

Arabisk vitenskapshistorie bringes ned fra elfenbenstårnet

UTVIDET BOKOMTALE: Flere nytgitte bøker formidler historien om en vitenskapelig «gullalder» i klassisk islamsk tid og vitner om en ny trend. En av disse er Jim Al-Khalilis *Nytänkarna. Den arabiska vetenskapens gyllene tid*. Fortellingen er personlig og spennende, og forfatterens tilnærming til det historiske materialet er delvis forfriskende og tankevekkende. Men som flere andre lignende bøker er den sjeldent helt etterrettelig, og entusiasmen over å fortelle en «ukjent historie» fører med seg en naiv forståelse av vitenskapshistorien. Trenden viser både hvorfor det er helt nødvendig at slike folkeopplysende bøker skrives av amatørhistorikere og hvorfor det alltid går galt!

Av Amund Bjørnsøs, stipendiat ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (Universitetet i Oslo)

I det siste tiåret har Jim Al-Khalili, professor i teoretisk fysikk ved Universitetet i Surrey, arbeidet aktivt med vitenskapsformidling.¹ Trofaste BBC-tittere og ivrige YouTube-surfere vil kjenne til flere av hans større vitenskapshistoriske dokumentarfilmer, fra *Atom* (2007) til den ferske *Order and Disorder* (2012). Så godt som alle disse filmene presenterer den europeiske vitenskapens moderne historie – eller kanskje man skulle si den moderne vitenskapens europeiske historie, siden det interessant nok betyr akkurat det samme...

Det var nettopp de europeiske foregangsmenn, og en og annen foregangskvinne, som inspirerte den unge Jim der han vokste opp i de siste lykkelige år av Bagdads nyere historie, før han og hans britiske mor og irakiske far (hvis grandonkel var livlege for den iranske Q?dj?r-shahen N??ir al-D?n) forlot den uhellsvangre byen like etter Saddam Husseins maktovertakelse i 1979.

Men for noen år siden, i 2009, laget han for BBC radiodokumentaren *The Secret Scientists* og en større dokumentarfilm i tre deler, *Science and Islam*. Begge disse tar for seg utviklingen av en vitenskapskultur i den klassiske islamske perioden (fra 700- til 1600-tallet, selv om Al-Khalili fokuserer mest på den tidligste tiden).² Bakgrunnen for dette nye fokuset på den islamske verden, som han sier selv i første del av filmen *Science and Islam*,³ var at han som både vestlig vitenskapsmann og vitenskapsformidler hadde en «nagging feeling that I was ignoring part of my own scientific heritage». Han legger heller ikke skjul på at tiden etter 11. september har gjort forholdet mellom den vestlige og den islamske verden til et viktig tema for folkeopplysning.

Dokumentarene er underholdende og presenterer en blanding av vitenskapshistoriske faktaopplysninger og overordnede historiske spørsmål (av typen «hvilken betydning hadde islam for vitenskapsutvikling?»). De bærer også et visst kvalitetsstempel ved at de inneholder korte intervjuer av seriøse forskere (som Peter Pormann og Simon Schaffer).

Men som *amateur* lar Al-Khalili seg også forføre av enkelte mer tvilsomme tilnærminger til den arabiske vitenskapshistorien, som for eksempel Okasha El Dalys antydninger om at araberne «oppfant» egyptologien.⁴ Og Al-Khalili er alt for rask til å akseptere den gamle men forlengst tilbakeviste forestillingen om en intellektuell «forfallstid» i den islamske verden etter den skumle al-Ghaz?li (d. 1111) og de barbariske mongolenes herjinger på 1200-tallet.⁵

Boken *Nytänkarna/ Pathfinders*

Nytänkarna : Den arabiska vetenskapens gyllene tid – en svensk oversettelse⁶ ved Margareta Eklöf av den engelske *Pathfinders : The Golden Age of Arabic Science* (London : Allen Lane 2010)⁷ og utgitt på det ærverdige Bonniers förlag – er basert på den ganske omfattende *research* forfatteren har gjort for BBC-dokumentarene og i etterkant av disse. Han har lest et godt utvalg av forskningslitteraturen og smugtittet i enkelte primærkilder. I tillegg har han bidratt med sin egen entusiasme og genuine interesse for naturvitenskap og en forfriskende men ofte naiv og anakronistisk tilnærming til vitenskapshistorien. Resultatet viser både hvorfor det er helt nødvendig at slike bøker skrives av amatørhistorikere og hvorfor det alltid går galt!

Boken er inndelt i 16 kapitler, og begynner med en biografisk fortelling om forfatteren selv. I tillegg har 8 av 31 bilder i boken motiver fra forfatterens oppvekst og hans familie i Irak. Heldigvis gjenspeiler ikke denne sterke visuelle representasjonen en tilsvarende overdreven personlig tilstedeværelse i teksten, og siden forfatterens bakgrunn er en viktig del av motivasjonen for boken, er den ikke uten interesse.

Kapitlene har som tema store vitenskapsmenn (Dj?bir ibn ?ayy?n, al-Khw?rizmi, al-Kindi, al-R?zi, Ibn al-Haytham, al-B?r?ni og Ibn S?n?), store institusjoner og store idéer. Én utvalgt mesen, kalifen al-Ma?m?n, behandles utførlig og blåses opp til hele den islamske sivilisasjonens vokter (kapittel 1, 3, 5 og 6 – og *passim*). Alt dette er pakket inn med to historiske kapitler foran og bak (kapittel 2 og 15, «Islams oppgang» og «Nedgang og renæssans»), og svakt krydret med to tematiske kapitler (ett om alle verdens tallsystemer, og ett om arabisk astronomi og Kopernikus) og et obligatorisk sveip innom Spania/Andalusia.

Det siste kapitlet behandler «Vetenskapen och islam i dag», hvor fordums glans sammenstilles med den islamske verdens misère i moderne tid og historien holdes frem som inspirator for en endret holdning til fri tenkning og vitenskap i de moderne muslimske landene: «om den islamiska världen lyckades en gång i tiden kan den lyckas igjen».⁸

De 7 store vitenskapsmenn som får sitt eget kapittel hver er åpenbart valgt ut for å stå som representanter for vitenskapelige disipliner som de fleste ville gjenkjenne i dag, nemlig alkymi/kjemi (Dj?bir), algebra/matematikk (al-Khw?rizmi), filosofi (al-Kindi), medisin (al-R?zi) og fysikk (Ibn al-Haytham). Et felles kapittel er viet til al-B?r?ni og Ibn S?n? som briljante universalgenier. Sannsynligvis er dette et godt grep som gir leseren gode personhistorier å knytte et ukjent materiale til. Men fremstillingen gir et meget fragmentert bilde av både de enkelte vitenskapers utvikling (fordi oppmerksomheten vies til noen få utvalgte «store menn») og hvordan disse forholder seg til den øvrige vitenskapelige aktiviteten (fordi så mange disipliner og kunnskapstradisjoner som ikke passer inn i det moderne vitenskapsbegrepet er utelatt).

Det blir som å studere Newtons matematikk uten å gå nærmere inn på hans teologiske verdensbilde og hans interesse for det okkulte. Opplysningene behøver ikke å være feilaktige i seg selv, men perspektivet blir skjevt.

Troen på at vitenskapen drives frem av geniale individer og generøse mesener kan ikke understøttes av den mer seriøse historieforskningen, og Al-Khalili fremhever faktisk dette viktige poenget,⁹ selv om han ikke synes å ha brukt det som rettesnor i sin fortelling. Men det er vel ingen tvil om at enkle fortellinger om store menn pirrer leselysten mer enn komplekse samfunnsanalyser satt sammen av flere tusen obskure og isolert sett lite bemerkelsesverdige historiske faktaopplysninger. På den annen side ser vi tendenser til at den moderne historieforskningen går for langt i å nedtone enkeltindividets og enkeltidéenes historiske betydning, og det er utvilsomt sunt for forskningen med et visst press fra den opplyste allmennhet og med jevnt tilflyt av friske idéer fra verden utenfor elfenbentårnets bolverk.

