

Al-Jabris filosofiske analyse af den arabiske-islamiske fornuft

Safet Bektovic

I forberedelsen af vores studieprogram i Marokko forsøgte vi via vores kontakter at aftale et møde med Mohammed Abed Al-Jabri – en ledende marokkansk intellektuel og filosofi professor ved Rabat Universitet. Det lykkedes os desværre ikke, fordi Al-Jabri lå alvorlig syg og ikke var i stand til at møde os. To uger efter vores tilbagevenden til Danmark modtog vi den dårlige nyhed, at Al-Jabri var død. Det skete den 3. maj 2010.

Selvom Al-Jabri ikke hører til de moderne muslimske tænkere der er kendte i Vesten, bl.a. fordi han udelukkende skrev på arabisk, vil hans tænkning sikkert være interessant for det vestlige publikum. I øvrigt var han en meget kendt stemme i de interne muslimske intellektuelle diskussioner ikke kun i Marokko og Nordafrika men i hele den muslimske verden, hvor han gjorde især bemærket med sin filosofiske kritik af den såkaldte arabiske fornuft og arabisk-muslimske filosofihistorie.

Al-Jabri var født i Figuig i det sydøstlige Marokko. Han fik sin grunduddannelse i en privat skole drevet af den marokkanske uafhængighedsbevægelse (Istiqlal). Efter gymnasiet rejste han til Damaskus for at studere filosofi (1958), men et år efter blev der oprettet filosofisk fakultet i Rabat og han kom tilbage for at fortsætte sine studier. Her fik han sin master grad (1967) og ph.d. om filosofihistorie om Ibn Khaldun i 1970. Derefter blev han ansat som forsker og senere udnævnt som professor ved Rabat universitet.

Oprindeligt var Al-Jabri ikke interesseret i religion og det teologisk indhold af islam. Hans fokus var arabisk tænkning og kultur og han profilerede sig som idéhistoriker. Han var også politisk aktiv og var med til at grundlægge det socialistiske parti USFP. Tillige tog han aktiv del i landets uddannelsesmæssige reform og adskillige folkeoplysningsprojekter.

I 1980 samlede han sine artikler, oplæg og esser om arabisk tænkning og islam, som han havde publiceret i forskellige tidsskrifter, og udgav dem i bogform under titlen ”Vores arv og os” (Nahnu wa-al-turath). Den var en populær udgave egnet til det brede publikum. Men fire år efter (1984) udgav han sit filosofiske magnum opus - ”Dannelsen af den arabiske fornuft” (Naql al-Aql al-arabi). I 1986 udgav han ”Struktur af den arabiske fornuft” (Binyat al-Aql al-arabi) og i 1990 ”Arabisk politiske fornuft. Determineringer og manifestationer” (Al-Aql as-Siyasi al-arabi: Muhaddidatuh wa tadjaliyatuh).

Med denne trilogi om oprindelsen, strukturen og manifestationerne af den arabiske fornuft blev Al-Jabri definitivt en uomgængelig tænker i de postkoloniale diskussioner om arabisk-islamisk tænkning. Han er forfatter til over 30 bøger om filosofi, litteratur, socialt videnskab og kunst. Der henvender han sig primært til arabisk-muslimsk publikum og til forskel fra mange andre muslimske tænkere, har han aldrig studeret i eller opholdt i Europa.

Udgangspunkt:

Al-Jabris hovedfokus er udviklingen af den arabisk-islamiske tænkning i historien. Med sin metodiske tilgang står han tæt på Arkoun idet han også foretager en foucaultiansk arkæologisk undersøgelse af islams historie for at afsløre de oprindelige diskurser og betingelser der var med til at konstituere arabisk-islamisk fornuft. Fornyelsen og modernisering af arabisk tænkning er heller ikke ifølge Jabri mulig udenom dekonstruktion af de traditionelle arabisk-islamiske epistemologiske systemer (Al-Jabri, 1999. 22-23).

