

Speilet, lyset og frøet

Kvekernes lesning av Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan*. En resepsjonshistorie.

Pia Søndergaard



Masteroppgave ved Institutt for filosofi, ide- og
kunsthistorie og klassiske språk,
Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2016

Speilet, lyset og frøet

Kvekernes lesning av Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan*. En resepsjonshistorie.

© Pia Søndergaard

2016

Speilet, lyset og frøet: kvekernes lesning av Ibn Tufails Hayy ibn Yaqzan. En resepsjonshistorie.

Pia Søndergaard

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Universitetet i Oslo

IV

Sammendrag

På 1160-tallet skrev den arabisk-spanske tenkeren Ibn Tufail en allegorisk fortelling om en gutt som vokser opp alene på en øye øy. Om hvordan han ved eget intellekt og rasjonell tenkning oppnår all kunnskap, selv om det høyeste Væren. Fortellingen kalte han *Hayy ibn Yaqzan* (Den levende, sønn av den våkne). Alt gutten oppdager på sin vei oppover erkjennelsesstigen reflekterer kunnskapen som er tilgjengelig i Ibn Tufails samtid, i 1100-tallets al-Andalus.

Denne oppgaven handler ikke først og fremst om Ibn Tufail, men hvordan andre leste og tolket hans fortelling i ettertiden, og da først og fremst kvekerne. I 1674 velger kvekere George Keith å oversette Ibn Tufails verk til engelsk og hans trosfelle Robert Barclay bruker verket i sitt teologiske verk *En apologi for den sanne kristne guddommelighet* (An Apology for the True Christian Divinity). Et verk som ble et av kvekernes viktigste skrifter. Hvorfor var kvekerne interessert i dette verket? Hvilke ideer fant de, og hva forteller det oss om kvekerne. Dette er noen av de spørsmål denne oppgaven har til hensikt å belyse.

Forord

Denne masteroppgaven startet med professor Per Strømholm. Jeg lette etter et tema for oppgave og visste bare at jeg kunne tenke meg å skrive om spansk-arabisk middelalder, om al-Andalus. Jeg hadde reist en del i Andalucia og latt meg inspirere av sporene i arkitekturen og kulturen som muslimene hadde etterlatt seg. Jeg ville skrive om hvordan jøder, kristne og muslimer levde sammen og lot seg påvirke av hverandres idéer. Så jeg gikk til Per og sa «jeg vil skrive om al-Andalus». «Kan du noe om al-Andalus?», spurte han. «Nei, men virker veldig spennende da», svarte jeg. Han så på meg en stund. Ganske lenge egentlig. Så begynte han å rote i sin noe overfylte bokhylle. «Her», sa han. «Ta denne». I hånden fikk jeg en ganske tynn, liten bok. *Hayy ibn Yaqzan* av Ibn Tufail. «Jeg har lenge tenkt jeg skulle gjort noe med denne, men rekker det aldri. Se hva du kan få gjort med den». Det har vært tider hvor jeg ikke har visst om jeg burde takke eller forbanne professor Per Strømholm for å ha gitt med dette verket, men jeg skylder han en enorm takk for hans generøsitet og tillitt. Det har vært litt av en reise, en som brakte meg helt andre steder enn jeg trodde, men en jeg ikke ville vært foruten.

Det er mange som fortjener en takk for at denne masteroppgaven er blitt ferdig. Først og fremst må jeg takke min veileder Ellen Krefting, for all veiledning, oppfølging og oppmuntrende ord. Måtte alle masterstudenter ha en veileder som henne! Jeg må også få takke Karen Sikkeland for all gjennomlesning og konstruktiv kritikk og Erlend Bronken for god «ryddehjelp». Takk til sjefen for all tilrettelegging og gode kollegaer som har vært nødt til å høre mye om arabere og kvekere i det siste. Og sist, men ikke minst, takk til mamma for all barnepass, og til Pedro og ungene for all tålmodighet.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Forskningslitteratur: ibn Tufail.....	1
1.2	Forskningslitteratur: kvekere.....	2
1.3	Resepsjonshistorier av ibn Tufail.....	3
1.4	Problemstilling.....	5
1.5	Oppgavens struktur.....	5
2	Verket og dets filosofiske og historiske kontekst.....	7
2.1	Den Levende, sønn av den våkne - verksjennomgåelse.....	7
2.2	Ibn Tufail – forfatteren og hans historiske omgivelser.....	17
2.3	Filosofisk klima.....	18
2.4	Tilgjengelige oversettelser – den greske tradisjon.....	20
2.5	Visdommens hus.....	22
2.6	Islamsk filosofi.....	24
2.7	Ibn Tufail – i midten av konflikt.....	27
2.8	Oppsummering kapittel 1.....	30
3	Verkets vandring.....	34
3.1	Fra Narbonni –via Pico delle Mirandola – til Pococke.....	34
3.2	Hvem oversetter og hvor?.....	35
3.3	Hvilke verk oversettes?.....	36
3.4	Hva finner sin vei over Pyreneene og innover i Europa?.....	37
3.5	Moses Narbonni - Ibn Tufail kommer til syne på vei mot Pyreneene.....	39
3.6	Pico della Mirandola - Ibn Tufail i Italia.....	41
4	Opplysningstiden og <i>Hayy Ibn Yaqzan</i>	47
4.1	Verkets vei til England - Edward Pococke senior.....	47
4.2	<i>Hayy ibn Yaqzan</i> oversettes til latin.....	51
4.3	Hvem interesserer seg i verket og hvorfor?.....	53
5	Ibn Tufail og kvekerne.....	55
5.1	George Keiths versjon av <i>Hayy ibn Yaqzan</i>	55
5.2	Tidlig kvekerperiode.....	55
5.3	Teologiske aspekter i tidlig kvekerperiode (1647- 1666).....	57
5.4	Kvekerne og Kristi tilbakekomst.....	59

5.5	Kvekerne i samfunnet.....	61
5.6	Kvekernes misjonering	61
5.7	Kvekerbevegelsen mot en ny generasjon	62
5.8	Kvekerismen i ny drakt.....	63
5.9	Andregenerasjons kvekere – en systematisk teologi tar form	65
5.10	Kvekerne og Cambridge-platonikerne	67
5.11	Så hvem var George Keith og hva var hans rolle?.....	70
5.12	Keiths tekster og virke	71
5.13	George Keiths oversettelse av Ibn Tufails <i>Hayy ibn Yaqzan</i>	74
5.14	Robert Barclay og <i>En apologi for den sanne kristen guddommelighet</i>	76
5.15	Noen hovedtrekk fra <i>En apologi</i>	77
5.16	Keiths versus Barclay	80
6	Konklusjon	83
	Litteraturliste	86

1 Innledning

Denne masteroppgaven presenterer resepsjonshistorien til et verk som ikke er så godt kjent i dag, og som har tredd ut og inn i glemselen i snart 850 år. Verket, hvis arabiske tittel er *Hayy ibn Yaqzan*, er en allegorisk fortelling om en gutt som vokser opp alene på en øde øy, hvordan vet hjelp av sitt intellekt og fornuft klarer å tilegne seg kunnskap, om verden og om Gud.

Denne ganske korte historien ble skrevet av den spanskfødte arabiske tenkeren Ibn Tufail ca. 1160 e.kr., i det vi i dag kaller sør-Spania, men som da gikk under navnet al-Andalus. Al-Andalus er betegnelsen på det området av den iberiske halvøy som var underlagt det muslimske imperium i perioden 711 -1492.

Målet her er ikke å følge resepsjonshistorien til dette verket i hele sin fylde, men først og fremst dykke ned i en periode med fornyet interesse for, og oversettelser av, dette «glemte» verket; i Engelsk opplysningstid, og med et særlig fokus på kvekernes lesing av Ibn Tufails verk. I 1674 oversetter kvekeren George Keith en latinsk versjon av *Hayy Ibn Yaqzan* til engelsk og noen år senere velger hans venn og trosfelle Robert Barclay å bruke deler av verket i sitt teologiske verk *En Apologi for den sanne kristne guddommelighet* (*An Apology for the True Christian Divinity*). Men hva er grunnen til at nettopp kvekerne, representert ved disse to tidlige og sentrale skikkelsene innenfor den religiøse bevegelsen, interesserte seg for det da 500 år gamle verket, skrevet av en muslimsk tenker? Hva slags ideer i verket som var det som ga gjenklang hos dem?

1.1 Forskningslitteratur: ibn Tufail

I historiebøkene har Ibn Tufail i stor grad levd i skyggen av den unge mannen han selv var mentor for, Ibn Rushd, bedre kjent for oss som Averroes. Hvis du åpner et oppslagsverk om islamsk filosofi vil du finne Ibn Tufail, med et ganske kort avsnitt, som Averroes mentor og forfatter av historien om gutten som vokste opp på en øde øy. Det er nok ikke så underlig da det kun er dette ene verket som er igjen av hans produksjon. Selv om kjennskapet og populariteten til dette verket har variert gjennom 850 år, så er det blitt foretatt gradvis økt

forskningsaktivitet de siste tiårene, i takt med økningen i forskningen på islamsk filosofi.

Den franske professoren i islamsk filosof Léon Gauthier (1862-1949), gav ut en nyoversettelse av verket i 1900, på fransk, samt et lenger forord som satte Ibn Tufail i en filosofihistorisk kontekst. Dette markerer starten på en ny interesse for Ibn Tufail, men det er sjelden at noen har Ibn Tufail som hovedfokuset i sin forskningsprofil. Hovedfokuset til Gauthier var Averroes.

Utover 1900-tallet øker forskningen på islamsk filosofi og dermed også på Ibn Tufail. Professor i filosofihistorie, Majid Fakhry har gjort et solid bidrag til islamsk filosofihistorie, og spesielt den greske påvirkningen. Selv med økt interesse for islamsk filosofihistorie er Ibn Tufail fortsatt en noe perifer figur i forskningssammenheng. Fra Det er likevel noen navn som bør nevnes blant de som har viet Ibn Tufail en plass i sitt arbeide; Sami S. Hawi, professor i filosofi, er den av de som skrevet mer utførlig om Ibn Tufail, og met et fokus på ulike filosofiske aspekter, med hovedtyngden av arbeidet publisert i perioden 1975 til 2000. Den britiske historikeren og filosofen George Hourani, har også gjort et stykke arbeide i å kartlegge Ibn Tufails filosofiske aspekter.

Professor i filosofi Evan Lenn Goodman gav ut en engelsk oversettelse av verket i 1972, med sammen med en redegjørelse av hans filosofi. I 1987 ble det også arrangert et symposium ved Wellcome Institute i London hvor Ibn Tufails verk er utgangspunktet for ulike metodologiske og interdisiplinære perspektiver på spansk-arabisk middelalder. Bidragene til symposiet ble senere utgitt i boken *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān* (1996), redigert av Lawrence I. Conrad. De ulike bidragene sitter ibn Tufails verk i mange ulike kontekster; *Ḥayy* som mannlig utopi, middelalderens syn på natur, kommunikasjon og sosialisering og sufisme, for å nevne noen.

Av oversettelser av Ibn Tufails verk har jeg her lagt til grunn en oversettelse fra 1982, av Riad Kocache og Lenn Goodmanns oversettelse fra 1972, i tillegg til George Keith sin. Når jeg siterer bruker jeg Goodman sin oversettelse, først og fremst fordi ligger nærmere til oversettelsene gjort på slutten av 1600-tallet. Dessuten har Kocaches oversettelse ikke med Ibn Tufails forord.

1.2 Forskningslitteratur: kvekere

Når det gjelder forskningslitteratur om kvekere er tilfanget det jeg ville kalle relativt godt. Det er ikke skrevet så mye om George Keith, som for eksempel Robert Barclay og William Penn. Når det gjelder kvekerlitteratur er det ikke tilfanget som er utfordringen, men hvem som står bak litteraturen. Mye kvekerhistorie er skrevet av kvekere, og man må stille seg spørsmålet i hvilken grad de har nok distanse til å foreta et objektivt stykke arbeide. En av nestorene innen kvekerhistorie, professor Rufus Jones, var selv kveker. Historikere William Charles Braitwaite har skrevet utførlig på begynnelsen av 1900-tallet. Av nyere forskning på kvekere og kvekerhistorie, nevnes professor i kvekerstudier Pink Dandelion og dr. Rosemary Moore. For denne oppgaven har den amerikanske professoren i engelsk og komparativ litteratur, Majorie Hope Nicolson gitt verdifull innsikt om George Keith med sin samling av brev utvekslet mellom Henry More og Anne Conway, utgitt i *The Conway letters: the correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their friends, 1642-1684* (1930). I tillegg har mange av originalpublikasjonene blitt digitalisert og det har derfor vært mulig å lese både Keiths oversettelsen av *Hayy Ibn Yaqzan*, Robert Barclays *En apologi* og Keiths *The Standard of the Quakers* i digitale kopier av originalene.

1.3 Resepsjonshistorier av ibn Tufail

Det har i det siste tiåret blitt utgitt flere artikler og bøker som presenterer resepsjonshistorier av Ibn Tufail og hans eneste overleverte verk, som eksempelvis Avner Ben-Zaken med sin *Reading Hayy ibn-Yaqzan. A Cross-Cultural History of Autodidacticism* (2011) og *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's Influence on Modern Thought* (2007) av Samar Attar.

Ben-Zaken velger å trekke ut det han mener er verkets hovedtema – *autodidaktisme*¹ – og ser i sin resepsjonshistorie verket som et kroneksempel på autodidaktisme og følger sporene av oversettelser og kommentarer gjennom fire ulike tider og steder og på den måten både gi en resepsjonshistorie av *Hayy ibn-Yaqzan*, og kanskje i ennå større grad av autodidaktismen. Periodene og stedene han velger er Ibn Tufails egen samtid i Marrakesh 1160, så i Barcelona i 1348 hos den jødiske tenkeren Moses Narbonni. Deretter tar han oss over Middelhavet til

¹ i betydningen “å være selvlært”

Firenze i 1493 hos Pico della Mirandola² og tilslutt til Oxford i 1671 hos Edward Pococke. Ben-Zaken forutsetter at *Hayy ibn-Yaqzan* «er» autodidaktisme i ren form og forutsetter også dette i sin tolkning av resepsjonen av verket. Som Ben-Zaken selv sier i *Reading Hayy ibn-Yaqzan*, ønsker han å følge denne autodidaktiske teksten gjennom middelalderen og tidlig moderne tid for å vise hvordan ideene autodidaktisme og eksperimentalisme formet seg i krysskulturell utveksling.

Samar Attars bok er en samling av tidligere utgitte artikler og noe nytt materiale og ikke en kronologisk oppbygget resepsjonshistorie av en gjennomgripende ide. Attar mener at Ibn Tufail er inspirasjonskilde for mange store tenkere, ikke minst for de franske encyklopedistene Voltaire, Rousseau og Diderot. Men fordi disse ikke ønsker å innrømme sin store takk er han blitt «bortvist til historiens støv»³, som hun selv skriver. Samar Attar ser ikke først og fremst Ibn Tufail og hans verk kun som et bidrag innen ideutviklingen rundt autodidaktisme og eksperimentalisme, men hun vektlegger i større grad hans bidrag til tanker om toleranse, likhet og frihet. Gjennom denne serien av essays påpeker hun likheter mellom ideene i Ibn Tufails verk og ulike tenkere og mener at disse likhetene er store nok til å stadfeste en påvirkning, uten at det kan vises til noen håndfaste kilder som bekrefter dette. For henne ser det ut til at dersom det er stor sammenfall mellom ideer hos en tenker og de ideene hun finner representert i *Hayy ibn-Yaqzan*, kombinert med en økt tilgang til oversettelser, er dette nok til å mene at en direkte påvirkning har funnet sted.

Alle disse aspektene er svært interessante og Attar velger å trekke ut andre aspekter ved Ibn Tufails verk enn det Ben-Zaken gjør. Men så har også Attar en annen agenda enn Ben-Zaken. Ben-Zaken ønsker å vise krysskulturelle påvirkninger ved å følge et verk som oversettes og leses på tvers av tid og kultur og at for «hver etappe» i historien tar verket med seg påvirkning, men kun via det han mener er verkets hovedbudskap - autodidaktisme. Attars agenda er å dra Ibn Tufail ut av glemselen og vise at han har påvirket moderne europeisk tenkning, først og fremst opplysningstenkerne. Dette gjøres ved å tolke Ibn Tufails verk, trekke ut det hun mener er verkets, og Ibn Tufails intensjon, for så å se dette opp mot opplysningstidens tankegods.

² som skal ha brukt Narbonnis kommentarer i sin egen oversette

³Samar Atta, *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's Influence on Modern Thought*. s.7

1.4 Problemstilling

Mitt utgangspunkt er at spørsmålet om Ibn Tufails betydning for tidligmoderne tid og opplysningstiden ennå ikke er fullt ut besvart. Felles for de resepsjonshistoriske studiene til Ben-Zaken og Attar kan se ut til å være et ønske om å vise vesten at de ideer vi først og fremst assosierer som egne, egentlig har blitt til ved påvirkning av den muslimske verden, her representert ved Ibn Tufail. Både Attar og Ben-Zaken velger seg ut det de anser som essensielt ved Ibn Tufails verk og søker en bekreftelse på hans påvirkning på andre. I denne oppgaven forsøker jeg imidlertid heller å stille en omvendt og noe mer åpent spørsmål: hva er det leserne av *Hayy Ibn Yaqzan* finner interessant? Hva er det som trekker 1600-tallets lesere, og særlig kvekerne, mot verket? Hva sier deres lesing om dem? Kan et studie av deres interesse for verket si noe om deres egne ideer og oppfattelser? Hva velger de ut av temaer?

Det som gjør Ibn Tufails verk så velegnet til en slik type studie er at verket, i sin allegoriske form og med den bredde av temaer som belyses, åpner for så mange tolkninger. Denne oppgavens mål er ikke å si noe nytt om Ibn Tufails verk, men en innfallsvinkel til å se på leseren, den som mottar verket.

1.5 Oppgavens struktur

Etter denne innledningen følger fire kapitler:

I kapittel 2 redegjør jeg for Ibn Tufails verk, og setter det i sammenheng med hans samtid. Jeg har viet nokså mye plass til denne gjennomgangen fordi denne perioden og verket er såpass lite kjent at jeg ikke kan forutsette at leser allerede har den samme kunnskapen som man kunne forvente dersom det hadde vært innenfor den vanlige vestlige kanon.

I de to neste kapitlene, som er betraktelig kortere, tar for seg verkets vandring mot England på 1600-tallet.

I kapittel 3 gir jeg en kortere gjennomgang av hvordan verket har kommet til syne, både i senmiddelalderen, hos Moses Narbonni og i renessansen, hos Pico della Mirandola, før den når England

Kapitel 4 redegjør for hvordan Ibn Tufails verk nok en gang kommer til syne, denne gangen i England på 1600-tallet

Kapittel 5 er hovedfokuset for oppgaven, og her redegjør jeg for kvekerbevegelsen og deres lesning av Ibn Tufail, med hovedfokus på George Keith, som oversatte Hayy Ibn Yaqzan til engelsk, og til Robert Barclay som bruker deler av verket i sitt teologiske skrift *En Apologi for den sanne kristen guddommelighet*.

2 Verket og dets filosofiske og historiske kontekst

2.1 Den Levende, sønn av den våkne - verksgjennomgåelse

På midten av 1100-tallet, i al-Andalus, skriver en mann ved det kortfattede navnet Abu Bakr Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Mahammad ibn Tufayl al-Qaysi al-Andalusi, heretter kjent som Ibn Tufail⁴, boken *Ḥayy bin Yaqzān*. Verket ble skrevet på arabisk og tittelen betyr «Den Levende, sønn av den våkne».

Ḥayy bin Yaqzān er fortellingen om Hayy, en gutt som vokser opp alene på en øde øy, og hans søken etter kunnskap uten hjelp eller innflytelse fra den ytre verden, kun ved bruk av sin fornuft. Boken har to hoveddeler, den første tar for seg Hayys intellektuelle utvikling og den andre omhandler Hayys møte med mennesket og samfunnet. Hayys liv deles inn i perioder på syv år, hvor hver syvårs periode står for en høyere grad av erkjennelse.

Ibn Tufail starter historien ved å gi to mulige forklaringer på Hayys tilblivelse; i den ene versjonen blir Hayy født gjennom en spontangenerasjon på en navngitt øde øy i det indiske hav sør for ekvator. Denne øya skal ha et spesielt gunstig klima, og en leire med perfekt ekvilibrium mellom kaldt, varmt, vått og tørt, som gjør Hayys spontangenerasjon mulig. Han skriver at det i midten av denne leiren «formet det seg en liten boble, delt på midten av en delikat membran og fylt av en fin, gassaktig materie, optimalt proporsjonert for hva det skulle bli. Med den, i det øyeblikket, sluttet Guds Ånd seg til.»⁵ Ibn Tufail fortsetter med å si at dersom man ikke tror på slike vitenskapelige muligheter finnes det den annen versjon om hvordan Hayy kom til sin øde øy. I denne versjonen fortelles det at det finnes en annen nærliggende øy hvor søsteren til øyas konge hadde giftet seg og fått barn med hans fiende. I frykt for barnets sikkerhet legger hun barnet i en liten kiste og setter den på sjøen, som da på mirakuløst vis ender urørt på den øde øya. Ibn Tufail gir dermed lesere to muligheter; en vitenskapelig forklaring og en tekstuell. Den tekstuelle er det nærliggende å tenke at refererer til beretningen om Moses, som er en velkjent figur også i koranen, og den

⁴ Også kjent som ibn Tufayl, Aben Thofail, Abentofail og Abubacer (versjon på latin av fornavnet hans)

⁵ Ibn Tufail, *Ḥayy ibn Yaqzān*, overs. Goodmann, 107.

vitenskapelig med referanse til Aristoteles.⁶ Men det er viktig å påpeke at også i den vitenskapelige versjonen er Gud en betingelse for at Hayy kommer til liv.

En gabelle som nettopp har mistet sitt føll hører gråt og tror det er sitt tapte barn. Isteden finner hun dette menneskebarnet, som hun instinktivt adopterer. Fra og med gasellens adopsjon sammenfaller Ibn Tufails to versjoner og den videre historien blir en. Gasellen tar seg av lille Hayy, og ammer og beskytter han.

Hayys tidligste lærdom består av observasjon og imitasjon. Han imiterer dyrelyder og lærer seg dets koder; ulike lyder for tristhet, vennlighet, å kalle på andre og så videre, og dette leder til at han blir akseptert i dyrenes verden. Men han observerer også at finnes ulikheter mellom seg og dyrene. Han mangler både pels på kroppen og naturlig våpen, i form av horn, klør og lignende. Han observerer en annen utvikling hos seg selv enn hos de andre ungdyrene. Han merker også at han er svakere i kamp om næring.

Når Hayy har blitt 7 år gir han opp å håpe på pels og horn. Han dekker seg heller til med blader og finner grener å forsvare seg med. Men da han går lei av å stadig måtte erstatte visne blader, lager han et klesplagg av en død ørn. Fra dette øyeblikket skyr de andre dyrene han. Alle utenom Gasellen. Men gasellen blir eldre og Hayy tar over rollen som omsorgsperson. Tilslutt dør hun.

Hayy, i sin sorg og undring, foretar en disseksjon av gasellen for å finne ut hva som feilte henne. Han ser at hun fortsatt er tilstede, men samtidig ikke. Han undersøker først alle ytre organer, men finner ikke noe defekt eller obstruksjoner. Han bestemmer seg for å undersøke de indre organer, og resonnerer seg frem til at det må være et sentralt organ som har sviktet, siden alle andre organer ser ut til å ha vært avhengige av det. Hayy resonnerer seg frem til at hjertet må være dette sentrale organet, og løpet av sin disseksjon oppdager han to hulrom, et fylt av koagulert blod og ett tomt. Han blir fasinert av hva som kan ha befunnet seg i det tomme hulrommet og konkluderer med at det som må ha besittet dette hulrommet, men nå forlatt det, må være en substans helt avgjørende for eksistensen. Og han stiller sine første metafysiske spørsmål; hva er denne substansen? Hvor hadde den dratt? Og hvorfor?

Hayy blir besatt av tanken på hva denne substansen kunne være, og resonnerer seg frem til at det må være denne substansen som har forlatt gasellen, som var hennes essens. At alle hennes handlinger strømmet fra denne og ikke fra kroppen. «Hans (Hayys) kjærlighet var nå flyttet

⁶ Aristoteles teorier om spontangenerering er finnes i verket *De Generatione Animalium*.

fra kroppen til denne væren som var dets hersker og beveger». ⁷ I mellomtiden har kroppen til Gasellen begynt å råtne og Hayy må finne ut hva han skal foreta seg. Ved å studere en ravn som begraver en annen finner han ut at det var en god handling og gjør det samme. Hayy fortsetter imidlertid å tenke mye på hva denne ”tingen” eller substansen som hadde forlatt hjertet kunne være, og finner ut at eneste måte å lære mer på er å dissekere et levende dyr for å finne det som hadde vært i det tomme hulrommet i gasellens hjerte. Når han så dissekerer et levende dyr finner han at hulrommet inneholder en hvitaktig damp. Dampen forsvinner og han kjenner at hulrommet er veldig varmt. I samme øyeblikk som dampen forsvinner dør dyret. Dette leder Hayy til å konkludere at denne dampen er drivkraften i dyret, det essensielle et hvert dyr ikke kan være foruten. Men hva er denne hvitaktige dampen? Hvor kommer den fra? Hvorfor varer den kun en begrenset tid og hvorfor forsvinner ikke varmen?

Hayy fortsetter sine studier i anatomi, både på levende og døde dyr, og opparbeider seg en kunnskap på lik linje med de høyeste naturvitenskaplige lærde. Han konkluderer at alle dyr er like i den essens som befinner seg i hjerter, dog ulike i ytre form (art). Hjertet er det sentrale organ som alle andre organer er avhengig av, men det er hjernen som via nerver sender beskjed til de underlagte organer om hvilke oppgaver som skal utføres. Nervene kanaliserer essensen fra hjernens dyp, men hjernen får, lik alle andre organer, sin essens fra hjertet. Sluttes en del av hjernen å sende ut essens, sluttes det korresponderende organet å fungere. Sluttes hjertet å sende sin essens ut, sluttes hele kroppen å fungere og døden inntreffer. Hayy har nå rukket å bli 21 år.

Hayy har nå utviklet sine praktiske ferdigheter og lært seg å lage klær av skinn og planter, våpen til jakt, verktøy m.m. I tillegg har han husdyrhold. Hans interesse fokuseres nå på klassifikasjoner og studiet av dyr, planter og mineraler og elementene. Han konkluderer at alle har noen kvaliteter felles og noen spesifikke kvaliteter. Og han forsøker å lage klassifiseringer ut fra disse. I likhet med disseksjonsstudiene leder klassifiseringsprosjektet til konklusjonen om at alle dyr har, til tross for individuelle ulikheter, en felles substans, en sjel. Sjel er enhet i sin essens og også det som gir det individuelle dyret sin enhet. Den sjelen som bebor hver art er en enhet fordelt på mange hjerter. Han viderefører dette til å gjelde alle dyrearter, ved å se likhetene mellom artene (sansefunksjoner og behovet for næring). Dyresjelen er felles for hele dyreriket. Det samme gjelder for planter. Dyr og planter har også en felles ånd i behovet for næring og vekst. Og døde ting har utstrekning i rom og tid tilfelles

⁷ Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzān*, overs. Goodmann, 115.

med planter og dyr. I tillegg har de visse kvaliteter i form av farge/fargeløshet, kald/varm, fuktig/tørt osv. Men hva forårsaker disse kvalitetene i døde ting? Hva er denne ”tingen”? Hayy forsøker å se seg selv som ren masse og oppdager at alle, dyr, planter og mineraler (døde ting), er en og samme ting, uansett om de er levende eller døde ting, statiske eller dynamiske – bortsett fra at noen kan handle gjennom redskaper. Men han klarer ikke å finne ut om disse handlingene er forårsaket av egen vilje eller av en utenforstående agent. Til sist slutter han seg til tanken om at hele skapelsen er en uendelig, ubegrenset mangfold.

Hayy konkluderer med at alle ting beveger seg enten oppover eller nedover, og at ingen ting avviker fra sin naturlige tilbøyelighet. Alle objekter har to kvaliteter; masse og vekt. Felles for alle er masse, ulikt for alle er vekt. Vekt hadde innvirkning på objektets bevegelsesmønster (opp eller ned).

På dette tidspunktet kommer fortellerstemmen inn og setter, det han selv kaller filosofenes ord på den ikke-materielle ”ting” som dveler i dyrenes hjerte og som gjør det unikt – dyresjelen, og liknende, det unike hos plantene kaller han – plantesjel. Tilslutt setter han et felles navn på alle livløse ting, dyr og planter. Fellesnavnet er naturen.

Etter å ha konsentrert seg om alle tings likheter, vender han blikket mot alle tings ulikheter. Alle skapte ting har tilfelles masse, ulikhetene sitter i kvalitetene denne massen innebefatter. Han starter med de fire elementer, vann, jord, ild og luft for disse har få kvaliteter. Han finner videre at minste multiplum for alle eksisterende ting er utstrekning i tre dimensjoner – lengde, bredde og dybde. Men han finner samtidig at det ikke finnes noen virkelige ting som bare har dette ”minstekravet”. Alle skapte ting innebefatter en eller flere kvaliteter, som Hayy ser som objektets Selv. For eksempel leire kan formes til mange ulike former av ulik utstrekning, men det forblir leire. Konklusjon: dimensjonene kan endres, men essensen forblir den samme, ergo er essens en kvalitet bak utstrekning. Men uten utstrekning eksisterer ikke essensen.⁸ De er knyttet sammen, slik at dimensjon eller utstrekning og essens er felles realitet for leiren. Fortellerstemmen skyter her inn at leirens konsept som leire er det filosofen kaller *hyle* – materie uten form.

I sine studier av vann og dets mulighet for endring ved temperatur, kommer Hayy frem til at all handling må ha en årsak. På bakgrunn av dette spekulerer han om hva det kan være som er årsak til form. Han kommer frem til at evnen et objekt har til å foreta en handling fremfor en

⁸ Her kan man se et klart standpunkt for den aristoteliske tradisjon, fremfor den platonske, hvor idéen til materie ligger utenfor materie og ikke latent i den, som hos Aristoteles.

annen er avhengig objektets form. At essensen er potensialet i massen til å skape handling. Men samtidig som om handlingene produseres av formen så er det egentlig ikke formens fortjeneste i seg selv, men en bakenforliggende årsak som lager virkninger gjennom formen.

