

Modernitetens sine qua non – Islamisk middelalderfilosofi og moderne reformisme

AF MATTIAS GORI OLESEN

SLAGMARK #79
SIDER: 63-75

I Istanbuls basarer florerer der et anderledes kopiproduct: Antikvarisk udseende islamiske miniaturer med illustrationer af præmoderne islamiske modeller af blodkredsløbet eller af muslimske videnskabsmænd, iført middelalderlige klæder med teleskoper rettet mod stjernehimlen. Modsat basarens andre kopidesignerverer er miniaturerne ikke loyale reproduktioner, men moderne falssummer. Den opfundne miniature af blodkredsløbet, der tilmed er påtegnet en masse sludder-arabisk, har ingen relation til de tanker som eksempelvis den berømmede persiske doktor og filosof Avicenna (980-1037) gjorde sig om emnet. Og selvom muslimerne var bekendt med teleskopet efter dets udvikling af Galileo Galilei i 1600-tallet, finder man aldrig instrumentet afbildet i autentiske visuelle kilder. Bag disse og lignende miniaturer er der dog formentligt noble intentioner: et ønske om – som modsvar til islam-kritiske røster – at fremhæve islams og middelalderens muslimske tænkeres centrale placering i frembringelsen af modernitetens emblem, videnskaben. De falske miniaturer har sågar fundet vej til bogforsider, konferenceplakater samt velrenommerede museumssamlinger (se Shafir, 2018). Den ubefæstede modtagelighed over for miniaturernes halve løgn og delvise sandhed er udtryk for en udbredt tendens til at besynge den islamiske middelalder og dens tænkere som afgørende bidragydere til modernitetens videnskaber og idéer.

Denne ‘islamiske middelalderisme’ trækker tråde tilbage til koloniale arabisk-muslimske diskurser fra slutningen af 1800-tallet og starten af 1900-tallet (Idris, 2016, s. 382-383). Det første udtryk finder man hos oversætteren, den religiøse lærde og modernistiske reformist Rifa’ā al-Tahtawi (1801-1873) der argumenterede, at muslimerne burde åbne sig for moderne europæiske idéer og videnskaber da de således blot hjemtager en europæisk videreudvikling af den islamiske middelalders “skønheder” (al-Tahtawi, 1869/2014, s. 308, 316). Omtrent et halvt århundrede senere finder man et lignende argument hos den indiske muslimske reformist og digter-filosof Muhammad Iqbal (1877-1938). Modsat al-Tahtawis åbenhjertige attitude frygtede Iqbal dog at muslimerne skulle fortabe sig i modernitetens “blændende ydre”, og at spiritualitet således ville vige til fordel for Europas materialisme (Iqbal 1930/2012, s. 7). Hvor Iqbal fandt den spirituelle modgift i en moderne rekonstruktion af islam og åbenbaringens ‘indre mening’, anså andre reformistiske stemmer middelalderens filosofiske tænkere og deres metode som efterfølgelsesværdig i balancegangen mellem det moderne og spiritualiteten.

I denne artikel beskæftiger jeg mig med middealderens efterliv inden for rammerne af den tradition, al-Tahtawi og Iqbal begge repræsenterede, navnlig den islamiske reformisme. Jeg fokuserer særligt på den egyptiske muslimske advokat, amatørfilosof og velkendte formidler af reformismen, Muhammad Lutfi Jum’ā (1886-1953) der udover at fremføre en filosofihistorisk orienteret islamisk middelalderisme, repræsenterede dette sidstnævnte syn på middelalderfilosofiens relevans i det moderne.

Middelalderisme-begrebet har generelt ikke fundet vej til islamstudier, hvilket først og fremmest har at gøre med det problematiske ved at anvende ‘middelalder’ i en ikke-europæisk kontekst. Dernæst er begrebet ‘islamapologi’ ofte blevet brugt om middelalderistiske reformdiskurser i stedet (se Shepard, 1987, s. 313). Problemet ved brugen af ‘islamapologi’ er at udsagn som ‘demokrati findes i det koraniske påbud til herskerne om at konsultere andre’, sammenblandes med udsagn der ser ud over de kanoniske religiøse tekster og i stedet identificerer efterfølgende islamiske middelaldertanker og -traditioner med elementer af moderniteten. Sidstnævnte var netop noget reformisterne – der ikke var blege for at bruge middelalder-begrebet – excellerede i.