Grundlæggende skelner Al-Jabri mellem to karakteristiske islamiske traditioner: Den første, som er blevet udviklet i den Østen (Mashreq), og som bærer præg af mystisk, gnostisk og til tider irrationel tænkning, og den anden, som er blevet udviklet i Vesten (Maghreb), og som bærer præg af rationalistisk tænkning. Disse to traditioner har dog ikke stået overfor hinanden som to monolitiske blokker, men Al-Jabri ser bort fra deres indre mangfoldighed og nuancer, så de fremstiller dem som nærmest som kontrasterende. Han sætter fokus på deres karakteristiske træk, hvilket nok tjener hans metodiske vinkel, hvor han tydeliggør problemet ved at opstille modsætningerne op over for hinanden.

I forhold til den muslimske øst er Al-Jabri på linje med de vestlige orientaler som betragter den del af verden som mystisk og irrationel. Derimod pointerer han at muslimsk vest har bidraget med en autentisk rationalitet, som muslimerne ikke har draget en nytte af. Her tænker han først og fremmest på Ibn Rushd (Averroes) og opfordrer til en "ny averroisme", som vejen frem til videreudvikling af arabisk-islamisk rationalitet og transformation af muslimske samfund fra tradition til modernitet.

Konstitueringen af islamisk epistemologi:

Islams epistemologisk udgangspunkt¹ ligger ifølge Al-Jabri ikke i Muhammeds tid og den umiddelbare efterfølgende periode, men i 800-tallet, da muslimerne var ved at etablere tankesystemer som kom til at præge islams klassiske udvikling. Der skelner Al-Jabri mellem tre karakteristiske epistemologiske systemer - forklaring (al-bayan), illumination (al-irfan) og demonstration (al-burhan) - som ifølge ham har sat rammerne for udvikling af islam som religion og civilisation.

Det første system - Al-bayan system, som også historisk kommer først, er et grundlag for islamiske klassiske discipliner: filologi, koranfortolkning, retsvidenskab og teologi. Hovedtanke i dette system er analogi-tænkning (qijas) og en tilsvarende begrebstolkning hvor man med udgangspunkt i det kendte søger at forklare det ukendte. Oprindeligt var det bare en metode anvendt indenfor filologi og i forbindelse med kodificeringen af arabisk sprog, men den blev hurtigt gjort til et hovedprincip i udformningen af islamisk teologi og retsvidenskab. Man søgte at fx at forklare Guds retfærdighed og Guds attributter i analogi med menneskets retfærdighed og attributter, og man søgte at lovgive om nye juridiske forhold i analogi med profetens håndtering af lignende sager.

Al-Jabri erkender at qijas-logik har en metodisk og videnskabelig relevans, men det gælder kun under bestemte forhold: Fænomenerne man drager analogi imellem, må være af samme natur og må have en fælles element som forbinder dem. Derfor giver det mening at anvende bayan-tænkning indenfor filologi, og til en vis grad indenfor fiqh, men ikke indenfor teologi. Problemet er, ifølge Al-Jabri, var at denne tanke-moddel universalt var brugt i tadwin-tid, og at dens anvendelse var præget af mekanisk fastholdelse af metodiske regler og kørte efter et "sneboldprincip" således at det endte i

¹ Det drejer sig om fortolkning af den såkaldte formative periode -tadwin-tid. Tadwin henviser til den tid da islam blev konstitueret som religion, og de fleste identificere den med åbenbaringstid, Muhammeds etablering af Medina samfund og den efterfølgende periode med etableringen af kalifatet. Selvom han anerkender Koranen og profeten som hovedreferencer i udformningen af din al-islam, hævder Al-Jabri at disse ikke har en direkte konstitueringsrolle for arabisk-islamisk fornuft. Dens konstituering begynder først med kodificeringen af det arabiske sprog i løbet af 700-tallet og fastlæggelsen af dets grammatik som et fundament til de nye discipliner, bl.a. kalam, tafsir og fiqh. Der henviser Al-Jabri til at fiqh, som var udviklet tidligst, først var etableret i form af forskellige fiqh-skoler i overgangen fra 700-tallet til 800.

en selvrefererende praksis som var ikke i stand til at transformere sig selv². Den største skyld i denne udvikling lægger Al-Jabri på suni-muslimsk ideologi og Asharis postulering af åbenbaringen som kriteriet for fornufttænkning.

