

# Radikalt innehåll - traditionell struktur?

En studie av funktion och topoi i förordet till Husayn Mrouehs  
*al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*

# Abstract: Radical content, traditional form?

Author: Sam Carlshamre

This essay examines the way in which the traditional form and concept of the *muqaddima*, as developed in the arabic tradition, is employed by lebanese marxist scholar Husayn Mroueh (1910-1987) in his work on the arabic-islamic heritage, *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*. The theoretical framework for the study is provided by Peter Freimarks study *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*, which examines the development of the muqaddima-form in the classical arabic era. Husayn Mrouehs specific Muqaddima is then compared to Freimarks definition of the muqaddima, in terms of topoi and content, as well as to a general conception of the traditional function of the muqaddima, and relationship of muqaddima to the main text.

It is found that Mrouehs Muqaddima to a greate extent conforms to the traditional concept of the muqaddima, in terms of topoi used as well as in terms of function; i e it serves to provide a discursive foundation to the main text. The conclusion is thus that despite the radical and anti-traditionalistic content and aim of Mrouehs endeavour, he employs traditional literary concepts and forms in the structuring of his text.

# Innehållsförteckning:

---

1. Inledning .....	4
1.1. Material och avgränsning .....	4
1.2. Syfte .....	5
1.3. Metod och teori .....	6
1.3.1. Muqaddiman som begrepp och form .....	6
1.3.2. Den traditionella Muqaddimans topoi .....	7
1.3.3. Tillvägångssätt .....	9
1.4. Frågeställningar och disposition .....	10
2. Bakgrund .....	11
2.1. Husayn Mroueh .....	11
2.2. Verkets ideologiska kontext .....	12
3. Analys .....	14
3.1. Muqaddimans struktur och disposition .....	14
3.2. Topoi - del I .....	15
3.3. Topoi - del II .....	17
3.3.1. Traditionen i sig respektive kunskapen om den .....	18
3.3.2. Undersökningens metod - historiematerialismen .....	20
3.3.3. Undersökningens objekt - Traditionen .....	23
3.4. Topoi - del III .....	26
3.5. Topoi - del IV .....	27
3.5.1. Traditionen som specifikt arabisk-islamisk .....	27
3.5.2. Muqaddiman avslutas och sammanfattas .....	28
4. Syntes .....	30
4.1. Muqaddiman och verket - syfte och funktion .....	31
4.2. Traditionella topoi i Muqaddiman .....	31
4.2.1. <i>Anlaß und Rechtfertigung des Werkes</i> .....	31
4.2.2. <i>Absicht des Werkes</i> .....	32
4.2.3. <i>Form des Werkes</i> .....	33
4.2.4. <i>Bescheidenheitstopik</i> .....	33
4.2.5. <i>Beziehung Autor - Leser</i> .....	33
4.2.6. <i>Preisung Gottes</i> .....	33
4.2.7. <i>Topik von Versen und Aussprüchen</i> .....	34
4.2.8. <i>Herrschtugenden</i> .....	35
4.2.9. <i>Les Anciens et les Modernes</i> .....	35
5. Avslutning .....	35
5.1. Sammanfattning .....	35
5.2. Avslutande diskussion .....	36
6. Litteraturlista .....	37

# 1. Inledning

Den här texten tog sin början som ett källmaterial på jakt efter sin metod. Att jag ville syssla med den moderna marxistiska filosofin i dess arabiska skepnad stod klart tidigt. I arabvärlden blomstrade denna skola förhållandevis sent. Efter att närmast totalt saknat teoretiska arbeten av någon större originalitet inföll ett uppsving för det tänkandet inom den kommunistiska och socialistiska rörelsen under 70-talet;<sup>1</sup> ett uppsving som med tiden tycks ha ebbat ut, och som sedermera fallit i glömska i takt med de socialistiska rörelsernas marginalisering globalt och regionalt under de senaste decennierna. Intressant nog kom dessa första, senkomna marxistiska teoretiska projekt dock att sammanfalla i tid med den guldålder som samtidigt utspann sig, framför allt i Frankrike, inom marxistisk och annan så kallad kritisk teori, med namn som Louis Althusser, Michel Foucault och (den sene) Jean-Paul Sartre som de kanske mest kända företrädarna.

Detta allmänna intresse ledde mig till den libanesiske marxisten, idéhistorikern och politiske aktivisten Husayn Mrouehs<sup>2</sup> arbeten. I centrum för hans författarskap står ett mastodontverk i tre band med den anspråksfulla titeln *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*<sup>3</sup>, ett försök att teckna en helhetsbild av det arabisk-islamiska filosofiska tänkandet utifrån ett marxistiskt synsätt. Det är ett arbete som i och med själva sin väldighet för tankarna till de verk av encyklopediska anspråk som var tämligen vanliga i den klassiska arabiska historiografin. Någonstans i mötet med den här texten utkristalliserades ämnet för min uppsats: att undersöka det sätt på vilket det traditionella eller klassiska och det modernistiska samspelar inom den marxistiska arabiska traditionen.

## 1.1. Material och avgränsning

Den här uppsatsen kommer alltså att kretsa kring det projekt som Mroueh framlägger i *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*. Boken utgör kulmen på en serie texter som Mroueh publicerade kring problemet med den arabisk-islamiska "Traditionen" (التراث).<sup>4</sup> Verket har till ansats

---

<sup>1</sup> Ismael (2005), s. 104, 49.

<sup>2</sup> Mitt val av denna något oortodoxa utskrivning av hans namn (snarare än till exempel "Muruwah") har jag valt på inrådan av en personlig vän till författaren.

<sup>3</sup> Ungefärligen "Materialistiska tendenser i den arabisk-islamiska filosofin".

<sup>4</sup> Begreppet التراث och dess historiska och politiska betydelse kommer att diskuteras närmare i det följande. När det gäller översättningen har jag valt att använda begreppet "Tradition". Andra möjliga svenska översättningar hade varit "arv" eller "kulturarv"; den arabiska betydelsen är mycket närliggande engelskans "heritage".

att omtolka den arabiska idéhistorien som helhet, med fokus på det filosofiska tänkandet inom den, under den klassiska epoken med hjälp av en historisk-materialistisk, marxistisk metod. Dess inflytande på den arabiska idédebatten verkar under en period ha varit tämligen stort, och det åtnjuter än idag status som en *minor classic*, även om den ovannämnda vikande konjunkturen för marxismen i stort självfallet drabbat även detta arbete.

Mrouehs verk omfattar i sin helhet omkring 1800 sidor. Huvudverket utgörs av en historisk undersökning av det arabisk-islamiska tänkandet under den klassiska epoken. Till detta huvudverk hör en *muqaddima*, ett förord eller inledning.<sup>5</sup> Det är denna del, omfattande 167 sidor, som jag valt att ägna mig åt. Inom denna Muqaddima kommer jag att närläsa vissa avsnitt, medan andra behandlas mer kursivt. I det senare fallet rör det sig i första hand om en längre utveckling, omfattande kring hundra sidor, vars innehåll endast kommer att behandlas i förbigående. Det är min mening att den föreliggande undersökningen trots detta kan betraktas som en behandling av Muqaddiman i sin helhet, en vidare diskussion av denna avgränsning återfinns under 3.4 nedan.

## 1.2. Syfte

Mrouehs projekt var långt ifrån okontroversiellt. Inte bara kom han från en politiskt radikal bakgrund, som aktivist inom det libanesiska kommunistpartiet, vilket utan tvivel gjorde honom till en i största allmänhet suspekt person i de flesta kretsar i hans arabiska samtid; att tillämpa en marxistisk metod på Traditionen riskerade i sig att föra honom på kollisionskurs med anhängare av flertalet andra politiska riktningar, från moderata arabnationalister till islamistiska ‘*ulama*’. Föreställningen om (valda delar av) denna Tradition som en guldålder inom arabisk-islamiskt tänkande var, och är, högst levande inom den arabiska idédebatten. Under i princip hela den epok som brukar kallas för den arabiska renässansen eller *al-nahda* (النهضة) och som tog sin början i mitten på 1800-talet har mycket av den politiska och filosofiska diskussionen kretsat kring hur denna guldålder ska kunna återuppväckas.<sup>6</sup>

En av utgångspunkterna för min undersökning är att Mroueh under genomförandet av sin undersökning hade att förhålla sig till denna Tradition, inte bara som en mängd av vissa specifika texter, det vill säga som objekt för hans undersökning, utan också som en i hans samtid levande “diskurs”, i bemärkelsen ett system av regler för förhållningssätt och framställningssätt, för vad som

---

<sup>5</sup> För mer om begreppet *muqaddima*, se 1.3.1.

<sup>6</sup> För en beskrivning av denna “guldålders”-tematik, och andra aspekter av idédebatten under *Nahda*-epoken, se lämpligtvis Hourani (1983).

kan tänkas och skrivas, och på vilket sätt det bör göras. I vid bemärkelse är alltså syftet med min undersökning att utröna på vilket sätt Mrouehs framställning bär spår av detta i det sätt på vilket den är formulerad och strukturerad. För att nå fram till ett mer specifikt syfte är det nödvändigt att vi fördjupar oss i den metod som jag valt att använda mig av.

### 1.3. Metod och teori

Utifrån mitt generella syfte att undersöka kontinuitet och innovation i en text placerad i gränslandet mellan det traditionella och det radikala finns naturligtvis olika vägar att gå. Grovt talat kan de delas in i två kategorier: dels sådana som fokuserar på stil, ordval och tilltal, dels sådana som fokuserar på struktur, innehåll och ämnesval. Min undersökning kommer att hänföra sig till den senare kategorin. I detta metodavsnitt kommer jag att ge en redogörelse för den klassiska arabiska muqaddimans övergripande syfte, samt de topoi som den traditionellt behandlar, två beskrivningar som sedan kommer att ligga till grund för de frågeställningar jag formulerar.

#### 1.3.1. Muqaddima som begrepp och form

Grundbetydelsen av ordet muqaddima är “det som föregår [något/någon annan]”, “det främsta”, “den främsta delen”.<sup>7</sup> Som begrepp för en litterär form översätts det oftast helt enkelt med svenskans *förord*, alternativt *inledning*. Begreppet förord kan med en tautologisk förklaring definieras som det stycke (text) som föregår verkets huvudtext (“*ein Für-Wort für das Hauptwort*”).<sup>8</sup> Innehållsligt förväntas det behandla textens syfte och tillkomsthistoria, i regel kortfattat. Förordet som form präglas också ofta av att författaren i det placerar sig mellan sitt verk och läsaren; introducerar sitt verk från en position utanför det, innan den verkliga undersökningen tar sin början.<sup>9</sup>

Relativt detta koncept om förordet eller inledningen så har det arabiska muqaddimabegreppet dock en i vissa bemärkelser både mer specifik och mer vittsyftande innebörd. Visserligen kan en muqaddima avse något i linje med denna beskrivning, men det finns även gott om exempel på muqaddimor som tvärtom omfattar ett stort antal sidor och ämnen. Aziz al-Azmeh menar i sin

---

<sup>7</sup> Hans Wehr (1993).

<sup>8</sup> Freimark (1967), s. 161.

<sup>9</sup> Freimark (1967), s. 4.

studie av Ibn Khaldouns (1333 – 1406) *Muqaddima*<sup>10</sup> att den arabiska muqaddiman inte sällan “takes the sense of a beginning whose priority is not confined to that of textual sequence, that it occurs in the work before other passages, but whose priority attaches primarily to a discursive effect it has on the very structure of subsequent discourse”.<sup>11</sup> Det vill säga: vissa muqaddimor fyller inte enbart en *formell* inledningsfunktion, utan tjänar också till att etablera de logiska principer och resonemang på vilka huvudtexten vilar.