Som Al-Khalili sier, «är överforenklaede redogjörrelser för vetenskapens utveckling ibland nödvändiga när man underviser i dess historia»,¹⁰ og vi yter ikke boken rettferdighet om vi bare fremhever dens mangler. Jeg er overbevist om at mange lesere vil oppleve boken som interessant og lærerik, ikke minst fordi den både forklarer vitenskapelige fenomener og teorier for de uinnvidde og knytter dem til en historisk sammenheng som er større enn bokens umiddelbare fokus.

For eksempel vil sikkert mange få en del å gruble over i kapittel 14, «Mar?gharevolutionen», som gir et relativt balansert argument for at den kopernikanske revolusjonen «kunde inte ha skett utan den medeltida islamiska världens många framsteg».¹¹ De som ikke lar seg overbevise av Al-Khalilis fremstilling her – som i det store og hele er etterrettelig nok – kan konsultere den beste faglige beskrivelsen av problemet (Ragep 2004), som Al-Khalili merkelig nok ikke nevner.¹²

Slurvete og uetterrettelig

Men som sagt er boken dessverre full av unøyaktigheter og påstander som er basert på kilder Al-Khalili enten har misforstått eller overdrevet betydningen av. Her skal vi begrense oss til å nevne ett eksempel, som diskuteres nedenfor («Visdommens hus»). Det virker også ganske tilfeldig hva forfatteren anser for å være sikker nok kunnskap til å la stå ukommentert, og hva han velger å problematisere.

Han bruker for eksempel en halv side¹³ til å diskutere mulige opphav til navnet på palasskomplekset utenfor Córdoba, men bryr seg ikke med å problematisere den ganske usannsynlige opplysningen han gir på samme side, at al-ʿakams bibliotek i Córdoba «snart skulle inrymma en halv million böcker» (s. 224). Han kunne i det minste ha nevnt det samme tallet som kilden hans oppgir, nemlig 400.000, og ikke unnlatt å gjengi fra samme kilde at dette uansett «is probably an exaggeration».¹⁴

Hvis poenget er å imponere, er vel allerede den mest troverdige arabiske kilden vi har tilstrekkelig : bibliotekets katalog sies å ha utgjort 44 bind på omtrent hundre sider hver (noe som skulle gi over hundre tusen bind hvis vi antar mer enn 23 anførsler per side).¹⁵ Et slikt omfang er også stort, men stemmer bedre med det vi ellers vet, nemlig at det i de tre hundre årene før anslaget dukker opp i kildene (midten av 1000-tallet) finnes navn på flerfoldige tusen forfattere som vi vet skrev alt fra én bok til opp mot hundre enkeltverker, eller også store encyklopediske flerbindsverker.¹⁶

Selv om dette også naturligvis er usikkert, må vi kunne si at en halv-sides diskusjon av denne opplysningen ville vært mer relevant enn en oppramsing av ulike teorier om bakgrunnen for navnet *Madʿnat al-Zahrʿʿ*.

Al-Khalilis transkripsjoner av arabiske navn og begreper er meget usystematiske og unødvendig idiosynkratiske. Han bruker noen ganger markør for lang vokal, men ikke når det er «natural for a native English speaker to pronounce it correctly anyway» (s. xxii). Man kan lure på hvor «naturlig» det er for en som ikke kan arabisk å uttale arabiske ord «korrekt» uansett ortografi – og poenget med en standardisert ortografi er jo ikke å «uttale» ord og navn, men å opprettholde et felles referansesystem.

Men det er vel kanskje bare filologisk disponerte petimetre som irriterer seg over at *jabr* (eller på norsk *djabr*) skrives «jebr» eller *atal-ʿiʿʿda* (alidade) skrives «al-ʿidada» mens *qʿʿʿ* skrives «*qʿthʿ*» (hvordan den siste streken over i'en i det sistnevnte ordet – som markerer en morfologisk lang «i» som vanligvis uttales kort – skal bidra til «korrekt» uttale er forøvrig ganske uklart).¹⁷

Den svenske oversettelsen er intet kunstverk, og bærer som så alt for mange oversettelser av populærvitenskapelig litteratur preg av billig språklig samlebåndsarbeid og lite respekt for bokens faglige innhold. Man skal for eksempel være ganske uvitende om islamsk historie for å ikke klare å oversette «a clan called the Umayyads» korrekt (enten Umayyadene eller Umayyadeklanen, kanskje helst med o- på norsk og svensk), og i stedet produsere en merkelig bastard «klanen Umayyad», som om d'en tilhører navnet (på arabisk *banʿ Umayya* «Umayyas sønner»)¹⁸.

Det nevnte «systemet» for gjengivelse av arabisk lang vokal er overført uten endringer til den svenske utgaven, som om «det faller sig naturlig att uttala a:et som en lång vokal» i de samme språklige omgivelser på engelsk og svensk. I den engelske utgaven forklares i alle fall forfatterens freidige forsøk på å anvende engelsk ortografi for arabiske navn – derav monstruøse nydannelser som «al-Jʿhith» og «Manathir» og til og med *qʿthʿ*, for al-Jʿʿiʿ, Manʿʿir og *qʿʿʿ*. Men i den

svenske utgaven er kommentaren fjernet, mens monstrene er beholdt.¹⁹

Islamsk historie og kunnskapsformidling

Al-Khalilis bok er bare en av flere nyutgitte bøker som formidler historien om den arabisk-islamske vitenskapshistorien for et generelt publikum.²⁰ Et fellestrekk for alle disse bøkene er at de baserer seg på ny forskning de siste tiårene, og derfor kan sies å komme i kjølvannet av en akademisk trend som er i ferd med å revolusjonere vår forståelse av både islamsk historie og den vitenskapelige litteraturen produsert i det islamske kulturområdet.

Til formidlingsbøker å være holder alle disse bøkene en viss standard, men Al-Khalilis bok utmerker seg blant annet ved forfatterens bakgrunn og hans yrke som vitenskapsmann. Det betyr at selv om historiografi og filologi ikke er hans sterke side, har han en tilnærming til stoffet som jeg tror er egnet til å skape interesse. Hans diskusjon av Ibn al-Haytham og «den vitenskapelige metode» (kapittel 11) er et godt eksempel, og hvis man først skal bruke store ord må Al-Khalili gjerne kalle Ibn al-Haytham «den vetenskapliga metodens fader»²¹ – i alle fall er argumentasjonen og sammenligningen med senere figurer som Francis Bacon og Descartes tankevekkende.

Denne utviklingen på formidlingsfronten er interessant og forfriskende, men har ikke fått noen særlig oppmerksomhet i norske medier eller i andre norskspråklige publikasjoner. Heller enn å sammenligne Al-Khalili med den øvrige formidlingslitteraturen kan vi bruke anledningen til å si noen ord om tematikken på et overordnet nivå. Jeg vil først diskutere et spesifikt problem godt illustrert i boken *Nytänkarna/Pathfinders*, nemlig den moderne myten om «Visdommens hus», og deretter ta for meg et mer generelt problem som kan fortelle oss noe om hvorfor den arabiske vitenskapshistorien er så lite kjent – eller «bortglömd» (*forgotten*), som Al-Khalili uttrykker det i boken.²²

Visdommens hus

Det mest irriterende med Al-Khalilis bok er at man ikke bare i de kapitlene som fremhever store institusjoner og «forskning i stor skala» (kapittel 1, 3, 5 og 6), men på nesten annenhver side, finner en referanse til et «akademi» som kalles «The House of Wisdom» («Visdommens hus» i den svenske utgaven). Denne betegnelsen – *The House of Wisdom, La Maison de sagesse*, osv. – finner man nevnt igjen og igjen i utallige bøker og artikler om arabisk vitenskapshistorie, både i lærebøker og fremstillinger med fullt fotnoteapparat og i vitenskapshistorisk kiosk-litteratur og i avisartikler.

Historien om hvorfor «Visdommens hus» spiller en så stor rolle i litteraturen kan stå som et mønstereksempel for hvordan manglende kritisk sans og liten respekt for historiske kilder fører til at folkeopplysende bøker som den Jim Al-Khalili har skrevet dessverre nesten alltid inneholder så mange feil og misforståelser, selv om det burde ha vært meget enkelt å unngå.