Ahmet Ersoy, der faktisk applicerer middelalderisme-begrebet i en islamisk kontekst, har bemærket hvorledes osmannernes *fin de siècle* middelalderistiske arki-

tektoniske udtryk bestod af en besynderlig global melange af tidlig osmannisk og islamisk middelalderarkitektur samt europæisk gotik (Ersoy, 2013). Dette illustrerer en hovedpointe i min artikel, navnlig at muslimske forståelser af middelalderen indgik i en global samtale med europæiske pendants. Således bør den islamiske middelalderisme anskues som opstået af en global diskursiv formation.¹ Det er da også blevet bemærket hvorledes vestlige intellektuelles eksplicite lovprisninger af den islamiske middelaldercivilisations bidrag til moderniteten blev approprieret af muslimske reformistiske stemmer som Jum'as (Jum'a, 1932/2014, s. 22; cf. Elshakry, 2013, s. 190-191). Denne artikel fokuserer i stedet på appropriationen af en tradition der, i mere afdæmpede termer, fremhævede den islamiske middelalders attributter, navnlig den europæiske filosofihistoriske tradition og særligt de orientalistiske studier af den arabisk-islamiske middelalderfilosofi.

Efter en kort biografisk og historisk skitse udlægger jeg Jum'as middelalderistiske argument som det præsenteres i hans populære filosofihistorie *Historien om islams filosoffer* fra 1927. Dernæst illustrerer jeg, hvorledes denne middelalderisme udsprang af en global diskursiv formation, efterfulgt af en diskussion af, hvorledes dette argument og syn på middelalderfilosofferne mobiliseres i Jum'as reformisme.

JUM'A OG DEN ISLAMISKE MIDDELALDERISME

Født i Alexandria seks år efter den britiske besættelse (1882), gennemlevede Jum'a både sin barndom og ungdom under direkte britisk kolonial kontrol. Sine resterende år levede han under et formelt set uafhængigt og parlamentarisk Egypten (fra 1922) hvori briterne dog vedblev med at spille en vis rolle indtil 1950'erne. Hos Jum'a og hans samtidige indtager antikolonialismen og nationalismen derfor en central plads. Positioner, der sammen med en generel litterær opblomstring og stigende interesse for den islamiske middelalderarv samt europæiske idéer, fandt talerør i den nye journalistik muliggjort af trykpressen i byer som Kairo og Beirut. Efter barndommen i hjemlandet studerede Jum'a jura i Lyon samt agerede som omrejsende antikolonialistisk aktivist.²

Under sin tid i Europa (1908-11), samt efter sin hjemkomst til Kairo, dedikerede Jum'a sig til studiet af den europæiske filosofi samt islams middelalderfilosoffer.³ Dette udmøntede sig i Jum'as filosofihistorie der består af en indledning efterfulgt af 12 kapitler, som hver beskæftiger sig med en muslimsk filosof. Tidsmæssigt

strækker værket sig fra den første arabiske filosof, Abu Yusuf al-Kindi (ca. 801-873), til den berømmede nordafrikanske historiker og lærde, Ibn Khaldun (1332-1406).

I indledningen tilslutter Jum'a sig begrebet om en europæisk "mørk middelalder" præget af "ignorance", "barbari" og angreb på den frie tanke. Et mørke der først brydes af den italienske renæssance (Jum'a, 1927/2012b, s. 15, 18-20). Modsat det europæiske 'mørke' portrætterede den egyptiske stofmufti – og Jum'as reformistiske ledestjerne – Muhammad Abduh (1849-1905) den islamiske middelalder som en illumination der bragte europæerne ud af deres obskurantisme og gav dem deres modernitet (Abduh, 1897/1966, s. 149-153). Ligeledes associerer Jum'a den islamiske middelalder og dets filosoffer med "lys", "illumination" og "fritænkeri" (Jum'a, 1927/2012b, s. 9, 111, 131). I Abduhs ånd applicerer Jum'a således også en passende flammemetamorfi i det indledende middelalderistiske grundargument:

