

Falsafa

Falsafa

- Wisnovsky, Robert, "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42 (2014), 323–63.
- Woerther, Frédérique, "Averroes' Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", i Peter Adamson og Matteo Di Giovanni (red.), *Interpreting Averroes*, 218–36.
- Wolff, Christian, Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Halle, [uden angivelse af forlægger], 1720.
– Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellet, Frankfurt am Main, 1733, genoptrykt med indledning af Hans Werner Arndt, v–xxii, Hildesheim, Olms, 1973.
- Wolfson, Harry A., "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 233–53.
– *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.) og London, Harvard University Press, 1976.
- Zonta, Mauro, Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book, Dordrecht, Springer, 2006.
- Zubaida, Sami, *Ret og magt i den islamiske verden*, oversat af Ole Lindegård Henriksen, København, Forlaget Vandkunsten, 2003.

Udgivet med støtte fra
C.L. Davids Fond og Samling

Claus A. Andersen

FALSAFA

Ibn Rushd, filosofien og islam



FORLAGET VANDKUNSTEN 2021



Indhold

Forord 9

1. Perseren Salman, Ibn Rushd og Salman Rushdie 11
 2. Ufuldstændige forestillinger om en filosof 21
 3. Al-Andalus, det islamiske herredømme, almohaderne 35
 4. Ibn Rushd, filosof, retslærd og læge 41
 5. Den islamiske filosofis begyndelse i Bagdad 51
 6. Fra filosofi til filosofikritik: Ibn Sina og al-Ghazali 59
 7. Ibn Tufayl og filosofiens situation i Andalusien 67
 8. *Koranens* gudsbevis: naturen 73
 9. "Sandhedens folk" – elitens logik 87
 10. "De, der har en grundfæstet viden" – elitens religion 99
 11. Menneskets viden om Guds viden om verden 113
 12. Verden, evig og skabt 129
 13. Mennesket mellem dødelighed og udødelighed 145
- Epilog: Metafysik og politik 167

Appendiks: Tre tekster af Ibn Rushd 181

Brev til en ven om Guds viden om enkelttingene 188

Inkohærensens inkohærens, sidste kapitel 193

Den lange kommentar til Om sjælen III 199

Noter 209

Bibliografi 255

Navneregister 273



Gå mot det ukjente / fravrist det svar.

Nordahl Grieg



Forord

Dette filosofiske essay ligger i forlængelse af min undervisning i islamisk filosofi ved Universitetet i Mannheim 2017–2018 samt et ph.d.-seminar om Ibn Rushd, som jeg gav ved Universitetet i Plzeň i december 2019. Projektet støttedes med et ophold ved Det Danske Institut i Athen i foråret 2019. Dele af bogen blev desuden til under et ophold ved Universitat de les Illes Balears i Palma i efteråret 2019. Den blev endelig færdiggjort på min tyske bopæl i foråret 2020, mens jeg var ansat som postdoc ved University of South Bohemia (České Budějovice, Tjekiet). Corona-krisen lukkede grænserne, satte endelig en stopper for min rejseaktivitet og sørgede for den nødvendige skrivero. Gode venner og deltagerne i min undervisning har kommenteret dele af manuskriptet og/eller diskuteret dets indhold med mig. Aksel Haaning bidrog med henvisninger til yderligere sekundærlitteratur. Det er jeg dem alle dybt taknemlig for. Arabiske ord og navne gengives forsimplet uden markering af lange vokaler ('fatwa' i stedet for 'fatwā'; 'al-Ghazali' i stedet for 'al-Ghazālī'). Kun markeringen af strubelyd (ʿ) og stødlyd (◌́) er bibeholdt. Min brug af oversættelser forklares i forbemærkningen til bibliografien. Essayet tager afsæt i en roman, som handler om en "mærkværdighedens tid" (der varer 1001 nat), i hvilken der sker både forfærdelige og forunderlige ting. Ved projektets begyndelse kunne jeg ikke ane, hvor godt det skulle passe på omstændighederne for dets fuldendelse.

Neustadt an der Weinstraße, marts 2021



Perseren Salman, Ibn Rushd og Salman Rushdie

Vi kan begynde et helt andet sted, i fiktionens verden. For al fiktion er funderet i virkeligheden og virker i virkeligheden. Salman Rushdies roman *To år, otte måneder og otteogtyve nætter* fra 2015 udfolder forholdet mellem tro og videnskab. Rushdie griber tilbage til striden mellem fortalernes for *falsafa* (arabisk for filosofi) og deres modstandere i middelalderens islamske tænkning. På den ene side står Abu-Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111), som i sit værk *Filosoffernes inkohærens* diskuterede tyve filosofiske teser, som var potentielt farlige for religionen, her islam. I sidste ende fordømte han kun tre af tesoerne som decideret kætterske og dermed en dødsdom værdig, nemlig disse:

Verden er evig og altså ikke skabt.

