup>93</sup>

Den vitt spridda uppfattningen att de nyplatoniska lärde från den platoniska akademien i samband med att den stängdes år 529 av kejsar Justinianus flyttade över Akademiens verksamhet till Carrhae (Harran) i sydöstra Mindre Asien saknar dock övertygande stöd i källorna.<sup>94</sup>

Under denna nedgångstid växte samtidigt det islamiska väldet fram med förvånande snabbhet. Redan under profeten Muhammads sista år inträdde islam i ett skede av stark expansion, och inom ett århundrade kom den nya religionen att behärska ett område från den iberiska halvön i väster via Nordafrika till Centralasiens öknar i öster. Under denna expansion etablerades kontakter med andra kulturer, och man lade också den ekonomiska grunden för ett eget, muslimskt präglat kulturliv.

Det arabiska skriftspråket, fixerat och nära nog skapat genom Koranen, kom att bli det bärande för huvuddelen av den muslimska kulturen, även om dess företrädare i många fall hade andra modersmål. På kort tid skapades en mångsidig och flexibel terminologi, som medgav ingående diskussioner av besvärliga teologiska, juridiska och filosofiska problem.

Koranen och *Hadith*, traditionen, har intill vår tid varit grunden för rättsskipningen i de muslimska länderna, och genom kontakterna med andra folk och religioner och genom att komplexiteten i samhällslivet ökade allt mera tilltog också behovet av tolkning av dessa texter. Förutom rent språkvetenskapliga problem kom de första vetenskapliga diskussionerna därför att gälla dels teologiska frågor, dels juridiska, och det uppstod ett antal juridiska och teologiska skolor.

Just Carrhae, som nämndes ovan, var ett viktigt centrum för spridandet av kunskap om den grekiska filosofin, och sedan araberna erövrat Syrien och Persien överflyttades på 800-talet många viktiga verk till arabiska, bland annat alla Aristoteles bevarade skrifter.

Under de kommande århundradena blev det därför främst på muslimskt område som den grekiska filosofiska traditionen levde vidare medan det filosofiska tänkandet i Östrom i många avseenden förstelnade för att slutgiltigt gå under i samband med Konstantinopels fall/erövring år 1453.

<sup>91</sup> Goda framställningar av detta finns i alla översikter över den västerländska idéhistorien, exempelvis hos Artz (1967) eller Marenbon (2008).

<sup>92</sup> Se exempelvis ovannämnda verk av Artz (1967) och Marenbon (2008). Klassiska översiktsverk om den byzantinska kulturens utveckling är Haussig (1971) och Runciman (1975).

<sup>93</sup> Främst av syriska kristna tänkare av de nestorianska och monofysitiska riktningarna, som ansåg sig behöva de filosofiska metoderna för sina teologiska studier.

<sup>94</sup> Däremot tycks de ha blivit välkomnade till det persiska hovet och flyttat över till skolan i Jundishapur, som grundats av Chosroes I (Anushirwan) omkring år 555, och som förblev ett centrum för hellenistisk lärdom, inte minst inom medicinen, till långt fram i tiden. Det var därifrån många av de lärde hämtades till Bagdad då staden grundades av den abbasidiske kalifen al-Mansur år 762.

En ledande roll i översättningarna från persiskan hade för övrigt Ibn (al) Muqaffa (död 759), en persisk konvertit från zoroastrismen till islam, och jag vill därför här erinra om den särställning som i anslutning till *Koranen* tillerkändes de så kallade ”bokens folk”, judar, kristna och zoroastrier.

År 762 grundades Bagdad som säte för det abbasidiska kalifatet och den redan omfattande administrationen sköttes först av syrisktalande kristna på syriska. Det var därför behoven på detta område som först drev på försöken att skapa en motsvarighet på arabiska.

När Bagdadkaliferna kom att förstå nyttan av de naturvetenskapliga insikter, som låg gömda i det hellenistiska arvet, handlade man snabbt och effektivt. Speciell betydelse kom den handlingskraftige kalifen al-Mamun (regeringstid 813-833)<sup>95</sup> att få.<sup>96</sup> Under dennes ledning skapades något, som har kallats ”den första internationella vetenskapsepok som världen sett”,<sup>97</sup> och som fick sitt centrum i den institution, som gick under namnet *Bayt al-Hikma*, ”Vishetens hus”, i Bagdad.

Uppgifterna om vilket år grundandet ägde rum går dock isär. Detta ”Vishetens hus” dominerades av astronomer, matematiker, medicinare och filosofer. Kalifen sände också ut vetenskapliga expeditioner till det bysantinska riket för att införskaffa handskrifter av arbeten inom alla empiriska och teoretiska vetenskaper. Till sin disposition hade kalifen en stab av forskare, bokbindare, skrivare och inte minst översättare. Under denna tid trängdes också en fundamentalistisk islamtolkning tillbaka till förmån för en rationalistisk exeges av uppenbarelsen. Naturligtvis stod vetenskapen fortfarande i Koranens tjänst, men man ansåg att förnuftet bör styra verklighetsuppfattningen, och det var just därför som filosofin nu blev så viktig. Filosofin blev länken mellan tro och vetande, mellan uppenbarelse och erfarenhet, mellan arvet från öst och arvet från väst.<sup>98</sup>

En stor del av det arbete som pågick i ”Vishetens hus” gällde översättning från grekiska till arabiska, främst av filosofiska, medicinska och andra naturvetenskapliga arbeten, men man översatte inte bara filosofiska skrifter utan även dramer, poesi och ordböcker. Många översättningar gjordes för övrigt inte direkt från grekiskan, utan från syriska versioner och av syriska (arabiska) kristna, vilket färgade innehållet.

På typiskt sätt brukar det i traditionen berättas att kalifen al-Mamun hade en dröm eller vision där han såg Aristoteles, och denne skall då ha förklarat för al-Mamun hur liten skillnad det var mellan den islamiska jurisprudencen och den grekiska filosofin.<sup>99</sup> Denna anekdot anförs som en av förklaringarna till att al-Mamun satsade så hårt på att översätta grekisk filosofi till arabiska.

En central ställning i detta översättningsarbete hade Hunain Ibn Ishaq (809-873) och hans skola, och under en kort period anses Hunain ha varit ledare för *Bayt al-Hikma*. Större delen av hans verksamhet finansierades eljest av familjen Banu Musa, känd för sitt understöd av filosofi och vetenskap. Hunain ställde översättningsarbetet på en mera vetenskaplig grund genom att samla olika versioner, som han kollationerade för att få fram bästa möjliga text, vilken han sedan noggrant översatte.<sup>100</sup> Som ledande auktoritet granskade Hunain också andra översättningar, bland annat sådana som gjordes av hans son Ishaq (död 911) med flera. Under Hunains ledning skall huvuddelen av de aristoteliska skrifterna ha översatts, men också till exempel en stor mängd filosofiska verk i den peripatetiska traditionen av Galenos, som ju genom sina medicinska skrifter var huvudkällan till kunskapen på detta område inom islam.

Som Hunains jämlike som översättare nämns ofta Qusta Ibn Luqa från Baalbeck i Libanon. Möjligen var Qusta av grekiskt ursprung; i varje fall kunde han genom sina goda kunskaper i grekiska inte bara själv översätta många verk, särskilt inom filosofi, geometri och astronomi (men även medicin) utan också granska och förbättra äldre översättningar.<sup>101</sup> Han skrev dessutom egna filosofiska verk.

<sup>95</sup> Jolivet (1981) i Islam (1981) s. 39-40; al-Mamun var härskarnamn för Abu al Abbas Abd Allah al-Mamun Ibn al-Rashid. Han föddes år 786 och blev abbasidisk kalif år 813. Han besegrade då sin bror Muhammad al-Amin och kunde efter strider med Ali-anhängare dra in i Bagdad år 819. - al-Mamun hade svårigheter med olika teologiska riktningar, men mot slutet av sitt liv anslöt han sig till mutaziliterna.

<sup>96</sup> Förutom al-Mamun tycks de främsta gynnarna av denna vetenskapliga översättningsverksamhet ha varit den umayyadiske fursten Khalid Ibn Yazid och den persiske visiren Jafar barmakiden.

<sup>97</sup> Kronholm (1995) s. 16.

<sup>98</sup> Kronholm (1995) s. 16.

<sup>99</sup> Jolivet (1981) s. 40.

<sup>100</sup> Jfr de citat som återges i Fakhry (1970) s. 25.

<sup>101</sup> Se Fakhry (1970) s. 27 f.

Medan nästan alla kända översättare var kristna och på så sätt fullföljare av en gammal tradition kan det nämnas att ett viktigt undantag var astrologen och filosofen Thabit Ibn Qurra från Harran, som senare blev hovastrolog hos kalifen al-Mutadid (regeringstid 892-902).

Till "Vishetens hus" var också två astronomiska centra knutna, ett i själva Baghdad och ett i Damaskus. Vid dessa institut kunde de islamiska lärde genom egna observationer korrigera äldre ptolemeiska tabeller.<sup>102</sup>

Från mitten av 800-talet och fram till 1000-talet översattes i Baghdad en enorm mängd grekiska texter, både filosofiska och andra, vilket gjorde att det plötsligt kom att finnas en mängd grekiska tänkare tillgängliga på arabiska. En del av detta material finns bevarat intakt medan annat bara finns i fragment. Samlingar av utsagor, så kallade gnomologier, kom att bli lika populära hos araberna som hos grekerna.

Bland de tänkare, som var verksamma i översättningsarbetet, märks bland annat al-Kindi (cirka 801-866), en arab av god familj. Han var inte bara översättare utan också filosof och vetenskapsman, och vi skall snart åter möta honom bland de tänkare, som hade stor betydelse för Avicenna.

Det kan dock här vara värt att notera, att al-Kindi enligt tillgängliga källor inte behärskade det grekiska språket, och att han därför knappast kan ha tagit aktiv del i det grundläggande översättningsarbetet. Detta hänger möjligen samman med den inom islam förhärskande synen på arabiska som det överlägsna språket, det språk på vilket Gud valde att uppenbara sin vilja. Däremot kan han naturligtvis ha deltagit i revisionen av olika översättningar.

Senare, på 1000-talet, öppnades också *Dar al-Hikma*, "Lärdomens hus", av fatamiderna. Både *Bayt al-Hikma* och *Dar al-Hikma* lär ursprungligen ha varit tänkta som förvaringsplatser för böcker, men de blev därigenom också centra för studier och spridning av idéer, som härskarna gynnade. Under al-Mamun var det områden som medicin och filosofi som gynnades, och många av de islamiska filosoferna var också läkare, inte bara Avicenna utan också al-Kindi och al-Razi.<sup>103</sup>

Senare kom biblioteken att tillväxa kraftigt allteftersom man tog in böcker, som bidrog till studier och undervisning i religion. Många moskéer och madaris hade bibliotek knutna till sig, inte bara för att de lärde skulle kunna studera utan även för att man skulle kunna kopiera böcker och sprida dem vidare,<sup>104</sup> och under hela den period som det här är tal om ser man ett fruktbart växelspel mellan det grekiska och det arabiska arvet.

Eftersom de ovan omtalade översättningarna tillkom i den östra delen av det islamiska väldet blev det också där, som den islamiska filosofin i egentlig mening tog sin början. Den omfattade, liksom den västerländska, till en början i stort sett allt mänskligt vetande från vad vi skulle kalla naturvetenskap och psykologi via matematik (inklusive musik och astronomi) till logik och metafysik, och till skillnad från i västerlandet var filosoferna ofta praktiskt verksamma som läkare eller domare, medan filosofin i Europa i den mån den alls levde vidare gjorde detta i kyrkans hägn och som ett stöd för teologin och därför bedrevs av munkar och teologer vid de universitet, som så småningom skulle inrättas.

<sup>102</sup> Ptolemaios (2:a årh. e.Kr) var en astronom, geograf och matematiker, verksam i Egypten, och det ptolemeiska systemet var den astronomiska världsbild, som utvecklades av honom i hans *Almagest*.

Det ptolemeiska systemet var geocentriskt, det vill säga utgick från att jorden var universums och planet-systemets centrum, och trots insikten att planeternas rörelser fick en långt mera naturlig förklaring om man antog att de, inklusive jorden, rörde sig runt solen kom det ptolemeiska systemet att dominera i den naturfilosofiska spekuleringen till långt efter Copernicus (1473-1543) och hans banbrytande verk *De revolutionibus orbium coelestium* ("Om de himmelska kropparnas kretsrorelser"; 1543), och detta gällde även inom den muslimska världen, som vi skall se när vi kommer in på Avicenna.

<sup>103</sup> Till dessa två får vi senare anledning att återkomma, till al-Kindi redan i avsnitt 3.2.2.

<sup>104</sup> Hourani (1991) s. 157.

## 2.3 Avicennas föregångare inom den islamiska filosofin - Mutaziliterna - al-Kindi och al-Farabi

### 2.3.1 Mutaziliterna och historien fram till de första filosoferna

Viktigast bland de tidiga religiösa riktningarna var den mutazilitiska med sin strävan efter en rationell förståelse av de religiösa läroarna och sin atomism. Mutaziliterna ("de som håller sig för sig själva") var en skola, som framträdde under det andra islamiska århundradet, vårt 700-tal. Den utvecklades främst i Bagdad och Basra och anses ha grundats av Wasil Ibn Ata (död 748). Termen tycks dock först ha använts i samband med striden kring Ali som muslimernas ledare efter mordet på den tredje kalifen, Uthman, år 656 och sedan då det gällde legitimiteten hos de Umayyadiska härskarna, som grep makten efter Alis död. Den betecknade då dem som inte ville ta ställning för någondera sidan. Senare fick det en mera tydlig teologisk innebörd som beteckning för Wasil Ibn Ata och hans efterföljare.

Ibn Ata reste som ung till Basra för att studera hos den berömde asketen al-Hasan al-Basri, men mötte där också andra lärde. I samband med att den spekulativa teologin då utvecklades tog Ibn Ata avstånd från al-Basri och hans anhängare, enligt traditionen eftersom han ansåg att en muslim som gjort sig skyldig till allvarliga felsteg därmed inte längre kan kallas sant troende men inte heller otrogen utan står någonstans emellan. (Samma historia berättas dock också om Amr Ibn Ubayd, död 762.)

Det blev Wasil Ibn Ata som formulerade de ståndpunkter, som först kom att hålla mutaziliterna samman som en teologisk riktning. Mutaziliterna ansåg att sanningen skulle uppnås genom att använda förnuftet på vad som var givet i Koranen, och att man genom förnuftet skulle kunna komma fram till svar på teologiska frågor. De blev därmed också de första muslimer, som använde den hellenistiska filosofins metoder och kategorier, varigenom de ofta ses som de som förde in det grekiska tänkandet i den islamiska tankesfären<sup>105</sup> och på så sätt också gav upphov till den muslimska teologin i inskränkt mening, *ilm al-kalam*. (vetenskapen om ordet i betydelsen Guds ord eller ordet om Gud) eller ibland *ilm al-tawhid* (vetenskapen om den gudomliga enheten).<sup>106</sup> Genom anknytningen till den grekiska filosofin fördömdes de ofta som fritänkare eller heretiker,<sup>107</sup> fast de i själva verket ville använda de nya redskapen i apologetiskt syfte och till försvar mot den grekiska filosofins lockelser och angreppen från fritänkarna.<sup>108</sup>

Till denna skola anslöt sig en rad tänkare. Alla hade naturligtvis inte samma tankar och åsikter och deras idéer och åsikter förändrades också över tiden. Gemensamt var dock att man betonade värdet av förnuftet (*aql*) vid försvaret av religionen och inom juridiken. Detta ledde alltså till att de ville bruka den grekiska filosofins metoder i försvaret av religionen och framför allt kritiserade de alla antropomorfistiska tendenser. Mutazilismen hade alltså apologetiska syften snarare än filosofiska eller rent rationalistiska.

Vad gäller positiva läror betonade de framför allt Guds absoluta enhet (*tawhid*). Han har inga attribut som hör till Hans innersta väsen, och framförallt har Gud inga mänskliga attribut. Koranen kan därför tekniskt sett inte betraktas som Guds ord - den kunde inte ha uttalats av Honom utan måste ha skapats (*makhluq*) och därmed vara senare än Gud.

Denna lära om att Koranen är skapad stadfästes 827 under den abbasidiske kalifen al-Mamun som en officiell dogm och år 833 inrättades en domstol (*mihnah*) för att pröva dem som motsatte sig denna lära som exempelvis Ahmad Ibn Hanbal. Doktrinen övergavs dock åter av kalifatet under al-Mutawakkils styre omkring år 849.

<sup>105</sup> Se Watt (1985) s. 46.

<sup>106</sup> Jfr. Holt et al. (1977) Vol 2B s. 592 f.

<sup>107</sup> Se Watt (1985) s. 46.

<sup>108</sup> De så kallade *zanadiqa*; se Holt et al. (1977) Vol 2B s. 593.

Som en andra grundprincip hävdade mutaziliterna Guds rättvisa (*adl*). Medan de ortodoxa teologerna betonade Guds allmakt, som människan måste underkasta sig, menade mutaziliterna att eftersom Gud är rättvis är han bunden av rättvisans princip.

Mutaziliterna menade att Gud endast vill människans bästa. Människan måste därför vara fri; att döma människor för gärningar som de inte är fria att avstå från skulle inte vara rättvist. Om människans gärningar är fria och underkastade domen följer härav, att tro utan goda gärningar inte är nog. En tredje doktrin hos mutaziliterna var därför att Guds rättvisa följer en logisk princip. Hotet och löftet (*al-wad wa al-waid*) innebär att Gud måste belöna de goda (som han utlovat) och straffa de onda (som han hotat).

Mutaziliterna företrädde också en atomistisk syn på världen, och denna atomism skulle drivas än längre inom den asharitiska teologin, benämnd efter al-Ashari (död 935), vilken senare skulle ta överhanden inom den sunnitiska grenen av islam (jfr nedan).<sup>109</sup>

På det yttre planet blev Wasil Ibn Ata och mutaziliterna förknippade med en revolutionär rörelse, ledd av Abbasiderna, vilken ledde till att Umayyaderna störtades.

Parallellt med mutaziliterna framträdde emellertid ett annat sätt att se på dessa problem, ett som var mera försiktigt och mera skeptiskt till möjligheten att med förnuftet nå fram till sanningen och som därför också såg en fara i att driva förnuftsargumenten för långt. Dessa tänkare satte vikten av Guds enhet och bevarandet av Guds folk före att nå enighet i lärofrågor. För dem var det viktigaste att bygga en enighet i tron och församlingssamfund och att det var Koranens ord som var grunden.

Om Koranen skulle tolkas skulle detta ske i ljuset av hur Muhammad och hans följeslagare brukade handla, *sunna* (egentligen ”sed”, ”sedvana”). Detta är ett resonemang som måste ha funnits tidigt, och i enlighet med sin natur utvecklades det till ett system av en mängd lärosatser. Den man anser vara mest ansvarig för etablerandet av detta tänkande var den ovannämnde Ahmad Ibn Hanbal (780-855).<sup>110</sup> Det enda som finns att ta ställning till är Koranen och Sunna och dessa visar att Gud är allsmäktig. Guds rättvisa liknar inte människornas. Även Koranen tillskriver honom attribut och inte bara de vanliga människorna, och då måste man acceptera dessa attribut som gudomliga och inte se dem som mänskliga påfund. Ett av dessa attribut är Koranen. Den är Guds ord eftersom Koranen själv säger det, och den är inte skapad ty ”ingenting av Gud är skapat och Koranen är av Gud”.<sup>111</sup>

Det här anförda är några av de grundtankar som sunnismen bygger på. Kontroverserna mellan rationalisterna och Ibn Hanbals efterföljare fortsatte länge och argumenten växlade.

Senare växte inflytandet från det grekiska tänkandet bland mutaziliterna och så småningom upphörde de att betyda något för det växande sunnisamfundet. De kom dock att ha fortsatt inflytande på tänkandet inom shia och de tankeriktningar som utvecklades där från 1000-talet och framåt.<sup>112</sup>

Som vi här har sett var filosofiska frågor och metoder högst centrala i denna tidiga muslimska teologiska diskussion, och de religionsfilosofiska frågorna förblev, liksom i det medeltida västerlandet, centrala också för den icke-teologiska filosofin, som alltså i viss mån kan sägas vara en arvtagare till den mutazilitiska riktningen.

Medan den islamiska teologin, *kalam*, snart strikt avgränsade sig från allt samröre med kristen eller judisk teologi förekom ingen motsvarande avskärmning av det filosofiska tänkandet.

<sup>109</sup> Abu 'l-Hasan al-Ashari (död 935) tillhörde själv från början den mutazilitiska rörelsen, men bröt sedan med den i öppen opposition mot sin lärare al-Jubai i Basra och försvarade en närmast deterministisk syn av Augustinus typ i fråga om människans fria vilja och möjlighet att påverka sitt öde.

<sup>110</sup> Ahmad Ibn Hanbal (780–855), ”imamen av Bagdad”, teolog, jurist och traditionssamlare, grundare av den hanbalitiska rättsskolan. Medelpunkten i Hanbals biografi är den inkquisition som han utsattes för under fyra kalifer. Förgäves sökte man tvinga honom att anta den rationalistiska, mutazilitiska uppfattningen att Koranen är skapad, inte evig. Träget samlade han därför traditioner om Muhammeds liv och utsagor. Cirka 30.000 av dessa ingår i hans berömda *Musnad*, som efter hans död utgavs med tillägg och kommentarer av sonen Abd Allah.

<sup>111</sup> Hourani (1991) s. 74.

<sup>112</sup> Hourani (1991) s. 74.



Till skillnad från förhållandena i det medeltida västerlandet kom den islamiska filosofin heller aldrig att framstå som en teologins tjänarinna, vilket nog i viss mån kan antas hänga samman med att teologins centrala roll i den europeiska traditionen inom islam delvis ersattes av juridiken, *fiqh*.

### 2.3.2 Al-Kindi

Abu Yusuf Yaqub Ibn Ishaq al-Kindi, vanligen kallad al-Kindi eller (i det medeltida Västeuropa) Alkindus, levde troligen mellan 800 och 870 eller enligt andra uppgifter 801-866.<sup>113</sup> Han föddes i Kufa, där fadern var guvernör, och där fick också al-Kindi sin grundläggande utbildning. Al-Kindi kom sedan till Baghdad för högre studier och hade där nära förbindelser med de abbasidiska kaliferna. Al-Kindis familj hade i generationer varit innehavare av en rad officella poster i den arabisktalande delen av kalifatet och även vår al-Kindi var innehavare av en hög post under al-Mutasinns ledning (833-842).<sup>114</sup>

Al-Kindi levde alltså i Baghdad under mutaziliternas glansdagar och brukar betraktas som den förste betydande islamiske filosofen; han kallas i arabisk litteratur ofta ”arabernas filosof”, ”*faysauf al-Arab*”,<sup>115</sup> och var faktiskt den ende av de mera kända islamiska filosoferna, som var av arabiskt ursprung.

Inom teologin tycks han helt ha accepterat den mutazilitiska ståndpunkten, men han använder sällan teologiska argument i sin filosofi. Där märks i stället ett starkt grekiskt inflytande, och al-Kindis tänkande brukar ibland kallas för ”grekisk filosofi för araber”; man syftar då på att al-Kindi framför allt kan ses som en förmedlare av den grekiska filosofin till de muslimska araberna.<sup>116</sup> På denna grund brukar al-Kindi ofta betraktas som grundläggare av den så kallade peripatetiska traditionen<sup>117</sup> inom islamisk filosofi (*mashshai*).

En viktig sida av al-Kindis verksamhet var det översättningsarbete, som han var involverad i, och som redan tidigare berörts. Al-Kindi hade en stor grupp av översättare till sin hjälp och man översatte framförallt verk från grekiska till arabiska, men även från syriska till arabiska.<sup>118</sup> Som tidigare nämnts tycks det dock ha varit så, att al-Kindi själv inte behärskade det grekiska språket.

Inom filosofin var al-Kindi intresserad framför allt av naturfilosofi och matematik, och i hans tänkande råder en oupplost spänning mellan en nyplatonsk emanationslära och tanken på en skapelse ur intet. Inom astronomin var han mycket intresserad av fenomenet komet, men han intresserade sig även mycket för jordskalv och ljusspel på himlen. Al-Kindi var dock också involverad i diskussioner kring begreppen stat och nation och hur dessa skulle förstås.

I sin metafysik utgick al-Kindi från en grundläggande distinktion mellan de föränderliga, ostadiga och ändliga konkreta tingen, vilka inte kan vara föremål för egentlig kunskap, och de eviga, andliga eller primära substanserna, som vi dock aldrig kan nå fram till utan sinnenas hjälp.<sup>119</sup>

Via sinnesiakttagelsen kan människan trots allt enligt al-Kindi nå fram till kunskap, men detta ledde honom inte till att förneka existensen av en annan, ”övernaturlig” kunskapsväg; Gud kan, om

<sup>113</sup> Ibland anges också dödsåret 873.

<sup>114</sup> Watt (1962) s. 39.

<sup>115</sup> Watt (1962) s. 39.

<sup>116</sup> Watt (1962) s. 40-41.

<sup>117</sup> Av grekiska ”*peripatein*”, gå omkring. Det sägs att Aristoteles och hans lärjungar ofta promenerade i Lykeion medan de samtalade om filosofiska (vetenskapliga) ämnen, och därav kom den aristoteliska skolan att kallas ”den peripatetiska”, och det är anknytningen till denna som man apostroferar i beteckningen på den av al-Kindi grundade riktningen.