Al-irfan system blev udformet i forbindelse med muslimernes møde med nyplatonisme, hermetisme og gamle gnostiske traditioner. Det var et system som, ifølge Al-Jabri, forsøgte at generhverve profetens erfaring som religiøsitetens grundlag. Irfan-tænkning byggede nemlig på den såkaldte indre åbenbaring og var især fremme indenfor shiisme og sufisme. Ifølge Al-Jabri er det en farlig tankemoddel som har ført muslimerne væk fra islamisk ortodoksi idet den har formået at integrere elementer fra bl.a. alkymi, astrologi og magi i muslimsk religiøsitet og har endda udformet noget der hedder islamisk esoterisme.

Den tredje tanke-moddel - al-burhan opståede, ifølge Al-Jabri, som et resultat af rationel fortolkning af islam og den baseres på demonstration og bevisførelse. Udgangspunkt for al-burhan var den aristotelianske rationalisme. De første muslimske filosoffer Al-Kindi og Al-Farabi var også inspireret af den, men de formåede ikke at udvikle et tilsvarende system, således at det først blev færdigudviklet af Ibn Rushd. Hans udgangspunkt var kausalitet tænkning (årsag-virkning) og analogi tænkning (al-bayan) og mystisk (al-irfan).

Al-Jabri er kritisk over Ibn Sinna og Al-Ghazali, som brugte demonstration (dvs. al-burhan) alene for at retfærdiggøre deres al-bayan og al-irfan. De var ikke klare over problemet og søgte nemlig at forene modsætningerne. Mens Ibn Sinna forsøgte at forene Aristoteles og nyplatonisme (på bekostning af Aristoteles), forsøgte Al-Ghazali, i sit ønske om at tilfredsstille de konservative jurister og deres gnostisk-mystiske opponenter, at forene sharia og sufisme. Det problematiske ved disse to forsøg er ifølge Al-Jabri en metodisk tilsløring af subjektets uafhængighed af objekt som var med til at lukke for videnskabeligt forståelse af sandheden (Al-Jabri, 1999, p. 24-25).

Hovedrepræsentanter for al-burhan tænkning var ifølge Al-Jabri Ibn Hazm (d. 1064), Ibn Rushd (d. 1198), Al-Shatibi (d. 1388) og Ibn Khaldun (d.1406). De havde forskellige interesseområder og deres bidrag er forskellig: Ibn Hazm var mest interesseret i sharia og var proponent for den såkaldte "zahiri skole", som afviste både irfan-tænkning og qijas-princip til fordel for en litterær og legal tolkning. Al-Shatibi var både teolog og jurist, og han promoverede en ny idjtihad som fokuserede på forståelsen af hensigten med koraniske åbenbaringer og profetens anvisninger. Han blev også kendt som en der har grundlagt teorien om maqasid al-sharia (hensigter med sharia). Ibn Khaldun var uddannet i traditionelle videnskaber, men havde særlig interesse i historie og samfundsudvikling. Han gjorde meget ud af at forklare udvikling og stagnation af muslimske samfund og regnes af mange for at være den første sociolog. Og Ibn Rushd var, som allerede nævnt, nøglefigurer indenfor burhan-tænkning.

Ibn Rushd og arabisk-islamisk rationalitet

Ibn Rushd betegner en omdrejningspunkt i islams historie. Han brød med Ibn Sinna, Al-Ghazali og den østlige tradition og fastlagte en ny tankemoddel. Ifølge Al-Jabri var det et "epistemologisk brud" (qati'a ibisimulujyya)³ med hele den klassiske bayan-tænkning, som byggede på analogien

² En konsekvens af denne mekaniske anvendelse af qijas-metodologi, hvor man fokuserede på lighedspunkter mellem forskellige helheder og ikke på indre transformationer af disse helheder, er metodisk fravær af historiciteten og objektiviteten i fortolkningen, som ifølge Al-Jabri også er til at findes i den moderne arabisk tænkning hvor man tolker tidligere fænomener med udgangspunkt i tilsvarende fænomener fra nutiden (Al-Jabri, 1999, 18-21).