Hayy blir fasinert av idéen om årsak. Han går tilbake og studerer alle objekter i naturen på nytt, bare med årsaksspørsmålet for øye, og konkluderer med at alt må ha en årsak. Han snur seg derfor til himmellegemene i sin søken etter alle tings årsak. Han er nå 28 år gammel.

Hayy ser at stjernene og himmelhvelvingen har utstrekning og må derfor være objekter. Men er himmelhvelvingen endelig eller uendelig i sin utstrekning? Hvis himmellegemene har utstrekning, så er det logisk umulig at himmelhvelvingen kan være uendelig, siden uendelig utstrekning er en selvmotsigelse. Han kommer snart frem til at uendelig utstrekning er et uvirkelig konsept. Hayy fortsetter å studere himmellegemenes banegang, form, størrelsesorden, og utviser en kunnskap på linje med tidens astrologer. Han kommer til slutt frem til at hele himmelen og alt den inneholder er som én enhet forbundet i seg selv, eller innenfor seg selv, og alt han til nå hadde studert; jord, ild, vann, luft, planter, dyr, og så videre alle er innenfor himmelhvelvingen og ikke separerte fra den. Denne helheten er ikke ulik en animalsk organisme, hvor stjernene er skapelsens sanser og dets mange innbyrdes forbundede kretser korresponderer med dyrets organer og dets iboende natur, som inkorporerer skapelse og forfall. Det vil si, himmelhvelvingen med sine planeter og stjerner ligner et dyrs indre organer hvor det er potensial for både forfall og at nytt liv kan oppstå. Makrokosmos og mikrokosmos speiler hverandre harmonisk.

Det faller da naturlig for Hayy å kontemplere hele universet i sin totalitet. Har universet blitt til ut fra en tilstand av ikke-eksistens, eller har det alltid eksistert? Han føler at ideene er utilfredsstillende, men tenker samtidig at hans tidligere konklusjon om at uendelig utstrekning var en logisk umulighet, må medføre at universet ikke kan være uendelig. Han konkluderer også med at en skapt verden ikke kan være fri for hendelser og i slik henseende ikke kan ha forutgått hendelse. Universet må derfor ha blitt skapt på et tidspunkt.

Samtidig finner han sin konklusjon noe problematisk. Han kunne se at idéen om et univers som blir til ut av intet, *ex nihilo*, ikke kan forståes dersom ikke tid eksisterte på forhånd. Men tid, er på den andre siden en integrert del av skapelsen og totalt utenkelig uten skapelsen. Ergo blir konseptet om at det fantes et intervall mellom skapelsesøyeblikket og tidens eksistensøyeblikk meningsløst. Han fortsetter sitt resonnement med å tenke at dersom

universet er en hendelse, må det ha en årsak. Og hvorfor handlet denne årsaken akkurat da den gjorde, og ikke på et annet tidspunkt? Hadde noe påvirket årsaken? Hadde årsaken erfart en endring i sin essens? Hvis så, må det ha vært en årsak til endringen.

I flere år grubler Hayy på disse spørsmålene, uten å finne tilfredsstillende svar. Han begynner å reflektere over hva de to alternativene ville implisere, hver for seg. Hvis verden er skapt *ex nihilo* kreves det en skaper. En slik skaper ville ikke vært mulig å oppdage med sansene, fordi hvis skaperen kunne sanses betyr det at den var en del av skapte ting og dermed en hendelse som krever årsak. Hvis en slik *a priori* årsak var et objekt, ville den også kreve en *anteriori* årsak, som igjen ville kreve årsak, og sådan fortsette i en uendelig regresjon. Dette virket meningsløst på Hayy. Et skapt univers krever et konsept/begrep (eller forståelse) om en skaper som ikke er et objekt, som da heller ikke sanses. Men, hvis noe ikke kan sanses, kan det heller ikke forestilles, fordi fantasien vår kun har kapasitet til å syntetisere bilder av ting som en gang er sanset. En slik skaper er hevet over utstrekning (dimensjon) og alle andre attributter tilknyttet fysiske objekter. Skaperen må ha fullstendig kontroll over sitt skaperverk

Hayy tar nå til å reflektere over det andre alternativet, et uendelig univers. Første problem han støter på er bevegelse. Enhver bevegelse krever en årsak, enten fra objektets indre eller etter påvirkning utenifra. Tanken om uendelig bevegelse for et endelig objekt er logisk utenkelig, og han slutter derfor at dersom et objekt er endelig, må kreftene som opererer på det også være endelig. Så hvis vi oppdager en kraft som forårsaker en uendelig fysisk aksjon, følger det at slik en kraft ikke er iboende i objektet. Hvis vi nå antar at universet er uendelig, så må vi også godta ideen om uendelig bevegelse. Det følger derfor at den kraft som forårsaker bevegelse i universet, hverken i himmelens materielle objekter eller i et eksternt fysisk objekt. Det må derfor være noe som er immaterielt og uklanderlig i alle materielle egenskaper.

Hayy kommer dermed frem til at konklusjonen for begge resonnement er den samme. Begge alternativene krever en immateriell årsak, en skaper uten materielle egenskaper, som ikke kan sanses med noen av våre sanseorganer eller dannes bilde av i fantasien. Han bestemmer seg for at siden begge alternativene ender med samme konklusjon lar han grunnspørsmålet forbli uløst.⁹

Og her kommer vi til kjernen i Hayys tanke om Essensen. Et objekts form oppstår ut fra Skaperens handling og dette gjelder alle skapte ting. Skaperen er da alle tings årsak og alle

⁹ Dette var et kontroversielt tema i Islam i perioden. Ibn Tufail har muligens gjort det lurt i å ikke ta et standpunkt.

ting er Hans effekt. Han er alt sin årsak, men likevel er Han uklanderlig i alt. Og selv om skapte ting er under Han, er de ikke etter Han i tid. Tid eksisterer ikke med Skaperen, men med tingene. Skaperen er uavhengig av tid. Tid starter når skaperen sier ”bli”. Her siterer Ibn Tufail *Koranen*: ”Hans bud, når Han ønsker noe, er at Han sier til det ”Bli!” – og det blir”.¹⁰ «I det øyeblikket Hayy forstår at alt som eksisterer er Hans verk, så han ting i et helt nytt lys»¹¹

Hayy har nå oppnådd intellektuell erkjennelse av den Første Årsak. Han har erkjent at denne årsaken er alle tings skaper, og at alle kvaliteter i de skapte ting emanerer fra Skaperen. Hayy har nå blitt 35 år. Han mister interessen for sine tidligere studier av naturen og kosmos, og konsentrerer nå all sin tankevirksomhet om Skaperen. Da han allerede har konkludert at denne Første Årsak ikke kan sanses eller manes frem i fantasien konkluderer han videre at det må være hans egen essens som muliggjør erkjennelsen av Skaperens essens og at hans essens også følgelig må være immateriell. Dette bidrar til at Hayy mister interesse for egen kropp og retter interessen mot sin essens. Han ser at essensen er immateriell og ikke kan forgå, men er bundet til kroppen så lenge den fungerer som et instrument. Han undersøker så mulighetene for oppfatning av essensen og kommer frem til to stadier; potensiell og reell, eller aktualisert. Hvis man går fra potensiell til reell erfaring av Skaperen, av Essensen som i sin essens er mer vakker, mer perfekt enn noe man kunne forestille seg, da ville man ved tapet av dette ”synet” synke ned i et hav av fortvilelse og pine og lengte tilbake, lik en blind mann som en gang kunne se.

Hayys undersøkelser sentrerer seg nå fremover om hvordan han skal oppnå erfaring av Essensen og hvordan han skal klare å holde seg i denne erfaringen. Han mener at en som klarer å forbli i sin visjon av Skaperens fullkommenhet og ikke viker fra Ham, men vier sitt liv til å kontemplere Hans skjønnhet vil, når han forlater kroppen, oppleve befrielsen av kroppens lenker og forbli i lykksalig visjon. Men den som dør i et øyeblikk av hvor han er bortvendt fra synet vil pines i lengten tilbake til visjonens lykksalighet.

Så hvordan oppnå og opprettholde en uavbrutt visjonsstilstand, spør Hayy seg? Han snur seg nok en gang til dyrene for svar, men oppdager til sin skuffelse at de kun er opptatt av å dekke sine basale behov og at det ikke har noen erkjennelse av Skaperen. Han vender seg så til studie av himmellegemene og kommer frem til at objekter med størst grad av likevekt mellom

¹⁰ *Koranen*, Sure Ya sin (32), 82.

¹¹ Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzān*, overs. Goodmann, 134.

sine ulike elementer vil ha den høyeste grad av liv og dermed også størst evne til å oppnå erkjennelse av Skaperen. Himmellegemene har den største likevekt av alle objekter, og er i tillegg hevet over den korrupte verden. Av dyrene ser Hayy på seg selv som den med størst likevekt og dermed det dyret som står nærmest himmellegemene. Han konkluderer at hans essens er knyttet til Skaperen og at hans kropp er knyttet til dyrene.

Hayy ser for seg at han må følge en tredelt leveregel for å oppnå ønsket om varig visjon: imitasjon av dyrene, imitasjon av himmellegemene og imitasjon av Skaperen. Den første imitasjon er viktig for å ta vare på kroppen og dekke de behovene han har tilfelles med dyrene. Den andre imitasjonen er viktig siden himmellegemene speiler hjertet, der all kraft kommer fra. Den tredje imitasjonen er viktig fordi hans essens vil strekke seg mot/speile? Skaperens. Hayy prøver å finne best mulig kombinasjon av imitasjonene for å oppnå og opprettholde visjonen. Han begynner å spise kun det han må, og med minst mulig forstyrrelse og inngripen i skaperverket. Han imiterer himmellegemene ved å gå i ring, i større og mindre sirkelbaner, men også rundt sin egen akse til han besvimer. Han ser det som sin plikt å hjelpe skadede dyr, forhindre at planter tørket eller manglet sollys. Hayy ser etter hvert at implementeringen av de to første imitasjonene distraherer han fra implementeringen av den tredje imitasjonen. Han kommer til forståelsen av at den eneste muligheten for ekte visjon er ved å miste bevisstheten om seg selv, slik som Skaperen. Han setter seg i sin hule¹², hodet bøyd, øynene lukket, likegyldig til alle sanseobjekter og behov kroppen måtte ha, og med all fokus på tanken om Den Nødvendige Væren.

En dag skjer det. Hayy klarer å miste seg selv og bli et med Hans Essens. Ibn Tufail, som fortellerstemmen, sier at det er umulig å sette ord på det Hayy erfarer, men at han likevel skal gi et forsøk for leserens skyld. Hayy forstår at det han trodde var hans essens var feil, for det er kun en Essens. Alt er Det Ene. Både pluralitet og singularitet eksisterer kun i sansenes materielle verden. Etter at han har opplevd total selvutslettelse, absorbering og ekte sammenslutning med alle tings Essens ser han at den høyeste sfære ikke har fysisk materie. Og han forstår at Essensen er uskyldig i, og hevet over, all fysisk beskrivelse. Den er fullkommen i alle henseender. Han sammenligner det med solen sett i et speil. «...slik solens form kommer til syne i et polert speil er hverken solen eller speilet, men likevel ikke distinkt fra begge», skriver han.¹³ Det er hverken solen eller speilet, men likevel begge deler. Rett

¹² Hulen er i dette tilfelle mulig knyttet til Muhammed, som er sagt å ha mediteret i en hule ved fjellet Hīrā for å komme i kontakt med Gud.

¹³ Ibid., 152.

under denne sfæren finnes en annen, den av fiksstjernene. Dets essens er også uten materie. Han sammenligner denne med refleksjonen av solen slik den kommer til syne i et speil som har et bilde reflektert på seg fra et annet speil som er vendt mot solen. Han ser mye lykke og skjønnhet i denne essensen. Neste er Saturns sfære. Her ser Hayy en ny ikke-materiell essens, den er likevel ikke forskjellig fra? Denne sammenlikner han med et bilde av solen som reflektert i et speil som reflekterer i et annet speil som reflekterer et speil som reflekterer solen. For hver sfære er det et nytt speil som reflekterer det samme solskinnet. Og i hver essens ser han herlighet, glede, skjønnhet og lykksalighet slik intet øye hadde sett, intet øre hadde hørt eller hjerte hadde kunne forestille seg. Tilslutt kommer han til den korruperte verden av forfall og fornyelse, og ser at også her er det den samme ikke-materielle essensen, reflektert i et siste speil i rekken. Essensen er den samme og samtidig ulik. De er mange og samtidig en. Han ser også rustne, møkkete speil vendt vekk fra sollyset. I disse ser Hayy stygghet og feil. Han ser at de er i uendelig smerte og pine. I tillegg så han essenser som kom og forsvant, som formet seg for så å forsvinne – et bilde på den skapende prosessen.

Sakte returnerer Hayy til den sansbare verden, og samtidig forsvinner den gudommelige, for de to kan ikke eksistere sammen. Men Hayy glemmer ikke det han har sett og han vender tilbake til en opphøyet erkjennelse. Han forstår at essensen ikke trenger kropp, det er kroppen som trenger essens. Uten Skaperens essens ville at i verden forgå. Den gudommelige verden er uavhengig av og uskyldig i sanseverden, og samtidig er det hevet over all tvil at sanseverdenen er bundet til den gudommelige i et nødvendig avhengighetsforhold. Forfallet i sanseverden ligger i at dens virkelighet er i kontinuerlig forandring, ikke i at den blir fullstendig ødelagt.

Hayy oppdager at han gradvis kan oppnå enhet med den guddommelige verden med større letthet. Tilslutt klarer han å forbli der, kun avbrutt av nødvendige kroppspleie. Han når det punktet hvor han håper Gud vil befri han fra kroppen og han kan forbli i sin opphøyde tilstand. Han har nå rukket å bli 7 ganger 7 år, og hans første møte er like om hjørnet.

På en befolket øy i nærheten bor det to unge menn, Absal og Salaman, som vokser opp sammen, oppdratt i øyas religion. I denne religionens skrifter finnes det passasjer som snakker om mulighet for å oppnå kontakt med den spirituelle verden gjennom ensomhet og isolasjon. Men det fantes også passasjer som snakket om en vei via fellesskapet. Asal, som har en naturlig dragning mot dypere mening, refleksjon og tenkning, blir tiltrukket av idéen om ensom refleksjon. Salaman, hvis natur helst unngår uavhengig tanke og handling, foretrekker

fellesskapet. Så de to mennene skiller lag. Salaman blir igjen på øya og Asal setter kursen mot en øde øy han hadde hørt rykter om skulle ha et svært gunstig klima, hvor han kunne leve i ensom kontemplasjon.

Slik har det seg at Asal tilfeldigvis ankommer Hayys hjemsted. Hayy tilbringer nå mesteparten av sin tid i sin hule i enhet med Den Ene, og kommer kun ut én gang i uken for å finne mat. Det tar derfor noe tid før de møtes. Når de tilslutt støter på hverandre er det Asal som blir mest traumatisert og forsøker å flykte, men Hayy når han igjen, og roer han med godlyder og ved å klappe ham på håret. De blir snart venner, og etter et eksepsjonelt effektivt språkkurs kan de snart kommunisere.

Asal spør Hayy om sitt liv, og Hayy forteller han om sin oppvekst og sin søken etter kunnskap og sannhet. Når Asal hører Hayys beskrivelse av de gudommelige sannheter og essensene som er uavhengige av denne verden, blir han veldig beveget. Asal ser sammenhengen mellom det Hayy beskriver og sin egen religion, og med ett forstår han alt som tidligere var uklart. Alle tolkningene av Skriften blir meningsfulle, ikke noe problem i den religiøse loven forblir uløst, alle dører åpner seg. Tradisjon og fornuft blir ett. Fra dette øyeblikket ser Asal på Hayy med respekt og beundring, og han bestemmer seg for å emulere han. Hayy på sin side ser i samtalene med Asal at hans religion samsvarer med de erkjennelsene han er kommet til, og konkluderer dermed at den som hadde gitt slike skrifter til folket måtte være en sann budbringer av Herren og bestemmer seg for å praktisere religionens ritualer, som bønn, almisse, faste og pilegrimsreise.

Hayy antar at alle mennesker er født gode, med høy intelligens og god sans som han selv. Han kjenner ikke folk slik Asal gjør og vet ikke at de er late, dumme og fulle av mangler. Hayy føler stor medlidenhet med menneskene og ønsker å formidle sin kunnskap om sannheten til dem. Asal er skeptisk, men lar seg tilslutt overtale. Heldigvis seiler en båt som er kommet ut av kurs forbi og tar dem med seg til Asals hjem.

Asals venner tar godt imot Hayy og lytter til det han har å si. Hayy innser dog raskt at de er for distraherede av sine materielle behov og at folk flest er fornøyde med at religionen er begrenset til hverdagslivet, og til å gi retningslinjer for god skikk og bruk. Hayy forstår nå folks sanne natur og at majoriteten av folk befinner seg på et stadium på linje med dyr. Han ser at hans ord hverken får noen god mottagelse eller virkning, og at folk bare blir opprørte. Han innser at sann kunnskap er for de ytterste få og at det beste man kan håpe på for folk flest

er at de følger de regler budbringeren har gitt dem gjennom skriftene. Derfor går han til Salaman, som er øyas leder og trekker tilbake alt han har sagt, og ber alle følge de regler og ritualer religionen har gitt dem og å unngå å tenke på dypere ting.

Hayy og Asal drar tilbake til den øde øya for å leve i stille kontemplasjon. Hayy går tilbake til sin meditative tilstand av opphøyet visjon og Asal emulerer Hayy til han også nesten oppnår det samme. Slik fortsetter de til den dag deres essenser frigjøres fra kroppens lenker.

2.2 Ibn Tufail – forfatteren og hans historiske omgivelser

Hvem var Ibn Tufail og hva var den filosofiske og historiske konteksten han skrev i? Noe av det første som slår en leser i dag er følelsen av å ha lest et nær ensyklopedisk verk. Gjennom denne allegoriske fremstillingen lærer leseren om anatomi, astronomi, peripatetisk og neoplatonsk filosofi og mystikk. Og ikke minst finner man diskusjonen om fornuft og åpenbaring. Det nærliggende spørsmålet blir; hva er faktorene som bidrar til denne komprimerte kilde av visdom som ble skrevet på midten av 1100-tallet, i dagens Sør-Spania.

Det er ikke mye man vet sikkert om ibn Tufails liv og virke. Noe er dog nedtegnet av historikeren al-Marrākushī.¹⁴ Ibn Tufail ble født rundt 1110 i Wādī Ash (i dag Guadix), i provinsen Granada, i den perioden hvor store deler av Spania var en del av det islamske imperium. Han skal ha hatt store kunnskaper innen astronomi, naturvitenskap, medisin og filosofi. Det er uvisst hvor stor skriftlig produksjon han har hatt totalt, for bare fragmenter av poesi, i tillegg til *Hayy bin Yaqzān*, har overlevd fra hans hånd. Det er stor uenighet om han noen gang studerte under den al-andalusiske filosofen ibn Bayyah (Avempace), men det er enighet om at han i alle fall kjente hans verk.¹⁵ Det er relativt stor konsensus blant Tufail-eksperter om at han studerte medisin i Sevilla og/eller Cordoba, men heller ikke dette har man egentlig gode kilder på. Det man kan si med større grad av sikkerhet er at Ibn Tufail praktiserte som lege og beveget seg i de al-andalusiske hoffene. Han var sekretær for

¹⁴ Al-Marrākushī, f.1185 i Marrakech, var en av de fremste historikerne på al-Andalus. I 1224 skrev han historieverket *Almohadenes historie*, om Almohad-dynastiet, med et sammendrag av al-Andalus' historie fra muslimenes erobring frem til 1087 (Almohad-dynastiets fall).

¹⁵ Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzan*, overs. Goodman, 4.

guvernøren av Granada, og senere til guvernør av Ceuta og Tanger (i dagens Marokko), Sīd Abū Saʿīd, som sønn av al-Muʿmin, en sentral leder i Almohad-dynastiet som var styrende i både al-Andalus og Magreb (Nord-Afrika) i denne perioden. Han blir hofflege for Abū Yaʿqūb Yūsuf I i 1164, året etter at han tar over etter sin far al-Muʿmīn, og fortsetter frem til Yūsuf's død i 1183. I 1184 dør Ibn Tufail i Fez. Under sin tid i hoffet til Yūsuf har han sentral rolle og får i oppdrag å samle lærde til et intellektuelt hoff, noe som peker på at han var vel bevandret blant sine samtidige intellektuelle. Det finnes gode kilder, fra al-Marrākushī, på at ibn Tufail introduserer en ung Ibn Rushd (Averroes) for kalifen og at Averroes etter dette blir en del av det intellektuelle hoffet. Det skal også være ibn Tufail som bidro til at Averroes fikk oppdraget med å kommentere Aristoteles, kommentarer som skulle få stor virkning på vesteuropeisk filosofi. Når ibn Tufail pensjoneres som hofflege i 1182 tar Averroes over hans stilling.¹⁶

2.3 Filosofisk klima

I det muslimske imperium, som på Ibn Tufails tid strekker seg fra India i øst til Castilla y Aragon i vest, sirkulerer to typer filosofiske tekster; de greske tekstene fra klassisk tid og muslimske filosofiske tekster som i stor grad kommenterer og inkorporerer de greske filosofene.

Ibn Tufail befinner seg i Al-Andalus, den vestlige utkanten av det muslimske imperium. Fra den tid de første arabere og berbere krysser Gibraltarstredet rundt 711 e.kr. har al-Andalus vært mer eller mindre uavhengig fra sentralmakten i det muslimske imperium. Sentralmakten lå først i Damaskus og senere i Bagdad. Men, det betydde likevel ikke at de var avsondret fra resten av den muslimske verden. Det var fortsatt mye kontakt via handel og pilegrimsreiser til Mekka.

Tilgangen på litteratur, spesielt av filosofisk art, i al-Andalus var riktignok sporadisk, fordi tilgangen var til enhver tid var avhengig av hvem som regjerte. Én kalif kunne ha stor interesse, personlig og politisk, av å samle lærde og dyrke de antikke vitenskapene. Den neste kunne søke å få mesteparten av tekstene og arbeidet ødelagt i iherdige ønsker etter å blidgjøre de religiøse lederne, være seg av religiøse eller andre mer eller mindre personlige motiver. I

¹⁶ Nasr og Leaman, *History of Islamic Philosophy Part I*, 313.

perioder med mer positiv holdning til filosofien samlet kalifen gjerne både kristne, jødiske og muslimske lærde til sine hoff. I al-Andalus levde både kristne, jøder og muslimer i relativ fred og fordragelighet fordi både kristne og jøder ble sett på som «bokas folk» *ahl- al-kitab*.¹⁷ Alle som ble klassifisert som *ahl al-kitab* fikk relativ beskyttelse i det islamske samfunnet de levde i. Som *ahl al-dhimma* (beskyttet folk) hadde de rett på liv og eiendom. De kunne følge egen familie- og arverett og hadde fri religionsutøvelse.¹⁸

Et eksempel på en slik periode ser vi i krøniken om al-Hakam II og hans etterfølger. Al-Hakam II (r.961-976) var kalif av al-Andalus under det uavhengige Umayyad kalifatet. Al-Hakam II var svært interessert i vitenskap og litteratur og skal ha bygget et bibliotek i Cordoba med over 400 000 filosofiske, litterære og vitenskapelige verk, hvor mange var oversettelser fra latin til arabisk. Og han hadde en felles komité av muslimer og kristne som drev frem oversettelsesarbeidet.¹⁹ Han skal også, ifølge historikeren al-Marrākushī, ha sikret seg *Sangens bok*²⁰ for 100 000 dinars, ingen liten sum på den tiden. Han etablerte skrivestue og bokbinderi, bygde offentlige skoler og ga fattige barn honorar for å gå på skolen. Da han døde var hans sønn Hishām, tronarvingen, kun elleve år og hans verge Ibn Abī 'Āmir (d.1002) blir den reelle regent. Han beordrer en utrenskning av alle bøker som omhandler de antikke vitenskapene, inkludert logikk og astronomi, i biblioteket i Cordoba. Ibn Abī 'Āmir skal ha vært en religiøs mann, så motivene kan godt ha vært personlige, men det er liten tvil om at dette også var et strategisk valg med tanke på politisk støtte hos de religiøs lærde.

Dette eksemplet er nokså betegnende for al-Andalus sin historie, men selv om verk av de antikke filosofene i perioder ble forhindret i å sirkulere i al-Andalus, betyr ikke at det samme skjedde øst i imperiet. På denne måten fikk man relativt raskt tilgang igjen på de forbudte verkene, om det skulle være seg Aristoteles eller andre greske filosofer, eller muslimske tenkere som Al- Ghazali, en tenker vi skal komme tilbake til om litt.

Til tross for at al-Andalus lå i ytterkanten av Imperiet var verkene til viktigste muslimske filosofer som al-Kīndī, al-Rāzi, al-Fārābī, ibn Sīnā (Avicenna) og grupper som Renhetens

¹⁷ I Koranen representerer denne gruppen først og fremst alle som erkjenner Abrahams Gud, YHWH, som den eneste Gud, og som er eldre enn islam. m.a.o. alle kristne, jøder.

¹⁸ Dette er dog en sannhet med visse modifikasjoner, siden både jøder og kristne levde under noen restriksjoner som ikke gjaldt muslimer. F.eks skulle ikke synagoger og kirker rage i landskapet og det var ikke tillatt med misjonering. Ikke minst ble de pålagt egne skatter; *jizya* (koppskatt) og *kharaj* (eiendomsskatt).

¹⁹ Aukrust og Skulsrud, *Kultur møter i spansk historie*, 152.

²⁰ *Sangenes bok* (kitab al-Aghani), en samling dikt og sanger med historien til komponister og sangere fra den eldste arabiske litterære epoken frem til 800-tallet.

brorskap (Brethren of Purity) velkjente i al-Andalus, selv om filosofene selv virket i steder så langt unna som Bagdad og Damaskus.

2.4 Tilgjengelige oversettelser – den greske tradisjon

Hva fantes av filosofiske tekster før Ibn Tufail?

Som tidligere nevnt hadde muslimene tilgang på greske filosofiske tekster. Og det var de greske klassikerne som de muslimske filosofene bygde sin egen filosofi på. Det muslimske imperium vokser raskt frem etter Muhammeds død i 632 e.kr. og innen 641 var praktisk talt hele det nære Østen erobret, deriblant Aleksandria. I denne perioden blomstret gresk tradisjon ikke bare i Aleksandria, men også andre steder under arabisk styre,²¹ som resten av Egypt, Syria og Irak.²² Erobrerne får tilgang på et skattekammer av gresk tankegods. Det er samtidig viktig å huske at ikke alle tekster ble oversatt. Den greske filosofien og vitenskap som Ibn Tufail hadde tilgang til på 1100-tallet var i stor grad avhengig av hva tidligere velgjørere og ledere hadde ønsket av kunnskap. Og ikke minste var det avhengig av hvilket språk man krevde at kunnskapen skulle ha.

I de første årtiene er lederne av det nye muslimske imperiet opptatt av å skulle administrere et nytt og stort imperium og å konsolidere militære og politiske vinninger. Hvilket språk man skulle bruke var ikke en viktig strategisk del av konsolideringen, ennå. Umayyadkalifene var fornøyde med status quo og la ”utlendingene” i deres administrative tjeneste bruke deres respektive språk; først og fremst persisk og gresk. Mot slutten av 600-tallet, under Umayyad kalifen ’Abd al-Malik, vokser ønsket og behovet for felles offentlig skriftspråk, arabisk. Ikke kun av praktiske hensyn, men også symbolske.²³

²¹ I denne tidlige perioden er det mer nærliggende å snakke om arabisk erobring, fremfor muslimsk, da det er arabiske stammer som fører an erobringen. Etterhvert som imperiet vokser og flere andre folkegrupper innlemmes og konverterer til Islam, er det mer betegnende å kalle det *Det muslimske Imperium*.

²² Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2-3.

²³ *Ibid.*, 4-5.

Noen av de første oversettelsene til arabisk gjaldt verk som omhandlet medisin, alkymi og astronomi. En av de første oversettelsene skal ha vært av den jødiske medisineren Masarjawaih, som oversatte Aarons medisinske kompendium (ca. 683-685).²⁴

Noen av de første litterære og filosofiske verk som oversettes er de(n) klassiske indiske fabelen(e) *Panchatantra*, på arabisk kjent som *Kalilah wa Dimnah*. Den oversettes fra pahlevi, iransk/persisk språk, til arabisk. Denne litterære klassikeren sies den dag i dag å være modellen for arabiske prosa. Av filosofiske verk skal 'Abdullah og sønnen ha oversatt Aristoteles' *Kategorier*, *Hermenautica*, *Analytica Posteriora*, samt Porfyrios' *Isogoge*, som ble oversatt for 'Abbasid kalifen al-Mansur (754-775)

Al-Mansur er den første av kalifene som samler en intellektuell elite og knytter dem til sitt hoff. Han var svært interessert i vitenskapelige og filosofiske verk og støttet aktivt oversettelsesarbeid. Men på grunn av manglende kompetanse, og muligens manglende tilgang, på greskkyndige vitenskapsfilosofier og gresk filosofisk tekstmateriale så blir det ingen fortgang i prosessen før begynnelsen av 800-tallet med al-Mansur's barnebarn, al-Ma'mun.

Det er også verdt å ha i minne en av grunnene til en manglende kompetanse var at arabisk i utgangspunktet manglet en motpart til den greske filosofiske terminologien. Det nødvendige filosofiske ordforrådet var dermed noe som måtte bygges opp over tid i det arabiske skriftspråket.

I starten av oversettelseshistorien er det en klart overvekt av astrologiske oversettelser. Dette fordi astrologien hadde en sentral plass i det tidlige muslimske imperiet. Eksempelvis var 'Abbasid kalifene sterkt overbevist om stjernenes makt, og selv al-Ma'mun gjorde lite, hverken politisk eller militært, uten å konsultere astrologene først.

De første oversettelsene av rene filosofiske tekster ser ut til å være fra Yahia (Yuhanna) b. al-Bitriq, som levde under Harun og al-Ma'mun. Blant de viktigere verkene finner vi: Platons *Timaeus*, (det er mulig denne er en oversettelse som kommer fra Galens kompendium) og parafraaser av Aristoteles *De Anima*. I følge Fakhry, er dette sannsynligvis fra Themistius' versjon. Fakhry nevner også at denne versjonen, sammen med den av Alexander av Aphrodisias, spiller en sentral rolle i utviklingen av det arabiske konsept om

²⁴ Aaron var en aleksandrinsk monofysitt og medisinier.