«Visdommens hus» beskrives her som «[abbasidekalifen] al-Maʿmūn's storslagna akademi i Bagdad, den plats där gullåldern kom i gång på allvar. Den kallades Visdomens hus och dess ljus skulle stråla över hela världen och ännu längre bort».²³ Forestillingen, slik den er presentert i denne boken og i den øvrige litteraturen, er at et vitenskapelig «akademi» for oversettelse og for ny og banebrytende forskning i mange ulike vitenskapsgrener ble «grunnlagt» av kalifen al-Maʿmūn (regjerte 813–833 e. Kr.), og var et av de mest storslagne bidrag til den vitenskapelige renessansen under det islamske abbasidekalifatet (politisk storhetstid 750–950 e. Kr.). Dette «akademiet» blir i Al-Khalilis bok emblematiske for hele «den arabiske vetenskapens gyllene tid».²⁴

Journalisten Jonathan Lyons publiserte en bok med tittelen «The House of Wisdom» i 2009,²⁵ og den amerikanske utgaven av Al-Khalilis bok heter nettopp «The House of Wisdom», som opprinnelig var tenkt som tittel for den britiske førsteutgaven også.²⁶ Det er ingen tvil om at en så velklingende boktittel er av det gyldne slaget som forleggere betaler godt for.

Det er et trist faktum at historieskrivning, for ikke å snakke om de små og store fortellingene som spinner videre på resultater fra historieforskning, ofte drives av helt andre mekanismer enn vitenskapelig metode og respekt for datamaterialet. På en måte ligger dette problemet i fagets natur, ettersom det er historieskriverens oppgave å skape narrativer av et ofte fragmentarisk kildemateriale. Men så lenge man tydeliggjør forholdet mellom verifiserte data og kvalifiserte tolkninger kan historisk forskning gi sikker og robust kunnskap om fortiden.

I vårt tilfelle, arabisk vitenskapshistorie, har vi en meget sterk filologisk tradisjon som har frembrakt

svært mye solid kunnskap om ulike deler av denne historien, selv om det dessverre er slik at en overveldende del av kildematerialet enten er totalt ukjent eller kun katalogisert – i påvente av det omhyggelige og langvarige tolkningsarbeidet som svært få er utdannet til å gi seg i kast med.

Men i tillegg til denne stolte tradisjonen har vi en jungel av annenrangs historielitteratur og dens polemiske og apologetiske derivater. Disse er ofte motivert av irrelevante eller helt meningsløse forestillinger som «den islamske religionens iboende kunnskapssøken» og ubesvarlige spørsmål som «hvorfor oppstod ikke moderne vitenskap i den islamske verden?» (det såkalte *Needhams problem*, dog vanligvis brukt om kinesisk vitenskapshistorie). Fortellinger basert på slike semantisk kaotiske forestillinger kan ikke understøttes av selv de mest robuste data.

Kort sagt, man må stille spørsmål som kan undersøkes empirisk, og hele tiden ha klart for seg at det er datamaterialet som trekker opp grensene for hvor langt tolkningen kan få lov til å spinne fortellingen.

Væpnet med kritisk sans og respekt for kildene skulle det ikke være så vanskelig å løse floken med «Visdommens hus», forutsatt at vi ikke levner tvil om hva løsningen innebærer. Til det grunnleggende spørsmålet «hva sier kildene om *Visdommens hus*?» må vi knytte det umiddelbare oppfølgingsspørsmålet «hvilke konklusjoner trekker vi fra svaret kildene gir oss?» – fordi det tilsynelatende er knyttet sterke følelser til dette mystiske «akademiet», og mange har satset mye på navnet som et slags varemerke.

«Visdommens hus» er en oversettelse av det arabiske uttrykket *bayt al-ʿikma*, som dukker opp i enkelte kilder fra 900-tallet e. Kr., og er en variant av det noe mer utbredte *khizʿnat al-ʿikma*, som vi kan oversette «Visdommens skattkammer». Det kommer tydelig frem i kildetekstene at dette uttrykket betegner et slags bibliotek som var tilknyttet administrasjonen under de tidlige abbasidene. Kildene nevner spesielt Hʿrʿn al-Rashʿd (regjerte 786–809 e. Kr.) og hans sønn al-Maʿmʿn (813–833 e. Kr.), men biblioteket var sannsynligvis eldre.

Det lille vi vet om dette bibliotekets historie antyder nemlig at det kan ha vært en videreføring av hoffbiblioteket under det førislamske persiske Sʿsʿnidedynastiet (224–651 e. Kr.).²⁷ Selve navnet – i alle fall første ledd, *khizʿna* – kan ha vært et tidlig arabisk ord for «bibliotek», oversatt fra persisk *gandj*, egentlig «skattkammer» eller «magasin», men også brukt om biblioteker.²⁸

Nesten alle referanser til biblioteket under al-Rashʿd og al-Maʿmʿn finnes i én kilde,²⁹ nemlig i den berømte boken *Kitʿb al-Fihrist*, eller *Katalogen*, skrevet i Bagdad rundt 987 e. Kr. av bokskriveren og bokhandleren Abʿ I-Faradj Muʿammad al-Nadʿm (d. c. 995 e. Kr.).³⁰ Det interessante er at så godt som alle personer al-Nadʿm nevner i sammenheng med dette biblioteket (som han kaller både *bayt al-ʿikma* og *khizʿnat al-ʿikma*, og flere ganger bare *khizʿna*) har persisk eller iransk bakgrunn. Han nevner to bibliotekarer (*ʿib*), Salm og Sahl ibn Hʿrʿn, to andre relativt ukjente personer med vag tilknytning til biblioteket, Saʿʿd ibn Hʿrʿn og Abʿ Sahl al-Faʿl ibn Nawbakht, og en mer kjent figur, nemlig Muʿammad ibn Mʿsa al-Khwʿrizmi, astronom og matematiker.³¹

Hva slags «tilknytning» disse eventuelt hadde til biblioteket eller hvilke aktiviteter som foregikk der, får vi ikke vite i al-Nad?ms *Katalog*. Han sier for eksempel om al-Khwarizmi at han «var nært tilknyttet al-Ma?m?ns bibliotek», hva nå det skal bety.³² Men både de to bibliotekarene Salm og Sahl ibn H?r?n, og den nevnte Ibn Nawbakht, er kjent for å ha oversatt eldre middelpersiske tekster til arabisk, muligens tekster som hadde vært en del av det førislamske s?s?nidske bibliotekets samling. Det lille vi vet om hva samlingen ellers inneholdt gir et inntrykk av at det var meget gamle bøker med et noe obskurt innhold,³³ og på al-Nad?ms tid, altså på 900-tallet, er det tydelig at biblioteket ikke lenger eksisterte. Vi får også vite at bøker ble kopiert og innbundet ved dette biblioteket.³⁴

Disse få og ganske vage opplysningene i boken *al-Fihrist*, opplysninger som ingen samtidige kilder kan støtte opp om eller utbrodere for oss, er *det eneste vi vet* med rimelig sikkerhet om det såkalte «Visdommens hus».

Det fremstår som et gammelt hoffbibliotek, med bøker som inneholdt gammel persisk historie og «visdom» (som kanskje er opphavet til andre ledd i sammensetningen *bayt al-?ikma*, men det er ren spekulasjon). Vi vet at oversettelser fra persisk var en viktig del av den tidligste oversettervirksomheten, og biblioteket kan ha spilt en viss rolle i den sammenheng.

Så har vi enkelte tilleggsopplysninger, som at en av de to kjente bibliotekarene, Salm, bidro på et eller annet vis til en tidlig arabisk oversettelse av Ptolemaios' *Almagest* – en annen oversettelse enn den vi har bevart i dag og som sannsynligvis ble utført rundt 828 e. Kr. av al-?adjj?dj ibn Ma?ar.³⁵ Og Salm er også nevnt i et manuskript av den tidligste arabiske oversettelsen eller bearbeidelsen av deler av Aristoteles' *Organon*, utført av Ibn al-Muqaffa? (d. ca. 756 e. Kr.).³⁶ Men ingen av disse oversettelsene knyttes noe sted til «Visdommens hus», bare til Salm selv, og opplysningene er uansett svært usikre.