Även om en arabiska muqaddima alltså kan ha en funktion och ett syfte som liknar den vi avser när vi talar om ett förord eller en inledning, finns alltså även en annan innebörd: muqaddiman som den del som lägger grunden för, tecknar “principerna” (مبادئ) eller bakgrunden till huvudverkets projekt. Just Ibn Khaldouns ovannämnda *Muqaddima* brukar i vid översättning oftast ges namnet *Prolegomena*. Kanske är detta det begrepp det som kommer närmast, i en europeisk kontext, att beskriva vad som avses med denna specifika form, även om det arabiska ordet alltså täcker båda betydelserna.

### 1.3.2. Den traditionella muqaddimans topoi

När det kommer till att beskriva de topoi som karaktäriserar den traditionella arabiska muqaddiman har jag valt att utgå från den tyske arabisten Peter Freimarks arbete *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*.<sup>12</sup> Enligt Freimark kom det arabiska förordet under den klassiska epoken (ca 700-1300 vt) att utvecklas till och etableras som en litterär form i sin egen rätt, lydande under specifika konventioner vad gäller upplägg, struktur och teman.<sup>13</sup> Freimark menar alltså att det är berättigat att tala om ett specifikt arabiskt begrepp om vad ett förord är, eller bör vara, för något; vilken struktur det ska ha, vilka ämnen som behandlas och i viss mån hur den inbördes ordningen mellan dessa ser ut.

---

<sup>10</sup> Ibn Khaldouns arbete är en av de mest berömda verken från den klassiska arabiska perioden, och utgör en muqaddima till hans världshistoria. I svensk översättning omfattar muqaddiman 632 sidor. Den har ofta tolkats som ett försök att lägga grunden för en “rationell” historisk-sociologisk vetenskap, en beskrivning som dock är omstridd. I sin muqaddima för Ibn Khaldoun ett utförligt resonemang kring vad som är en god grund för studiet av historien, samt visar på vilket sätt tidigare forskare brustit i sitt sätt att undersöka den.

<sup>11</sup> al-Azmeh (1982), s. 49f.

<sup>12</sup> Skälet att utgå från just Freimark är tämligen enkelt: hans undersökning är den enda av något större omfång som existerar i ämnet. Freimark måste också i allmänhet betraktas som den främste auktoriteten på området; de flesta utläggningar kring begreppet Muqaddima (exempelvis Encyclopaedia of Islam-artikeln) härrör från hans penna. Eva Riads *Studies in the Syriac Preface* (1988) är en annan studie av förord i en semitisk språklig kontext, till stor del med utgångspunkt i Freimark. Dess användbarhet för denna undersökning har dock begränsats av att de syrianska förord som Riad studerar i huvudsak är betydligt kortare än det som jag arbetat med.

<sup>13</sup> Freimark (1967), s. 161. När jag i det följande talar om “förord” (snarare än muqaddima, inledning eller prolegomena) är det en direkt översättning från tyskan av den term som Freimark föredrar när han talar om muqaddima, nämligen titelns “Vorwort”.

Strukturellt består förordet enligt Freimark av tre delar: *einfangspreisung*, huvuddel samt *schlußpreisung*. Vi kommer att återkomma kort till denna anmärkning; tillsvidare räcker det att notera att huvuddelen av det faktiska innehållet, och textmassan, i den klassiska muqaddiman i allmänhet återfinns i huvuddelen. De inledande och avslutande "lovprisningarna" riktar sig snarare till Gud än till läsaren, och blev redan tidigt höggradigt stiliserade. Det centrala för min undersökning är den förteckning över topoi (ungefärligt litterära schabloner) som Freimark etablerar. Med utgångspunkt i E. R. Curtius teori om topoi<sup>14</sup> menar Freimark att innehållet i den arabiska muqaddiman kan sorteras in i nio kategorier:

1. *Anlaß und Rechtfertigung des Werkes*. Till denna kategori hänförs vad man skulle kunna kalla förklaringar av orsaken till att författaren skrivit verket. Det hör till konventionen att ett verk inte kan skrivas utan en anledning; författaren måste följaktligen på ett eller annat sätt argumentera för sin "rätt" att författa det. Detta topos kan delas in i följande underkategorier:

- a) "Beställning". Någon, en mecenat eller vän, verklig eller fiktiv, har beställt eller ombett författaren att skriva verket.
- b) "Ingen har tidigare behandlat ämnet tillfredsställande". Trots att det finns tidigare verk i ämnet så kan inget av dem sägas utgöra en fullgod behandling av det.
- c) "Livsverket". Författaren har ägnat sitt liv åt att studera ämnet. Det föreliggande arbetet är sammanfattningen av hans mödor.

2. *Absicht des Werkes*. Under denna kategori samlas förklaringar av verkets syfte eller avsikt.

- a) "Sammanfattning". Tack vare den föreliggande framställningen behöver man inte längre bemöda sig om att söka upp några tidigare verk i ämnet.
- b) "Rättelse". Tidigare verk på området innehåller fel och brister, vilka här kommer att rättas till.
- c) "Okunskapen i ämnet är stor". Det ämne som arbetet behandlar är av stor betydelse men föga känt, alternativt ofta missförstått. Syftet med verket är att sprida information i detta ämne.

3. *Form des Werkes*. Till denna kategori hör diskussioner av verkets form, struktur och upplägg.

- a) Betoning av verkets översiktlighet. Detta tema kan vara en helt sanningsenlig beskrivning av verkligheten (författarens verk är verkligen kortfattat), men utgör ofta en ren stereotyp. Så används det exempelvis av Ibn Khaldouns i hans *Muqaddima*!<sup>15</sup>
- b) God disposition. Författaren framhåller att han bemödat sig om en god struktur, för att göra verket användbart och lätthanterligt för läsaren, och passar möjligen även på att förklara principerna för denna disposition.

---

<sup>14</sup> Begreppet *topos* (pl. *topoi*) lanserades av E R Curtius i hans *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), och betyder ungefärligen (litterär) schablon eller konvention.

<sup>15</sup> Omfattande 632 sidor i svensk översättning, se not 10 ovan.

4. *Bescheidenheitstopik*. Ett antal teman som förenas av att de syftar till att framhålla författaren som klädsamt ödmjuk och blygsam.

a) Ursäkt för möjliga fel och brister i verket. Vanligtvis placerad mot slutet av förordet.

b) Befästheten av författarens okunskap. Han är alls inte lämpad att skriva det föreliggande verket, men känner sig trots det tvungen att göra det av olika skäl. Författaren kan även lyfta fram att han själv alls inte önskat förhåva sig genom att författa boken; i stället har den enbart tillkommit då han inte velat undlåta att hörsamma en uttrycklig och upprepad bedjan från en vän eller mecenats sida (jämför med "beställnings"-topos ovan).

5. *Beziehung Autor - Leser*. Behandlande av författarens relation till läsaren.

6. *Preisung Gottes*. Olika former av lovprisningar av Gud och Profeten. Återfinns huvudsakligen i de inledande och avslutande stycken som omtalats ovan.

7. *Topik von Versen und Aussprüchen*. Passager som genom åberopanden av citat, verser eller talesätt försöker underbygga författarens position eller framhäva hans verks ämnes betydelse. Traditionellt rör det sig oftast om hadither eller stycken ur Koranen, men även andra ursprung är möjliga.

8. *Herrschertugenden*. Hyllningar av härskarens godhet och vishet.

9. *Les Anciens et les Modernes*. Teman som hör samman med hur "gamla" relativt "nya" tänkare, idéer, kulturer eller texter ska värderas.<sup>16</sup>

Vilka av dessa topoi som förekommer i varje specifikt förord, och på vilket sätt de behandlas, bestämdes även traditionellt, trots den höga graden av stilisering som muqaddima-formen tycks ha fått, i inte ringa grad av den enskilde författarens inriktning, stil och personliga smak. Lika lite som varje enskilt element *måste* förekomma i ett visst förord för att det ska kunna sägas tillhöra den arabiska traditionen är alla dessa element något som *enbart* förekommer i det arabiska förordet. Många av dem har anor eller motsvarigheter i den klassiska antiken, och vissa av dem känns naturligtvis igen även från moderna "västerländska" förord. Trots detta menar Freimark alltså att det är möjligt att, med utgångspunkt inte minst i dessa typiska ämnesval, urskilja vissa karaktäristiska drag som särskiljer den arabiska muqaddimatraditionen från andra förordstraditioner, historiska och samtida.

### 1.3.3. Tillvägagångssätt

Jag kommer att använda Freimarks schema för att strukturera mitt arbete med källmaterialet.

Utöver detta gör det det även möjligt att försöka urskilja i vilken grad muqaddiman, *följer* denna specifika (arabiska) tradition, respektive *avviker* ifrån den. Dessa två projekt, att urskilja de bärande

---

<sup>16</sup> Freimark (1967), s. 36-71.

teman i Mrouehs förord, samt att diskutera i vilken mån det kan betraktas som ett typiskt eller atypiskt dito, är vad min undersökning specifikt kommer att kretsa kring.

I mitt praktiska arbete med texten ligger mitt huvudfokus på att uttyda Mrouehs tankegångar och sätt att resonera, på ett i möjligaste mån objektiva sätt. Specifikt kan det vara värt att påpeka att en ansenlig del av arbetet består i att identifiera marxistiska begrepp och koncept, i deras arabiska språkdräkt. Som Stefan Wild noterat är begreppsförvirringen inom den arabiska marxismen osedvanligt utbredd. Detta till stor del som ett resultat av att ett antal olika översättningar gjordes av Karl Marx *Das Kapital* oberoende av varandra i olika arabiska länder, vid ungefär samma tid, i vilka olika val gjordes vad gäller terminologin.<sup>17</sup> Detta har resulterat i att det inte sällan förekommer flera arabiska motsvarigheter till ett av Marx ursprungliga begrepp. Även utan denna komplikation är det självfallet alltid i sig vanskligt att fastställa den exakta motsvarigheten till ett visst, terminologiskt betydelsefullt, begrepp. För att göra framställningen så genomskinlig som möjligt kommer jag därför att i möjligaste mån presentera den ursprungliga arabiska ordalydelsen parallellt med den tolkning som jag funnit rimlig.

## 1.4. Frågeställningar och disposition

Utifrån ett generellt syfte och en specifik metod har jag alltså snävat ner mitt ämne till frågan om likheter mellan det traditionella arabiska muqaddiman vad gäller syfte och topoi (enligt ovan), och den muqaddima som utgör mitt källmaterial. Syftet är att undersöka i vilken mån Mrouehs Muqaddima kan sägas vara ett, eller en förmedlare av, tecken på kontinuitet med en specifikt arabisk tradition. För att undersöka detta har jag valt att formulera två frågeställningar:

1. Vilka traditionella topoi förekommer i Mrouehs muqaddima, och på vilket sätt?
2. Vilket syfte och funktion kan Mrouehs muqaddima menas fylla i relation till huvudverket?

Min undersökning kommer alltså att i huvudsak bestå av en studie av källmaterialet utifrån det schema som specificerats ovan enligt Freimark. Jag kommer först att gå igenom källmaterialets innehåll från början till slut, med målsättningen att dels ge en allmän bild av strukturen, upplägget och syftet med de olika avsnitten i Mrouehs text, dels notera och peka ut förekomster av traditionella topoi. Avslutningsvis kommer jag att i ett syntesavsnitt försöka teckna en helhetsbild av Muqaddiman utifrån resultaten av analysen, i avsikt att besvara mina frågeställningar. Innan undersökningen av källmaterialet tar vid kommer jag dock inledningsvis att kort presentera

---

<sup>17</sup> Wild (1969).

bakgrundsinformation kring Mroueh som person samt kring det föreliggande verkets teoretiska och ideologiska kontext.