Aristoteles' psykologi, da spesielt doktrinen om intellektet. Andre aristoteliske verk som blir oversatt er det zoologiske korpus, *Analytica Priori*.²⁵

Utover 800-tallet utvikles og utbedres oversettelsene, også av de verk som allerede var oversatt, da kravene til nøyaktighet øker og de språklige redskapene utbedres, ikke minst er det kommet på plass en egen filosofisk terminologi på arabisk. Samtidig er det viktig å huske at det er her ikke snakk om initiativ som kommer fra oversettere selv. I mange tilfeller, kanskje de fleste, ble innkjøp av originalteksten og oversettelsen betalt av et knippe velstående familier. Dette betyr da at hvilke verk som faktisk oversettes avhenger av interessefeltet til gitt velstående familie. To slike familier, som takket til deres interesse for gresk vitenskap og filosofi, finansierte innkjøp av og oversettelse av den rekke vitenskapelige og filosofiske verk, var Barmakid-familien og Banu Musa-familien.

Under al-Ma'mun's styre når man et nytt nivå i den filosofiske utviklingen. Han arrangerer samlinger hvor teologiske og filosofiske diskusjoner, av til tider ganske radikal art, ble avholdt og ledet under strenge regler for intellektuell oppriktighet. Han skrev selv flere teser rundt teologiske sentrale spørsmål i Mu'tazilistenes ånd.²⁶ Men til tross for al-Ma'muns liberale og åpne holdning, skal man ikke glemme at han også ga Mu'tazilene fullmakt til å gjennomføre sin teologiske agenda, og, han gav dem også tilslutning til å ved makt tvinge alle statsansatte til å vedkjenne seg deres hoveddoktrine.

2.5 Visdommens hus

Al-Ma'mun bygger videre på det som Harun og al-Mansur hadde satt i gang, og i 830 oppretter han *Bait al-Hikmah* "Visdommens hus," et offisielt institutt og bibliotek for oversettelse og forskning. Al-Ma'mun sender representanter til Bysants for å spore opp og kjøpe bøker av "den antikke lære," for så å få dem oversatt av en gruppe lærde.²⁷

Frontfiguren i oversettelseshistorien av gresk filosofi og vitenskap må sies å være Hunain b. Ishaq (809-73), som baserte oversettelseskunsten på et mer vitenskapelig fundament. Han var

²⁵ Ibid., 8-9.

²⁶ En teologiskretning innen islam med 5 hoveddoktriner, som alle måtte vedkjenne som sanne.

²⁷ Ibid., 11-12.

en kort tid leder for visdommens hus, men hovedfinansieringen for arbeidet kom fra Banu Musa-familien.

Hunain's virke markerer et nytt viktig steg i oversettelseshistorien. Man får et sterkere fokus på nøyaktighet i oversettelsene og dette gjør det nødvendig enten å oversette verk på ny eller å forbedre de allerede eksisterende oversettelsene. Hunain tok en ledende rolle i dette arbeidet med en gruppe av kompetente oversettere. Hunains oversettelser inkluderer Galens *Treatise on Demonstration, Hypothetical syllogisms, Ethics*, hans parafraaser av Platons *Sofisten, Parmenides, Kartylos, Euthydemos, Timaios, Statsmannen, Republikken og Lovene*. Av Galens peripatetiske verk skal Hunain ha oversatt *Avhandling om den ubevegelige bevege* til syrisk og arabisk, *numbers of the Syllogisms* oversatte han til syrisk, hvorpå hans sønn (Ishaq) oversatte det videre til arabisk. I tillegg ble en mengde aristoteliske verk oversatt, dog ikke direkte fra gresk. Han og hans gruppe oversettere oversatte nesten hele det aristoteliske korpus, samt en serie av platonske og peripatetiske verk. Sønnen Ishaq skal ha oversatt, til arabisk, bl.a. *Kategoriene, Hermenautica, De Generatione et Corruptione, Physica, Ethica* fra Porfyrios kommentarer.

Hunais hovedinteresse lå i medisin, og han oversatte nesten hele Galens medisinske korpus og Hippokrates. En del av disse oversettelsene eksisterer den dag i dag. Han skrev også selv en rekke vitenskapelige og filosofiske verk²⁸

En annen viktig oversetter var Qusta b. Luqa, som oversatte medisin, filosofi, geometri, astronomi og skrev selv en rekke filosofiske artikler/verk. Blant hans oversettelser finner vi de fire første bøkene til Aristoteles *Physica, De Generatione et Corruptione*, samt den *Pseudo-Plutarch's Opinions of the Physicist* eller *Placita Philosophorum*.

De to 900-tallsversetterne Abu Bishr Matta og disippelen Tahia b. 'Adi fortjener en plass i den arabiske versetterhistorien for sine oversettelser og eksponering av Aristoteles, spesielt Aristoteles logikk. I tillegg til en lang liste oversettelser som inkluderer Alexanders kommentarer til *Metaphysicai L, De Caelo* og *De Generatione et Corruptione*, er Matta også kreditert med kommentarer til Aristoteles fire logiske verk: *Kategorier, Hermenautica, Analytica Priori* og *Analytica Posteriori*, samt en *kommentar til Porfyrios' Isogoge og Introduksjon til Analytica* og en *Treatise on Conditional Syllogisms*. Disse kommentarene

²⁸ Ibid., 15.

skal ha fungert som basis for studiet av logikk i denne perioden og Matta ble sett på som sin tids store logiker.

De oversetterne som har vært nevnt til nå har enten vært kristne – av nestorisk eller jakobitt sekt. Det største unntaket fra denne reglen er den hedenske astrolog-filosofen Thabit b. Qurra, fra Harran i Nord-Syria, slo seg ned i Bagdad og fikk Banu Musa-familien som mesener. Senere ble han sjefsastrolog og følgesvenn til kalifen Al-Mu'tadid (892-902). Han hadde et stort virke innenfor matematikken og kommentarer til Aristoteles *Physics*.

Ved midten av 800-tallet hadde araberne tilgjengelig 12 av 14 bøker av *Metafysikk*, pluss et stort antall greske kommentarer.²⁹

Kort oppsummert kan vi si at de filosofene som blir oversatt i stor grad var Aristoteles, Porfyrios kommentarer, Galen, litt Platon, samt astronomiske og anatomiske skrifter. Når vi kommer til Ibn Tufails tid, er det ikke kun de tilgjengelige deler av det greske korpus som diskuteres, men det har vokst frem en egen gruppe med muslimske filosofer som har lest, fortolket og skapt sine egne teser på bakgrunn av de greske tekstene.

2.6 Islamsk filosofi

Et slående moment i Ibn Tufails historie om *Hayy* er at den hverken tilhører en ren aristotelisk tradisjon, eller bare inneholder klare nyplatoniske elementer, og da spesielt med tanke på emanasjonsteorien i møtet med Den Ene. Vi ser altså en syntetisering av den peripatetiske og den neoplatonske tradisjonen. Aristoteles settes sammen med Platon. Men denne syntetiseringen var ikke et unikt tilfelle, men føyer seg inn i en muslimsk filosofisk tradisjon.

En problemstilling som følger historien fra den muslimske filosofiens spede begynnelse er denne; Dersom en av de to store filosofene tar feil, kan ikke filosofien bidra til sann kunnskap, kun teologien. Det blir derfor viktig å viske ut eventuelle motsetninger i filosofien. Til hjelp i dette arbeidet brukes flittig et verk som blir kalt *Aristoteles teologi*. Men først, hva var *Aristoteles teologi*? For eksempel ser man hos de islamske filosofene, deriblant Ibn Tufail, forsøk på å forene Aristoteles og Platon. Porfyrios var kanskje den viktigste kommentatoren i arbeidet med å forene Platon og Aristoteles. Hans tapte *Filosofenes historie*,

²⁹ Ibid., 18-19.

hvor kun *Pytagoras' Liv* overlevde skal ha blitt brukt som basis for de fleste arabiske historier om greske filosofer. Hans kommentarer til Aristoteles *Etikk* skal ha hatt sterk innflytelse på den islamske diskusjon kring peripatetisk og platonisk etikk og siteres av al-Farabi (ca. 870-950) i sin *Foreningen av Aristoteles og Platon (Kitāb al-jam')*.

Som tidligere nevnt ble Porfyrios kommentarer, spesielt da *Isagoge*, som kommenterer Aristoteles' *Kategoriene*, flittig oversatt. Men når filosofen al-Kindi (d. 873) ber om å få noen nye tekster oversatt fra gresk til arabisk, tror oversetteren al-Himsi at teksten er nye funn av Porfyrios kommentarer til hittil ukjent tekst av Aristoteles, og velger å kalle denne *Aristoteles teologi*. Det viste seg senere at *Aristoteles teologi* faktisk er parafraaser fra *Enneadene bok 4-6* av Plotin.³⁰ Dette kan syntes som en merkelig feil å ta, men Plotin var, av ukjente grunner, svært lite kjent blant muslimene. Og det er i disse parafraasene det om Plotins doktrine om Den Ene og hvordan alt strømmer (emanerer) fra Den Ene og genererer alt under. For de muslimske filosofene som, ikke bare forsøkte å forene Platon og Aristoteles, men også forsøkte å få gresk filosofi til å harmonere med islamsk teologisk dogma, blir denne teksten flittig brukt for å bygge opp om den neoplatonske tolkningen av Aristoteles.

Al-Farabi, som var en av de første muslimske filosofene til å skape en egen systematisk filosofi. I tillegg til verk om musikk og alkymi, skrev innenfor logikk, språkfilosofi, epistemologi, praktisk filosof og metafysikk. Hans rolle er også befestet utfra det grunnlaget han skapte for senere filosofer som Ibn-Sina (Avicenna). Deborah L. Black fremhever at nyere forskning viser at al-Farabi faktisk ikke nevner nyplatonisk emanasjonsmetafysikk i sin behandling av aristotelisk filosofi, og bortsett fra når det gjelder *Foreningen av Aristoteles og Platon* så behandler han aldri *Aristoteles teologi* som et autentisk verk.³¹ Thérèse-Anne Druart argumenterer for at al-Farabi selv mente at emanasjonskosmologien var viktig i neoplatonismen, selv om han anerkjente at det ikke var aristotelisk. Og at han tok i bruk emanasjon for å fylle det tomrommet han mente fantes hos Aristoteles' filosofi fordi Aristoteles ikke hadde evnet å skape en metafysikk som omfattet en teologi, eller guddommelig vitenskap, som fremsetter årsaksforholdet mellom de guddommelige og naturlige vesener.³²

Denne ileggelsen av en neoplatonsk emanasjonsteori i forlengelsen av aristotelisk metafysikk fortsetter å spille en sentral rolle i muslimsk filosofi. Ibn-Sina, kjent i vesten som Avicenna

³⁰ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 22.

³¹ Nasr og Leaman, *History of Islamic Philosophy Part I*, 187.

³² Ibid. 188.

(980-1037), en av de mest innflytelsesrike filosofene, etter al-Farabi, en viktig figur i Ibn Tufails verk, og en av de få muslimske middelalderfilosofene som skrev en selvbiografi. Ifølge selvbiografien skal Ibn-Sina ha sagt at han leste Aristoteles *Metafysikk* førti ganger uten og fullt ut forstå hensikten, inntil han leste al-Farabis verk *Om målet for Aristoteles' «Metafysikk»* (*Fī aghrād al-Hakīm fī kitāb al-hurūf*).³³

Ibn- Sina er den filosofen som Ibn-Tufail refererer mest til i sitt forord. Ibn- Sina var svært belest og i hans skrifter ser man spor av platonisme, nyplatoniske, aristotelisme, Galeniske, Farabianisme, samt andre greske og islamske ideer. Men det filosofiske systemet som han bygger er høyst unikt. Han skrev ikke kun innen filosofi, men også medisin. Hans verk *Den medisinske kanon* (*al-Qānūn fī 'l-tibb*) ble hyppig oversatt til Latin og er ansett å være et av de viktigste, om ikke det viktigste, medisinske verk både i øst og vest frem til begynnelsen av 1600-tallet. I tillegg til sine filosofiske verk, skrev han også dikt og essayer, blant annet et essay kalt *Ḥayy bin Yaqzān*.³⁴ «Dette verket ble, i filosofisk og mystisk tradisjon, prototypen på *den ensomme*, sjelens overnaturlige streben er allegorisk fremsatt»³⁵ I Ibn- Sinas versjon dreier det seg blant annet om et tankeeksperiment som gjerne kalles «den flytende mann». Argumentet går ut på at man skal tenke seg selv hengende/flytende i luftrommet, helt isolert fra alle sanselig kontakt med egen kropp. Ibn Sina argumenterer for at man fortsatt ville ha en selvbevissthet, noe som må bety at sjelen ikke følger fra kroppens funksjoner, men er en egen substans. Men den viser også, som hos Ibn Tufail, bruken av lyset som illustrasjon på emanasjonsteori. Men som Fakhry påpeker er Lyset et populært bilde, både innenfor nyplatonismen og mystisismen.³⁶

Ibn Tufails bruker tittelen til ibn-Sina' tankeeksperiment, og bruker også karakterene Salaman og Absal til sin egen allegoriske fortelling, noe som peker på en videreføring av Avicennas ideer.

³³ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 132.

³⁴ Ibid. 232-233.

³⁵ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 162.

³⁶ Ibid., 163.

2.7 Ibn Tufail – i midten av konflikt

Da Ibn Tufail skrev *Ḥayy ibn Yaqzān* befant al-Andalus seg i en pågående konflikt, mellom rasjonalisme og mystisisme, mellom styresmakt og sufiopprør, og Ibn Tufails verk får en interessant tolkning ved å se den i lys av disse konfliktene. Al-Andalus har få egne systematiske filosofiske tenkere før 900-tallet, men hadde en sterk rasjonalistisk tradisjon, med fokus på logikk, matematikk/fysikk og astronomi. På den andre siden vokste det frem en stadig sterkere sufi-bevegelse. I 1144 oppstod en større sufiopprør som bidro til et maktskifte fra det sittende Almoravidstyret til Almohadene.

Denne konflikten mellom sufibevegelsen og styresmaktene var ikke ny, men hadde pågått omtrent like lenge som Ibn Tufail hadde levd. I 1109 fant det sted en offentlig brenning i Cordoba av verket *Gjenopplivelsen av de religiøse vitenskaper (Ihya' Ulum al-Din)* skrevet av al-Ghazali (ca.1058-1111). Al-Ghazali er en av historiens mest innflytelsesrike islamske religiøse og filosofiske tenkere, men i sin samtid var han en kontroversiell filosof. I forgrunnen for fordømmelsen, og brenningen, av verket stod Cordobas fremste dommer Husayn Ibn-Hamdin (d. 1114) og andre jurister, men det var Almoravidsultanen Áli bin Yusuf bin Tashufin (d.1143) som beordret brenningen. Men hva var det som var så kontroversielt med *Gjenopplivelsen*? Al-Ghazali ønsket med verket å revitalisere den religiøse tradisjon, en tradisjon han mente juristene hadde skadet ved å redusere den religiøse vitenskap (ilm al-din) til en ren rettsvitenskapelig diskusjon som både ekskluderte viktige områder og som ekskluderte alle som ikke kunne det lovtekniske sjargongen. Han mente videre at de lærde brukte terminologien til å bevege seg vekk fra visdommens rene, naturlige opprinnelse, og at utviklingen hadde gått i en negativ retning, fra en ren kunnskap, under og rett etter Muhammeds levetid, til å bli redusert til kun ordkløyveri. Al-Ghazali ønsker å gjenopplive den opprinnelige og ekte kunnskapen han mente var tilstede i den tidligste perioden av islam.³⁷ Resultatet ble en trussel for de som sitter med religiøs og politisk makt. Al-Ghazali ønsker å minimere juristenes rolle som fortolker av religiøse tekster, og gi alle, selv analfabeter, muligheten til å oppnå sann kunnskap. For å hjelpe mennesket tilbake til denne ”ekte” religiøse kunnskapen postulerer han et sett med praktiske handlinger som skal i siste instans føre til sameksistens med Gud. Første steg er å starte med rettslige ritualer, så en renselse av hjerte og ego, resitasjon og meditasjon og tilslutt, enhet med Gud. I al-Ghazalis

³⁷ Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn Yaqzan*, 18.

tekst ligger kritikk av juristene og politikerne som han mener kynisk bruker den religiøse vitenskap for egen vinning - politisk og økonomisk.

Almoravidene, som da var styresmakten både i al-Andalus og i Magrib, fulgte Mālikī-skolen innen islamsk lov, en retning karakterisert av rigid formalisme og strikt etterlevelse av koranens diktater, noe som førte til en del uheldige bokstavelige tolkninger av problematiske vers (eksempler?). Kritikken mot juristene gikk ut på at de etter hvert begynte å neglisjere Koranlæren og den profetiske tradisjon (Hadīth) og at de fokuserte for mye på rettsvitenskapen (fiqh).³⁸ *Gjenopplivelse* satte til side rettslig, tradisjonsbundet fortolkningspraksis og dermed og de fortolkende autoritetenes makt og blir dermed en direkte trussel mot eksisterende juridisk praksis og statsforfatning, som lener seg så tungt på autoritetenes fortolkningsrett.

Hoveddommeren i Cordoba, Ibn Hamdīn skrev et motsvar til al-Ghazali hvor han blant annet gjør narr av sufipraksisen kalt *dhikr*, hvor sufien beveger seg rundt i sirkler og rundt sin egen akse, mens de fokuserer på, og repeterer, Guds navn. Denne samme praksis kan vi kjenne igjen fra Ibn Tufails verk, hvor Hayy i sin søken går i sirkelbaner rundt øya og rundt sin egen akse. Hos sufien er praksis at man gjentar «Jeg er Gud», «Jeg er Sannheten» helt til man oppnår enhet med Gud. Det er verdt å merke seg, at dette ikke er det siste skritt for Hayys reise frem til enhet med Gud, det tar han kun et stykke på vei. Hovedkritikken til Ibn-Hamdīn er dog ikke sufipraksis, men sufien, og al-Ghazalis, ignorering av tradisjonelle tekstuelle autoriteter. Han kritiserer al-Ghazali for å omgå tradisjonen i sin helhet og for å ikke forsøke å forklare rasjonelt hvordan førstehåndserfaring av Gud og naturen leder til kunnskap. Ibn-Hamdīn mener at sufien mangler den trening som skal til for å kunne kontemplere spørsmålene om det gudommelige og for å tro at det å snurre rundt sin egen akse skulle kunne fremkalle kunnskap.³⁹

Etter brenningen av al-Ghazalis verk i 1109, får sufibevegelsen en oppsving på 1130- og 40-tallet. Misnøyen med Almoravidene øker, spesielt blant de religiøse lærde. Jurister og politikere har fått en økt status under Almoravidene og mange mener at denne har økt for mye. Sufiene står i første rekke og reagerer på det symbiotiske forholdet mellom religiøs og politisk autoritet, og søker dermed til asketiske erfaringer og førstehåndserfaring. Et nytt berberdynasti gjør seg gjeldende; Almohadene. Det var under deres maktperiode av Ibn

³⁸ Ibid., 26.

³⁹ Ibid., 19-20.

Tufails har sitt virke, og det var i Almohadenes hoff han jobbet. I maktskiftet mellom Almoravidene og Almohadene bruker Almohadene sufibevegelsen og den eksisterende religiøse misnøyen ved å sirkulere historier om hvordan Almohadenes grunnlegger, Ibn Tumart, hadde studert med al-Ghazali. Og hvordan al-Ghazali hadde profetert at Ibn Tumart skulle stoppe brenningen av hans verk. De fleste av disse historie sirkulerte generasjonene etter at Ibn Tumart var død, for å bygge opp om myten om han og dermed Almohadbevegelsen. Den islamske filosofiforskeren D. Urvoy mener at, «en historie om at han (Ibn Tumart) var disippel og forsvarer av al-Ghazali harmoniserer dårlig med den absolutte motsatsen i deres respektive doktriner, østens mystisisme versus Maghreb rasjonalisme»⁴⁰ Men selv om hans lære ikke nødvendigvis er fullt ut overlappende med al-Ghazali, så var Ibn Tumart kjent for å preke for en streng moral, av samme type som al-Ghazali fremsetter i *Gjenopplivelsen av de religiøse vitenskaper*. Spesielt da men tanke på «beordre det gode og forby feil» (al-manzilah bayn al-manzilatayn)⁴¹.⁴²

Almohadenes grunnlegger Ibn Tumart var en religiøs leder, så vel som militær. Han mente Almoravidene, i sin henfallenhet til andalusiske gleder og en vektlegging av rettsvitenskap hadde havnet langt vekk fra Koranens opprinnelige budskap, og var dermed ikke lenger var rettroende muslimer. Dette åpnet opp for *jihad*, hellig krig mot Almoravidene.

I 1121 proklamerer Ibn Tūrmart seg for ufeilbarlig Madhī (profetisk fornyer av Islam) og sporer slekten sin tilbake til Profeten. Han påtar seg rollen som både åndelig og sekulær leder av Almohadbevegelsen. Hans doktriner ble nedfelt i *Boken som inneholder alle notater på den ufeilbarlige Imam og erkjente Mahdi ...i følge hvordan kalif 'Abd al-Mu'min dikterte det*. Men som tittelen sier, er ikke dette fra hans hånd.⁴³ Hans lære var høyst eklektisk og inneholdt både ortodokse, mu'hazili og Shī'ite-elementer. Sentralt står ideen om Guds enhet (*tawhīd*), løftet om belønning og trusselen om straff (*al-wa'd wa'Id*), reduksjon av Guds attributter til enkle kvaliteter og en indre nødvendighet for gudommelig handling.⁴⁴ Navnet Los Almohades er en spansk versjon av deres arabiske navn *al-Muwahhidun*, som betyr «de som søker enhet».⁴⁵ Han fordømmer doktrinen om *taqlīd*, som er blind aksept av autoriteten

⁴⁰ Urvoy, "Ibn Rushd", 331.

⁴¹ Dette er en del av den praktiske teologien og betyr plikten til å gjøre rett. Tolkes gjerne med tanke på individet, men den kan også tolkes i utvidet forstand til grupper og åpne opp for maktbruk; tvinge alle andre til å gjøre rett.

⁴² Griffel, *Al-Ghazali's philosophical theology*, 78.

⁴³ Ibid., 79.

⁴⁴ Urvoy, *Ibn Rushd*, overs. Stewart, 331.

⁴⁵ Aukrust og Skulstad, *Kultur møter i spansk historie*, 210.

og insisterer på at man må gå tilbake å studere Koranen. Han var entusiastisk tilhenger av allegorisk tolkning (*ta'wīl*), noe som ga han fleksibilitet i spredningen av sin nye versjon av islam. Den rette islams lære skulle «ut til folket» og en av de første tingene han gjorde var å skrive en bok på berbernes språk om Guds enhet. Man skulle gå fra logikkens og lovens kompliserte språk til å bruke et mer folkelig narrativ for å tilgjengeliggjøre kunnskapen. Dette ble opplest i offentlige taler, slik at den rette lære også skulle nå analfabetene. Ibn Tumart dør allerede i 1130 og er ikke selv delaktig i den videre oppbyggingen av Almohaddynastiet som vil herske i al-Andalus og Magreb frem til 1269, men hans religiøse tanker gjør seg også gjeldende i den videre Almohadbevegelsen. Det samme gjelder al-Ghazzali.

Under Almoravidene hadde al-Ghazalis lære vært stemplet som vranglære, under Almohadene, som aktivt promoterte han, blomstrer hans lære. Ikke kun med tanke på doktrinene fremsatt i *Gjenopplivelsen*, men også med tanke på hans motstand mot filosofien (*falsafa*) som han fremsetter i det som i etter tid blir hans kanskje mest kjente verk, verket *Filosofenes motsigelser* (*Tahâfut al-falâ-sifa*). Et verk gjort ennå mer sentralt på grunn av Averroes sitt motsvar, verket *Motsigelsens motsigelser* (*Tahafut al-tahafut*). I dette verket tar al-Ghazali for seg 20 filosofiske læresetninger, fremsatt av tenkere som Avicenna og al-Farabi, og setter seg fore å tilbakevise disse. Øvelsen gjøres ikke for å bevise at deres slutninger er feil, men at deres argumentasjoner for å nå slutningene ikke holder vitenskapelige krav. Hans kritikk er at filosofien, eksemplifisert ved Avicennas metafysikk, ikke bruker metodene fra sin egen aristotelisk logikk i metafysiske spørsmål. Hovedargumentet blir at filosofien ikke kan gi oss et sikkert svar, det kan kun åpenbaringen, slik den fremstår i Skriften. Al-Ghazaliforskeren Frank Griffel mener at al-Ghazali foretar i dette verket et av de første slagene for nominalismen, forstått som tanken om at abstrakte ideer og universalialia ikke kan ha uavhengig eksistens.⁴⁶

2.8 Oppsummering kapittel 1

Som vi har sett er bakteppet for Ibn Tufails verk mangefasettert. Den greske filosofiske arven, den islamske filosofien med sin særpregede tillempning av nyplatoniske idéer på et aristotelisk

⁴⁶ Griffel, *Al-Ghazali's philosophical theology*, 97-100.

fundament, rasjonalisme versus sufi-mystikk, diskusjonen går mellom filosofi og teologien og politisk kamp den sanne islam.

Kulturhistorikeren Ben-Zaken ser for seg at Ibn Tufails verk høyst sannsynlig var ment for den profesjonelle, for den som arbeidet i hoffet, innen tradisjonen for *adab* (didaktisk litteratur) som ble brukt for lære tjenestemenn i hoffet gode manerer, kultur og generell kunnskap. Og at Ibn Tufail i *Hayy* gir tjenestemennene i hoffet basiskunnskap i en filosofi som er i overensstemmelse med Almohadenes politiske teologi, som vektlegger Guds enhet i sammenheng med utforskning av naturen. Verket forener da gamle andalusiske tradisjoner for logikk, matematikk og astronomi med Almohadenes politiske filosofi.⁴⁷

Men selv om Ibn Tufail vektlegger Guds enhet, så er hans Gudsilde mye nærmere Avicennas, hvor Gud emanerer sitt lys uaffektet, enn al-Ghazalis Gud som har en bevisst plan for alt. I forordet til *Hayy ibn Yaqzan* forklarer Ibn Tufail leseren hvordan Avicenna tenker seg en gradvis oppnåelse av erkjennelse:

Og da, når hans trening og viljestyrke når et bestemt punkt, vil glitrende lys av Sannhet flimre foran han, og pirrer han som lyn, blinke og så forsvinne. Hvis han er flittig i sin asketiske praksis, vil disse periodene vil komme oftere, inntil de kommer uoppfordret (...) han begynner nå å se Sannhet i alt. Tilslutt vil hans anstrengelser føre han til et stadium hvor hans gjenkjennelsesøyeblikk blir til rolig kontemplasjon. (...) Avicenna fortsetter med å forklare tilhengerens gradvise prosess som kulminerer med at hans indre væren blir et polert speil som vender seg mot sannheten.⁴⁸

På dette punktet følger Ibn Tufails karakter Hayy Avicennas gradvise oppnåelse av kunnskap. Hayy viser på sin vei mot den fullstendige opplysning alt det som er akkumulert i Ibn Tufails periode, av kunnskap om anatomi, av astronomi, av den rike peripatetiske tradisjon, nyplatonisk tanke, men også den muslimske samtidige filosofi. Men i denne gradvise oppnåelse av kunnskap om Sannheten, ligger også i Ibn Tufails verk en kritikk av sufibevegelsen, som forfektet at alle kunne oppnå en enhet med Gud, også uten kunnskap. For sufien er det kun utføringen av ritualene og meditasjonen som kreves, ikke kunnskapen. For Ibn Tufail er den mystiske erfaringen av Gud, av Sannheten, bygget på et fundament av rasjonell kunnskap. Og årsaken til at erfaringen er mystisk, er at Hayy vet at den ikke kan erfares med sansene, bare med intuisjonen. Her tangerer han igjen Avicenna og hans verk ved samme navn, hvor Avicennas tankeeksperimentet om den «den flytende mann» viser at et menneske fjernt fra all sanselig, kroppslig bevissthet fortsatt har en sjelelig bevissthet. Ibn

⁴⁷ Ben-Zaken, *Avner Reading Hayy Ibn Yaqzan*, 28.

⁴⁸ Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzan*, overs. Goodman, 96-97.

Tufail fortsetter med å forsøke å forklare det han refererer til som Avicennas gradvise progresjon mot det opplyste mål med å sammenligne den mystiske erfaring med en blind mann. Den blinde kan, via sitt intellekt og andre sanser opparbeide seg nok kunnskap til å kjenne igjen sin by, menneskene og tilslutt kunne klare seg. Han vil kjenne tingene vi kjenner, unntatt farge. Men så får hans synets gave og ser alt. Det er ingenting i hans tidligere erfaringer som motsier det som han nå ser, men han har oppnådd en ny dimensjon. Dette «siste» nivået kan, ifølge Ibn Tufail, ikke oppnås med sanser, da det ikke er sansbart, men ved intuisjon.⁴⁹

Forklaringen på hvordan mennesket, av alle skapte ting, kan ha det mest skinnende speil som kan reflektere Guds Lys, og oppnå mystisk enhet med gud, gir han i forbindelse med sin beskrivelse av spontangenereringen av Hayy. Hvor, etter den lille boblen delt i to, blir lyst av «ånden som er Guds». Denne ånden, eller Lyset, emanerer kontinuerlig fra Gud og kan sammenlignes med solen som konstant skinner mot jorden. Lyset er konstant, men forskjellen ligger i de ulikes evne til å reflektere lyset. «Den mest reflekterende objekt (...) er den som speiler seg i solens bilde og mønster. (...) den som best tar ånden til seg, i seg selv, og som er formet og modellert i dets mønster, er mennesket. Det finnes referanse til dette i Profetens ord – Gud velsigne ham og gi ham fred – Gud skapte Adam i sitt eget bilde»⁵⁰

For ibn Tufail er veien til kunnskap, den vei som går via de empiriske vitenskaper, videre til filosofisk metafysikk og til slutt den mystiske erfaringen av Sannheten, Gud. Og med dette følger det at det intelligente menneske gjennom filosofien (falsafa), som i denne perioden innebefatter både naturvitenskapen og filosofien, kan oppnå den høyeste kunnskap og ved asketisk praksis, kan man til slutt oppnå den mystiske erfaringen av Kunnskapen. Den kunnskap som ikke kan oppnås ved sansene, men ved ”speilet” som er etter Guds eget mønster.