På den annen side er fortellingen om at al-Ma?m?n sendte Salm til Konstantinopel for å skaffe greske manuskripter,³⁷ utvilsomt helt uten historisk verdi. Den er for det første meget tvilsom fordi vi antar at Salm ikke lenger var bibliotekar under al-Ma?m?n, og for det andre er konteksten fortellingen opptrer i helt klart legendarisk.³⁸ Dessuten var det helt unødvendig å reise bort fra det islamske kjerneområdet for å finne greske vitenskapelige manuskripter, fordi dette området inneholdt jo nettopp de største greske senantikke lærdomssentrene.

Vi har også en annen kilde som knytter både astronomen Ya?y? ibn Ab? Man??r al-Munadjjim (d. ca. 830 e. Kr.) og de tre matematikerbrødrene Mu?ammad, A?mad og al-?asan ibn M?s? (800–tallet e. Kr.), til «Visdommens hus».³⁹ Men denne kilden, al-Qif?i (d. 1248 e. Kr.), kan vi ikke basere oss på, ettersom han svært ofte ikke bare gengir ukritisk mye legendarisk materiale men også i stor grad utbroderer og bygger videre på sine kilder for å skape et sammenhengende narrativ. Når han er vår eneste kilde, er det mest fornuftig å ta det han skriver med en klype salt.

Alle disse opplysningene er jo interessante nok i seg selv, og kunne stå som en lang fotnote i et arbeid om kunnskapskultur i den tidligste abbasidetiden, ikke minst om den persiske bakgrunnen for den islamske «renessansen». Frem til begynnelsen av 1900-tallet var ikke disse opplysningene samlet engang, og ingen hadde hørt om noe «Vidommens hus».

Men så ble betegnelsen plukket opp av to forfattere, først den britiske arabisten De Lacy O'Leary (1872-1957), som skrev i sin bok *Arabic Thought and its Place in History*, utgitt i 1922, at al-Ma'mun «founded a school at Baghdad», som han kalte «the House of Wisdom», også beskrevet av O'Leary som «the *academy* newly founded at Baghdad».⁴⁰

At al-Ma'mun skulle ha grunnlagt et slikt bibliotek er tatt ut av løse luften, og idéen om at «the House of Wisdom» skulle ha vært et *akademi* var kanskje ikke særlig gjennomtenkt av O'Leary.

Disse vage tankene ble fantasifullt videreutviklet av en meget anerkjent tysk medisinhistoriker, Max Meyerhof (1874-1945), først i en artikkel i tidsskriftet *Isis* (Meyerhof 1926), og senere i flere artikler og bøker. I disse arbeidene ble en rekke oversettere og vitenskapsmenn knyttet til «Vidommens hus», ikke minst den store oversetter 'unayn ibn Is'q (som arbeidet i perioden etter våre siste belegg for biblioteket og døde i 873 e. Kr.) – men uten å vise til en eneste historisk kilde for de konkrete påstandene som fremmes.

Denne imaginære institusjonen vokste seg etter hvert så stor at den nærmest ble ensbetydende med all vitenskap og oversettervirksomhet i en diffus «klassisk» islamsk tidsalder. Tendensen nådde et foreløpig klimaks med Youssef Eche, som i sin *Les bibliothèques arabes* fra 1967 viet nesten femti sider (s. 9–57) til en utførlig beskrivelse av «La Maison de sagesse». Og naturligvis – leseren har vel allerede gjettet det – uten et eneste fnugg av bevis.

Hvordan kan dette skje? Fra litt over et dusin vage henvisninger til et gammelt bibliotek – nesten alle i én og samme bok (nemlig *al-Fihrist*), har vi fått en hel forskningsinsitusjon som i litteraturen etter Max Meyerhof – også i litteratur skrevet for et allmennt publikum, som Jim Al-Khalilis bok er både et av de ferskeste og mest utpregede eksemplene på – synes å ha blitt emblematiske for hele den islamske vitenskapelige «gullalderen».

Idéen er så viktig for Al-Khalili at han setter av et helt kapittel (kapittel 5) til å «redde» dette storslagne akademiet fra moderne forskeres «skepsis», hvor han fremholder at «denna alltför stora försiktighet känns emellertid som barnet och badvattnet, för avsaknaden av belägg bör inte alltför brådstörtat tolkas som belägg för avsaknad».⁴¹

Han fører i marken en rekke personer som han forbinder med Vidommens hus, enten det finnes et visst historisk belegg for dette (al-Khw'rizmi), svært tynt belegg (Ban' M's?) eller ikke noe belegg i det hele tatt ('unayn ibn Is'q, al-Kindi – og til og med al-Dj'?!). Disses vitenskapelige meritter blir så i seg selv et slags argument for bibliotekets storslagne rolle, uten at vi vet noe som

helst om hva slags «tilknytning» til biblioteket det er snakk om – ikke engang i det eneste tilfellet vi har et visst belegg for, nemlig den korte setningen i boken *al-Fihrist* som sier at al-Khwarizmi «var nært tilknyttet al-Maʿmūn's bibliotek».

Men i den tåken Al-Khalili her befinner seg i, er det nå allerede bevist at «the House of Wisdom [...] became a centre for original scientific scholarship» og dermed har vi «strong evidence that it was closer to a true academy» (fordi den svenske oversettelsen her er så dårlig, og i neste sitat direkte feil, siterer vi den engelske).⁴²

Så, etter en kort gjennomgang av andre myteomspunnede historiske biblioteker, som biblioteket i Alexandria, hevder Al-Khalili til og med at «its enduring mythological status is testament to the extraordinary nature of those scientific discoveries and their wider impact».⁴³ Men denne «mythological status» ble, som vi har sett, skapt tidlig på 1900-tallet – noe Al-Khalili totalt overser i sin entusiastiske kamp for å redde det strålende akademiet (eller den velklingende planlagte boktittelen?) fra historiske data og «skeptiske» forskere.

Og det er vel her forklaringen ligger, at «Visdommens hus» for veldig mange har blitt et symbol for den vitenskapelige revolusjonen i klassisk islamsk tid, et symbol som må bevares for enhver pris – for hvis dette «huset» faller, ja da faller samtidig forestillingen om den rike oversettelsesvirksomheten og om de store vitenskapsmenns bragder. Uten «Visdommens hus» har vi ingen «islamsk gullalder».

Vår konklusjon etter en gjennomgang av de historiske data innebærer ikke noe mer enn at et obskurt hoffbibliotek med et stilig navn simpelthen bare var ett av flere hundre slike biblioteker sponset av herskere og konger, for ikke å snakke om de mange tusen biblioteker i privat eie, spredt utover det islamske kulturområdet gjennom historien. Når en slik institusjon, sponset av én opplyst kalif, blir gitt æren for den massive og utrolig rike islamske kunnskapskulturen som vokste frem på 700-tallet og fortsatte – med nedgangstider og oppgangstider i ulike geografiske områder og i forskjellige tidsperioder – i omtrent tusen år, tilsløres de virkelige historiske prosessene som skapte og opprettholdt denne kulturen.

Det massive tekstkorpuset forteller en helt annen historie, en historie om et komplekst og dynamisk samfunn i en fragmentert politisk og religiøs virkelighet. Om hundrevis av mindre institusjoner og titusener av privatpersoner i sine lokale lærdomstradisjoner som sammen skapte et vidstrakt og langvarig kunnskapssamfunn – i det området som vi tradisjonelt kaller «den islamske verden».

Når myten om al-Maʿmūn's storslagne akademi faller, har dette som eneste konsekvens for vår forståelse av den klassiske islamske sivilisasjonens historie at de genuint interessante prosessene som skapte en «islamsk gullalder» kan komme tydelig frem, og det hadde vært nyttig for den offentlige samtale at slike prosesser ble identifisert og diskutert også i den populærvitenskapelige litteraturen.

?En «bortglemt» historie?

En av denne bokens virkelig gode sider er at den faktisk er skrevet og utgitt. For i motsetning til det man kanskje skulle tro finnes det svært få bøker av dette slaget om en av de viktigste høykulturene i verdenshistorien, «den islamske sivilisasjonen», som man vanligvis sier. Et større problem er at mer generelle historiebøker og lærebøker sjelden inneholder noe som helst om denne lange perioden.⁴⁴

I *vitenskapshistoriske* oversiktsverker er utelatelsen av den islamske historien nesten grotesk. Utviklingen av alle de store vitenskapsgrener som matematikk, astronomi og medisin i den greske antikken, i klassisk islamsk tid og i renessansens Europa er så tett sammenbundet at de utgjør én og samme historie. Hvorfor er misforholdet mellom den historiske relevansen og den tilgjengelige kunnskapen eller allmenne interessen så stort?