## 2. Bakgrund

### 2.1. Husayn Mroueh

Husayn Mroueh var av shi'itisk härkomst och föddes år 1910 i byn Haddatha i södra Libanon. 14 år gammal sändes han till den shi'itiska religiösa skolan (حوزة) i Najaf i Irak. Efter en 14-årig studieperiod, med flera avbrott, erhöll han sin slutexamen (الاجازة) därifrån 1938. Trots att han under denna tid förblev troende verkar han redan under sin studietid allt mer ha närmat sig och intresserat sig för sekulära och modernistiska idéer, och efter att han avslutat sin utbildning började han försörja sig som journalist och lärare i Bagdad. Som skribent gjorde han sig ett namn framför allt som litteraturkritiker, där han förordade en socialrealistisk litteratur. Efter att ha förvisats ur Irak 1949 återvände han till Libanon, där han sedermera kom att verka. Med tiden kom han att allt mer närma sig en marxistisk position; detta i takt med en växande skepsis inte bara mot traditionalism, utan lika mycket mot de liberala och nationalistiska rörelsernas oreflekterade omfamnande av modernitet och framsteg. Under 1960-talet fullföljde han steget över till marxismen, och inträdde i det libanesiska kommunistpartiet, inom vilket han snart kom att träda fram som en prominent ideolog och debattör. Han mördades på öppen gata av politiska meningsmotståndare vid 77 års ålder 1987 i Beirut.<sup>18</sup>

Trots att Mroueh alltså publicerade sig inom ett flertal olika områden, och inte heller enbart ägnade sitt liv åt skriftställeri, är det främst är för *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* han är ihågkommen. Efter att under en längre tid ha engagerat sig i debatten om Traditionen ägnade han 10 år åt att författa detta tvåbandsverk, ett försök att sammanhållet presentera den arabisk-islamiska filosofins historia baserat på en materialistisk metod. Till stor del bygger den på hans doktorsavhandling vid Universitet i Moskva, där han studerade under 60- och 70-talen.<sup>19</sup>

Väsentligt att hålla i minnet om Mroueh som person, när vi går vidare till att studera den föreliggande texten, är att han alltså å ena sidan var mycket väl förtrogen med den traditionella

---

<sup>18</sup> Rula Jurdi (2008), s. 239ff.

<sup>19</sup> Rula Jurdi (2008), s. 240.

arabisk-islamiska lärdoms traditionen, tack vare sina långvariga traditionellt religiösa studier, och å andra sidan med de samtida samhälls- och kulturdiskussioner och -problem som var i svang i arabländerna och världen i övrigt under efterkrigstiden, genom sin verksamhet som journalist, sitt politiska engagemang och sina studier vid universitetet i Moskva.

## 2.2. Verkets ideologiska kontext

*Al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* är ett verk som definieras tvåfaldigt; å ena sidan av sin metod, den marxistiska historiska materialismen, å andra sidan av sitt kunskapsobjekt: den arabiska Traditionen (التراث). Det är sammanförandet av dessa två som utgör dess egenart. Innan vi går vidare till att undersöka texten ska vi alltså stifta närmare bekantskap med dessa två koncept.

Vad det gäller föremålet för undersökningen, den arabiska Traditionen, är Mroueh långt ifrån den förste under den moderna epoken att intressera sig för den. Allt sedan den arabiska renässansen tog sin början under mitten av 1800-talet har en stor del av den arabiska idédebatten kretsat kring denna tradition.<sup>20</sup> I begreppet innefattas i allmänhet hela det kulturarv och det tänkande som skapats inom ramen arabisk-islamiska civilisationen skapat. I centrum står den blomstringstid eller guldålder som tänks ha tagit sin början med Profeten Muhammad och de efter honom följande fyra "rättledda" kaliferna, och slutat några århundraden senare, senast i och med Bagdads fall år 1248. Vad den klassiska epokens blomstringstid egentligen bestod av och hur den uppstod samt hur den arabiska civilisationen ska kunna återuppnå denna framstående position har varit ämnen som denna debatt kretsat kring. Frågan om hur det nutida arabiska samhället bör förhålla sig till Traditionen har stått i centrum: är dåtiden att betrakta som ett ideal som bör efterliknas i möjligaste mån, som en resurs av attityder och kunskaper att hämta inspiration ifrån, eller är själva upptagenheten med Traditionen i sig orsaken till den samtida arabiska kulturens svaghet, intellektuellt, ekonomiskt och politiskt? Dessa och andra frågor fick förnyad aktualitet i arabvärlden i takt med att ett slags krismedvetande växte fram bland arabiska intellektuella efter fördrivningen av Palestinierna 1948, samt det arabiska nederlaget i Junikriget mot Israel 1967.<sup>21</sup> När Husayn Mroueh valde att ägna sig

---

<sup>20</sup> Hourani (1983), s. iv. Var mer exakt i historien som denna guldålders höjdpunkt placeras beror på vars och ens ideologiska inriktning. För en salafit eller islamist, som fokuserar på de religiösa aspekterna är det antagligen de "rättledda kalifernas" styre som bör emuleras; för den mer sekulärt inspirerade kanske snarare den 'Abbasidiska epokens blomstring för filosofi och vetenskap.

<sup>21</sup> Abu Rabi' (2004) s. 259. För en genomgång av huvuddragen i den debatt kring Traditionen som utspelade sig i Mrouehs samtid, se Boullata (1990), s. 11-56.

åt studiet av Traditionen trädde han alltså in dels i en sekelgammal allmän idédebatt, dels i en vid denna tid (1970-talet) brännhet politisk diskussion, som uppfattades som av central betydelse för frågan om hur arabvärldens politiska, kulturella och sociala framtid borde formas.

Valet av ämne för undersökningen var alltså långtifrån unikt. Vad som däremot skiljer ut Mrouehs verk från de flesta andra är den metod han sätter sig för att undersöka detta ämne med: den marxistiska, historiematerialistiska. Vad exakt denna metod innebär i detta fall, och hur Mroueh tillämpar den, är en av de saker som ska undersökas inom ramen för denna uppsats, och således inget vi kan slå fast *a priori*. För att göra Mrouehs sätt att tänka och resonera något mer genomskinligt är det dock på sin plats att vi tittar lite närmare på den marxistiska tanketraditionen och de grundläggande axiom som den ställer en samhälls- och kulturvetare inför.

Marxismen är en *materialistisk* teori och världsuppfattning. Med detta menas att den ger de materiella omständigheterna primat när det gäller att analysera och förklara världen. Till skillnad från den hegelianska filosofin, som Marx tänkande till stor del sprang ur, så menar marxismen att det är kampen för försörjningen, och alltså i förlängningen de former och strukturer som den för denna nödvändiga ekonomiska verksamheten tar sig och skapar, som är historiens drivkraft och “verkliga” innehåll. Denna historiesyn kallas för den *historiska materialismen* eller *historiematerialismen*, och står i motsats till olika idealistiska historiefilosofier, som hävdar att det är människornas tänkesätt och idévärld, antingen individuellt eller strukturellt, som formar världen och historien.<sup>22</sup> Ur denna materialistiska historiesyn följer en analys av vilka sektorer av samhället som är de “bestämmande i sista instans”, det vill säga vilka verksamhetsfärer som determinerar och formar de övriga. Med ett kanske väl schematiskt uttryck brukar det marxistiska synsättet formuleras som att “basen bestämmer överbyggnaden”; det vill säga att produktionen och de materiella omständigheterna avgör vilken form som individernas medvetande (i bemärkelsen filosofi och världsbild, men också juridik, politiskt tänkande, statsbildningar etc) tar sig i ett specifikt samhälle. Graden av determinism i denna uppställning, liksom i den historiematerialistiska synen på historien varierar självfallet mellan olika tänkare och traditioner inom den marxistiska skolbildningen.

Ett annat centralt koncept i det marxistiska tänkandet som från tid till annan återkommer i Mrouehs framställning, är begreppet “ideologi”. Å ena sidan figurerar det i sin vardagliga form (en koherent helhet av idéer och föreställningar om världen, som vägleder individens samhälleliga agerande), men det används även i en annan bemärkelse, nämligen som beteckning på tankesätt eller synsätt

---

<sup>22</sup> För en kritisk diskussion av olika historiefilosofier, idealistiska som materialistiska, se (196N).

som inte grundar sig på en vetenskaplig, verklig, förståelse av världen. I denna senare betydelse har det naturligtvis en pejorativ betydelse.<sup>23</sup>

## 3. Analys

### 3.1. Struktur och disposition

Genom texten löper ett flertal, var och en med varandra inte särskilt kongruenta, uppdelningar. Föregående själva texten är placerat fem punkter, som kan betraktas som ett slags sammanfattning av muqaddimans innehåll:

- Teoretisk-metodologiska teser i frågan om traditionen
- Den ideologiska framställningen av kunskapen om traditionen
- Den arabiska befrielsekampen kräver en lösning på traditionens problem.
- Vår filosofiska tradition: hur har den studerats, historiskt och idag?
- Det arabisk-islamiska tänkandet under Medeltiden: dess specifika karaktäristika och dess historiska roll.<sup>24</sup>

Själva textmassan är sedermera uppdelad i 17 numrerade avsnitt, som inte korrelerar med dessa inledande fem punkter på något transparent vis. Varje numrerat avsnitt sammanfaller oftast med ett byte av ämne eller fokus i texten, men inom varje enskilt avsnitt kan flera till synes skilda frågor behandlas, och en fråga likaledes återkomma i flera olika avsnitt. Utöver dessa olika avsnitt finns en innehållsförteckning, som inte baserar sig på denna avsnittsindelning utan istället grovt följer framställningen tematiskt. Vid olika tillfällen återfinns även olika underrubriker (betecknade med siffra eller bokstav), samt vidare ytterligare några olika sorters avdelningsmarkeringar, oftast i form av tre horisontellt placerade stjärnor. Min framställning kommer inte att följa textens egen indelning, utan jag har istället valt att göra en egen indelning av textmassan i fyra olika avsnitt, som jag tycker mig kunna skönja:

I. Introduktion (sida 5–13). Inledande, allmänt hållen del, där muqaddiman, såväl som själva verket, introduceras.

---

<sup>23</sup> Jag skulle hävda att Gunnar Aspelin (1969) än idag är den bästa introduktion till Karl Marx och hans tänkande på svenska. För en intressant diskussion av marxismen som skolbildning och tradition, se lämpligtvis Per Månsson (1987).

<sup>24</sup> Mroueh (1979) s. 5.

- II. Metod och kunskapsteori (sida 13–48). Ett avsnitt där frågan om metoden, samt några ytterligare frågor kring verkets grundvalar avhandlas.
- III. Historisk översikt (sida 48–157). En del där tidigare diskussioner av ämnet redogörs för, och deras respektive metoder nägelfars.
- IV. Avslutning (sida 157 – 171). I vilken muqaddiman knyts ihop tematiskt samt en begreppsdefinition görs.

Med detta bör inte förstås att dessa olika delar på något vis är kliniskt separerade från varandra. Tvärtom så löper olika trådar och topoi in och ut ur Mrouehs framställning, på ett sådant sätt att det inte är ovanligt att en sida innehåller två eller flera. Jag menar dock att det går att urskilja dessa fyra delar i kraft av vilket tema som är det bärande i var och en av dem, och har valt att följa denna egenhändiga disposition i brist på bättre. I enlighet med mitt syfte kommer jag att koncentrera mig på de avsnitt som kastar ljus på hur Mroueh strukturerar och framställer sitt eget projekt, och längre stycken kommer alltså att behandlas endast översiktligt. Mest påtagligt gäller detta, som tidigare nämnts, innehållet i det tredje avsnittet.

### 3.2. Topoi - del I

Detta avsnitt kan beskrivas som en “inledning till förordet”. Mroueh börjar sin Muqaddima med en syfteförklaring, samt ett rättfärdigande av hans författande av ett verk i ämnet. Detta sker, som vi skall, se med hjälp av en hänvisning till historien, vilket leder Mroueh till att göra en kortare utveckling av genealogisk art, där han skriver sitt eget verks förhistoria i form av en beskrivning av de intellektuella och politiska skeendena och de olika, med dem sammanhängande ståndpunkter i frågan om traditionen som framförts, under en period som i huvudsak sammanfaller med den så kallade arabiska renässansen.