<sup>118</sup> Scott Meisami & Starkley (1998) Vol. 2, sökord Al-Kindi.

<sup>119</sup> Alltså en uppfattning, som ligger i linje med både Platons och Aristoteles åsikter.

han vill, rena en mänsklig själ och upplysa den direkt - så som han gjort med profeterna, vilka sedan kunnat ge denna kunskap vidare.

Enligt al-Kindi kan det aldrig uppstå någon motsättning mellan filosofi och teologi. Relationerna mellan dessa två slag av kunskap kom emellertid fortsättningsvis att bli ett centralt problem i den islamiska filosofin, bland annat i form av frågan om hur Koranen och Hadith skulle tolkas, bokstavligt eller metaforiskt.

När det gäller filosofin var al-Kindi noga med att poängtera, att filosofi inte är något enkelt och lättillgängligt utan kräver stora förkunskaper. I likhet med Platon menade al-Kindi att en filosof först måste behärska den matematiska vetenskapen, som då innefattade även geometri, musik och astronomi. Allt detta måste filosofen känna till innan han ger sig i kast med filosofi i form av logik, fysik, metafysik och etik, allt inhämtat i enlighet med Aristoteles skrifter.

Al-Kindis inflytande var enormt och liksom Aristoteles försökte han systematisera vetenskaperna. Han var även teolog, astronom, matematiker och medicinare. Det finns sålunda en hel rad korta verk av al-Kindi i allehanda ämnen. Man har antagit att han tillbragte det mesta av sin tid under studier och att han därvid sammanfattade det han läste i dessa korta verk.

Sammanfattningsvis var han som de flesta andra islamiska filosofer nyplatoniskt influerad, men studerade också Aristoteles verk mycket ingående.<sup>120</sup> Al-Kindis främsta bidrag till den islamiska filosofin är de många översättningar från grekiska till arabiska, som han ansvarade för. Han var också den förste mera kände filosof, som skrev på arabiska. Särskilt hans kommentarer till Aristoteles logik hade stor betydelse för senare islamiska filosofer.

Hans filosofi kom att ha stor betydelse även för Avicenna. Både al-Kindi och Avicenna författade poesi vid sidan av sina filosofiska verk. Al-Kindi var också den som inspirerade Avicenna till att använda musik i sin terapi mot smärta. Han sägs ha publicerat femton olika verk om musikens terapeutiska egenskaper men bara ett fåtal finns bevarade. Al-Kindi kan ses som en missionär för den grekiska filosofin i den muslimska världen. Utan hans översättningar skulle mycket av senare islamisk filosofi inte ha funnits idag. I sin egen filosofi koncentrerar sig Al-Kindi på sambandet mellan filosofi och naturlig teologi å ena sidan och å andra sidan den spekulativa teologin. Inom astronomin placerar han jorden som centrum.

Al-Kindi dog troligtvis i Baghdad. Han var då en ensam man och föga uppmärksammas och många av hans verk försvann.

### 2.3.3 Al-Farabi

Relationerna mellan filosofi och teologi sysselsatte också al-Farabi, som var av turkiskt ursprung, men han såg dem på ett delvis annorlunda sätt.

Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Uzalagh al-Farabi, i västerlandet känd under namnen *Alpharabus*, *Alfarabi* eller helt enkelt *Farabi*, levde och verkade från cirka 870 till cirka 950 e.Kr. Historiker tvistar om hans härkomst. En del menar att han föddes i nuvarande Turkmenistan, andra att det var i Afganistan. Det är dock belagt att han år 901 påbörjade sina högre studier i Baghdad, som under al-Farabis levnad kunde betraktas som den bästa staden i världen för en filosof att befinna sig på.

Al-Farabis betydelse var enorm, och han brukade även i västerlandet gå under beteckningen ”den andre läraren” - varvid Aristoteles räknades som den förste. På arabiska kallades han *muallim al-thani* (”den andre mästaren”).

Al-Farabi författade många kommentarer till de aristoteliska verken och även till andra grekiska filosofers verk, men skrev även mycket om religion. Han menade bland annat att Koranen var ett poetiskt uttryck för kunskap; man kan kanske säga att al-Farabi såg religionen som en symbolisk sanning.

<sup>120</sup> Se bl.a. Watt (1962) s. 40.

En konsekvens av detta blev att al-Farabi ansågs sätta filosofin över den religiösa lagen, *sharia*, vilket blev en källa till återkommande kontroverser, och al-Farabis distinktion mellan filosofi och religion diskuteras livligt än idag, flera hundra år senare. Al-Farabi trodde dock inte på ödet, vilket, som bekant, är en grundläggande tanke i den islamska värld han tillhörde.

I enlighet med nyplatonisk tradition ville al-Farabi förstå Platon och Aristoteles så, att deras budskap hade en underliggande harmoni. Hans viktigaste filosofiska verk var *al-Jam bayna Rayay al Hakimayn Aflatun al ilahiwa-Aristutalis (En harmonisering av Platons och Aristoteles uppfattningar)*. Hans mål med verket var att visa att de två auktoriteterna Platon och Aristoteles inte hade varit av olika mening, och för att nå detta mål går al-Farabi systematiskt igenom fråga efter fråga.

Liksom Aristoteles och al-Kindi sökte al-Farabi systematisera de olika vetenskaperna, och enligt hans uppfattning bildar de olika filosofiska disciplinerna en helhet. Denna kulminerar - liksom enligt Aristoteles - i den politiska filosofin, vars uppgift det är att från säkra utgångspunkter fastslå den mänskliga lyckans natur och hur den kan uppnås inom samhällets ram.

Al-Farabi arbetade, som redan sagts, mycket utifrån Platons och Aristoteles skrifter och skrev en lång rad kommentarer till dessa. Bl.a. skrev han ett utförligt verk som kommenterar vad som antogs ha varit en av Aristoteles skrifter. Senare uppdagades det dock att det rörde sig om ett nyplatoniskt verk. Nyplatoniska verk tillskrevs ofta Aristoteles då de översattes till arabiska under den här tiden. Al-Farabi skrev också utförligt om naturfilosofi och försvarade den aristoteliska fysiken gentemot dess kritiker, men räknar ändå med ett slags emanationslära.

Särskilt betydelsefulla blev hans studier av språket och logiken och al-Farabi var den, som enligt en vanlig uppfattning kom att befästa kravet på formell giltighet som en avgörande princip inom den islamiska vetenskapliga debatten.

Inom språkfilosofin skapade al-Farabi bland annat en teori om olika nivåer inom språket, som kom att spela en viktig roll inom islamisk filosofi. Enligt denna finns det en mängd delspråk inom varje språk, till exempel det religiösa språket, det filosofiska språket, det politiska språket, det estetiska språket och så vidare. Samtidigt menade al-Farabi att dessa delspråk är sammanlänkade på olika sätt, en tanke som åtminstone har vissa yttre likheter med den senare Wittgensteins teori om språket som ett system av språkspel. Al-Farabi menade att det filosofiska (vetenskapliga) språket är det mest uttrycksfulla, logiska och metodiska, eftersom det diskursivt kan klargöra hur saker och ting är beskaffade. Han poängterade dock alla språks uttrycksmöjligheter och att alla språk är användbara. Han tycks också ha menat att alla språk kan översättas till filosofins språk och stod i så fall för en annan ståndpunkt än den som Wittgenstein intog.

Förutom inom filosofin i snäv mening hade al-Farabi också ett mycket stort inflytande inom musik, matematik och medicin och hans verk banade väg för Avicenna, som föddes 30 år efter al-Farabis död. Hans *Avsikterna med Aristoteles Metafysik* var, som vi snart skall se, det verk som sedermera skulle komma att ge Avicenna en ledtråd in i denna intrikata del av Aristoteles filosofi. Men al-Farabi kom att bli en mycket viktig influens även för många andra senare filosofer. Bland dessa kan nämnas den judiske filosofen Maimonides (1135–1204), en spansk filosof, läkare och jurist och medeltidens mest betydande judiske tänkare, som från 1165 var verksam i Egypten. (Maimonides skrev för övrigt på arabiska och måste betraktas som helt integrerad i den islamiska filosofiska traditionen).<sup>121</sup>

Som så många andra filosofer kom al-Farabi att hyllas och tolkas mera efter sin död än under sin levnad. Hans tänkande fick stor betydelse också för den ismailitiska teologin, som under de fatimidiska härskarna i Egypten omvandlades från sin tidigare revolutionära, antilegalistiska och nyplatoniska riktning mera i linje med al-Farabis tänkande.

---

<sup>121</sup> Se ovan, not 7.

### 3. Avicenna

Den mest inflytelserike bland alla de tidiga östliga företrädarna för den islamiska filosofin var dock Ibn Sina (Avicenna, cirka 980-1037), en tänkare av persiskt ursprung. I och för sig hade Miskawayh (död cirka 1030), en annan tänkare som också var av persiskt ursprung, givit en översiktlig presentation av den nyplatoniska filosofin redan något tidigare,<sup>122</sup> men genom sin långt mera detaljerade och systematiska diskussion kom det ändå att bli Avicenna, som för lång tid kom att påverka inriktningen av den filosofiska debatten i den muslimska världen genom att i sina skrifter utveckla ett nära nog allomfattande filosofiskt system på nyplatonismens och den aristoteliska filosofins grund, där även många islamiska trossatser kom att ingå, om än i filosofiskt omtolkad form.

Eftersom Avicenna på detta sätt inte bara är en viktig gestalt inom den islamiska filosofins utveckling utan också ett exempel på det grekiska inflytandet på denna skall vi fortsättningsvis se på honom och hans filosofi på ett mera inträngande sätt och börjar med en litet fylligare framställning av hans liv och studier/verksamhet.

#### 3.1 Avicenna - liv och studier<sup>123</sup>

Avicenna, på arabiska Abu Ali al-Hussain Ibn Abd Allah Ibn Sina, levde cirka 980-1037 och var en persiskspråkig filosof, läkare och vetenskapsman.<sup>124</sup> Han föddes i byn Afshana<sup>125</sup> nära Bukhara i nuvarande Uzbekistan under en mycket orolig tid.<sup>126</sup> Hans far, Abd Allah, kom från Balkh (grekiska Baktra), samma ort som de lokala samanidiska härskarna,<sup>127</sup> och hade flyttat till Kharmaythan för att administrera det omgivande området under Nuh Ibn Mansur, som då regerade. Där gifte han sig med en kvinna från området, som enligt traditionen hette Sitarah (ett persiskt namn), och flyttade till den närbelägna byn Afshana, där Avicenna alltså föddes år 980. Fem år senare föddes brodern Mahmud.

Senare flyttade familjen till Bukhara, och då fick Avicenna sin förste lärare i Koranen, som han skall ha lärt sig recitera utantill vid 10 års ålder.<sup>128</sup> (Denna undervisningsmetod är fortfarande den normala i Koran-skolorna.)

Mycket, bland annat Avicennas egna uppgifter, tyder på att Avicennas far var anhängare av den ismailitiska riktningen, vilket var naturligt men också riskabelt vid denna tid och ort eftersom

<sup>122</sup> Miskawayh, Abu Ali Ahmad Ibn Muhammad Ibn Yaqub (död cirka 1030), var eljest känd främst för sin framställning av världshistorien och som författare till en inflytelserik skrift om etik (*Tahdib al-Akhlaq*), som byggde på Aristoteles *Nikhomakhiska etik*.

<sup>123</sup> I huvudsak samstämmiga uppgifter om Avicennas liv och studier kan man finna i alla vederhäftiga framställningar. De går nämligen alla tillbaka på den självbiografiska skiss, som Avicenna själv skall ha dikterat för sin elev al-Juzjani, och som denne sedan kompletterade med uppgifter om Avicennas senare liv. En utförlig redogörelse huvudsakligen på denna grund finner man exempelvis i Goodman (1992), en kortare och mera underhållande i Arberry (1952). Den senare har också fördelen att innehålla hela Avicennas självbiografiska skiss i form av insprängda citat i engelsk översättning. Den finns också i en annan översättning i Gutas (1988), s. 23 ff. Översättningen inleds också med en textkritisk kommentar.

Denna självbiografi ligger, som redan nämnts, till grund för alla senare framställningar och kan egentligen endast bestyrkas vad gäller större politiska händelser. Läsaren bör därför hålla i minnet att tillförlitligheten för många av dessa uppgifter är begränsad. Det bör kanske också nämnas att Avicennas självbiografi inte utmärks av någon överdriven blygsamhet, vare sig falsk eller äkta.

<sup>124</sup> Varifrån han fått tillnamnet "Ibn Sina" och vad det betyder är okänt. Det ligger dock till grund för den latinska namnformen Avicenna, som jag fortsättningsvis kommer att använda.

<sup>125</sup> Fakhry (1970) s. 148 menar dock att Avicenna föddes i Kharmaitan.

<sup>126</sup> Se till exempel relevanta avsnitt i Esposito (1999) eller Hourani (1991).

<sup>127</sup> Dessa styrde området kring Bukhara under de tahiridiska härskarna, som i sin tur var underordnade kalifen i Bagdad, som dock vid denna tid hade en allt mera illusorisk överhöghet.

<sup>128</sup> Att vi känner till sådana detaljer beror uteslutande på Avicennas tidigare nämnda självbiografi.

det fortfarande rådde oroligheter och ismailiterna sökte störta den lokala regimen och därför också utsattes för en större utrensning av Nuh Ibn Mansur.

I sin självbiografi skulle Avicenna senare hävda, att han även som barn var opåverkad av de åsikter han på detta sätt konfronterades med,<sup>129</sup> men det torde vara uppenbart att Avicenna starkt påverkades av vad han fick höra av sin far och andra i form av spekulationer om själens och medvetandets natur,<sup>130</sup> och mera allmänt också om filosofi, geometri och vad som då kallades ”indisk aritmetik”.

Detta var vad som numera ibland kallas det arabiska systemet med ett särskilt tecken för frånvaro, vår nolla (0), och på grund av sin förmåga till snabb huvudräkning sändes Avicenna till en grönsakshandlare för att lära sig mera. Han fick också studera juridik (*fiqh*) hos en lokal jurist av den hanafitiska rättsskolan.<sup>131</sup> Denna utbildning gav även en betydande träning i praktisk argumentation och retorik, som kom väl till pass i Avicennas senare verksamhet som jurist.

Mera ovanligt var att Avicenna också fick utbildning i filosofi av en lärare, Abu Abd Allah al-Natili. Enligt Goodman<sup>132</sup> tyder detta på att Avicennas fallenhet för argumentation i esoteriska ämnen tillsammans med faderns intresse för den ismailitiska riktningen var tillräckliga för att motivera utgiften för att skaffa en huslärare i detta ämne.

Al-Natili och Avicenna började med att gå igenom Porfyrios *Isagoge*, en under århundraden gångbar nyplatonisk inledning till den aristoteliska logiken.<sup>133</sup> Porfyrios verk var grundläggande för utbildningen även i Västerlandet under en stor del av medeltiden. Fundamental i Aristoteles *Organon* (de logiska skrifterna) är kategoriläran, som också är en grundsten i den aristoteliska metafysiken, och det sägs att Avicennas förståelse av denna, bland annat av relationen mellan genus och species, var mera djupgående än lärarens, vilket skall framgå av Avicennas bok med *Vinkar och varningar* (*Kitab al-Isharat wa 'l-Tanbihat*).<sup>134</sup>

Något liknande skall ha gällt om Avicennas studier av Eukleides *Elementa*,<sup>135</sup> under årtusenden den dominerande läroboken i geometri och själva modellen för den geometriska metoden inom klassisk filosofi, och vad gäller Ptolemaios *Almagest*<sup>136</sup> skall Avicenna själv ha arbetat sig igenom de matematiska grunderna.

Detta är inte utan intresse i samband med frågan om den grekiska filosofins inflytande, ty tanken att läraren endast skall tillhandahålla tips och incitament medan eleven själv skall arbeta fram den verkliga kunskapen är i linje både med Sokrates syn på *maieutiken* som den grundläggande filosofiska metoden och med Platons *anamnesis*- (återerinerings-) lära, enligt vilken den filosofiska insikten består i att vi återerinnrar oss vad själen skådat före tillvaron i den jordiska skuggvärlden.

Då al-Natili av någon anledning lämnade Bukhara för att resa till Gurganj bör Avicenna ha varit omkring 14 år gammal. Han studerade nu på egen hand Aristoteles *Fysik* och *Metafysik*. Vad

<sup>129</sup> I självbiografien säger han ”Now my father was one of those who had responded to the Egyptian propagandist (who was an Ismaili); he, and my brother too, had listened to what they had to say about the Spirit and the Intellect ... They would therefore discuss these things together, while I listened and comprehended all they said; but my spirit would not assent to their argument.” (Citerat efter Arberry (1952), s. 11.) Att uppgiften bör tas med en nypa salt tycks framgå av att Avicennas ende i sammanhanget nämnde bror var 5 år yngre, och alltså vid denna tid skulle ha varit i 5-års-åldern. Det är dock inte orimligt att anta att fadern kan ha haft flera och tidigare hustrur och därmed även andra söner, men några belägg för det tycks inte förekomma.

<sup>130</sup> Till frågan om det ismailitiska inflytande skall vi senare återkomma.

<sup>131</sup> En moderat riktning, som gick tillbaka på Abu Hanifa och som favoriserades av de tidiga abbasidiska kaliferna, och därför dominerade också i Bukhara.

<sup>132</sup> Goodman (1992) s. 12.

<sup>133</sup> Skriften hade tidigt översatts till syriska och var väl känd både för de nestorianska kristna genom Ammonius kommentar och för monofysiterna via Johannes Philoponos; den förelåg nu i flera arabiska översättningar.

<sup>134</sup> Avicenna säger naturligtvis detsamma i sin självbiografi; jfr Arberry (1952) s. 14. - Alla Avicennas viktigaste filosofiska verk kan återfinnas exempelvis i Gutas (1988) med noggranna bibliografiska uppgifter.

<sup>135</sup> Antagligen världens genom tiderna mest spridda matematiska lärobok, författad av Eukleides (4.e - 3.e årh. f.Kr), verksam vid den platoniska akademien i Alexandria. Där presenteras systematiskt grunderna för vad som fortfarande kallas ”den euklideiska geometrin”.

<sup>136</sup> Jfr ovan, not 102.

gäller metafysiken kom han emellertid ingen vart och vände då intresset till medicinen, som han fann mera lättillgänglig. De grundläggande skrifterna där var verk av Galenos,<sup>137</sup> vilka redan i hög grad influerat al-Kindi och al-Razi. Under ledning av Abu Mansur al-Hasan Ibn Nuh al-Qumri och Abu Sahl al-Masihi, som var kristen, började Avicenna själv praktisera. Han var då cirka 16 år gammal och deltog sålunda nu inte bara i juridisk utan även i medicinsk verksamhet.<sup>138</sup> Från denna tid skall Avicenna också ha lagt upp ett slags kartotek över viktiga filosofiska insikter och problem, vilket i detta sammanhang betyder vetenskapliga sådana över huvud taget.

Under de följande 18 månaderna studerade Avicenna åter logiken och därefter filosofins alla övriga delar. Som hjälpmedel vid dessa ansträngande studier brukade han styrka sig med vin och enligt egen uppgift behärskade han efter denna tid alla (de lägre) vetenskaperna intill gränsen för det för människan möjliga.<sup>139</sup>

Det enda område han enligt egen uppgift inte kommit till rätta med var metafysiken, och detta trots att han säger sig ha läst översättningen av Aristoteles *Metafysik* mer än 40 gånger så att han mer eller mindre behärskade den utantill.<sup>140</sup>

Det brukar berättas att det var genom en ren tillfällighet som han började förstå även detta område. Han kom nämligen att mot sin vilja köpa ett litet verk av al-Farabi, *Om Metafysikens Syfte*.<sup>141</sup>

Vad var det då för viktiga insikter som denna lilla skrift förmedlade?<sup>142</sup> Som tidigare nämnts använde Aristoteles själv aldrig ordet "metafysik". I skrifterna i samlingsverket med detta namn omtalar han i stället dess ämne som "den första filosofin" eller ibland som "teologi", och just ordet "teologi" kom ofta att stå för det metafysiska studiet inom Islam. I sin skrift diskuterar nu al-Farabi innebörden i detta och understryker att teologi i filosofisk mening inte alls handlar bara om Gud och de gudomliga tingen på det sätt som den ortodoxa islamiska teologin, *kalam*, gör. I stället gäller det, som Aristoteles ju själv framhåller, den mest grundläggande kunskapen om världen och alla dess ting, det mest generella sättet på vilket man kan bestämma något, det vill säga vara (existens) och enhet, men dessutom de grundläggande kategorierna - det, som Aristoteles själv tagit upp just i verket *Om kategorierna*.

För att förklara detta ytterligare tar al-Farabi sin utgångspunkt i matematiken. Den behandlar ju också tingen på ett generellt sätt, men genom en begreppslig abstraktion. (Detta är för övrigt en typiskt aristotelisk syn på matematiken, som klart avviker från exempelvis Platons uppfatt-

<sup>137</sup> Galenos (129-199) var livläkare hos Marcus Aurelius och har författat en stor mängd medicinska arbeten. Av dessa sägs 139 ha översatts till arabiska av den nestorianske kristne Hunain Ibn Ishaq och hans medarbetare under 900-talet. Just de medicinska skrifterna var av naturliga skäl föremål för ett stort intresse.

<sup>138</sup> Det kan hör vara på sin plats att påminna om varningen att denna information bygger på Avicennas senare dikterade självbiografi. Att den innehåller ett moment av sanning verkar dock styrkas av den av många tidiga källor accepterade uppgiften om hans anställning som medicinsk expert vid det lokala hovet kort efteråt liksom av andra uppgifter.

<sup>139</sup> "So I continued until I had made myself master of all the sciences; I now comprehended them to the limits of human possibility." (Avicennas självbiografi, cit. efter Arberrys (1952) s. 16.). Och Avicenna fortsätter: "All that I learned during that time is exactly as I know it now; I have added nothing more to my knowledge to this day." (samma sida) Denna utsaga har framkallat en del kommentarer i litteraturen, och det förefaller som om Goodman i sin diskussion av dessa (Goodman (1992) s. 17) blandar ihop den med en senare liknande utsaga; jfr nedan, not 145.).

<sup>140</sup> Det är okänt vilken översättning av *Metafysiken* som Avicenna kan ha haft tillgång till och därmed även om denna översättning varit fullständig.

Enligt Arberrys skulle Avicenna förmodligen ha kunnat använda den version som gjordes av Ishaq, son till den store Hunain, men säger också att "this version has not survived and it is not even clear from the references we possess that it covered the whole work." (Arberrys (1952) s. 17 f.). Det är också värt att citera vad Arberrys sedan säger: "in any case it could hardly have been very comprehensible, for the translator will have been obliged to invent a considerable number of technical terms to convey the meaning of the Greek, which doubtless in many places escaped him." (Arberrys (1952) s. 18) Att så var fallet belyses av det faktum, att varken Avicenna eller någon av de moderna författare, som skrivit om honom, drar uppmärksamheten till det faktum, att skriften inte rimligen kan ges en enda sammanhängande tolkning eftersom den aldrig från början har varit ett enda, enhetligt verk!

<sup>141</sup> Jfr nedan, not 143.

<sup>142</sup> I ett tryck från Hyderabad 1927 omfattar den bara 8 sidor och i en fransk översättning cirka 3,5. Det är därför i och för sig inte orimligt att anta att detta bara är en del av verket, men vad det i så fall i övrigt har innehållit är okänt.

ning.<sup>143</sup>). Enligt al-Farabi handlar fysiken om kropparna och deras egenskaper och relationer, matematiken om kropparnas abstrakta karaktäristika och metafysiken om varat i sig, dess karaktär, egenskaper, natur och grund (och i detta sistnämnda ligger naturligtvis dess förbindelse med teologin i snävare mening).

Avicenna berättar nu att han på vägen hem läste al-Farabis skrift och eftersom han redan kunde Aristoteles *Metafysik* utantill föll därvid allting på plats, och dagen därefter gav han i tacksamhet rikliga allmosor till de fattiga.<sup>144</sup>

Vid sidan av denna kontakt med al-Farabis syn på metafysiken och den plötsliga och djupa insikt i Aristoteles metafysik, som Avicenna därigenom uppnådde, inträffade vid denna tid också en annan avgörande händelse i Avicennas liv. Nuh Ibn Mansur blev sjuk och i diskussionerna skall även den unge Avicennas namn ha nämnts och han inkallades nu och involverades i behandlingen, och eftersom hans synpunkter ansågs ha bidragit till furstens tillfrisknande anställdes Avicenna som läkare vid det samanidiska hovet. På detta sätt fick han för första gången en officiell post och samtidigt fick han tillgång till det stora och rikligt försedda biblioteket. Enligt Avicenna själv fann han där många verk, som han aldrig tidigare hade hört talas om och inte heller senare träffade på.

Vid 17 år ålder skrev Avicenna också sitt första verk,<sup>145</sup> en kort *Avhandling om själen i form av en sammanfattning*. Verket (i tio kapitel) är tillägnat Nuh Ibn Mansur och bygger uppenbarligen på läsningen i dennes bibliotek, men innehåller synpunkter på den rationella själens substantialitet, okroppslighet och odödlighet, som Avicenna skulle hålla fast vid intill sin död.