Europas arabiske og islamske kulturarv var ikke like velkommen i det kristne Europa etter den italienske renessansen som den latinske og greske arven fra antikken. Dette til tross for at oversettelser til latin av arabisk vitenskap og filosofi var en integrert del av, for ikke å si grunnlaget for, den såkalte «1100-tallsrenessansen», for å låne et begrep utviklet av Charles Homer Haskins.⁴⁵

Uten å ta hensyn til århundrene før den kanoniserte renessansen på 1300-tallet er det umulig å forstå den påfølgende kulturelle blomstringen i Europa. Skyggesiden av Petrarcas og de andre renessansehumanistenes forherligelse av antikkens språk og kultur var en gradvis fornektelse av den arabisk-islamske sivilisasjonens avgjørende betydning for Europas «oppvåkning» fra de mørke århundrer. «Humanismens far» Francesco Petrarca (1304-74) ga selv, i sine «Alderdomsbrev» (*Epistulae seniles*), uttrykk for denne holdningen på en måte som i ettertid virker nærmest programmatisk for den europeiske tilnærmingen til problemet : «Jeg vil neppe la meg overbevise om at noe godt kan komme fra Arabia» (*vix mihi persuadebitur ab Arabia posse aliquid boni esse*).⁴⁶

Men 1100-tallsrenessansen var et komplekst fenomen som vi ennå ikke forstår fullt ut.⁴⁷ Hva var den sosiale og politiske bakgrunnen for den europeiske interessen for arabisk og gresk vitenskap akkurat på denne tiden? Det er åpenbart ikke tilfeldig at perioden sammenfaller med tiden for den spanske *Reconquista* og de første korstogene, men hva er den historiske forbindelsen mellom disse ulike fenomenene?

Til å begynne med er det viktig at vi forstår den europeiske utviklingen i sin egen kontekst, som et aktivt og målrettet engasjement for å tilegne seg kunnskap. Samtidig må vi se på det tekstkorpuset som ble oversatt til latin og forsøke å forklare hvorfor kun et lite utvalg av datidens tilgjengelige arabiske vitenskapelige litteratur ble oversatt, i all hovedsak den litteraturen som fantes i Spania. Situasjonen for arabisk filosofi og astronomi, for å ta de mest åpenbare eksemplene, var på denne tiden en helt annen og langt mer utviklet i det islamske kjerneområdet øst for Middelhavet. Hvorfor ble ikke også denne litteraturen oversatt til latin?

Disse tidlige oversettelsene fra arabisk til latin på 1100- og 1200-tallet skulle prege den europeiske kunnskapen om arabisk og islamsk vitenskap og kultur på flere måter. Fordi utvalget av arabiske bøker stort sett var begrenset til det som fantes i Spania – ikke minst i Toledo, og fordi alt som ble oversatt nødvendigvis var skrevet før 1200-tallet, hadde europeere svært mangelfull kunnskap om den vitenskapelige aktiviteten i det islamske kjerneområdet i øst. Dette gjaldt særlig etter 1200-tallet, noe som også gjenspeiles i hvordan arabisk vitenskap er representert i den latinspråklige litteraturen fra renessansen og helt frem til våre dager.

Det er dette som forklarer, for eksempel, hvorfor Ibn Rushd fra Córdoba – altså «Averroes» – har fått en så uforholdsmessig stor plass i europeiske tekster om arabisk filosofi, og hvorfor en av de største vitenskapsmenn i hele det islamske kulturområdet, al-B?r?ni (d. ca. 1050) – som levde og virket i Sentral-Asia, ikke var kjent i Europa i det hele tatt før i moderne tid.

Selv om fiendtligheten mellom det kristne Europa og den islamske verden har røtter helt tilbake til de første arabiske erobringene, var holdningene under 1100-tallsrenessansen ambivalente. Vi kjenner til mange eksempler på både herskere og skriftlærde i Europa fra denne tiden som forsøker å etterligne arabisk og islamsk kultur, og som i sine bøker skryter av sin arabiske lærdom. Man kunne for eksempel nevne arabisk kultur og vitenskap under normannerkongene Roger II og Fredrik II av Hohenstaufen, «Sicilias to kristne sultaner» (*due sultani battezzati di Sicilia*), som historikeren Michele Amari kalte dem.⁴⁸ Men det var en annen tendens fra denne tiden som skulle gå av med seieren, først observerbar som forsøk på å underkommunisere eller aktivt skjule vitenskapelige verkens arabiske opphav ved blant annet å innføre gresk terminologi i oversettelser fra arabisk, senere som en rent anti-arabisk og anti-islamsk ideologi.⁴⁹

Ut av denne middelalderske kristne kulturen og renessansens aktive fortielse av Europas islamske røtter har det vokst frem et merkelig islambegrep. Kombinasjonen av en delvis ønsket kunnskapsløshet og det teologiske fiendebildet har lyktes i å skape en normalsituasjon hvor islamsk kultur og historie i den europeiske allmennbevisstheten oppleves som uinteressant og verdiløs eller som en tusenårig anakronisme.

Det kan ikke være noen tvil om at dette fenomenet er noe langt mer enn god gammeldags eurosentrisme. Islamsk og arabisk historie er ikke simpelthen «bortglemt» til fordel for mer relevante nasjonsbyggende fortellinger om Europas egen lokale historie. For selv om europeeres kunnskaper om andre såkalte «ikke-vestlige» sivilisasjoner som Kina og India eller det gamle Egypt er ganske elementære, spiller disse og flere andre historiske sivilisasjoner og kulturer allikevel en viktig – og stort sett positiv – rolle i befolkningens historiebevissthet og i lærebøkers, populærlitteraturens og storfilmindustriens begrepsverden.

Den islamske sivilisasjonens historie synes derimot å ha en helt unik evne til å forsvinne sporløst eller opptre som et uromoment som det gjelder å bortforklare. Den franske antropologen Claude Lévi-Strauss (1908–2009) gir uttrykk for denne antakeligvis ganske utbredte holdningen (men mer eksplisitt enn de fleste vil godta, sannsynligvis) på følgende vis:

For meg som europeer, og fordi jeg er europeer, stiller Muhammed seg i veien for den høviske runddansen mellom vår tenkning og den nært beslektede [buddhistiske] læren, og som en vulgær gledesdreper river han våre hender fra hverandre, Vestens og Østens hender som skjebnen har bestemt skal forenes. Hvilken grov feil ville jeg ikke begått om jeg hadde fulgt disse muslimene som identifiserer seg med den kristne og vestlige verden, og markert grensen mellom de to verdenene øst for dem! Disse to verdenene står hverandre mye nærmere enn noen av dem gjør til sin [muslimske] anakronisme. Den naturlige utvikling ville ha vært den motsatte av den som fant sted historisk: Islam har delt en mer sivilisert verden i to. Det som [islam] opplever som moderne hører i virkeligheten til en forgangen tid, [den islamske verden] lever med en tusenårig forsinkelse. [Religionen] var i stand til å utrette en revolusjonær bragd, men ettersom revolusjonen gjorde seg gjeldende for en underutviklet del av menneskeheten, befruktet den det eksisterende og steriliserte det mulige: islam førte med seg et fremskritt som i virkeligheten var en utvikling i motsatt retning.⁵⁰

Fenomenet opptrer i ulike varianter og gradbøyes fra de som hopper fra antikken til renessansen, over de mer opplyste som tror at araberne kun overleverte oversatt kunnskap til renessansens europeere, til de som pliktskyldigst oppsummerer hele historien på fem og en halv side i sin filosofihistoriske lærebok (Skirbekk og Gilje 1996: 275–280).⁵¹

Den sistnevnte gruppen slår gjerne fast at den islamske sivilisasjonen nok har eksistert, men er rask med å presisere at det er allikevel ikke så viktig: «Ja, arabisk-språklege filosofar og vitenskapsmenn var lenge dei mest avanserte. Men det var i mellomalderen», som Gunnar Skirbekk skriver i *Bergens Tidende* 23.01.07 (s. 10). Noe som illustrerer denne tendensen ypperlig: islamsk historie er på samme tid uinteressant og viktig å bortforklare.