Ibn Tufail legger seg dermed et sted mellom filosofien og sufien. For å oppnå den største kunnskap trenger man mystikken, men man kommer ikke til det punktet uten filosofien. I tillegg ligger det en kritikk av al-Ghazali, som mener at kun Skriften kan svare på de metafysiske og teologiske spørsmål. Ibn Tufail sier ikke at skriften motsetter seg sannheten, men er ikke nødvendig for den som har intellektets gave. Den er kun nødvendig for den uopplyste, den som er bundet av egne drifter og den profane verden. Som Ibn Tufail skriver:

⁴⁹ Ibid., 97.

⁵⁰ Ibid., 107.

Hayy forstod nå den menneskelige tilstand. Han så at mennesker flest ikke var bedre enn ufornuftige dyr, og forstod at all visdom og rettleidende, alt som kunne hjelpe dem var allerede samlet i ordene til Profetene og i den religiøse tradisjon. Ingenting av dette kunne være annerledes. Det var ingenting å tilføye. Det er en mann for hver oppgave, og alle tilhører det livet han var skapt for.⁵¹

Ibn Tufail avslutter med si at grunnen til at han letter på sløret til disse mystiske idéer er at det nå finnes så mange korrupte idéer som spres av selvproklamerte filosofer og som sprer seg over landet og skaper kaos. Og at han frykter at mindre intelligente mennesker som ser bort fra profetenes autoritet, vil ta disse idéene for esoteriske doktriner.

I sin introduksjon til *Hayy* refererer Ibn Tufail til sufien når han henvender seg til sin student for å forklare en av fallgruvene når man tror man har oppnådd enhet.

Svimmelheten, ekspansivheten og gleden som griper han tvinger han til å buse ut i noen sveipede generaliseringer, for å fange det presist er umulig. Hvis han er den type hvis hode ikke har blitt skjerpet av intellektuelle sysler, kan han tale uklokt. Slik sa en i denne tilstanden «Hyll meg, stor er jeg!» En annen sa «Jeg er Sannheten»; en annen, «Det er ingenting i denne kappen, ingenting annet en Gud!»⁵²

Sann kunnskap oppnås når man legger til grunn vitenskapelige prinsipper og en filosofisk fremgangsmåte, grunnet i fornuften. Den mystiske kontakten og intuitive forståelsen av Gud er toppen av et hierarki som samler det hele, og man kan ikke omgå erkjennelsesveien.

Selv om Almohadene har et nærere forhold til al-Ghazali, og dermed sufiene, fortsetter også sufi-opprørene under Almohadene og det er nærliggende å tenke at denne kritikken er rettet mot dem, og at dette er en gjentakelse av kritikken han fremsetter i sitt forord, til de som messer ”Jeg er Gud”. Han tilkjennegir dermed en elitistisk holdning. Ja, filosofien og mystikken går hånd i hånd, og kan føre deg til den fullstendige forståelse, men dette er ikke for alle. Den som ikke er kjent med filosofiens kart, bør heller ikke begi seg ut på den mystiske vei.

⁵¹ Ibid., 164.

⁵² Ibid., 95.

3 Verkets vandring

3.1 Fra Narbonni –via Pico delle Mirandola – til Pococke

Det er få historiske kilder som sier noe om hvordan verket til Ibn Tufail ble mottatt i egen samtid. Det eneste man kan si med relativ sikkerhet er at det ikke ble bannlyst, og det er ikke dokumentert at Ibn Tufail ble fengslet. Men hva skjer med verket? Og hvordan har det seg at vi har dette ene manuskriptet fra han i dag, mens resten av verkene er borte? For andre al-andalusiske tenkere, som Averroes er veien tydeligere og bredere fra Andalusia inn til Vest-Europa. For *Hayy* blir den videre veien en nokså broket en, men han kommer til syne nå og da.

Som tidligere nevnt lå den filosofiske utviklingen noe etter i al-Andalus sett lys av utviklingen øst i imperiet, men fra og med 1050 var mesteparten av det greske og arabiske korpus tilgjengelig også der.⁵³ Og det er i Andalusia at den vesteuropeiske middelalderen først får kontakt med det greske og arabiske korpus. Europa hadde kontakt med den arabiske verden, men ikke med kulturutveksling for øyet. Som middelalderhistorikeren Charles.H. Haskins påpeker: «Inntil det 12. århundre var den intellektuelle kontakten mellom det kristne Europa og den arabiske verden få og uviktige. De tilhører nesten utelukkende til Korstogenes alder, men skylder lite til korsfarerne selv. Korsfarerne var menn av handling, ikke menn av lærdom, og det er lite å spore av oversettelser i Palestina og Syria».⁵⁴ Noe kontakt finnes i perioden mellom 600-1100-tallet. For eksempel er Sicilia underlagt det islamske imperium i perioden mellom 902 og 1091, og etter normannernes overtagelse ble en stor gruppe av den arabiske befolkningen igjen, noe som førte til kontakt med arabiske astrologer, medisinerer og matematikere. Men til tross for sporadiske drypp mot det kristne vest, er det først og fremst al-Andalus som får den sentrale rollen som formidlere av arabisk tekster til det kristne Europa, og det er først på 1100-tallet at fruktene av denne formidlingen slår i full blomst.⁵⁵

Spredningen av de greske og arabiske verkene starter i stor grad med to viktige militære hendelser; den kristne kongen Alfonso VI av Castilla og Leon sin erobring av Toledo i 1085 og den kristne kongen Alfonso I av Aragon og Navarra sin erobring av Zaragoza i 1118.⁵⁶

⁵³ Hourani, "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain", 100.

⁵⁴ Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 282.

⁵⁵ *Ibid.*, 284-285.

⁵⁶ Hourani, "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain", 101.

Dette var to bystater som var intellektuelle sentre, med arabiske biblioteker og kristne (mozarabere),⁵⁷ jødisk og lærde arabisk/berbiske muladi.⁵⁸ Dette betyr at de kristne erobrerne både får tilgang til litteraturen og til språkkompetanse til oversettelser. Når de kristne erobrer bystatene, eller «taifas»,⁵⁹ blir i utgangspunktet stor deler av den opprinnelige befolkningen igjen. Det er først når man kommer til 1400-tallet og de katolske kongenes erobrer det som er igjen av al-Andalus, at de samtidig starter sin katolisering av Iberia at den arabiske og jødiske befolkningen blir fordrevet. I første omgang blir de fordrevet dersom de ikke konverterer til kristendommen. I andre omgang blir de fordrevet ved den spanske inkvisisjonens ganske så grusomme metoder i etterforskningen av falske konvertitter. Torturbruken fordrev også mange av de som kunne vært villige til å konvertere. Men i perioden fra slutten av 1000-tallet og frem til erobringen av Granada, som siste muslimske skanse, møter de kristne erobrerne intellektuelle sentre fulle av greske og arabiske verk og en befolkning med røtter i flere språk som er klare til å oversette.

3.2 Hvem oversetter og hvor?

De tidligste oversettelsene skjer i det nordøstlige området av den iberiske halvøy, nærmere bestemt i Katalonia og Aragon. Man ser noe oversettelsesarbeid allerede på 900-tallet ved det katalanske klosteret «Santa Maria de Ripoll»,⁶⁰ men dette er mer et enkelttilfelle enn en trend, og man daterer gjerne den tidlige oversettelsestradisjonen til starten av 1100-tallet. En av de første oversetterne var Petrus Alphonsi, en jøde som konverterte til kristendommen i 1106 i Huesca, nær Zaragoza. Andre oversettere i regionen var blant annet Hugo av Santalla og den engelske arabisten Robert av Chester, som gjorde den første kjente oversettelsen av Koranen til latin.

Fra om med 1130-tallet ser vi større, og mer organisert oversettelsesarbeid i Toledo. Byen falt i de kristnes hender i 1085. Offensiven ble ledet av Alfonso VI av Castillas. Toledo er den første store byen på den iberiske halvøy som «gjenerobres» av de kristne. Toledo hadde på denne tiden en stor mengde originale verk i biblioteket. Disse verkene kom blant annet fra restene av Al-Hakam II store bibliotek fra Cordoba, som på sitt største før al-Mansur krevde

⁵⁷ Iberiske kristne som levde under muslimsk styre. De konverterte ikke, men dro inn elementer av arabisk kultur og språk.

⁵⁸ Muslimer fra al-Andalus, gjerne med både arabisk, berbisk og lokal herkomst.

⁵⁹ Småkongedømmer.

⁶⁰ Fuentes, *El Ebro, puente de Europa*, 539.

stor deler destruert, inneholdt mer enn 400 000 verk. Under ledelse av Biskop Raimond av Toledo (1170-1247) ble det satt i gang et større oversettelsesprosjekt, eller en oversettelsesbevegelse om du vil, som gjerne går under navnet «Toledoskolen». De første oversettelsene i Toledoskolen gjøres av to menn som jobbet sammen, en jøde ved navn Johannes Hispalensis, eller John av Sevilla, og en kristen erkediakon, Dominicus Gundisalvus, også kjent som Domingo Gonzalez. Johannes oversatte de arabiske tekstene, ord for ord, fra arabisk til kastiljansk-romansk, mens Dominicus oversatte de videre, igjen ord for ord, til latin. Dette gav ganske upresise og til tider uforståelige oversettelser, men det tok ikke lang tid før oversettelsene ble bedre og mer presise. Den største oversetteren i Toledo i siste halvdel av 1100-tallet var Gerard av Cremona. Hans status avhenger av hans store produksjon av oversettelser, men også kvaliteten på dem.⁶¹ Som navnet indikerer, var han ikke fra Toledo, men fra den italienske byen Cremona. I følge biografiske notater skal Gerard ha blitt trukket til Toledo på grunn av sin kjærlighet til Ptolemaios *Almagest*, som han ikke kunne finne i latinsk oversettelse. Når han kommer til Toledo finner han en mengde arabiske verk, på alle felt, men svært få på latin. Han lærer seg arabisk for å kunne oversette dem.⁶²

3.3 Hvilke verk oversettes?

I første omgang var det astrologi og astronomi som interesserte det kristne Europa. Man finner oversettelser av verk av blant annet Ptolemaios, Abu Ma'shar og Maslama fra om med 1120-tallet. Oversetterparet Johannes og Dominicus oversatte også noen tekster av al-Kindi, al-Farabi, samt Avicennas tekster som omhandlet psykologi, for, som de sa, å bøte på den generelle befolknings uvitenhet om sjelen.⁶³ Dette etterfølges av noen filosofiske verk, blant annet Avicennas *Kurens Bok* (Shifa), som inneholder fysikk, logikk og metafysikk, alt i stor grad basert på Aristoteles. I følge den britiske historikeren George F. Hourani «..er dette et stort gjennombrudd, som til tross for manglene i oversettelsen (...) gav de latinske den første substansielle bidrag av Aristoteles siden Boethius, og en som gikk langt forbi den formale logikken som tidligere kjent».⁶⁴ I tillegg til dette oversetter de også neoplatonske verk, som den jødiske tenkeren Ibn Gabirol's *Fons vitae* og al- Ghazali's *Filosofenes intensjoner* (Maqasid al-falasifa).

⁶¹ Hourani, "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain", 103.

⁶² Haskins *The Renaissance of the Twelfth Century*, 286.

⁶³ Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*, 117.

⁶⁴ Hourani, "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain", 104.

Men det største bidraget av en enkelt oversetter gjør altså den tidligere nevnte Gerard av Cremona i perioden mellom 1160 og 1187. G. Sarton lister opp 87 verk totalt, både innen medisin, astronomi og filosofi. Blant verkene var medisinske verk som *Den medisinske Kanon* (Al-Qanun fi't-Tibb) av Avicenna, al-Zahrawi's verk om medisinske inngrep og operasjoner, og verk i samme sjanger av Galen, astronomiske verk som blant annet *Almagest* av Ptolemaios, *Posterior Analyser* av Aristoteles, med kommentarer av Themistius og al-Farabi. Flere var også matematiske verk, inkludert Euklid's *Elimentene*, Theodosius' *Sfærer*, en traktat av Arkimedes og flere avhandlinger på geometri, algebra, og optikk. Listen over astrologiske og astronomiske verk er betydelig, likeså listen over de vitenskapelige verkene til Aristoteles, men det er kanskje listen av medisinske verk som er mest imponerende. Galen og Hippokrates, men også arabisk vitenskap var godt representert.

I perioden 1220-1250 oppstår en ny intensivert periode av oversettelser, gjort i hovedsak av Michael Scoyus (Michael Skotten) og Hermannus Alemannus (Herman Tyskern), som begge virket i Toledo. I denne perioden produserte de latinske oversettelser av Averroes kommentarer til Aristoteles. De viktigste av disse er de lange kommentarene til *De Anima* og *Metafysikken* og den noe kortere til *Den nikomakiske etikk*. I tillegg oversatte de Maimonides' *Veiviser for den forvirrede*. Det er først på 1300-tallet at Averroes' *Motsigelsens motsigelser* (Tahafut al-Tahafut), verket hvor han går til motsvar på al-Ghazali's angrep på filosofien, blir oversatt fra en hebraisk versjon til latin.⁶⁵

3.4 Hva finner sin vei over Pyreneene og innover i Europa?

Det er store mengder arabisk litteratur tilgjengelig for det kristne Europa i området som en gang var al-Andalus; Arabisk poesi og prosa, tekster om islamsk religiøs teologi og rettsfortolkninger, Koranen, arabisk grammatikk, men dette ble ikke oversatt. Som Hourani påpeker: « Alt dette var ikke mindre tilgjengelig enn vitenskap og filosofi, men ble sett på med liten interesse eller til og med avsky, som et produkt av tenkere i dyp villfarelse om religion». ⁶⁶ Kanskje kan en kategorisering av Ibn Tufail sine verk som arabisk prosa være en av grunnene til at ikke Ibn Tufail ble oversatt i noen særlig grad?

⁶⁵ Ibid., 104.

⁶⁶ Hourani, "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain", 105

Det ble imidlertid gjort noen unntak, blant religiøse tekster som oversettes er Koranen og tekster som almohadlederen Ibn Tumart har skrevet. Men dette var mer av interesse for kristne misjonærer som ønsket å sette seg inn i religionen for så å kunne motbevise den. Et eksempel på dette er Ramon Llull (c. 1232 -1315), som lærte seg arabisk og Koranen å kjenne for å kunne misjonere i muslimske områder. Han misjonerte blant annet i Nord-Afrika, spesielt i Tunisia, hvor han ble utvist 3 ganger. På det fjerde uønskede besøket, i en alder av 82, ble han steinet, og han døde senere av skadene hjemme på Mallorca.

Det er altså i all hovedsak vitenskap og filosofi som oversettes. Av vitenskapene var det først og fremst medisin og astrologi som var av interesse, av de filosofiske vitenskapene; logikk, fysikk og psykologi. Når det gjelder vestlig middelalders forhold til dette nye tilfanget av tekster sier den britiske historikeren George Hourani at «...det kristne Vest tok kun inn det den trodde den kunne absorberer uten å undergrave røttene til sin egen kultur».⁶⁷

De mest sentrale tekstene i filosofien som følger veien over Pyreneene er Averroes' kommentarer til Aristoteles. Utover 1200-tallet vokser det frem et sterkt averroistisk miljø, spesielt i Frankrike, som kan sies å møte sin undergang i Paris under *Fordømmelsen av 1277* hvor Biskopen av Paris, Stephen Tempier, bannlyser 219 filosofiske og teologiske teser. Kjernen i bannlysningen går i hovedsak ut på forholdet mellom teologi og filosofi og forholdet mellom tro og fornuft. Hvor ligger kilden til sann kunnskap, i åpenbaringen eller i det menneskelige intellekt? Bannlysningen rettet seg mot aktiviteter ved Universitetet i Paris og tenkere som kan sies å representere averroistene, blant andre Siger av Brabant og Boethius av Dacia, nevnes spesielt ved navn og de rømmer til Italia. I studier av blant andre Pierre Mandonnet⁶⁸ og Fernand van Steenberghen⁶⁹, er det fremhevet at bannlysningen, som i stor grad omhandler dette konfliktforholdet mellom tro og fornuft, må sees i lys av introduksjonen av nylig oversatte filosofiske kilder til det "latinske Europa", og da primært Aristoteles og hans muslimske kommentator Averroes.

⁶⁷ *Ibid.*, 106.

⁶⁸ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*.

⁶⁹ Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*.

3.5 Moses Narbonni - Ibn Tufail kommer til syne på vei mot Pyreneene

Det fantes hebraiske oversettelser av *Hayy ibn Yaqzan* utover 1300-tallet, noe som vises i et manuskript med kommentarer datert år 1348. Kommentarene tilskrives Moses Narbonni, en jødisk lege og filosof, født i Perpignan rundt 1300. Han er kanskje mer kjent for sine kommentarer til Averroes og Maimonides, men han skriver selv i sine kommentarer til Averroës epistel *Foreningens mulighet* at han ønsker å kommentere Ibn Tufails verk for å beskrive et «ensomhetsregime» til etterfølgelse og en metode for å oppnå enhet med Gud. I introduksjonen til *Yehiel-Ben 'Uriel*, som er den hebraiske tittelen på *Hayy ibn Yaqzan*, skriver Narbonni at det er det perpignanske samfunnet som beveger han til å skrive disse kommentarene og til å gjøre argumentene tilgjengelig for alle for «å vekke de som sover».⁷⁰ For å kunne sette dette i kontekst er det nødvendig å se litt på Narbonnis samtidige situasjon.

I lengre tid hadde spørsmålet om ungdom burde få lære filosofi vært kontroversielt i det jødiske samfunnet på begge sider av Pyreneene. Moses av Narbonni kom, som nevnt, fra Perpignan, en by som ligger i dagens sørøstlige del av Frankrike. I denne perioden er det ganske store kulturelle forskjeller mellom Provenceregionen, her representert ved Perpignan, og Katalonia, her representert ved Barcelona. Situasjonen for jødene hadde forverret seg under Almohad-styret på slutten av 1100-tallet og de fant seg i større grad klemt mellom kristne og muslimer i deres kamp for dominans i området. Dette førte til at jødene etter hvert i større grad flyttet mot de tilstøtende delene av det vestlige Middelhavet. I perioden rundt 1300-tallet manglet jødene i Barcelona rettigheter og var marginaliserte, mens situasjonen var en helt annen i Provence. I byer som Lunel, Montpellier, Narbonne og Perpignan hadde jødene større grad av naturlige rettigheter.

I Katalonia var også det jødiske samfunnet mer lukket og opptatt av å verne om de eldre tradisjonene, mye grunnet den marginaliserte posisjonen de hadde og usikkerheten knyttet til konflikten mellom de kristne og muslimene.⁷¹ I tillegg er det i perioden store problemer med byllepestepidemier, som svartedauden, og jødene ble ofte beskylt for å ha forårsaket sykdomsutbruddene.⁷² Dette var som nevnt ikke tilfelle i Provence. Provence trengte en økt handel, og med dette for øye gav lokale styresmakter intensiver for å få jøder til å flytte dit.

⁷⁰ Ben-Aver, *Reading Hayy ibn Yaqzan*, 44.

⁷¹ *Ibid.*, 43.

⁷² Holzman, "Truth, Tradition and Religion.", 196.

Der Barcelona representerer et sterkt hierarkisk jødisk samfunn, hvor en *Episcopus Judaeorum*, jødernes biskop, og et eldreråd styrer alle aspekter ved livet, var Perpignan mer åpent og friere. Fordi man måtte ha levd et langt liv og ha mye livsvisdom for å bli valgt inn i eldrerådet, var de unge ekskludert fra å ha noen form for innflytelse i Katalonia. Samfunnene i Barcelona og Perpignan skilles da også i synet på i hvilken grad, om noen, de unge skal ha tilgang til filosofien. Tradisjonelt sett ble de unge utdannet i det som kalles *Heder*, som utdannet de unge i hebraisk og i religiøse skrifter. Men de rike familiene (spesielt i Provence) hyret i tillegg privatlærer til sine barn. Privatlærerne underviste både i arabisk og gresk filosofi.⁷³

Hvor mye av denne private undervisningen Narbonni skal ha fått er noe uklart, men i følge Ben-Zaken skal han ha kunnet både latin, kastiljansk, provençalsk og fransk flytende, men han skal kun ha hatt elementære arabiskkunnskaper. Han skal derfor ha brukt en allerede eksisterende hebraisk oversettelse av *Hayy ibn Yaqzan* til sine kommentarer.⁷⁴ Andre, som Samar Attar hevder at det var Narbonni selv som oversatte verket.⁷⁵

Når Narbonni kommer til Barcelona i 1348 møter han et lukket, hierarkisk samfunn og kaster seg raskt inn i den pågående debatten om ungdommers tilgang til filosofien. Det jødiske lederskapet har liten juridisk makt i Barcelona, men den ultimate trussel er ekskommunikasjon. Allerede i begynnelsen av 1300-tallet ble det truet med – og gjennomført ekskommunikasjoner av filosofilærere – og deres studenter. Det var ikke alle ledende figurer i det jødiske samfunnet som var motstandere av filosofi i seg selv, men det var felles konsensus om at man kun skulle lære noe filosofi først etter at den religiøse opplæringen var fullført. På den måten hadde de det som ble oppfattet som det viktigste fundamentet på plass før de studerte videre. Grensen for å kunne begynne å studere filosofi var ved 25 år.

Det er under dette presset, og under trussel om å bli kastet ut fra det jødiske samfunnet, at han begynner å skrive sine kommentarer til *Hayy ibn Yaqzan*. Den selvlærte gutten som ved hjelp av «den ensommes vei» finner den største sannhet uten skrifter eller undervisere, oppfyller et ideal for Narbonni, hvor utviklingen av eget intellekt er veien til evig liv. En intellektuell og opplyst sjel vil smelte sammen med det høyeste Intellekt, Gud.⁷⁶

⁷³ Ibid., 43-44.

⁷⁴ Ibid., 46.

⁷⁵ Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment*, 20.

⁷⁶ Holzman, "Truth, Tradition and Religion", 196.

Men senere samme år, mens han skriver på sine kommentarer, angripes Barcelona av et kraftig utbrudd av pest. Jødene får skylda og hundretalls blir massakrert i opptøyer. Narbonni må rømme og drar til Cervera og fullfører sine kommentarer der. Han gir kommentarverket navnet *Yehiel-Ben 'Uriel* (Lenge leve Gud, sønn av den våkne Gud), og legger dem til som vedlegg til en kommentar på Avempaces, eller Ibn Bajja som han egentlig het (1085-1138) *Ensomhetens regime* (*The Regimen of Solitude*). Temaene han i første omgang fremhever i forordet er det å trosse autoritet, fordelene ved det ensomme⁷⁷ liv og trangen til selv å erfare naturen og Gud, og at verket viser at hvem som helst, selv en ensom liten gutt kan klatre den filosofiske erkjennelsesstigen – fra det fysiske, til astronomi og metafysikk, og tilslutt til teologisk erkjennelse.

Og med det ligger det en tydelig kritikk av den ledende tanke i det samtidige jødiske samfunnet i Barcelona. I stedet for å starte med teologien og ende opp med filosofien, kan man starte med filosofien og ende opp med teologien. Man trenger ikke å få overlevert de teologiske sannheter først for å forstå filosofien rett. Filosofien vil lede deg til en rett forståelse av teologien.

Med dette bidrar Moses Narbonni til den videre lesningen av Ibn Tufail, med det skal ta 100 år før vi ser at den utvider sin lesekrete utover det jødiske miljøet rundt Katalonia og Provence.

3.6 Pico della Mirandola - Ibn Tufail i Italia

Kopier av Narbonnis manuskript skal ha sirkulert i de jødiske samfunnene rundt Barcelona og Provence på 1400-tallet. På slutten av 1400-tallet har manuskriptet funnet veien til Italia, nærmere bestemt til Giovanni Pico della Mirandas (1463-94) skrivebord.

Pico della Mirandola var sønn av Gianfrancesco Pico della Mirandola, greven av Mirandola og Concordia. Faren dør når Pico bare er 4 år, og moren hans, Guilia, tar seg av hans oppfostring alene. Hun har store planer for sønnen sin, og sender han til Universitetet i Bologna i 1477 for å studere kanonisk rett, et første skritt på vei til å skaffe sønnen en karriere innen paveveldet. Men når moren dør året etter starter han, femten år gammel, en omflakkende tilværelse, hvor han drar fra universitet til universitet. Han blir karakterisert som en svært intelligent, men også en noe arrogant, ung mann. Niccolò Machiavelli gir denne

⁷⁷Med «ensom» menes her den mer nøytrale beskrivelsen «alene», fremfor en negativ følelse av ensomhet.

karakteristikken av han i sin bok *Firenzes historie*: «Greve Pico della Mirandola, en mann av nær overnaturlig genialitet, etablerte sin elsk for Firenze, indusert av den svært generøse Lorenzo, etter å ha besøkt hvert hoff i Europa».⁷⁸ Pico har som motto *Nullius addictus judicare in verba magistri*⁷⁹, som noe løselig oversatt blir «Ikke tvunget til å sverge ved noens mesters ord», og ønsket ikke å utelate noe kunnskap. Om kunnskapen kom fra antikken eller middelalder, øst eller vest, var underordnet at det var kunnskap. Han kunne arabisk, hebraisk, gresk og latin i 1486 utgir han *Conclusiones philosophicae, cabalasticae et theologicae*, en samling av totalt 900 teser hentet fra antikk teologi til middelalderfilosofi, hentet både fra øst og vest, hvor han kombinerer platonisme, neoplatonisme, aristotelisme, hermeneutikk og kabbala.⁸⁰ Han ønsket å avvise de gjeldende, og uimotsagte skolastiske filosofiske prinsippene. Og han utfordrer enhver til å møte han til offentlig diskusjon. Men dette ble aldri noe av. Pave Innocente VIII beordret en gjennomgang av Picos teser som resulterte i fordømmelse av 13 av de 900 tesene. Et eksempel er tesen som påstår at den beste vitenskap for å bevise Jesu oppstandelse er det Pico kalte «naturlig magi» og Kabbala. Som respons til denne fordømmelsen skriver Pico en *Apologi* for å forsvare tesene, noe som ikke bidro til en forbedring av situasjonen, men førte til fordømmelse av hele verket. Til syvende og siste blir han forfulgt av den romersk-katolske kirken. Han flykter til Frankrike i 1488, men blir arrestert og fengslet etter ordre fra pavelig nuntius. Men etter at flere italienske prinser ber om hans løslatelse, og etter påtrykk fra Lorenzo de Medici, blir han løslatt. Pico flytter så til Firenze for å leve under Medicienes beskyttelse. Her blir han raskt en sentral aktør i den humanistiske sirkel.⁸¹

Firenze er i denne perioden et ledende senter for platonske studier. Gresk var et glemt språk i middelalderens Europa, og det som var tilgjengelig av gresk filosofi og vitenskap var det, som tidligere nevnt, i stor grad det araberne hadde tatt vare på og oversatt. Men fra midten av 1300-tallet øker interessen for antikken i Europa, både gresk og romersk. Cicero, Homer, men også Platon får en renessanse. Fra og med 1300-tallet får man menn som Francesco Petrarca (1304-74), som samler store mengder antikke manuskripter, og Giovanni Boccaccio (1313-1375) som var en av de første som studerte gresk. Flere og flere følger i hans fotspor, og godt hjulpet av lærde flykninger fra Konstantinopel som hadde startet å flykte allerede før byen falt

⁷⁸ Machiavelli, *History of Florence and of the Affairs of Italy from the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent*, overs. Gilbert, bk. 8, kap. 7.

⁷⁹ Fra *Oratio*, 30. Pico henter mottoet fra Horates' verk *Epistler*, som opprinnelig lyder: «Nullius addictus iurare in verba magistri, – quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes.»

⁸⁰ Greer og Lewis, *A Brief History of the Western world*, 332.

⁸¹ Ben-Aver, *Reading Hayy ibn Yaqzan*, 67-68.

til tyrkerne i 1453, har man innen 1500 oversatt nær alle de greske forfatterne, hvis verker var blitt samlet inn, til latin og italiensk.

Lorenzos bestefar, Cosimo de' Medici (1389-1464) var svært interessert i Platon og grunnla Det Platonske Akademi i Firenze i 1450. Akademiet fungerte som et senter for oversettelse av Platons verk og for diskusjoner. I følge Greer og Lewis var «Akademiet (...) mer en intellektuell klubb enn en skole. Den bestod av et fåtall utvalgte lærde, subsidiert av Medici, og deres vennekrets».⁸² Men til tross for at denne «klubben» hadde lite innflytelse på hverdagslivet og den gemene hop, fikk de platonske idéene etterhvert stor innflytelse, spesielt innen litteratur og kunst.

Det var her i Firenze at Pico della Mirandola fortsatte sitt virke til sin tidlige død i 1494. Han skal ha støtt på manuskriptet av *Hayy ibn Yaqzan* tidlig på 1490-tallet, muligens før, og fikk det oversatt til latin i 1493. Manuskriptet er i dag bevart i biblioteket ved Universitetet i Genova. Siden manuskriptet ikke har selvbiografiske vedlegg, som forklarer hvordan han kom over manuskriptet eller når han kommer over det, eller personlige kommentarer av noe slag, gjør det noe vanskeligere å vite hvorfor han valgte å oversette verket, for eksempel sammenlignet med Narbonni, som har ganske utfyllende vedlegg til sine oversettelser. Man må derfor se på hans andre skrifter for å få en idé om hvorfor akkurat *Hayy* fanget hans. Pico viser sin kjennskap til Ibn Tufail og *Hayy ibn Yaqzan* i første bok av *Diputationes adversus astrologiam divinatricem* som publisert etter hans død,⁸³ hvor han bruker Ibn Tufail som eksempel på hvordan man noen ganger blander navnene på filosofer og astronomer med astrologer. Pico skriver: «Det finnes en Abubater som skrev om evangelier og en annen ved samme navn som skrev filosofiske verk, spesielt *Hvordan hvem som helst kan bli en filosof på egenhånd*, som jeg oversatte fra hebraisk til latin i fjor. Men, der den første er sønn av Alchasibi, er den andre sønn av Tofail.»⁸⁴ Dette viser at Pico oversatte Ibn Tufails verk og tittelen han velger å gi *Hayy ibn Yaqzan - Hvordan hvem som helst kan bli en filosof på egenhånd* - indikerer i det minste at han ønsker å vise en motforestilling til periodens deterministiske syn på mennesket, hvor astrologien spiller en stor rolle i både menneskets evner og skjebner. Samtidig er det nærliggende å tenke på Picos motto *Nullius addictus judicare in verba magistri*, «ikke ta noens mester ord for det», men finn din egen sannhet.

⁸² Greer og Lewis, *A Brief History of the Western world*, 331.

⁸³ Ben-Aver, *Reading Hayy ibn Yaqzan*, 71.