³ Al-Jabri bestemmer det epistemologiske brud som en "uopsigelig afkald" på det hinsidige kognitive apparat (metoder og terminologi) og videns struktur, men ikke på selve genstanden af viden og tradition som sådan. Det er en "mentalt

mellem det fysiske og det metafysiske, men også med den hidtidige kompromissøgende filosofi som var optaget af forenelighed mellem åbenbaring og fornuft.

Den position som Ibn Rushd har i den arabisk-islamiske filosofihistorie svarer Ifølge Al-Jabri til Descartes' position i den europæiske filosofihistorie. Ibn-Rushd introducerede en ny "aksiomatisk" tilgang til religion og filosofi som to forskellige strukturer der hviler på hver egne epistemologiske principper. Han påviste at den religiøse og den filosofiske vej var forskellige (efter deres startpositioner og præmisser) selvom de førte til den samme sandhed. Den religiøse vej appellerede til følelse og moral og var egnet til masserne, mens den filosofiske vej appellerede til fornuft og var egnet til elite. En hovedkonsekvens heraf var metodisk adskillelse mellem religiøs og filosofisk tænkning. Det betød at religionen ikke kunne retfærdiggøres af fornuft/filosofien, og at filosofien ikke kunne vurderes ud af religionen. Omvendt måtte filosofien acceptere åbenbaring som et metafysisk fænomen der ikke lade sig rationalisere.

Al-Jabri bringer en væsentlig pointe fra Ibn Rushd tænkning. Han understreger at Ibn Rushd, til forskel fra de tidligere muslimske filosoffer, var konsekvent aristoteliansk. Dog ser han bort fra at, Ibn Rushd også lod sig inspirere af Platon netop i forbindelse med tanken om filosofferne som elite. Det er også rigtigt at Ibn Rushd ikke havde noget interesse i mysticisme og var på ingen måde påvirket af hverken shiisme eller sufisme, men hans tawil-tolkning af Koranens tvetydige verser, stort set svarer til den siitisk-sufiske lære om Koranens skjulte mening (batin).

Det står klart at Ibn Rushd har en centrale rolle hos Al-Jabri hvilket hænger sammen med hans metodiske mål. Han ønske nemlig at drage de rationelle elementer fra arabisk-islamisk filosofi frem, for at kunne tilvejebringe en ny rationalisme der kan være brugbar i den aktuelle sammenhæng, hvor der efterlyses nytænkning, socialt retfærdighed og demokrati (Ibrahim Abu Rabi, 2003, 29). Derfor fræhever Al-Jabri igen og igen relevansen af "averroisme" pga. dens rationalisme, realisme, aksiomatisk metode og kritisk tilgang." (Al-Jabri, 1999, p. 128)

Videretænkning af Ibn Rushd eller genoplevelse af hans ånd vil således i den aktuelle sammenhæng betyde et brud med de gældende arabiske diskurser præget af "lokalisme, stammementalitet og bundethed til teologi", men også med de to dominerende muslimske tilgange til tradition og modernitet som Al-Jabri betegner som fundamentalisme og liberalisme. Han er kritisk over begge dem. Fundamentalisterne gør sig brug af forældede metoder og liberalisterne låner deres metoder hos andre. De første søger at forny islam med udgangspunkt i en idealiseret fortid, som giver et falsk billede af islamisk "ægted", mens de andre søger at forstå islam ud fra vestlige standarder og skaber et "forvrænget" billede af islam⁴.

akt" hvor man radikalt ændrer videns karakter og dens anvendelse (Al-Jabri, 199, s 23). Her står han tilsyneladende under indflydelse af den franske strukturalisme, hvor fx Gaston Bachelard talte om videnskabens "epistemologiske brud" med den almindelige tænkning som en forudsætning for fremskridt, og hvor Canuilhem anvendte begrebet "scientific break" for at betegne overgang til renæssance-tænkning. Det drejer sig altså om at forstå idehistorisk udvikling ved at identificere den skabende diskontinuitets de historiske brud (modsat fokuseringen på historien som en kontinuerlig akkumulation af viden) som var med tilt at ændre betingelserne for udvikling.