Efter de ovannämnda fem punkterna, inleds muqaddiman alltså omgående med en generell syfteförklaring: “Denna bok presenterar en procedur [طريقة] för arbetet med [تعامل مع] den islamisk-arabiska tanketraditionen”.<sup>25</sup> Denna syfteförklaring, och beskrivningen av den procedur eller metod som den framlägger, fortsätter i nästa stycke. Närmare bestämt, får vi veta, är det en *historie-materialistisk* metod som avses. Detta är den enda metod som är “förmögen att (...) betrakta traditionen i dess historiska dynamik”.<sup>26</sup> Det är alltså tydligt att Mrouehs verk syftar högre än till att

---

<sup>25</sup> Mroueh (1979) s. 5.

<sup>26</sup> Mroueh (1979) s. 6

*redogöra* för sitt ämne (den arabisk-islamiska filosofiska traditionen), han önskar dessutom presentera en metodologisk grund för arbetet med detta ämne.

Sammanvävt med denna syfteförklaring gör Mroueh en första ansats till att rättfärdiga sitt projekt. Studiet av traditionen, hävdar han, har hitintills alltid dominerats av olika idealistiska synsätt, med vilket menas sådana som betraktar den “tankemässiga praktiken” (الانجاز الفكري) betraktats lösryckt från de “allmänna lagarna för samhällets dynamik”. Detta har skapat en historieskrivning som inte bara är bristfällig utan direkt ahistorisk. De studier som baserats på en historiematerialistisk metod, är senkomna och lider av ett flertal brister. Med ett undantag,<sup>27</sup> så håller är de helt enkelt undermåliga.<sup>28</sup> Vi ser här alltså ett typiskt exempel på en rättfärdigandeformel: det finns visserligen tidigare verk i ämnet, men dessa är så bemängda med fel och brister att författaren känner sig tvungen att skriva en ny bok, där en korrekt behandlingen ges.<sup>29</sup>

Det finns dock en kontinuitet mellan de bristfälliga föregångarna och Mrouehs egen bok, vilken han beskriver som en “länk i kedjan” av försök till studier av Traditionen.<sup>30</sup> Snarare än att vara ett utfall av individuell inkompetens är det nämligen historien som förklarar de tidigare misslyckandena. Först i den innevarande tiden har möjligheten framkommit för att på allvar lösa traditionens problem, och inte nog med det: själva det faktum att det gjorts (om än bristfälliga) försök att lösa problemet (på ett korrekt sätt) är en historisk nödvändighet, som springer ur den korresponderande utvecklingsnivån hos den “pan-arabiska befrielseörelsen”.<sup>31</sup> Underförstått är alltså Mrouehs egen bok ett slags “verk av historien”. Här kan vi alltså se att han formulerar en rättfärdigandeformel, som knyter an till beställningsformeln men i en variant färgad av den marxistiska historiesynen.<sup>32</sup> Det är visserligen Mroueh som skrivit boken, men han har inte gjort det på eget bevåg. Istället är det den specifika historiska situationen som så att säga ombett honom att göra detta. Liksom med den klassiska beställningsformeln så tjänar denna formulering två syften: dels att förklara *varför* boken skrivits, dels att urskulda den förhävelse som själva författandet av en bok innebär genom att förlägga impulsen till skrivhandlingen utanför författaren själv.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> Närmare bestämt Tayyib Tizinis *Mašrū' ru'iyja jadida li-l-fikr al-'arabiyy fī al-'aṣr al-waṣīf*

<sup>28</sup> Mroueh (1979) s. 5-6

<sup>29</sup> Freimark (1967), s. 40.

<sup>30</sup> Mroueh (1979) s. 7.

<sup>31</sup> Mroueh (1979) s. 7.

<sup>32</sup> Freimark (1967), s. 36ff.

<sup>33</sup> Freimark (1967), s. 58.

Denna introduktion av de historiska omständigheternas betydelse för tänkandet, i detta fall och i allmänhet, följs av en historisk bakgrundsteckning av diskussionen om traditionens problem, som den förts av olika grupper och riktningar, under den arabiska renässansen.<sup>34</sup> Fokus ligger på olika attityder till kultur, nationalitet och tradition som kommit till uttryck under denna period. Dessa betraktar Mroueh som i grunden uttryck för den materiella och klassmässiga processer. Centralt är dock även det dynamiska samspelet med det expanderande, imperialistiska Väst, såväl ideologiskt som ekonomisk-politiskt. Det sätt på vilket Traditionens problem behandlades under denna period var, får vi veta, ett uttryck för en borgerlig ideologi, och misslyckades på det stora hela, främst i och med att det reproducerade rasistiska och chauvinistiska tolkningar, med att producera en verklig förståelse av traditionen. I ljuset av dessa (misslyckade) försök blir det tydligt att det nu är upp till de “revolutionära krafterna” att framföra en verklig lösning på traditionens problem. Denna lösning, får vi veta, måste med nödvändighet, för att vara i “vår tids anda” (بروح عصرنا) och för att vara en “sann lösning” (حل صحيح), grundas på den marxist-leninistiska metoden.<sup>35</sup>

Hela detta avsnitt<sup>36</sup> har karaktären av en utvikning, vars funktion verkar vara att låta Mroueh underbygga sin tidigare framförda rättfärdigande-formel, grundad på idén om en Historiens inneboende logik. Genom en “genealogi”, som spårar tidigare försök underbyggs påståendet om en utveckling av studiet av traditionen som mynnar ut i det historiska nuet i vilket Mrouehs verk författas, leds den historiska nödvändigheten i hans projekt i bevis, som en produkt av de revolutionära krafterna i arabvärlden. Dessutom introduceras den metod som Mroueh tänker använda sig av: den marxist-leninistiska.

### 3.3. Topoi - del II

Efter denna historiska utvikning kan inledningen av förordet betraktas som avslutad. Mroueh lämnar härmed de allmänna kommentarerna om sitt projekt och dess historisk kontext och påbörjar den första i en serie fördjupningar kretsande kring utredandet av vad den korrekta, “revolutionära” metoden för behandlandet av Traditionens problem utgörs av.

---

<sup>34</sup> Mroueh (1979) s. 7.

<sup>35</sup> Mroueh (1979) s. 13.

<sup>36</sup> Mroueh (1979) s. 7-13.

### 3.3.1. Traditionen i sig respektive kunskapen om Traditionen

Inledningen på denna diskussion av metodfrågan kretsar kring begreppet "revolutionär", dels som beskrivning av ett politiskt innehåll i en "nutida" (الحاضر)<sup>37</sup> politiska rörelse, dels som bestämning av ett specifikt sätt att betrakta den "dåtida" (الماضي) Traditionen problem.<sup>38</sup> Detta begreppspar nutid-dåtid är centralt för den följande diskussionen. Vad gäller betydelsen av beteckningen revolutionär i den samtida politiska kontexten är den föga anmärkningsvärd: Mroueh avser med den medvetenheten om nödvändigheten i att befria sig från imperialistiskt förtryck och från det kapitalistiska systemet, samt existensen av klassmedvetande.<sup>39</sup> Det väsentliga är att Mroueh härmed återigen slår fast att det revolutionära synsätt som han företräder inte bör uppfattas som en frukt av hans privata tankemödor, utan är intimt sammanbundet med en reell, praktisk utveckling i det arabiska samhället, för vilken han och hans verk bör ses som en företrädare respektive ett uttryck.

Av större relevans för denna undersökning är den därpå följande diskussionen om "revolutionär" som bestämning av en viss sorts förståelse av det förflutna, närmare bestämt en viss sorts syn på historiens förlopp och dynamik. Mroueh börjar med att slå fast att den "revolutionära ståndpunkten" är allomfattande och odelbar, och att det därför inte är möjligt att inta en sådan ståndpunkt i det samtida politiska landskapet utan att inta en dito gentemot Traditionen. Till yttermera visso får vi veta att applicerandet av en revolutionär ståndpunkt i fråga om Traditionen inte är att tvinga på denna tradition någon yttre, godtycklig tolkningsram, eller att bedöma den utifrån något abstrakt schema. Tvärtom är detta sätt att betrakta traditionen "ideologiskt" något oundvikligt och nödvändigt.<sup>40</sup> Vad som menas med detta förklaras i det följande.

Konceptet Tradition sönderfaller nämligen enligt Mroueh, vid närmare betraktelse, i två delar; en objektiv och en subjektiv: "Traditionen i sig själv" (التراث نفسه) å ena sidan, och "kunskapen om Traditionen" (معرفة التراث) å den andra, en uppdelning som alltså i en bemärkelse sammanfaller med uppdelningen nutida-dåtida av den revolutionära ståndpunkten. Det finns inget sådant som en direkt, oförmedlad kunskap om traditionen, vilket Mroueh menar framgår helt enkelt av det faktum att det finns en mängd disparata tolkningar och läsningar av traditionen. Denna mångfald av positioner i frågan om traditionen kan förklaras på två sätt: antingen är den ett uttryck för de olika

---

<sup>37</sup> Mrouehs val av termen حاضر är i sig intressant: begreppet innefattar såväl en tidslig aspekt ("nuvarande") som en rumslig ("närvarande"). För en vidare diskussion av detta, se not 40.

<sup>38</sup> Mroueh (1979) s. 13.

<sup>39</sup> Mroueh (1979) s. 13-15.

<sup>40</sup> Mroueh (1979) s. 16.

tänkarnas personliga, individuella attityder, böjelser och tillkortakommanden, eller så är den en följd av samhälleliga, "objektiva" faktorer. Mroueh tar det faktum att de olika ståndpunkterna inte går att isolera till enskilda personer, utan uppträder i form av skolbildningar eller kottier till intäkt för att det måste vara den senare tolkningen som är den korrekta. I detta sammanhang noterar han även att utredandet av dessa olika former av kunskap när det gäller Traditionen hör till de viktigaste ämnena för Muqaddiman (hänsyftande till avsnitt III, se nedan).<sup>41</sup> Detta stycke låter oss ana vad som är det djupare syftet med den långa diskussionen av "tidigare positioner": att påvisa att de tidigare synsätten på Traditionen *även de* är ideologiska, det vill säga uttryck för klasspositioner och samhälleliga förutsättningar. Bara efter en sådan analys kan vi se det rimliga i Mrouehs *uttalat* ideologiska (nämligen revolutionära) projekt.

Därpå följer en utveckling kring olika sätt att periodisera filosofihistorien och Traditionen, och hur materialistiska respektive idealistiska synsätt förhåller sig till dessa olika sätt att periodisera. Det räcker att notera att Mroueh menar att det materialistiska sättet att periodisera, nämligen med utgångspunkt i under vilket produktionssystem olika skolor och idéer uppträtt, är det enda rimliga. Med detta klarlagt återvänder vi till frågan om nutiden och dåtiden, och innebörden i uppdelningen av traditionsbegreppet i kunskap om respektive i sig själv. Antitesen till det historiematerialistiska synsätt som Mroueh företräder är det "salafitiska".<sup>42</sup> Detta synsätt föresätter sig att "betrakta samtiden från det förflutna". Att försöka göra detta är inte bara tveksamt ur politisk synvinkel, utan framförallt i sig själv omöjligt. Det förutsätter, så tycks Mroueh resonera, existensen av en objektivt bestämbar nutid så väl som dåtid, något som alltså är per definition felaktigt. Till yttermera visso att det är omöjligt att applicera de idéer som var förhärskande under dåtiden i nutiden genom en ren viljeanstängning. Tvärtom är även salafiterna, i minst lika hög grad som andra rörelser en produkt av den tid i vilken de uppstått. Deras påstått "rena" tolkning är lika mycket ett uttryck för en samhällelig position som alla andra analyser.<sup>43</sup>

Det går alltså inte att rangordna de olika tolkningarna av traditionen med utgångspunkt i något enkelt sanningsbegrepp. Traditionen ("i sig själv", i bemärkelsen de kanoniska texterna) äger visserligen något slags objektiv existens och är otvetydigt en och den samma, menar Mroueh, men detta förändrar inte det faktum att positionerna i frågan om, eller "kunskapen om", Traditionen är

---

<sup>41</sup> Mroueh (1979) s. 18-19

<sup>42</sup> I denna kontext tycks "salafitisk" helt enkelt beteckna "religiöst grundad".