Gud erkender ikke alle enkelte ting.

Den legemlige genopstandelse er umulig.¹

Det hører med til historien, at de to filosoffer, som al-Ghazali mest indtrængende kritiserede, al-Farabi (ca. 870–950) og Ibn Sina (980–1037), for længst var døde. Al-Ghazalis fordømmelse af dem var altså principiel, men for alle, der på al-Ghazalis tid så dem som forbilleder, dog ganske reel. I øvrigt er de tre teser naturligvis lige så problematiske i kristendommen som i islam. På den anden side i debatten, på filosofiens side, står Abu l-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Rushd (1126–1198; også kendt i vesten under sit latiniserede navn Averroes). I sit værk *Inkohærensens inkohærens* gendrev han al-Ghazalis filosofikritik. I en *fatwa*, som Ibn Rushd kunne udstede i sin egen

skab af retslærd, forsvarede han desuden retten, ja, ligefrem pligten til at filosofere. Derudover skrev han talrige kommentarer til den antikke græske filosof Aristoteles' værker, som på middelalderens og renæssancens universiteter ivrigt studeredes i lyset af Ibn Rushds fortolkninger i takt med at disse, sideløbende med en stor del af Aristoteles' skrifter, blev gjort tilgængelige i latinske oversættelser. Hans værk omfatter langt mere end det her nævnte, men mere derom senere.

I virkelighedens verden levede de to tænkere hverken på samme tid eller sted – den ene levede i øst, den anden i vest: al-Ghazali i Bagdad og Nishapur, Ibn Rushd i Córdoba og Marrakesh. Men i Rushdies roman mødes de i det hinsides og strides om filosofi og religion. Al-Ghazali må tage den, at han “selv i døden er en dømmesyg snerpe”,² ligesom Ibn Rushds fiktive kone Dunia lader sin mand vide, at “din Ghazali forekommer mig at være en utilgivende, snæversynet mand, [...] en puritaner, hvis fjende er glæden, og som helst vil forvandle dens fryd til aske”.³ Al-Ghazali stiller på sin side Ibn Rushd spørgsmålet: “Hvorfor indrømmer du ikke bare, at du ikke er troende?”⁴ Ibn Rushds kone fortæller ham, at hans logik, filosofi og videnskab gør Gud “unødvendig”. Men det synes Ibn Rushd, som var “en ivrig amatørgartner”, er “noget dumt noget at antage”, for “den have af jordiske herligheder, som [Gud] havde skænket menneskene, [...] forekom ham at bevise såvel Guds eksistens som hans i bund og grund milde og gavmilde natur”.⁵ Således fremstår Ibn Rushd som “en gudelig mand”, hvis mærkelige skæbne det blev at “inspirere til ideer, der ikke har brug for tro”.⁶ I romanen forsøger både venner og fjender at gøre Ibn Rushd til en farligere tænker, end han efter sin egen mening er.

Al-Ghazali trækker det korte strå. Vi får ganske vist at vide, at det var al-Ghazalis “børn, der arvede kongeriget”, hvorimod

Ibn Rushds “bastardyngel lagde hans forbudte navn bag sig, idet de spredte sig og drog ud for at befolke jorden”.⁷ Faktisk øvede al-Ghazalis filosofikritik stor indflydelse på senere debatter om forholdet mellem filosofi og religion i islam, hvorimod Ibn Rushds forsvar for filosofien ikke havde nogen særlig betydning for den videre udvikling af islams intellektuelle kultur. I romanen befrier al-Ghazali djinnen (en slags ånd) Zumurrud Shah fra en flaske, hvorefter Zumurrud begynder at udbrede frygt og dumhed. Og det fortsætter han med op gennem århundrederne. Hans idé er, at frygten skal drive folk til Gud.⁸ Ankommet i begyndelsen af det 21. århundrede beslutter Zumurrud sig for at stifte forvirring ved gennem længere tid (helt præcis to år otte måneder og otteogtyve nætter = 1001 nat, “mærkværdighedens tid”)⁹ at ophæve forbindelsen mellem årsag og virkning.¹⁰ Her arbejder Rushdie med en tanke, som var udbredt i den teologiske skole (ash’arismen), som prægede al-Ghazali: Det er udelukkende Gud, ikke tingene selv, der virker, når der er noget, der virker. Det betyder, at Gud også kan ophæve det, som for os ser ud som det naturlige forhold mellem årsag og virkning. Så er alt muligt. I “mærkværdighedens tid” begynder folk at gå i luften. I sidste ende mislykkes Zumurruds frygtprojekt dog. Menneskene overkommer forvirringen, og Ibn Rushds kone, som også er en djin, besejrer Zumurrud i en noget særegen duel mellem djinner, som ender med, at Zumurrud kommer på flaske igen.