Araberne var «lenge», altså tradisjonelt omtrent fem hundre år (fra ca 750–1250 e. Kr.), «dei mest avanserte», men siden «det var i mellomalderen» trenger vi ikke bry oss med dem og kan hoppe fra senantikken og Augustin (som døde i 430) til Thomas Aquinas (som døde i 1274), hvis vi skriver én setning i læreboken om at «innanfor det arabiske kulturområdet hadde ein [...] i stor grad haldi fast på antikkens lærdom» (Skirbekk og Gilje 1996: 268).

Denne setningen er det eneste man finner om de fem hundre årene araberne skulle ha «haldi fast» på den greske arven i alle utgaver av den nevnte læreboken før den lettere reviderte 1996-utgaven, som altså legger til fem og en halv side, helt til slutt i kapittelet «Mellomalderen».

La oss gjenta dette viktige poenget : filosofi- og vitenskapshistorien i området rundt Middelhavet er uforståelig uten inngående kjennskap til den islamske perioden.

For en marsboer ville det fortone seg som et mysterium hvorfor en historiker plutselig mister interessen for sitt materiale – for eksempel gresk filosofi, akkurat når denne får sin

første renessanse og for første gang i historien⁵² oversettes i et forbløffende stort omfang til et annet språk – bare fordi dette språket er arabisk.

Og den store interessen europeere på 1100-tallet viste for arabisk vitenskap ville utvilsomt ansporet vår (historisk interesserte) marsboer til å jobbe iherdig for å identifisere de arabiske røttene til den europeiske renessansen. Han ville sagt til sine jordboerkolleger: la oss glemme nabokrangelen deres og gi oss i kast med å studere kildene, til å begynne med på de de tre viktigste språkene, og i denne rekkefølgen : gresk, arabisk og latin.

I de siste 10–20 årene har det dukket opp en mengde gode oversikts- og innføringsverker (dog ingen på norsk), og bildet er i ferd med å endres.⁵³ Det skulle for eksempel ikke være så vanskelig nå å oppdage at idéen om en kulturell stagnasjon etter mongolenes erobring av Bagdad (1258) er en myte, sprunget ut av forestillingen om at araberne eller muslimene av dogmatiske religiøse grunner ga slipp på den greske arven – som de hadde «haldi fast» på i fem hundre år – etter at de hadde overlevert den til sine rettmessige eiere, europeerne, på 1100-tallet. Vi merker oss at bølgen av oversettelser til latin av arabisk vitenskapelig litteratur tok slutt på samme tid, slik at kunnskap om klassisk arabisk (og senere persisk og tyrkisk) vitenskap etter 1200-tallet forutsetter kjennskap til originalspråkene.

Men for oss i denne sammenhengen er det viktigste å holde fast ved, for å si det sånn, at det uansett «ståsted» i denne polariserte debatten er (sterke) følelser som driver argumentasjonen, ikke kunnskaper. Gunnar Skirbekks nevnte kommentar i *Bergens Tidende* var skrevet som et nesten indignert tilsvaret til en karakteristisk overfladisk kronikk i samme avis 20.01.07 av Holm og Skorgen, hvor en av de minst interessante arabiske filosofene, Averroes, nok en gang drøvtygges som bevis for en lysende Aladdins lampe i mørketiden.⁵⁴

De ukritiske forsvarere av den islamske fortidens glamour er like skyldige i kunnskapsløshet og naivitet som deres debattmotstandere, og motiveres på samme måte ikke av genuin nysgjerrighet, men av holdninger til innvandring og religion. De holder Aladdins lampe høyt hevet og gleder seg over å kunne lovprise den ene glupe arabiske filosof de kjenner til.

For det er dessverre slik at sterke følelser og irrelevante ideologiske standpunkter til moderne fenomener som innvandring, politikk i Midtøsten og terrorisme, også i dag står i veien for en bedre allmenn forståelse av islamsk historie. I de senere år er fiendebildet kommet tilbake i en ny form, ikke først og fremst som en teologisk trussel, men som en trussel mot «nasjonal sikkerhet» og «europeisk eller vestlig kultur».

Men det nye fiendebildet og det nye islambegrepet som skyller over Europa er også preget av den eldre europeiske islampatologien. Kombinasjonen av irritasjon og distansert latterligjøring på den ene siden og ubehag og frykt på den andre, er vanskelig å fatte uten den historiske bakgrunnen. Dette har alvorlige konsekvenser, fordi det overskygger reelle problemer med innvandring,

globalisering og religion.

Fra å ha null kjennskap til den arabiske og muslimske verden både historisk og i vår egen samtid, har vi blitt bombardert med skrekkeksempler på grusomme handlinger og frastøtende holdninger som alle knyttes til det følelsesladde men innholdsfattige islambegrepet.

Derav en voksende generell skepsis til muslimer, som kan motivere de beste av oss til å anse det totale fravær av vitnesbyrd i våre egne liv og i vår egen litteratur om at den islamske verden skulle ha vært en viktig bidragsyter til kultur og vitenskap i verdenshistorien, som en klar indikasjon på at disse vitnesbyrd er fraværende også historisk. Dette er et kjent fenomen som skaper store problemer for seriøs filologisk og historisk forskning. For med én gang man fremhever noe interessant som oppfattes som «positivt» for muslimer, blir man gjerne angrepet som apologet eller misjonær.

Men for en historiker må det være irrelevant hva arabere eller muslimer gjør i dag og hva enkelte synes om hidjab på arbeidsplassen eller bønnenrom på skoler, eller at historikeren selv er overbevist om at både hidjab og bønnenrom (og skolegudstjenester) ødelegger for det sekulære felleskapet i vårt kosmopolittiske demokrati.

Allikevel er det vanskelig for en historiker å unngå rent *historiske* fordommer og preferanser, ikke minst med tanke på tidligere generasjoners unnlåtelsessynder – noe som ofte misforstås og leses som standpunkt i nettopp slike moderne debatter. En av de som har uttrykt dette problemet tydeligst er biokjemikeren og vitenskapshistorikeren Joseph Needham (1900–1995), best kjent for det monumentale flerbindsverket *Science and Civilisation in China*:

Everyone who undertakes a big inter-cultural job like this must naturally project his own system of beliefs in doing so—it is his opportunity to preach (and I use the word quite advisedly) to his own and later generations. If sometimes we have written like barristers pleading a case, or sometimes over-emphasise the Chinese contributions, it has been consciously to redress a balance which in the past tilted over much too far on the other side. We were out to redress a secular injustice and misunderstanding.⁵⁵

Selv om Jim Al-Khalilis bok *Nytänkarna/ Pathfinders* inneholder en mengde elementære historiografiske feil som lett kunne vært unngått, er forfatteren en god predikant og en velkommen forsvarsadvokat – for å bruke Needhams ord – som utvilsomt vil bidra til å «gjenopprette likevekt i en vektstang som i tidligere tider i alt for stor grad har tippet over til den andre siden».

Når amatørhistorikere forteller eventyr går det alltid galt, men siden slike eventyr synes å ha en ikke ubetydelig evne til å bevege vektstangen og endre den offentlige samtale, bør vi ønske dem velkommen.

Noter

¹ Han fikk i 2006 tildelt et eget professorat i «the Public Engagement in Science», også ved [Universitetet i Surrey](#).

² En slags programerklæring ble publisert i avisen *The Guardian* 30. januar 2008 under tittelen «It's time to herald the Arabic science that prefigured Darwin and Newton».

³ *The Language of Science*. De to andre delene er *The Empire of Reason* og *The Power of Doubt*.

⁴ I en ellers interessant bok, eller i alle fall en bok som fremhever interessante kilder, som vitner om arabiske forfatters vitenskapelige interesse for hieroglyffer, og en viss kunnskap om enkelte elementer av gamleegyptisk språk og kultur (EI Daly 2005).