⁸⁴ *Diputationes adversus astrologiam divinatricem*, red. Garin, I:80.

Picos møte med dette orientalske verket var ikke et enestående fenomen, men en del av en større interesse for orientalske studier, både hebraiske, arameiske og arabiske filosofiske og mystiske tekster. Hans interesse for dette skal ha startet etter at han møtte den kretisk-jødiske filosofen Elijah Delmedigo (1458-92) mens han studerte ved Universitetet i Padua fra 1480-82. Men det skal ha vært en annen jødisk-florentisk lærd, Jocanan Alemanno, som skal ha introdusert Pico for *Hayy ibn Yaqzan*. Pico møtte Alemanno første gang under et besøk i Firenze i 1484, men det var først etter at han flyttet til Firenze i 1488 at de to startet å arbeide sammen. Alemannos hovedinteresse var Kabbala og bibelske eksegesi, hovedfokuset for interessen var kabbalistisk lesning av *Sanges Sang*,⁸⁵ også kalt *Høysangen*, hvor han leser den erotiske kjærligheten mellom en mann og en kvinne som en allegori for sammensmeltningen mellom den menneskelige sjel og Gud. Alemanno skrev også en bok, *Hayy ha- 'olamim* som har mange sammenfallende temaer med *Hayy ibn Yaqzan*. Boken beskriver stadiene av menneskelig utvikling, fysisk, følelsesmessig, sosial og spirituell. Fra befruktning til oppnåelsen av gudommelig kunnskap. I tillegg skal Alemanno ha gjort arbeide for å sirkulere *Hayy ibn Yaqzan* i Italia. Et hebraisk manuskript av Narbonni's kommentarer skal fortsatt finnes i det Bavariske statsbiblioteket. Dette manuskriptet inneholder også kommentarer i marginen av utvalgte steder gjort av Alemanno. For eksempel har han markert avsnittet om spontan generering, men han koblet også Hayys intellektuelle prosess frem mot sammensmeltningen med «den Ene» med å klatre stigen til de 10 kabbalistiske sfærer.⁸⁶

Koblingen mellom Pico og Alemanno lå ikke kun i en utveksling av idéer og kilder. I 1489, mens Pico utforsket kabbalaeksegese i *Sanges Sang* med Alemanno, skrev og utga han *Heptaplus*. En syvfoldskommentar på de første 27 vers av Første Mosebok. Her ser en tydelig påvirkning av kabbala, spesielt i bruken av *gematria*, en kabbalistisk metode hvor man bryter ned ord til nummer, for så å lage nye ord og meninger av dem.

Et sentralt tema for Pico er det første mennesket. Dette kommer til tydelig til uttrykk i *Oratio de hominis dignitate* (Tale om menneskets verdighet) fra 1486. Her hevder Pico at det første menneskets frihet fra predestinasjon gjør han til den høyeste skapningen i naturen. Han skriver at Gud plasserte mennesket i midten av verden, og sa til han «Skap deg selv i den form du ønsker». Dette er en tolkning av første mosebok 1:28: «Gud velsignet dem og sa til dem: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over

⁸⁵ En av visdomsbøkene i Det Gamle Testamentet, som er en samling kjærlighetsdikt hvor seksuell kjærlighet feires. I jødisk tradisjon leses diktene som en allegori på forholdet mellom Gud og Israel.

⁸⁶ Ben-Aver, *Reading Hayy ibn Yaqzan*, 71-73.

fiskene i havet og over fuglene under himmelen og over alle dyr som det kryr av på jorden.» Pico tolker dette som Guds første imperative til menneskeheten - å reproducere og erobre verden gjennom aktiv utforskning av naturen. Dette er i essens det store bruddet fra middelalderen; det humanistiske perspektiv tar over, ved å sette mennesket i sentrum av verden. *Hyllest til menneskets verdighet* blir ofte omtalt som renesansens manifest.

Figuren av det første mennesket, eller den adamske mann, og hans gudommelige oppdrag til å erobre naturen blir videreutviklet i *Heptaplus*⁸⁷, hvor Pico diskuterer plasseringen av selverkjennelse og selvstyrt læring. Denne interessen for det første mennesket kan være en av årsakene til Picos interesse for Hayy, gutten som fødes alene på en øde øy, og som oppnår erkjennelse om både naturen og Gud via aktiv utforskning av naturen.

En annen mulig grunn til at Pico della Mirandola skulle fatte interesse for Hayy kunne være hans spontangenerering. Dette kommer til syne i Picos idéer om lysets fysiske egenskaper i motsetning til den etablerte tanken om dets «besjelede egenskaper», som i dette tilfellet er representert ved platonikeren Marcilio Ficino, en ledende tenker i det Platonske Akademi i Firenze og en av Picos læremestre. I Ficinós verk *Platonsk Teologi (Theologia Platonica de immortalitate animorum)* publisert i 1482, argumenterer han for at oppnåelsen av kunnskap om den levende naturen (*natura vitalis*) går via ”sjelens to hovedegenskaper”: å kontemplere og å reflektere, som begge kan sies å være en motsats til det kroppslige. I *De vita libri tres* fra 1489 argumenterer Ficino videre for at den besjelede natur kobles til mennesket via det indre lys. Naturen lever ved hjelp av verdenssjelen «anima mundi». Det alltid tilstedeværende indre lys kobler den taktile delen av verdenskroppen til dets sjel. Dermed krever «det levende kosmos» en spirituell kobling til naturen. Å kjenne naturen krever «vita contemplativa», den indre kontemplasjon, og gjennom denne kan mennesket kobles spirituelt til kosmos’ aktive ånd. Pico er ikke enig og vender seg fra makrokosmos til mikrokosmos. Han erstatter Ficinós spirituelle kobling med en besjelet natur, med en praktisk kobling med en passiv natur. I stedet for et «indre lys» plasserer Pico det fysiske lys i sentrum for sin naturfilosofi. I *Disputationes* reduserer han himmellegemenes effekt til rene fysiske egenskaper, som lys og varme, og dermed løsriver han også mennesket fra deterministiske astrologiske årsaker. Astrologien hadde en sterk posisjon i Picos levetid, noe han i større og større grad motsetter seg mot slutten av livet. Lyset, og dets egenskap – varme, blir den sentrale agent i naturen, og bestemmende for variasjonene i mennesket, generert av graden av fukt, tørke, varme og kulde.

⁸⁷ *Heptaplus id est de Dei creatoris opere*, 1489.

I bok 1 av *Disputationes* redegjør han for hvordan mennesket får sine egenskaper fra menneskefrøet og variasjoner i klima. Ikke fra påvirkning fra månen eller andre himmellegemers plassering. Temperaturen innflytelse skaper ulike populasjoner, som varierer alt ettersom hvor men er, på sørlige eller nordlige breddegrader. Pico finner støtte for dette synet i sin oversettelse av *Hayy*, som beskriver øya Waqwaq og dets perfekte balanse av varme/kulde, tørt/fuktig. I bok 3 av *Disputationes* fortsetter han å utdype hvordan klima påvirker mennesket og skaper ulike samfunn og kulturer, med ulike regler og levesett. Samtidig må det sies at Pico, i så fall har en selektiv lesing av Ibn Tufail, fordi hos Ibn Tufail ligger Lysets kvalitet nærere Ficinos ”indre lys” som oppnås via ”vita contemplativa” og som emanerer gjennom alle sfærene og alle levende ting.

Pico satt i stor grad i sin villa i Fiesole (en gave fra Lorenzo de Medici) og arbeidet med sin *Diputationes*, fra ca. 1492 til sin tidlige død i 1494. Hans nevø, Gianfrancesco og hans redaktør Giovanni Mainardi samlet og redigerte det de fant av manus. Savonarola redigerte dette videre til det endelige dokumentet som ble publisert i 1496.

Selv om Picos manuskript om *Hayy ibn Yaqzan* aldri ble publisert, fikk det innflytelse på den lokale renessansekulturen. Den italienske poeten Antonio Fregoso (d.1515) leste manuskriptet og lagde et dikt inspirert av *Hayy* som ble lagt ved 1525 versjonen av hans ”Opere”. I diktet legges det vekt på Hayys dissekering av sin mor gasellen, som henspiller på menneskets overlegenhet i dets evne til å bruke fornuften, til å bruke sine naturlige instinkter og til å utforske og overvinne en passiv natur.

Til tross for at Pico della Mirandola døde i ung alder hadde han stor betydning for både samtid og ettertid, og er en sentral representant for det vi i ettertid ser som den tids tidsånd. Han var en humanistisk tenker som satte mennesket i sentrum av universet. Hvis ideal var at menneskets skal virke aktivt på en død natur, ikke kun kontemplere Guds virke. Om Pico ble påvirket av fra Ibn Tufails verk, eller om han kun fant bekreftelser på idéer som allerede var realisert er vanskelig å si. Idéen om menneskets evne til å oppnå kunnskap via aktiv utforskning av passiv natur. Bruken av fornuften over autoritet og tradisjon, som påpekt i mottoet *Ikke tvunget til å sverge ved noens mesters ord*, og i viktigheten av temperaturer for generering av nytt liv. Etter Ibn Tufails visitt hos Pico delle Mirandola forsvinner Ibn Tufail tilbake i glemselen, og denne gangen tar det 200 år før vi møter han igjen i europeisk idéhistorie.

4 Opplysningstiden og *Hayy Ibn Yaqzan*

4.1 Verkets vei til England - Edward Pococke senior

Når Ibn Tufail igjen gjør seg til kjenne ville man kanskje tro at det ville skje via Italia, men det er et helt annet sted hvor et manuskript av *Hayy Ibn Yaqzan* blir funnet.

England hadde frem til midten av 1500-tallet lite direkte kontakt med den nære østen, eller Midtøsten som vi kaller det i våre dager. Hovedgrunnen til dette var fordi England ikke hadde direkte adgang til Middelhavet, men handlet gjennom venetiansk mellomledd. Dette var dog et kostbart mellomledd, og fordi England ønsket å oppnå et direkte handelssamarbeid for å kutte kostnader, begynner Dronning Elisabeth I i 1570 å utveksle brev med Sultan Murad III. I 1580 oppnår England, anført av entreprenøren Henry Harborne en handelsavtale med det Ottomanske Rike, som gir handelsrettigheter omtrent på lik linje med det ottomanene allerede hadde gitt til franskmennene.⁸⁸ To år senere blir Henry Harborne Englands ambassadør til det Ottomanske Rike, stasjonert i Konstantinopel. I 1592 gir dronning Elisabeth I sin tillatelse til opprettelsen av The Levante Company, som så opprettet handlesentre (*Factories*) i Aleppo,⁸⁹ men også i Konstantinopel, Alexandria og Smyrna. Aleppo var på denne tiden et viktig senter for handel fra hele verden, og de engelske handlerne fikk ikke bare tilgang på nye varer, men også til nye kulturer. Dette beskrives blant andre av Charels Robson, første prest i the Levant Company, i pamfletten *Nyheter fra Aleppo* fra 1628, hvor han skriver at Aleppo er ”er utsnitt av hele verden (...) engelskmenn, franske, hollandske, italienske, jøder, grekere, persere, maurer, indere (...) Menn fra alle land, alle religioner lever der (...) beskrivelsen av deres ulike skikker i samtale, deres religiøse prinsipper fortjener et volum fremfor et brev.”⁹⁰

I 1630 tar Edward Pococke, nylig utdannet i semittiske språk,⁹¹ over stillingen som prest etter Robson. I tillegg til å utføre sitt kirkelige arbeide, fortsetter han sine lingvistiske studier av arabisk, hebraisk, syrisk og etiopisk. I et brev datert oktober 1631 ber kansler av Oxford Universitet, William Laud (som senere blir erkebiskop av Canterbury og også Pockocks velgjører senere på 1630-tallet) Pococke om å kjøpe manuskripter på orientalske språk fra den tidlige kirken i Hellas. England hadde siden Henrik VIIIs løsrivelse fra Vatikanet skiftet

⁸⁸ Avtalen gav franskmennene sikker ferd for mennesker og gods innenfor det Ottomanske territorium, samt lov til å transportere og selge gods mot betaling av avgifter.

⁸⁹ Denne type handlesenter fungerte som små annekser til den britiske krone, med britisk råderett og britisk lov

⁹⁰ Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn Tufail*, 106.

⁹¹ Først og fremst: arabisk, hebraisk, gammelsyrisk, arameisk og etiopisk.

mellom å være katolske og protestantisk-puritanske inntil Elisabeth I klarte å finne en mellomløsning for alle unntatt ytterpunktene, i Den Engelske Kirken. Og med opprettelsen av en egen kirke, separat fra det Katolske kirken, søker de også å bygge opp egne dogmer løsrevet fra Vatikanet. I dette arbeidet søker de manuskripter som kan gi dem ny kunnskap direkte fra kildene. I bestillingen til Pococke lå det et krav om at hvert skip fra The Levant Company som returnerte England måtte levere minst et arabisk eller persisk manuskript og Pococke fikk ansvar for å overse forsendelsen av alle manuskriptene han og andre samlet i Aleppo. Han ble også hyret av andre til oppdrag. Et eksempel var Brian Walton, som lagde London polyglott Bibel.⁹² Han trengte Pococke til å finne ulike versjoner av bibelen, mens Erkebiskop Usher hyret han til å hjelpe til med sitt prosjekt i bibelsk historie, noe som krevde geografiske og historiske verk på arabisk som kunne hjelpe med å angi ulike gamle bibelske og mytiske steder. Det er i forbindelse med dette arbeidet at Pococke finner manuskriptet *Hayy ibn Yaqzan* i Aleppo i på 1630-tallet. Det er en lokal syrisk kollega som introduserer han for manuskriptet rundt 1634 og han fant manuskriptet interessant nok til å ta med seg tilbake til Oxford, men det skulle fortsatt ta mer enn 40 år før det blir publisert.⁹³

Denne tidligere nevnte store interessen for gamle manuskripter fra middelhavsområdet og det nære østen henger, i et overordnet perspektiv, sammen med den protestantiske reformasjon. Med reformasjonen deles den kristne verden i spørsmålet om religiøs autoritet. Hos den katolske kirken ligger den religiøse autoriteten, og med den retten til å tolke skriftene, hos Paven i sin suksesjon fra apostelen Peter. For protestantene ligger den religiøse autoritet i skriftene selv, *sola scriptura*, og ikke i kirkens tolkning av den. Det blir dermed viktig å finne tilbake til de opprinnelige tekstene, ikke bare på gresk fra den tidlige kirken, men også på hebraisk og arabisk. Det arabiske aspektet forsterkes ytterligere av oppdagelsen av arabiske versjoner av både det gamle- og det nye testamentet. Det blir ikke bare viktig å finne manuskripter, men også å gi en så riktig lingvistisk tolkning som mulig for å ikke skape uriktige religiøse tolkninger basert på oversettelsesfeil.

Det er dermed ikke interessen for det arabiske språk og kultur i seg selv som driver manuskriptinteressen, og forholdet til Østen var ikke uproblematisk. Lurende i bakgrunnen er også et truende Ottomansk Rike, noe som bidrar til et anstrengt forhold til den arabiske arven. De arabiske skrifter som Pococke og andre blir bedt om å finne er kun for å gi ytterligere

⁹² Bibel med originaltekster og oversettelser samlet side om side. I Londonutgaven er manuskripter på ni språk med; Hebraisk, gresk, samaritansk, arabisk, syrisk, persisk, etiopisk, syrisk og arameisk.

⁹³ Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn Tufail*, 106-108.

informasjon om bibelen og bibelhistoriske områder, ikke for den arabiske og muslimske kulturens skyld.

Det er mot denne bakgrunnen William Laud, som kansler av Oxford, oppretter et professorat i arabisk ved Oxford i 1636 og ber Pococke om å komme tilbake fra Aleppo for å fylle stillingen.

Med den protestantiske reformasjonen kastes Europa inn i det man må kunne kalle en religiøs krise. For store deler av Europa⁹⁴ resulterer kampen mellom protestantisk og katolsk fløy i 30-årskrigen (1618-48), hvor hensikten var en gang for alle å avgjøre hvem som hadde den sanne tro. Med freden i Westfalen i 1648 måtte ”europeerne erkjenne at den Allmektige, av ukjente grunner, nektet å signalisere hvilken kirkelære som var den sanne tro.”⁹⁵ Krigen resulterer ikke noen klar vinner og mange land forblir dypt religiøst splittet. Etter 30-årskrigen ser man ikke kun en splittelse mellom den katolske og den protestantiske kirken, men også en fragmentering av den protestantiske kirken. I tillegg til de tre hovedkirkene, den lutherske, den kalvinistiske og den anglikanske, finner du nå en mengde protestantiske og puritanske dissident-sekter – som mennonitter, spiritualister, socinianere, kvekere med flere.

Selv om England ikke er direkte part i 30-årskrigen, har de egne konflikter å håndtere. I perioden 1642-1651 har England en serie væpnede konflikter som går under samlebetegnelsen «den engelske borgerkrig». Hovedpartene i konflikten var rojalister og parlamentarikere. Rojalistene støttet monarkens rettigheter, mens parlamentarikerne ønsket større makt til parlament. Etter henrettelsen av Karl I (1649), som kirkelig overhode, kastes England inn i en tilstand av fravær av kirkelig autoritet. Man hadde henrettet kirkens øverste leder og den engelske kirken har ikke lenger monopol i religiøse spørsmål og kampen mellom rojalister og parlamentarikere raser videre.

Når Pococke kommer tilbake fra reise til Konstantinopel ca 1640, finner han sin velgjører Laud fengslet i Tower of London. Laud blir senere henrettet i 1642. Pococke oppdaget raskt at han var en enslig rojalist omringet av parlamentarikere når han vender tilbake til Oxford. Rundt 1650 fant Pococke sin stilling truet. Det var ingen hemmelighet at Pococke var rojalist og i de siste årene hadde parlamentarikerne overtatt kontrollen over Oxford og erstattet den ene rojalisten etter den andre. Parlamentarikerne krevde et mer eksperiment-orientert program ved universitetet, i henhold til tidens nye ideer. Pococke klarte å beholde sin stilling etter en

⁹⁴ Tyskland og Bøhmen, men også Spania, Frankrike, Sverige, Danmark, Portugal, Flandern og deler av Italia

⁹⁵ Israel, *Enlightenment Contested*, 63.

henstilling skrevet under av blant andre naturfilosofen og vitenskapsmannen Robert Boyle. Parlamentets komité som hadde ansvar for å regulere universitetene anerkjente behovet for en dyktig lærd i arabisk og hebraisk, og Pococke hadde da stor faglig annerkjennelse. Dette kombinert med henstillingen fra blant annet Boyle, som hadde en prominent stilling blant parlamentarikerne, bestemmer parlamentets komité at Pococke får beholde sin stilling. Han forblir ved Oxford som eneste rojalist.⁹⁶

Boyle skal vise seg å bli en god venn og viktig støttespiller for Pococke. Hvis Pococke skal overleve akademisk og fortsette sin publisering vil han trenge en god publiseringsstrategi. Pococke tyr til sin store samling av manuskripter fra Aleppo og Konstantinopel for å finne tekster som han tror vil interessere dette nye eksperimentalistiske, akademiske miljøet ved universitetene. Utgivelser består bl.a. av verk som «*Abu` l-faraj dynastiernes historie*» (1650), og *Porta Mosis* (1653), en tospråklig versjon, på latin og judeoarabisk,⁹⁷ av Maimonedes kommentarer til «*Mishna*».⁹⁸

Pococke oppsøkte Robert Boyle, som foruten å være en av de fremste naturfilosofene på sine tid, også var en av de ledende personene innen moderne eksperimentalforskning, i håp om å finne en støttespiller. Ikke minst håpet han også at Boyle kunne bidra som velgjører etter at Laud var blitt fengslet og henrettet. For Boyle ble Pococke en kobling til det mystiske øst, og for Pococke var Boyle en mulighet for videre akademisk karriere. Boyle ansetter Pococke for å finne og utgi manuskripter fra Østen med ”eksotisk” appell for et større publikum. Han sponset også oversettelse av Hugo Grotius berømte verk *De veritate religiosae Christianae* til arabisk. Boyles interesse for dette verket skal ikke kun ha vært å spre Guds ord i de muslimske land, men også fordi verket tar til orde for en mer antidogmatisk teologi grunnet på logikk og konsensus fremfor autoritær overlevering.⁹⁹ Verket tar til orde for at Jesu mirakler er sanne på bakgrunn av vitnesbyrd fra de som opplevde hendelsene, noe som gav miraklene et slags empirisk fundament.

Pococke skal ha nevnt Ibn Tufails verk for Boyle allerede i begynnelsen av 1660-tallet. Samuel Hartlib nevner i et brev januar 1660 at Boyle vurderer å sponse Pocockes «geniale arabiske fiksjon».¹⁰⁰ Det er flere aspekter ved verket som Boyle kan ha funnet interessant. En

⁹⁶ Ben-Zaken, *Reading hay ibn-Yaqzan*, 110.

⁹⁷ Arabisk dialekt som snakkes/ble snakket av jøder i den arabiske verden.

⁹⁸ En av jødedommens religiøse tekstsamlinger, inngår som en av to deler av Talmud.

⁹⁹ Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn Tufail*, 113-114.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 115.

interesse for kunnskap gjennom egne erfaringer og fravær av autoritet, her representert ved foreldre, er allerede å se i hans egne verk, som selvbiografien sin *En redegjørelse av Philaretus under hans unge år* og i den utopiske historien *Den Aspirerende Naturalisten*. Men Ibn Tufails verk svarer ikke bare til idéen om den selvlærte eller empirisk metode, men også til to andre store spørsmål innenfor naturfilosofien i perioden: bevegelse i vakuum, og spontan generering. For andalusiske middelalderfilosofer som Avempace (Ibn Bājjah) og Ibn Tufail kunne naturlig bevegelse måles ved å trekke fra motstanden til den materien som et objekt beveger seg gjennom. Som et resultat vil ulik «tykkelse» på materien resultere i ulik fart. Boyle tar dette et skritt videre ved å lage et kunstig vakuum med en luftpumpe. Han viser på denne måten at volumet til en gass øker i takt med at trykket til gassen faller. Dette blir kalt Boyles Lov. Eksperimentene med luftpumpen publiseres i 1660 under tittelen *New Experiments Physico-Mechanicall touching the spring of the air and its effects*.

4.2 Hayy ibn Yaqzan oversettes til latin

I 1671 publiseres *Hayy ibn Yaqzan* i en tospråklig utgave på latin og arabisk, nesten 40 år etter at Pococke bringer den til England. Den latinske tittelen: *Den selvlærte filosof, eller en epistel av Abi Jaafar ebn Tophail om Hai ebn Yokdhan, i hvilken det vises hvordan den menneskelige fornuft kan stige opp fra betraktningen av de lavere ting til kunnskap om de høyere. Oversatt fra arabisk til latin av Edward Pococke*,¹⁰¹ heretter omtalt som *Den selvlærte filosof*. Pococke skriver forordet til verket, men det er hans sønn Edward Pococke (1648–1727) som foretar selve oversettelsen. Den unge Pococke ble immatrikulert på Christ Church i 1661, og ble etterhvert kapellan til Jarlen av Pembroke, kannik (canon) av Salisbury, og i 1675 ble han rektor av Minall.¹⁰² Tiden skulle vise seg å være moden for verket, og blir det man må kunne kalle suksess, både med tanke på spredning og på mottakelse. To hovedgrunner til den brede spredningen av verket var i stor grad Pococke den eldre's status og ikke minst *The Royal Society*.¹⁰³

The Royal Society ble etablert i 1660 av ledende figurer innenfor «Den Nye Filosofi», naturfilosofi og vitenskap, som Robert Boyle og John Wilkins. I 1663 fikk *The Royal Society* offisielt godkjenningstempel, og tittelen «The Royal Society of London for Improving

¹⁰¹ Tittel på latin: *Philosophus autodidactus, sive, Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan: In qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit/ex Arabicā in linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio* (oversatt til norsk av Tor Ivar Østmoe).

¹⁰² Lane-Poole, "Pococke, Edward."

¹⁰³ Russel, "The Impact of *The Philosophus Autodidactus*", 226.

Natural Knowledge». Deres motto er *Nullius in Verba*, ”ta ingens ord for det”, et motto vi kan høre gjenklangen fra Pico della Mirandola i. Samfunnet var hovedsak tuftet på å fremme ny filosofi og vitenskap, og et viktig middel i dette arbeidet var opprettelsen av publikasjonen *Philosophical Transaction* i 1665. Tidsskriftet er i dag det eldste som fortsatt er i publikasjon.¹⁰⁴

Tittelen som Pococke den yngre gir verket må kunne sies å gi en indikasjon på hva han mener er hovedtema for verket og hvilken målgruppe som er tiltenkt; «den nye filosofi». Og historien om et menneske som gjennom empiriske undersøkelser, ved egen fornuft, oppnår store sannheter blir det (idé)historikeren G. A. Russell kaller en «bestseller».¹⁰⁵ Den ble, gjennom The Royal Society’s kanaler, og mye på grunn av dets sekretær Henry Oldenburg, introdusert for et større kontinentalt publikum. Eksempelvis hadde Francis Vernon (1637-77), sekretær ved Britiske Ambassade i Paris, etter anmodning fra Pococke den eldre, levert boken til flere lærde ved Sorbonne, og den ble vel tatt i mot. Vernon skal etter hvert ha sluppet opp for kopier og måtte skrive til Pococke og be om flere. Betydningsfulle personer skal ha fattet interesse for verket, for eksempel den franske vitenskapsmannen og orientalisten Melchisédech Thévenot (1620-1692).¹⁰⁶

27. november 1671 skal matematikeren John Wallis ha tatt kontakt med Oldenburg og bedt han om å sende kopier til Vernon, ved ambassaden i Paris, for å gi videre til Thévenot, samt diverse bokselgere. 4. desember lover Oldenburg å sende en kopi til Thévenot. Abbot (Lorenzo) Panciátiichi (1635-1676) tar den med til Firenze. Den nederlandske vitenskapsmannen Cristian Huyghens får den og innen desember var den allerede oversatt til nederlandsk. Pococke seniors sirkel var i stor grad ansvarlig for den første distribusjonen av verket. Det at verket var oversatt til latin gjorde også at det kunne bli spredd på tvers av landegrensene i Europa siden latin fortsatt er det fellesakademiske språk. Den latinske versjonen ble igjen oversatt til nederlandsk, engelsk, og tysk.¹⁰⁷ Paul Rycant (1629-1700), diplomat og medlem av Royal Society bemerker i forordet til sin oversettelse av *El Criticon* av Baltasar Gracian, utgitt som *the Critick* (kritikeren) i 1681, likheten mellom *Philosophus Autodidactus* og *El Criticon*, Baltasar Gracian. Noe som igjen vitner om verkets spredning over det europeiske kontinentet.

¹⁰⁴ The Royal Society, “History.”

¹⁰⁵ Russel, “The Impact of *The Philosophus Autodidactus*”, 228.

¹⁰⁶ Ibid., 226-227

¹⁰⁷ Ibid., 227-228.

At det er kjennskap til verket og at det ble lest blant den europeiske, intellektuelle eliten er det altså ikke tvil om. Bare det at det fantes kanaler som kunne distribuere verket forklarer imidlertid ikke i seg selv den store etterspørselen. Så hva er grunnene til at Ibn Tufails verk får den største renessansen siden sin opprinnelse?

4.3 Hvem interesserer seg i verket og hvorfor?

I Nederland blir *Den Selvlærte filosof* oversatt til nederlandsk allerede i 1672 av Johannes Bouwmeester, en nær venn av Spinoza. Han brukte 10 måneder på å oversette verket og presenterte den for medlemmene av Amsterdams litterære forening, *Nil Volentibus Adruum*, 11. Oktober 1672. Teksten ble deretter publisert for et større publikum av Spinozas publisist, under tittelen *Den naturlige filosof, eller Hai Ibn Yaqzans liv*. I forordet vektlegges friheten til å filosofere og at det i middelalderens islam fantes en skjult filosofi som viser hvor langt det menneskelige intellekt kan nå uten gudommelig åpenbaring, men kun basert på rasjonelle slutninger utledet av naturlige årsaker og effekter.¹⁰⁸ Verket leses av mange i Spinozas sirkel og mye mulig av Spinoza selv, selv om han aldri selv utaler seg om dette.¹⁰⁹

En av de engelske tenkerne som gjerne knyttes til Ibn Tufails verk er John Locke (1632-1704). G.A. Russell har forsket på mulig påvirkningen av Ibn Tufail hos Lockes idéer om *Tabula Rasa*, hvor idéene oppnås gjennom sanseerfaringene og fornuftbasert argumentasjon, fremfor den kartesiske tanken om at idéer er medfødt. Hun mener at *Den Selvlærte Filosof* bygger svært godt opp under Lockes idé om *Tabula rasa*. Russells bevis for at Locke har hatt forbindelse med verket legges til *Exeter-møtet*. Locke uttaler aldri, i likhet med Spinoza, noen kjennskap til Ibn Tufail. Russell ser derfor bare på sammenfallende begivenheter: I 1671 møtes Locke og 5-6 venner i Exeter House for å diskutere spørsmålet «menneskelig forståelse» for første gang, og Russell spør seg hvorfor akkurat nå? Har Ibn Tufails verk satt Locke og hans venner på nye tanker som må utforskes? I *Philosophical Transactions of the Royal Society*, utgitt 17. Juli 1671, gis det en utførlig beskrivelse av Ibn Tufails verk og hovedpoengene, muligens skrevet av Oldenburg. Hovedmomentene som plukkes ut er hvordan mennesket ved egen fornuft og erfaring oppnår forståelse, først om «fellestingene», så til kunnskap om «de naturlige ting», moral, det gudommelige og så videre. Russell mener at det er at det er nærliggende å tenke at Locke må ha kjent til verket før han starter sitt

¹⁰⁸ Israel, *Enlightenment Contested*, 628-629.

¹⁰⁹ Mer om Ibn Tufails mulige påvirkning på Spinoza kan leses i Samar Attars *The Vital Roots of European Enlightenment*.

arbeide med *Essayer om den menneskelige forståelse*, et verk som sees på som et viktig punkt i Lockes utvikling som filosof.¹¹⁰

Om Spinoza og Locke lot seg inspirere av Ibn Tufalis verk er litt som spørsmålet om høna eller egget. Hva kom først? Var Ibn Tufail toneangivende for europeiske tenkere på slutten av 1600-tallet eller fant de støtte for allerede eksisterende idéer? Det som er enklere å besvare er hvorfor verket blir så populært. De finner i verket idéer om empirisk utforskning som leder til sikre konklusjoner, om hvordan et *blankt ark*, bokstavelig talt en blank tavle - *tabula rasa*, kan oppnå rett erkjennelse uten *a priori* kunnskap, til og med kunnskap om Gud. Dette reflekterer spørsmål i tiden. Kombinert med periodens publiseringskanaler, og ikke minst publiseringshyppighet, var to viktige bidrag til at Ibn Tufail fikk sin bredeste lesning siden 1100-tallet. Men et fellestrekk er, om europeiske filosofiske tenkere var inspirert av, og eventuelt stod i gjeld til Ibn Tufail, var de bemerkelsesverdig stille om det. Det finnes med andre ord svært få skriftlige spor å følge. Dette er et tema for stort til å ta opp her, men kan leses i verk som f.eks Samar Attars *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufail's Influence on Modern Western Thought* (2003).