<sup>43</sup> Mroueh (1979) s. 22f.

ideologiska konstruktioner, begripliga i första hand som korrelerande mot klasspositioner.<sup>44</sup> De olika betraktelsesätten bör alltså istället bedömas utifrån vilket slags “nutid” (حاضر) som de “företräder”; en nutid “tillvänd framtiden” (مستقبلي) respektive “tillvänd dåtiden” (ماضوي).<sup>45</sup>

I och med detta avsnitt är alltså en tänkbar kritik mot själva idén om en revolutionär kunskap (vilken som vi sett är central för Mrouehs projekt), att den skulle vara oskäligt “partisk” eller “subjektivistisk” avvärd: en sådan kunskap är ett uttryck för sin egen tid i exakt samma utsträckning som all annan kunskap, i princip varken mer eller mindre objektiv än någon annan.

### 3.3.2. Undersökningens metod - historiematerialismen

Efter att således ha rättfärdigat och grundat sin metod på detta sätt, övergår Mroueh till att positivt definiera vad den revolutionära metoden eller synsättet bör ha för egenskaper. Han tar sin utgångspunkt i den “revolutionära ideologin”, som något tautologiskt beskrivs som den ideologi som tillhör ett samhälles revolutionära “klasser och grupper” (الطبقات والفتات).<sup>46</sup> Till denna ideologi hör ett “revolutionärt vetenskapligt tänkande” (الفكر الثوري العلمي) det vill säga “socialistiskt vetenskapligt”.

Detta socialistiska tänkande grundas på två principer: den dialektiska materialismen respektive historiematerialismen. Den historiska materialismen specifikt lägger Mroueh som grundval för producerandet av ett revolutionärt tänkande om Traditionen.<sup>47</sup> Härmed har Mroueh alltså dragit en rak linje från den abstrakta “revolutionära ideologin”, som kännetecknar de revolutionära samhällskrafterna, till den specifika historiematerialistiska ideologi han själv tillämpar, och således ytterligare underbyggt rättfärdigandet av hans projekt som ett utfall av de historiska krafternas utveckling, snarare än av en personliga intellektuella nyck.

---

<sup>44</sup> Mroueh (1979) s. 25.

<sup>45</sup> Mroueh (1979) s. 24. Kanske kan innebörden i “حاضر ماضوي” respektive “مستقبلي”, såväl som Mrouehs något dunkla diskussion av nutid och dåtid i allmänhet klargöras något av den diskussion som litteraturvetaren och filosofen Martin Hägglund gör av den franske filosofen Jaques Derridas idéer i frågan om tidslighetens problem: “...tiden är ett irreducibelt villkor. Kännetecknet för det temporala är nämligen att det aldrig kan vara *i sig självt* utan blir till genom att vridas ur led. Varje tidsligt ögonblick måste klyvas i själva sitt tillblivande, som skiljer före från efter, förflutet från framtid. Utan detta åtskiljande skulle det inte finnas någon tid, endast en oföränderlig närvaro. Detta innebär att ‘det förflutna’ inte hänvisar till någonting som *har varit* närvarande, eftersom varje förflutenhet i sin tur blev till genom en tidlig klyvnad. På samma sätt hänvisar ‘framtiden’ inte till någonting som *kommer att vara* närvarande, utan anger en ständig förskjutning, verksam i allt som händer.” (“Marx spöken”, s. 9)

<sup>46</sup> Mroueh (1979) s. 25

<sup>47</sup> Mroueh (1979) s. 26

Denna revolutionära vetenskapliga metod, det vill säga historiematerialismen, kontrasteras vidare återigen med det salafitiska tänkandets försök att “modernisera Traditionen” (عصرنة التراث), som Mroueh menar syftar till att projicera Traditionens kvalitativa innehåll i sin helhet på nutiden, och därmed att förstå nutiden utifrån Traditionen. Detta sätt att behandla Traditionen betraktar de ståndpunkter och åsikter som kommer till uttryck i den som oproblematiskt giltiga över tid. Det tar alltså inte hänsyn till den historiska kontext i vilken de formulerades, och de specifika problem som de var ämnade att bemöta i sin samtid. På så sätt så är det också omöjligt för denna slags förståelse att greppa den verkliga innebörden i idéerna, eftersom den är tvungen att “abstrahera” (تجريد) dessa idéer för att uppnå denna “ahistoriska” giltighet.<sup>48</sup>

På detta följer ett avsnitt som är Muqaddimans kanske tydligaste beskrivning av den vetenskapliga metod som Mroueh vill etablera. Denna metod syftar istället till att teckna en bild av Traditionen som en produkt av dess samtida samhällsliga förutsättningar och omständigheter, att betrakta de gamla [tänkarnas]” (الاقدمين) idéer “i deras levande kött och blod”. Detta är den första aspekten av metoden: att kontextualisera traditionen, och försöka ge en bild av hur den uppkom och formades som en produkt av sin egen tid.<sup>49</sup>

För det andra syftar metoden till förstå Traditionen i relation till det samtida arabiska politiska skeendet, närmare bestämt till den pan-arabiska befrielseörelsens utveckling. Undersökandet av denna relation skiljer sig från det salafitiska “projicerandet” (اسقاط). Mroueh talar istället om den “objektiva relationen” (العلاقة الموضوعية) mellan den arabiska befrielseörelsen av idag och aspekter av Traditionen. Med detta tycks han mena att den revolutionära undersökningen ska fokusera på att förstå det sätt på vilket det samtida arabiska tänkandet (inte minst då dess progressiva former) är en historisk produkt av den idétradition som det sprungit ur. Traditionen och dåtiden är inte en måttstock för nutiden, och dess innehåll ska heller inte betraktas som lärdomar som är direkt applicerbara, i sig giltiga (eller ogiltiga) påståenden om världen. Istället ska den undersökas för att visa på vilka sätt det samtida tänkandet är en produkt av Traditionen. Genom en sådan undersökning kan “illusionen om en konflikt mellan [det arabiska tänkandets nya och gamla former]” (تعارض بينهما) upplösas. Syftet tycks alltså vara att genom skapandet av en revolutionär förståelse av traditionen ge det moderna revolutionära arabiska tänkandet en grundval i sin egen inhemska tradition, för att på så sätt lösa paradoxen att det, trots sitt syfte att bekämpa utomstående maktens kontroll över arabvärlden, framstår som en produkt just av moderna, “främmande”

---

<sup>48</sup> Mroueh (1979) s. 27f.

<sup>49</sup> Mroueh (1979) s. 28.

västerländska tankegångar.<sup>50</sup> Här ser vi en ansats till en fördjupning och specificering av den syfteförklaringen som etablerades i muqaddimans inledning (“tidigare framställningar är bristfälliga”). Vi har redan informerats om att de borgerligt ideologiska försöken att “lösa traditionens problem” inte lyckats i sitt uppsåt; här förklaras, i två punkter, mer specifikt vad det var som dessa lösningar inte uppnådde, och följaktligen vad det föreliggande verket sätter sig före att uppnå. Nämligen: för det första att teckna en bild av tänkandet på dess egna premisser, för det andra att i och med denna teckning etablera en grund för det progressiva arabiska tänkandet inom dess egen kultursfärs.

I det följande avfärdar Mroueh ytterligare en potentiell invändning mot hans materialistiska metod: nämligen att den helt enkelt skulle innebära en negering av de idealistiska metodernas fokusering på de “obskurantistiska och idealistiska” (الغيبى والمثالي) aspekterna av Traditionen; bara byta detta ensidiga betraktelsesätt mot ett lika ensidigt fokus på de materiella aspekterna. Denna beskrivning motsätter sig Mroueh. Innebörden i ett “materialistiskt” synsätt är inte att lyfta fram de materialistiska aspekterna av tänkandet på de idealistiskas bekostnad. Istället går det ut på att förstå och redogöra för det sätt på vilket både materialistiska och idealistiska synsätt är uttryck för materiella intressen och faktorer.<sup>51</sup> Sålunda menar Mroueh alltså att den materialistiska metoden är ensam om att förhålla sig “opartisk” till Traditionen.

Trots denna “opartiskhet” verkar det tydligt att Mroueh syftar till att specifikt lyfta fram materialistiska tendenser, eftersom dessa förnekats och undanskymts av tidigare forskning som värderat de idealistiska idéerna otillbörligt högt på de materialistiskas bekostnad. I detta sammanhang presenteras en intressant anmärkning angående det sätt att arbeta på som Mroueh tänker sig är nödvändigt för att uppnå syftet med sin studie:

كان علينا ان نكتشف، في هذه الفلسفة، مكانن النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما<sup>52</sup>

Här kan vi ana att Mrouehs ansats är något mer intrikat än vad som kunnat antas utifrån hans trots allt tämligen allmänt hållna påståendena om den historiematerialistiska metoden. Snarast antyds det att det kommer att röra sig om något slags dekonstruktion, som syftar inte bara till att lyfta fram

---

<sup>50</sup> Mroueh (1979) s. 28.

<sup>51</sup> Mroueh (1979) s. 30-32.

<sup>52</sup> Mroueh (1979) s. 32. “...det ankommer på oss att, inom denna filosofi, avtäckta de platser där den materialistiska tendensen döljer sig, till och med i den idealistiska tendensens fastaste manifestationer, samt de konfliktfyllda relationerna mellan [dessa båda tendenser].”

förbisedda tänkare och strömningar, utan därutöver till att utläsa “dolda” materialistiska förutsättningar och grundvalar även *inom* de idealistiska skolorna.

Vidare går Mroueh igenom frågan om vad begreppet “materialistiska tendenser” egentligen betyder, och hur de lämpligen ska kunna avtäckas inom fältet för den arabisk-islamiska filosofin. Han påpekar att begreppet materialism är en giltig beteckning på en kategori ståndpunkter, nämligen sådana som förenas av a) föreställningen om en faktiskt existerande värld som föregår medvetandet, vilken b) äger existens oberoende av i förhållande till den externa krafter. Å andra sidan påpekar han att materialismen också måste förstås som beroende vad gäller vilken *form* den antar av historiska omständigheter; nämligen dels av samhällsförhållandena i allmänhet, dels av utvecklingsnivån hos naturvetenskaperna.<sup>53</sup> De materialistiska framträdelseformerna går följaktligen att klassificera historiskt utifrån vilken form den tar sig (*primitiv* materialism, *mekanistisk* materialism etc). Vi får också veta att dessa historiska omständigheter tidvis har lett till att konflikten mellan materialister och idealister (som Mroueh konsekvent framhåller som den centrala motsättningen i filosofihistorien) periodvis har antagit andra skepnader, och inte framträtt öppet. Exempel på detta är motsättningen mellan nominalister och realister (den så kallade universalistriden) under den europeiska skolastiska epoken.<sup>54</sup> I den arabisk-islamiska kontexten har motsättningen mellan materialism och idealism i allmänhet iklätt sig skepnaden av en konflikt mellan olika “teologiska skolor”. Tidvis har materialister dolt sina idéer på ett sådant sätt att det utåt framstod som att de följde ortodoxin. Det kan alltså anas att det kommer att krävas ett tämligen stort mått av dechiffrerande av Traditionen för att urskilja de materialistiska ståndpunkterna.<sup>55</sup> Återigen antyds att Mrouehs projekt syftar till ett slags materialistisk dekonstruktion av den arabiska idéhistorien.

### 3.3.3. Undersökningens objekt - Traditionen

Mot slutet på detta det andra avsnittet av muqaddiman övergår Mroueh till att diskutera sitt kunskapsobjekt, det vill säga Traditionen i allmänhet, och dess filosofiska sidor i synnerhet; vilka lagar och faktorer som bör betraktas som bestämmande den, utifrån sin historiematerialistiska metod.

Han börjar med att beskriva den specifika “historiska sammansättning” (الوضع التاريخي) som skapat Traditionen, grundat på två faktorer som han hävdar är avgörande när det gäller vilken form de

---

<sup>53</sup> Mroueh (1979) s. 33.

