

Varför talar ingen om Suhrawardi?: Om islamisk filosofi i västerländsk idéhistoria

Vem är Suhrawardi?

Filosofen Shihab al-Din Suhrawardi levde enligt vårt sätt att indela tidens gång under andra halvan av 1100-talet. Han föddes i nordvästra Persien och levde sina sista åtta, mest produktiva, år i Aleppo vid Malik Zahir Shahs hov. Runt omkring honom rasade då korsfarartidens strider mellan bland andra Rickard Lejonhjärta och Malik Shahs pappa Saladdin, och i denna turbulenta miljö blev Suhrawardi på oklara grunder avrättad vid bara knappt 40 års ålder.

I den islamiska historien är Suhrawardi känd för att ha formulerat en ny filosofisk riktning som skilde sig från den dittills dominerande aristoteliska islamiska filosofin. Suhrawardis erfarenhetsgrundade filosofi har varit mycket betydelsefull för det vidare filosofiska tänkandet inom islams hägn.

Att veta något är enligt Suhrawardi det samma som att ha en erfarenhet av det. Den rationella analysen av världen kan först komma efter att vi haft en intuitiv erfarenhet av det som omger oss. Ett ting kan därför inte som man hävdar i den dominerande aristoteliska traditionen ges en uttömmande definition – att människan definieras som 'ett förnuftigt djur' hjälper oss inte att riktigt förstå vad en människa är.

Suhrawardi jämför med sin betoning på intuitionen fysiska och andliga observationer – det är bara två olika former av erfarenhet som kan ligga till grund för filosofisk analys. Men man kan alltså aldrig nå kunskap om något genom att analysera det, utan bara genom att ha en intuitiv fattning av tingets hela verklighet och sedan analysera den intuitionen.

Suhrawardi formulerar också en inflytelserik och mycket komplex ljusmetafysik som förklarar verkligheten som uppbyggd av ett slags abstrakt ljus som strålar ur Ljusets ljus, det vill säga Gud. Det liknar mycket nyplatonikern Plotinos emanationslära med den viktiga skillnaden att alla de olika grader och slag av manifest och abstrakt ljus som utgör världen är kontinuerligt sammanlänkade. Det finns inga brott i ljusets flöden och det gör enligt Suhrawardi att varje enskild människas själ är länkad till kosmos som hålls samman av det ljus som strömmar ur Ljusets ljus.

Trots att Suhrawardi är en av de viktiga förnyarna i den islamiska filosofihistorien ges det i västerländsk idéhistoria ingen plats åt Suhrawardi.

Hur kan det komma sig?

Vad är filosofi?

Låt oss börja med att försöka finna ut vad man menar med ordet filosofi. I *Nationalencyklopedin* skriver filosofen Dick Haglund under uppslagsordet ”filosofi”

Filosofisk reflexion i någorlunda samma mening som den nutida har förekommit främst i tre av varandra relativt oberoende, geografiskt betingade traditioner: *den östasiatiska* (kinesisk jämte japansk och koreansk filosofi), *den indiska* och *den västerländska* (inklusive islamisk och judisk filosofi).

Den islamiska och denna judiska filosofin räknas alltså till den västerländska traditionen. Men när den västerländska filosofis historia skildras är det svårt att se den islamiska och judiska filosofin som inkluderad. Det enda Haglund skriver om dessa är att ”en muslimsk teologi och filosofi växte fram med företrädare som al-Farabi, al-Ghazali, Avicenna och Averroës, vilka i stor utsträckning utgick från den klassiska grekiska filosofin, framför allt från Platon och Aristoteles.” När han sedan återgår till den kristna traditionen visar det sig tydligt varför just dessa namn har nämnts i den i och för sig mycket korta historieskivning sammanhanget medger:

Så småningom inträdde emellertid ett visst ekonomiskt uppsving också i Västeuropa, och inom den där kulturellt helt dominerande kyrkan utvecklades ett förnyat intresse för teologi som kritisk-rationell verksamhet, varvid behovet av filosofiska hjälpmedel framträdde. Dessa hämtades till stor del från den kulturellt då överlägsna muslimska världen, och härigenom kom den klassiska grekiska filosofin att åter få ett dominerande inflytande.