⁴ I enkelte af sine skrifter gør Al-Jabri også rede også for en tredje tilgang marxisme, som han selv var tilhænger ind til 1970erne. Nu er han også over arabisk marxisme som den såkaldte "tredje vej" (mellem fundamentalisme og liberalisme), idet han mener denne tilgang, i den arabisk muslimske verden, var underlagt en "ideologisk tolkning af marxistisk filosofi", og var mistet gennemslagskræft for at gennemføre samfundsreformer (Al-Jabri, 1999, p. 9-15).

Derfor opfordrer A-Jabri til en ”kreativ rationalisme”, forankret i al burhan-tænkning, og som kunne gøre muslimerne i stand til at overvinde spænding mellem tradition og modernitet og imødekomme de globale udfordringer, uden at give afkald på sin religion og kulturarv.

Kritik af filosofihistorie:

Et hovedproblem med den arabiske tænkning vedrører, ifølge Al-Jabri, arabernes forhold til sprog. Deres måde at pleje sproget på, som ”ordlyd og redskab for læsning”, og kriteriet for islamfortolkning har været med til at begrænse fortolknings muligheder. Fordi sproget i sig selv har en ontologisk status, og ”udøver en hellig indflydelse” på læseren, elimineres der læserens kritiske distance til tekstens indhold og dens mulighed for at skelne mellem sprogets form, mening og stil. Læseren bliver således ”absorberet” af sproget og fastlåst inde i en bestemt tankemåde (Al-Jabri, 1999, pp. 26-27). De muslimske magthavere har også haft interesse i at fastholde det religiøse vokabular som fortolkningsramme og legitimeringsredskab.

Befrielsen af tænkningen fra sprogets hellighed er ifølge Al-Jabri en forudsætning for etablering af en ny metodologi med markerer subjekts autonomi og dens kritiske distance i forhold til tekstens indhold. Ligesom de vestlige sprogfilosoffer understreger han også at teksten ingen mening har udenom tolkeren og uafhængig af tolkerens forståelse af tekstens indhold (Al-Jabri, 1999, p. 27).

Den nye tilgang til sproget vil også være med til at befri filosofi fra religion og åbne for en nytolkning af islams filosofihistorie. Det drejer sig om at forstå to hovedaspekter af filosofihistorie: Det kognitive, som relaterer til de filosofiske problematikker og inspirationskilder, og som ikke nødvendigvis har en direkte relation til islam, og det ideologiske aspekt, som relaterer til de gældende samfundsproblematikker og afspejler filosofiens rolle i de givne ideologiske diskurser.

Al-Jabris konklusion er todel: Den arabisk-muslimske filosofi har altid været funderet ideologisk, og den har ikke haft en kontinuerlig udvikling. De fleste muslimske filosoffer var under indflydelse af de herskende ideologier, og det er karakteristisk at de som regel ikke har bygget videre på deres forgængere men har startet med at filosofere forfra med en inspiration de har hentet udefra. Derfor er det, ifølge Al-Jabri, svært at give et kohærent billede af islamisk filosofihistorie (Al-Jabri, 1999, p. 39).

Alligevel kan man identificere et væsentligt træk ved arabisk-muslimsk filosofi. Hvis man følger dens udvikling med et fokus på de forskellige retningers ideologiske betydning, og filosofiens medspil i den teologiske og samfundsmæssige udvikling, så kan man konstatere at filosofisk tænkning aldrig har været et fremmed element i islam. Tværtimod! Den har dog aldrig profileret sig som en intellektuel, men snarere som religiøs-ideologisk diskurs⁵.