<sup>54</sup> Mroueh (1979) s. 33- 35

<sup>55</sup> Mroueh (1979) s. 36.

materialistiska tendenserna tar: dels “produktionssättet” (أسلوب الإنتاج) – som under den klassiska arabisk-islamiska epoken var feodalt, i viss mån uppblandat med ett utdöende slaverisystem och en framväxande handelskapitalism – dels den (höga) nivå som naturvetenskaperna uppnått. Materiella förutsättningar å ena sidan, samt de exakta vetenskapernas utveckling är alltså determinerande för det filosofiska tänkandets form.<sup>56</sup>

Dessa två faktorer räcker dock inte för att ge en heltäckande bild, och Mroueh fortsätter därför med att definiera några ytterligare aspekter som påverkar filosofins karaktär och utveckling. För det första pekar han på influenser från, i förhållandet till det specifika samhället, externa faktorer och omständigheter. Det är alltså felaktigt att tänka sig den arabisk-islamiska kultursfären och Traditionen som något som uppstod i isolering och självtillräcklighet. Detta påpekar Mroueh i uttrycklig opposition till de synsätt som ibland förs fram av “borgerliga filosofer” (bland vilka nämns Oswald Spengler och Toynbee), som hävdar att kulturer kan betraktas som självtillräckliga och slutna inom sig själva. För det andra så bör man beakta frågan om filosofins relativa autonomi. Med denna autonomi tycks Mroueh mena att varje generation ställs inför en redan existerande helhet av tidigare tänkande, i förhållande till vilken den inte kan utveckla sitt eget tänkande oberoende. Man kan alltså tala om en inneboende tröghet i själva det filosofiska tänkandet som sådant, som gör det omöjligt att genom en ren viljeanstängning frigöra sig från tidigare idéer i den Tradition inom vilken man verkar. Denna tes vänder Mroueh emot de som menar att det är möjligt eller önskvärt att lämna studiet av Traditionen därhän.<sup>57</sup> Sålunda har vi alltså fått definierat för oss närmare vad ämnet för undersökningen är, samt givits ytterligare ett rättfärdigande av varför arbetet med detta objekt är relevant.

Sammanfattningsvis har vi inom detta andra avsnitt av Muqaddiman, utöver vad som nämnts ovan, givits ett rättfärdigande (och förekommande av eventuell kritik) mot såväl metod, som Traditionens relevans som objekt för en undersökning av det slag som Mroueh önskar göra.

I och med detta påbörjar Mroueh övergången till nästa avsnitt, som ägnas åt att på djupet studera de tidigare ståndpunkter och idéer som framförts i frågan om den arabisk-islamiska traditionen. Huvudsakligen får vi ta del av en diskussion av det sätt på vilket denna undersökning kommer att genomföras metodologiskt, samt av hur de olika ståndpunkterna lämpligen bör klassificeras och

---

<sup>56</sup> Mroueh (1979) s. 37f.

<sup>57</sup> Mroueh (1979) s. 39-41.

ordnas. Av största intresse för vår undersökning är det avsnitt där han redogör för bevekelsegrunderna och bakgrunden till att denna undersökning av de tidigare ståndpunkterna genomförts. I ett retoriskt sett klassiskt exempel på en rättfärdigandeformel uttrycker han de tvivel som till en början ansatte honom kring värdet av en studie av det slag som han nu författat: "Vilken nödvändighet kallar [oss] att lägga till nya ord angående den arabisk-islamiska tanketraditionen, till de mängder av ord och den väldiga anhopningen av verk som behandlar denna tradition [som producerats] sedan början av medeltiden fram till den andra halvan av 1900-talet?" Svaret på denna fråga, det vill säga förklaringen till varför han funnit det nödvändigt att skriva den föreliggande undersökning, har uppenbarats under utförandet av just den utredning av de tidigare ståndpunkterna i frågan om Traditionen som sammanfattas under de kommande sidorna.<sup>58</sup>

Mroueh sammanfattar sedan de olika synsätt som tidigare tänkare utgått ifrån när de studerat traditionen, en framställning som underförstått utgör en lista över de metodologiska brister som de gjort sig skyldiga till:

1. Ett individcentrerat synsätt, som fokuserar mer på tänkarna som personer än som verksamma under och uttryckande en samhällelig totalitet, och därmed strukturerar tänkandets historia som en serie "stora män".<sup>59</sup>
2. Ett mekanistiskt synsätt på relationerna mellan olika folkslags kulturer, som försöker att reducera en kultur till en annan, utan intresse för att betrakta var och en i sin egen rätt. Med detta syftar Mroueh främst på de europeiska orientalisternas arbeten, men han menar att finns vissa bland de moderna arabiska forskarna som tenderar åt samma håll.<sup>60</sup>
3. Ett rasistisk synsätt, som graderar olika folks tänkande utifrån ett rashierarkiskt synsätt på deras kvaliteter. Detta återfinns hos såväl orientalisterna som vissa arabiska och icke-västliga forskare.<sup>61</sup>
4. Ett historiskt synsätt, som kännetecknas, trots att det kan framträda i olika former, av en grundläggande förståelse mellan tänkandet och dess historiska kontext.<sup>62</sup>

De första tre har det gemensamt att de inte är historiska i egentlig mening, det vill säga de undlåter att betrakta tänkandet som ett uttryck för de historiska omständigheterna. Inom den fjärde

---

<sup>58</sup> Mroueh (1979) s. 43.

<sup>59</sup> Mroueh (1979) s. 44

<sup>60</sup> Mroueh (1979) s. 45.

<sup>61</sup> Mroueh (1979) s. 47

<sup>62</sup> Mroueh (1979) s. 47

kategorin finns det, låts vi ana, olika tendenser av varierande värde; det är dock otvetydigt så att det endast är inom denna kategori som undersökningar som uppnår något som liknar verklig förståelse kan hittas.<sup>63</sup> Liksom när det gäller diskussionen av det salafitiska synsättet på Traditionen så blir det här alltså tydligt att Mroueh inte enbart kontrasterar den materialistiska metoden mot icke-materialistiska, utan på ett mer grundläggande sätt sysslar med att slå ett slag för vad han uppfattar som en historisk metod i allmänhet.

### 3.4. Topoi - del III

Härmed påbörjas så undersökningen av de “tidigare ståndpunkterna i frågan om traditionen”. Genom texten finns på ett flertal ställen anmärkningar om att “undersökandet av de tidigare positionerna” är hör till Muqaddimans huvudsyften. Trots detta tänker jag huvudsakligen förbigå denna del. Detta av flera skäl.

För det första råder det inte något tvivel om att detta avsnitt är fristående i flera bemärkelser, “faller ur” förordets allmänna sammanhang. Även om det knappast i sig kan sägas vara ett brott mot Muqaddimans formspråk att skjuta in ett avsnitt av denna karaktär, så är det tydligt att det utgör en självständig helhet, ett avsnitt som lika gärna hade kunnat ta formen av ett verk eller avsnitt i egen rätt. Inte minst framgår detta av Mrouehs beskrivning av denna undersökning som något som genomfördes separat från den föreliggande undersökningen, en egen undersökning som föregick och i viss mån föranledde denna. Det är därför av begränsat intresse att i vår undersöknings sammanhang fördjupa oss i dess interna form och innehåll, då syftet här är att påvisa en viss form och en viss uppsättning topoi hos Muqaddiman som helhet. I den mån den är intressant att diskutera inom ramen för en förordsanalys, så är det i dess allmänna drag, och som beståndsdel i Muqaddiman som helhet.

För det andra uttalar Mroueh på flera ställen tämligen tydligt vilket syftet med denna undersökning är, vilka resultat den leder fram till, samt vilka effekter dessa resultat får. Därmed kan vi alltså utan större problem diskutera avsnittets funktion och betydelse i sammanhanget utan en närläsning av det. Vi har redan ovan informerats om den betydelse han ger projektet att fördjupa sig i de tidigare positionerna, som förklaring till att han överhuvudtaget kom att författa det föreliggande arbetet. På detta plan råder det alltså inte något tvivel om att huvudfunktionen med detta avsnitt är att ytterligare utveckla, fördjupa och underbygga den rättfärdigande-formel som Mroueh introducerade

---

<sup>63</sup> Mroueh (1979) s. 48.

redan på Muqaddimans andra sida. Vid första omnämnande nöjde han sig med att slå fast att det ännu inte existerade någon studie av den typ som han satt sig före att författa. Här gäller det alltså att vidare gå igenom och visa på exakt på vilka punkter och sätt som de tidigare författarna brustit. De partier där Mroueh diskuterar dessa förutsättningar och resultat återfinns ovan (3.3.3.) samt nedan (3.5.2.).

### 3.5. Topoi - del IV

På detta parti följer Muqaddimans avslutning. Detta det fjärde avsnittet omfattar egentligen två tydligt separata delar: dels ett där verkets syfte och upplägg sammanfattas, i form av åtta punkter, dels ett som diskuterar bestämningen "arabisk-islamisk" i fråga om Traditionen och dess filosofi.

#### 3.5.1. Traditionen som specifikt arabisk-islamisk

Det senare avsnittets syfte är uppenbarligen och uttryckligen att rättfärdiga den benämning av sitt kunskapsobjekt som Mroueh valt. "Islamisk" i sammansättningen arabisk-islamisk syftar inte, får vi veta, på religiös tillhörighet; även såväl judar och kristna som andra varit medskapare av traditionen likväl som det samhälle i vilket den uppstod. Istället syftar det på det samhälle som, efter arabernas erövringar, byggdes upp på grundval av den islamiska religionens juridiska och politiska föreskrifter och koncept. Vad gäller "arabisk", så syftar det inte på någon tillhörighet genom "ras eller oblandad härkomst" (الدم والنسب الخالصين), utan snarare på den kulturgemenskap som skapades med det arabiska språket som grund, ett språk som inte var ett "externt verktyg utan snarare ett inre dynamiskt element" i den kultur som skapade traditionen.<sup>64</sup> På det stora hela kan det framstå som att detta avsnitt mestadels är en formsak; det inte någon särskilt oväntad information som vi bibringas. Att Mroueh räknar med att det råder ett grundläggande samförstånd om att det är rimligt att tala om Traditionen som en något så när sammanhängande helhet definierat utifrån dessa två begrepp, samt om ungefärligen vad det omfattar, torde vara uppenbart med tanke på att han låtit oss ta oss igenom 160 sidor text innan en begreppslig definition av detta slag måst göras. En rimlig hypotes är att dess funktion snarare bör begripas utifrån den konflikt som rådde mellan islamister och arabnationalister kring problemformuleringsprivilegiet inom den antiimperialistiska rörelsen i arabvärlden. De förstnämnda tenderade naturligen att framhäva att den delade kulturen i området är en produkt av den gemensamma religiösa förkunnelsen; de sistnämnda tenderade istället att se även islam som ett uttryck för den arabiska nationens historiska utveckling. Genom formuleringen arabisk-islamisk, och den argumentering som görs för den, kringgås en sådan

---

<sup>64</sup> Mroueh (1979) s. 170.

motsättning.<sup>65</sup> Till förmån för en sådan tolkning av avsnittet talar inte minst det sätt på vilket själva frågan om benämning av den (filosofiska) Traditionen ställs. Att den *har* en "specificitet" (خصوصية) är obestridligt, det vill säga den är möjlig att distingera från andra Traditioner, men frågan är "إلى من؟" "تنتسب هذه الخصوصية؟".<sup>66</sup>

### 3.5.2. Muqaddiman avslutas och sammanfattas

Det näst sista avsnittet har mer tydligt en karaktär av avslutning än detta begreppsdefinierande avsnitt som, vilket kan tyckas något märkligt, placerats allra sist i Muqaddiman. Detta näst sista avsnitt består, som nämnts huvudsakligen av en sammanfattning i punktform av de olika teman som nämnts i Muqaddiman (om än inte i samma ordning som de uppträtt). I detta avsnitt återkommer alltså av naturliga skäl många av de topoi som vi hittills stött på och diskuterat. Det inleds med ett fastslående av slutsatserna av den djupgående undersökningen av de tidigare ståndpunkterna i frågan om Traditionen, vilka som vi sett föregreps redan i anslaget till denna undersökning. De tidigare undersökningarna är i de flesta fall bristfälliga (de utgör ett "negativt faktum", واقع سلبي), i och med att de "deformerar" (شوه) Traditionen. Det finns visserligen också goda studier av ämnet, men ingen som ägnat sig åt "Traditionen som totalitet" (التراث ككل), det vill säga "i dess historiska dynamik" (في حركته التاريخية) med "dess bestämning (...) av de ekonomiska och sociala relationernas utvecklingsgång" (ربطه بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية).<sup>67</sup> Det som saknas och det syfte som det föreliggande arbetet fyller är alltså en *heltäckande* studie.