Var det ikke for jer, oh kære filosoffer fra al-Kindi til Averroes, havde det ikke været muligt for en eneste moderne europæisk filosof at eksistere. Det var jer der bevarede den hellige flamme som Sokrates, Platon og Aristoteles havde tændt i fortidens afgrundsdybe huler; I, som nærede ild til flammen, og gav den videre – strålende lys og flammende – til Europas moderne filosoffer. I var, af denne hellige flamme, hæderværdige vogtere (Jum'a, 1927/2012b, s. 6-7).

Jum'as hovedargument er altså som følger: Islam og dens filosoffer udgør det moderne Europas *sine qua non*; uden islams filosoffer, ingen moderne europæisk filosofi. Dertil føjer Jum'a en perlerække af gældssatte filosoffer som Immanuel Kant, Herbert Spencer, August Comte og filosof-orientalisten Ernest Renan (1823-1892). I filosofi-historiens efterfølgende kapitler opregnes en række gældsposter med moderne idéer som Europa skylder den islamiske middelalder. Gældsposter som Jum'a ikke blev den sidste til at fremhæve.

En af de mest afgørende gældsspørgsmål relaterer sig til den andalusiske filosof og aristoteleskommentator Averroes' (1126-1198) virke. Averroes og hans filosofi fremhæves som platformen for fornuftens og filosofiens europæiske frihedskamp mod kirkens "lange hånd". Uden Averroes' fritænkeri, ingen frihedselkende moderne Europa, lyder argumentet (Jum'a, 1927/2012b, s. 224-227). I løbet af 1900-tallet blev Averroes gang på gang fremhævet som fritænknings og rationalismens helt og forløber (se von Kügelgen, 1994). Dette gør sig eksempelvis gældende hos den nulevende egyptiske filosof Hasan Hanafi der da også har fremført markante middelalderisti-

ske argumenter. I 1990'erne, hvor Jum'as filosofihistorie blev genudgivet, tilbageførte Hanafi intet mindre end universitetstanken, reformationen og oplysningstiden til islamiske middelalder-rødder (Riexinger, 2007, s. 71-72, 89-90).

Det er ikke kun fritænkning og rationalisme som Europa skylder islams middelalder, men også den videnskabelige tilgang. Jum'a fremhæver den andalusiske filosof Ibn Tufayls (1105-1185) filosofiske roman om det ensomme naturbarn Hayy Ibn Yaqzan der, fra *tabula rasa* og gennem videnskabelig nysgerrighed og undersøgen, opnår perfekt viden om naturen og det overnaturlige. En Robinson Crusoe-fortælling som mange efterfølgende europæere, ifølge Jum'a, drog inspiration fra (Jum'a, 1927/2012b, s. 162-169). Her repræsenterer Jum'a ligeledes en tidlig udgave af en udbredt 1900-tals tendens til at fremhæve Ibn Tufayls fortælling som formativ for det moderne Europa (se Idris, 2016). Også historikeren og filosofikritikeren Ibn Khaldun, der gjorde sig overvejelser om et samfunds sammenhængskraft, oplomstring og fald, er hos Jum'a god for et væld af foregribelser af moderne comte'ansk sociologi og positivisme, Edward Gibbons historiske metode, Charles Darwins evolutionsteori, Karl Marx' *Kapitalen* med mere (Jum'a, 1927/2012b, s. 232-233, 240-248). Igen er Jum'a på bølgelængde med samtidige og senere generationer af Ibn Khaldun (Irwin, 2018, s. xii).