Problemet ligger altså i filosofiens traditionelle bundenhed til religion og ideologi, og som forudsætning for etablering af en moderne rationel filosofi, foreslår Al-Jabri en står en ny læsning af filosofihistorien. Den skal læses strukturalistisk med henblik på at forstå filosofernes position i

⁵ Den første arabiske filosof - Al-Kindi var fx direkte involveret i den ideologiske konflikt mellem mutaziliterne på den ene side, og gnostikerne og sunnitterne på den anden side. Al-Farabi tjente den shiitiske Hamdanid dynasti i Nordirak og Syrien og hans projekt for at udrydde de truende sekterske bevægelser. Ibn Sinna's filosofi var udtryk for en persisk funderet gnosticisme som skulle modvirke arabisk rationalisme og styrke Buyid-dynasti. Senere var de andalusiske og magerbiske filosoffer også en del af den ideologiske strid mod fatimiderne, og var medvirkede til udbredelse af Maliki fiqh som politisk opponerede abbasiderne regime i Irak, osv. (Al-Jabri, 1999, pp. 55-59; 64).

idéverden, historisk med henblik på at forstå den sociokulturelle kontekst og ideologisk, med henblik på at forså filosofiens ideologiske baggrund og funktion (Al-Jabri, 1999. p. 28-29).

En særlig udfordring består i gentænke dialektikken af de epistemologiske omdrejningspunkter, først og fremmest Ibn Rushd, som kan være med til at skabe en kreativ rationalisme og en autentisk arabisk-islamisk filosofi⁶.

Demokrati og menneskerettigheder:

I de sidste årtier har Al-Jabri især beskæftiget sig med islams forhold til demokrati, sekularisme og menneskerettigheder. Han rejser en kritik over de ”elitistiske” islamiske tilgang til det problem - modernisme og traditionalisme – og betragter dem som ugyldige modeller som ingen relevans har i forhold til den aktuelle arabiske situation.

Modernisterne udleder deres projekter fra de europæiske erfaringer med demokrati og traditionalisterne henter ideerne fra det såkaldte islamiske shura, men ingen af dem formår at gennemtænke de aktuelle udfordringer med tradition og modernitet. De står over en ”silent majority” som har et forvirrende syn over islams forhold til tradition og modernitet. Reformisterne som har forsøgt at forene tradition og modernitet, har også fejlet, idet de ikke har formået at rekonstruere arabisk-islamisk fortid og til at demystificere af klicheen ”islam og politik er det samme”⁷.

Ifølge Al-Jabri er der en principiel overensstemmelse mellem islam og demokrati. Han erkender shura som islams social-politiske princip, med forbinder det (shura) ikke med et specifikt politisk system. Shurokrati kan ifølge ham hverken identificeres med de traditionelle muslimske samfund eller det såkaldte islamiske demokrati. Shura et normativt princip hvor herskeren skulle konsultere folket, og dér ligger, ifølge Al-Jabri, ikke noget specifikt islamisk i. Omvendt er det rigtigt nok at demokrati, sekularisme og menneskerettigheder er opstået i den kristen-vestlige verden, men disse afspejler heller ikke noget kristen ikke genuint vestligt. Disse er ikke opstået som en følge, men snarere som reaktion på den vestlige tradition.

Al-Jabri er fortaler for en ny legitimeringsmåde og argumentation når det gælder forenelighed mellem islam og demokrati. Han flytter fokus fra sharia som lov til sharia som ”referencesystem og etisk basis” og pointerer at maqasid (hensigten) af sharia, godt kan forenes med demokrati og

⁶ Der er flere der har kritiseret Al-Jabris læsning af islams historie. En af dem er den palestinesisk-amerikanske filosof Ibrahim Abu Rabi som mener at Al-Jabris fornuftanalyse er reduktionistisk idet han udelukkende fokuserer på arabisk fornuft. Han betegner Al-Jabris projekt som ”utryk for arabisk nationalistisk tænkning, som sigter at ændre forholdene i den postkoloniale Nordafrika, ikke kun politisk og socialt, men også erkendelsesmæssig. Derfor kan Al-Jabris identificering af arabisk fornuft med arabisk-islamisk historie kan læses som et forsøg på at gennemføre et nationalistisk kulturprojekt” (Ibrahim Abu Rabi, 2003, p. 6).