Vid 18 års ålder ansåg sig Avicenna också i stort sett vara fullärd; i sin självbiografi säger han ungefär att "Mitt minne för vad jag förstod var visserligen skarpare då, men min förståelse är mera mogen. Den är dock densamma och har varken omskapats eller återfötts på minsta vis."<sup>146</sup>

För en granne och lärd, Abu 'l-Hasan al-Arudi, skrev han senare ett slags summa eller översikt av den aristoteliska vetenskapen i al-Farabis efterföljd - ett verk, *Arudi*, som lägger fast huvudlinjerna i Avicennas metafysik, men som nu finns bevarat bara i ett ofullständigt manuskript i Uppsala. Där behandlas bland annat aktualitet och potentialitet, nödvändighet och tillfällighet, evighet och tidslighet, universalia, Aristoteles lära om de fyra orsakerna med mera - allt ting som ingick i Avicennas mogna metafysik.

För en annan granne, Abu Bakr al-Baraqi, skrev han en liknade översikt under titeln *Summa och substans (Kitab al-Hasil wa 'l-Mahsul)* och även ett verk om moralfilosofi, *Oskuld och skuld (Kitab al-Birr wa 'l-Ithm)*, som Avicenna också skulle åberopa långt senare.

Avicennas fortsatta liv blev mycket dramatiskt. I samband med uppseglande oroligheter flyttade han snart från Bukhara till Gurganj. Staden låg i ett fruktbart område söder om Aralsjön nära Sidenvägen och området var övervägande sunnitiskt. Det fanns dock fullt av mutazilitiska sympatier och även en minoritet av utövande zoroastrier.

<sup>143</sup> Det kan tilläggas att en platoniserande uppfattning är den dominerande även i den moderna matematikfilosofin.

<sup>144</sup> "But one day at noon I chanced to be in the booksellers' quarter, and a broker was there with a volume in his hand which he was calling for sale. He offered it to me, but I returned it to him impatiently, believing that there was no use in this particular science. However he said to me, 'Buy this book from me; it is cheap, and I will sell it to you for four dirhams. The owner is in need of the money'. So I bought it, and found that it was a book by Abu-Nasr al-Farabi's book *On the Objects of the Metaphysica*. I returned home and hastened to read it; and at once the objects of that book became clear to me, for I had it all by heart. I rejoiced at this, and upon next day distributed much in alms to the poor in gratitude to Almighty God." (Avicennas självbiografi, citerad efter Arberry (1952) s.17; det kan påpekas att Gutas översättning (Gutas (1988) s. 28) avviker i flera detaljer.)

<sup>145</sup> Så Goodman (1992), s. 17.

<sup>146</sup> "My memory for what I understood was keener then, but the understanding is riper now. Yet it is the same, not reconstructed or reborn (*yatajaddidu*) in the least." (Goodmans översättning (Goodman s. 17); Goodman utelämnar dock här den inledande utsaga, som givit mest anledning till anstöt.

Arberry översätter samma passage på följande sätt: "My memory for learning was at that period of my life better than it is now, but to-day I am more mature; apart from this my knowledge is exactly the same, nothing further having been added to my store since then." (Arberry (1952) s. 19), men har också med den inledande frasen: "So by the time I reached my eighteenth year I had exhausted all these sciences." (samma sida)

Även här blev Avicenna introducerad vid hovet och fortsatte sitt författarskap. Han skall här bland annat ha varit kollega med läkarna Abu Sahl och Ibn al-Khammar, matematikern Arraq och polyhistorn al-Biruni. Då dessa begärdes utlämnade till Mahmud av Ghazna, som var känd som fiende till mutaziliterna, flydde Avicenna och Abu Sahl på krångliga vägar mot Jurjan vid Kaspiska Havet, Abu Sahls hemland, men Abu Sahl dog under vägen. Avicennas huvudsakliga mål med flykten var enligt hans egen utsaga att komma till emiren Qabus, den ziyaridiske härskaren i Jurjan, känd som en lärdomens och konsternas gynnare. Qabus hade redan två gånger förlorat sin tron,<sup>147</sup> och nu hade han åter blivit tillfångatagen av Mahmud och fängslad i ett fort, där han också dog.

Avicenna måste därför snart fly, men blev dock dödligt sjuk under flykten och måste återvända till Jurjan, där han skrev flera nya verk, som delvis inkorporerats i hans mogna mästerverk *al-Shifa* och *al-Najat*.<sup>148</sup> Det var också i Jurjan som Avicenna mötte sin elev Abu Ubaid al-Juzjani och det var även där som han år 1012 påbörjade arbetet med sin berömda *Kitab al-Qanun*, sin *Canon medicinae*, som i århundraden skulle dominera den medicinska utbildningen inte bara i det islamiska området utan även i Västeuropa.

Hotet från Mahmud kvarstod dock och Avicenna och al-Juzjani flydde på slingrande vägar till Rayy i närheten av det nuvarande Teheran. Där härskade formellt Majd al-Daulah, vars mor dock regerat sedan Majd al-Daulahs barndom och inte var beredd att släppa makten. Avicenna och al-Juzjani medförde introduktionsbrev till fursten och Avicenna behandlade honom även för melankoli, synbarligen med lyckat resultat eftersom han åter fick en hög post.

Snart syntes det politiska klimatet dock hotande<sup>149</sup> och Avicenna flydde åter, denna gången till Hamadhan, där Shams al-Daulah, en bror till Majd al-Daulah, härskade. Där kunde Avicenna till sist fullborda *al-Qanun* under åren 1015-1023. Trots vissa friktioner med fursten fick Avicenna åter ansvarfulla uppgifter inom förvaltningen och det administrativa arbetet tog det mesta av hans tid. Han gjorde det dock till en vana att varje morgon, före de officiella plikterna, skriva några sidor på sina vetenskapliga verk och under kvällarna brukade han träffa al-Juzjani och andra medarbetare för filosofiska diskussioner, vilka dock snart övergick i allmänna dryckeslag. Det var på detta sätt som *al-Qanun* fullbordades och *al-Shifa* påbörjades.

Om detta senare verk berättar al-Juzjani: "Then it was that I asked him to write a commentary on the works of Aristotle; but he remarked that he had not the leisure at that time, adding: 'If you will be satisfied for me to compose a book setting forth the parts of those sciences which I believe to be sound, not disputing therein with any opponents nor troubling to reply to their arguments, I will gladly do so.' This offer I accepted, and he began work on the physical sections of the *Kitab al-Shifa*."<sup>150</sup>

År 1021 dog fursten och efterträddes av sin son Shama al-Daulah, som gärna ville behålla Avicenna i sin tjänst; denne hade nu en omfattande praktisk erfarenhet och hade bland annat skrivit ett verk om logistik och underhåll av trupper samt om beskattning.<sup>151</sup> Avicenna kände dock ett fortsatt hot och upptog en hemlig korrespondens med härskaren Ala al-Daulah i Isfahan och höll sig också undan under intensivt vetenskapligt arbete, ty då fullbordades stora delar av *al-Shifa*, bland annat avdelningarna om fysik (utom zoologi och botanik<sup>152</sup>) samt om metafysik, och Avicenna påbörjade också arbetet med logiken och den allmänna inledningen till verket. Så uppdagades dock den hemliga korrespondensen och under en period satt Avicenna också fängslad, men förhållandena var tydligen så pass gynnsamma att Avicenna nu kunde skriva flera andra verk, bland annat sin berömda allegori om det mänskliga förståndet, *Risala Hayy Ibn Yaqzan*, som skulle bli förebild för Ibn Tufayls än mer berömda verk med samma titel, en avhandling om kolik med mera. Så intogs

<sup>147</sup> Han återtog den efter lång kamp år 998, men förlorade den åter 1012, just som Avicenna för första gången var redo att bege sig dit.

<sup>148</sup> Till dessa skall vi snart återkomma.

<sup>149</sup> Hotet skulle senare förverkligas. Då Majd al-Daulahs mor dog år 1028 begärde Majd al-Daulah hjälp av Mahmud, som snabbt anlände, avsatte fursten och spärrade in honom!

<sup>150</sup> Citerat efter Arberry (1952) s. 22.

<sup>151</sup> Goodman (1992) s. 32.

<sup>152</sup> Dessa räknades ju då som delar av fysiken i ordets grundläggande betydelse "läran om naturen".



Hamadhan av Ala al-Daulah år 1023 och fursten flydde till Fardajan, där Avicenna satt fängslad, och då han senare kunde återvända till Hamadhan tog han med sig Avicenna.

Efter en tid flydde dock Avicenna till Isfahan tillsammans med sin bror, al-Juzjani och två slavar. I Isfahan, vid Ala al-Daulahs hov, fullbordade Avicenna sin *Kitab al-Shifa (Botemedlets bok)*, nämligen i betydelsen ”det som lyfter undan fantasins slöja”. Enligt en tanke hos Gutas har Avicenna valt titeln i anslutning till Paulus Perserns beskrivning av Aristoteles verk som ”det botemedel (*shifa*), som botar okunnighetens sjukdom”.

Genom den uppskattning han åtnjöt hos emiren blev Avicenna utnämnd till vezir och följde i denna egenskap Ala al-Daulah i många sammanhang, och möjligen var det i fält mot kurderna, som fursten besegrade vid Nihawend år 1027, som Avicenna fullbordade *al-Shifa*.

Detta verk var visserligen ett slags sammanfattning, men ingen encyklopedi med anspråk på att samla sin tids hela vetande, som man ibland har påstått. Snarare var det avsett som en integrerad översikt av det viktigaste eller centrala inom olika vetenskapsområden, alltså ett slags kompendium. Tanken var, som sagts, att skapa ett botemedel mot själens okunnighet, inte att samla allt sin tids vetande, och den vanliga latinska benämningen ”*Sufficientia*” (”*De tillräckliga*”, nämligen grunderna) är därför ganska träffande, och utöver den nu fullbordade avdelningen om logik inkorporerade Avicenna de sammanfattningar han tidigare hade gjort av Ptolemaios *Almagest* och Eukleides *Elementa*. Han nöjde sig dock inte med rena sammanfattningar utan lade också till egna bidrag inom både astronomi och geometri. (Till verkets filosofiska innehåll får vi återkomma senare.)

Vid Ala al-Daulahs hov hade man ett slags vetenskapliga sammankomster varje fredag, där Avicenna glänste inte bara på sina egna fackområden (medicin, filosofi och juridik) utan även blandade sig i diskussionen av andra ämnen. Detta retade en av hans kolleger<sup>153</sup> så att Avicenna fann sig föranlåten att också studera det arabiska språket under tre år. Därefter författade han först tre dikter, som innehöll massor av sällsynta ord och egendomliga vändningar, till vilka han fogade tre likaledes hemmagjorda kommentar i olika stilar, vilka sedan presenterades som ålderdomliga verk och mötte stor anklang. Då det rätta förhållandet avslöjades skänkte detta Avicenna stor prestige och senare skrev han också ett större verk om arabernas språk.

Nästa större verk, *Kitab al-Najat (Befrielsens bok)*, påbörjades troligen år 1026, också det på en resa (till Shabur Khwast), och fullbordades följande år.

Detta verk är av helt annan karaktär än *al-Shifa* - det är varken ett nytt självständigt verk eller, som man ibland påstått, en sammanfattning av *al-Shifa*, utan i själva verket huvudsakligen en sammanställning av större eller mindre delar av Avicennas tidigare verk, även från ungdomsåren, till vilken hans elev al-Juzjani sedan fogat andra avsnitt ur äldre verk och ett eget sammandrag av Avicennas åsikter om aritmetik.

Nu fann Avicenna också tid att återvända till medicinen och göra en slutredigering av sin *al-Qanun*. Där hade Avicenna också tänkt inkludera sina vad man kunde kalla kliniska erfarenheter, men det mesta av hans anteckningar hade tyvärr gått förlorade under alla strapatser, och verket blev därför mest ett slags praktiskt kompendium, vilket ju också tycks ha varit Avicennas egentliga avsikt. Framställningen är uppdelad i fem olika böcker med olika rubriker, men naturligtvis varken heltäckande eller uttömmande, även om Avicenna nog strävat i den riktningen.

Dess teoretiska underlag är i stor utsträckning hämtat från Galenos, och var därmed redan 800 år gammalt. Den systematisering av kliniska erfarenheter, som Avicenna troligen tänkt sig, kom som redan sagts aldrig till stånd och någon egen grundläggande forskning hade varken Avicenna eller Galenos bedrivit. Genom sin relativa klarhet, ordknapphet och fullständighet kom verket som redan sagts ändå att få ett enormt och långvarigt inflytande.

---

<sup>153</sup> Filologen Abu Mansur, som tagit sig tillnamnet ”al-Jabban” för att markera att han lärt sig det arabiska språkets finesser från öknens beduiner.

Vid sidan av dessa olika verksamheter gjorde Avicenna på begäran av Ala al-Daulah även egna astronomiska observationer, främst, som det tycks, för att kontrollera vissa uppgifter i den traderade litteraturen, som Ala al-Daulah fann suspekta, och för detta ändamål måste en hel del instrument tillverkas, några av Avicennas egen uppfinning. På Ala al-Daulahs begäran författade Avicenna även en översikt över logik, fysik, astronomi, musik och metafysik på persiska, *Danesh Nameh Alai* (*Boken om vetenskaperna för Ala al-Daulah*), som innehållsmässigt ligger nära *al-Shifa*, men uppvisar en mera lättfattlig och diskursiv struktur och anses mycket pedagogisk. Man har också prisat Avicenna för hans klara och naturliga persiska, fri från arabismer, och för den lätthet med vilken han skapat en persisk terminologi, som tillät honom att på sitt modersmål uttrycka de tankar, som han tidigare formulerat på arabiska.

Under denna period skrev han också på en natt ett verk med svar på de invändningar, som en grupp av lärda från Shiraz hade sänt mot det korta avsnittet om logik i *al-Najat*, och som omfattade 5 böcker papper om 24 ark vardera.

Av större betydelse var det verk *Kitab al-Insaf* (*En bok av balanserad bedömning*), där han sägs ha behandlat inemot 28.000 frågor om text, tolkning och filosofiskt innehåll i den aristoteliska kanon (som dock vid denna tid innehöll också exempelvis den så kallade *Theologia aristotelis*, ett verk med utdrag ur Plotinos *Enneader*<sup>154</sup>). Detta verk skall ha omfattat cirka 6.000 folioblad i kursiv skrift motsvarande cirka 10.000 sidor i kvadratisk skrift eller 20 volymer. Huvudpoängen i verket var att göra en opartisk bedömning av den östliga filosofin gentemot det västliga, varvid Avicenna med "den västliga" avsåg filosofin i Baghdad med al-Kindi som centralgestalt, men dit Avicenna räknade även sin äldre samtida från Bukhara, al-Amiri, som enligt Avicenna läste Aristoteles *Metafysik* på ett teologiskt sätt och därmed förbisåg skillnaden mellan naturlig teologi och religion. Den östliga filosofin avsåg däremot tänkarna i Khorasan.<sup>155</sup>

I prologen till *al-Shifa* nämner Avicenna också ett verk från denna tid, som kallas *Den östliga filosofin*, och som spelat en viss roll i den fortsatta diskussionen. Ordet för österlänningar (*mashriqiyyun*) kan nämligen med en annan vokalisering läsas som "illuminister" (*mushriqiyyun*) och detta (troligen) förkomna verk<sup>156</sup> har därför givit upphov till tanken att Avicenna i sin sena filosofi delvis vänt sig från sin tidigare uppfattning och skapat grunden för den senare illuministiska rörelsen från Suhrawardi och framåt, som uppnått ett mycket omfattande inflytande i Iran och andra östliga delar av det gamla islamiska väldet.<sup>157</sup>

Snart kom de politiska faktorerna att åter inverka störande på Avicennas liv. Mahmud erövrade Rayy år 1029 och följande år angrep hans son Masud Isfahan och Ala al-Daulah blev tvungen att evakuera staden. Därvid gick manuskriptet till *Kitab al-Insaf* förlorat.

Så böljade striderna fram och tillbaka. Snart dog emellertid Mahmud och hans son Masud återvände till Ghazna för att bekriega sin broder och Ala al-Daulah kunde återta Rayy, Qum och Khasan och Avicennas elever uppmanade honom att återskapa *al-Insaf*. Avicenna försökte införskaffa nyare skrifter från vad han kallat "den västliga skolan", men fann dem allt för litet givande. Han slutade nu att tala om den östliga filosofin som en särskild riktning och skrev i stället ett nytt verk, *Kitab al-Isharat wa 'l-Tanbihat* (*En bok med vinkar och varningar*), där han ville ge en sammanfattning av sitt mogna tänkande tillsammans med goda råd till sina lärjungar och efterföljare om att inte bara ägna sig åt utläggningar av Aristoteles, den islamiska nyplatonismen eller ens hans egna tankar, utan försöka komma vidare och skapa något själva.

Stridigheterna fortsatte emellertid och år 1034 plundrade Masuds kurdiske kavalleribefälhavare al-Hamduni systematiskt Ala al-Daulahs skattkammare och bibliotek. Vissa av Avicennas skrifter befann sig därefter i Masuds bibliotek i Ghazna tills det slutligen brändes ner år 1151.

<sup>154</sup> *Enneaderna* var den sammanställning av Plotinos föreläsningar i sex böcker med nio avdelningar i varje, som efter Plotinos död hade utgivits av hans elev Porfyrios.

<sup>155</sup> Se Gutas (1988) s. 127, 130, 134-139.

<sup>156</sup> Det finns delar av ett verk med denna titel bevarade, men de stämmer så dåligt med vad som eljest sägs om dess innehåll att åtminstone vissa forskare är benägna att tro att det i själva verket rör sig om fragment från andra verk.

<sup>157</sup> Gutas (1992) s. 39 f. Till frågan om en sådan förändring i Avicennas tänkande får vi anledning att återkomma.

Under flykten från Isfahan år 1034 drabbades Avicenna av sjukdom (kolik), som han sökte att själv behandla, men enligt traditionen skall hans våldsamma kur med åtta lavemang efter varandra samma dag ha medfört komplikationer i form av skador på tarmen och därtill gjordes gällande, att andra personer av misstag eller ond avsikt tillsatte alltför stora mängder av olika kraftfulla läkemedel, vilket medförde att Avicennas hälsa definitivt knäcktes. Avicenna drabbades också av kramper.

Han kom trots allt fram till Isfahan och kunde efter en tid åter presentera sig vid hovet, men eftersom han inte ville avstå från sina vanliga utsvävningar med vin och sköna kvinnor bröts hans hälsa snabbt ner och han avled i juni år 1037 på väg till Hamadhan, där han begravdes, 58 år gammal enligt den arabiska kalendern eller knappt 57 år enligt den västerländska.

### 3.2 Avicennas filosofi<sup>158</sup>

När vi nu går över till Avicennas filosofi kan det vara värt att inledningsvis säga några ord dels om dåtidens syn på filosofi över huvud taget, dels om Avicennas egen syn och på de vanliga framställningarna av denna.

Själva ordet ”filosofi” är av grekiskt ursprung och betyder ungefär ”kärlek till vishet” eller kanske ”kärlek till insikt” och för en tidig grekisk filosof innefattade filosofi all teoretisk kunskap över huvud taget utom matematik, som ju utvecklades i samband med jordmätningar, och medicin, som då fortfarande snarast var ett empiriskt-praktiskt hantverk, som i likhet med andra sådana i huvudsak lärdes ut från far till son. Utanför filosofin låg också historia, som knappast uppfattades som någon vetenskap utan som en skönlitterär genre.

Sådan var också exempelvis Aristoteles uppfattning, och han kom ju att i sina vetenskapliga skrifter systematisera hela sin tids teoretiska vetande utom matematik och medicin och gav själv avgörande bidrag inte bara till filosofi i nutida mening utan till ett flertal olika vetenskaper från zoologi till psykologi.

Filosofins tre huvuddelar var enligt stoisk uppfattning logik, fysik och etik och enligt Aristoteles mening var den politiska filosofin det högsta. Utanför dessa områden låg alltså metafysiken eller den första filosofin, ibland också kallad teologin, som behandlade de högsta och mest grundläggande frågorna.

En sådan grunduppfattning om filosofin möter vi också hos al-Farabi och Avicenna, och i sina stora verk som *al-Shifa* och *al-Najat* ger även Avicenna översikter över alla tänkbara kunskapsområden.

Först i den aristoteliska kanon har Andronikos placerat vad som brukar kallas *Organon* (*Verktyget*) eller de logiska skrifterna, vilka omfattar långt mera än logik i modern mening, men där den aristoteliska klasslogiken eller syllogistiken utgör ett centrum. Först finner vi de små skrifterna *Om kategorierna* (*Categoriae*) och *Om tolkningen* (*De interpretatione; Peri hermeneias*), som presenterar den aristoteliska kategoriläran respektive Aristoteles teori om språket. Vad många sentida läsare inte förstått är att kategoriläran och syllogistiken är integrerade delar i den aristoteliska filosofin och att man inte kan förstå Aristoteles metafysik utan att först ha förstått dessa delar.

När Avicenna i sina verk börjar med logiken kan detta därför tas som ett uttryck för att han är medveten om det nyss nämnda inre sammanhanget mellan dessa skrifter och Aristoteles metafysik och inte bara passivt följer traditionen, och när Goodman i sin framställning av Avicennas filosofi liksom många andra placerar avsnittet om logiken efter det om metafysiken kan det omvänt ses som en varningssignal om en svagare förståelse för den aristoteliska filosofin och därmed också för Avicennas.

I vägen för såväl vår som de islamiska filosofernas förståelse står också det faktum, att Aristoteles under hellenismen tolkades från platoniserande utgångspunkter. Man såg som en huvuduppgift att visa hur Aristoteles tankar kunde tolkas som uttryck för en med Platons överensstämmande uppfattning, vilket ju var träffande endast i begränsad omfattning. Aristoteles var visserligen under många år elev och medarbetare till Platon i Akademin<sup>159</sup> och betraktade sig också som tillhörande den av Platon inspirerade filosofiska riktningen till skillnad från andra samtida sådana (den megariska, den eleatiska med flera), men samtidigt föreligger många avgörande skillnader mellan Aristoteles och Platons filosofiska system. Dessa skillnader är främst koncentrerade till idéläran och filosofernas helt olika inställning till sinnevärlden och möjligheten

<sup>158</sup> Framställningen i detta avsnitt bygger på en sammanvägning av det som sägs i Goodman (1992), Afnan (1958), Fakhry (1970) m.fl. jämfört med Morewedge (1973), Anawati (1985), Wisnovsky (2003) jämte upplysningar i andra verk som uppsatserna i Wickens (1952). Till dessa verk hänvisas härmed en gång för alla för allmänna synpunkter. Närmare hänvisningar ges dock för mera specifika uppgifter och citat.

<sup>159</sup> Se ovan, avsnitt 2.1.2.3.

att uppnå empirisk kunskap.<sup>160</sup> Man bör dock notera den respekt med viken Aristoteles framför sin kritik, exempelvis i den *Nikomakhiska etiken*.<sup>161</sup>

Problemen att rätt förstå Aristoteles filosofi komplicerades i det medeltida västerländska tänkandet än vidare genom översättningarna till latin, då man i stället för Aristoteles grekiska terminologi satte en annan, latinsk, som kommit att prägla även den moderna uppfattningen av Aristoteles. I samtliga här utnyttjade verk om Avicennas filosofi talar man till exempel om Aristoteles substanslära och oftast även om hans lära om essenser, trots att ingendera har någon direkt motsvarighet i de aristoteliska skrifterna. Där man på latin och i modern engelska eller svenska talar om ”primära” och ”sekundära substanser” talar Aristoteles om det som är i första eller andra hand under användande av den grekiska participformen ”ousia”, och ordet ”essens” har över huvud taget ingen direkt motsvarighet i Aristoteles grekiska utan är ett försök att knyta samman Platons begrepp 'idé' med de aristoteliska begreppen 'form', 'definition' och 'vad något är i andra hand' (= *deutera ousia* eller ”sekundär substans”). Det säger sig självt att om man inte håller isär dessa fyra olika begrepp blir resultatet något av ett sammelsurium.<sup>162</sup>

Liknande problem mötte även de islamiska filosoferna eftersom de också försökte tillgodogöra sig Aristoteles tankar via översättningar, i detta fall till arabiska, som ju är ett semitiskt språk med annan struktur än grekiska, som är ett indoeuropeiskt språk och därför trots allt står närmare latin och de moderna europeiska språken.<sup>163</sup> Ett särskilt problem härvidlag reses av det förhållandet att många av de centrala termerna i Aristoteles filosofi (”ousia”, ”to on” etcetra) ju är avledningar av verbet ”einaí” (”vara”), som i de indoeuropeiska språken fungerar som kopula i alla vanliga egenskapsutsagor (men också på andra sätt), vilket inte har någon motsvarighet på arabiska. Som Wickens formulerar saken:

”... the Semitic languages, and particularly Arabic, lack what we should consider verbs of state, expressing themselves only by the use of verbs of action; frequently in the case of the copula the verb is omitted altogether.”<sup>164</sup>

Men låt oss nu följa Avicenna på en snabb tur genom filosofins olika delar.

### 3.2.1 Logik och vetenskapsuppfattning

Vi har redan tidigare sett att det var al-Farabi, som genom sina studier av logiken kom att befästa kravet på formell giltighet som en avgörande princip på den islamiska vetenskapens område,<sup>165</sup> och som vi då också såg brukar al-Farabi ofta kallas ”den andre läraren”.<sup>166</sup> Vi har också sett att det var Aristoteles, som i stort sett själv skapade logiken som en vetenskap om de korrekta slutledningsformerna och utformade den som en strikt teori i det som brukar kallas *Den första analytiken*. I sitt berömda historieverk *al-Muqaddimah*<sup>167</sup> berättar också den store historikern Ibn Khaldun att

<sup>160</sup> Se exempelvis den noggranna redogörelsen i Jaeger (1962) s. 35 ff., 94 f. etcetra eller motsvarande passager i Düring (1966).