Således forstår man også Jum'as inklusion af ikke-filosoffer som Ibn Khaldun i en filosofihistorie: De bestyrker det middelalderistiske grundargument. Inkluderet er da også filosofikritikeren og teologen Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) der kommer til at repræsentere en tredje gældspost: Den kritiske tænkning. Ifølge Jum'as al-Ghazali skal kritikeren først forstå og fremlægge modstandernes argumenter på stærkeste vis. Dernæst kan modbeviset fremføres. En metode al-Ghazali applicerede netop i sin kritik af den filosofiske tradition repræsenteret, på daværende tidspunkt, af den indflydelsesrige aristoteliker Abu Nasr al-Farabi (d. 950) og den førnævnte Avicenna. Ifølge Jum'a foregreb al-Ghazali selvste Kant da han i denne filosofikritik konkluderede, at fornuften i sidste ende må afstå fra at beskæftige sig med en række metafysiske emner (Jum'a, 1927/2012b, s. 85, 90-92, 173). Også denne læsning af al-Ghazali vinder genklang i senere middelalderistiske diskurser. I 1964 blev urdu-oversættelsen af Jum'as værk genudgivet. Oversætteren, filosofen Mir Valliudin, bidrog i samme periode til en omfangsrig islamisk filosofihistorie der i utvetydige vendinger erklærede at islams filosoffer frembragte det moderne Europa fra renæssancen til Immanuel Kant og derefter. Også her beskrives Kant som gældsat til al-Ghazali (Sharif, 1966, s. 1349, 1385-1386).

Selvom Jum'as filosofihistorie på mange andre områder udmærker sig som et solidt stykke historie, så gør det sig gældende i præsentationen af disse tre gældsposter – fritænkning og rationalisme, den videnskabelige tilgang, samt den kritiske tænkning – at lødigheden bliver ofret på de overfladiske ligheders alter. Utvivlsomt øvede islams filosoffer en vis indflydelse på Europa, men Jum'as fortælling forbliver, ligesom de falske miniaturer, halv løgn og halv sandhed.

MIDDELALDERISMEN OG DEN GLOBALE DISKURSIVE FORMATION

Jum'as grundlæggende middelalderistiske fortælling finder forlæg i den europæiske filosofihistoriske debat. Dette gør sig eksempelvis gældende ved den ovenstående fakkelmetamor. Én af de værksamlinger Jum'a gjorde brug af i sin filosofihistorie, var den tyske orientalist Franz August Schmölders' (1809-1880). Hos Schmölders finder vi også et begreb om "videnskabens og kunstens fakkel" som araberne, på trods af deres semitiskhed, blev bærer af "i en tid hvor mørke dækkede Europas jord. De skulle kæmpe for at uddrive dette mørke, og de – som var blevet initieret ind i videnskaben af østens kristne – skulle nu undervise vestens kristne" (Schmölders, 1842, s. 2-3). Dog understregede Schmölders, modsat Jum'a, at de muslimske filosoffer blot var mellemmand for den græske filosofi snarere end reelle bidragydere til moderniteten (Schmölders, 1842, s. 4).

Ikke desto mindre kan Schmölders' narrativ, der underkender arabernes filosofiske kreativitet samtidig med at den anerkender deres vigtighed, let vendes til at være lovprisning af de selv samme filosoffer – Jum'a skulle blot forstærke kausaliteten fra vigtighed til nødvendighed. I den forbindelse kan identificeres endnu et punkt i datidens diskursive formation, navnlig den jødiske orientalist Salomon Munks (1803-1867) udbredte jødisk-arabiske filosofihistorie. Heri kritiserer Munk Schmölders' og lignende hegelianske filosofihistoriske narrativer for ikke at anskue ikke-vestlig filosofi som 'ægte filosofi' – en kategori der var forbeholdt den græske og senere særligt tyske filosofi (se Adorisio, 2012). Modsat denne fortælling satte Munk sig for at illustrere, hvordan jøderne sammen med araberne var ansvarlige for bevarelsen og udviklingen af filosofien gennem middelalderen og for at have haft en aktiv "civiliserende indflydelse på den europæiske verden" (Munk, 1859, s. 511). Efter Munks forbillede kunne Jum'a begå et tilsvarende værk, men med betoning på den muslimske indflydelse snarere end den jødiske.