⁵ En myte som nok dessverre kommer til å holdes levende i flere generasjoner ennå. Den florerer ikke bare på internett, men også i seriøse publikasjoner fra anerkjente forskere som ikke har fått med seg den massive utviklingen i arabisk vitenskapshistorie siden 1950-tallet, ikke minst i de siste tiårene. Om al-Ghazali, som er det minste problemet her, se f. eks. Griffel 2009. Om den generelle tematikken «forfallstid» etter 1200-tallet, like utbredt i dagens islamske verden som i vesten, se Brentjes 2012.

⁶ Anmeldelsen er basert på både den engelske utgaven og den svenske oversettelsen. Jeg refererer så ofte som mulig til begge, og siterer mest fra den svenske oversettelsen.

⁷ Som vanlig gir den amerikanske utgiveren (i dette tilfellet New York : Penguin 2011; paperback 2012) boken en ny tittel, omtrent som den mystiske norske praksisen med å gi amerikanske filmer nye engelske (!) titler for det norske markedet (jeg kommer heldigvis ikke på noen eksempler). Den amerikanske utgaven av Al-Khalilis bok har den tvilsomme æren av å beholde den opprinnelig planlagte tittelen *The House of Wisdom*, som vil få enhver med noe kjennskap til materialet til å grøsse (se også nedenfor), med undertittelen *How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance* (!), som jeg håper alle lesere vil stusse litt over.

⁸ *Nytänkarna*, s. 285 (*Pathfinders*, s. 251 : «if the Islamic world managed it before, it can do so again»).

⁹ *Nytänkarna*, s. 276 (*Pathfinders*, s. 242).

¹⁰ *Nytänkarna*, s. 238 (*Pathfinders*, s. 205).

¹¹ *Nytänkarna*, s. 237 (*Pathfinders*, s. 204).

¹² Tilgjengelig på nett [her](#)

¹³ *Nytänkarna*, s. 224–5 (*Pathfinders*, s.192–3).

¹⁴ Hourani 1970: 149, note 1.

¹⁵ Ibn ʿazm, *Djamhara*, s. 92 (hvor teksten synes å antyde at hvert katalogbind ikke kun var på 100 sider, men at det i *hvert bind* (alle 44) var «50 blader [*waraqā* = *folio*, altså dobbeltsider] hvor ikke noe annet enn navn på diktsamlinger sto oppført»). Hundre sider (eller «50 blader») er forøvrig langt mindre en standardstørrelsen for arabiske manuskripter. Skulle vi feste lit til dette, kommer vi raskt opp i 400.000! Poenget er at vi hverken kan avvise helt eller – naturligvis – akseptere så høye tall. Men vi må diskutere dem i lys av det vi ellers vet.

¹⁶ Mer eksakte anslag finnes ikke på et slikt overordnet nivå for den tiden vi snakker om. Verdens fremste ekspert på arabiske manuskripter, François Déroche, har anslått at det i dag finnes bevart et sted mellom 2 og 3 millioner manuskripter i arabisk skrift (foredrag i London, 24. mai 2012). Som med alle manuskripttradisjoner vet vi at antallet bøker som er gått tapt er langt høyere enn det antallet som er bevart.

¹⁷ *Nytänkarna*, hhv. s. 141 (og *passim*), 249 og 232 (*Pathfinders*, hhv. s. 110 (og *passim*), 215 og 200).

¹⁸ *Nytänkarna*, s. 55 (*Pathfinders*, s. 24).

¹⁹ *Nytänkarna*, s. 19, 106 og 232 (*Pathfinders*, s. xxiii, 76 og 200).

²⁰ I tillegg til Al-Khalilis bok har vi særlig Lyons 2009, Masood 2009, Freely 2009 og Dallal 2010.

²¹ *Nytänkarna*, s. 202 (*Pathfinders*, s. 170 : «father of the scientific method»).

fn22. *Nytänkarna*, s. 16 og 276 (*Pathfinders*, s. xx og 242).

²³ *Nytänkarna*, s. 96 (*Pathfinders*, s. 66 : «al-Maʿmūn's great academy in Baghdad, the place where we see the golden age truly beginning. It was known as the House of Wisdom and its light would radiate across the empire, and beyond.»).

²⁴ Bokens undertittel («The Golden Age of Arabic Science»).

²⁵ Se Lyons 2009.

²⁶ Som Al-Khalili selv fortalte meg for noen år siden. Den ble endret blant annet fordi forlaget ikke ville publisere en bok med samme tittel som Jonathan Lyons' bok.

²⁷ Gutas og van Bladel 2009.

²⁸ Om den persiske bakgrunnen, se Shaki 1981.

²⁹ Et par andre kilder som stort sett bare støtter det vi allerede vet fra denne kilden finner man referanser til i Gutas og van Bladel 2009. En grundig gjennomgang av alle mulige kildereferanser og moderne tolkninger finnes i Balty-Guesdon 1992, hvor biblioteket allikevel blir tillagt alt for stor betydning og knyttet til en masse kilder hvis relevans er meget tvilsom.

³⁰ Ikke «Ibn al-Nad?m», som er en gammel og utbredt feiltolkning av navnet.

³¹ al-Nad?m, *Fihrist*, s. 120, 243, 268 og 305 (Salm); s. 10, 120 og 125. (Sahl ibn H?r?n); s. 120 og 125 (Sa??d ibn H?r?n); s. 274 (Ibn Nawbakht og al-Khw?rizm?).

³² *k?na munqa?i?an il? khiz?nat al-Ma?m?n* (al-Nad?m, *Fihrist*, s. 274), som også kunne oversettes med «han viet seg helt til», etc.

³³ *Fihrist*, s. 5, 19 og 21.

³⁴ *Fihrist*, s. 10 (bokbinderen Ibn Ab? l-?ar?sh) og s. 105 (boksriveren ?All?n al-Shu??bi).

³⁵ Den oversettelsen Salm var med på, sammen med en viss Ab? ?ass?n, ble etter sigende bestilt av Ya?y? ibn Kh?lid ibn Barmak (d. 805 e. Kr.), altså under H?r?n al-Rash?d, i følge *Fihrist*, s. 267–8.

³⁶ Kraus 1934.

³⁷ *Fihrist*, s. 243.

³⁸ Gutas 1998: 95–104.

³⁹ Qif?i, *?ukam??*, s. 441–2.

⁴⁰ O'Leary, *Arabic Thought*, hhv. s. 112 og 104. Begge uthevninger er mine.

⁴¹ *Nytänkarna*, s. 99 (*Pathfinders*, s. 69 : «this over-caution smacks a little of babies and bathwater, for the absence of evidence should not be to hastily interpreted as evidence of absence»).

⁴² *Pathfinders*, s. 77 (*Nytänkarna*, s. 107 : «Visdomens hus [...] blev ett centrum för grundforskning» og «ett starkt tecken på att det mer liknade en äkte akademi»).

⁴³ *Pathfinders*, *ibid.* (*Nytänkarna*, *ibid.* : «dess bestående mytologiska status [vittnar] om hur märkliga [!] dessa vetenskapliga upptäckter och deras bredare effekter var»).

⁴⁴ Mange vil kjenne til at en viktig del av bakgrunnen for den såkalte *Eurabia*-litteraturen (som stort sett er begrenset til useriøse og faglig verdiløse debattinnlegg på obskure nettsider, som den norske «Fjordman»), var en sterk motstand mot et økt «euro-arabisk» samarbeid på 1970-tallet (Bat Ye'or 2002 og 2005), ikke minst samarbeidet for å revidere lærebøker for skoleverket. Her kan det se ut som om nettopp (det kollektive) fravær av tidligere kunnskap har ført til (personlig) frykt for ny kunnskap. En sterkt indignert pamflett fra en fransk middelalderhistoriker (Gouguenheim 2008) var ifølge forfatteren motivert av hans forferdelse over innholdet i en rapport fra Europarådet (8. november 2002) – senere vedtatt som [resolusjon 1313](#) (2003) under navnet «Cultural co-operation between Europe and the south Mediterranean countries». Her blir det oppfordret blant annet til arbeid for «eliminating reciprocal stereotypes, prejudices and untruths from the different education systems by jointly revising school textbooks, particularly history books» (artikkel 10, pkt. i).

⁴⁵ «The Renaissance of the Twelfth Century» (Haskins 1927).

⁴⁶ Petrarca, *Epistolae Seniles*, Venetia 1503, XII.2, sitert i Burnett 1997:49.