<sup>161</sup> *Nikomakhiska etiken* 1096 a 11-17.

<sup>162</sup> Så använder sig Goodman liksom de flesta andra, som behandlar sambandet mellan islamisk filosofi och Aristoteles tänkande, ogenerat av begreppen 'substans' och 'essens' trots att dessa, som här påpekats, antingen saknar motsvarighet hos Aristoteles eller är klart missvisande. Av praktiska (framställningsmässiga) skäl kommer dock även jag att i många fall behöva använda motsvarande termer, men jag ber läsaren att då alltid hålla dessa varnande ord i minnet.

<sup>163</sup> En av de få författare, som skrivit om Avicennas filosofi, och som skänkt uppmärksamhet åt detta problem är Wickens; se Wickens (1952) s. 54 f.

<sup>164</sup> Wickens (1952), s. 54; som exempel nämner Wickens att ”such ideas as ”he wears”, ”he sleeps”, ”he is satiated”, ”he is sad” and so on are commonly expressed in Arabic by saying: ”he has put on” or ”he putting on”, ”he has fallen asleep” or ”he falling asleep” and so forth, ...” (ibid.)

<sup>165</sup> Se ovan, avsnitt 2.3.3.

<sup>166</sup> Samma avsnitt.

<sup>167</sup> Rosenthal (1974)

det var för att Aristoteles förvandlade logiken till en systematisk vetenskap och med rätta placerade den först i det vetenskapliga systemet, som muslimerna kallade honom ”den förste läraren”.

I enlighet med den sedan Andronikos av Rhodos etablerade ordningen kom också logiken att placeras först i alla tidiga islamiska översikter över filosofin, inte bara av al-Farabi utan också av Avicenna. De islamiska framställningarna följde sedan också länge strikt ordningen i *Corpus aristotelicum* - med det undantaget, att Porfyrios *Isagoge*<sup>168</sup> alltid placerades som en inledning.<sup>169</sup>

Så var också fallet hos Avicenna, och i sina verk tog Avicenna över den aristoteliska syllogistiken<sup>170</sup> utan större invändningar, men det nya var att han i betydande utsträckning kompletterade den med en från den stoiska utgående satslogik.

Syllogistiken (läran om korrekta slutledningar inom klasslogiken eller predikatkalkylen), som presenteras av Aristoteles i *Den första analytiken (Analytica priora)*, är enligt hans mening grunden för all vetenskap genom att den möjliggör för oss att från sanna premisser komma till sanna slutsatser. Aristoteles syllogistik var också det första lyckade försöket i västerlandets idéhistoria att ställa upp ett axiomatiskt system och föregrep alltså på detta sätt den euklideiska geometrin, som formulerades av Eukleides först på 200-talet f.Kr.<sup>171</sup> och man kan med fog säga, att Aristoteles med sin syllogistik lade grunden till det som i modern logik brukar kallas predikatkalkyl eller klasslogik.

Redan Aristoteles själv hade naturligtvis observerat, att det finns giltiga eller övertygande slutledningsformer, som inte är av klasslogisk karaktär, och några första försök att klarlägga dessa gjordes redan av hans elev och medarbetare Theofrastos, som också efterträdde honom som ledare för Lykeion. Vidare arbete i denna riktning utfördes framför allt av stoikerna, som därvid kunde bygga vidare på uppslag hämtade från den megariska skolan.<sup>172</sup>

Det som gjorde syllogistiken till ett så grundläggande vetenskapligt verktyg var för Aristoteles att de i syllogismens satser ingående termerna svarade mot de grundläggande arterna och släktena och därför enligt hans mening gav uttryck åt eviga och oföränderliga sanningar. Aristoteles menade alltså liksom Platon att verklig kunskap eller vetenskap endast kan handla om det eviga och oföränderliga och därför inte direkt om de enskilda tingen. Den avgörande skillnaden var att medan Platon ansåg, att vetenskapen därför måste handla om de eviga och oförgängliga idéerna i en fjärran idévärld (eller som Platon själv uttrycker det ”på en plats bortom himlen”), så menade Aristoteles att dessa eviga storheter återfinnes i sinnevärlden; varje enskilt ting är normalt ett exempel på en art

<sup>168</sup> Se ovan, avsnitt 2.1.3.5.

<sup>169</sup> De kom med andra ord i ordningen Inledning (= Porfyrios *Isagoge*), Kategoriläran (*Categoriae*), Hermeneutiken (*De interpretatione*), Syllogistiken (Slutledningsläran) (*Analytica priora*), Apodiktiken (Vetenskapsläran) (*Analytica posteriora*), Dialetiken (*Topica*), Sofistiken (*De sophisticis elenchis*). Dessa skrifter utgör tillsammans den första, logiska avdelningen av *Corpus aristotelicum*, åtminstone sedan 600-talet känd som *Organon*.

Inom den islamiska filosofin har man av hävd fört också Retoriken (*Rhetorica*) och Poetiken (*Poetica*) till denna grupp eftersom de uppenbarligen också i viss mening handlar om användningen av språk och argument för att övertyga, ett bruk som lär kunna följas tillbaka till Simplikios (se Goodman (1992) s. 217).

<sup>170</sup> Begreppet härstammar från Aristoteles, som i syllogistiken beskrev ett antal giltiga logiska slutledningsformer inom klass- eller predikatkalkylen. Det finns även ogiltiga syllogismer, sätt att dra slutsatser som ytligt sett liknar giltiga syllogismer, men som inte är riktiga.

Exempel: Giltig syllogism:	Premiss: Alla A är B Premiss: Alla B är C Slutsats: Alla A är C
----------------------------	---

Exempel: Ogiltig syllogism	Premiss: Alla A är B Premiss: Alla A är C Slutsats: Alla B är C
----------------------------	---

<sup>171</sup> Det finns dock uppgifter om att en liknande skrift skall ha författats av Hippokrates från Chios, en grekisk matematiker från 400-talet f.Kr. och den tidigaste vars skrifter inte helt har gått förlorade. Till det bevarade hör dock i så fall inte hans geometriska *Elementa*.

<sup>172</sup> Främst Diodoros Kronos och Philon av Megara.

och ett släkte, och dessa existerar inte på något annat sätt än i dessa konkreta objekt.<sup>173</sup> Studiet av dessa förhållanden är därför grundläggande för logiken som vetenskap och återfinnes hos Aristoteles i den så kallade *Kategoriläran* (*Categoriae*).

Ett problem med detta var att tanken på naturliga arter av teologiska skäl mötte motstånd på islams område,<sup>174</sup> särskilt bland al-Asharis efterföljare, och även Avicenna hade sina dubier. I *al-Shifa* konstaterar han exempelvis att kategoriläran har starka förbindelser till metafysiken, men visar ändå på dess fundamentala betydelse för den aristoteliska vetenskapssynen genom att peka på dess roll för definitionen.<sup>175</sup>

Ett resultat av detta ställningstagande och av att Avicenna dessutom inkluderade också delar av den stoiska satslogiken blev att logiken i Avicennas form etablerades som en del av den islamiska filosofin, men också att *Kategoriläran* fortsättningsvis kom att utelämnas från den vanliga undervisningen i logik medan denna utvecklades till en snarast rent teknisk disciplin.<sup>176</sup>

Avicenna grep för sin del tillbaka på den satslogik, som antytts redan av Theofrastos och utvecklats framför allt av stoikerna på grundval av uppslag från den megariska skolan. Även stoikerna var ju skeptiska till den platoniska idéläran och den aristoteliska tanken på naturliga arter, som ju enligt Aristoteles var eviga och oföränderliga. Men hur skulle vi enligt stoikerna någonsin kunna veta detta? De fördrog i stället att arbeta med empiriska tecken och symptom i stället för med de nödvändiga och tillräckliga villkor, som Platon och Aristoteles förutsatte. Stoicismen var alltså uttalat anti-aristotelisk i sin uppfattning.

Avicenna själv tycks huvudsakligen ha inhämtat sina kunskaper om satslogiken från Galenos skrifter på området, men insåg klart att satslogik och predikatlogik är två skilda områden.<sup>177</sup>

Detta innebar bl.a. att Avicenna aldrig ville ge avkall på betydelsen av den materiella sidan av en kategorisk syllogism - en vetenskapsman måste alltid veta vad han talar om - och man kan kanske säga att han infogade stoikernas resultat i en huvudsakligen aristotelisk lärobyggnad genom att, med Goodmans formulering, ”reinstatement the dependence of all reasoning on the recognition of classes, their properties, and essential or accidental relations.”<sup>178</sup>

Även om Avicenna hela tiden betonar frågan om de åberopade premissernas sanning utvecklade han aldrig något sanningsfunktionellt synsätt på satslogiken. Det viktiga för honom var slutledningsformernas förmåga att leda oss till kunskap, och denna är enligt hans mening alltid avhängig av utsagornas relation till verkligheten. Att betrakta logiken som en rent formell vetenskap föll honom alltså inte in, även om hans syn på till exempel skillnaden mellan konjunktiva och disjunktiva satser, tolkningen av konditionala satser med mera visar, att han var helt på det klara med deras funktioner.

Enligt Avicennas uppfattning kan man alltid finna hypotetiska och kategoriska syllogismer som är lika i kraft (*fi quwwa*). Detta är särskilt viktigt i samband med hypotetiska syllogismer med flera (multipla) premisser, alltså försatser som påstår olika saker om samma subjekt. Och detta har praktiska konsekvenser av betydelse för Avicennas vetenskapssyn. Den sammansatta försatsen kan ange en serie av villkor som tillsammans med eftersatsen ger en enda utsaga, som beskriver ett enda tillstånd, som då man till exempel säger ”If this man has a chronic fever, a hard cough, labored breathing, shooting pains, and a rasping pulse, he has pleurisy.”<sup>179</sup>

<sup>173</sup> Ett undantag, men det enda, utgörs enligt Aristoteles som vi redan sett av den rena eller högsta formen.

<sup>174</sup> Den ansågs tillskriva de naturliga arterna ett slags självständighet, som stred mot tanken på Guds allmakt.

<sup>175</sup> Goodman (1992) s. 210.

<sup>176</sup> Se Goodman (1992) s. 209 f.

<sup>177</sup> Se Goodman (1992) s. 196.

<sup>178</sup> Goodman (1992) s. 196.

<sup>179</sup> Citerat efter Goodman (1992) s. 197, som hämtat citatet från Nabil Shehaby: *The Propositional Logic of Avicenna* Dordrecht: Reidel 1973 s. 54-55.

Samma tecken eller symptom, som den stoiska läran talar om, kan alltså behandlas som underlag för en induktion i Aristoteles mening och därmed leda fram till en kategorisk syllogism, som uttrycket en teori om naturen hos en sjukdom, och det var precis så som Avicenna själv arbetade i detta fall i sin *Canon medicinae*.

Beträffande Avicennas vetenskapssyn finns mycket att hämta just i *al-Qanun*. I dess andra del finns en skiss av den vetenskapliga metoden, där Avicenna bland annat talar om vikten av att iakttä överensstämmelser, skillnader och förekomsten av samvariation. Han presenterar där även sju regler för att urskilja orsaker, analysera tidsliga och kvantitativa effekter och påvisa regelbundenheter i återkommande förekomst. Avicenna går därmed utöver de anvisningar, som Aristoteles givit i sina logiska arbeten, och här har han troligen inspirerats inte bara av Aristoteles naturvetenskapliga skrifter utan framför allt av Galenos och den empiriska medicinen, men möjligen också av den stoiska logiken.

Aristoteles vetenskapssyn var ju, för att använda en medeltida term, utpräglat "essentialistisk" och inriktad på de kvalitativa aspekterna, medan den kvantitativa sidan negligerades, vilket ju i och för sig var naturligt, då tillförlitliga mätmetoder och mätinstrument saknades till långt fram i nyare tid, och detta gäller, mutatis mutandis, också Avicenna och hans vetenskapssyn. Aristoteles såg också med skepsis på artificiellt skapade situationer, som han betraktade som accidentella, vilket verkade mot experimentella undersökningar, som dock hade en viss tradition inom grekisk filosofi ända från Empedokles.<sup>180</sup>

Man säger också ibland att Avicenna liksom Aristoteles nedvärderade den verkande orsaken, det vill säga vad vi i modern empirisk vetenskap uteslutande avser då vi använder orsaksbegreppet. Möjligen kan den teologiska bakgrunden inom islam och den ockasionalistiska synen inom mutazilitismen, enligt vilken Gud är den ständigt verkande orsaken bakom varje enskilt skeende, ha spelat en viss roll i detta sammanhang.

Allmänt kan man säga att Avicenna i *al-Qanun* menade att en praktiserande läkare knappast borde ägna sig åt filosofiska eller andra spekulationer. Han bör själv undersöka orsakerna - materiella, formella och ändamålsorsaker - till sjukdom och hälsa med hjälp av sina sinnen och bedöma dem med hjälp av sina kunskaper i anatomi, sjukdomslära och farmakologi. Däremot har han ingen anledning att fördjupa sig i filosofiska eller vetenskapliga spekulationer.

Avicenna behandlade också andra typer av logiska problem, till exempel analysen av de modala utsagorna, vilken är ett fortfarande aktuellt och svårhanterligt område. Problemen gäller utsagor som innehåller modala begrepp som 'nödvändig', 'möjlig' och så vidare och vanligen betraktar man de modala termerna som operatorer på satsnivå. Man har på detta sätt kunnat ställa upp formella system av olika stränghet, men något helt lyckat försök har man knappast åstadkommit, och ett av huvudproblemen är att modala termer tycks ha åtminstone två olika grundbetydelser; förutom som operatorer tycks de också kunna fungera som predikat. Redan Aristoteles själv hade behandlat sådana frågor i sin verk, och för Avicennas del kom de att spela stor roll i hans metafysik, där frågan om Guds nödvändiga existens är central liksom frågan om relationerna mellan denne nödvändigt existerande Gud och den kontingenta materiella världen.

Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera, att Avicenna hade en ganska god uppfattning om den aristoteliska logikens fördelar och svagheter och att han hade förmåga att komplettera den med satslogiska synpunkter hämtade från annat håll, framför allt från stoicimen. Vi har också sett att han mycket väl förstod relationerna mellan dessa två grundläggande delar av logiken, men att han distanserade sig från det mera formalistiska betraktelsesätt, som karaktäriserade såväl stoicismen som användningen av logik och logiska resonemang inom *kalam*, och speciellt inom den asharitiska riktningen. I stället stod han i huvudsak kvar på den mera semantiska, aristoteliska positionen och detta, liksom hos Aristoteles, av metafysiska och vetenskapsteoretiska skäl. Däremot avlägsnade han sig något från den starka koppling som i den aristoteliska logiken föreligger mellan metafysik,

<sup>180</sup> Empedokles, cirka 483 - cirka 423 f.Kr., grekisk filosof, poet och läkare från Akragas på Sicilien. Empedokles upptog i sin filosofi element från många tidigare riktningar och menade att allt kan återföras på de fyra elementen, vilkas förändringar styrs av de två urkrafterna kärlek och hat. I sina lärodikter åberopar han inte bara olika resonemang utan också empiriska iakttagelser eller experiment.



semantik och logik, vilken framför allt kommer till uttryck i *Kategoriläran*, och det är därför ironiskt att han genom sitt sätt att arbeta samman sats- och predikat-kalkyl kom att lägga grunden till den senare, mera formalistiska synen på logiken i islamisk filosofi.

Vi har här huvudsakligen uppehållit oss vid sådana aspekter av den antika och islamiska logiken, som anknyter till logik i mera modern mening. Det kan därför vara skäl att kort nämna att Avicenna i sina skrifter också tog upp de frågeställningar, som Aristoteles hade behandlat i sina arbeten om retorik och poetik, även om dessa ursprungligen inte hade räknats till den logiska gruppen av skrifter. Vad gäller dessa kan man kort konstatera att Avicenna så vitt man kan bedöma av bevarat material inte tycks ha tillfört diskussionen några mera nydanande synpunkter, vilket ju är högst naturligt eftersom Aristoteles i *Poetiken* huvudsakligen behandlar litterära former, som var okända för dåtidens muslimska tänkare.<sup>181</sup>

### 3.2.2 Avicennas naturfilosofi

Nästa avdelning av Avicennas filosofi är den naturfilosofiska. Mycket av det Avicenna behandlar i sin fysik eller naturfilosofi är dock sådant, som vi i modern filosofi skulle karaktärisera som metafysik. Det första han tar upp är frågan om vad som är naturvetenskapens objekt, och detta sägs vara ”kroppar såvida de är underkastade förändring”,<sup>182</sup> vilket är helt i linje med den aristoteliska uppfattningen. Existensen av dessa kroppar är en grundsats inom fysiken, men att studera de dithörande teoretiska problemen tillhör metafysiken.

En annan sådan grundsats är att alla fysiska kroppar är sammansatta av form och materia, och därav följer att de är lokaliserade i tid och rum men också att de har olika vad vi kan kalla essentiella och accidentella (väsensbestämda respektive tillfälliga) attribut eller egenskaper. Att det förhåller sig på detta sätt är i sin tur beroende på en utomfysikalisk princip, det aktiva intellektet, som också ligger utanför fysikens område.

De föränderliga kropparna består i sin tur av de fyra elementen (jord, vatten, luft och eld),<sup>183</sup> vilka - helt enligt Aristoteles uppfattning - karaktäriseras av de fyra grundläggande egenskaperna varmt och kallt, torrt och fuktigt, vilka är sammankopplade i motsatspar. Två av dessa egenskaper betraktas om aktiva, de andra två som passiva, och varje kropp måste innehålla en aktiv och en passiv egenskap för att alls kunna vara underkastad förändring (uppkomst och nedbrytning).

Detaljerna i Avicennas vidare utredning finns det inte så stor anledning att gå in på eftersom den i allt väsentligt följer den aristoteliska fysiken, men det kan vara värt att notera att Avicenna har en direkt diskussion av atomismen. Liksom Aristoteles är han klart avvisande till denna, oberoende av om den betraktas i den form den fått av Demokritos och den klassiska atomismen<sup>184</sup> eller i Anaxagoras version,<sup>185</sup> enligt vilken allting är oändligt delbart. Avicennas motargument är dock föga övertygande. Mot atomismen hävdar han att om de odelbara partiklarna står i kontakt med andra partiklar kan de inte vara odelbara, medan de, om de genomtränger varandra (som enligt Anaxagoras), inte kan ge upphov till större massor.<sup>186</sup>

<sup>181</sup> För en diskussion av dessa frågor hänvisar jag till Goodman (1992), ch. 4: 2 - 3. Som läsaren kommer att finna har inte heller Goodman mycket konkret att säga om Avicenna i detta avseende; han behandlar huvudsakligen problemen i allmänhet samt bakgrunden till Avicennas kortfattade diskussion, vad gäller poetiken med tonvikt på al-Farabi.

<sup>182</sup> al-Najat s. 78.

<sup>183</sup> En lära med gamla rötter i den joniska naturfilosofin (och förmodligen än tidigare), vilken togs upp även av Aristoteles och som sedan dominerade fram till den moderna kemins genombrott.

<sup>184</sup> Se ovan, avsnitt 2.1.1.3.

<sup>185</sup> Anaxagoras (500/496 - 428 f.Kr), jonisk naturfilosof som hävdade att allt är oändligt delbart och att de därvid uppkomna delarna alltid innehåller något av samma natur som det ursprungliga, så kallade homoiomerer. Världen har därför alltid bestått av allting och varje ting innehåller en del av allt annat. Från början bestod världen enligt Anaxagoras av en oändlig mängd av oändligt små ting, vilka sedan ordnats av världsförnuftet (*nous*).

<sup>186</sup> al-Najat s. 102 f.

I ett följande kapitel tar Avicenna sedan också upp frågor om rörelse och vila, rum och tomrum, ändlighet och oändlighet med mera, men håller sig hela tiden mycket nära den aristoteliska uppfattningen.

För Aristoteles ingick dessa problem och ställningstaganden i den teoretiska diskussion, som var kopplad till en allmän naturvetenskaplig forskningsverksamhet, medan de i Avicennas framställning mera har karaktären av en pliktskyldig redovisning av en del av det område, som framställningen är avsedd att täcka. Det område där Avicenna kan sägas ha bedrivit egen empirisk verksamhet var ju medicinen, och de mest intressanta synpunkterna på konkreta vetenskapliga problem finns därför i han medicinska skrifter, även om dessa i stor utsträckning bygger på Galenos.

Mest intressant är Avicennas teori om rörelsen, som emellertid också den är helt aristotelisk. Avicenna skiljer mellan utifrån kommande rörelse och självorsakad eller spontan rörelse. Den självorsakade rörelsen kan i sin tur vara intermitterande, i vilket fall den är viljemässig, eller kontinuerlig, då den kallas naturlig. Men även vad gäller den naturliga rörelsen kan vi skilja mellan viljemässig och ofrivillig. I det senare fallet är rörelsen beroende av det rörliga föremålets natur medan den eljest är orsakad av den himmelska själen.

Den yttersta orsaken till alla rörelser i den materiella världen är dock den eviga oföränderliga cirkelrörelsen hos den yttersta himlasfären, och här kopplar Avicenna samman fysiken med metafysiken och den aristoteliska teorin med den ptolemeiska.

Den primära rörelsen beskrivs av Avicenna som skapande (*ibdai*). Den kraft som orsakar denna kreativa rörelse måste vara oändlig, ty annars skulle den uttömmas och inte vara evig, och rörelsen i sig måste vara cirkulär; om den vore rätlinjig skulle det enligt Avicenna ligga i dess natur att slå över i sin motsats eller att upphöra.

Över den materiella världen finns den himmelska, som börjar med månen. De himmelska kropparna saknar vanlig materia och kan därför inte uppvisa de fyra grundläggande egenskaper, som förut nämndes. De är därför också oföränderliga och rör sig i cirklar, men genom dessa cirkelrörelser kan de påverka den sublunära världen och orsaka inte bara meteorologiska fenomen (alltså skeenden i lufthavet) utan också andra förändringar. Det är till exempel de som skapar liv då de fyra materiella elementen föreligger i rätta proportioner.<sup>187</sup> Studiet av himlakropparna hör därmed inte till naturfilosofin eller fysiken i strikt mening. Astronomin handlar om eviga och oförgängliga ting utan vanlig materia och är därmed en del av matematiken och hör snarare till den metafysiska än till den fysiska nivån, så till detta får vi återkomma i avsnittet om Avicennas metafysik.

---

<sup>187</sup> Den diskussion vi tidigare mött hos al-Farabi (avsnitt 2.3.3) om kometerna och deras natur hänger samman med detta - om de är meteorologiska fenomen, det vill säga hör till atmosfären, så har de en plats inom den aristoteliska naturfilosofin, ty i så fall hör de till den föränderliga, sublunära världen, men om de, som observationerna ger vid handen, tillhör himlafenomenen står de i strid med Aristoteles fysik, ty himlarna och deras element skall ju vara eviga och oföränderliga!

### 3.2.3 Avicennas psykologi

Genom det som nyss sagts kommer vi i stället över till biologin och psykologin, ty det som utmärker levande varelser är förekomsten av olika själsliga element. Liksom Aristoteles talar Avicenna om att det finns en vegetativ själ, som tillkommer växterna och ger dem förmåga att ta upp näring, växa och fortplanta sig, en animalisk själ, som därutöver kan ge djuren förmåga att varsebli och röra sig samt högst i hierarkin en mänsklig själ, som ger människan förmåga att uppfatta det universella (egenskaper, klasser, arter) och att överväga och handla.

Utmärkande för Avicennas psykologi är att han betraktar själen som ett slags immateriell substans, som tillkommer kroppen. Själen existerar enligt Avicenna inte före kroppen utan skapas på samma gång som denna, men medan själen hos Aristoteles är kroppens form har den enligt Avicenna karaktären av en substans, en självständig entitet. Eftersom den är immateriell kan den dock inte förgås (en tanke hämtad från Platon) och Avicenna tänker sig alltså en form av odödlighet.

Trots att själen enligt Avicenna är en enhet beskriver han den i sin ganska invecklade psykologiska teori som utrustad med en rikt differentierad serie av förmågor,<sup>188</sup> och detta är något som han gör rikligt bruk av i sina försök att komma tillrätta med olika filosofiska och teologiska problem.

Att gå in på detaljerna i denna teori har vi knappas anledning att göra här; vi får nöja oss med att konstatera att den i sina huvuddrag är utformad i enlighet med den modell, som Aristoteles skisserade i sin skrift *De anima (Om själen)*, och detta trots att Avicenna alltså avviker från Aristoteles på den mest grundläggande punkten, nämligen i det att han betraktar själen som ett ting (en substans) snarare än som en form.<sup>189</sup>

Vi får här nöja oss med att kortfattat betrakta den högsta avdelningen, den rationella själen, som ju är det som enligt Avicenna (likasom enligt Aristoteles) utmärker människan till skillnad från övriga levande varelser. Den rationella själen har enligt Avicenna två delar, det praktiska förnuftet och det teoretiska. Det praktiska förnuftet är det som styr våra handlingar så vida de är uttryck för ett medvetet övervägande, och det viktigaste är att det, tillsammans med det teoretiska förnuftet, kan ge upphov till ett system av moraliska principer, som utövar en återhållande verkan på de impulser, som kommer från våra lägre drifter och fantasier.