Netop det jødiske og det semitiske *vis-à-vis* filosofien repræsenterer et centralt element i den globale diskursive formation. Her var idéen om 'den semitiske hjerne's manglende filosofiske kapaciteter, som også Schmölders tilsluttede sig, udbredt. Positionen finder sin mest famøse artikulation hos den førnævnte Renan der, ligesom Schmölders, anerkendte middelalderfilosoffernes bidrag til Europa samt den islamiske middelalders intellektuelle overlegenhed sammenlignet med det formørkede Europa. Alligevel fastholdt Renan, hvis idéer var velkendte i den islamiske verden, den semitiske tese og argumenterede, at islam begrænsede filosofisk meditation over universet. Med andre ord kunne araberne, islam, filosofi og videnskab ikke forenes (se Renan, 1883/2011). Jum'a var ikke helt afvisende overfor Renans tese. Eksempelvis erklærer Jum'a, med henvisning til Renans idé om 'den semitiske hjerne', at de tidlige jøder ikke beherskede filosofien (Jum'a, 1927/2012b, s. 11). Modsat Renan fremhæver Jum'a dog hvordan araberne, på trods af deres semitiskhed, omfavnede filosofien da de blev muslimer. Dette knyttes til den muslimske åbenbarings opfordring til at opsøge viden og til at løfte blikket mod himlene og jorden, natten og dagen, vandet og vindene (Jum'a, 1927/2012b, s. 14-15, 18). Dette argument henter Jum'a fra Abduh, ligesom han lod sig inspirere af Abduhs argument om islams filosofi- og religionstolerance i sin fremhævelse af hvorledes jøder, såvel som kristne, tog del i den økumeniske islamiske middelaldercivilisation bestående af "pennen, papiret og bogen" (Jum'a, 1927/2012b, s. 8-10; se Sedgwick, 2010, s. 87-88).

MIDDELALDERISME OG REFORMISME

Middelalderismen spiller en central rolle i Jum'as reformistiske syn; et syn der lagde sig op ad Abduh-skolens reformisme parret med en mere udtalt antikolonialistisk modstand og nationalisme. Selvom filosofihistorien ikke umiddelbart ligner et reformistisk værk, så blev værket modtaget som sådan i Jum'as samtid (al-Rihani, 1927). Bogens indledning og dens middelalderisme slår da også unægtelig reformistiske toner an. Først og fremmest fordi den middelalderistiske fortælling fordrer civilisatorisk selvtillid i mødet mod det koloniale Europa: Det moderne Europa skylder muslimerne dets fremmelighed. Dernæst fordi middelalderismen, ligesom hos al-Tahtawi, legitimerer reformismens ønske om at adoptere dele af moderniteten. Dertil kommer at filosofihistorien definerer det problem som reformismen vil

komme til livs. Filosofien og tænkningen forsvandt, ifølge Jum'a såvel som Renan og orientalistene, med Averroes' død i 1198 og efterlod muslimerne i et mørke sammenligneligt med Europas middelalderlige mørke. Jum'a erklærede da også at moderne muslimer til stadighed lever i en middelalder (Jum'a, 1932/2014, s. 382). Ligesom i det europæiske tilfælde er udvejen en renæssance. Muslimerne skal, ifølge Jum'a, have mod til – ligesom middelalderfilosofferne – at bruge fornuften for at vække sig fra deres "langvarige slummer" (Jum'a, 1927/2012b, s. 20). Jum'a adresserer da også sit værk til konservative kræfter der uretmæssigt undsiger sig filosofierne, og fornuftsbrug, med henvisning til filosofernes påståede "foragt for den islamiske tænkning" (Jum'a, 1927/2012b, s. 9). Hvad denne gruppe, ifølge Jum'a, ikke forstår er, at islams retræte faldt sammen med filosofiens tilbagetog efter Averroes. Således hænger islams og filosofiens skæbne uløseligt sammen (Jum'a, 1927/2012b, s. 14-15, 18).

Ifølge Jum'a vil et fornyet kendskab til middelalderfilosofien og dens metode således aktivt hjælpe den moderne renæssance på vej (Jum'a, 1927/2012b, s. 18-20). Denne reformistiske mobilisering af middelalderfilosofien kommer ligeledes til udtryk i Jum'as forhold til de såkaldte 'fornyere'.