Romanen afsluttes med et tilbageblik efter 1000 år på den mærkelige tid, dengang da religionen stadigvæk havde magt over sindene, hvilket den så, efter en “Verdenernes Krig” ikke længere har, da krigen fører “til menneskeracens endegyldige desillusionering vedrørende tanken om tro”.¹¹ I fremtiden, erfarer vi, støtter man sig til et nyt moralkodeks, kaldet *I kohærens*. Det manglede jo bare efter al den inkohærenssnak. I den

reale bog *Inkohærensens inkohærens* laver Ibn Rushd selv flere gange ordspil på titlen. Et sted siger han, at al-Ghazali bare kunne have kaldt sin bog for *Inkohærens*, for den gør kun sin læser inkohærent.¹² Al-Ghazali kunne også have kaldt sin bog, svarende til dens kvalitet, for *Den komplette inkohærens* – og Ibn Rushd kunne så have kaldt sin bog for *Forskellen mellem sandhed og inkohærente argumenter*.¹³ I et anfald af selvironi siger han et andet sted, at da hans svar på al-Ghazalis kritikpunkter ikke gør det ud for egentlig videnskab, i modsætning til andre af hans værker, så kunne man om hele debatten bruge titlen *Inkohærens på begge sider*.¹⁴ I Rushdies roman bliver den fiktive fremtids moralkodeks *I kohærens* til i parken til villaen La Incoerenza. *I kohærens* indeholder en “indtrængende opfordring til at skabe en verden styret af fornuft, tolerance, storsind, viden og mådehold”.¹⁵

Det er jo så en overraskende optimistisk udgang på en roman om tro og fornuft skrevet af en mand, der selv i den grad har været mål for religiøse fanatikeres, for at blive i terminologien, *dømmesyge snerperi*. Virkeligheden står i skarp kontrast til Rushdies utopi. Den 14. februar 1989, i tiåret for den islamiske revolution i Iran og umiddelbart i kølvandet på krigen mod Saddam Husseins Irak, udstedte Irans daværende overhoved Ayatollah Khomeini en dødsdom over forfatteren samt alle, der medvirkede til udbredelsen af hans roman *De sataniske vers* fra 1988, hvilket blandt andet kostede romanens japanske oversætter livet. Allerede inden dødsdommen, populært forstået som en fatwa, havde romanen været genstand for voldsomme protester blandt muslimer i Storbritanien og i Mellemøsten.¹⁶

Kontroversen drejede sig især om to kapitler, som fremstiller en af hovedpersonernes drømme. En af drømmene tager udgangspunkt i en hændelse i Mekka, som er overleveret i nogle historiske kilder, men ikke i andre (de er vel at mærke alle

nedskrevet lang tid efter Muhammeds tid). Kernen i hændelsen er, at det åbenbares for Profeten, at en af hans tidligere åbenbaringer ikke var af guddommelig, men af djævelsk oprindelse. Det drejer sig egentlig blot om et par verselinjer, men de er afgørende, fordi de tillader bøn til de tre gudinder al-Lat, al-'Uzza og al-Manat, som var populære i det førislamiske Mekka, og som de falske verselinjer anerkender som en slags instanser mellem menneskene og Gud, ja som Guds døtre. Ifølge islam modtog Muhammed sine åbenbaringer fra ærkeenglen Gabriel, ikke direkte fra Gud selv. I romanen har vi den tvivlrådige ærkeengels ord for, at det faktisk er ham, og ikke djævelen, der har åbenbaret verselinjerne. Men det hører Profeten ikke, og "de sataniske vers" må tilbagekaldes.¹⁷ Begivenheden, der som sagt kun er overleveret i nogle kilder, kompromitterer naturligvis Profetens troværdighed, så en strategi fra ortodoks side har været simpelthen at benægte, at den fandt sted. Det er den holdning, som i dag er fremherskende i islam, og vel at mærke inden for alle retninger af islam. I tidlig islam var det lige omvendt. Begivenheden fremstod ikke som specielt problematisk i religionens første århundreder.¹⁸ Eksempelvis tog endnu omkring år 1300 (altså relativt sent) den vigtige teolog og retslærde Ibn Taymiyya (død 1328) beretningerne om hændelsen for pålydende og fremhævede, at det da netop taler for Muhammeds sandfærdighed, at han opdager fejlen og retter den.¹⁹ Ifølge Ibn Taymiyya begår alle mennesker synd, men det, som adskiller profeterne fra andre mennesker, er deres immunitet mod at forblive fanget i synden (eller fejltagelsen om guddommelige ting).²⁰ Set på den måde er den hændelse, som Rushdie tager op i sin roman, en test for Profetens karakter, og han består testen. Ibn Taymiyya anses for at have givet den moderne salafisme afgørende impulser, men lige med hensyn til hans fortolkning af begivenheden med de sataniske vers er han blevet