Det teoretiska förnuftet är däremot inriktat mot de rena eller universella formerna, och det är därmed också platsen för vår kunskap. Det teoretiska förnuftet finns hos alla som en förmåga, en potentialitet, men kan utvecklas eller förverkligas i olika hög grad. När vi uppnått förmåga att såväl uppfatta universalia som att uppfatta att vi uppfattar dem har vi nått vad Avicenna kallar aktuellt (aktualiserat) förnuft, och om vi når förmåga att uppfatta universalia direkt och inte via de naturliga varseblivnings- och abstraktionsprocesserna har vi uppnått det stadium som är det högsta enligt den mänskliga naturen. Då kommer kunskapen direkt från det aktiva förnuftet.

Det är alltså inte bara själen som sådan, som kommer till kroppen i skapelseögonblicket från det aktiva förnuftet, utan även den högsta kunskapen kommer därifrån.

Även det förvärvade förnuftet är emellertid olika utvecklat hos olika individer. Hos vissa har det en mödosam väg till kunskapen, hos andra är det möjligt att så att säga direkt eller i ett slag uppfatta de allmänna sanningarna, vad Avicenna kallar ”heligt förnuft”. Detta är dock en Guds gåva till ett utvalt fåtal, och det är på detta sätt som Avicenna hanterar det inom islamisk filosofi mycket debatterade problemet med den profetiska förmågan.

Ett stort problem är dock att kunskapen ju enligt Avicenna egentligen bara gäller universalia, de allmänna tingen, och hur är det då med den eventuella kunskapen om de enskilda tingen? Sådan kunskap är inte principiellt omöjlig enligt Avicenna; de himmelska själarna har den i så motto att de ju själva orsakar alla skeenden i den materiella världen, och eftersom de känner till alla lagar och principer har de därför i viss mening även denna konkreta kunskap. Han tycks därför mena att det

<sup>188</sup> Strukturen av denna framgår väl av det överskådliga schema, som finns i Fakhry (1970) s. 160.

<sup>189</sup> Tendenser i denna riktning finns dock också i Aristoteles verk.

hos speciellt känsliga själar kan finnas en så stor mottaglighet, att även sådan kunskap kan förmedlas till dem i form av ett slags intuitivt skådande.<sup>190</sup>

Vad gäller frågan om själens överlevande efter döden är Avicennas hållning något oklar. Eftersom själen är immateriell kan den inte förgås och överlever således, men naturligtvis utan den kropp som den varit förknippad med i jordelivet. Å andra sidan lär Koranen otvetydigt den kroppsliga uppståndelsen och de straff eller njutningar vi kommer att uppleva.

Hur detta skall förstås lämnar Avicenna i huvudsak därhän. Vad gäller Avicennas mera klart uttryckta uppfattning ansåg han att målet för vårt strävan är den lycka, som består i ett tillstånd av fullkomlig kunskap om den intelligibla (den förnuftsmässigt fattbara) världen i dess harmoni, skönhet och avhängighet av sin skapare och herre, ett tillstånd där alla önskningar och strävanden har fallit bort.<sup>191</sup> Att uppnå ett sådant tillstånd är möjligt först efter att alla band till kroppen har upplösts, men när detta sker kan vi inte i förväg veta. Vi vet dock att ju större vår längtan efter denna intelligibla värld är och ju närmare vi kommer en sådan förståelse i vårt jordeliv, desto lättare kommer vi att uppnå målet efter döden.<sup>192</sup>

\* \* \*

Avicenna var också känd som poet, och även här räknas al-Farabi som hans föregångare. Al-Farabi bygger sin poesi på den grekiska, och där följer honom Avicenna, och jag vill här gärna citera två av hans dikter om själen:

*Up from Earth's Centre through the Seventh Gate  
I rose, and on the Throne of Saturn sate,  
And many Knots unravel'd by the Road;  
But not the Master-Knot of Human Fate.*<sup>193</sup>

En annan dikt om själen har följande lydelse:

*A dove, both noble and proud,  
has descended to you from the most exalted of places ...  
She mourns when she recalls her years in the hunting park,  
with tears that pour forth and do not stop ...*<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Dessa tankar blir sedan utgångspunkt för en diskussion av hur människor kan indelas i olika klasser, som utifrån sina olika intellektuella förmågor är lämpade för olika verksamheter.

<sup>191</sup> Man slås av likheten med Spinoza och hans tankar om ”*amor intelectualis Dei*” (den intellektuella kärleken till Gud) som människans högsta mål.

<sup>192</sup> Fakhry (1970) s. 159-166.

<sup>193</sup> Dikten är hämtad från <http://en.wikipedia.org/wiki/Avicenna>

<sup>194</sup> Citerad efter Mottahedeh (2000) s. 151. Vi skall senare möta en liknande dikt av Suhrawardi.

### 3.2.4 Avicennas metafysik

Det huvudproblem, som sysselsatte Avicenna inom metafysiken, var i grunden teologiskt, nämligen hur man skulle kunna förena den aristoteliska synen på sinnevärlden som evig och oskapad med den tanke på en skapelse i tiden, som är central inom islam och Koranen likaväl som inom judendom och kristendom.

I många framställningar av Avicennas metafysik, till exempel i de som ges av Goodman och Teicher, framstår denna därför som en huvudsakligen teologisk verksamhet, vilket beror på att man förlorat sambandet mellan metafysik, logik och vetenskapssyn ur sikte. Sin metafysik i modern mening utvecklar Avicenna dock inte bara i böckerna om metafysiken i *al-Shifa* med flera verk utan också i övriga delar; filosofin var för honom, liksom för Aristoteles, ett sammanhängande system.

Centralt i Avicennas metafysik var likväl den klassiska motsättningen mellan synen på världen som evig, som hade stöd i Aristoteles filosofi, och den religiösa tanken på en skapelse i tiden, den motsättning som funnits i det islamiska tänkandet sedan motsättningen mellan *mutakallimun*, utövarna av den mera klassiska exegetiska teologin, *kalam*, och deras kritiker.

Den förra gruppen, som av medeltidens lärde brukade kallas "loquentes", de talande eller mångordiga, och vars namn kanske kan översättas med "dialektikerna", hävdade att världen har en början i tiden och att serien av ögonblick upp till det nuvarande är ändlig,<sup>195</sup> medan de senare, "eternalisterna", ansåg att världen är evig och att följderna av förflutna skeenden är oändlig.

Att komma tillrätta med detta problem, vilket, som Teicher påpekar, funnits kvar i form till exempel av den första av Kants antinomier,<sup>196</sup> var en huvuduppgift som Avicenna satte sig, och i sitt sätt att lösa det utgick han från en kombination av Aristoteles distinktion mellan aktualitet och potentialitet med motsättningen nödvändighet - tillfällighet, varvid det sista av Avicenna kopplades samman med Aristoteles lära om accidentella egenskaper.

Vad Avicenna gjorde var i själva verket att försöka förena de två till synes oförenliga ståndpunkterna angående världens skapelse i tiden, och detta gjorde han via det - som det tycks - för honom originella begreppet 'nödvändigt och möjligt vara', något som vi snart skall återkomma till.

Metafysiken (*ilahiyat*; teologin) handlar enligt Avicenna om "de entiteter, som är oberoende av materia, både i verkligheten och till definitionen",<sup>197</sup> det vill säga om "de primära orsakerna till både den fysiska och den matematiska verkligheten, liksom om alla orsakers Orsak och alla principers Princip, nämligen Gud".<sup>198</sup> Detta föranleder dock Avicenna till en diskussion av huruvida Gud verkligen kan vara föremål för en vetenskap och senare ger Avicenna en mera klart aristotelisk formulering: "det primära föremålet för denna vetenskap är vara som vara, och de frågor den rör sig om gäller de ting som utsägs om det så till vida som det obetingat är".<sup>199</sup> Metafysiken är ju nämligen rent begreppsmässigt "vetenskapen om det som ligger bakom vetenskapen om det för sinnena tillgängliga", och det enda som är gemensamt för de olika kategorierna, som bestämmer de olika individuella vetenskaperna, är ju varat som vara.<sup>200</sup>

Därmed kan metafysiken eller teologin indelas i tre huvuddelar:

<sup>195</sup> Den tycks därmed förutsätta en atomistisk syn även på tid (och rum).

<sup>196</sup> Teicher (1952) s. 30 f. Teichers syn både på detta problem och på Avicennas förslag till lösning är mycket tidsbunden för att inte säga föråldrad. Vad gäller synen på problemet är den fast rotad i Kants filosofi, som visserligen var ett stort framsteg för sin tid och avgörande för filosofins framtida utveckling, men som på denna punkt passerats, inte minst tack vare framsteg inom matematik och mängdlära, särskilt vad gäller begreppet 'oändlig mängd'. Teichers syn på Avicennas lösningsförslag, som han visserligen inte helt accepterar, utgår å andra sidan från ett tveklöst godtagande av Bergsons abstrusa idéer, som inte ens på 1900-talets början nådde någon större acceptans bland fackfilosofer.

<sup>197</sup> Fakhry (1970) s. 167.

<sup>198</sup> Fakhry (1970) s. 167.

<sup>199</sup> Fakhry (1970) s. 167.

<sup>200</sup> Existens eller vara är ju en av de så kallade transcendentia eller synkategorematiska egenskaperna, till vilka enligt traditionen hör också enhet, godhet, sanning och skönhet.

1. den del, som sysslar med de yttersta orsakerna bakom det varande i allmänhet, eller mera specifikt med Gud, som är den första orsaken (etiologi);
2. den del som sysslar med varats grundläggande attribut eller bestämmingar (ontologi); samt
3. den del som sysslar med de grundprinciper, på vilka de olika enskilda vetenskaperna vilar, det vill säga kunskapens metafysiska grunder.<sup>201</sup>

Begreppet 'existens' eller 'vara' uppfattas enligt Avicenna omedelbart av medvetandet och eftersom det är det mest grundläggande begreppet av alla kan det inte definieras eller förstås i termer av några andra begrepp.

Existens kan i sin tur indelas i nödvändig (essentiell) eller tillfällig (accidentell). Den förra hänger samman med begreppet varande eller substans både som objekt för predikation och som bärare av accidentella egenskaper.

Den viktigaste indelningen av tingen (eller det som är) är den i materiella och immateriella ting, och i det senare fallet måste vi enligt Avicenna skilja mellan sådana immateriella ting, som hänger samman med materiella ting, och sådana, som är självständiga, eller mellan själar och förnuft.

De materiella tingen karaktäriseras av enhet och kontinuitet och är lokaliserade i tid och rum, och de är, som Aristoteles lärde, sammansatta av materia och form. Alldeles som Aristoteles hade sagt kan materia enligt Avicenna aldrig existera utan form och det enskilda materiella tinget är beroende av formen för sin existens. Detta anknyter också till de aristoteliska begreppen 'aktualitet' och 'potentialitet', ty ett materiell ting bär vissa egenskaper i sig som potentialiteter, vilket innebär att det kan förändras genom att övergå från en skepnad till en annan.

Här knyter Avicenna också an till den aristoteliska orsaksläran, enligt vilken man kan skilja mellan fyra olika grundläggande typer av orsak - den materiella, den formella, den verkande och den finala eller ändamålsorsaken.

Det viktigaste inslaget i Avicennas version av orsaksläran är hans strikta skiljande mellan den tidliga tillkomsten (*huduth*) av verkan och dess ontologiska beroende av den verkande orsaken, det vill säga att det är den verkande orsaken, som skänker verkan dess existens.

Detta anknyter uppenbarligen direkt till frågan om världens skapelse, och dit skall vi snart återkomma.

Vad gäller de olika orsakerna anser Avicenna med Aristoteles att den finala orsaken (ändamålsorsaken) i en mening är den primära eller överordnade; den föregår nämligen de övriga hos agenten såsom en föreställning om vad han vill åstadkomma och den är också primär i det att den ingår i definitionen av de andra orsakerna.<sup>202</sup> I detta sammanhang tar Avicenna också upp den platoniska idéläran och kritiserar den i tolkningen att idéerna är tingens högsta slakten (*summa genera*) och hävdar liksom Aristoteles att även om man kan betrakta ett universalt skilt från sina enskilda förverkliganden, så är det enbart genom en abstraktion från sådana konkreta förverkliganden som vi når fram till vårt begrepp om det universella.<sup>203</sup>

Vi återgår nu till frågan om världens skapelse. De tidigare teologerna hade i anslutning till Johannes Philiponos<sup>204</sup> hävdad, att det är det förhållandet att världen är accidentell (tillfällig) som bevisar, att den måste vara skapad av Gud - innan den skapades saknade den existens och denna tillkom i skapelseögonblicket.

<sup>201</sup> Fakhry (1970) s. 168. Här anknyter Avicenna direkt till Aristoteles, men modifierar något dennes uttrycksätt.

<sup>202</sup> Fakhry (1970) s. 172.

<sup>203</sup> Fakhry (1970) s. 173.

<sup>204</sup> Johannes Philoponos (kring sekelskiftet 500), grekisk teolog och filosof, verksam i Alexandria. Han var elev till nyplatonikern Ammonios och författade bland annat inflytelserika kommentarer till Aristoteles skrifter, där han utlade och kritiserade den aristoteliska filosofin mot nyplatonisk bakgrund. Bland annat invände han mot det skarpa särskiljandet mellan de himmelska och de jordiska fenomenen, tanken på världens eviga existens och så vidare. Viktig var också hans kritik av den aristoteliska läran om den naturliga rörelsen och hans teori om ljusets och synens natur.

Som Avicenna påpekar existerar inget tillfälligt ting före sin uppkomst, men om Guds relation till den skapade världen bara bestod i just detta skapande, skulle hans väsentliga relation till världen också upphöra i och med denna skapelse. Om man - enligt Avicenna - förstår att det väsentliga momentet i relationen mellan Gud och världen är att Gud är den ständiga källan till världens existens inser man att detta är ett ständigt pågående beroende - en tanke som senare kom att spela en mycket stor roll inom muslimsk och kristen teologi.

När Avicenna så diskuterar varats princip eller det högsta varat (= Gud) så menar han att dess utmärkande drag är dess nödvändighet.

Beträffande begreppet 'nödvändig existens' menar Avicenna, att vi omedelbart kan inse dess objektiva giltighet och tillämplighet. Det är nämligen enligt Avicenna otänkbart att det nödvändigt existerande inte existerar - själva tanken innebär en självmotsägelse och är därmed omöjlig.<sup>205</sup> Alltså, menar Avicenna, existerar det nödvändigt existerande med nödvändighet.<sup>206</sup>

Men också om vi tänker oss en serie av tillfälliga varan, som orsakar varandra, så inser vi enligt Avicenna att en sådan serie antingen slutar i en första orsak, vilken också den är tillfällig, och i så fall är hela serien tillfällig, eller också måste den första orsaken vara nödvändig.<sup>207</sup>

Förutom av sin nödvändighet utmärks det högsta varat också av sin absoluta enhet. En sådan enhet utesluter varje form av sammansatthet inklusive sammansattheten av essens (*mahiyah*, *quidditas*) och existens. En sådan skillnad kan enligt Avicenna föreligga endast hos tillfälligt existerande entiteter, vikas existens tillkommer dem endast per accidens.

Eftersom Det Nödvändiga Varat inte har något särskild essens kan det inte heller ha något genos och därför inte heller några differentia (grunderna i den (efter-) aristoteliska definitionsläran). Det är med andra ord odefinierbart och kan inte vara föremål för någon diskursiv kunskap. Förutom genom att konstatera dess existens (*al-anniyah*) kan vi karaktärisera det enbart negativt, genom att utesluta varje likhet med andra ting, och positivt endast genom att konstatera att alla andra ting är beroende av det: ”det är källan till alla ting utan att vara något av de ting som är avhängiga av det”.<sup>208</sup> Här finner vi åter det nyplatoniska inflytandet och *via negativa*.

Enligt Avicenna inser vi också att Det Nödvändiga Varat är rent förnuft. Eftersom det är fritt från varje ofullkomlighet är det ju fritt från materia och därmed ren form. Som sådan är det ett rent tänkande över det rena tänkandet, det vill säga över sig själv, men eftersom det är fullkomligt är det oföränderligt och därmed är tänkandet över det också evigt och oföränderligt och implicerar ingen skillnad eller förändring; det kan enligt Avicenna vara identiskt med sig själv och vi behöver inte postulera någon skillnad mellan subjekt och objekt.

Denna upphöjda ställning hos Det Nödvändiga Varat innebär emellertid ett uppenbart problem i relation till islam. Hur kan det i så fall var medvetet om och reagera på det som sker i sinnevärlden, människornas värld? Avicennas svar är att Det Nödvändiga Varat visserligen i sitt självmedvetande är medvetet också om allt som emanerar ur det, men att det inte kan vara medvetet om det ofullkomliga, det som beror av materia, de olika skeendena i sinnevärlden. Även här följer Avicenna Aristoteles, som i *Metafysiken* Bok XII uttalar precis samma sak.<sup>209</sup> (Detta var ju för övrigt samma inställning som kristna nyplatoniker som Augustinus brukade inta i sina mera filosofiska stunder.)

Vi ser med andra ord hur Avicenna via den aristoteliska läran om den rena formen kommer tillbaka till den nyplatoniska emanationsläran och via den kombinerade tanken på materia och synen

<sup>205</sup> Vi möter uppenbarligen här ett slags motsvarighet till St Anselms berömda ontologiska gudsbevis, som han lägger fram i den noga genomtänkta lilla skriften *Proslogion*.

<sup>206</sup> En modern filosof skulle rimligen inte sträcka sig längre än till att acceptera påståendet att ”om det existerar något, vars existens är nödvändig, så existerar det” - vilket ju är en helt annan sak.

<sup>207</sup> Fakhry (1970) s. 173. - Från modern analytisk-filosofisk synpunkt är det svårt att finna något övertygande i resonemanget, men det godtogs uppenbarligen av många stora medeltida teologer som St Anselm av Canterbury och St Thomas av Aquino, och det återfinns också hos exempelvis Jacques Maritain och lärs fortfarande ut inom den nythomistiska filosofin.

<sup>208</sup> Fakhry (1970) s. 175.

<sup>209</sup> *Metafysiken* XII 1074 b 32.

på det onda som en privation (en brist på fullkomlighet hos de materiella ting) kommer till synen på Gud som upphöjd, oföränderlig och avskild från sinnevärldens detaljer.

Härav inser vi nu också att en konkret skapelse i tiden skulle innebära en brist, ett fel i Guds eviga väsen och som sådan är omöjlig.

För att upplösa denna motsägelse eller för göra det begripligt att också det tillfälligt existerande existerar med nödvändighet argumenterade Avicenna på följande sätt: för varje enskilt ting i sinnevärlden kan vi tänka oss att det inte existerade; häri ligger ingen motsägelse. Men för varje kombination kan vi då också tänka oss att den inte existerar och så vidare upp till totaliteten av alla sinneting. Därmed inser vi att sinnevärlden som helhet skulle kunna sakna existens. Men nu finns den ju och därmed de enskilda ting i den, och därav inser vi att detta bara kan förstås genom att det också finns något, vars existens inte kan tänkas bort, något som existerar med nödvändighet.<sup>210</sup>

Å andra sidan kan det nödvändigt existerande inte tänkas vara annorlunda; det är ju evigt och oföränderligt. Eftersom den skapade världen för sin existens är beroende av det nödvändigt existerande måste därför även den existera av nödvändighet, och därmed har den sin blott möjliga existens med nödvändighet - den är med andra ord något både nödvändigt och tillfälligt varande. Annorlunda uttryckt: den skapade världen är i sig blott möjlig men i relation till Gud, det nödvändigt existerande, är den nödvändig.

Det behöver kanske inte påpekas att resonemanget inte är formellt bindande, ja i själva verket nästan omöjligt att ge en någorlunda rimlig formallogisk formulering. Det har dock synts övertygande för generationer av tänkare; i något annorlunda varianter förekommer det till exempel hos St Anselm i hans *Monologium*<sup>211</sup> och ett besläktat tänkande ligger också bakom de två första av St Thomas av Aquinos berömda fem vägar.<sup>212</sup>

Här står nu Avicenna inför problemet att förklara sambandet mellan Det Nödvändiga Varat och sinnevärlden, och här tillgriper han sin version av den från nyplatonismen hämtade emanationsläran. På den första nivån talar Avicenna om den första intelligensen som ett utflöde ur Gud, men som påpekats redan i samband med presentationen av nyplatonismen<sup>213</sup> är det viktigt att se dessa utflöden eller emanationer inte som processer i tiden utan som tillstånd av ontologiskt beroende.

Som vi sett tidigare är Det Nödvändiga Varat satt i en ständig kontemplation av sig själv. I så motto som det därvid uppfattar sig självt både som en ren tankeakt och som ursprunget till världens alla kontingenta varan är Det Högsta Varat upphov till hela skapelsen och den ordning som genomtränger den, och detta utan varje förmedlande kraft. Vare sig vilja, avsikt eller någon annan form av aktivitet eller passivitet är involverad i detta; det är uteslutande fråga om en akt av medvetenhet om sig självt som orsak och upphov till allt, och däri ligger också att denna ontologiska relation ligger utanför tid och rum till skillnad från vad som är fallet vid alla orsaksrelationer i den naturliga världen.<sup>214</sup>

Den första entitet som resulterar ur denna serie av skapelserelationer är det första intellektet, som sätter den yttersta himlasfären i rörelse och som liksom sin källa är numeriskt ett. Till skillnad från sin skapare är det dock mångsidigt i det att det uppfattar sig som tillfälligt (kontingent) i sig själv men som nödvändigt med avseende på sin skapare eller källa.

Utöver denna akt av självreflexion är det första intellektet också engagerat i kontemplationen av sin skapare eller princip. Genom att inse att det är en nödvändig följd av denna skapare genererar det enligt Avicennas världsbild den yttersta himlasfärens själ; i det att det uppfattar sig själv som

<sup>210</sup> Det är naturligtvis detta sista steg, som är det filosofiskt problematiska, och enligt en modern filosofisk uppfattning saknar det helt övertygande kraft.

<sup>211</sup> Allmänna presentationer av St Anselm och hans filosofi kan man finna i varje god framställning av den västerländska medeltida filosofin, till exempel i Coplestone (1975) eller Gilson (1980); *Monologium* finns tillgänglig i många moderna utgåvor.

<sup>212</sup> Allmänna presentationer av St Thomas och hans filosofi kan man finna i varje god framställning av den västerländska medeltida filosofin, till exempel i Coplestone (1975) eller Gilson (1980); de fem vägarna finner man i *Summa theologica*, del I, questio 2: 3.

<sup>213</sup> Se ovan, avsnitt 2.1.3.5.

<sup>214</sup> Fakhry (1979) s. 177.



kontingent genererar den samma himlasfärs kropp och i och med att det uppfattar sin skapare genererar det slutligen den andra intellektuella substansen, som styr nästa (lägre) himlasfär.<sup>215</sup> Modellen upprepas gång på gång och på detta sätt uppkommer ett system av tio intelligenser och nio himmelska sfärer, ordnade i enlighet med den ptolemeiska världsbilden.<sup>216</sup>

Slutligen kommer vi till det tionde intellektet, som styr den sublunära sfär, i vilken vi lever. Den materia som utgör denna föränderlighetens värld differentieras genom himlakropparnas inflytande medan de former, som denna materia antar, kommer från den nedersta av de intellektuella substanserna eller de aktiva intellekten.

Det centrala i denna Avicennas version av den nyplatoniska filosofin måste nog sägas vara emanationstanken och föreställningen att Gud är identisk med Det Nödvändiga Varat och därmed evig och oföränderlig. Det som kommer till och är nytt synes vara synen på existens som en egenskap, en *accidens*, det vill säga något som tillkommer det enskilda sinnet utöver dess natur. Detta var en uppfattning, som senare övertogs bland annat av St Thomas av Aquino och på så sätt kom att få ett enormt inflytande i den västerländska filosofins historia.

Sammanfattningsvis kan man alltså säga, att existens i form av nödvändig existens enligt Avicenna på något sätt är inbyggd i Det Nödvändiga Varats natur, där den vidare inte kan skiljas från denna natur eller väsen. Det Nödvändiga Varat är därför enhetligt till den grad att vi inte kan ha någon positiv kunskap om det utöver att det med nödvändighet existerar och att det därmed är alla andra tings grund och existensvillkor.

Existensen flödar nämligen över från Det Nödvändiga Varat till de lägre, tillfälliga existensformerna, och detta är något som inte är bundet till tiden i form av en skapelseakt utan föreligger av nödvändighet och därmed evigt. Detta är grunden till att den tillfälliga (kontingenta) världen existerar av nödvändighet. Just detta sistnämnda får anses vara ett av Avicennas specifika bidrag till emanationsteorins utveckling och kan ligga bakom en del av de tankar, som kom till uttryck i vissa av den västerländska högmedeltidens Gudsbevis.

---

<sup>215</sup> Resonemanget anknyter uppenbarligen nära till den nyplatoniska filosofin, men tycks nog för en modern läsare sakna varje övertygande kraft.

<sup>216</sup> Enligt denna tänktes månen, Merkurius, Venus, solen, Jupiter och Saturnus kretsa kring den orörliga jorden samt därutöver fixstjärnesfären, som omslöt av *primum mobile*. Varje planet antogs vara placerad på en liten cirkel, *epicykeln*, som bars runt av en större cirkel, *deferenten*. Dess centrum låg utanför jordens medelpunkt, så att himlakroppen färdades excentriskt runt jorden. Rörelsen antogs dock vara likformig sedd från en annan punkt, *ekvanten*, som inte heller låg i jordens medelpunkt. För att ytterligare kompensera för upptäckta oregelbundenheter lade man inom islamisk astronomi till ytterligare en sfär, och för sin del var Avicenna öppen för att ytterligare någon sådan justering kunde behövas.