Siden Abduhs generation havde det ikke kun været magtpåliggende for reformisterne at modsætte sig konservative kræfter, men også de hypermodernistiske fornyere som enten undsagde sig islam eller hensatte religionen til den personlige sfære. For fornyerne var den europæiske modernitet et *fait accompli*. Europa var indbegrebet af civilisation og tilbage var blot at 'vesternisere' sig fuldstændigt: Demokrati, parlamentarisme, frihedsrettigheder, moderne industri og selvfølgelig den moderne videnskabelige ånd var lig med fremskridt (Hourani, 1983, s. 139, 324-325). Jum'a fornægtede, som mange andre reformister, intet af dette. Frihedstanken og den videnskabelige ånd fandt netop, ifølge Jum'a, sin oprindelse i den islamiske middelalder. Ligesom Iqbal udtrykte Jum'a dog sin bekymring for, hvorvidt en ukritisk vesternisering ville lede til fornægtelse af det spirituelle og religionen.

Jum'as kritik af disse kræfter refererer særligt til den egyptiske litterat og fornyernes ledende figur Taha Husayn (1889-1973). Husayn havde året forinden vakt ramaskrig da han i et kritisk studie af før-islamisk poesi fornægtede religiøse kilder (herunder Koranen) som historiske vidnesbyrd. Samme år publicerede Jum'a et modsvar hvori han kritiserede Husayn for at vende den europæiske kritiske metode mod religionen og for derved at drive en bestandig kile ind mellem de to (Jum'a,

1926/2012a). Et træk al-Ghazali, som den kritiske metodes islamiske fader, ikke ville have bifaldt. Året efter, i filosofihistorien, dadles fornyerne på ny: De forstår ikke vigtigheden at lade 'det nye' (modernitetens idéer og videnskaber) hvile på et solidt grundlag af 'det gamle' (en spirituel, religiøs tradition) (Jum'a, 1927/2012b, s. 9). Her kommer middelalderfilosofien ind i billedet da dette, ifølge Jum'a, netop var middelalderfilosoffernes kongstanke. De søgte, modsat Husayn, at forlige og forene videnskaben og fornuften med religionen. Således bliver den reformistiske lektion af filosofihistorien at den moderne muslim hellere bør lære af 900-tallets al-Farabi der, gennem en neoplatonisk forening af Aristoteles' og den mere islam-venlige Platons lære, søgte at forlige den peripatetiske filosofi med islam. Desuden at muslimerne kunne lade sig inspirere af Averroes der erklærede at uoverensstemmelser mellem demonstrative sandheder og koraniske vers blot måtte være overfladiske, hvorfor allegorisk fortolkning af åbenbaringen var legitim (Jum'a, 1927/2012b, s. 45, 188-193). Følger man denne sti, hvor man hellere modificerer 'det nye' og tolker på 'det gamle' snarere end at fornægte sidstnævnte, så er man altså både tro mod middelalderfilosofiens og reformismens kernemission (Jum'a, 1926/2012a, s. 11, 13, 18).

Middelalderfilosofien udgør således mulighedsbetingelsen for et islamisk moderne. Ligesom al-Tahtawi, Abduh og Iqbal, argumenterede Jum'a for indoptagelsen af modernitetens idéer og videnskaber, men kun for så vidt at muslimerne lod sig inspirere af middelalderfilosoffernes syntetiserende metode: Indlemmelse af 'det nye' uden fornægtelse af 'det gamle'. Er der således tale om en uforsonlig inkompatibilitet mellem en moderne idé og religionen, må det moderne hyldelægges i stedet for at lade det angribe religionen. Hos Jum'a gjorde dette sig eksempelvis gældende for Darwins evolutionsteori, der indtog en central position i datidens debat (se El-shakry, 2013). Jum'a anskuede evolutionsteorien som materialistisk og uforenelig med troen på mennesket som et spirituelt dyr med en udødelig sjæl; et trospostulat der, med dens lovninng på straf eller belønning i det hinsidige, giver mennesket et incitament til moralsk livsførelse i det dennesidige (Jum'a, 2000, s. 439-451).