I Lockes kataloglister over verk i hans eie, finner vi ikke *Den Selvlærte* filosof, men det finnes et flertall verk av ledende kvekere; George Keith og Robert Barclay. George Keith lager den første oversettelsen av Pocockes latinske versjon til engelsk i 1674. Og der filosofene er lite vokale i sin kjennskap til Ibn Tufail, skal vi straks se at kvekerne ikke er fullt så reserverte.

¹¹⁰ Russel, "The Impact of *The Philosophus Autodidactus*", 232-233.

5 Ibn Tufail og kvekerne

5.1 George Keiths versjon av *Hayy ibn Yaqzan*

George Keith var en prominent skotsk kveker, og den første som oversetter Pococks latinske versjon av *Hayy Ibn Yaqzan* til engelsk. Den utgis i 1674 og Keith velger å gi den en ny tittel: *En redegjørelse av den orientalske filosofi; som viser visdommen til noen av Østens berømte menn; og spesielt den dypsindige visdommen til Hayy ibn Yaqzan, både i naturlige og gudommelige ting; som han oppnår uten samvær med menneske, (mens han bodde på en øy i isolert liv, fjernt fra alle mennesker fra sin barndom til han oppnår slik perfeksjon) (An account of the Oriental philosophy, shewing the wisdom of some renowned men of the East; and particularly, the profound wisdom of Hai Ebn Yokdan, both in natural and divine things; which he attained without all converse with men, (while he lived in an island a solitary life, remote from all men from his infancy, till he arrived at such perfection).*¹¹¹ Det er tydelig utfra tittelen at Keith ikke har noen reserver mot å promotere verket som et verk fra «Østens vise menn». Der Pocockes tittel vektlegger betraktninger om den menneskelige fornufts evne til å oppnå kunnskap, vektlegger Keith hvordan et menneske, helt isolert fra alle, kan oppnå naturlig og gudommelig visdom. Det at en kveker finner verket interessant nok til at han ønsker å oversette det til engelsk til «allmenn tjeneste» som han sier i forordet, er interessant i seg selv. Men det som gjør det enda mer interessant er at Keiths venn og samarbeidspartner, kvekeren Robert Barclay, refererer til verket i det som skal bli kvekernes kanskje viktigste teologiske manifest: *En apologi for den sanne kristne guddommelighet* (An Apology for the True Christian Divinity 1678).

5.2 Tidlig kvekerperiode

Det religiøse kartet i England i perioden er komplekst. Som nevnt i forrige kapittel pendlet England mellom å være katolsk og protestantisk/puritansk etter Henrik den VIIIs brudd med paven på 1530-tallet, fram til Elisabeth I klarte å finne en mellomløsning for de fleste i den Engelske kirken. Men ett av resultatene av denne religiøse usikkerheten og de problemer den

¹¹¹ Oversettelsen hans er ikke signert, noe som gjør at oversettelsen til tider blir kreditert George Ashwell, en katolsk prest i England. Men Ashwells oversettelse kommer først i 1686, og det er i dag nok pålitelige kilder til å kunne si at det er Keith som har skrevet den første oversettelsen. Noen av disse kildene skal vi komme tilbake til om litt.

medførte for innbyggernes religiøse identitet, var at det bidro til en oppblomstring av ulike religiøse grupperinger. Luther og Calvin, ved å fjerne prestens autoritet som tolker av bibelen, åpnet for at alle hadde tilgang og mulighet til selv å tolke de hellige tekstene. Hvis vi ser på både Luthers og Calvins virke, var nok ikke denne effekten tilsiktet, men når de først hadde åpnet denne døren, lot den seg vanskelig lukke. I perioden rundt 1650 var det mange kristne grupperinger i England. ”Seekers”, ”ranters”, anabaptister, ”Muggletonians” og ”Socinians” for å nevne noen, og ikke minst; kvekerne.

Men hvem var kvekerne? Først er det viktig å nevne at kvekerne selv ikke kalte seg kvekere. Dette var et nedsettende navn de var gitt av utenforstående, og navnet var knyttet til utenlandske religiøse grupper, som skalv (quaker) under religiøs ekstase. Selv kalte de seg vennenes samfunn. Siden det er betegnelsen «kvekere» som er den vi kjenner disse religiøse grupperingene som i dag, og det er denne betegnelsen som for det meste brukes i forskningslitteraturen, er det også den jeg kommer til å bruke. I dag forbinder vi gjerne kvekerne med alt fra pasifisme, settlervirksomhet i Amerika og kamp mot slaveri, til frokostblandinger. Det er ikke helt uten grunn at kvekerne har fått en amerikansk aura. Manger kvekere dro til Amerika, både for misjoneringens skyld, men også for å kunne praktisere sin tro uten forfølgelse. Kvekere som William Penn dro over og grunnla Pennsylvania og byen Philadelphia. Keith bodde også noen år der. Men det er i England kvekerbevegelsen startet og det er i England at den delen av kvekerhistorien som er relevant for *Høy* i all hovedsak skal utspille seg.

Kvekerbevegelsen historie starter gjerne med George Fox (1624-91), som regnes som kvekernes grunnlegger. Han hadde pietistisk bakgrunn, og var uten akademisk skoleing. Fox starter som reisende predikant. Han reiste blant annet rundt i Doncaster-området, blant Yorkshire «Seekers» og fant støtte der. I 1652 skal han ha reist alene opp på til toppen av Pendle Hill, nær Clitheroe, og Fox skal her ha fått en guddommelig visjon om at han er ment å samle et stort folk. Dette blir sett på som et kritisk punkt i kvekerbevegelsens historie, fordi det blir tydelig for Fox at han skal samle en bevegelse. Fox preker alle steder han får mulighet: på markeder, i private hus, i kirkerom. Nye tilhengere kommer til og bevegelsen øker. Han henter en god del nye kvekere blant «Seekers», blant dem James Nayler, William Dewsbury, Edward Burrough og Francis Howgill.¹¹²

¹¹² Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 13-15.

5.3 Teologiske aspekter i tidlig kvekerperiode (1647-1666)

Sentralt i kvekerteologien er Kristi direkte åpenbaring. I følge denne tanken ligger Guds autoritet i den personlige åpenbaringen og ikke i Skriften. Fox mente ikke at det fantes en motsetningsforhold mellom denne direkte åpenbaringen og bibelen, da han fant at åpenbaringen alltid bekreftet det som stod nedtegnet. Det var imidlertid ikke i bibelen at den gudommelige autoritet lå.¹¹³ Allerede her kan vi se en parallell til Hayys tanker om Skriften. De tidlige kvekerne skilte skarpt mellom det de så på som en «indre» kristendom i motsetning en «ytre» kristendom. Fox brukte begrepet ”utvendig” (*outwardly*) som en motsetning til ”innvendig” (*inwardly*) kristendom. Som Fox selv skriver i en av sine dagbøker:

Og da all mitt håp i dem og i alle var borte, slik at jeg ikke hadde noe ”utvendig” til å hjelpe meg, eller som kunne fortelle meg hva å gjøre, da, å da, hørte jeg en stemme som sa ”Det er en, selv Jesus Kristus, som kan snakke til din tilstand”, og da jeg hørte dette, hoppet mitt hjerte av glede.¹¹⁴

Med det utvendige sikter Fox til den formelle og konvensjonelle kristendommen, med presteskap, kirkerom og ritualer, og med innvendig menes den kristne tro som er et transformerende og kreativt personlig forhold til Kristus. Den innvendige er sett på som autentisk og sann åndelighet, mens den utvendige er knyttet til den profane verden, til mennesket og materien. Det at Fox ikke får noe ut av menneskelige lærere, for eksempel prester, er for han kun en bekreftelse på at sannheten er en mer indre åndelighet, en direkte åpenbaring fri fra menneskelig apostasi. Alle mennesker har en del av arvesynden, også prester, og de vil således ikke kunne være et pålitelig mellomledd mellom enkeltmennesket og Gud. Luther og Calvin hadde allerede motsatt seg tanken om apologetisk etterfølgelse (suksesjon), noe som er helt sentral i den katolske kirken, men de opprettholdt bibelen som Guds eneste autoritet (*Sola Scriptura*). Kvekerne går et skritt lenger og fjerner Skriften som autoritet og legger hele autoriteten på den direkte, personlige åpenbaringen.

Denne direkte åpenbaringen er tilgjengelig for alle. Dette betydde at, mens Fox og andre grunnla og ledet bevegelsen i perioden 1650- og 1660 tallet, var alle medlemmene i lys av dette likeverdige. Kvekerne trodde på et presteskap av alle troende og begrunnet dette med Peters første brev:

¹¹³ Ibid., 20-21.

¹¹⁴ Nickalls, *The Journals of George Fox*, 11.

Men dere er en utvalgt slekt, et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som Gud har vunnet for at dere skal forkynne *hans storverk*, han som kalte dere fra mørket og inn i sitt underfulle lys.¹¹⁵

For selv om de ikke mente at Guds autoritet lå i Bibelen, brukte de den flittig til å forsvare og begrunne sine idéer og handlinger. Denne troen på at alle var like ovenfor Gud, og at alle derfor kunne motta hans budskap, betydde at også kunne alle preke. Dette var likt for kvinner og menn, og kvekerne hadde på grunn av dette en, for perioden, relativt høy grad av likestilling i bevegelsen. En annen konsekvens av denne tanken ble også at kvekerbevegelsen ikke ble kastet inn i en ledelseskriser når Fox dør. Kvekerisme var modellert etter en slags kollektiv apostolisk suksessjon som verken krevde prest eller primær autoritet i Skriftene. Det førte til at det intime, direkte forholdet til Kristus, med den direkte, personlige åpenbaringen var hele grunnfundamentet til, og definisjonen av, bevegelsen.¹¹⁶

Og hva fører denne åpenbaringen med seg? En tilstand av absolusjon fra synd, og en vei tilbake til den menneskelige tilstanden slik den var før syndefallet. Fox beskriver sin åpenbaring slik:

Nå hadde jeg steget opp i ånden gjennom det flammende sverd in i Guds Paradis. Alle ting er nye, all skapelse gav en annen lukt for meg enn tidligere, forbi det ord kan beskrive. Jeg kjente intet annet enn renhet, og uskyldighet, og rettskaffenhet, ved å bli fornyet i Guds bilde av Jesus Kristus, slik at jeg kan si at jeg var nådd opp til det stadiet Adam hadde før an falt... Men jeg ble straks tatt opp i ånden for å se inn i en annen eller mer standhaftig tilstand enn Adams i uskyldighet, selv inn i en tilstand i Jesu Kristus som aldri vil falle.¹¹⁷

Ved den direkte åpenbaringen vil man vende tilbake til paradiset, til Adams tilstand før syndefallet og med dette bli perfekt. Andre grupperinger i perioden som for eksempel «Ranters», forfektet også et fornyet liv, intimitet med Gud og absolusjon fra synd, men hos «Ranters» betydde dette at deres handlinger ikke lenger var syndige, og det finnes kilder fra deres tilbedelser som inneholder tilfeller av både drukkenskap og orgier. Dette kalles gjerne en praktisk antinomisme. Men for kvekerne betydde den nye tilstanden at de ikke kunne synde, altså at Guds lov var skrevet i deres hjerter og at de helt naturlig ville holde seg borte fra synd. Dette ble ofte tolket av andre som en svært provoserende arroganse. Den engelske

¹¹⁵ 1 Pet 2:9

¹¹⁶ Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 22.

¹¹⁷ Nickalls, *The Journals of George Fox*, 27.

puritanske kirkelederen Richard Baxter skrev om kvekerne i 1655 at «Djevelen selv har mindre stolthet eller mindre ignoranse».¹¹⁸

De tidlige kvekerne så seg selv som opphøyet til Guds barn, noe som gjerne brakte dem i konflikt med blasfemiloven. Under en blasfemirettsak mot Fox skal han ha sagt «jeg er Guds Sønn». En annen ledende kveker, James Nayler (1618-60) skal ha blitt spurt i en blasfemirettsak rettet mot han: «Er du Guds eneste Sønn?», hvorpå han svarte «Jeg er Guds Sønn, men jeg har mange brødre». Nayler slapp med små marginer dødsstraff (da det var hans andre overtredelse av blasfemiparagrafen), men ble i stedet brennmerket, fikk tungen gjennomboret og sendt baklengs ut av byen på en hest.¹¹⁹

Det kan se ut til at de tidligere kvekerne hadde et dualistisk menneskebilde: De skilte mellom en ytre, menneskelig form og et indre spirituelt selv. Kvekerspesialisten Bailey mener at kvekerne trodde på en slags «himmelsk iboende», det vil si at kroppene deres var bebodd av Kristus. Bailey argumenterer derfor for at Fox, når han sier at han er sønn av Gud, så er det den indre Kristus som snakker gjennom han.¹²⁰ For kvekeren er denne indre Kristus bundet til det de kaller ”det indre lys”. Dette er et sentralt begrep i kvekerteologien som vi skal se nærmere på litt senere, og da spesielt hvordan forståelsen av dette ”indre lys” endrer seg noe når vi kommer til andregenerasjon kvekere som George Keith og Robert Barclay.

5.4 Kvekerne og Kristi tilbakekomst

For Fox er Jesu’ tilbakekomst allerede en realitet. Fox mener at de kristne allerede har blitt kalt til et annet måltid, et indre, lammets ekteskapsmåltid slik det beskrives i Johannes åpenbaring 3:20. Det at Kristis tilbakekomst ikke er en ytre, men indre tilstand henter han fra Jeremia 31:33 «...Jeg legger min lov i deres sinn og skriver den i deres hjerte. Jeg skal være deres Gud, og dere skal være mitt folk».

Rosemary Moore påpeker at de tidlige kvekerne kom fra mange ulike religiøse bakgrunner og tok dermed med seg flere ulike syn på endetiden, men at synspunktet på eskatologien innen midten av 1650-tallet var blitt konsolidert: siden Guds Kongedømme allerede hadde gitt seg

¹¹⁸ Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 23.

¹¹⁹ *Ibid.*, 40.

¹²⁰ Bailey, *New Light on George Fox and Early Quakerism*, 111.

til kjenne i kvekerbevegelsen, så måtte kunne man forvente en siste fullbyrdelse i nær fremtid, det vil si at de trodde at endetiden var nær.¹²¹

Noe av det Fox siterer mest fra er Johannes' åpenbaring. I tillegg hentes mye fra Paulus, herunder synet på kirkens funksjon. Hovedtanken i dette synet er at menneskeheten (det vil si Adam og Eva) har i paradiset, før syndefallet, en sterk, indre intimitet med Gud. Når de synder mister de denne intimiteten og menneskeheten separeres fra Gud. Mennesket har ikke lenger «Guds lover skrevet i sine hjerter», og dermed må Guds veiledning formidles via lovene. Lovene får rolle som «barnepasser», eller den som bringer barnet til skolen. Paulus karakteriserer en menneskehet som er i kontinuerlig kamp med fristelsene som spirituelle barn.¹²² Den menneskelige verden, eller sfære, er blitt separat fra Guds verden, evigheten, og underlagt tiden, men de to verdene blir knyttet sammen igjen gjennom Kristu' liv, død og oppstandelse ved at Guds Lys igjen når menneskene og det indre lys tennes.

Paulus hevder at han er den siste av 500 som har møtt den oppstandne Jesus (1. Korinterbrevet 15:8) og at det vil komme en tid når alle vil møte den gjenoppståtte Kristus, og ta innover seg hans tro og Guds veiledning. Mennesket vil da være fri for synd og gjenopprettet som fullverdig «voksen». Mennesket blir «tilbakestilt» til Adam og Eva før syndefallet, men ennå bedre siden de nå ikke vil kunne synde. Kirkens jobb har tradisjonelt sett vært å hjelpe de troende i denne venteperioden, som etter hvert viste seg å være nokså lang. Men for kvekerne, som nå opplevde Jesu' tilbakekomst internalisert i seg selv, trenger de ikke verken Kirke eller prest, «for loven er i deres sinn og skrevet i deres hjerte» gjennom det indre lys de har mottatt.¹²³

Men hvordan skulle man oppnå dette indre lys, denne visitasjonen av Kristus? Pink Dandelion baserer seg på Nikki Coffey Tousleys forskning på tidlig kvekerperiodes tilbedelse for å vise til et mønster som fulgtes for å oppnå frelsen, den direkte åpenbaringen. Den troende vil oppleve en kraftfull inngripende av Gud, etterfulgt av en følelse av bevissthet om seg selv som syndig. Man opplever så et valg, anger og bli født på nytt i fullkommenhet, eller i det minste et mål av fullkommenhet. Dette fører tilslutt til at de som er overbevist samler seg (i kvekerbevegelsen) og kaller verden mot en ny form for religiøs erfaring.¹²⁴

¹²¹ Moore, *The Light in Their Consciencsces*, 68.

¹²² Dandelion, Gwyn og, Ashworth, *Heaven or Earth*, 44.

¹²³ Dandelion, *An introduction to Quakerism* 31

¹²⁴ Tousley, *The experience of Regeneration and the Erosion of Certainty in the Theology of Sccond-Generation quakers*, 5.

5.5 Kvekerne i samfunnet

Kvekerbevegelsen stod for religiøs universalisme. Alle kunne bli kveker. Guds Ånd ble gitt fritt til alle menn, kvinner og barn, gjennom Guds indre lys. Gud var overalt og kunne nå alle direkte. Man trengte verken presteskap eller kirkebygg. Kirken var enheten av alle troende, og ikke i en bygning. Kvekerne kunne gjerne finne på å bryte inn i en predikants gudstjeneste eller benytte seg av deres rett til å tale etter gudstjenesten. De brukte også mye energi på å kritisere de som, ifølge dem, med vilje og overlegg holdt menneskene tilbake fra denne nye, åndelige muligheten. Og de gjorde dette skriftlig, i utallige skrifter og pamfletter. Et eksempel er kvekeren Edward Borroghs «*A Trumpet Sounded Forth Out of Sion*» fra 1654 hvor Cromwell, dommere, militærkapteiner, «Seekers» med flere får gjennomgå.

Motstanden mot kvekerne var ikke bare på grunn av deres tilsynelatende hovmodige tro på at de var i direkte kontakt med Gud, men de fulgte gjerne ikke vanlige konvensjoner heller. De nektet å kalle måneder og dager for annet enn nummer for å ikke bifalle de hedenske romerne. Søndag var dag 1, mandag dag 2 og så videre. De nektet å delta i samtidens etikette. De brukte ikke titler eller smiger for å tiltale de som var høyere opp på den sosiale rangstigen. De nektet å ta av seg hatten for andre enn Gud. Det var kun Han som var høyere enn mennesket, og de nektet å sverge ed, da de mente at deres tro og ”indre lys” gjorde at de ikke kunne lyve. Fox og hans trosfelle så ikke dette som en protest, bare som en direkte, logisk konsekvens av troen selv.

5.6 Kvekernes misjonering

Arvesynden lå i alle, men alle kunne bli gjenopprettet som nye ved å ta imot Guds indre lys. Kvekerne så seg selv som kjempende i «the Lambs war», Lammets krig, den åndelige kampen for det nye Jerusalem. I 1654 vender 30 par predikanter nesen sørover for å misjonere, først og fremst i England og Wales. De reiser to og to, slik det står i Lukasevangeliet 10:1 »Siden utpekte Herren syttito andre og sendte de ut foran seg, to og to, til hver by og hvert sted som han selv skulle besøke.» I moderne kvekerbruk kalles de for *de valiente 60*. Edward Burrough og Francis Howgill dro til London. James Nayler, som ble sett på av mange som en lederskikkelse for bevegelsen sammen med Fox, dro hvor han ville (når han ikke satt i fengsel). Men de misjonerte ikke bare i Storbritannia. I 1657 dro seks misjonærer til Konstantinopel for å konvertere sultanen. Mary Fisher hadde et møte med han i 1657 og

rapporterte tilbake at det var en suksess. John Laffe og John Perrot dro til Roma og Luffe møtte Pave Alexander den 7. I en diskusjon om sabbaten, hevder Luffe at hver dag er sabbat. Når paven spør: «Skal ingenting gjøres for å minnes vår velsignede frelser?» Svarer Luffe «Nei, for jeg har Kristus rundt meg, og i meg, og kan derfor ikke annet enn å minnes han kontinuerlig.» Med dette ser man at den indre, spirituelle, kontinuerlige intimitet med Gud blir til et teologisk standpunkt mot det «ytre» sakrament.¹²⁵

Den tidlige kvekerteologien har på mange måter et positivt menneskesyn. Borte er den kalvinistiske tanke om predestinasjon. Mennesket skal selv kunne virke for å oppnå sin frelse, en frelse som var tilgjengelig for alle. Siden Kristus tilbakekomst allerede er et faktum, er det ikke lenger behov for en kirke, og dermed heller ikke noe grunnlag for religiøse konflikter og krig mellom den katolske kirken og den protestantiske. På denne tiden er fortsatt Ibn Tufails verk ukjent for kvekerne, men det er lett å se hvorfor dette verket kunne fatte interesse hos en kveker. Kvekeren kan, ved hjelp av stille kontemplasjon, realisering av egen synd, åpne opp for ”det indre Lys”, et lys som vil gi full opplysning og frelse.

Vi skjønner med andre ord godt hvorfor kvekerne kunne finne bekreftelse for sitt syn i Ibn Tufails verk, men vi må stille spørsmål om ikke Ibn Tufail ville sett på kvekerne på samme måte som han så på sufiene? For Ibn Tufail er veien til opplysning, eller den mystiske erfaringen av Den Ene, gjennom empirisk studie av naturen og rasjonell filosofi. Å meditere og kontemplere seg frem til den mystiske erfaring er bare det siste stadiet. Kvekeren hopper, som sufiene gjorde, over den de to første stadier og går rett til sin versjon av stille kontemplasjon.

5.7 Kvekerbevegelsen mot en ny generasjon

Etter hvert som kvekerbevegelsen vokser, øker også utfordringene. I følge Dandelion kreves en modifisert teologi i møte med sterk kritikk fra motstandere. Men å få på plass en enhetlig kvekerteologi er ikke lett når alle medlemmene har en likeverdige stemme. Kvekerne produserte mye tekst, men dette var som regel forsvarstaler og innlegg i pågående diskusjoner. Eksempelvis kunne en kveker gjerne stille kritiske spørsmål til en prest rett etter gudstjeneste. Dersom han ble avbrutt og kastet ut, var det ikke uvanlig at han fullførte sitt argument i en pamflett. Den utgitte pamfletten ville gjerne da få et tilsvarende svar fra motstanderen.

¹²⁵ Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 30.

Denne pamflett-krigen gir oss i dag mye innsikt i kvekernes teologiske tanker, siden mye av tekstmaterialet finnes i dag. Samtidig var disse skriftene som regel kun fokuserte på et bestemt tema, eller et teologisk spørsmål. I tillegg hadde kvekerne ikke noen særlig konsekvent begrepsbruk, spesielt når det gjaldt begreper som «lys» og «frø» som de bruker noe om hverandre, og det er derfor noe komplisert å trekke ut en enhetlig teologi fra dette fragmenterte og lite skolerte religiøse miljøet. Kvekerforskeren Rosemary Moore mener likevel at man kan spore en endring i budskap allerede så tidlig som midten av 1650-tallet og at man kan identifisere justeringer innen 5 hovedområder:

1. større vekt enn tidligere på den historiske Jesus.
2. tilpassing av doktrinen om fullkommenhet
3. vektlegging av kollektiv autoritet fremfor individuell, personlige åpenbaring
4. etablering av en komité for å overvåke utgivelsen av publikasjoner om kvekerteologi
5. nedtoning av endetidens umiddelbare nærhet i tid¹²⁶

Disse endringene kommer i enda større grad til syne mot slutten av 1600-tallet og vi skal se på hvordan og hvorfor dette skjer når vi kommer til George Keith og Robert Barclays bidrag til kvekerteologien.

Helt fra kvekerbevegelsens begynnelse hadde det vært interne problemer mellom den karismatiske, men noe frittalende James Nayler og George Fox. I tillegg gjorde Naylers blasfemirettsak han upopulær i mange miljøer og mange kvekere ønsket å distansere seg fra han, siden det gjorde livet deres mer komplisert å bli assosiert med han. For å kunne distansere seg fra Nayler måtte de kunne vise til at han handlet av egen vilje og ikke på vegne av bevegelsen som helhet. I november 1656 ble det opprettet et kvekerråd kalt *The Balby Elders*. Der ble det laget en epistel kalt *Balby Epistelet* som inkluderer bestemmelser om hva som skal til for å fjerne de som ikke «går den rette vei». ¹²⁷ I *Balby Epistelet* ser man starten på konformitet og innordning i bevegelsen.

5.8 Kvekerismen i ny drakt

Under 1660-årene blir kvekerne mer forsiktige og pragmatiske. I denne perioden forsøker Charles II å styrke Den engelske kirken og innfører bannlysning av alle kjetterske sekter,

¹²⁶ Moore, *The Light in Their Consciencs*, 225

¹²⁷ Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 46.

sekte som hadde fått muligheten til å utfolde seg under Oliver Cromwells periode. Kvekerne utgjorde i denne perioden ca. 66 000 i Storbritannia og Irland til sammen (ca 0,76% av befolkningen). Men i enkelte byer, som for eksempel Bristol, utgjorde de ca 10 % av befolkningen.

I 1661 gjorde en gruppe som kalte seg femtemonarkistene væpnet opprør i London. Navnet deres er en referanse til Daniels bok og til det femte monarkiet i endetiden. Gruppen var tydeligvis utålmodig med å komme i gang med endetiden og var forberedt på å bruke makt om nødvendig for å legge til rette for dette. De holdt opprøret gående i fire dager før myndighetene fikk kontroll på situasjonen. Da disse ble sett på som en utbrytergruppe av kvekere ble ikke bare de 55 medlemmene i den militante gruppen arrestert, men ca. 4200 kvekere ble arrestert som et ekstra sikkerhetstiltak.¹²⁸ I 1662 innføres «the Quaker Act» som stadfester et spesifikt forbud mot kvekerbevegelsen. Dette, i tillegg til «Conventicle Act» av 1664 og 1670, som forbød religiøse sammenkomster på mer enn fem personer, gjorde livene til kvekerne svært utfordrende i Storbritannia frem til Toleranseakten kom et par tiår senere i 1689. Men i perioden 1662-1689 kunne de fengsles for en rekke ting: dra på møter, ikke sverge troskap til kongen med mer.

Etter hendelsen med femtemonarkistene signerer Fox og elleve andre kvekere en uttalelse hvor de tar sterkt avstand fra all krigføring. Braithwaite hevder at over 15.000 kvekere blir fengslet i denne perioden og at nær 4000 dør.¹²⁹ I denne perioden ser man fremvekst av et mer organisert kirkesamfunn. I 1666 skriver kvekeren Richard Farnworth, etter et møte i London, direktivet *Et vitnesbyrd for brorskapen* (A Testimony of the Brethren). Denne bygger på *Balby-epistelen* og gir kvekersamfunnet autoritet over det inspirerte enkeltindivid. Kirken skulle ha rett til å vurdere den individuelle åpenbaring og rett til å håndtere de som ignorerte kirkens autoritet. Dette direktivet var svært kontroversielt, spesielt blant de som ikke likte sentralisert kontroll. Mange argumenterte, man må vel kunne si langt på vei med rette, at kvekerne nå, etter å ha kjempet mot kirkestrukturer og hierarki, var på vei til å lage sitt eget.¹³⁰

I møte med streng sensur og straff endrer kvekerbevegelsen seg i mer pragmatisk retning og eskatologien tones mer ned. De beveger seg i retning av å bli et organisert kirkesamfunn. I

¹²⁸ Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, 9

¹²⁹ *Ibid.*, 115.

¹³⁰ Dandelion, *An introduction to Quakerism*, 45

1675 bygger de det første møtehuset i Brigflatts ved Sedbergh, et område som var mer vennlig innstilte til kvekere. For kvekerne var møtene en viktig del av tilbedelse. Møtene var et sted man kunne sitte i stille kontemplasjon og få, eller i alle fall forsøke å få, kontakt med Gud. Et møte kunne vare alt fra en time til ni, det var ingen faste rammer og alle kunne tale om de så følte seg beveget til å gjøre så. Møter kunne også bukes til å diskutere teologiske spørsmål. Møtene kalles fortsatt *Månedlige møter*.

Kvekerbevegelsen er i ferd med å gå inn i en ny tid, som vil bli preget av en ny generasjon kvekere. En generasjon som forsøker å sette et teologisk rammeverk, til det som allerede har begynt å bli en mer enhetlig bevegelse, underordnet et lederskap som alle andre kirkesamfunn. Selv om det kanskje hverken var tiltenkt eller ønsket i utgangspunktet, men mer en dyd av nødvendighet i møte med fiendtlige ytre omgivelser. Og det er i denne perioden at ibn Tufail vil komme til syne.

5.9 Andregenerasjons kvekere – en systematisk teologi tar form

Selv om George Fox fortsetter å være en sentral skikkelse frem til sin død i 1691, ser man som tidligere nevnt et skille mellom de første kvekerne, representert ved Fox og Nayler, og de som betegnes som «andregenerasjons» kvekere. Betegnelsen er noe tvetydig, fordi den både henviser til en ny gruppe kvekere; de som er født inn i kvekerbevegelsen uten først å ha blitt omvendt. Og den henviser til kvekerbevegelsens nye medlemmer som påvirker bevegelsen i nye retninger. Spesielt barn av kvekere får nye utfordringer som ikke deles av foreldregenerasjonen. Der den første generasjon kvekere hadde opplevd en form for omvendelse som trakk dem til kvekerbevegelsen, var barna født inn i bevegelsen blitt oppfostret i den i håpet på at de skal få oppleve sin direkte åpenbaring. De første kvekerne hadde gjerne forlatt sine familier, slik som Nayler, og historikeren Richard T. Vann setter dette i en interessant sosiologisk sammenheng når han hevder at «omvendelsen» til den første generasjonen av kvekere skjedde i en slags «trass» mot sine foreldre (det vil si mot far).¹³¹ Og omvendelsen bestod ofte i et brudd med familien, som oftere enn ikke var godt bemidlede. Men for barnet som fødes inn i bevegelsen er situasjonen en annen, og der foreldrenes tilslutning til bevegelsen var av eget fritt og opprørsk valg, lever og oppfostres barna i et lukket samfunn, under strenge regler. Ingen av kvekertenkerne jeg kommer til å befatte meg

¹³¹ Vann, *The Social Development of English Quakerism*, 174.

med her er i denne kategorien av annengenerasjonskveker, men dette er en del av det helhetlige bildet som er viktig å ha med seg når man snakker om de teologiske endringene som finner sted.