ignoreret. Paradoksalt nok, for hans overordnede anliggende var en tilbagevenden til det tidlige islamiske samfund (på arabisk *salaf*), de gamle dage, som var præget af fromme værdier og ikke mindst en uforbeholden accept af begivenheden med de sataniske vers som et historisk faktum.²¹

Det er, når Profeten forstås som aldeles ufejlbarlig, at Salman Rushdies bearbejdelse af begivenheden fremstår som særligt provokerende. Spørgsmålet om Profetens troværdighed er et hovedmotiv i romanen (deraf dens titel). Men det er ikke det eneste motiv i romanen, som vakte anstød. I en anden drøm får vi historien om luderne på et bordel i en fiktiv by, der ligner Mekka efter Muhammeds tilbagevenden og erobring. De overtager navnene på Profetens tolv koner for at blive ekstra tiltrækkende for deres kunder (med succes).²² Endelig kaldes Muhammed i drømmene gennemgående for "Mahound", et smædenavn med rødder i kristen islamfjendsk polemik.

I essayet *I god tro*, som udkom på årsdagen for fatwaen, forklarer Rushdie, at formålet med disse kapitler "ikke [er] at nedgøre eller 'modbevise' islam, men at skildre en sjæl i krise, at vise, hvordan tabet af Gud kan ødelægge et menneskes liv".²³ Drømmeren af de blasfemiske drømme er Gibreel Farishta (urdu for ærkeenglen Gabriel, som selv forekommer i drømmene). Han er en rodløs indisk immigrant i Storbritannien, som aldrig når at finde sig til rette i Vesten eller overhovedet i verden, for han identificerer sig heller ikke længere med sin indiske og religiøse baggrund. En rød tråd i romanen er netop dens syrligt satiriske behandling af 1980'ernes britiske samfund og dets behandling af immigranter. Drømmene afspejler altså Gibreel Farishtas sindstilstand. De er indlejret i en kompliceret fortællestruktur, som overrasker og udfordrer læseren. Brugen af smædenavnet 'Mahound' for Profeten, forklarer Rushdie, drejer sig om "den proces, hvorved man gene-

robrer sproget fra sine modstandere”.²⁴ Så tanken er, at Gibreel Farishta ubevidst kæmper med sine omgivelsers syn på hans egen religiøse identitet. I drømmene er navnet ‘Mahound’ udtryk for denne kamp.²⁵ Uden tvivl skal ludernes navneforandring, hvorved det laveste gennem sproget helliggøres (og omvendt) på en tid, hvor alting er i forandring, læses på en lignende måde. Salman Rushdie har i øvrigt selv fremhævet, at inspirationen til romanen slet ikke primært har med islam eller islamkritik at gøre, men med den vestlige litteraturtradition (William Blake og Mikhail Bulgakov).²⁶ Intet af dette spillede nogen rolle for de vrede masser, der protesterede imod bogen. I dag, i lyset af vores erfaringer med muhammedkrisen og de dødelige angreb på redaktionen på *Charlie Hebdo* (7. januar 2015) og på en ytringsfrihedskonference på Krudttønden og derefter på synagogen i Krystalgade i København (14. og 15. februar 2015) osv., kan det nærmest virke som den normale tingenes tilstand, at bogen og dens forfatter og alle involverede i dens udbredelse måtte fordømmes. Indtil 1989 var det imidlertid uhørt. Rushdie-sagen var derfor en skelsættende begivenhed i vores tid.²⁷