⁴⁷ Et utgangspunkt for videre forskning finner man i Hasse 2001 og Gutas 2006. Forholdet mellom den nye interessen for filosofisk og vitenskapelig litteratur i Europa og en voksende interesse for antikk romersk ikke-vitenskapelig litteratur omtrent på samme tid, er ikke klart. Se for eksempel Reynolds og Wilson 1991: 110–114, hvor begrepet «twelfth-century renaissance» noe misvisende brukes om nettopp det de kaller «the literary side of the classical revival». Den arabiske vitenskapelige litteraturens betydning for 1100-tallsrenessansen er så godt som ukjent for Reynolds og Wilson (se for eksempel avsnittet «Greek Texts in the Orient», s. 55–58). En del av forklaringen ligger nok i at klassiskfilologer tradisjonelt overdimensjonerer den historiske betydningen av den fagre skjønnlitteraturen og viser liten interesse for den vitenskapelige litteraturen. Hvordan disse ulike aktivitetene på 1100-tallet henger sammen er et meget interessant og foreløpig lite utforsket spørsmål.

⁴⁸ Amari 1854–72: bd. III, s. 365. Om vitenskap under disse herskerne, se Schramm 2001.

⁴⁹ Dette er et lite kjent fenomen, men den tidligste delen av historien er godt dokumentert i Burnett 2006.

⁵⁰ Lévi-Strauss 1955: 472. Jeg antar på freudiansk vis at det er misforholdet mellom vår underliggende begrepsverden og vår kulturelle selvforståelse som gjør den franske filosofens beskrivelse så pervers.

⁵¹ Denne boken er oversatt til en rekke språk, og det er til og med kommet en fersk arabisk utgave under tittelen «Vestlig tenknings historie» (*Tʔrʔkh al-fikr al-gharbʔ*, Beirut 2012, oversatt av ʔaydar ʔʔdj Ismʔʔʔl og Nadjwʔ Naʔr), som jeg ikke har hatt tilgang til.

⁵² Med noen svært få latinske unntak. Filosofi forble en rent gresk disiplin også da latin var

litteratur- og administrasjonsspråk på Romerrikets tid. Se for eksempel Gutas 2004.

⁵³ For å holde oss til filosofi, og for å velge kun én av de mest tilgjengelige publikasjonene, kan vi nevne *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, redigert av Adamson og Taylor (2004), hvor et lite utvalg av kun de mest kjente relevante arabiske og persiske forfattere fra 757 til 1661, presentert på side xv–xviii, teller 96 navn. Tilsvarende lister kunne man lett etablere for andre vitenskaper og teksttradisjoner som matematikk og astronomi, men også for de religiøse disiplinene, for språkvitenskap og for skjønnlitteratur og poesi.

⁵⁴ «En av de minst interessante» fordi et så uforholdsmessig stort antall artikler og bøker er skrevet om ham. Men det kunne vært nyttig å rydde unna en del av den sterkt misvisende litteraturen om Ibn Rushd og fremheve de arbeider som er basert på grundige studier av både de arabiske og de latinske kildene. «Arabist historians of philosophy [...] have failed, by and large, to present the results of their research», som Dimitri Gutas sier i et essay som burde være obligatorisk lesning for alle med en interesse for filosofihistorie (2002: 5–6).

⁵⁵ Needham 1981: ix.

Bibliografi

- Adamson, Peter og Richard C. Taylor (utg.), 2004. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge, UK : Cambridge University Press.
- Amari, Michele 1854–1872. *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze : Felice le Monnier.
- Balty-Guesdon, Marie-Geneviève, 1992. «Le Bayt al-ʿikma de Baghdad». *Arabica* 39 (1992): 131–150.
- Bat Ye'or (Gisèle Littman), 2002. «Le dialogue Euro-Arabe et la naissance d'Eurabia», *Observatoire du monde juif*, Bulletin 4/5, décembre 2002, s. 44–55.
- Bat Ye'or (Gisèle Littman), 2005. *Eurabia : the Euro-Arab Axis*. Madison, N.J. : Fairleigh Dickinson University Press.
- Brentjes, Sonja, 2012. «The Prison of Categories – 'Decline' and its Company», i Felicitas Opwis og David Reisman (utg.), *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion : Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden : Brill 2012, s. 131–156.
- Burnett, Charles 1997. «Petrarch and Averroes: An Episode in the History of Poetics», i *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, utg. av Ian MacPherson og Ralph Penny, London: Tamesis, pp. 49–56.
- Burnett, Charles. 2006. «Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages», i *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, utg. av A. Speer og L. Wegener, Berlin and New York, s. 22–31.
- Dallal, Ahmad, 2010. *Islam, Science and the Challenge of History*. New Haven : Yale University Press.
- Eche, Youssef, 1967. *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au moyen âge*. Damas : Institut français de Damas.

- El Daly, Okasha, 2005. *Egyptology : the Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, London : UCL press.
- Freely, John, 2009, *Aladdin's lamp : How Greek Science Came to Europe Through the Islamic World*, New York : Alfred A. Knopf.
- Gouguenheim, Sylvain, 2008. *Aristote au Mont-Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris : Seuil.
- Griffel, Frank, 2009. *Al-Ghazali's philosophical theology*, Oxford : Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri, 1998. *Greek Thought, Arabic Culture : the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*. London : Routledge.
- Gutas, Dimitri, 2002. «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy». *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002): 5–25.
- Gutas, Dimitri, 2004. «Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindi», i *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, utg. av R. Arnzen og J. Thielmann, Leuven : Peeters, s. 195–209.
- Gutas, Dimitri, 2006. «What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain,» i *Wissen über Grenzen : arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, utg. av Andreas Speer og Lydia Wegener, Berlin : de Gruyter, 2006., s. 3-21.
- Gutas, Dimitri og Kevin Van Bladel, 2009. «Bayt al-ʿikma», [*Encyclopaedia of Islam THREE*](#), 2009-2: 133-137, Leiden : Brill 2009.
- Haskins, Charles Homer, 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass.
- Hasse, Dag Nikolaus, 2001. «Griechisches Denken, muslimische und christliche Interessen: Kulturtransfer im Mittelalter», *Neue Zürcher Zeitung*, lørdag 18. august 2001.
- Hourani, George. 1970. «The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia», *Studia Islamica* 32 (1970): 143-156.
- Ibn ʿazm, *Djamhara = Jamharat ansʿab al-ʿarab*, ed. Évariste Lévi-Provençal, Kairo 1948.
- Kraus, Paul, 1934. «Zu ibn al-Muqaffa?», *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1934): 1-20.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955. *Tristes tropiques*. Paris : Plon.
- Lyons, Jonathan, 2009. *The House of Wisdom : How the Arabs Transformed Western Civilization*. London : Bloomsbury.
- Masood, Ehsan, 2009. *Science & Islam : a History*. London : Icon.
- Meyerhof, Max, 1926. «New Light on ʿunain Ibn Isʿāq and His Period», *Isis* 8, no. 4 (1926): 685–724.
- al-Nadʿm, *Fihrist = Kitʿab al-Fihrist. Mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*, Leipzig 1871–2.
- Needham, Joseph, 1981. *Science in Traditional China*, Cambridge, Mass.
- O'Leary, De Lacy, 1922. *Arabic thought and its place in history*. London, Kegan Paul.
- Ragep, Jamil, 2004. «Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks», *Filozofski vestnik* 25/2 (2004): 125–142 (tilgjengelig [her](#)). Ny oppdatert versjon med samme

tittel i tidsskriftet *History of Science*, bind 45/1 (2007): 65-81.

- Reynolds, Leighton Durham og Nigel Guy Wilson, 1991. *Scribes and Scholars : a Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3. utg., Oxford : Clarendon Press.
- Schramm, Matthias, 2001. «Frederick II of Hohenstaufen and Arabic Science», *Science in Context* 14 (2001): 289–312.
- Shaki, Mansour, 1981. «The D?nkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures», *Archiv Orientalni* 49/2 (1981): 114–125.
- Skirbekk, Gunnar og Nils Gilje, 1996. *Filosofihistorie : innføring i europeisk filosofihistorie med særlig vekt på vitenskapshistorie og politisk filosofi*, 6. Utgave. Oslo : Universitetsforlaget.