Sentrale skikkelser som jeg ønsker å fremheve, er William Penn (1644-1718), George Keith (1638-1716) og Robert Barclay (1648-1690), hvor jeg kommer til å vektlegge Keith og Barclay, siden det er disse som har et uttalt forhold til *Hayy ibn Yaqzan*. Disse bidragsyterne har etterlatt seg noen av de viktigste verkene i perioden og var høyst sentrale figurer i kvekerbevegelsen. Penn og Barclay har fått større plass i historieskrivingen, men Keith er likevel viktig i denne sammenheng, både på grunn av egen produksjon, men også på grunn av sitt nære samarbeid med Barclay. Felles for denne andregenerasjonen var at de alle har akademisk utdanning. De brukte i mye større grad enn Fox og Nayler det samme språket som sine motstandere og de bidro på en ny måte til mer helhetlige teologiske idéer som endret kvekerbevegelsens teologiske ståsted. Som nevnt tidligere diskuterte de tidligste kvekerne mye, både skriftlig og muntlig, med meningsmotstandere, men brukte ofte et veldig tvetydig språk som lett kunne misforstås. Denne nye generasjonen diskuterer ikke kun med meningsmotstandere i andre sekter eller kirkesamfunn, men tar diskusjonen til et nytt teologisk og filosofisk nivå.

En av årsakene til at verk som Robert Barclay's *En apologi for den sanne kristne guddommelighet* ble så sentralt verk, var nok ikke kun det teologiske innholdet i seg selv, men også det han skapte et systematisk, gjennomarbeidet verk på et språk og i en drakt andre teologer og tenkere kunne forstå. Som nevnt produserte kvekerne mye tekst, også før andregenerasjonskvekere som Barclay og Keith. Debatter florerte spesielt fordi puritanske prester utfordret kvekerne på doktrine fremfor spesifikke etiske temaer, noe som skapte lengre utvekslinger frem og tilbake. Siden kvekerne så sine moralske advarsler som profetiske beskjeder var det viktig å forsvare sine doktriner til enhver tid og ble de avbrutt i sine muntlige utlegninger uten å få svart på tiltale, publiserte de sitt forsvar i stedet. De publiserte også sine forsvar i rettsalen. Som for eksempel Fox og Nayler's *Saul's Errand to Damascus* (1653). Kvekerne publiserte mer per person enn noen annen gruppe. Før 1660 var det utgitt 540 bøker og traktater, hvor 165 var teologiske debatter. Innen år 1700 var tallet oppe i 3759, inkludert 797 debatter om doktriner. Sentrale motstanderne var blant andre puritanerne Richard Baxter og John Owen, batistene Roger Williams og John Bunyan og Cambridge-platonikeren Henry More, som vi skal komme tilbake til straks. Begge sider av debatten

brukte standardformat for middelalders universitetsdebatt, hvor man tar opponentens argumenter setning for setning og gir et svar, eventuelt en spydighet eller latterliggjørelse i tillegg.¹³²

Temaene som ble debattert var for det meste de samme fra i hele perioden fra 1652 til 1700. Sentralt stod spørsmålet om Bibelens rolle i åpenbaring og frelse. Der kvekerne forfektet troen på at alle kunne bli reddet av Guds lys, selv uten kjennskap til bibelen eller Jesus, forfektet puritanerne at dette lyset kun var den menneskelige samvittighet, og på ingen måte tilstrekkelig til å oppnå frelse eller åpenbaring. Begge sider var dog enige i at mennesket var syndige, men der Calvin faller tilbake på den bibelske åpenbaringen, mente kvekerne at man gjennom en forståelse av egen synd, en type selvførdømmelse, som rensket deres motiver og lyster, og ved å stole på den forløsende kraften i «å vente på lysets sannhet» kunne de oppnå frelse.

5.10 Kvekerne og Cambridge-platonikerne

Nytt for denne nye gruppen kvekere, var at de i større grad var delaktige i samfunnet rundt seg. William Penn, som grunnlag Pennsylvania og byen Philadelphia, kjente for eksempel godt til sentrale medlemmer av The Royal Society, som Robert Boyle, og ble selv medlem i 1681.¹³³ John Locke, som tidligere nevnt i forrige kapittel, hadde kvekere i sin omgangskrets og hadde flere kvekeretekster listet i sitt biblioteks katalog. Et annet miljø denne nye gruppe kvekere kjente og frekventerte, var miljøet rundt Anne Conway (1631-1679) og Cambridge-platonikerne. Anne Conway (født Finch) var engelsk filosof knyttet til Cambridge-platonikerne, med filosofen Henry More som mentor. Hun giftet seg med Greven av Conway og mot slutten av sitt nokså korte liv ble hun selv kveker (i 1677). Hun døde to år senere, i 1679, i en alder av 47. Hennes hjem, Ragley Hall, ble et yndet møtested for både kvekere og filosofer, da i særdeleshet Henry More og andre Cambridge-platonikere. Her kunne kvekere som Keith, Barclay og Penn diskutere teologiske spørsmål med både frender og fiender, som More. Conways brevveksling med Henry More gir verdifull innblikk i Mores forhold til kvekerne og ikke minst til Keith. Mye av korrespondansen fra More til Conway (og til dels vis versa) er fortsatt tilgjengelig i dag. Nær 300 brev er samlet i Marjorie Hope Nicolson's *The Conway Letters* (1930). Disse brevene gir et verdifullt innblikk, da det blant annet

¹³² Barbour og Frost, *The Quakers*, 61-62.

¹³³ Cantor, "Quakers in the Royal Society, 1660-1750", 177.

omtaler diskusjoner More har hatt med Keith og andre kvekere på helt annet grunnlag enn de gitt i de mer offentlige pamflett-krigene. Og det gir innblikk i tanker og idéer som ikke nødvendigvis ble publisert.

Henry More var, som tidligere nevnt, en av kvekernes faste meningsmotstandere. More og Cambridge-platonikerne stod for en rasjonalistisk teologi og hadde et ønske om en forenklet religion. En som vektla Guds kjærlighet og verdien av det gode liv. De hadde adoptert Platons idé om Gud som Evig Godhet, og som nyplatonikerne hadde de vevd dette inn i sin åndelige tolkning av Guds forhold til mennesket. Dette knyttet de an til tenkere som Francis Bacon og Descartes opphøying av menneskets fornuftsevne.¹³⁴ More skrev flere verk hvor han kritiserer kvekerne, et av de mer kjente av disse er *En forklaring av Gudfryktighetens Store Mystorium* (*An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* 1660). Et av ankepunktene More hadde mot kvekerne, var at til tross for at kvekernes doktrine om «det indre lys» hadde en åndelig autoritet, var ikke dette nok. Man måtte supplere dette med bibelens sakramenter og bibelstudier. Og, hevder han, «fellesskapet med Ånden [er ikke] absolutt og omnipotent, men mottatt i følge visse lover og veier av Guds egen utvelgelse».¹³⁵ Men til tross for Mores motstand mot kvekerne er det verdt å merke seg det som blant annet M. Nicolson påpeker, at «Henry More og kvekerne var integrerte deler av samme bevegelse, to uunngåelige aspekter av et hele.»¹³⁶ Med det menes at både More og kvekerne var del av samme religiøse og politisk turbulente tid, preget av Det engelske samveldet og tidlig Restaurasjon. De reagerte også begge på det hun kaller «Den engelske Kirkes livløshet», på puritanernes fordommer og nærsynthet. «Omgitt av formalisme lengtet begge etter enkelhet; i midten av vilkårlig autoritet søkte begge etter sannhet i innvendighet».¹³⁷ «Det indre lys» var en like velkjent frase hos More, som hos kvekerne. Autoritet var ikke å finne verken i trosbekjennelsen, biskop eller prest, men i menneskets sjel. En sjel som er en liten kopi av Guddommeligheten, som er likest Gud selv. For både More og kvekerne hadde sann religion blitt målbundet i mengden av irrelevante detaljer, og begge søker tilbake til «kirkens primitive tider», tilbake til det essensielle i kristendommen.¹³⁸

¹³⁴ Kirby, *George Keith (1638-1716)* 1942, 7.

¹³⁵ Ibid., 8

¹³⁶ Nicolson, *The Conway Letters*, 379.

¹³⁷ Ibid., 379

¹³⁸ Ibid., 379-78. I lys av denne oppgavens andre kapittel er det fristende å se dette i sammenheng med al-Ghazali som søker tilbake til de tidlige tider av islam, tilbake til kilden av den sanne tro, fri fra alle jurister og presters tolkninger.

More's hovedpoeng i *Gudfryktighetens Store Mystorium* var å bevise kristendommens komplette rasjonalitet. Kvekernes mer entusiastiske aspekter lar seg ikke lett forene med dette.¹³⁹ I Mores verk har fornuften en nær åndelig essens. Det er den kvaliteten i mennesket som ikke bare gjør at han kan kategorisere og analysere, men også forstå og syntetisere en transendent kvalitet, som han kun kan kjenne gjennom sin intuisjon og som gjør han i stand til kjenne den Evig Godhet. Det vil dermed også føre til friheten til å følge fornuften i deg selv. For More er fornuften lyset. More er, som kvekerne, sikker på eksistensen av menneskets «indre lys», men han var også sikker på at det korresponderte med et «ytre lys» - et fornuftens lys som man kunne finne over alt i et i all essens fornuftbasert univers, skapt av en like rasjonell Gud, og derfor også mulig for å bli forstått av mennesket som er skapt i Guds rasjonelle bilde.¹⁴⁰ Det "indre lys" er menneskets rasjonelle evne, en evne som korresponderer med "den Evig Fornuft". Fornuften er ikke en kvalitet hos Gud, men er Gud. I denne tanken ligger en annen vesensforskjell fra kvekerne, og som henger sammen med Mores kritikk av kvekerne. Mores lys, den evige fornuft, er universell og skinner av seg selv. Den er objektiv og det er opp til mennesket å oppdage sin egen rasjonelle lys, eller evne, som er en integrert, latent egenskap hos oss alle. Denne oppdagelsen må gjøres med bibelstudier med mer. For kvekerne kommer det indre lys fra en umiddelbar, personlig åpenbaring av Kristus. Det er en subjektiv, personlig og målrettet åpenbaring eller visitasjon, og ikke et evig lys ditt indre speil klarer å fange opp. I dette ligger det entusiastiske aspektet og for More er dette et tegn stort hovmod. I Mores forståelse av lyset, som en evig objektiv strøm av den evige fornuft, er More nærmere Ibn Tufail enn det Kvekerne er. Hos Ibn Tufail strømmes lyset uaffektet, av seg selv, og lyser opp alle speil nedover. Alt er av samme lys. Og kanskje er disse spørsmål som trekker både Keith og More til Ibn Tufail? Et annet aspekt som skiller More fra kvekerne, og da i særskilt Barclay, er tanken om "frøet" versus speilet med tanke på det indre lys. For More er det indre lys speilet fra det ytre lys. Det er ikke noe som er separat fra mennesket, men noe som gir mennesket mulighet til å komme i kontakt med sin indre rasjonalitet. Hos Barclay, først og fremst gjennom *Apologia*, er "frøet" karakterisert som noe som ligger som en egen evne (faculty). Evner som ligger utenfor menneskets natur, slik at det ikke er en del av menneskets fornuft eller bevissthet, men allikevel er noe som mennesket kan gjøre bruk av. Dette er et viktig skille, ikke bare sammenlignet med Cambridge-platonikerne, men også sammenlignet med den tidligere kvekerperioden, hvor den indre lys er den del av

¹³⁹ "Entusiastisk" refererer i denne oppgaven til den irrasjonelle mystiske erfaring.

¹⁴⁰ Nicolson, "George Keith and the Cambridge Platonists", 44.

mennesket og ikke separat. Denne forskjellen kommer jeg tilbake under avsnittet om Barclays *Apologia*.

5.11 Så hvem var George Keith og hva var hans rolle?

George Keith var, som nevnt, den første som oversatte *Hayy ibn Yaqzan* til engelsk. Han hadde lest Pockockes latinske oversettelse og ble så fasinert at han ønsket å gi den ut på engelsk «til den allmenne tjeneste» som han selv sier i forordet. Men hvem var Keith og hvorfor anså han Ibn Tufails verk viktig nok til å oversette og distribuere?

Keith var, som Barclay, skotte fra Aberdeenshire. Han kom fra en streng presbyteriansk familie. Han fikk god skolegang med bakgrunn i filosofi, teologi, språk og matematikk. Før han konverterte til kvekerismen hadde han en periode som frafallen presbyterianer og slo seg sammen med Gilbert Barnet, som senere skulle bli Biskopen av Salisburg, i søken etter svar på teologiske spørsmål. I denne perioden skal han ha vært fasinert av René Descartes og idéen om intuisjon og sannhetsverdien av de idéene som oppstår i tankene ved fornuften alene. Denne idéen skal ha banet veien for en tro som ikke var avhengig av autoriteten til et presteskap, men mer av mottakeligheten til individet.¹⁴¹ Barnet forlater presbyterianerne til fordel for den engelske kirken, mens Keith konverterte, etter en periode med sterk tvil, til kvekerismen. Interessant nok skal dette ha skjedd etter å ha lest Mores bok *Gudfryktighetens Store Mystorium*. Et verk som altså i utgangspunktet var skrevet som et angrep på kvekerne.¹⁴² Men som More selv sier i et brev til Anne Conway, et brev jeg kommer tilbake til, ”Han drakk ikke nok av det som ble tilbudt han.”¹⁴³ Noen kilder hevder at han konverterte til kvekerisme i 1663, hvilket kan stemme med at verket til More ble utgitt i 1660, men det er lite dokumentert. Brevet fra More til Conway er datert 1671. Men selv om Keith konverterer, strever han med å finne den sanne overbevisningen, en overbevisning han mente måtte ha et gudommelig opphav.¹⁴⁴

Når Keith først konverterer blir han raskt en lederskikkelse, først i Skottland, senere i England. Sammen med Robert Barclay, hans venn og klassekamerat, gav Keith ut flere traktater og debatterte til forsvar for kvekernes doktriner. Han ble fengslet mange ganger, som så mange av sine venner, og fortsatte å være en sentral skikkelse også etter at han flytter til

¹⁴¹ Kirkby, *George Keith (1638-1716)*, 7.

¹⁴² Ibid., 8.

¹⁴³ Nicolson, *The Conway Letters*, 341.

¹⁴⁴ Kirkby, *George Keith (1638-1716)*, 9.

Pennsylvania i 1688, hvor han blir rektor av den første kvekerskolen der. Under sitt opphold i Amerika vokser hans misnøye med kvekerbevegelsen. Han synes de har beveget seg for langt vekk fra ortodoks kristendom. I 1691 bryter han med Philadelphias kvekermiljø, representert av *Philadelphisa Yearly Meeting* og oppretter sin egen avdeling kalt *The Christian Quakers*. Denne gruppen er ganske kortlivet og etter han returnerer til England. I 1694 erklæres han *persona non grata* av *London Yearly Meeting*. Han vender da til Den engelske kirken og blir ordinert prest i 1700.

5.12 Keiths tekster og virke

Keith produserte, som mange andre kvekere, en ganske imponerende mengde skrifter. Et av de tidligere skriftene til Keith er *Umiddelbar åpenbaring* (Immediate revelation) fra 1668. Verket skal ha blitt skrevet mens han satt i fengsel og ble utgitt i Nederland, mest sannsynlig Amsterdam, da de hadde en trykkefrihet England ikke hadde i denne perioden. I verket utdyper han sitt (og kvekernes) syn på umiddelbar åpenbaring. I følge Keith kan Gud åpenbare seg direkte til sine tjenere for å gi disse en levende tro og kunnskap, slik at mennesket kunne få en så virkelig følelse som mulig av det guddommelige, og å få like erfaringsbasert kunnskap om de åndelige ting som man har av de naturlige ting. Denne åpenbaringen ekskluderer ikke Bibelens eller prekenens nytteverdi, som også gir kunnskap om, og fellesskap med, Gud, men denne umiddelbare åpenbaringen gir en ekstra dimensjon. I verket siterer han også Plotin, som viser at han kjente til de nyplatoniske idéene om emanasjon.¹⁴⁵ Når man leser *Umiddelbar åpenbaring* er det umiddelbart fristende å trekke en parallell til innledningen i Ibn Tufails verk, hvor han i henvendelse til sin elev forteller om den blinde mannen som får synets gave. Ingenting av den kunnskapen han opparbeidet seg som blind blir motbevist når han kan se, men han opplever en ny dimensjon.

Etter at Keith slipper ut av fengsel i 1670 flyttet han for en periode til England, nærmere bestemt, til London i 1670 ble han nært knyttet til ledende kvekere og knytter spesielt vennskap med William Penn og George Whitehead, og han kommer til å knytte kontakt med Henry More. Som tidligere nevnt skrev Henry More et brev til Anne Conway 14. juli 1671,

¹⁴⁵ Ibid, 13.

hvor han skriver at sønn av en biskop hadde fortalt ham at George Keith forteller at det var More's bok *Gudfryktighetens Store Mysterium* som vendte han til kvekerismen.¹⁴⁶

Keiths fasinasjon for Mores verk er interessant, fordi det kan se ut til at det er noen av de samme aspektene ved Mores verk, som Keith finner fasinerende med Ibn Tufails verk. Det er også mulig at interessen hans går utover interessen for den entusiastiske mystiske erfaring av, og enhet med, Gud som ellers er fremhevet. Men det kan peke på at Keith også var trukket mot tanken om det fornuftbaserte mennesket som kreves for å komme til stadiet av fullkommen opplysning, av mystisk erfaring eller av åpenbaring, om du vil. Dette er noe som i liten grad fremheves i kvekerlitteraturen, men som likevel ligger latent i teologien deres. Selv om det er lite eksplisitt nevnt, ligger det i kvekernes teologi som tidligere nevnt et implisitt positivt menneskesyn. Mennesket kan, på egenhånd, gjennom kontemplasjon og tenkning som fører til en selvrealisering om selv som synder, rense seg og åpne opp for det guddommelige lyset. Det andre det også peker på, er en mulig korrelasjon mellom Mores «ytre» og «indre» lys, med kvekertanken om «frøet» og «lyset», som i større grad preger andre generasjon kvekere: I idéen om det «indre lys», har man et speil eller et «frø» som Jesu lys kan skinne på. Men som vi skal se senere i behandlingen av Barclays *Apologia* er dette et vanskelig konsept for kvekerne å få et enhetlig grep på.

More og Keith danner et vennskap, til tross for Mores motstand mot kvekernes mer entusiastiske sider, og de to møtes både i Cambridge og ved Ragley Hall. Mye av deres forhold, og Mores tanker om Keith er, som tidligere nevnt, å lese i de mange brevene mellom Anne Conway og Henry More. Det første fysiske møte mellom Keith og More skal ha skjedd i 1674. I et brev til Conway datert 11. August 1674 skriver More:

Kvekeren G. Keith var med meg for ca ti dager siden. Jeg fikk vite at han ønsket å besøke meg ved en R. Barclay, en god venn av han og av samme sekt, som besøkte meg og fortalte meg om G. Keiths plan. (...) jeg tror jeg hadde en 9 eller 12 timers samtale med han og sett bort fra hans splittelsesiver (Schismaticallnesse) (...) fant jeg han betydelig lærd, med et godt hode og kjapp oppfattelse, og best av alt, en stor hunger etter oppnåelsen av det Nye liv som kristen; han er veldig filosofisk og platonsk anlagt, og er positiv til idéene om naturens Ånd. Han bad meg om en av mine *Enchiridion Metaphysicum*, som jeg grep muligheten til å gi han fordi han gav meg en liten bok som han hadde oversatt til engelsk, om den orientalske og filosofi, og spesifikt den dype visdommen til Hai Ebn Yokdan. Han leste noe av sitt egen for meg som han ønsket min mening (...)men det ville være for

¹⁴⁶ Nicolson, *The Conway Letters*, 341.

kjedelig av meg å skrive og for Deres Frue å lese i min skriblete hånd en redegjørelse for alt vi snakket om.¹⁴⁷

At More ikke utdyper innhold i diskusjonen med Keith er selvsagt synd, men det peker likevel på noen viktige ting. Det bekrefter at Keith hadde oversatt *Hayy ibn Yazan*, og dette før midten av 1674. Det viser også etter min mening Keiths filosofiske, og ikke minst platonske tilbøyeligheter dersom vi skal ta Mores vurdering på alvor. Gitt at han ikke har noen grunn til å rose en meningsmotstander på den måten, er det vanskelig å se hvilke alternative motiver han skulle ha for å gi Keith en såpass positiv vurdering.

Et annet brev som gir innsikt i idéer hos Keith som ikke kommer eksplisitt i skriftene hans er et brev fra More til Conway fra 1675. Her skriver More om brev han har fått fra Keith adressert til seg selv og Peganius.¹⁴⁸ Her ytrer Mores sin irritasjon i måten Keiths hadde tatt til seg kabbalistiske tanker han hadde plukket opp i Ragley Hall, og da spesielt tanker som gjelder dualitet i sjelen. I et brev til Anne Conway fra desember 1675 skriver han:

Og det som har skjedd, det som jeg mistenkte (skulle skje), hvis han dro til Ragley, at han ville tenne på disse synene til kabbalistene (...) Men jeg forteller deg Madam, at denne nye meningen hans om Kristus sjel forlenget i alle mulige retninger ut fra hans kropp gjennom hele skapelsen er en uheldig og grunnløs hovmod.¹⁴⁹

Mores hovedproblem med denne idéen om Kristus sjel i ham, som han ser som en kabbalistisk innflytelse, er at den ikke tar høyde for den historiske Kristus, med en egen sjel, eller for Treenigheten som sådan. For hvis man holder fast ved denne kristne tanken om Kristus som ikke bare av Gud, men også en historisk person som levde på jorden og døde for våre synder, da er konsekvensen av en slik tanke om «besjeling» at man ender med to sjeler i en kropp. Din egen og den av Kristus. More ser dette som en ren kabbalistisk innflytelse, men

¹⁴⁷ *Ibid.* s. 44-45

Originalsitat: G. Keith the Quaker about ten dayes agoe was with me. I understood he had a minde to give me a visitt by one R. Barclay a great friend of his and of the same sect, who visited me first and acquainted me with G. Keith's designe. (...) had I believe 9 or i2 hours discourse with him and setting aside his Schismaticallnesse,(...) I found him a man very considerably learned, of a good witt and quick apprehension, and which is best of all, heartily breathing after the attainment of the new life of a Christian; he is very philosophically and platonically given, and is pleased with the Notion of the Spiritt of Nature. He after a time beg'd of me one of my Enchiridion Metaphysicum which I tooke the handsome opportunity to give him because he gave me a little book, which he had told into English of the Orientall Philosophy, and particularly the profound wisdom of Hai Ebn Yokdan. He read a Ms. of his own to me of which he desired my judgment (...), but it would be too tedious of me to write and your Ladiship to read in my scribbling hand an account of all our discourse at that time.

¹⁴⁸ Egentlig navn: Christian Knorr von Rosenroth, en kristen kabbalist i Conway og Mores krets.

¹⁴⁹ Nicolson, *The Conway Letters*, 415.

hvis man erstatter sjel med lys, ser du at det like gjerne kunne vært Ibn Tufail sin speillignelse som inspirerer. Men det peker uansett på samme problem; kan den historiske Kristus forenes med konseptet om det enhetlige lyset som strømmer gjennom alt? For More, og kanskje tilslutt for Keith er det et motsetningsforhold mellom det nyplatoniske enhetlige lyset og Kristus som lyset, fordi det skaper en slags dualisme, en «sjel i sjelen» og fordi at hvis det er slik at alle har Kristus i seg, så betyr det også at Kristus ikke kan eksistere uten oss. Han skriver videre til Anne Conway:

Keith er god, ærlig mann, men han er for tilbøyelig til hodestups entusiasme. Jeg håper ikke disse papirene kommer ut, for hans skyld (...)Hva sier du av G.K. som omfavner disse meningene til jødene hva angår mangfoldet av sjeler i en kropp, han er så hovmodig opptatt av å være ufeilbarlig inspirert at han vil svelge hva som helst som vil nære dette i han.”¹⁵⁰

For More er Keiths store svakhet det entusiastiske fokuset. Med andre ord, denne mystiske enheten med Kristus lyset som er irrasjonell, ikke fornuftbasert, og i tillegg impliserer den at Kristus aktivt oppsøker mennesker enkeltvis. Noe som står i sterk kontrast med Mores tanker om lyset som en enhetlig representasjon som fornuft, som det er opp til oss å fange noen stråler av, ikke opp til Gud å sende målrettet.

5.13 George Keiths oversettelse av Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan*

George Keith signerer aldri sin oversettelse, men fra det som er skrevet i forordet, hvis deler går igjen nærmest ordrett hos Barclay, og utfra Henry Mores brev datert 11. August 1674, er det gjengs oppfatning at han har oversatt verket. Oversettelsen skal ha skjedd en gang mellom utgivelsen av Pocockes latinske versjon i 1671 og august 1674. Som vi har sett i forrige kapittel gav Pococke verket en heller lenger, og mer ledende, tittel enn originalen: *Den selvlærte filosof, eller en epistel av Abi Jaafar ebn Tophail om Hai ebn Yokdhan, i hvilken det vises hvordan den menneskelige fornuft kan stige opp fra betraktningen av de lavere ting til kunnskap om de høyere. Oversatt fra arabisk til latin av Edward Pococke.*¹⁵¹

¹⁵⁰ Ibid., 416.

¹⁵¹ *Philosophus autodidactus, sive, Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan: In qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit/ex Arabicâ in linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio* (oversatt fra latin av Dr. Tor Ivar Østmo)

Keith velger å gi sin oversettelse av Ibn *Hayy ibn Yaqzan*¹⁵² tittelen *En redegjørelse av den orientalske filosofi; som viser visdommen til noen av østens berømte menn; og spesielt den dypsindige visdomen til Hayy ibn Yaqzan, både i naturlige og gudommelige ting; som han oppnår uten samvær med menn, (mens han bodde på en øy i isolert liv, fjernt fra alle menn fra sin barndom til han oppnår slik perfeksjon)*¹⁵³

I sitt forord til leseren sier Keith at verket også ble funnet i en hebraisk versjon og at Moses Narbonni hadde skrevet kommentarer i den. Han opplyser videre at verket er skrevet av Ibn Tufail, en samtidig av Averroes, som døde i 1198. Og at siden den latinske versjonen kom ut har den allerede blitt oversatt til nederlandsk. Men det mest interessante her er å se hva han skriver om som sine grunner til å oversette verket til engelsk. Keith sier at han, etter å ha lest verket ønsket å oversette den til engelsk som en allmenn tjeneste da han tror den kan være nyttig for mange. Men, hans egne motiver for å lese verket, er at han fant teksten svært interessant.

Fra forordet er det flere aspekter som det er verdt å fremheve. Blant annet blir han tiltrukket av ideen om at man ikke skal preke det man ikke kjenner: «Prek ikke den søte smak av ting du selv ikke har smakt»,¹⁵⁴ som kan leses som et stikk til prester, som forkynner Guds ord uten selv ha oppnådd en direkte åpenbaring og kontakt med Gud. Videre mener han at Ibn Tufail «viser svært godt hvor langt kunnskapen til et menneske kan gå, hvis øyne er spirituelt åpne, uten den kunnskap som mennesket tilegner seg ved rykte eller lesning».¹⁵⁵ En passasje han ser på som støtte til standpunktet om at man ikke trenger bibelen eller prester for å oppnå kunnskap. I tillegg sier han noe i forordet som Barclay kommer til å bruke utdrag av i sin *Apologia*. Keith skriver om Ibn Tufail:

og han snakker om en grad av kunnskap som kan oppnås, som ikke er ved betingede premisser og deduserte konklusjoner, som nytes i forbindelsen mellom menneskets tanke og det høysete Intellekt, etter at tanken er rensket fra dets korrupsjon, og er separert fra alle kroppslige bilder, og er brakt inn i dypsindig stillhet¹⁵⁶

¹⁵² Fotokopi av originalmanus finnes på nettstedet *Early English Books Online*.

¹⁵³ Original tittel: *An account of the Oriental philosophy, shewing the wisdom of some renowned men of the East;: and particularly, the profound wisdom of Hai Ebn Yokdan, both in natural and divine things; which he attained without all converse with men, (while he lived in an island a solitary life, remote from all men from his infancy, till he arrived at such perfection.*

¹⁵⁴ Originalsitat: "Preach not thou the sweet savour of a thing thou hast not tasted" Fra *En redegjørelse av den orientalsk filosofi*, side 2

¹⁵⁵ Originalsitat: "Also, he showeth excellently how far the knowledge of a man, whose eyes are spiritually open, differeth from that knowledge that men acquire simply by hear-say, or reading"

¹⁵⁶ Originalsitat: "...and what he speaks of a degree of knowledge attainable, that is not by premises premised, and conclusions deduced, is a certain truth, the which is enjoyed in the conjunction of the mind of man with the

Dette gjenspeiler kvekertanken om hvordan mennesket kan oppnå åpenbaring, og i den kontakten med Gud, ved å erkjenne synden og rense seg-

Keith fortsetter med å si at det er mange ting i denne boken som er fordelaktig for den kristne leser, men advarer samtidig mot å ta til seg alt. Men til tross for det i teksten som ikke er i tråd med den kristne tro, bør man ikke avstå fra å lese verket. Keith fortsetter med å si at han mener at Ibn Tufail ikke har ment at man skal unngå ytre måter å oppnå kunnskap på, slik som vitnesbyrdene til gode og vise menn, og det har heller ikke vært Keiths intensjon. Det han mener ligger til grunn både for Ibn Tufail og hans egen holdning er at det legges for mye vekt på andres veiledning, og at man neglisjerer de opprinnelige og indre vitnesbyrd i sjelen og i tankene. Keith poengterer sin universalisme med å si at i Ibn Tufail ser dere et eksempel på et menneske som ikke kjenner Bibelen og likevel oppnår sann kunnskap om Gud; slik som Job, de tre vise menn, Cornelius med flere.