Så fort denna sammanfattande rättfärdigandeformel avfyrats tycks Mroueh dock gripas av tvivel på sin egen förmåga att slutföra det ambitiösa projekt han skisserat upp:

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، او بالمهم من شروطها. فان ذلك أمر عسير للنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة المثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر الى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟ فالواقع انن ان هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة اشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي ان محاولة بهذا القدر من الاهمية، على طريق لما تنزل غير معبدة، لا بد ان تتعثر منواقصها واخطائها اكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتهاته

<sup>65</sup> Se Hourani (1983), s. 298ff, för en presentation av den mycket inflytelserike (i vid mening islamistiske) Rashid Ridas idéer kring Islam och arabism. För ett exempel på en motargumentation mot detta pan-islamistiska synsätt, se exempelvis Sati' al-Husri "Muslim and Arab Unity" i *Arab Nationalism: an Anthology* (Berkeley, 1974).

<sup>66</sup> Mroueh (1979) s. 166. "Vem tillhör denna specificitet?". Verbet إلى انتسب har bemärkelsen inte bara av ursprung utan även av politisk eller gruppmissig tillhörighet eller hemmahörighet.

<sup>67</sup> Mroueh (1979) s. 157 f.

Detta ter sig oundvikligen som en anmärkningsvärd och tungt vägande invändning. Utifrån Freimarks diskussion av *bescheidenheits*-toposet finns det dock i min mening goda skäl att betrakta detta som ett högt stiliserat avsnitt, och följaktligen ta dess innehåll med en nypa salt. Att det rör sig om ett exempel på just detta topos är i vart fall obestridligt. Dels präglas stycket till det yttre av ett språk som skiljer ut sig från det som Mroueh i övrigt använt sig av. Metaforer och liknelser har visserligen förekommit tidigare, men sparsmakat, och sällan staplade på det sätt som vi finner här. Vidare återfinns den ton av blygsamhet som förekommer här knappast på något annat ställe i texten. Ingenstans tidigare har Mroueh påtalat att han upplever sin metod eller sitt analysätt som bristfälligt utvecklade.

Slutligen bör man notera att Mroueh genom detta avsnitt uppfyller ytterligare ett, mer specifikt syfte, utöver det allmänna framhävandet av sin blygsamhet. För första gången talar han här nämligen uttalat om sig själv som författare, och sina förutsättningar att föra sitt arbete till ett lyckligt slut. Han betonar fruktlösheten hos sina "individuella ansträngningar". Det fokus på författaren som individ skiljer även det ut stycket ur den omgivande texten, och tjänar ett specifikt syfte: att poängtera att möjliga fel och brister bör väcka tvivel på författarens personliga förmåga, snarare än på den metod han valt, rimligheten i själva det projekt han sysslar med.

Med denna brasklapp i bagaget vidtar sammanfattningen av Muqaddimans innehåll. Då de huvudsakligen är en repetition av sådant som vi mött tidigare är det inte nödvändigt att redogöra för dem i sin helhet; några intressanta utvecklingar och specificeringar förekommer dock. Återigen framhäver Mroueh sin teoretiska grundtes, nämligen att den arabisk-islamiska filosofin (som allt tänkande) är en produkt av materiella, det vill säga samhälleliga, omständigheter. I och med detta är det också (i enlighet med den historiematerialistisk synen) givet att all filosofi är en produkt av historien, och alltså inte ett uttryck för essentiella rasmässiga eller kulturella egenskaper hos det folk som skapat en viss filosofi, och inte heller kan betraktas som något statiskt och en gång för alla givet,. Vidare upprepar han att den grundläggande konflikten inom filosofins sfär rör sig mellan idealism och materialism.<sup>68</sup>

Det för denna undersökning mest intressanta som kommer ut ur detta avsnitt är den enda ansats till förklaring och diskussion av dispositionen av verket (*Form des Werkes*-topiken) som förekommer i Muqaddiman. Under den fjärde punkten i listan får vi veta att undersökningen syftar till att

---

<sup>68</sup> Mroueh (1979) s. 158 - 165.

periodisera det arabiska tänkandet “grundat på dess utveckling till filosofi” (على اساس تطوره نحو) (الفلسفة). I enlighet med denna premiss delar Mroueh in den arabisk-islamiska filosofins historia i tre avsnitt: den era som föregår den filosofiska reflektionen (مرحلة ما قبل النظر الفلسفي), den eran då “från till det filosofiska tänkandet framträdde” (مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي), samt eran för “filosofins framträdande som oberoende rörelse” (مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة). Huvudverket är uppdelat i tre avsnitt, vart och ett korresponderande mot en av de ovannämnda epokerna.<sup>69</sup> Intressant att notera är att den periodisering som Mroueh gör här inte baseras på en beskrivning av förändringar i de materiella förutsättningar, av produktionssätt eller klasskonflikter (som man kunde ha väntat sig med utgångspunkt i den tidigare diskussionen om hur en korrekt periodisering i enlighet med den historiematerialistiska metoden bör göras, se 3.3.1), utan helt enkelt utifrån en uppskattning av utvecklingsnivån hos arabisk-islamiska filosofin. Detta kan tyckas vara ett brott mot Mrouehs egen metodologiska övertygelse.

Med dessa två delar, den avslutande sammanfattning och den begreppsliga definition av kunskapsobjektet, fullbordas Muqaddiman till *al-naza'at al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*, och själva den historiska undersökningen tar sin början. Härmed har vår undersökning i sin tur nått sitt slut, och det är dags att göra ett försök att syntetisera de observationer vi gjort, för att nå fram till ett svar på de presenterade frågeställningarna.

## 4. Syntes

Till att börja med kommer jag att diskutera vilket syfte Muqaddiman fyller och på vilket sätt den förhåller sig till huvudverket, det vill säga den historiska redogörelse som fyller de återstående ca 1650 sidorna av *al-naza'at al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*. Detta görs utifrån den diskussion av Muqaddiman som koncept i den arabiska traditionen som gjorts ovan (1.3.1). På detta följer en sammanställning av vilka fynd som gjorts av topoi i enlighet med det schema som etablerades ovan (1.3.2) med utgångspunkt i Peter Freimarks analys av den traditionella arabiska muqaddiman.

---

<sup>69</sup> Mroueh (1979) s. 160

## 4. 1. Muqaddiman och verket - syfte och funktion

Det behöver vid det här laget knappast råda något tvivel om att syftet hos Mrouehs Muqaddima är att etablera förutsättningarna för den historiska studie han ämnar bedriva; det vill säga att definiera denna studies syfte, metod samt kunskapsobjekt. Det är alltså klart att infogandet av en Muqaddima i det här fallet inte är rent formellt eller stilistiskt betingad; den fyller utöver den rent "litterära" funktionen att "inleda verket" ett specifikt syfte i förhållande till huvudtexten, nämligen att etablera principerna och reglerna i enlighet med vilket undersökningen kommer att bedrivas. Vi kan därmed slå fast att den passar väl in i den mer precisa eller specifika definition av det arabiska konceptet muqaddima som al-Azmeh presenterar, det vill säga att den har en "discursive effect (...) on the very structure of subsequent discourse".<sup>70</sup>

Det kan också påpekas att det är möjligt att betrakta den föreliggande Muqaddiman som ett verk i viss mån fristående från huvudverk. Det fyller nämligen ett syfte i att presentera och argumenterar för en specifik, historiematerialistisk, metod och det föredömliga i att tillämpa denna på studiet av ett visst kunskapsobjektet (Traditionen). För att etablera denna metods nödvändighet utvecklar Mroueh en diskussion av tidigare metoders och arbetens bristfällighet. Värdet av denna diskussion är följaktligen i någon mån oavhängigt kvaliteten på den faktiska följande historiska undersökningen.

## 4.2. Traditionella topoi i Muqaddiman

För tydlighetens och översiktlighetens skull kommer detta avsnitt att disponeras i enlighet med schemats numrering ovan. I den mån det är relevant delas även följande rubriker upp i avsnitt korrelerande med punkt a), b), etc i framställningen ovan (1.3.2).

### 4.2.1. Anlaß und Rechtfertigung des Werkes.

a) "Beställnings"-toposet förkommer i denna Muqaddima i en modifierad variant, där historien som överordnad princip (via sitt "ombud" den revolutionära arabiska befrielseörelsen) ställs som orsaken till författandet av verket. Det är den historiska nivå som de revolutionära krafterna inom den arabiska befrielseörelsen uppnått som givit såväl möjligheten som "uppmaningen" till skrivandet. Detta är ett tema vi kommer att återkomma till när det gäller syfteförklaring (4.2.2) samt som ett exempel på bescheidenhetstopik (4.2.4). Här räcker det dock att notera att historien såväl som

---

<sup>70</sup> al-Azmeh (1982), s. 49f.

abstrakt princip som inkarnerad i den revolutionära rörelsen tjänar till att rättfärdiga skrivandet av verket, en rättfärdigandeformel som alltså innefattar element såväl av det traditionellt arabiskt stilistiska som av Mrouehs specifikt marxistiska synsätt på historien.

b) Rättfärdigandetoposet “ingen har tidigare behandlat ämnet tillfredsställande” löper som en röd tråd genom muqaddimans framställning. Det skulle till och med kunna hävdas att detta är *det* centrala toposet i texten. Det presenteras redan på andra sidan, för att sedan återkommande fördjupas, först i en diskussion kring de “borgerligt ideologiska” ståndpunkterna i frågan om traditionen, och sedan återigen i den långa utvecklingen kring de “tidigare ståndpunkterna” i fråga om Traditionen. I den diskussion som introducerar denna utveckling framställs också upptäckten av bristfälligheten i de tidigare arbetena på området som den faktiska orsaken till att verket skrevs: det var författarens ingående studium av tidigare åsikter i ämnet som fick honom att förstå att ett verk behövde skrivas i frågan, samt på vilket sätt det skulle skrivas.

#### 4.2.2. Absicht des Werkes

b) Belägg finns även för “rättelse”-toposet. Tillsammans med sitt tvillingtopos ovan (“ingen har tidigare behandlat ämnet tillfredsställande”) är detta den bärande tematiken i Muqaddiman. Avsikten med verket presenteras som att lägga fram den första korrekta, vetenskapliga, progressiva, heltäckande etc framställningen av och lösningen på, Traditionens problem. Även detta topos återkommer genomgående genom i princip hela Muqaddiman.

c) Också “okunskapen i ämnet är stor” anser jag otvetydigt belagt. Detta återfinns i det resonemang som Mroueh för kring samspelet mellan den revolutionära ståndpunkten i den samtida politiska verkligheten, samt den “revolutionära kunskapen” om Traditionen. För det första, och mer generellt hävdar han alltså att dessa två aspekter av den revolutionära ståndpunkten hör ihop (en revolutionär rörelse i samtiden bör ha en revolutionär förståelse av historien), något som i sig naturligtvis gör spridandet av en revolutionär förståelse av Traditionen till ett lovvärt projekt. För det andra så har skapandet och spridandet en sådan revolutionär kunskap ett viktigt specifikt syfte, då det kan ge den arabiska befrielseörelsen en “inhemsk” tankemässig grund, och upplösa “illusionen” om att den radikala politiken är en produkt av en västerländsk tradition, och därmed inte legitim som sätt att göra motstånd mot västlig imperialism. Spridandet av en korrekt förståelse av Traditionen är alltså ett centralt syfte med författandet av verket, eftersom en sådan förståelse är betydelsefull för den praktiska politiska verksamheten.