### 3.2.5 Övriga vetenskaper - medicinen

Avicenna var, som vi har sett, en man med många strängar på sin lyra. Vårt huvudintresse i uppsatsen har ju varit inriktat mot hans filosofi och hur denna har influerats av grekisk filosofi via den omfattande översättningsverksamheten, men eftersom hans inflytande på eftervärlden varit enormt inte bara inom filosofi utan också inom andra vetenskaper som geologi och medicin vill jag här kort säga något också om hans övriga betydelsefulla verk.

Jag har redan nämnt att han skrev ett stort verk om det arabiska språket och att han utförde astronomiska observationer.<sup>217</sup> Geologiska frågor berörde han i sin naturfilosofi, men framför allt är han utanför filosofin känd för sina verk inom medicinen. Där skrev han en lång rad små skrifter om skilda ämnen, men det viktigaste verket är hans flera gånger omnämnda skrift *Canon medicinae* eller *Kitab al-Qanun fi al-tibb*.

Avicenna var ursprungligen självlärd, men hade studerat ett stort antal till arabiska översatta skrifter,<sup>218</sup> framför allt av Galenos. I sin *Canon medicinae* sammanställde han nu sin tids medicinska vetande och kompletterade det med en rad konkreta rön, som han gjort under sina många år som livläkare hos ett flertal betydelsefulla män, och försökte få det att stämma med Galenos och Aristoteles teorier. Detta verk och hans lärodikt *Om medicinen* är två av historien mest kända böcker i ämnet.

Hans *Canon medicinae* översattes till latin redan på 1100-talet och kom att få stor inverkan även på västerländsk medicin; den trycktes om så sent som på 1700-talet. Idag har hans medicinska läror dock inte någon påtaglig bestående verkan inom medicinsk praxis och forskning i Västerlandet, men de har fortfarande en viss betydelse i den muslimska världen.

Avicennas stora mål tycks ha varit att lindra smärta och han såg opium som den främsta lindraren vid svår smärta. Han var också noga med att påpeka vikten av en god hygien, och underströk särskilt hur viktigt det var med hygien kring det späda barnet.<sup>219</sup>

När det gällde smärta menade Avicenna att det var viktigt att läkaren undersökte smärtan noggrant så att den inte uppkom av yttre omständigheter som kuddens eller bäddens beskaffenhet. Han betonade även sömnens betydelse och förde också resonemang om hur smärta kan lindras med musik,<sup>220</sup> heta kompresser och massage. Bland annat rekommenderade han örten kummin,<sup>221</sup> som han ansåg stimulera metabolismen<sup>222</sup> och bota tankspriddhet och slöhet.

Avicenna själv menade att man bör skilja mellan två delar inom medicinen, den teoretiska och den praktiska.<sup>223</sup> Sitt *Poem om medicine* väljer han att tillägna Gud, som har gjort denna kunskap tillgänglig för honom.

Det viktigaste när det gäller medicin och sjukdom är sjukdomens art och symptomen på sjukdomen och vad som har orsakat sjukdomen. Avicenna tar härvid upp läran av de fyra elementen, en tanke som haft en viktig plats inom medicinen sedan Hippokrates.<sup>224</sup>

De fyra elementen var enligt klassisk uppfattning vatten, eld, jord och luft. De tidiga för-sokratiska filosoferna hade sökt visa att det var ett visst av dessa ämnen, som var det mest grundläggande, men i den aristoteliska filosofin framställs de som jämställda och som de mest grundläggande existensformerna, den enklast tänkbara kombinationen av form och materia, varvid formen utgjordes av par av de fyra grundläggande egenskaperna varmt/kallt respektive fuktigt/torr. Denna lära om de fyra elementen kopplades genom den så kallade humoralpatologin samman med läran

<sup>217</sup> Se ovan, avsnitt 3.1.

<sup>218</sup> Krueger (1963) s. 3.

<sup>219</sup> Se Kruegers översättning; Krueger (1963) s. 61.

<sup>220</sup> <http://www.muslimheritage.com/uploads/>

<sup>221</sup> *Nigella sativa*.

<sup>222</sup> <http://www.muslimheritage.com/uploads/>

<sup>223</sup> En uppdelning, som hade efterverkningar i västerländsk medicin, även i Sverige, till in på 1800-talet.

<sup>224</sup> Hippokrates från Kos, cirka 460 - cirka 370 f.Kr.; grekisk läkare, ofta kallad läkekonstens fader. Han har givit namn åt de så kallade hippokratiska skrifterna (*Corpus hippocraticum*), av vilka åtminstone en del förmodligen har författats inom den skola Hippokrates tillhörde.

om de fyra grundläggande kroppsvätskorna (blod, slem, gul galla och svart galla), vilka genom sin olika förekomst hos olika människor antogs förklara de fyra olika temperamenten och som, när de råkade i obalans, antogs ge upphov till olika sjukdomar. - Det oftast återopade argumentet för den medicinska betydelsen av de fyra elementen var att peka på döden, då kroppen syntes gå tillbaka till dessa element.

Avicenna gör för övrigt också åtskillnad mellan manliga och kvinnliga sjukdomar och menar även att åldern har betydelse för vilka sjukdomar man kan ha eller få.

Något som är av mera direkt intresse i vårt sammanhang är att det, som vi sett,<sup>225</sup> finns inslag också i Avicennas verk om medicin, framför allt i *Canon medicinae*, som har betydelse för förståelsen av hans filosofiska tänkande.

Även där räknar Avicenna exempelvis med att det finns en substantiell själ, som kan överleva den kroppsliga döden, men förnekar eller förbigår den kroppsliga uppståndelse. Detta var något som al-Ghazali skulle utsätta för en häftig kritik, som i sin tur skulle leda till en stagnation inom den islamiska filosofin.

---

<sup>225</sup> Se ovan, avsnitt 3.2.

## 4. Avicenna och den grekiska filosofin - en sammanfattning

### 4.1 Den läromässiga sidan

Låt oss först betrakta problemet ur en innehålls- eller läromässig aspekt. Av den nyss genomförda presentationen har vi kunnat se att Avicennas filosofi i alla väsentliga delar uppvisar både ett starkt beroende av klassisk grekisk filosofi och en viss självständighet.

Det kan här vara på sin plats att inleda med några allmänna ord om skillnaderna mellan dåtida och nutida förhållningssätt till vetenskapen.

I våra dagar, då man kan inhandla exemplar av snart sagt vilken nyare bok som helst i vilken större bokhandel som helst eller sekundsnabbt få fram information via internet, kan det vara svårt att sätta sig in i den dåtida situationen. Böcker förekom endast i enstaka handskrivna exemplar och bara den ytterst förmögne kunde skaffa sig ett större vetenskapligt bibliotek. De stora bibliotek, som upprättades av enstaka furstar, var därför av den största betydelse, och Avicenna var lyckligt lottad i det att han fick tillgång till sådana under sin formativa period tack vare sitt anseende som tänkare och läkare samt den administrativa förmåga, som gjorde att han erhöll höga poster vid olika furstehöv. Först i denna rad var, som vi sett, Nuh Ibn Mansur och hans hov i Bukhara.

Samtidigt betydde samma faktorer att bevarandet och förmedlandet av etablerad kunskap kom att stå i förgrunden på ett annat sätt än i det moderna informationssamhället. Detta har en särskild betydelse i samband med filosofin. Ty medan filosofin inom den moderna analytisk-filosofiska tradition, som dominerat under större delen av 1900-talet i Norden och i de anglo-saxiska länderna, kan sägas vara probleminriktad och har lagt stor vikt vid det innovativa och nydanande, var filosofin i äldre tider (liksom inom mycket av den kontinentala filosofin in i modern tid) läroorienterad med inriktning på att förmedla de lösningar, som stora tänkare givit till olika filosofiska problem.<sup>226</sup>

I den västerländska medeltiden sågs ju filosofin framför allt som en teologins tjänarinna, en *ancilla theologiae*, vars uppgift var att biträda med redskap för att tolka och utlägga Den Heliga Skrift. Även inom islam fanns ju en liknade betoning på att rätt tolka det i Koranen givna gudomliga budskapet, och där man lade stor principiell vikt vid att man inte får förändra eller lägga till.

Om vi börjar med Avicennas syn på vetenskaperna eller filosofin som system, så följer han ganska noga den ordning, som etablerats genom Andronikos av Rhodos i denne utgåva av Aristoteles bevarade vetenskapliga skrifter, men med de förändringar (främst inkorporeringen av *Retoriken* och *Poetiken* bland de logiska skrifterna), som skett genom nyplatoniska kommentarer. Härvidlag följer Avicenna dock helt den praxis som etablerats redan av exempelvis al-Farabi.<sup>227</sup>

Vad gäller logiken har vi sett att Avicenna insett den aristoteliska syllogistiken fundamentala roll i det aristoteliska filosofiska systemet. Han håller fast vid dess betydelse som ett fundament för all vetenskaplig verksamhet, men påtalar klart kopplingen mellan kategoriläran och metafysiken och ställer sig något tveksam till tankarna på de naturliga arternas och släktenas (*eida* och *genoi*) absoluta natur. Han kompletterar också den aristoteliska klasslogiken med en av den stoiska filosofin inspirerad satslogik, där han dock också infogar egna tankar. Detta inflytande från den grekiska filosofin är dock förmedlat av olika arabiska översättningar och bearbetningar.

<sup>226</sup> Ett uttalat exempel på detta finner vi i nythomismen, som uppkom som en alltjämt fortlevande filosofisk tradition genom påven Leo XIII och hans encyklika *Aeterni patris* (1879), där han rekommenderade en återgång till den helige Thomas filosofi; ett annat exempel, men alls inte institutionaliserat på samma sätt, finner vi i nykantianismen, som kan sägas ha startat med Otto Liebmanns arbete *Kant und die Epigonen* (1865) och dess motto ”tillbaka till Kant”, och som fann uttryck i ett flertal olika nykantianska riktningar. Liknade har varit förhållandet inom existentielfilosofin med dess anknytning till Martin Heidegger (1889-1976) och hans verk *Sein und Zeit* (1927). Att inte heller den analytiska filosofin varit fri från sådana tendenser framgår av den devota dyrkan, som Ludwig Wittgenstein (1889-1951) varit föremål för, och där hans dunkla och osammanhängande verk *Philosophische Untersuchungen* (1953) ibland setts som all insikts källa.

<sup>227</sup> Avicennas verk om *Indelningen av de teoretiska vetenskaperna* brukar anses vara en enklare och mera kortfattad efterföljare till al-Farabis *Vetenskapernas uppräknig*; se Fakhry (1970) s. 151.

Går vi vidare till metafysiken finner vi också där ett nära samband mellan Avicennas åsikter och grekisk filosofi. Vad gäller metafysikens grunder (uppbyggnaden av form och materia, de sekundära substanserna eller arterna med mera) följer Avicenna väsentligen Aristoteles, men när det gäller det han uppfattar som metafysikens kärna, läran om varat och speciellt om det gudomliga varat, är det nyplatoniska inflytandet helt dominerande. Det är dock här, som vi finner Avicennas mest betydande innovationer - synen på existens som en egenskap, tankarna på den tillfälligt existerande världen nödvändiga existens och så vidare. Vad gäller Det Högsta Varats natur menar Avicenna att det är enkelt och oanalyserbart och att positiv kunskap om det därför är omöjlig; det enda vi kan veta är att det existerar av nödvändighet och därför är grunden till existensen av allt annat. Han anknyter dock också, som vi sett, till Aristoteles lära om den rena formen, men en sådan assimilation förekom ju redan i nyplatonismen och i de nyplatoniska kommentarerna, så det är svårt att veta om det här är fråga om ett mera aktivt ställningstagande från Avicennas sida.

Vad gäller relationen mellan detta Det Högsta Varat och sinnevärlden tar Avicenna över en variant av den nyplatoniska emanationsläran med ett särskilt betonande av dess ontologiska och atemporala aspekter, där han ser lösningen på problemet med relationen mellan en evig och oföränderlig Gud och en skapad, föränderlig värld, och anför argument, som liknar dem som senare skulle formuleras på västeuropeisk mark av St Anselm av Canterbury och St Thomas av Aquino. Denna emanationslära knyter han samman med det ptolemeiska systemet med en serie av intelligenser, som styr de olika himlasfärerna och slutligen skeendena i sinnevärlden.

Inom naturfilosofin följer Avicenna åter nära Aristoteles med hans distinktion mellan form och materia och den fyrelementslära, som Aristoteles gav en slutgiltig utformning genom att betrakta de grundläggande egenskapsparen varmt - kallt, torrt - fuktigt som de yttersta eller mest primitiva former, som materian över huvud taget kan anta.

Några självständiga bidrag till naturfilosofin i allmänhet är det svårt att finna hos Avicenna, men en större självständighet möter vi i hans vetenskapssyn som den kommer till uttryck i hans medicinska arbeten, liksom i de konkreta idéer, som där förs fram. Visserligen bygger Avicenna vad gäller den teoretiska sidan väsentligen på Galenos och Aristoteles, men vad gäller sjukdomslära och terapi har han en mångfald av egna synpunkter, som ju också, som vi sett, kom att få ett betydande inflytande inte bara i den muslimska världen utan även i västerlandet.

Förutom inom metafysiken visar Avicenna störst originalitet vad gäller psykologin eller läran om själen. Medan Aristoteles lärt att själen i allt väsentligt är att betrakta som den levande kroppens form talar Avicenna för en substanstolkning, där själen betraktas som en immateriell substans. I detta hänseende tar Avicenna alltså ställning för traditionen från Platon och Plotinos mot Aristoteles, och detta är något som nog har sin teologiska förklaring.

Dock gör Avicenna inga som helst försök att föra in tanken på en kroppslig uppståndelse i sin filosofi utan talar i stället om den materiella kroppens förgänglighet och beskriver målet för själen på ett sådant sätt, att en förbindelse med en kropp direkt skulle motverka detta. Detta var också en av de punkter, där Avicennas filosofi skulle stöta på kraftigast motstånd.

## 4.2 Påverkansvägar

Vi vet genom Avicennas självbiografi att han till en början fick en mera reguljär muntlig undervisning, men att han senare framför allt bedrev självstudier, och det är uppenbart att det då var olika översättningar av grekiska filosofiska verk samt kommentarer och sammanställningar, gjorda av tidigare tänkare som al-Kindi och al-Farabi, som vägledde honom.

De två viktigaste källorna är, som vi kunnat konstatera, de aristoteliska skrifterna och den nyplatoniska tolkning och komplettering, som dessa blivit utsatta för, och vi har i den tidigare framställningen på många ställen sett att man i den nyplatoniska traditionen betraktade den platoniska och den aristoteliska filosofin som en enhet och därför inte var särskilt noga med att hålla Aristoteles tankar och skrifter isär från de nyplatoniska. Så kom ju delar av Plotinos *Enneader* att gå under beteckningen *Theologia aristotelis* och betraktas som ett verk av Aristoteles medan Platons

pythagoreiskt påverkade dialog *Timaios* ofta sågs som ett uttryck för den aristoteliska naturfilosofin eller fysiken.

Men det nyplatoniska inflytandet på Avicenna kom också en annan väg. Vi har ju sett att Avicenna i sin självbiografi markerar ett kraftigt avståndstagande från det ismailistiska inflytande, som präglade hans far och hans bror,<sup>228</sup> men både av innehållsmässiga och mera vardagligt empiriska skäl är det svårt att fästa oreserverad tilltro till denna utsaga. Å ena sida tycks det av andra utsagor vara klart att det var när Avicenna i barndomen lyssnade till samtal i denna anda, som hans intresse för de filosofiska problemen väcktes, och å andra sidan var det politiskt farligt att synas stå allt för nära den ismailitiska rörelsen vid den tid då Avicenna som vuxen dikterade sin självbiografi för al-Juzjani.

Vi vet också att hans biograf al-Bayhaqi, som levde redan under 1100-talet, gör en poäng av det förhållandet att Avicenna liksom sin far hade vanan att läsa de berömda *Epistlarna* av Renhetens bröder,<sup>229</sup> som ju var utpräglat nyplatoniska till sitt innehåll och viktiga i synnerhet för den ismailitiska riktningen.

#### 4.2.1 Avicenna och illuminismen

Här kan det därför också vara på sin plats att kort kommentera frågan om Avicennas personliga relationer till den illuministiska traditionen.

Som vi senare skall se kom Avicenna att få en stor betydelse för den senare utvecklingen av denna, och det förekommer också i litteraturen talrika hänvisningar till en vändning i Avicennas tänkande, vilken skulle ha bestått i att han själv på äldre dagar övergick till eller utvecklade en sådan, snarast mysticistisk uppfattning.

Ett stöd för denna uppfattning har man, som vi tidigare sett,<sup>230</sup> funnit i Avicennas eget tal om skillnaden mellan den västliga filosofin, knuten till Bagdad och al-Kindi, vilken han ställde i motsättning till den östliga filosofi med anknytning till Khorasan och Bukhara, och som han själv skulle representera.<sup>231</sup>

Som vi redan sett<sup>232</sup> nämner han också i prologen till *al-Shifa* ett verk från denna tid, som kallas *Den östliga filosofin*, och som spelat en viss roll i den fortsatta diskussionen. Som redan påpekats kan ordet för österlänningar (*mashriqiyyun*) med en annan vokalisering läsas som ”illuminister” (*mushriqiyyun*) och detta (troligen) förkomna verk<sup>233</sup> har därför givit upphov till tanken att Avicenna i sin sena filosofi delvis vänt sig från sin tidigare uppfattning och själv övergått till den illuministiska uppfattning, som från Suhrawardi och framåt uppnått ett mycket omfattande inflytande i Iran och andra östliga delar av det gamla islamiska väldet.<sup>234</sup>

Som vi senare skall se är det obestridligt att Avicenna spelat en mycket viktig roll för denna,<sup>235</sup> och man måste också säga, att det i Avicennas sena verk med *Vinkar och varningar* (*Kitab al-Isharat wa'l-Tanbihat*) finns en del antydningar i denna riktning liksom det finns en grupp av sena skrifter av mera mystik karaktär.<sup>236</sup>

<sup>228</sup> Jag påminner dock här om den uppmaning till en viss försiktighet vad gäller detta avståndstagande, som jag gav i avsnitt 3.1.

<sup>229</sup> Afnan (1958) s. 58; Fakhry (1970) s. 151 med hänvisning både till Afnan och direkt till al-Bayhaqi och al-Qifti.

<sup>230</sup> Se ovan, avsnitt 3.1.

<sup>231</sup> Detta utgår främst från hans anmärkningar i *Kitab al-Insaf* (*En bok av balanserad bedömning*).

<sup>232</sup> Se ovan, avsnitt 3.1.

<sup>233</sup> Det finns visserligen en skrift med denna titel som manuskript i Ayasofia och Oxford, men enligt Fakhry skiljer sig denna bara obetydligt vad avser innehåll och anordning från Avicennas övriga, mera konventionella verk. (Fakhry (1970), s. 151 not 92.) Många forskare anser därför att det i själva verket rör sig om fragment från andra verk.

<sup>234</sup> Gutas (1992) s. 39 f.

<sup>235</sup> Se nedan, avsnitt 5.3.2.

<sup>236</sup> Fakhry (1970) s. 151; se också den noggranna genomgången i Corbin (1960).

Dessa, till vilka man kan räkna allegorin *Hayy Ibn Yaqzan*, *Fågeln*, *Om kärleken*, *Om bönen* och *Om ödet*, är också skrivna på ett helt annat språk än de så kallade peripatetiska skrifterna, och de har därför uppfattats som ett uttryck för Avicennas otillfredsställelse med det vanliga diskursiva uttrycks sättet då det gäller de djupaste problemen och den högsta insikten. Avicenna skulle ha menat, att dessa inte kan diskuteras eller förmedlas annat än i allegorins eller mytens form.

Att detta skulle innebära en brytning med den mera torra, diskursivt formulerbara filosofin eller någon plötslig vändning i Avicennas sätt att tänka finns det dock föga stöd för.<sup>237</sup>

Snarast får de väl betraktas som ett uttryck för en insikt om det begränsade i den mänskliga uttrycksförmågan, vilken Avicenna ju annars tydligt givit uttryck för också i sin metafysik/teologi då han säger att förutom att tillskriva Den Högste existens måste vi nöja oss med negativa bestämningar eller att peka på Hans relationer till allt skapat.

I själva verket har vi här troligen att göra med en variant av den historia, som berättats om många gestalter i filosofins historia, och enligt vilken den ene eller andre av dem skulle ha haft en särskild, hemlig lära, som förmedlats bara till vissa utvalda lärjungar eller medlemmar i en särskild inre krets.

### 4.3 Aristoteles som modell och förebild

Innan vi lämnar frågan om den grekiska filosofin och hur den påverkat Avicenna vill jag också ta upp en annan aspekt.

Av den tidigare framställningen har det klart framgått att Avicenna var starkt påverkad av Aristoteles; bland annat berättar han ju själv att han skall ha läst *Metafysiken* minst fyrtio gånger och kunnat den mer eller mindre utantill.<sup>238</sup>

När man läser Avicennas självbiografi<sup>239</sup> och hans presentation av Aristoteles slås man också av många påtagliga likheter. Man kan undra om det är slumpen, som gör detta och om det de facto var på detta sätt, eller om Avicenna har valt att lägga historien tillrätta.

Det är förmodligen ingen slump att Avicenna väljer att beskriva deras uppväxt så likartat, och det kan synas troligt att avsikten är att vissa paralleller skall dras mellan de två. En anledning till detta kan vara att Avicenna genom biografierna ville poängtera att det är viktigt att en filosof inte bara ansluter sig till någon skola eller tradition utan att han också tar självständig ställning till de filosofiska problemen.<sup>240</sup>

För att ge läsaren ett intryck av hur stora likheterna egentligen är och därmed en möjlighet att bilda sig en egen uppfattning skall jag här i sammandrag återge Aristoteles biografi så som Avicenna presenterar den och därefter Avicennas självbiografi i motsvarande sammandrag.<sup>241</sup>

#### *Aristoteles biografi enligt Avicenna*

Detaljerad information om Aristoteles familj och barndom;  
 fadern anställd vid Kung Amyntas hov.  
 Fadern tar honom vid 8 års ålder till Athen, huvudstaden, där  
 Aristoteles studerar poesi, grammatik och retorik.  
 Efter denna inledande utbildning studerar Aristoteles sedan etik,  
 politik, matematik, fysik och metafysik hos Platon.  
 Aristoteles börjar studera dessa ämnen vid 18 års ålder, och Avicenna

<sup>237</sup> Också en nutida vetenskapsman eller läkare gör nog skillnad mellan vetenskaplig fackprosa och skönlitteratur eller religiösa uppbyggelseskriifter.

<sup>238</sup> Se ovan, avsnitt 3.1.

<sup>239</sup> Avicennas självbiografi, som vi följt ganska nära i översikten av hans liv och studier (avsnitt 3.1), tillhör de verk av Avicenna som har översatts till flest språk. Det finns dock stora skillnader mellan dessa översättningar.

<sup>240</sup> Gutas (2000) s. 197.

<sup>241</sup> Jag har här bland annat dragit nytta av Gutas (1988) s. 154, s. 23-30 samt Gutas (2000) s. 197.

nämner också att Platon kallat honom ”Akademins intellekt”. Efter Platons död reser Aristoteles runt till bland annat Assos, Athen, Makedonien, Athen och Khalkis. Slutligen lämnar han alltså av yttre tvång Athen för Khalkis, där han senare avlider.<sup>242</sup>

### *Avicennas självbiografi.*

Detaljerad information om Avicennas familj och bakgrund; fadern anställd hos prins Nuh Ibn Mansur. Fadern tar honom till Bukhara, huvudstaden, för att studera: där studerar Avicenna Koranen och litteraturen. (Redan i denna tidiga ålder förkastar Avicenna den ismailitiska doktrinen om själen och intellektet.) Efter denna grundläggande utbildning studerar Avicenna logik, matematik, fysik och metafysik på egen hand och avslutar dessa studier vid 18 års ålder. Efter faderns död reser Avicenna runt och besöker olika platser och arbetar för olika skyddsherrar (*patroni*), som finns namngivna i självbiografen. Han reser från plats till plats av yttre nödtvång.

Det är alltså inte fråga om några exakta överensstämmelser men likheterna är så pass stora,<sup>243</sup> att det är svårt att inte läsa dem som vittnesbörd om att Aristoteles inte bara varit en källa till kunskap och insikt utan också i viss mån tjänat som en förebild eller ”role model” för Avicenna.

---

<sup>242</sup> Gutas (2000) s. 197.

<sup>243</sup> Värt att notera i båda är bland annat att Avicenna ofta väljer att sätta ut exakt ålder; jfr Gutas (2000) s. 197.



## 5. Avicennas inflytande

### 5.1 Det positiva bemötandet

Som redan framgått brukar man anse att det var al-Kindi, som grundlade den så kallade peripatetiska traditionen inom den islamiska filosofin medan al-Farabi gav en första övergripande framställning av den nyplatoniska världsbild, som hade sitt ursprung i tankar hos Platon och Aristoteles. Senare hade även Miskawayh, som liksom Avicenna var av persiskt ursprung, givit en översiktlig framställning av den nyplatoniska filosofin, men det avgörande inflytandet på den fortsatta den filosofiska debatten på islams område kom ändå från Avicenna och de många skrifter, där han genom mångsidiga och detaljerade diskussioner kom att skapa ett närmast heltäckande filosofiskt system på nyplatonismens och den aristoteliska filosofins grund med utryme också för många av de islamiska trossatserna, om än i omtolkad form.