For Keith viser Ibn Tufails verk at man ikke trenger Bibelen for å oppnå erkjennelse av Gud. Selv de som ikke har noen form for kunnskap om Kristus, kan likevel motta hans lys. Der det for Locke og representantene for den nye filosofi, er den empatiske oppnåelsen av kunnskap og rasjonell filosofi som appellerer, ser det ut at for Keith er det viktigste aspektet ved *Hayys* reise den siste fasen, den kontemplerende, asketiske fasen som leder til sannheten om det Høyeste intellekt.

George Keith oversetter verket, men det er ikke bare han som leser det. Dette vises tydelig hos Robert Barclay, som bruker utdrag fra Ibn Tufails verk i sin *Apologia*. Spørsmålet blir da hvorfor velger han å bruke dette muslimske verket, i sitt eget forsøk på å skape en systematisk kvekerteologi?

5.14 Robert Barclay og *En apologi for den sanne kristen guddommelighet*

Robert Barclay (1648-1690) var skotsk kveker som hadde kommet til bevegelsen i 1666, bare noen få måneder etter sin far, Oberst David Barclay som også hadde konvertert til kvekerismen. Som George Keith kom han fra en rik familie som gav han en god utdannelse, hvor han blant annet hadde lært hebraisk og gresk. Han kjente George Keith fra studietiden.

supreme Intellect, after the mind is purified from its corruptions, and is separated from all bodily images, and is gathered into a profound stillness.”

Robert Barclay og Keith reiste rundt på landsbygda, først i Skottland og senere i England og også på kontinentet. De skal ha funnet i hverandre et nært intellektuelt vennskap og samarbeid.¹⁵⁷ På 1670-tallet begynte han å skrive sine teologiske «forsvarsskrifter» for kvekerismen. Først med *Anarchy of the Ranters* i 1676 og med *En apologi for den sanne kristen guddommelighet*, først på latin og så på engelsk i 1768. Den ble også oversatt til tysk for å vinne over tyske pietister. I ettertid har vektet blitt trykt opp over 60 ganger og på flere språk. Etter at Barclay dør i den unge alder av 42, som følge av en feber, blir alle verkene hans samlet i en bok og utgitt av William Penn. *En apologi for den sanne kristen guddommelighet* ble publisert første gang i 1676 på Latin, under tittelen *Theologiae Vere Christianae Apologia*, mens første engelske versjon ble utgitt i 1678. Boken blir en del av den kvekerske kanon.

Verket består av 15 teser som er utførlig begrunnet. Tesene omhandler de sentrale doktrinene hos kvekerne, som spørsmålet om umiddelbar åpenbaring, Bibelen plass i gudserkjennelsen, det syndige menneske, universalisme og tilbedelse.

5.15 Noen hovedtrekk fra *En apologi*

Sentralt for kvekerne og for Barclay er idéen om at kunnskap om Gud ikke kommer fra skriftene, men fra det indre lys.

Barclay, som Keith, diskuterer i *En apologi* muligheten for kunnskap om Gud ut fra en dualistisk tanke om skille mellom ånd og materie, altså mellom kroppen og ånden fremfor et skille mellom Guds vilje og menneskets vilje. Her kan man si at Barclay til en viss grad har et platonsk trekk, men han snakker fortsatt om Guds handling, så han trekker ikke det platonske aspektet så langt at han ser Gud som ren ånd, ren kjærlighet eller ren essens slik som for eksempel More gjorde. Barclay trekker dette ånd/materie spørsmålet enda lenger i verket *Mulighetene og Nødvendigheten av umiddelbar og innvendig åpenbaring* (The Possibilities and Necessity of Immediate and Inward Revelation 1682).

Et gjennomgangstema i verket, og da spesielt nedfelt i tese II, V og VI er idéen om det indre lys, eller mer bestemt ”frøet” og dets universalitet. Kvekerne hadde, som tidligere nevnt, et ikke helt konsekvent bruk av begreper og ”frø” og ”lys” som ble ofte brukt om hverandre.

¹⁵⁷ Ibid., 15.

Dette er et viktig, og ikke helt enkelt punkt for kvekerne, da man raskt kunne ramle ut i et dualistisk forhold til det Guddommelige Lys, på grunn av Kristus sin tofoldige natur, som vi så tidligere i Mores kritikk av Keiths kabbalistiske innflytelse. I sin tese forsøker Barclay å skille frøet fra Gud. Han kaller også dette «frøet» for *Vehiculum Dei*, et uttrykk Keith har brukt før han, om Kristus åndelige kropp. Dette frøet er da et *Vehiculum Dei* (Guds redskap) hvor Gud og Kristus «bor», men dette betyr ikke at Kristus er i alle mennesker i form av sin enhet med dem. Frøet ikke er en del av menneskets egen natur, og heller ikke noe som mennesket hadde mistet ved Adams syndefall (slik som Fox tenkte), men noe separat fra menneskets sjel og fra dets sjelsevner (faculties). Fornuften har sin plass, men kan ikke bringe mennesket til frelse. Dette frøet kan heller ikke manes frem av menneskets vilje eller menneskets intellekt. Det kommer på Guds tid og vilje, og hvis du er mottakelig for det på «besøksdagen» (visitasjonsdagen), vil man bli frelst. Som Barclay selv sier i *En apologi*: ”Dette Guds Lys og Frø i mennesket kan han ikke bevege eller fremkalle når han ønsker; men den beveges, blåses, og kjempes med mennesket, slik Herren ønsker det”¹⁵⁸. Et annet viktig moment er at denne besøkelseren, dette lyset, kan komme gradvis. Barclay lukker ikke døren for fullkommenheten, det fortsatt mulig, men selv om du har fått lyset vil det være rom for forbedring.

Denne idéen om frøet og besøkelserstanken gir hele tesen et heller fatalistisk syn og et lite drag av kalvinisme. Som menneske kan du bare vente i stille bønn og håpe på at Gud når deg, og at du er mottakelig når Han gjør det.

Braithwaite mener at dette kalvinistiske preget fører til passivitet. Han mener også at Barclay egentlig ikke klarer å unnsnippe dualismen når han etterlater forholdet mellom Lyset og den Guddommelige natur til noe så vagt bestemt som et mystisk «Guds redskap» (*Vehiculum Dei*), uten nå redegjøre for noe som helst organisk forhold, verken til den menneskelige natur eller til dens bevissthet.¹⁵⁹

Det er nærliggende å tenke at dette aspektet ved Barclays *En apologi* får konsekvenser for kvekerbevegelsen når det sees i sammenheng med utviklingen utover på 1700-tallet. I følge Rufus Jones representerer 1700-tallet en tredje periode i kvekerteologien, influert av den kontinentale kvietismen (fra katolske land) og læren til Manuel de Molinos, Francois Fenelon og Madam Guyon. Den sentrale tanke i kvietismen er idéen om at veien til Gud er basert på

¹⁵⁸ Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity* 6. Tese, §XVI

¹⁵⁹ Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, 389-390.

en retrett fra både verden og fra selvet. I følge kvietismen er det to plan; det overnaturlige og det naturlige. Det naturlige plan er korrumpert og korrumperende, og den trofaste må, i sin streben etter å nå det overnaturlige, beskytte seg mot verdslig påvirkning, både fra den ytre og den indre verden. Helliggjørelsen ligger i å oppnå en tilstand av hellig likegyldighet, av absolutt ikke-begjær.

For kvietistene ble total passivitet ble sett på som den høyeste form for bønn. Dualismen mellom selvet og Gud, og selvet og verden blir dermed ganske eksplisitt. Kvekerne beveger seg fra en posisjon hvor de er samhandlende med Gud, hvor de er fritatt fra muligheten til å synde, til en gruppe mennesker som frykter både verden og Gud, og i konstant frykt av egne naturlige tilbøyeligheter til å synde. Både tidligere kvekere og de senere kvietistisk-inspirerte kvekerne trodde på den opprinnelige arvesynden, men tidligere kvekere gjennomgikk en herliggjøring som løftet dem ut av den naturlige sfære og over i den overnaturlige, ved å tenke at Kristus har vendt tilbake og fridd dem fra synden. De kvietistinspirerte kvekerne følte seg imidlertid fanget i den naturlige sfæren og måtte til enhver tid være årvåkne. Som med de tidligere kvekerne, skulle alt veiledes og åpenbares direkte, forskjellen var at kvietistkvekerne måtte være spesielt forsiktige i sin bedømmelse av hva som faktisk kom fra Gud, slik at de ikke feilaktig tok egne ønsker eller tanker som gudgitte.¹⁶⁰

Men hvor er Ibn Tufail i alt dette? Ibn Tufail kommer først til syne i den sjette tese i barclays verk som omhandler åpenbaringen og frelsens universalitet.

Ja, det er en bok oversatt fra arabisk, som gir en redegjørelse omen Hai Eben Yokdan som, uten kontakt med menneske, boende på en øy alene, oppnådde slik en dypsindig kunnskap om Gud, slik at han har en umiddelbar kontakt med ham, og for å befeste ”At den beste og sikreste kunnskapen om Gud, er ikke den som er oppnådd ved betingede premisser og deduserte konklusjoner, men det som nytes i forbindelsen mellom menneskets tanke og det høysete Intellekt, etter at tanken er rensert fra dets korrupsjon, og er skilt fra alle kroppslige bilder, og er brakt inn i dypsindig stillhet!¹⁶¹

Som man ser bruker Barclay deler av Keiths forord mer eller mindre ordrett. For Barclay er Ibn Tufail beviset på åpenbaringens universalitet. At alle, selv en uten kunnskap om og erkjennelse av Gud eller Kristus, kan oppnå den høyeste kunnskap, og enhet med Gud. Og

¹⁶⁰ Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, 58-59.

¹⁶¹ Barclay, *Apology*, Tese 6 §27. Originalsitat: “Yea, there is a book translated out of the Arabic, which gives an account of one Hai Eben Yokdan, who, without converse of man, living in an island alone, attained to such a profound knowledge of God, as to have immediate converse with him, and to affirm, "That the best and most certain knowledge of God, is not that which is attained by premises premised, and conclusions deduced, but that which is enjoyed by conjunction of the mind of man with the supreme intellect, after the mind is purified from its corruptions, and is separated from all bodily images, and is gathered into a profound stillness!”

interessant nok, er det nettopp dette punktet som Barclay får sterkest kritikk for, av ingen ringere enn Keith, etter ha han har forlatt kvekerbevegelsen. Dette skal vi komme tilbake til om litt.

Barclay hadde et nært samarbeid med Keith og det er stor sannsynlighet for at de i alle fall delvis samarbeidet om *En apologi*. Dette kommer til syne i noen av den samme begrepsbruken, som med bruken av *Vehiculum Dei*, og ikke minst i gjengivelsen av deler av forordet til *Hayy Ibn Yaqzan*. Men samtidig ser man at han ikke i like stor grad som Keith påvirkes av Cambridge-platonikerne eller av de strømningene denne grupperingen stod for. For de kristne platonikerne er Gud rent lys, ren kjærlighet. Men Barclay holder fast ved mer tradisjonell kalvinistisk formalisme når det gjelder Guds forhold til mennesket. På dette punktet kan det ikke sies at Keith og Barclay deler syn, eller at Barclay er påvirket av Keith eller Cambridge-platonikerne.¹⁶² Men dersom man ser på kvekernes kobling av ”lyset” til Kristus, er det ikke så underlig. For kvekerne (både Keith og Barclay) som knytter dette ”indre lys” så sterkt til Jesus Kristus, blir det en utfordring å kombinere det indre lys med Kristus, fordi han har en tofoldig fremfor enhetlig natur. Kristus er Ånd, men han var også av kjøtt og blod, som døde, stod opp igjen. More knytter ikke det indre lys til annet enn menneskets rasjonelle natur, som igjen speiler den evige fornuft. Så lenge Kristus kun er ånd, går dette fint sammen med ideen om det indre lys, men det ser bort fra den historiske Kristus. Og i bunn og grunn anser kvekerne seg som rettroende kristne og Kristus, den histories Kristus som har dødd for våre synder er essensiell del av den troen.

IbnTufail knytter lyset til den enhetlig Gud som emanerer sitt lys og lyser opp våre speil, men det er samtidig fortsatt samme lys. More knytter også lyset til en enhetlig Gud, den Evige Fornuft som lyser opp vår fornuft, men kvekerne, som knytter lyset, og frøet, så direkte til Kristus, med sin tofoldige natur, er det hele straks en mer komplisert affære. Kanskje så kompleks at Keith tilslutt vender til Den engelske kirken.

5.16 Keiths versus Barclay

Under sin periode som kveker hadde Keith og Barclay et nært samarbeid og vennskap. Braithwaite peker også på at de to, med sin skotske presbyterianske bakgrunn hadde et solid grunnfundament i presbyteriansk doktrine som de nå bygde sine nye erfaringer av «Det Indre

¹⁶² Kirkby, *George Keith (1638-1716)*, 28.

lys» på.¹⁶³ Som tidligere nevnt flytter Keith til Pennsylvania og blir under denne perioden mer og mer utilfreds med kvekerbevegelsen. Mens Keith er i Pennsylvania dør Barclay, den 3.oktober 1690.

I 1702 publiserer George Keith verket *Kvekernes Standard undersøkt eller Et svar til En apologi av Robert Barclay*. Selve verket dedikerer han til Erkebiskopen av Canterbury. Verket er en undersøkelse av og et motsvar til sin tidligere, nå avdøde venn. Han har flere grunner til å skrive dette motsvaret nå. For det første ser han seg nødt til det på grunn av at det ser ut til at *En apologi* har blitt kvekernes religiøse standardverk ut fra antall nytugivelser og antall pengeinnsamlinger som er blitt foretatt for kopiering og distribusjon av verket.

Keith har på dette tidspunktet utgitt egne skrifter som tilbakeviser argumenter han tidligere framsatte i verk mens han fremdeles var kveker, mange av dem utgitt før Barclay gav ut *En apologi*. Han fremsetter videre at Barclay i stor grad har fulgt han i mange idéer og metoder, noe han mener lar seg lett bevise om man sammenligner *En apologi* med hans verk *Umiddelbar åpenbaring og Universell nåde*. Men han har også en annen grunn, og det er hans hengivenhet til Barclay. Keith skriver i *Kvekernes Standard undersøkt* om Barclay at:

hadde forfatteren levd i dag, (...), ville han selv frastått/fornektet de feil som er i hans bok, så vel som hele kvekerismen, og kanskje ha gitt en sterkere sensur på seg selv, enn den jeg har gitt¹⁶⁴

Så hva har endret seg hos Keith fra sine dager som kveker, i sin søken etter svar hos More og hos Ibn Tufail? Keith bygger opp boken ved å ta for seg én etter én av de femten tesene til Barclay. I hovedtrekk er hans innvending blitt denne: Universell frelse uten kjennskap til den historiske Kristus er en umulighet. Uten kjennskap til, og erkjennelse av Kristus, som levde, døde på korset og stod opp igjen kan man ikke oppnå frelse. Og denne erkjennelsen får man kun gjennom skriften og forkynnelse. For å legitimere sitt ståsted går han til Bibelen, som Barclay. Han refererer til Moses i Joh 3:5 ”For hver den som tror på Ham, skal ha evig liv”. Keith mener fortsatt at Kristus er lyset, men Keith mener at Barkley og kvekerne tar feil når de mener at Kristus er det indre lys. Kristus er gitt et lys som kan opplyse oss. I denne forstand kan det se ut til More seirer tilslutt. Keith har lagt vekk sin entusiastiske tro på den subjektive, personlige åpenbaring. Gud er tilgjengelig for oss alle, men ikke i lik mon og kun gjennom forståelsen av Guds offergave til menneskeheten; Jesus Kristus. Keith påpeker at Barclay feilsiterer bibelen (Joh 3:16) når han legger til lys i i verset ” For så har Gud elsket

¹⁶³ Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, 386.

¹⁶⁴ Keith, *The Standard of Quakers examined*, 10.

verden at han gav sin Sønn, et lys, for at hver den som tror på ham, ikke skal fortapes, men ha evig liv.”¹⁶⁵ Videre påpeker Keith at Barclay, ved å si at det indre lys er nok, uten kjennskap til den historiske Jesus, må bety at han ikke anser Jesu liv og død essensielt for kristendommen eller frelsen. Man må ikke misforstå og tro at den inspirasjonen man får av Ånden er identisk med Ånden.¹⁶⁶ Og videre, at *Vehiculum Dei* er guddommelig innflytelse, ikke en egen substans.

Gjennom teksten er det tydelig at Kristi tofoldige natur står i et motsetningsforhold til den Tufail-kvekerske tanken om lyset. For både More og for Ibn Tufail er lyset enhetlig. For Keith, blir denne dualiteten i Kristi natur og lysets enhetlige natur for vanskelig å kombinere. Keith har kommet til erkjennelsen at lyset kan ikke være Kristus. Lyset er viktig, selv om det er et lys som kun virker gjennom Skriften.

Og hva med Ibn Tufail? Hva sier Keith om Barclays bruk av Ibn Tufail om eksempel på lysets universalisme? Vel, faktisk ingen ting. Keith tar for seg avsnittet, forteller hvor feil Barclay tar når han bruker Cicero, Seneca og Plotin som eksempler på at hedenske kan bli reddet uten kjennskap til, og troen på, Jesu død og pinsel. For disputten er ikke om hva noen av de viseste hedningene trodde er nok for å gjøre dem lykkelige, men om hva doktrinen i den hellige skriften sier er nok for den hensikt.¹⁶⁷ Senere på 1700-tallet slutter kvekerne også å ta med avsnittet som refererer til Ibn Tufail i sine nyopplag av *En apologi*. Igjen glir Ibn Tufail tilbake til glemselen.

¹⁶⁵ Ibid., 170

¹⁶⁶ Ibid., 212.

¹⁶⁷ Ibid., 275.

6 Konklusjon

Ved å se på vandringen til dette verket og hvordan forskjellige tenkere til ulike tider har vektlagt ulike ideer og sider ved Ibn Tufails verk er det fristende å bruke speilmetafor. *Hayy Ibn Yaqzan* fungerer som et speil hvor alle som holder det opp til seg, vil se sitt eget bilde, eller i dette tilfelle, sine egne tanker – de tankene de ønsker at speilet skal vise.

Ibn Tufail skrev på 1100-tallet et verk om hvordan man ved empirisk kunnskap og rasjonell fornuft kan oppnå kunnskap om naturen og om Guds eksistens. Men kun den mystiske erfaringen av Gud kan bringe enkeltindividet det siste stykke på veien og gi deg en fulle erkjennelsen. Om du går veien via Skriften eller gjennom rasjonell erkjennelsesstige, leder dette deg til samme dørterskel, den mystiske. Kun da vil du komme til realiseringen av at Gud er Lyset. Gud er lyset som strømmer gjennom alt. Alle verdens sjeler er kun speil som speiler det samme lys. Noen skinner sterkere og noen svakere, med det er alltid det samme lys, kun speilene er ulike.

Hvilke tanker har det reflektert hos de ulike leserne, i ulike perioder og kontakter?

Moses Narbonni leste ut av verket at filosofien kunne gi sann kunnskap, og det uten undervisning først. Pico della Mirandola så menneskets overlegenhet ovenfor resten av skaperverket, og hvordan mennesket kunne oppnå kunnskap ved å aktivt virke på en død natur.

Hva er det kvekerne festet seg ved, og hva sier deres lesning av Ibn Tufail om deres egne ideer? Og hva forteller Keith's ønske om å oversette *Hayy ibn Yaqzan* for allmenhetens tjeneste? Og Barclays bruk av teksten i sitt eget teologiske verk, et verk som skulle bli et standardverk innen kvekerteologien?

For kvekerne er det også kun den mystiske erfaringen av det Det indre Lys som kan gi den absolutte sannhet, Skriftene vil ikke fortelle deg noe galt, men den vil ikke gi enkeltmennesket en åpenbaring av Sannheten, Kristus. På dette punktet er det en viss sammenfall mellom Ibn Tufail og kvekerne. I tillegg finner de det de ser på som et bevis for at man ikke trenger bibelen for å oppnå sann kunnskap om Gud. Hva er vel bedre da, enn et verk skrevet av en tenker fra en annen tid og fra en annen religion, som bekrefter deres eget syn? Og som viser steg for steg hvordan dette mennesket, uten hjelp fra hverken prest eller skriften, oppnår kontakt med lyset, men også erkjenne lysets realitet.

Kvekernes interesse peker også, i et noe overordnet perspektiv, på et positivt syn på menneskets evne til å nå Gud. Ibn Tufails menneske evner å få kontakt med Gud gjennom meditasjon, kvekerne gjennom å sitte ventende i stille bønn. De deler altså en tro på at erkjennelsen av, og enhet med Gud er universelt oppnåelig – altså tilgjengelig for alle. Men der kvekerne tenker at denne åpenbaringen er like tilgjengelig for alle, holder Ibn Tufail et noe mer elitistisk syn. Han mener at det krever et eksepsjonelt intellekt. Mennesker flest er for opptak av sine drifter til å kunne oppnå dette nivået av erkjennelse. For disse er Skriften en god rettesnor.

Videre kan man se på deres dualistiske syn på materie og ånd, som en påvirkning av Descartes og den kartianske dualismen som var en prominent tanke i perioden som Keith og Barclay virker i. Det er også viktig å ha i tankene den tidsånd 1600-talls kvekere lever i. De religiøse sannheter har blitt dypt rokket ved. År med religiøse konflikter og krig har skapt en usikker tilværelse. Vi ser også i tiden et ønske om å bygge opp ny, sikker kunnskap gjennom empiriske undersøkelser og eksperimentering.

Kvekernes interesse for Ibn Tufail synliggjør også noen ulikheter og utfordringer. Hayy bruker sin rasjonelle fornuft og empiriske undersøkelse av naturen for å nå første erkjennelsen av Guds eksistens. Hayys erkjennelsesreise starter med naturen. Kvekerne har en mer introvert reise mot erkjennelsen av Gud, som innebærer en realisering av seg selv som angrende synder.

Men den største utfordringen som synliggjøres gjennom kvekernes lesning av Ibn Tufail er deres bruk av ”det indre lys”, og hvordan de knytter dette lyset til Jesus. For de tidlige kvekerne er det indre lys Jesus. Og når de hadde oppnådd det indre lys, åpenbaringen, var Jesus i dem. Jesu tilbakekomst var et faktum, og man kunne se frem mot endetiden. Men utfordringen med dette fra et tradisjonelt teologisk ståsted, er at Kristus er spirituell, men også en historisk person, et menneske. Kristus er lyset, men Kristus er også Guds sønn. Som levde på jorden, døde og stod opp igjen fra de døde. For Ibn Tufail er ideen om lyset, som et enhetlig lys, noe enklere å veve sammen med den muslimske omnipotente skaper som ikke trenger å ”dele sin trone”. Det samme gjelder Cambridge platonikerne og Henry More. For More er lyset fornuftens lys, som lyser opp den iboende fornuft hos menneske. Både Keith og Barclay ser problemet og forsøker å løse det med innføringen av idéen om frøet. I frøet er

Gud og Kristus, men frøet ligger utenfor menneskets sjel og sjelsevner. Dermed er problemet med ”to sjeler i en sjel” løst. Men det resulterer også i at Jesu tilbakekomst ikke er like sikkert. Kristus er ikke lenger en integrert del av enkeltindividets sjel og man kan oppnå grader av åpenbaring, fremfor den fulle åpenbaring. Dette resulterer da at i at endetiden forsvinner utover i periferien. For Ibn Tufail er den mystiske erfaringen av Sannheten fullstendig, men han anerkjenner samtidig at man kan oppnå glimt, fremfor det fulle lys. Hayy forsøker mange ganger å meditere seg frem til fullstendig enhet, og under disse forsøkene klarer han å oppnå delvis erkjennelse. Hans venn Asal imiterer Hayy og oppnår nesten samme mystiske erfaring, men ikke helt. Dermed ligger det i Ibn Tufails verk en åpning for å tolke denne oppnåelsen av enhet, som gradert.

Det er tydelig at Keith, og kvekerne på 1600-tallet generelt, trekkes til en idé som Ibn Tufail representerer for dem; å oppnå mystisk enhet med Kristus, å bli rensset og se alt i nytt lys. Han gir dem en mulighet til å unnsnippe den kalvinistiske predestinasjon, hjelpsløsheten av å skulle vandre gjennom livet bare i håp om være en av de få utvalgte. Keith søker gjennom hele sin periode som kveker det indre lyset, og en forståelse av dette lyset. Han leter hos Ibn Tufail, hos More, hos kabbalistene, men finner tydeligvis ikke det han leter etter. Han vender tilbake til kirken, Bibelen og sakramentet, og Ibn Tufail nevnes ikke mer, strykes fra Barclays *En apologi* og glir tilbake i glemselen.

Litteraturliste

Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on the Modern Thought*. Plymouth: Lexington Books, 2007.

Aukrust, Knut og Dorte Skulsrud. *Kulturmøter I spansk historie: fra berbere til bergensere*. Oslo: Novus Forlag, 2008.

Bailey, Richard. *New light on George Fox and early Quakerism : the making and unmaking of a God*. San Francisco : Mellen Research University Press, 1992

Barbour, Hugh og J. William Frost. *The Quakers*. Bind 3, *Denominations in America*. New York : Greenwood Press, 1988.

Barclay, R. "The Fith and Sixth Propositions: *Concerning the Universal Redemption by Christ, and also the Saving and Spiritual Light wherewith every man is enlightened*" (Fra *Apology for the True Christian Divinity*). 01.01.16.
<http://www.qhpress.org/texts/barclay/apology/props5-6.html>.

Barclay, R. "The Fith and Sixth Propositions: *Concerning the Universal Redemption by Christ, and also the Saving and Spiritual Light wherewith every man is enlightened*" (Fra *Apology for the True Christian Divinity*). 01.01.16.
<http://www.qhpress.org/texts/barclay/apology/props5-6.html>.

Ben-Zaken, Avner. *Reading Hayy Ibn Yaqzan: a cross-cultural history of autodidactism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011.

Braithwate, William C. *The Second Period of Quakerism*. London: MacMillan & Co. Limited, 1919.

Cantor, Geoffrey "Quakers in the Royal Society, 1660-1750" i *Notes and Records of the Royal Society of London* 51, nr. 2 (1997).

Dandelion, Pink. *An introduction to Quakerism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Dandelion, Pink. Douglas Gwyn og Timothy Peat Ashworth. *Heaven or Earth: Quakers and the Second Coming*. Kelso, Scotland: Curlew Productions og Birmingham: Woodbrooke College, 1998.

Early English Books Online, "An Account of the Oriental Philosophy." 01.01.16.
http://eebo.chadwyck.com/search/full_rec?SOURCE=config.cfg&ACTION=ByID&ID=11967953

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 3. Utg. New York, Columbia University Press, 2004.

- Nickalls, John L. *The Journals of George Fox*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Fuentes, Joaquín Lomba. *El Ebro, puente de Europa : pensamiento musulmán y judío*. Zaragoza : Mira Editores, 2002.
- Greer, Thomas H. og Gavin Lewis. *A Brief History of the Western world*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Griffel, *Al-Ghazali's philosophical theology* s. 78
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cleveland: Meridian, 1957.
- Holzman, Gitit. "Truth, tradition and religion. The Association between Judaism and Islam and the Revelation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought", i *Al-Masāq* 18, nr. 2 (2006): 191-200.
- Hourani, George F. "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain." I *The Muslim World* 62, nr. 2. (1972): 97-114.
- Ibn Tufail, Muhammad Ibn 'Abd al-Malik. *Hayy ibn Yaqzān: a philosophical tale*. Oversatt av Goodmann, Lenn Edward. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Israel, Jonathan I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Keith, George. *The standard of the Quakers examined: or an answer to the apology of Robert Barclay*. London : Printed for B. Aylmer, at the Three Pidgeons in Cornhill, and C. Brome at the Gun, at the West-End of St. Paul's, and George Strahan, at the Golden Ball over against the Royal Exchange, 1702.
- Kirby, Ethyn Williams. *George Keith (1638-1716)*. New York og London: D. Appleton-Century Co., 1942.
- Lane-Poole, Stanley. «Pococke, Edward.» *Wikisource*. 11.09.15.
[https://en.wikisource.org/wiki/Pococke,_Edward_\(DNB00\)](https://en.wikisource.org/wiki/Pococke,_Edward_(DNB00))
- Machiavelli, Niccolò. *History of Florence and of the Affairs of Italy from the Earliest Times to the Death of Lorenzo the Magnificent*. Oversatt av Felix Gilbert. New York: Harper, 1960.
- Mandonnet, Pierre. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, bind 6-7, *Les Philosophes Belges*. Leuven: Institut supérieur de philosophie, 1911.
- Moore, Rosemary. *The Light in Their Consciences: The Early Quakers in Britain, 1646-1666*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 2000.

- Nasr, Seyyed Hossein og Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy: Part I*. New York: Routledge, 2001.
- Nicolson, Marjorie Hope. "George Keith and the Cambridge Platonists." I *The Philosophical Review* 39, nr. 1 (1930): 36-55.
- Nicolson, Marjorie Hope. *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends, 1642-1684*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Palencia, Angel Gonzales. *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*. Barcelona: Editorial Labor, 1942
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Diputationes adversus astrologiam divinatricem*. Red. Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi, 1946.
- Russell, G. A. "Introduction". I *The 'Arabick' interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*, redigert av G. A. Russell, 1-19. Bind 47, *Brill's studies in intellectual history*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Russel, G. A. "The Impact of *The Philosophus Autodidactus*: Pocockes, John Locke, and the Society of Friends." I *The 'Arabick' interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*, redigert av G. A. Russell, 224-265. Bind 47, *Brill's studies in intellectual history*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- The Royal Society, "History: The story of the Royal Society is the story of modern science." 11.09.2015. <https://royalsociety.org/about-us/history/>
- Tousey, Nikki Coffey. "The Experience of Regeneration and Erosion of Certainty in the Theology of Second-Generation Quakers: No Place for Doubt?" Sammendrag. 01.01.16. https://www.woodbrooke.org.uk/data/files/CPQS/Summaries/Nikki_Coffey_Tousley.pdf
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Oversatt av Olivia Stewart. London: Routledge, 1991.
- Van Steenberghen, Fernand. *Maître Siger de Brabant*, bind 21, *Philosophes Médiévaux*, red. Émile Chatelain. Leuven: Publications universitaires, 1977
- Vann, Richard T. *The Social Development of English Quakerism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- Woodbrooke Quaker Study Centre. <https://www.woodbrooke.org.uk/>