Den arabiskspråkiga islamiska filosofin är bara intressant i den mån den bidragit till det kristna tänkandet. Detta trots att den islamiska filosofin definierats som en del av den västerländska traditionen. Dess roll i traditionen är dock begränsad till att vara förmedlare av det tillfälligt borttappade europeiska antika arvet. Istället är ”islamisk filosofi” ett eget uppslagsord i NE där det ges en förhållandevis fyllig framställning av dess historia, om än med tonvikt lagd på de filosofer som uppmärksammats i den latinska traditionen. Historien fortskrider där emellertid förbi Averroës (Ibn Rushd) och innehåller följande stycke:

Varken as-Suhrawardi eller Ibn Arabi var känd i västerlandet, ty vid denna tid [kring år 1200 AD] bröts i stort sett kontakterna mellan västerländsk och

islamisk filosofi. as-Suhrawardis skrifter studerades emellertid livligt i öster och översattes till både hebreiska och sanskrit, och det var genom dem som den islamiska filosofin för första gången inträngde i Indien. Ibn Arabis och as-Suhrawardis tankar kom, genom Mulla Sadras bearbetningar, att utgöra grunden för den filosofiska undervisningen vid de persiska teologiska högskolorna under lång tid framöver.

Det visar sig här finnas andra tänkare som varit mycket inflytelserika i den islamiska filosofin som inte ges plats i den allmänna filosofihistorien. Varför får de inte plats?

I just detta specifika fall skulle man ju kunna tänka sig att det beror på det begränsade utrymme en encyklopeditext erbjuder. Men om man går till andra sammanhang och läser översiktsverk över idéhistorien framträder en väl etablerad tradition kring den islamiska filosofins plats i den västerländska kultur(sfär)en.

Islamisk filosofi enligt filosofihistorska översiktsverk

Som oftast ägnar de historiska översiktsverken någon eller några sidor åt den filosofi och vetenskap som formulerades inom islam på framförallt 1000-talet. Det mest tydliga urvalskriteriet är huruvida tänkarna haft något inflytande på den kristna medeltidens tänkande. Men det blir också ganska snart tydligt att författarna inte nöjer sig med att lämna det islamiska tänkandet med det hos Haglund underliggande argumentet att den kristna samtiden inte längre brydde sig om att översätta det. Våldigt ofta för man också fram något slags kvalitetsomdöme som innebär att det kristna latinska tänkandet kring år 1200 fått tillgång till sitt förlorade grekiska arv och därmed inte längre hade något att lära från den islamiska filosofin.

Men inte nog med det, dessutom hävdar många författare att den islamiska kulturen stagnerade vid denna tid och inte längre producerade några tankar värda uppmärksamhet. Allra klarast uttryckt finns denna tendens i Gunnar Aspelins tvåbandsverk *Tänkens vägar* från 1958.

Averroes verk betecknar avslutningen på det filosofiska skapandet inom den arabiska kulturvärlden. Islams lärde lämnade Aristoteles och ägnade sig helt åt sina egna vetenskaper, korantolkningen och studiet av *hadith*, den heliga traditionen från urförsamlingens tid. Av det filosofiska arvet behölls endast den formella logiken, som var till nytta i diskussionen av de dogmatiska och juridiska stridsfrågorna. 'Endast de kristna', skriver Ernest Renan, 'erinrade sig att islam ägt vetenskapsmän och filosofer.'

Att Averroës är den siste islamiske filosof som spelade en viktig roll i det latinska tänkandet förklaras ha rent kvalitativa orsaker. Efter honom lämnade man det fria filosofiska tänkandet och ägnade sig åt egna stridsfrågor. Det ger en bild av ett inskränkt och begränsat tänkande som inte ens mindes sina stora vetenskapsmän och filosofer. Hur passar Suhrawardi och hans efterföljare in i den framställningen?

Det finns flera drag i Aspelins framställning som återkommer i näst intill alla avsnitt om arabiskt-islamiskt tänkande. De flesta handboks författarna betonar att vetenskapen och filosofin inom islam gjort imponerande framsteg vid tiden kring år 1000. En av få svenska böcker som framställer den arabiskspråkiga filosofin bara som förmedlare av ett orört grekiskt arv från antiken till den kristna högmedeltiden är Eriksson och Frängsmyrs *Idéhistoriens huvudlinjer*. Bertrand Russell går än längre och hävdar i *Västerlandets filosofi* att ”muhammedanerna” saknade den intellektuella energi som är nödvändig för att skapa något nytt. Men det är som sagt undantag.

Ett annat genomgående drag är att endast några få sidor ägnas det arabiska mellanspelet. Ett tredje kännetecken är att berättelserna drivs av en tydlig framstegstanke där varje generation är del i en kumulativ utveckling som leder fram till vår moderna samtid. Urvalskriteriet för att komma med i denna berättelse är om man tillfört något till framsteget. Det gör också att det islamiska tänkandet får relativt större plats (16 av 360 sidor) i en bok som Charles Singers *Naturvetenskapens historia* medan det inte får någon plats alls i framställningar av de politiska idéernas historia som till exempel Sven-Erik Liedmans *Från Platon till kriget mot terrorismen*.