Många av dragen i Avicennas filosofi går, som vi sett, tillbaka på al-Farabi, och att Avicenna fick ett så stort inflytande på den fortsatta utvecklingen av den islamiska filosofin (liksom på den medeltida västerländska) berodde inte enbart på hans nyskapande drag, ty de var, som vi sett, av begränsad omfattning, utan snarare på hans stora förmåga att ta ett samlat grepp på ett stort och svårbemästrat material, vilket visade sig i ett klart och systematiskt framställningssätt och en lättflytande stil. Men det berodde också på den lätthet, med vilken han skapade en för framställningen nödvändig terminologi, oavsett om det var fråga om arabiska, där det grundläggande arbetet ju redan var gjort av andra, framför allt av al-Kindi och al-Farabi, utan också vad gällde den samtida persiskan, där han i stort sett själv låg bakom denna terminologiska nydaning. Bidragande var också den grundlighet med vilken han behandlade alla relevanta frågor, även sådana som exempelvis al-Farabi hade förbigått.

Avicennas stora inflytande visar sig även rent konkret i det förhållandet att de finns betydligt flera manuskript bevarade av hans skrifter än av exempelvis al-Kindis,<sup>244</sup> men också i att han stod i centrum för intresset hos många av de senare mest berömda tänkarna som doxografen al-Shahrastani (död 1153), teologen Fakhr al-Din al-Razi (död 1209) och encyklopedisten Nasir al-Tusi (död 1273).<sup>245</sup>

Naturligtvis var det i sin tur denna starka ställning inom den islamiska filosofin som förklarade, att Avicenna till en början var den viktigaste källan till uttolkning av Aristoteles filosofi i den medeltida västerländska filosofin för att senare avlösas i denna roll först av al-Ghazali och sedan av Averroës. Båda dessa tänkare, men särskilt al-Ghazali, var dock, som senare skall framgå, starkt beroende av Avicenna i sin Aristoteles-tolkning.

Vad gäller innehållet i Avicennas filosofi gick det, som vi sett, i sina huvuddrag tillbaka på al-Farabi, vars stora betydelse ju Avicenna själv erkänner, och från denne till Aristoteles och nyplatonismen. Avicenna följer ganska nära al-Farabi vad gäller logik, fysik och metafysik, och det har till och med hävdats av den sentida bibliografen Hajji Khalifa (död 1657) att Avicennas filosofiska huvudarbete, *al-Shifa*, baserades på ett motsvarande verk av al-Farabi med den förmodade titeln *Den andra undervisningen (Al-Talim al-Thani)*.<sup>246</sup> Det är här att minnas att vi rör oss i en tid och en miljö, då större vikt lades vi trohet till källorna än vid personlig originalitet, och i själva verket avviker Avicenna från normen snarare i sitt betonande av sin självständighet.

En andra huvudkälla var de *Brev (Epistlar)*, som utgavs av Renhetens bröder (*Ikhwan al-Safa*).<sup>247</sup> Dessa verk, som får en ganska utförlig presentation av Fakhry,<sup>248</sup> var starkt påverkade inte bara av den nyplatoniska tolkningen av den aristoteliska filosofin utan även av nypythagoreismen,

<sup>244</sup> Fakhry (1970) s. 150.

<sup>245</sup> Fakhry (1970) s. 148.

<sup>246</sup> Fakhry (1970) s. 152.

<sup>247</sup> Se exempelvis Fakhry (1970) s. 185 ff.

<sup>248</sup> Fakhry (1970) s. 185 ff. Ytterligare information finner man exempelvis i Netton (1982).

vilket framgår inte minst i de första av dem, som just avhandlar de matematiska grundbegreppen eftersom, enligt deras författare, ”the science of number is the root of the other sciences, the fount of wisdom, the starting part of all knowledge, and the origin of all concepts.”<sup>249</sup> Det bör dock här noteras, att detta också är en grundtanke hos Platon, betonad bland annat i *Staten* men framför allt genomsyrande dialogen *Timaios*, som under senantik och medeltid (och även inom den islamiska filosofin) togs som ett uttryck för den grundläggande platoniskt-aristoteliska världsbilden.

Bland de nyplatoniska dragen i Avicennas tänkande märks framför allt hans emanationslära med dess tanke på en evig skapad värld och hans lära om en odödlig substantiell men immateriell själ. Däremot förhöll han sig, som vi sett, ganska kallsinnig till den kroppsliga uppståndelsen. Av stor betydelse för det fortsatta tänkandet, även i västerlandet, blev slutligen hans sätt att skilja mellan essens och existens

Avicenna fick ett oerhört inflytande på det filosofiska tänkandet inte bara inom det av islam dominerade området, där hans uppfattning fortfarande ligger till grund för undervisningen vid många traditionella läroscenar. Också i västerlandet kom han att få en genomgripande betydelse, och hans berömda *Canon medicinae* var en huvudkälla för det medicinska vetandet långt in på 1700-talet.

Förutom Avicenna bidrog även en lång rad av hans lärjungar liksom andra tänkare till spridandet av det filosofiska inflytandet vid denna tid. Bland de mest kända av dessa kan nämnas al-Tauhidi,<sup>250</sup> vars berömda och lättillgängligt utformade *Kitab al-Imta* fortfarande är en läst och uppskattad källa till kunskap om den dåtida filosofin.

Som vi snart skall se<sup>251</sup> var det också framför allt mot Avicenna som al-Ghazali vände sig i sin attack mot filosofin.

## 5.2 Reaktionen – al-Ghazali

### 5.2.1. Den aristoteles-kritiska bakgrunden

Vi får dock inte glömma att den i det föregående behandlade peripatetiska traditionen (*mashshai*), vilken senare skulle kulminera med Averroës, inte var den enda riktningen inom den tidiga islamiska filosofin. Redan Ibn al-Rawandi<sup>252</sup> hade gjort sig känd genom sin allmänt skeptiska och religionsfientliga hållning, och även al-Razi<sup>253</sup> var starkt kritisk mot vissa aristoteliska inslag i den dominerande uppfattningen.

Al-Razi var starkt påverkad av mutaziliterna, inte minst av deras atomism. Utifrån den sökte han bygga upp en teori, som inte gjorde det nödvändigt att ge avkall på Guds oföränderlighet eller att tillskriva honom ansvaret för sinnevärldens brister. Al-Razi sägs ha räknat med fem eviga principer, till vilka han förutom Gud räknade världssjälens kärlek till materian. Man brukar därför ibland säga att hans lära innehåller både rent platoniska drag och sådana som kommer från manikeismen.

Al-Razi såg sig främst som elev till Platon och de indiska vise och tog avstånd från den aristoteliska naturfilosofin. Han förhöll sig emellertid också starkt negativ till tanken på profeter och uppenbarad kunskap och framkallade därför skarp kritik bland annat från de ismailitiska teologerna.

<sup>249</sup> Citerat efter Fakhry (1970) s. 188.

<sup>250</sup> Abu Hayyan al-Tauhidi (död cirka 1023).

<sup>251</sup> Se nedan, avsnitt 5.2.2.

<sup>252</sup> Ibn al-Rawandi (död cirka 910).

<sup>253</sup> Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya al-Razi, kallad ”Rhazes” (cirka 865 - 925), alkemist, läkare, musiker och filosof. Det kan nämnas att vid sidan av Avicennas medicinska arbeten var al-Razis säkert de mest inflytelserika.

Bland al-Razis beundrare märks bland annat den store vetenskapsmannen och historikern al-Biruni,<sup>254</sup> som levde ungefär samtidigt med Avicenna, och denne skall också ha träffat al-Biruni under sin period vid hovet i Gurganj.<sup>255</sup> Al-Biruni var dock kritisk just mot det ”anti-profetiska” draget i al-Razis filosofi. Al-Biruni sysslade själv bland annat med matematik, astronomi och fysik (= naturfilosofi) och deras historia, men är kanske numera mest känd för sitt verk om Indien och dess religioner. Även al-Biruni kritiserade skarpt många tankar i samtidens aristoteliskt färgade naturfilosofi, bland annat föreställningen om att ting har naturliga platser, och han sägs också ha ansett att det heliocentriska och det geocentriska systemet är matematiskt ekvivalenta.

Samtida med al-Biruni och Avicenna var också Ibn al-Haytham (Alhazen),<sup>256</sup> som är mest känd för sina betydelsefulla arbeten inom optiken. Också på andra sätt påverkade han fysiken och dess vetenskapsteori, och även Alhazen var på flera sätt kritisk mot drag i den aristoteliska fysiken.

Sammantaget visar detta att det fanns en påtaglig strömning av tänkande, som var kritiskt mot den dominerande peripatetiska riktningen, och dessa tänkare bildar tillsammans en bakgrund till den häftiga reaktion mot Avicenna och filosofin, som inträffade genom al-Ghazali.

### 5.2.2. al-Ghazali och kritiken av filosofin

Vid den här aktuella tiden inträffade stora politiska omvälvningar i det islamiska väldet. År 1055 grep den seljuqiska dynastin makten i Bagdad, och därmed inleddes en period av turkisk överhöghet över Västasien. Det gamla politiska systemet bröts sönder och det välstånd, som byggts upp under araber och perser, gick stegvis förlorat. Seljuqerna favoriserade också den asharitiska teologin på filosofins och vetenskapernas bekostnad, vilket fick genomslag bland annat i det universitetssystem, som nu byggdes upp och som anses ha stått modell också för det västerländska.

De yttre, politiska omvälvningarna medförde alltså också en inre, kulturell och intellektuell reaktion, som drev den renodlade filosofin under jorden.

Den viktigaste representanten för denna nya teologiska reaktion var al-Ghazali.<sup>257</sup> Som ung man gjorde han en lysande karriär i Nishapur och Bagdad. Han var endast 33 år gammal när den seljuqiske visiren Nizam al-Mulk utnämnde honom till lärare vid den nygrundade madrasan i Bagdad, det så kallade Nizamiyah-universitet, som var den tidens tongivande centrum för vetenskap och filosofi. Där gjorde han sig känd som islamisk filosof, teolog, rättslärare och religiös reformator.

Under fyra år var han den främste läraren vid denna sunnitiskt ortodoxa högskola i Bagdad, men vände så plötsligt ryggen åt det lärda etablissemanget. Till följd av tvivel på sin tids rationalistiska teologi och grubbel över den religiösa kunskapens tillförlitlighet lämnade han ställning, familj och egendom och började i stället leva som kringvandrande asket och mystiker (sufi). Ett tiotal år tillbringade han på resor, först till Mekka, sedan till Jerusalem, Damaskus och Kairo innan han slutligen återvände till Bagdad.

Från denna tid finns en berömd legend, som kan förtjäna att återberättas. På vägen tillbaka till Tus skall al-Ghazali ha blivit överfallen av rånare. Han bad då: ”För Guds skull, lämna tillbaka mina anteckningar, de är ju inte av något värde för er.” Rånaren frågade ”Vad är det för anteckningar?” varpå al-Ghazali svarade: ”Det är böcker som ligger i sadelväska. Jag lämnade mitt land för att lyssna och lära och skriva ned den kunskap de innehåller.” Rånaren skrattade och sade: ”Hur kan du

<sup>254</sup> Abu Raihan Mohammad Ibn Ahmed al-Biruni (973 - cirka 1048), persisk historiker, matematiker och naturvetare, vars omfattande skrifter på arabiska är en viktig källa till kunskap om den samtida muslimska världens kunskap inom de flesta vetenskapsområden.

<sup>255</sup> Se ovan, avsnitt 3.1.

<sup>256</sup> Abu Ali al-Hasan Ibn al-Haytham, kallad ”Alhazen” (cirka 965 - 1039), var verksam i Basra och Kairo och sysslade med i stort sett alla vetenskapliga områden från teologi till matematik, men det är främst hans verk om optik som bevarats.

<sup>257</sup> Abu Hamid Ibn Muhammad al-Tusi al-Shafii al-Ghazali föddes år 1058 i staden Tus i Khorasan, som idag tillhör Iran, och dog också i Tus år 1111.

påstå att du tillägnat dig den kunskapen när vi tagit den ifrån dig och lämnat dig utan kunskap?" Sedan gav han order om att sadelväskan skulle återlämnas. Al-Ghazalis kommentar var: "Den mannens yttrande var inspirerat av Gud (*hadha mustantaqun*). Allah gjorde så att han sade detta för att vägleda mig. När jag kom fram till Tus arbetade jag i tre år tills jag hade lärt mig utantill allt det som jag nedtecknat."

Al-Ghazalis genomgripande upplevelser under dessa pilgrimsår ligger till grund för hans mest kända verk, *Ihya Ulum al-Din (Återupplivandet av religionens vetenskaper)*. När han senare återupptog sin läroverksamhet i Bagdad var det inte bara som en vetenskapens man, utan som en trons man, som kallade människor till Gud och till att leva med tanken vänd mot det kommande livet. Han återvände till sin hemstad Tus, där han undervisade stora skaror av studerande och dog också i Tus, endast 53 år gammal.

Även al-Ghazali var alltså av persiskt ursprung, men skrev huvudsakligen på arabiska. Av de över 400 arbeten som tillskrivs honom är åtminstone ett femtiotal äkta; många av hans böcker blev dock kända under skiftande titlar. Inget av hans verk tycks emellertid finnas översatt till svenska. Hans främsta arbete är den redan nämnda *Ihya Ulum al-Din (Återupplivandet av religionens vetenskaper)*, som bidrog till att göra sufismen accepterad inom islamisk ortodoxi. Han skrev även en berömd kritik av den kristna tron (förutsatt att verket i fråga är autentiskt) och bekämpade i flera skrifter de filosofiska systemen som självmotsägande och oförenliga med islam, en kritik som fick ett stort genomslag. Al-Ghazali var nämligen filosofiskt utomordentligt kunnig och därtill en skicklig polemiker.

Sina mot den samtida filosofin starkt kritiska synpunkter sammanfattade han i det berömda verket *Tahafut al-falasifa (Filosofernas självmotsägelser)*. Huvudföremålet för al-Ghazalis kritik är Avicenna, och som grund för sin kritik utgick al-Ghazali från ett tidigare verk, en framställning av filosofernas syften, *Maqasid al-Falasifa*, som var ett av de första arabiska verk som tolkades till latin redan på 1100-talet.

I själva verket följer denna framställning nära nog i detalj Avicennas persiska arbete *Danesh Nameh Alai (Boken om vetenskaperna för Ala al-Daulah)*,<sup>258</sup> och detta trots att al-Ghazali där inte någonstans nämner Avicenna vid namn. Al-Ghazali framställde hela den islamiska filosofins utveckling fram till hans egen tid som en strid mellan de två sidorna angående världens eviga existens versus dess skapelse i tiden.

Trots sin skarpa kritik av Avicennas filosofi övertog al-Ghazali i själva verket viktiga delar av denna. Han accepterade den grundläggande emanationstanken även om han förkastade dess följsats i form av läran om den skapade världens eviga existens. Han övertog enligt Goodman också Avicennas emanatistiska kausalitetslära, även om han förkastade dess drag av necessitism.<sup>259</sup> Slutligen övertog han också Avicennas omfattande argumentation mot den radikala atomism, som hävdades av de ockasionalistiska riktningarna inom *kalam* och använde till och med element från Avicenna för att modifiera den etik, som framställts av Miskawayh, för att få den att passa bättre ihop med sin egen uppfattning, som var mera pietistisk och asketisk.

Många senare anhängare av Averroës såg också al-Ghazali som en hemlig anhängare av Avicenna och hävdade att al-Ghazalis verkliga uppfattning är den som kommer fram i *Maqasid* medan *Tahafut* bara är ett symptom på tidens politiska instabilitet, och i det latinsktalande västerlandet kom al-Ghazalis tolkning av Avicenna länge att betraktas som auktoritativ.

Enligt Goodman är al-Ghazalis uttryckliga ståndpunkt i *Tahafut* att åsikterna i *Maqasid* (det vill säga Avicennas filosofi) bör förkastas endast på de 20 punkter som tillbakavisas i *Tahafut*. Allt det övriga sägs vara riktigt!<sup>260</sup>

Al-Ghazali vänder sig dock inte bara mot Avicennas filosofi utan även mot al-Kindis. I det senare fallet gäller al-Ghazalis invändningar i första hand al-Kindis syn på mirakel. Men man skall

<sup>258</sup> Goodman (1992) s. 38.

<sup>259</sup> Goodman (1992) s. 38.

<sup>260</sup> Goodman (1992) s. 38.

samtidigt komma ihåg att al-Ghazali var en stor beundrare av Aristoteles. Framförallt var han imponerad av Aristoteles logik, särskilt av hans lära om syllogismerna.

Al-Ghazalis kritik kom så att säga vid en gynnsam tidpunkt och fick ett väldigt genomslag, och efter hans angrepp förtynade filosofin länge i den östliga delen av det muslimska området. Tyngdpunkten kom i stället att förflyttas västerut, till Andalusien och närliggande delar av Nordafrika.

Det ur vår aktuella synpunkt viktigaste med al-Ghazalis verksamhet är naturligtvis denna kritik av filosofin, och särskilt av Avicennas tänkande, och de följer detta fick. Innan vi lämnar honom kan det dock vara skäl att nämna något också om den mera positiva sidan.

I hans *Ihya* anvisas en metod för hur människan kan närma sig Gud genom att systematiskt söka balans mellan de ytterligheter som distraherar hennes själ. ”Det största hos Al-Ghazali är kanske ändå hans personlighet”, skriver Montgomery Watt. ”I en värld som blivit kultureernas smältdegel måste även kristna vara beredda att lära av Islam - de kan knappast finna en mera välvillig ledsagare än Al-Ghazali.”<sup>261</sup> Han menar också att Al-Ghazali gav återupprättelse åt islams andliga värden i en tid då religionsutövandet hade reducerats till tom yttre formalism.

Al-Ghazali är en av Islams mest betydande tänkare, som lämnat ett djupt och varaktigt intryck både inom och utanför den muslimska sfären. Hans arbete är mångfasetterat: det omfattar skrifter om islamisk rätt, teologi, logik, politik och psykologi.

Genom översättningar till latin kom hans tänkande även att påverka den kristna skolastiken. Så återfinns exempelvis många av Al-Ghazalis tankegångar senare hos Thomas av Aquino.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Watt (1985)

<sup>262</sup> Thomas av Aquino (cirka 1225 - 1274), italiensk teolog och filosof, kanske den katolska medeltidens störste tänkare; en av kyrkans lärare eller doktorer, kallad *doctor communis* eller *angelicus*; den ”gemensamme” eller ”änglalike” läraren.

## 5.3 Den senare utvecklingen

### 5.3.1 Islamisk filosofi efter al-Ghazali

Genom al-Ghazalis kritik kom intresset för filosofisk diskussion att avta på muslimskt område och Avicennas filosofi förlorade åtminstone tillfälligt mycket av sin stora betydelse i den östliga delen av världet. Samtidigt blomstrade emellertid kulturen upp i de västliga delarna och det uppkom där en relativt självständig filosofi genom tänkare som Ibn Hazm,<sup>263</sup> Ibn Bajjah<sup>264</sup> och Ibn Tufayl.<sup>265</sup>

Härvid tillmättes Avicennas tänkande fortfarande den största betydelse, och som redan nämnts kom Averroës,<sup>266</sup> den mest betydande av alla filosoferna i väster, att i *Tahafut al-Tahafut* rycka ut till försvar av Avicenna genom att systematiskt gå igenom och tillbakavisa al-Ghazalis kritik. Averroës accepterade dock aldrig helt Avicennas tänkande, och en av de viktigaste skillnaderna var hans åsikt att Avicenna hade försummat skillnaden mellan den verkliga världen, *ghaib*, och det av oss uppfattade fenomenet, *shahid*, alltså en skillnad som liknar den som Immanuel Kant<sup>267</sup> långt senare skulle göra i sin *Kritik der reinen Vernunft* mellan tinget i sig, *noumenon*, och fenomenet eller det av oss uppfattade sinnet. Liksom Kant hävdade nu Averroës att sinnevärlden är relativ till människan och betingad av hennes sinnesförmågor och kategorier, och att därför även tiden är något som är tillämpligt bara på *shahid* medan den verkliga världen, *ghaib*, ligger utanför det tidliga. Averroës tillskriver emellertid bådadera status av verklighet, men *ghaib* är så att säga Guds värld medan *shahid* är människans värld.<sup>268</sup>

Enligt Teicher skall Averroës dock mot slutet av sitt liv ha förkastat denna distinktion och menat att också *ghaib* är tillgänglig för mänsklig kunskap. Han skall nu ha hävdat att båda de motstridiga uppfattningarna i fråga om världens eviga existens bygger på tillämpningen av samma otillfredsställande tidsbegrepp, enligt vilket tiden försumsligas och uppfattas lineärt. Skillnaden skulle vara att den ena sidan uppfattar tidslinjen som ändlig medan den andra ser den som oändlig. Tidens sanna natur är däremot en ständigt flöde av förändring och rörelse.<sup>269</sup>

<sup>263</sup> Abu Muhammad Ali bin Ahmad, kallad "Abenhamaz" (993-1064) var medlem av en känd andalusisk familj och den förste framstående teologen i den västra delen av den muslimska världen. Utifrån den zahiritiska rättsuppfattning utvecklade han en egen religionsfilosofi, men gjorde på detta sätt en viktig insats också för språkfilosofin i allmänhet.

<sup>264</sup> Abu Bakr Muhammad Ibn al-Sayigh, kallad "Avempace" (död 1138) var den tidigaste av de till Aristoteles nära anknyttande filosoferna i den västliga delen av den muslimska världen. Som vesir deltog han aktivt i styrelsen av Andalusien och inspirerades främst av den politisk-filosofiska sidan av al-Farabis tänkande. Han skrev också flera kommentarer till Aristoteles skrifter.

<sup>265</sup> Abu Bakr Muhammad Ibn Abd al-Malik, kallad "Abubacer" (död cirka 1185) var född i Guadix vid Granada och var som elev till Ibn Bajjah verksam som läkare och rådgivare hos kalifen Abu Yaqub Yusuf och dennes efterträdare till sin död. Förutom av Ibn Bajjah inspirerades han också av Avicenna. Även han var encyklopediskt kunnig inom matematik, astronomi och filosofi samt verksam som poet. Det var också Abacer som förmedlade uppdraget att kommentera de aristoteliska skrifterna till sin elev Averroës.

<sup>266</sup> Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd, kallad "Averroës" (cirka 1126 - 1198); arabisk filosof född i Cordoba i nuvarande Spanien och verksam både där och i Marrakesh (Nordafrika). Averroës kom från en släkt av framstående laglärda och verkade bland annat som *qadi* (domare) i Sevilla och Cordoba och men också som läkare hos kalifen i Marrakesh. Averroës första större verk var också en handbok i medicin, *Kulliyat* (lat. *Colliget*), men han fick framför allt betydelse genom sin filosofi. Averroës var starkt påverkad av Aristoteles filosofi och hans inflytande kommer främst från en rad kommentarer av olika omfång till dennes skrifter, vilka starkt påverkade den högmedeltida filosofin och teologin i Västeruropa.

<sup>267</sup> Immanuel Kant (1724-1804), tysk filosof och en av den västerländska filosofins mest betydande tänkare, skapare av den så kallade "kritiska filosofin" genom sitt epokgörande verk *Kritik der reinen Vernunft* (1781) och flera andra arbeten i samma anda.

<sup>268</sup> Teicher (1952) s. 45.

<sup>269</sup> Teicher (1952) s. 45 f. Tillförlitligheten av denna presentation av Averroës åsikt är dock underkastad betydande tvivel eftersom den av Teicher tolkas som ett oreserverat uttryck för Henri Bergsons tankar. I sin bibliografiska not hänvisar Teicher till ett antal texter och kommentarer, men eftersom ett fördjupat studium av denna i och för sig intressanta fråga ligger utanför området för denna uppsats lämnar jag tills vidare ämnet.

Enligt Teicher skall denna uppfattning också ha tagits upp av Averroës yngre samtida Moses Maimonides i form av en distinktion mellan världen som varande respektive som tillblivande,<sup>270</sup> och i den fortsatta utvecklingen med dess kritik av den aristoteliska fysiken genom bland annat Hasdai Crescas<sup>271</sup> vill Teicher också se ett väsentligt inflytande från Avicennas tankar om nödvändigt och tillfälligt vara.<sup>272</sup>

Medan Averroës alltså i huvudsak försvarade Avicenna mot al-Ghazalis kritik kom han själv att i många fall välja en annan ståndpunkt och stod betydligt närmare Aristoteles. Genom sina olika djupgående och insiktsfulla kommentarer till Aristoteles verk kom Averroës att få ett oerhört inflytande som förmedlare av den aristoteliska filosofin både till den islamiska världen och till den nu framväxande filosofin i det kristna Europa, och han kom inte för intet att omtalas som ”Kommentatorn”, det vill säga som den, som kommenterade och förklarade Aristoteles filosofi.

Det kan därför vara värt att här påpeka, att även Averroës i sina kommentarer var starkt påverkad av den nyplatoniska tolkningen av Aristoteles, vilken - som redan flera gånger anförts - på många punkter avviker starkt från Aristoteles egen uppfattning.