⁷ Al-Jabri erkender at Muhammeds mission havde politisk karakter, men han afviser påstand om at den såkaldte politisk islam skulle knyttes alene til profetens tid og hans praksis. Der gør han opmærksomhed på at det ikke var kun religion der spillede ind i Muhammeds politiske program. Ligeså stor en betydning havde de eksisterende stammestruktur og de gamle arabiske traditioner som profeten holdte sig til, og som gav ham politisk legitimitet. Det er også en kendsgerning at profeten indgik flere vigtige forhandlinger indenfor det muslimske samfund såvel som med ikke-muslimer, som var af økonomisk og politisk og ikke religiøs karakter. Det samme gælder etableringen af det islamiske kalifat efter profetens død, hvor de nye autoriteter (kaliffer), tolkede islam indenfor en bestemt kontekst for at forsikre deres legitimitet indenfor det fortsat gældende stammestruktur. Det er derfor misvisende at bruge den overfornævnte kliche uden at gøre rede for hvad man egentligt mener med det. Ellers kunne man tro at Koranen har en politisk teori, og at Muhammeds rolle var at realisere den (Jvf. Ibrahim Abu Rabi, 2003, pp. 43-47).

menneskerettigheder. Religionsfrihed og lige rettigheder for mænd og kvinder er fx nogle blandt de væsentlige elementer af maqasid al sharia. Omvendt skulle demokrati forstås som en universal model som sørger for at forsikre frihed og enhed.

Forståelsen af forholdet mellem islam og demokrati forudsætter dog, ifølge Al-Jabri, en kritisk læsning af islamiske skrifter og en tilsvarende dekonstruktion af islamisk politiske historie. Dermed kunne man også forså hvordan og hvorledes muslimerne har udviklet forskellige samfundsmønstre og hvordan de har udformet en karakteristisk fællesskabsforståelse. Samtidig vil det åbne for en ny forståelse af demokrati.

Udfordring med sekularisme er imidlertid, til forskel fra demokrati, en falsk udfordring for muslimer. For Al-Jabri vedrører sekularisme i første omgang forholdet mellem kirke og stat⁸, og først indirekte forholdet mellem religion og politik. Så i stedet for at fokusere på sekularisme, skulle muslimerne definere shariaens betydning i forhold til en moderne lovgivning og udvikle en ny institutionel bevidsthed. Hovedopgaven handler om at etablere mekanisme som kunne være med til at beskytte individuelle og minoritetsrettigheder og forsikre kontrol af styren, og dette kan man ikke opnå ved at gøre islam til en politisk ideologi, men ved at udvikle en ”profan” rationalitet. (Al-Jabri, 1999, 22).

Til videre læsning:

1. Mohammadd Abed al-Jabri: *Arab-Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, Institute for Maghrebi Studies (AIMS), 1999.
2. Mohammad Abed Al-Jabri: *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, I.B. Taurus, 2010
3. Ibrahim M. Abu-Rabi: *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Abed al-Jabiri*, Islamic Research Institute, Islamabad, 2003.
4. Anke von Kügelgen: “A Call for Rationalism: “Arab Averroists” in the Twentieth Century, in *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 16. 1996. pp. 97-132.
5. Alan Hajo: ”Rationalitet och modernitet hos Mohammed Abed al-Jabri”, i *Nordisk tidsskrift for Interkulturel Dialog*, Nordisk sommaruniversitet, 2008.
6. Abdou Filali Ansary: ”Can modern rationality shape a new religiosity? M.A. Jabri and the project of reduction of Islamic apories”...

⁸ Al-Jabri har tilsyneladende i sine de franske ”laïcité” når han taler om sekularisme. For han bruger begrebet ilmaniya (hvilket betegner benægtelsen af religion), når han imod sekularisme. I øvrigt afviser han tanken om teokratisk stat og anser desakraliseringen af politik som en vigtig opgave for muslimerne.