Det förekommer också ofta värdeomdömen om att den islamiska kulturen stagnerade kring år 1200. Det kan man väl i och för sig tycka. Det är legio även inom islamologin att tala om en muslimsk guldålder som sträcker sig fram till år 1250. Men problemet med tankar om stagnation och utveckling är att de utgår från en måttstock som aldrig är uttalad. Så länge man inom islam använder aristoteliskt material för att svara på samma frågor som upptog den latinska traditionen kallas det avancemang. När man skiftar fokus och inkluderar även andra frågor avfärdas det som teosofi eller beskrivs som i Svante Nordins stora *Filosofins historia* som ”filosofins fördrivning” och att ”utrymmet för ett från religionen oberoende filosofiskt tänkande [blev] mycket begränsat.”

I den färskaste av idéhistoriska översikter, Natur och kulturs stora översvämmade fyrabandsverk *Europas idéhistoria*, får beskrivningen av islam i det andra bandet, Ronny Ambjörnssons *Tankens pilgrimer*, sträcka sig över

nästan 70 sidor. Fortfarande fokuseras samma tidsperiod som i alla de andra handböckerna, men fylligheten och inkännandet i framställningen är mycket större. Trots detta talas det inte heller här ett ord om Suhrawardi. Tyder det på något speciellt?

Ambjörnsson för historien fram till den klassiska avgränsningen av islams guldålder kring år 1250, med undantag för den fram till år 1400 levande Ibn Khaldun. I den kronologiska delen av Ambjörnssons bok finns inga förklaringar till varför framställningen om den muslimska kulturen i princip skall sluta kring år 1200, och varför Ibn Khaldun skall vara den ende av senare tänkare som får plats. Bokens historia som helhet sträcker sig fram till år 1500 och framtingar därmed inte att framställningen om den muslimska världen måste sluta där den gör. Vilka andra argument kan då finnas?

Borde man tala om Suhrawardi?: idéhistoria framlänges eller baklänges
Ronny Ambjörnsson avslutar *Tankens pilgrimer* med ett sammanfattande resonemang där den centrala frågan är varför den ”västliga tankevärlden [...] haft ett vidare utrymme för förändringar än den östliga.” Frågan antyder att Ambjörnsson sluter upp bakom tanken om en stagnation inom det muslimska tänkandet. Skälet till att de flesta filosofihistoriker inte tycker att Suhrawardi platsar i deras framställning är annars just att han representerar en förändring i den islamiska filosofin som gör att den avlägsnar sig från de för latinska och senkommande västerländska filosofer intressanta frågorna.

Det ligger då nära till hands att anta att det faktum att Ambjörnssons arbete ingår i en serie som behandlar Europas idéhistoria har styrt urvalet: att bara de arabiskspråkiga tänkare som ägnats intresse i den europeiska traditionen har givits utrymme. Men om så vore fallet är det svårt att förklara varför Ambjörnsson ägnar så pass stort utrymme som han gör åt sufism och tänkare som Ibn Tufail och Ibn Khaldun.

Om förändring vore ett positivt kriterium är det svårt att förstå varför filosofer som al-Baghdadi, Suhrawardi, al-Tusi, Shahrazuri, Shirazi och Dawani inte förtjänar att åtminstone nämnas som viktiga namn i en från det aristoteliska arvet mer fristående filosofisk tradition inom islam.

Att skriva historien baklänges med urvalskriteriet vilka som varit med och format samtiden är ett sätt att hantera den islamiska filosofin. Då håller man sig till den samtidsblickande berättelsestrukturen och tar bara med de islamiska filosofer som gjort avtryck i det europeiska tänkandet. Det kräver inte, och borde

inte föranleda, några kvalitetsargument. Den historiska betydelsen är geopolitiskt avgränsad och beror inte av kvalitet.

Om man vill skriva historien framlänges från antiken, som många av handböckernas undertitlar antyder, krävas en annan strategi och ett annat urval. De antika grekiska filosoferna var inte kristna, och inte heller europeiska. Till exempel Aristoteles är lika muslimsk som han är kristen. Det vill säga att hans filosofi har varit betydelsefull för bägge dessa traditioner, utan att han själv hade en aning om att de skulle uppstå.

Skall man berätta om hur den antika filosofin förmedlats vidare och använts genom historien måste man behandla islamisk filosofi som en tradition i egen rätt. Då kan kvalitetsomdömen kanske vara användbara för att välja vilka filosofer som bör tas upp till behandling, även om det är svårt att bedöma svar formulerade till olika frågor efter något gemensamt kvalitetskriterium. Om man vill berätta om det antika filosofiska arvets vidare öden finns det enligt min mening inga bra argument för att inte tala om Suhrawardi.

Om man blandar samman dessa två förhållningssätt – vilket i stort sett alla handboks författare gör – framstår det lätt som om det islamiska filosoferandet förlorade i kvalitet i den stund de kristna filosoferna slutade lyssna till det. Det förmedlar självupptagen och övermodig eurocentrism.