### 4.2.3. Form des Werkes

b) "Dispositions"-toposet, det enda Form des werkes-topoi som jag kunnat belägga över huvud taget, förekommer endast mycket kortfattat, och egentligen bara vid ett tillfälle. Detta i den punkt i den avslutande uppräkningsredogörelsen som redogör för hur verket är disponerat i tre delar, strukturerade efter den nivå av självständighet som det filosofiska tänkandet uppnått. Trots att det alltså inte är något topos som Mroueh dröjt vid, räcker detta korta omnämnande för att verkets form ska ha rättfärdigats och förklarats, och syftet kan betraktas som uppfyllt: att inför konfrontationen med huvudverket ha försäkrat läsaren om att det är logiskt disponerat och uppbyggt.

### 4.2.4. Bescheidenheitstopik

a) & b): Det ovan nämnda refererandet till historien som rättfärdigande av författandet löper genom hela Muqaddiman och är i viss mån ett exempel på detta topos, då det fränkänner författaren själv ett stort mått av äran för författandet av verket. Genom detta rättfärdigande undgår Mroueh att ta på sig den förhållning det skulle innebära att ha författat ett arbete med såpass omfattande anspråk helt på eget bevåg.

Ytterligare ett, betydligt mer koncentrerat exempel på bescheidenheitstopik förekommer som vi sett, placerat mot slutet av Muqaddiman. Inom loppet av några få rader lyckas Mroueh här såväl påpeka sin oförmåga att genomföra det han tagit sig för, samt ursäktas (och sin metod!) för möjliga fel och brister i arbetet. Just som Freimark påpekar så återfinns det mot slutet av Muqaddiman. Jag betraktar detta som ett mycket tydligt exempel på detta topos.

### 4.2.5. Beziehung Autor - Leser

Jag tycker mig inte ha funnit några exempel på stycken där Mroueh talar direkt till läsaren på det vis som Freimark beskriver. Självfallet placerar sig Muqaddiman i sin helhet i helt allmän bemärkelse "mellan" verket och läsaren, så till vida att den fungerar som en principförklaring och introduktion till den förra som syftar till att göra den senare bekant med dess grundprinciper. Något mer konkret exempel på ett upprättande av en personlig relation till läsaren saknas dock.

### 4.2.6. Preisung Gottes

*Preisungsformeln* saknas som vi sett helt i den föreliggande Muqaddiman. Detta kan tyckas nog så naturligt, då Mroueh av allt att döma var uttalad ateist, och ett åkallande av Gud i vilket fall skulle ha skurit sig anmärkningsvärt med den materialistiska attityd som han presenterar i texten.

Intressant nog så finns det dock andra exempel på att arabiska marxister funnit det tillrådligt att infoga just *Preisungsformeln*, trots den märkliga krock detta inneburit med texternas ateistiska innehåll. Ett uppseendeväckande exempel på detta är den första översättning av Karl Marx *Das Kapital* som gjordes till arabiska. I original och i de flesta översättningar inleds detta arbete med ett eller flera av de förord till olika utgåvor som författades av Karl Marx själv eller Freidrich Engels. I den arabiska översättningen har dock översättaren helt strukit dessa, och istället fogat in en egen muqaddima, där översättningen och grunddragen i arbetet presenteras. Denna muqaddima inleds och avslutas med de traditionsenliga fraserna av lovprisning av Gud, komplett med tacksägelse för att han gjort det möjligt att utge en så betydande skrift på arabiska.<sup>71</sup>

Med tanke på Mrouehs bakgrund som shi'itisk lärd, och att det därmed knappast kan råda något tvivel om att han var mer än väl förtrogen med den klassiska stilistikens krav (liksom utan tvivel med det nyss nämnda exemplet på *preisungsformeln* i en marxistisk kontext), kan det angående detta "kontroversiella" utelämnande kanske vara på sin plats att nämna vad Freimark hävdar angående det fåtal författare som under den klassiska epoken valde att utelämnat detta element:

Fehlen sie ganz oder teilweise so ist das ein Hinweis darauf, daß der Autor bewußt die normiert Form des Buchbeginns durch ein vollständiges Vorwort aus bestimmten Gründen abgelehnt hat.<sup>72</sup>

#### 4.2.7. Topik von Versen und Aussprüchen

Mroueh använder sig i princip inte alls av hänförandet av citat för att rättfärdiga sitt val av, eller sitt sätt att behandla, sitt ämne. Detta trots att vi i hans fall om en "uppmaning" från två håll att göra så. Inom den traditionella arabiska förordstraditionen var det som vi sett vanligt att använda citat från Koranen, alternativt auktoritativa *hadith*-samlingar för att argumentera i dessa frågor. Ett liknande fenomen är inte okänt inom den ortodox marxistiska tradition som Mroueh verkade inom. Det är i den klassiska marxistiska litteraturen inte ovanligt att svårlösta stridsfrågor "avgjordes" genom referat till Karl Marx skrifter. En lyckad sådan hänvisning kunde räcka för att dra streck i en debatt.

Trots detta är hänförandet av citat från auktoriteter alltså nästan helt frånvarande. Någon "förklaring" till detta är svårt att konstruera. När det gäller frånvaron av religiösa citat och referenser gäller självfallet samma sak som för avsaknaden av *Preisung Gottes*; för den relativa

---

<sup>71</sup> Wild (1967).

<sup>72</sup> Freimark (1967), (avsnittet om *preisungsformeln*).

avsaknaden av hänvisningar till marxismens klassiker finns ingen given förklaring. Det säger dock något om Mrouehs sätt att förhålla sig till marxismen som sådan. Det kan vara värt att citera den religiöse lärde Sayyid Hasan al-Amins påpekande att Mroueh “established an open discussion with Marxism, not a relationship of [blind] following.”<sup>73</sup>

#### 4.2.8. Herrschertugenden

Exempel på hyllningsfraser riktade till samtida politiska ledare saknas, föga förvånande, fullständigt.

#### 4.2.9. Les anciens et les modernes

Mroueh talar visserligen inte sällan om “al-aqdamoun” och “al-muhaddathoun” (de arabiska motsvarigheterna till franskan “les anciens” och “les modernes”, på svenska, med en klumpig översättning “de gamla” och “de moderna”), men det är svårt att avgöra om detta kan sägas ha något att göra med det “les anciens et les modernes”-topos som Freimark nämner. Det görs visserligen i en kontext där en tydlig uppdelning, som vi sett, görs mellan Traditionen (och användandet av denna som måttstock) och det moderna eller samtida tänkandet kring denna. Huruvida detta kan ses som en parallell till liknande uppdelningar i den klassiska epoken är dock svårt att säga. För att uppnå något svar på denna fråga skulle det behövas en mycket grundlig studie i hur den samtida diskussion kring Traditionen uppkommit och formats, samt om huruvida denna dikotomi som den används i den samtida debatten kan betraktas som ett “lån” eller en överföring från dåtiden. En sådan studie ligger självfallet, hur intressant den än vore, utan för räckvidden för denna undersökning, och jag väljer alltså att lämna frågan om “les anciens et les modernes”-toposets förekomst öppen.

## 5. Avslutning

### 5.1. Sammanfattning

I ljuset av ovanstående undersökning anser jag mig ha visat att Husayn Mrouehs Muqaddima stämmer väl in på den beskrivning av den klassiska muqaddiman vad gäller topoi, som utgjorde utgångspunkten för min undersökning. Flertalet av de topoi som Freimark nämner som typiska för den traditionella muqaddiman återfinns, knappast färre än i många av de exempel som Freimark själv haft till grund för sina slutsatser. På några punkter finns avvikelser i förhållande till mallen.

---

<sup>73</sup> Citerat i Rula Jurdi (2008), s. 242

Sammantaget kan dock dessa avvikelser knappast sägas falsifiera min hypotes om en obruten (om än dynamisk) relation mellan Mrouehs Muqaddima och muqaddiman under den klassiska epoken.

Även när det gäller syftet med och relationen mellan Muqaddiman och *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* som helhet anser jag mig ha visat på en tydlig koppling. Den föreliggande Muqaddiman tjänar till att etablera (och argumentera för) förutsättningarna för den efterföljande undersökningen. Genom att placera in den innan huvudverket ges Mroueh möjlighet att inför läsaren etablerat de allmänna och specifika grunderna för detta.

## 5.2. Avslutande diskussion

Vilka slutsatser av mer vittgående karaktär som kan dras av denna undersökning är naturligtvis diskutabelt, då mitt material utgjorts av en enda text av en enda författare. Det faktum att jag härmed belagt att *en* modern arabisk samhällsvetare, tillika med en långt i från traditionalistisk politisk ståndpunkt, valt att använda sig av den traditionella muqaddimaformen öppnar dock i min mening intressanta perspektiv för vidare undersökningar – så vitt jag kan se huvudsakligen i två riktningar. För det första så pekar mina resultat på att de slutsatser som Freimark nått när det gäller muqaddimaformen i den traditionella arabiska litteraturen kan tänkas ha bäring, generellt, in i vår tid, och att det, trots påverkan från västerländska stilistiska ideal, ännu odlas specifika litterära konventioner när det gäller förord inom det arabiska facklitterära och akademiskt skrivandet. En möjlig vidare undersökning skulle alltså vara att utifrån ett större och mer varierat källmaterial undersöka huruvida den traditionella muqaddiman fortfarande är det standardiserade sättet att inleda böcker på inom det arabiska språkområdet och inom detta fält, eller om Mroueh är ett undantag.

Ett annat möjligt område för vidare undersökningar utifrån mina resultat är själva innehållet Mrouehs Muqaddima: det sätt på vilket han förstår och tolka historien, det sätt på vilket han förhåller sig till den problematik som rör historiesyn och -filosofi. Detta är ett område som mig veterligen ännu är i det närmaste utforskad, och en komparativ studie av olika sorters historiesynen och dess politiska funktion inom den samtida arabiska filosofin skulle således kunna vara av stort intresse. Att bruket och betydelsen av historien och Traditionen i politiska syften varit omfattande i Arabvärlden under de senaste decennierna råder det inte något tvivel om. På vilket sätt detta gjorts, och vad detta kan säga oss om denna politiska diskussion i sig och dess filosofiska dimensioner, är däremot nästintill outrett.

## Litteraturlista:

### Källmaterial:

Mroueh, Husayn (1979), *al-naza'āt al-mādiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* (Beirut: Dar al-Farabi).

### Litteratur:

Abu Rabi', Ibrahim M. (2004), *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. London: Pluto Press.

Al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldoun: an essay in reinterpretation*. London: Frank Cass.

Aspelin, Gunnar (1969), *Karl Marx: samhällsforskare och samhällskritiker*. Stockholm: Rabén & Sjögren

Boullata, Issa J. (1990), *Trends and issues in contemporary Arab thought*. New York: SUNY Press.

Freimark, Peter (1967), *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*. Münster.

Freimark, Peter (1993), "Muqaddima" i *EI2*. Leiden: E J Brill.

Hourani, Albert (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge Cambridge University Press.

Al-Husri, Sati' (1974), "Muslim and Arab Unity" i *Arab Nationalism: an Anthology*. Berkeley: University of California Press.

Ismael, Tariq (2005), *The Communist Movement in the Arab World*. Routledge.

Månsson, Per (1987), *Från Marx till marxism*. Göteborg: Röda bokförlaget.

Riad, Eva (1988), *Studies in the Syriac Preface*. Uppsala: Uppsala University.

Rula Jurdi, Abisaab (2008), "Deconstructing the Modular and the Authentic: Husayn Muroeh's Early Islamic History". *Critique: Critical Middle Eastern Studies nr 17/2008*.

Wehr, Hans (1993), *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Spoken Language Services.

Wild, Stefan (1969), "'Das Kapital' in arabischen Übersetzungen". Fischer, Wolfdietrich (Red.), *Festgabe für Hans Wehr*. Weisbaden: Otto Harrassowitz.