DET MODMODERNE OG ØSTERNISMEN

Jum'a og hans middelalderfilosoffers insisteren på fastholdelsen af spiritualiteten i mødet med 'det nye' illustrerer, at middelalderen kunne mobiliseres som et modmo-

derne. Det modmoderne er ikke antimoderne, men den spirituelle pendant til den antikolonialistiske 'revolte mod vesten': Modmoderne diskurser – som både Jum'a's, Iqbals og andre af mellemkrigstidens asiatiske diskurser – kritiserer moderniteten som vesternisering, religionsfornægtelse og materialisme samt fastholder muligheden for en spirituel modernitet hvor 'det gamle' og 'det nye' sameksisterer i harmoni (se Aydin, 2006; Webb, 2008). I Egypten udfoldede dette globale modmoderne moment sig særligt i den udbredte 'østernistiske' orientering der anskuede Egypten og den muslimske verden som del af et bredere spirituelt øst – fra Nordafrika til Japan – modsat vesternisternes materialistiske vest.⁴ Jum'a, en fremtrædende østernist, argumenterede for at østlige lande burde søge alliance og solidaritet hos hinanden både som følge af deres fælles kolonialistiske modpart og af hensyn til deres forskellige civilisationers spirituelle traditioner (se Jum'a, 1932/2014). For Jum'a og østernisterne repræsenterede særligt samtidens Japan en modmoderne modernitet til efterfølgelse: Japanerne havde formået at fastholde deres indfødte spirituelle traditioner i parløb med introduktionen af det moderne (Jum'a, 1932/2014, s. 18-21). Japan havde, med andre ord, gjort nøjagtig som Jum'a's middelalderfilosoffer ville have anbefalet. Således forstår man da også den kuriøse påstand, fremført i Jum'a's filosofihistorie, at den islamiske middelalders opblomstring blot var epicentret i en bredere og sammenhængende østlig opblomstring fra islam til Tang-dynastiets Kina og Heian-periodens Japan (Jum'a, 1927/2012b, s. 15). Det østernistiske og reformistiske argument står klart: Østen blomstrede sammen i middelalderen, og vil gøre det igen for så vidt at de fastholder deres forskellige spirituelle fundament. 'Det moderne i østen' er altså ikke et spørgsmål om radikal forandring og brud med traditionen, men om fornyelse indenfor rammerne af 'det gamle'.

Således den islamiske middelalderisme, dens udspring i den globale filosofihistoriske diskursive tradition og dens plads i Jum'a's reformistiske østernistiske udsyn. Den vigtige rolle europæiske filosofihistorikere havde tildelt islams filosoffer blev hos Jum'a forstærket til modernitetens *sine qua non*. Dertil kommer det reformistiske argument at hvis østen således er i moderniteten, så kan moderniteten være i østen. Dog, understregede Jum'a, kun for så vidt at en modmoderne attitude, inspireret af middelalderfilosofferne, fastholdes. Modernitet og fornyelse må ikke implicere et brud med traditionen og det spirituelle; en attitude der til stadighed, om end i andre gestalter, finder udtryk i post-koloniale intellektuelle muslimske diskurser (Kersten, 2011, s. 4-5).

NOTER

- 1 Her er jeg inspireret af Dietrich Jungs beskrivelse af det essentialistiske islambillede som produkt af en global diskursiv formation (se Jung, 2009).
- 2 Engelsk biografi i Selim 2013, s. 26.
- 3 Selvom Jum'a ikke bruger begrebet 'middelalderfilosof' så periodiserer han filosofierne som tilhørende middelalderen (Jum'a, 1927/2012b, s. 131, 274).
- 4 Se Gershoni & Jankowski, 1986, s. 225-269; 1995, s. 35-53.