### 5.3.2 Suhrawardi och den illuministiska traditionen

Det framträdde naturligtvis många andra framstående islamiska filosofer efter Avicenna och al-Ghazali, men jag väljer att här särskilt nämna den med Averroës ungefär samtida Suhrawardi<sup>273</sup> eftersom han brukar betraktas som den som inledde den så kallade illuminismen (*ishraqi*) genom sitt försök att återuppväcka det forna (för-muslimska) persiska tänkandet. Detta ledde i sin tur till uppkomsten av en särskild orden, *Ishraqiyah*.

Suhrawardi föddes i Persien och levde bara i knappt fyrtio år. Han blev på oklara grunder avrättad i Aleppo genom ett ingripande av Salah al-Din. Suhrawardis filosofi hade ett klart mål, vilket var att skapa en syntes mellan filosofi och mysticism. I sin polemik var han starkt kritisk mot Avicenna, som han betraktade som en antireligiös peripatetiker och åberopade i stället bland annat Platon, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Aristoteles och andra<sup>274</sup> samt en rad forna persiska vise som Jamasp, Farshadshur, Buzajumih, Zoroaster (Zarathustra) och så vidare<sup>275</sup> liksom en rad sufiska föregångare som Abu Yazid al-Bastami, Mansur al-Hallaj och andra.<sup>276</sup> Suhrawardi menade precis som sin senare uttolkare al-Shirazi<sup>277</sup> efter honom att sanningen förmedlats i ett obrutet led från Adam till Abraham, därifrån till grekerna och sedan till sufierna inom islam och filosoferna.<sup>278</sup>

Han hävdade emellertid att den verkliga (illuministiska) filosofin måste baseras både på det diskursiva förnuftet och på de mystiska erfarenheterna och skådandet, och därför kom han ändå att

<sup>270</sup> Teicher (1952) s. 46.

<sup>271</sup> Hasdai Crescas (1340-1410), judisk rabbin och filosof, verksam i Spanien under de svåra judeförföljelserna och kritisk mot den aristoteliska filosofin, bland annat i den form den tagits upp av Maimonides. I sin kritik av den filosofiska rationalismen har han liknats vid al-Ghazali och han anses också ha påverkat Spinoza.

<sup>272</sup> Teicher (1952) s. 47.

<sup>273</sup> Shihab al-din al-Suhrawardi (död 1191), också kallad al-Maqtul (den mördade), al-Shahid (martyren) eller Shaykh al-Ishraq eftersom han var den som grundade den illuministiska (*ishraqi*) rörelsen; han var både teolog, mystiker och filosof; se bland annat Fakhry (1970) s. 327.

<sup>274</sup> Fakhry (1970) s. 297; Hermes Trismegistos var den föregivne (mytiske) författaren till ett antal hemlighetsfulla skrifter, traderade inom nyplatonismen; inom islam ofta identifierad med Koranens Idris eller Enok; för de övriga nämnda se ovan, avsnitt 2.

<sup>275</sup> Fakhry (1970) s. 297.

<sup>276</sup> Fakhry (1970) s. 297.

<sup>277</sup> Qutb al-Din al-Shirazi (1236-1311), persisk astronom, matematiker, naturvetare och läkare, känd för sina arbeten inom astronomi och optik. Han anses vara den förste som förklarade regnbågens uppkomst på ett vetenskapligt korrekt sätt. Han var också sufi och fick sin största förblivande betydelse genom en berömd kommentar till Suhrawardis verk.

<sup>278</sup> Fakhry (1970) s. 341.

inspireras av Aristoteles filosofi i den form som den förmedlades av Avicenna lika väl som av zoroastrikerens doktriner. Suhrawardi författade också kommentarer till både Aristoteles och Platons verk och skrev över huvud taget mycket mer än det 50-tal verk vi nu har tillgång till.

Suhrawardi menar att man måste ta hänsyn till både fysiska och andliga iakttagelser för att kunna göra en filosofisk analys. Han menar att dessa är två olika former av erfarenhet och utan erfarenhet kan man inte göra en analys. Troligtvis menar han att man aldrig kan nå kunskap enbart genom att analysera; man måste först ha en grundläggande intuitiv uppfattning av verkligheten.

Den illuministiska kosmologin var en ljusmetafysik; Gud är det ”ljusets ljus”, som existerar av egen kraft och som upplyser och skänker existens åt allt annat. Från det utgår en serie av ljusets änglar, som förmedlar mellan Gud som det absoluta ljuset och den materiella världens skuggor. Vi ser alltså här en direkt parallell mellan den nyplatoniska emanationsläran med dess privationsteori om det onda och Suhrawardis uppfattning. De viktigast skillnaden är att medan Avicenna och nyplatonikerna ansåg att det bara fanns ett begränsat antal intellekt, vanligen satt till 10,<sup>279</sup> var de illuministiska ljusänglarna oändligt många.

När det gäller Suhrawardis kritik av Avicenna är det framförallt hans ontologi som kritiserar.<sup>280</sup>

Också Suhrawardi skrev en dikt om själen, där han anknyter till den dikt av Avicenna, som jag tidigare citerat:

*She has cast off her bodily frame  
at the sandy hill of the hunting park  
and rushed ardently forward to her ancient home ...  
It is as if a flash of lightning had shone through the park,  
then rolled away as if it had never flashed.*<sup>281</sup>

Avslutningsvis bör det kanske nämnas att en annan viktig gestalt i illuminismens utveckling var Ibn al-Arabi,<sup>282</sup> som i viss mån gav ett alternativ till Suhrawardis tänkande. I sin lära om ”varats enhet” hävdade han att det endast finns ett Vara, nämligen Gud, och att allt annat befinner sig i en process av ständig förändring och existerar enbart tack vare Gud. Även denna lära ansluter uppenbarligen i vissa delar till Avicennas nyplatoniskt influerade metafysik, medan andra går tillbaka på den asharitiska ockasionalismen.

Det intressanta med dessa båda tänkare är att då den safavidiska staten etablerades i Iran år 1501 kom shiismen i sin tolv-imams-form att fastställas som statens officiella lära. Detta ledde till en kulturell och intellektuell renässans och studiet av filosofin kom att få nytt liv genom den så kallade isfahan-skolan med företrädare som Mir Damad<sup>283</sup> och Mulla Sadra.<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Som vi sett tidigare var Avicenna dock öppen för möjligheten att de kunde vara flera.

<sup>280</sup> Fakhry (1970) s. 328.

<sup>281</sup> Mottahedeh (2000) s. 153.

<sup>282</sup> Den sufiske tänkaren Muhyi al-din Ibn al-Arabi föddes i det muslimska Spanien (Andalusien), men slog sig efter omfattande resor, bland annat till Mecka, ner i Damaskus år 1223 och avled där år 1240. Han har författat ett otal verk, som haft stor betydelse framför allt för sufismen.

<sup>283</sup> Egentligen Muhammad Baqir Ibn ad-Damad (död cirka 1632), persisk (islamisk) filosof. Mir Damad var tillsammans med sin elev Mulla Sadra den främste företrädaren för den så kallade isfahan-skolan, vars filosofi var en syntes av Avicennas, Suhrawardis och Ibn Arabis läror.

<sup>284</sup> Muhammad Ibn Ibrahim Sadr ad-Din ash-Shiraza (cirka 1571 - 1640), elev till Mir Damad och kanske den viktigaste gestalten inom isfahan-skolan. Själv bygger Mulla Sadra framför allt på Suhrawardis tankar, men kombinerar dem med drag också från Avicenna och Ibn Arabi till en syntes, som legat till grund för den filosofiska undervisningen vid de persiska teologiska högskolorna fram till våra dagar, liksom på den indiska subkontinenten. Hans viktigaste arbete är *Kitab al-Hikmah al-Mutaaliyah* (Den transcendentala visheten), också känd som *al-Asfar* (Resorna) eftersom den är uppdelad i fyra avsnitt eller ”resor”.



Denna tradition har fortlevat i Iran fram till våra dagar med Mulla Sabzawari<sup>285</sup> som en av sina senaste betydande företrädare och dess tänkande kan betraktas som en sammansmältning av den religionsfilosofiska traditionen från Nasir al-din al-Tusi, Avicennas allmänna filosofi, Suhrawardis illuminism och Ibn al-Arabis lära om varats enhet. På så sätt utgör Avicennas filosofi ett fortfarande studerat och levande inslag i det nutida tänkandet inom islam.

---

<sup>285</sup> Hajji Hadi Sabzawari eller Sabziwari (cirka 1797/98 - 1878) betraktas ofta som den siste betydande företrädaren för den persiska tradition, som utgått från Suhrawardi och Mulla Sadra. Mulla Sabzawaris utformning av dess filosofi är ännu tongivande vid de traditionella madaris i Iran.

## 6. Sammanfattning

Uppsatsens syfte har varit att försöka klarlägga något av hur grekisk filosofi har påverkat islamisk och att tydliggöra detta genom exemplet Avicenna.

Av den föregående framställningen har det förhoppningsvis framgått att grekisk filosofi kom att betyda oerhört mycket för den filosofiska utvecklingen på muslimskt område. Dels kom de översättningar som tidigt gjordes av grekisk filosofi och litteratur, prosa och dramatik att få stor betydelse för enskilda arabiska filosofer, men genom dem kom de att påverka tänkesätt och samhällsklimat i stort och fick därmed betydelse också för vanliga människor.

Denna översättningsverksamhet kom att både stabiliseras och effektiviserat genom de åtgärder som vidtogs under al-Mamuns ledning mellan 813 och 833, och det står klart att de enskilda filosofer, som kom att spela störst roll var de stora tre, Sokrates, Platon och Aristoteles. En viktig plats intogs dock också av den pythagoreiska, den stoiska och framför allt den nyplatoniska traditionen, eftersom det var genom nyplatoniska tolkningar och kommentarer som det platonska och aristoteliska tankegodset förmedlades.

I denna process kom Avicenna att inta en särskild plats som den som åstadkom den stora syntes av aristoteliskt och nyplatoniskt tankegodset med inslag av muslimsk tro, som sedan fungerade som utgångspunkt både för kommande filosofer och för den rationalistiska filosofins kritiker som al-Ghazali.

Avicenna är troligtvis den islamiske filosof som har fått störst betydelse för eftervärlden. Många av de verk han författade har beklagligtvis förkommit, men trots det vet vi mycket om Avicenna och hans verk. Avicenna är också den tänkare, som så att säga tar ut riktningen för senare islamisk filosofi, inte bara för det mera traditionella tänkande, som efter al-Ghazali uppblomstrade i det islamiska världens västliga delar med Abenhazam, Avempace, Abubacer och Averroës (Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Tufayl och Ibn Rushd), utan också för den huvudsakligen illuministiska filosofi, som har sitt ursprung i Persien och omkringliggande länder i den östliga delen av det islamiska området.

Stora delar av Avicennas filosofi accepterades ju även av hans främste kritiker, al-Ghazali, och Avicennas filosofi låg också till grund för en stor del av Suhrawardis tänkande. På så sätt blev han på sätt och vis också den, som angav riktningen för den filosofi, som mera nära anknöt till mystiken.

I de flesta av Avicennas verk kan man tydligt se hur han påverkats av den grekiska filosofin, framför allt via sina två läromästare Aristoteles och al-Farabi. Men just via al-Farabi blir också påverkan från Platon, nyplatonismen och Plotinos tydlig. Detta var dock något, som Avicenna själv inte var klart medveten om eftersom denna påverkan skedde dels genom den nyplatoniska tolkning, som Aristoteles varit utsatt för, dels via nyplatoniska verk, som exempelvis den så kallade *Theologia aristotelis*, som då allmänt togs för ett verk av Aristoteles, men som i själva verket var en sammanställning av utdrag ur Plotinos *Enneader*.

Aristoteles betydelse för Avicenna framgår också av hans självbiografi, inte bara genom det Avicenna själv säger om en direkt kunskapsmässig påverkan, utan också genom de påfallande likheter, som framträder i hur Avicenna beskriver deras respektive uppväxt och liv. Hur detta exakt skall tolkas låter jag vara osagt, men möjligheten ligger åtminstone nära till hands att Avicenna har sett Aristoteles om en modell eller förebild, kanske i det att han via Aristoteles velat understryka att det är viktigt att en filosof inte försvär sig åt någon viss skola eller tradition utan tar självständig ställning.

Avicenna som självständig filosof möter man överallt i hans verk, men kanske främst i logiken, där han inkorporerade satslogiska element, hämtade främst från den stoiska filosofin, i en i sina huvuddrag fortfarande aristotelisk lärobyggnad, i psykologin, där han till skillnad från Aristoteles lärde att själen är en immateriell substans, men förhöll sig markerat ointresserad till tanken på en kroppslig uppståndelse, samt i metafysiken, där han konstruerade en för framtiden inflytelserik, men ganska

svårtillgänglig lära om Guds nödvändiga existens och den därav följande tesen att sinnevärldens existens är tillfällig eller kontingent, men inte desto mindre nödvändig i relation till Gud.

Det är dock inte bara genom sitt filosofiska tänkande som Avicenna har blivit ett välkänt och aktat namn både inom den muslimska världen och i den västerländska vetenskapen, utan i hög grad också genom sin *Canon medicinae*, där han sammanställde sin tids hela kända medicinska vetande och kompletterade det med sina egna konkreta medicinska observationer, samlade under ett långt livs verksamhet som läkare. Dess fem delar kom att användas som lärobok i medicin både i arabvärlden och i hela västvärlden.

Den västerländska filosofin har naturligtvis också påverkats av den islamiska filosofin men inte i lika hög grad som den islamiska filosofin har påverkats av den grekiska.

Avicennas skrifter kom under en tid att vara den främsta källan till kunskap om den aristoteliska filosofin i västerlandet och många av hans idéer togs upp av tänkare som St Thomas av Aquino och påverkade kanske även St Anselm av Canterbury. Bland de västerländska filosofer, där man tyckt sig känna igen tankegodts från Avicenna kan också nämnas Roger Bacon och Duns Scotus, och via Maimonides och Crescas har man också velat se ett samband till Spinozas filosofi.

## Litteraturförteckning

- Afnan, Soheil M. (1958) *Avicenna. His Life and Works*. London: George Allen & Unwin Ltd
- Artz, Frederick B. (1967) *The Mind of the Middle Ages. An Historical Survey: A.D. 200-1500*. New York: Alfred A. Knopf
- Anawati, Georges C. (1978) *La métaphysique du Shifâ' Livres I à V* (1978) (= Études musulmanes XXI) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- Anawati, Georges C. (1985) *La métaphysique du Shifâ' Livres VI à X* (1985) (= Études musulmanes XXVII) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- Aspelin, Gunnar (1970) *Tankehistoriens problem*. Stockholm: Läromedelsförlaget
- Blackburn, S. (1984) *Spreading the Word*. Oxford: At the Clarendon Press
- Cassirer, Ernst (2000) *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies* (Tr. by S.G. Lofts) New Haven: Yale University Press
- Coplestone, Frederick C. (1975) *A History of Medieval Philosophy*. London: Methuen & Co (1:a uppl.1972)
- Corbin, Henry (1960) *Avicenna and the Visionary Recital*. (Tr. by Willard A.Trask) Princeton: Princeton University Press - Bollingen Series
- Corbin, Henry (1993) *History of Islamic Philosophy*. (Tr. by Liardain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard.) London & New York: Kegan Paul International (1:a franska uppl. 1964)
- Dasgupta, Surendranath (1992) *A History of Indian Philosophy Vol. 1 - 5*. Delhi: Motilal Banarsidass (1:a uppl. Cambridge 1922)
- De Boer, Tjitze (1967) *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover. (1:a tyska uppl. 1901)
- Diels, Hermann & Krantz, Walther (1989) *Fragmente der Vorsokratiker* Vol. 1-3. (18:e uppl.) Zürich: Weidman (1:a uppl. 1903)
- Düring, Ingemar (1966) *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag
- Ehnmark, Erland (1965). *Processen mot Sokrates och andra studier*. Lund: Gleerups
- Esposito, J. L. (1999) *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press
- Fakhry, Majid (1970) *A History of Islamic Philosophy*. New York & London: Columbia University Press
- Fakhry, Majid (1984) *The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)* i: Marmura (1984)
- Fakhry, Majid (1991) *Ethical theories in Islam*. Leiden & New York

- Fakhry, Majid (1994) *Philosophy, Dogma and Impact of Greek Thought in Islam*. (= Variorum Collected Studies Series CS460) Aldershot, Hampshire (GB): Ashgate Publishing Ltd - Variorum
- Fakhry, Majid (2000) *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: One World
- Gadamer, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr
- Gigon, Olof (1947) *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Francke (2:a uppl. 1979)
- Gilson, Etienne (1980) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed & Ward (1.st ed. 1955)
- Goodman, Lenn E. (1992) *Arabic Thought and Culture. Avicenna*. London & New York: Routledge
- Goodman, Lenn E. (2003) *Islamic Humanism*. New York & Oxford: Oxford University Press
- Grayeff, Felix (1974) *Aristotle and His School*. London: Duckworth
- Gutas, Dimitri (1988) *Avicenna and The Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E.J. Brill
- Gutas, Dimitri (1998) *Greek thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* London: Routledge
- Gutas, Dimitri (2000) *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. (= Variorum Collected Studies Series CS698) Aldershot, Burlington (USA): Ashgate Variorum
- Guthrie, W.K.C. (1999) *Grekiska filosofer. Från Thales till Aristoteles*. Falun: Nya Doxa
- Guthrie, W.K.C. (1962-1981) *A History of Greek Philosophy. Vol. I - VI*. Cambridge: Cambridge University Press
- Halldén, Philip (2001) *Islamisk predikan på ljudkassett. En studie i retorik och fonogramologi*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- Hamlyn, D.W. (1995) *Filosofins historia*. (Övers. av B. Hansson) Stockholm: Thales
- Haussig, H.W. (1971) *A History of Byzantine Civilization*. (Övers. av J.M. Hussey) London: Thames & Hudson (1.a tyska uppl. 1966)
- Hjärpe, Jan (1997) *Politisk Islam. Studier i muslimsk fundamentalism*. Lund: Gleerups (1:a uppl. 1983)
- Hodgson, G.S. Marshall (1974) *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Part 1: The Classical age of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press
- Hodgson, G.S. Marshall (1977) *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Part 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: The University of Chicago Press

- Holt, P.M., Lambton, Ann K.S. & Lewis, Bernard (eds.) (1977) *The Cambridge History of Islam. Vol. 1a - 2b*. Cambridge: Cambridge University Press (1.st ed. 1970)
- Hourani. Albert (1992) *De arabiska folkens historia*. (övers. av Bo Ericson) Lund: Alhambra (1:a engelska uppl. 1991)
- Iqbal. Muzaffar (2002) *Islam and Science*. Aldershot: Ashgate.
- [Islam (1981)] *Islam, Philosophy and Science: Four public lectures organized by Unesco June 1980*. Paris: The Unesco Press
- Ivry, Alfred L. (1984) *Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism* i: Marmura (1984)
- Jaeger, Werner (1962) *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press (Oxford Paperbacks) (1:a tyska uppl. 1923)
- Jeanrond, Werner G. (1991) *Theological hermeneutics - development and significance*. London: SCM Press
- Jolivet, Jean (1981) *The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam up to Avicenna* i: Islam (1981)
- Kirk, G.S. & Raven, J. S. (1957) *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press (flera senare uppl.)
- Kronholm, Tryggve (1995) *Den arabiska litteraturens historia. Spelbilder*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Krueger, C. Haven (1963) *Avicenna's Poem on Medicine*. Charles C Thomas publisher U.S.A.
- Leaman.Oliver (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lycan, William G. (2000) *Philosophy of Language - a contemporary introduction*. London: Routledge
- Marenbon, John (2008) *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. Abingdon: Taylor & Francis Ltd.
- Marmura, Michael E. (ed.) (1984) *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York Press
- Mottahedeh, Roy (2000) *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. Oxford: One World
- Morewedge, Parviz (1973) *The Metaphysics of Avicenna (ibn Sînâ). A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicennas Metaphysics in the Dânish Nâma-i 'alâ'i*. London: Routledge & Kegan Paul
- Nagel, Ernest (1961) *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Expanation*. London: Routledge & Kegan Paul
- Nanji, Azim A. (ed.) (1996) *The Muslim Almanac*. Detroit: Gale Research Inc.

- Netton, Ian R. (1982) *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. London: George Allen & Unwin
- Nordin, Svante (2003) *Filosofins historia: det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. Lund: Studentlitteratur (2:a utök. uppl.)
- Novotny, Frantisek (1977) *The Posthumous Life of Platon*. Haag: Martinus Nijhoff
- Nygren, Anders (1972) *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and Scientific Theology*. (Tr. by Philip S. Watson) London: Epworth Press & Philadelphia: Fortress Press
- Nygren, Anders (1982) *Mening och metod. Prolegomena till en vetenskaplig religionsvetenskap och en vetenskaplig teologi*. Åbo: Inst. f. systematisk teologi; utgåva av den svenska förlagan till Nygren (1972)
- Peters, F.E. (1968) *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*. New York: New York University Press
- Qadir, C.A. (1988) *Philosophy and Science in the Islamic World*. London & New York: Croom Helm
- Radhakrishnan, Sarvepali (1991) *Indian Philosophy Vol. 1 - 2*. Delhi : Oxford University Press (1:a uppl. Oxford 1923)
- Ricœur, Paul (1984-1988) *Time and Narrative. Vol. 1 - 3*. Chicago: University of Chicago Press
- Ricœur, Paul (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press
- Ricœur, Paul (1988) *Från text till handling: en antologi om hermeneutik*. (red. P. Kemp och B. Kristenson Uggla) Stockholm & Lund: Symposion
- Rosenthal, Franz (1968) *A History of Muslim Historiography*. (Second revised edition) Leiden: E. J. Brill
- Rosenthal, Franz (1974) *Ibn Khaldûn: Muqaddimah. An Introduction to History*. Tr. by Franz Rosenthal; ed. and abridged by N.J. Dawood. Princeton: Princeton UP; Bollingen Paperback, 3.rd printing (1:a uppl. 1967 efter Rosenthals fullständiga översättning 1958).
- Rosenthal, Franz (1975) *The Classical Heritage in Islam*. London/California
- Ross, Sir David (1964) *Aristotle*. London: Methuen University Paperbacks (1:a uppl. 1923)
- Rubenson, Samuel & Jarlert, Anders (2005) *Kyrkohistoriska omvärderingar*. (= Meddelanden från Kyrkohistoriska Arkivet i Lund. Ny följd 7) Lund
- Runciman, Steven (1975) *Byzantine Civilization*. London: Methuen & Co. (1:a uppl. 1933)
- Ryle, Gilbert (1966) *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press
- Saunders, J.J. (1990) *A History of Medieval Islam*. London & New York: Routledge (1:a uppl. 1962)

- Scott Meisami, Julie & Starkey, Paul (eds.) (1998) *Encyclopedia of Arabic Literature Vol. 1 - 2*. London: Routledge
- Shihadeh, Ayman (2005) *From Al-Ghazali to Al-Razi: 6TH/12TH century developments in muslim philosophical theology*. Arabic Sciences and Philosophy, vol 15. Cambridge University Press
- Skirbekk, G. & Gilje, N. (1995) *Filosofins historia*. Göteborg: Daidalos
- Spinoza, Benedikt de (1983) *Etik*. (Övers. av Alf Ahlberg) Göteborg: Daidalos
- Spinoza, Benedikt de (1958) *The Political works*. (Tr. by A.G. Wernham). Oxford: At the Clarendon Press
- Stenberg, Leif (1996) *The islamization of science. Four muslim positions developing an Islamic modernity*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International
- Svensson, Jonas (2001) *Women's Human Rights and Islam. A study of Three Attempts at Accommodation*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International
- Taylor, A.E. (1960) *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen (1:a uppl. 1926)
- Urvoy, Dominique (1991) *Ibn Rushd (Averroes)*. London: Routledge
- Waite, Arthur Edward (s.a.) *Avicenna*. Article extracted from the book: Waite, Arthur Edward: *Alchemists through the Ages* (data unavailable); reprinted by Kessinger Publishing in Kessinger Publishing's Rare Reprints as ISBN 156459572
- Walzer, Richard (1962) *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer
- Watt, Montgomery (1985) *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press (1:a uppl. 1962)
- Welch, A.T. & Cachia, P. (eds.) (1979) *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Wickens, G. M. (ed.) (1952) *Avicenna: Scientist & Philosopher*. London: Luzac & Co. Ltd
- Widengren, Geo (1979) *The Pure Brethren and the Philosophical Structure of their System*, i: Welch & Cachia (1979)
- Winch, Peter (1958) *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy* London: Routledge
- Wisnovsky, Robert (2003) *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, New York: Cornell University Press
- Wolfson, Francis Edwards (1968) *Aristotle and Arabs: the Aristotelian tradition in Islam*. New York
- Zeller, Eduard (1963) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Vol. I: I - III: 3*. Hildesheim: Olms (Fotomechanischer Nachdruck; senaste tryckning 2006 efter 5. till 7. uppl. 1963; 1:a uppl. 1844-1852)



**Internetadresser**

[http://www.ummah.net/history/scholars/ibn\\_sina/](http://www.ummah.net/history/scholars/ibn_sina/)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Al-Masihi>

[http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_Iranian\\_scientists](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Iranian_scientists)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Qutb\\_al-Din\\_al-Shirazi](http://en.wikipedia.org/wiki/Qutb_al-Din_al-Shirazi)

<http://www.sjsu.edu/depts/Museum/avicen.html>

<http://www.muslimheritage.com/uploads/Music2.pdf>

<http://www.muslimphilosophy.com/farabi>