Det er ikke problematikken vedrørende de sataniske vers eller ytringsfrihedsdiskussionen i kølvandet på muhammedkrisen, som den foreliggende bog handler om. Den handler om Ibn Rushd. Men der er en sammenhæng: Salman Rushdies far var en teologisk interesseret ateist (den slags findes). Han beundrede Ibn Rushd og antog derfor, sådan beretter sønnen i sin selvbiografiske bog *Joseph Anton*, navnet Rushdie.²⁸ Joseph Anton var det navn, som Rushdie brugte, da han som følge af fatwaen imod ham måtte leve i det skjulte. Navnelegen stopper ikke her. I *De sataniske vers*, nærmere bestemt i Gibreels drøm om Profeten, er det romanfiguren “perseren Salman” (som er karikeret over en historisk person), der som den eneste

af Profetens nærmeste vender sig bort fra ham. Denne Salman, har Rushdie selv forklaret, er “en ironisk henvisning til romanens forfatter”.²⁹ Han er Profetens skriver og således ansvarlig for den skriftlige fastholdelse af åbenbaringerne. Men han skuffes over, hvor let det lykkes ham at omskrive den hellige tekst, uden at Profeten lægger mærke til det. Han erkender selv sine handlinger som et “djævelsk værk” og forundres over, at Profeten ikke lægger mærke til de små og store ændringer i tekstens ordlyd.³⁰ Desuden vækker det hans mistanke, at ærkeenglen tilsyneladende altid blot bekræfter, hvad Profeten allerede har besluttet.³¹ Igen drejer det sig om Profetens – og selve åbenbaringens – troværdighed. Som perseren Salman siger: “Jo nærmere man står en tryllekunstner, desto nemmere er det at gennemskue hans numre.”³² Det ender med at han mister troen på Gud og tilliden til Profeten. Hans indsigt i åbenbaringsreligionens menneskelige oprindelse gør ham til en religionskritiker. Perseren Salman og Ibn Rushd i *To år, otte måneder og otteogtyve nætter* er ret forskellige figurer, men som religionskritiske stemmer ligner de hinanden. Og ikke mindst har de deres religionskritik til fælles med Salman Rushdie selv, der voksede op som muslim, men aflagde sin tro som voksen og blev talsmand for en udogmatisk ateisme, som ikke længe finder troen meningsfuld, men som anerkender, at det er der mange mennesker, der gør.³³

Så der er en sammenhæng, men der er også et problem med sammenhængen: Ibn Rushd, den historiske person, levede i et fundamentalistisk islamisk samfund. Sådan kan man roligt betegne almohadernes herredømme over Andalusien i Ibn Rushds livstid. Han hørte selv til eliten i samfundet, stod langt hen ad vejen ved dets dogmer, og nød for det meste af tiden sågar den øverste herskers, kaliffens, gunst. Hvordan hænger det nu sammen med hans filosofiske religionskritik og

hans forsvar for filosofien imod al-Ghazalis angreb på samme? Hvad er det i det hele taget for en filosofi, som han forsvarer i sin fatwa? Nu kan Ibn Rushds fatwa, med den fulde titel *Den afgørende afhandling eller bestemmelsen af forholdet mellem den religiøse lov og filosofien*, stil- og indholdsmæssigt slet ikke sammenlignes med Khomeinis knappe dødsdom, som på to minutter blev læst op i radioen. Ibn Rushds fatwa er derimod en lille velargumenteret afhandling. Faktisk er ingen af dem en typisk fatwa. En fatwa er simpelthen en islamisk retsudtalelse, dvs. et svar på et spørgsmål, som kan vedrøre alt fra hverdagsproblemer til politiske beslutninger. Tilsvarende kan en fatwa henvende sig til vidt forskellige målgrupper, og den kan modsiges af andre dertil kompetente personer (i sin egenskab af retslærd har Ibn Rushd udstedt mange andre fatwaer; når jeg taler om 'hans fatwa' eller 'fatwaen', mener jeg altid den, som han skrev til forsvar for filosofien).³⁴ Det kan forundre, at Ibn Rushd af alle genrer vælger retsudtalelsen som medium for sit filosofiforsvar, altså at han forsvarer filosofien i sin egenskab af islamisk retslærd, snarere end som filosof. Den exceptionelle forbindelse mellem Rushdie og Ibn Rushd – navneligheden, påberåbelsen af den middelalderlige tænker, brugen af ham som romanfigur, de to fatwaer – synes ligefrem at forlange en forklaring af, hvad Ibn Rushd egentlig var ude på. Ibn Rushd er faktisk selv en så stor tænker, at han slet ikke behøver at blive gjort relevant gennem forbindelsen til Salman Rushdie. Når jeg alligevel har valgt at gå omvejen over Rushdie, så er det for at skærpe forventningen til hans forklaring af forholdet mellem religion og filosofi, for selvom dette essay ikke handler om vores egen tid, så kan vi måske ved at læse Ibn Rushd og forstå konteksten for hans værk lære noget, som sætter vores egen tid ind i et større perspektiv. Der findes ingen bedre grund til at studere filosofiens historie.