LITTERATUR

- Abduh, M. (1897/1966). *The Theology of Unity* (M. a. Ishaq & K. Cragg, overs.). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Adorisio, C. (2012). The Debate between Salomon Munk and Henrich Ritter on Medieval Jewish and Arabic History of Philosophy. *European Journal of Jewish Studies*, 6(1), 169-182.
- Al-Rihani, A. (1927). Brev til Muhammad Lutfi Jum'a. I R. L. Jum'a, *Muhammad Lutfi Jum'a* (s. 69-70). Kairo: Al-haya al-masriyya al-'ama li-l-kitab.
- Al-Tahtawi, R. (1869/2014). *Manahij al-albab al-masriyya fi mabahij al-adab al-asriyya* [De egyptiske hjerners metode med hensyn til den moderne kulturs vidundere]. Kairo: Muassast hindawi li-l-ta'lim wa-l-thaqfa.
- Aydin, C. (2006). Beyond Civilization: Pan-Islamism, Pan-Asianism and the Revolt against the West. *Journal of Modern European History*, 4(2), 204-223.
- Elshakry, M. (2013). *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ersoy, A. (2013). Ottoman Gothic: Evocations of the Medieval Past in Late Ottoman Architecture. In S. J. Geary & G. Klaniczay (Eds.), *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europa* (s. 217-238). Leiden: Brill.
- Gershoni, I., & Jankowski, J. S. (1986). *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press.
- Gershoni, I., & Jankowski, J. S. (1995). *Redefining the Egyptian nation, 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Idris, M. (2016). Producing Islamic philosophy: The life and afterlives of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān in global history, 1882-1947. *European Journal of Political Theory*, 15(4), 382-403.

- Iqbal, M. (1930/2012). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Jum'a, M. L. (2000). *Shahid 'ala al-'asr – Mudhakkirat Muhammad Lutfi* [Vidne til eraen – Muhammad Lutfi Jum'a's erindringer]. Kairo: Al-haya al-masriyya al-'ama li-l-kitab.
- Jum'a, M. L. (1926/2012a). *Al-shihab al-rasid* [Den lurende ildkugle]. Kairo: Muassast hindawi li-l-ta'lim wa-l-thaqfa.
- Jum'a, M. L. (1927/2012b). *Tarikh falasifat al-islam* [Historien om islams filosoffer]. Kairo: Muassast hindawi li-l-ta'lim wa-l-thaqfa.
- Jum'a, M. L. (1932/2014). *Hayat al-sharq* [Østens liv]. Kairo: Muassast hindawi li-l-ta'lim wa-l-thaqfa.
- Jung, D. (2009). Edward Said, Michel Foucault og det essentialistiske islambilliede. *Dansk Sociologi*, 20(3), 33-50.
- Kersten, C. (2011). *Cosmopolitans and heretics: new Muslim intellectuals and the study of Islam*. New York: Colombia University Press.
- Munk, S. (1859). *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: Chez A. Franck.
- Renan, E. (1883/2011). Islam and Science: A Lecture. Lokaliseret d. 31. oktober 2018 på: https://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf.
- Riexinger, M. (2007). Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (And Their Uncritical Reading). *Die Welt des Islams*, 47(1), 63-118.
- Schmölders, A. (1842). *Essai sur les Écoles Philosophiques chez les Arabes et notamment sur la Doctrine D'Algazzali*. Paris: Typographie de firmin didot frères.
- Sedgwick, M. (2010). *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld Publications.
- Selim, S. (2013). Pharaoh's revenge: translation, literary history and colonial ambivalence. I D. Hamzah (Ed.), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, public sphere and the colonial coordinates of selfhood* (s. 20-39). New York: Routledge.
- Shafir, N. (2018). Forging islamic science. *Aeon*. Lokaliseret d. 31. oktober 2018 på: https://aeon.co/essays/why-fake-miniatures-depicting-islamic-science-are-everywhere?fbclid=IwAR0MF_oSASWixAKXGDTvYaDwPgpJx612EgKqd1VBZX8JLRWu0cT2p_WizuM
- Sharif, M. M. (Ed.) (1966). *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (Vol. 2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Shepard, W. E. (1987). Islam and Ideology: Towards a Typology. *International Journal of Middle East Studies*, 19(3), 307-336.

- von Kügelgen, A. (1994). *Averroes und die Arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Vol. XIX). Leiden: Brill.
- Webb, A. K. (2008). The Countermodern Moment: A World-Historical Perspective on the Thought of Rabindranath Tagore, Muhammad Iqbal, and Liang Shuming. *Journal of World History*, 19(2), 189-212.