

BOOK REVIEWS

Ehab Galal (ed.): Arab TV-Audiences. Negotiating Religion and Identity. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

In the wake of the Arab uprisings many praised the social media for their decisive role in the uprisings. Others argued that it was the impact of satellite channels over decades which finally led to democratization. While all these accounts certainly have a degree of validity they also have shortcomings. First, these studies take for granted that the technology that would allow a free flow of information in the social media is in place. But as a recent report from the World Bank (2014) points out there are important gaps within countries exacerbating the (digital) divide between rural and urban areas. Second, much of the media studies related to the Middle East and North Africa (MENA) until now are media-centric and tend to focus on the political economy of the satellite channels or their possible contribution to a democratization process. Third, and maybe most importantly, very little attention has been paid to how the Arab audiences actually use the satellite media and what sense they make of the programs. It is this gap in media studies and, more specific, studies of religious programming related to an Arab context that the book *Arab TV-*

Audiences. Negotiating Religion and Identity fills.

After a thorough review of the development of Arab satellite channels and a useful grouping of the various religious programmes Galal elegantly arrives at the presentation of the main question examined in the book: ‘who are the Arab audiences?’, and ‘How do they navigate and make sense of the abundance of symbolic resources offered by the diverse range of competing programmes and genres’. These questions are addressed in six very different but yet complementing chapters presenting aspects of mediated religion ‘as it is transnationally and globally practiced and consumed by Arab-speaking audiences’ (p. 7).

The first chapter by Galal himself examines the construction, negotiation and rejection of religious identity and practises based on media ethnography carried out in Copenhagen, London and Cairo. The methodological approach is in itself refreshing in MENA studies as Galal lets the interviewees express their opinion through the use of direct quotes. Galal concludes that satellite programmes are perceived both as a ‘protector of tradition and as a basis for making up one’s own mind about religious issues’ (p. 43). Chapter 2 and 4 focus on Arab audiences outside an Arab geographic context: Khalil Rinnawi analyses Arab audiences in Berlin while Noah Mellor’s

BOOK REVIEWS

interviewees are based in London. Rinnawi discusses what he labels a 'back to Islam' through media consumption and concludes that the elder generation experiences a practical 'back to Islam' while the younger generation focus more on emotional aspects. In the same vein Mellor discover a generational difference in the use and perception of religious media and its contribution to a reproduction of the cultural identity of the second generation Arabs in London. Chapter 3 by Ratiba Hadj-Moussa follows up on the theme of 'belonging' but does so in a Maghrebi context. As Galal Hadj-Moussa applies a media-ethnographic approach. The understudied issue of connexion to a broader Arab context and identity by the Maghrebis is her focus, and she concludes that 'Arab satellites television reaffirms Maghrebi audiences' affiliation to their Arabic roots and culture' (p. 90). Chapter 5 and 6 shift religious focus and analyses Copts' use of religious media. Vivian Ibrahim explores the perception by Copts in the US and in the Great Britain of an Egyptian Ramadan series introducing viewers to the Muslim Brotherhood. Her analysis demonstrates that the US audience, who has lived longer outside Egypt than the British, is more likely to be critical to the series' argument of a co-existence between Copts and Muslims. Lise Galal analyses 'how Copts use public imaginaries in negotiating identity and belonging' (p. 131) with a

point of departure in two films. She discusses the hegemonic discourse presented by the Egyptian state television celebrating a diverse but unified people vis-à-vis the liberalization of media, which led to a new negotiation of diversity and power of definition.

Like Lise Galal all authors demonstrate that changes were underway long before the popular uprisings in 2010-2011 and that it is possible to gain insight into slow changes and feelings of lived lives, identity and belonging which were – among others – driving factors behind the uprisings. As the book clearly demonstrates such insights can stand out through the use of interviews with audiences and through media-ethnography. In this way the book can be of inspiration for future and much needed studies of audiences, people, identity, belonging, the role and perception of religion, slow changes over time and lived lives in an Arab context.

**By Dr. Rikke Hostrup Haugbølle
Ph.D, Middle East Studies.**

BOOK REVIEWS

'Averröes' fodspor: Samtalen mellem religion og filosofi – Den afgørende diskurs Faṣl- al-Maqāl – Oversat med indledning og noter af Saer el-Jaichi og Joshua A. Sahib. Forlaget Gramma. 2. reviderede udgave. Kbh, 2014.

Bogen "I Averröes' fodspor: Samtalen mellem religion og filosofi – Den afgørende diskurs Faṣl- al-Maqāl", (herefter *DaD*) der er oversat og kommenteret af Saer el-Jaichi og Joshua A. Sahib (herefter J&S) omhandler den muslimsk-andalusiske filosof Averröes' (1126-1198) opfattelse af forholdet imellem filosofi og religion, særlig således som denne opfattelse kommer til udtryk i *DaD* (fra cirka 1179). Averröes er i den "vestlige" filosofihistorie primært kendt som den førende kommentator af Aristoteles' værker i middelalderen. Han er imidlertid også en stor muslimsk tænker, der bl.a. er kendt for sit omfattende modsvar til Al-Ghazalis indflydelsesrige kritik af filosofferne i den muslimske idehistorie. Dette forhold belyses da også i denne udgivelse, der imidlertid også mere generelt vedrører spørgsmålet om, hvordan man kan og bør opfatte forholdet imellem koraneksegese og filosofi. J&S præsenterer denne problemstilling på en måde, som giver, hvad man måske kunne kalde en dobbeltåbning af forholdet imellem

religion og filosofi, idet deres kommentarer både åbner op for en forståelse af filosofiske udfordringer i Islams idehistorie og samtidig gør dette på en måde, der også åbner for en bredere diskussion af spørgsmålet om forholdet imellem religion og filosofi.

Udgivelsen består af tre hoveddele. Første del, som er den største, består af 5 kapitler. Den giver en introduktion på cirka 100 sider til den idehistoriske og systematiske baggrund for Averröes' s tekst. Anden del består af kapitel 6, den arabiske tekst til *DaD*, der fylder cirka 60 sider, medens tredje del, kapitel 7, er en kommenteret dansk oversættelse af den arabiske tekst, som ligeledes fylder omkring 60 sider. Da den arabiske tekst er skrevet med noget større typer end den danske oversættelse, er der god plads til en omfattende kommentering af teksten i den danske oversættelse af *DaD*. Der er derudover en kort indledning og en bibliografi.

Averröes var ikke blot filosof, men også dommer og jurist, og det er i denne sammenhæng, at man skal se det forhold, at tekstens indhold udtrykkes som en juridisk fatwa, "altså en religiøs hensigtserklæring om, hvorvidt det er legitimt at beskæftige sig med filosofi ud fra et koransk synspunkt" (s9). Indledningsvis slår forfatterne fast, at Averröes' svar på dette spørgsmål kort sagt er, at ikke alene er det legitimt, men at det er en pligt for den religiøse lærde at

BOOK REVIEWS

sætte sig ind i logik og filosofi. Det rejser selvfølgelig spørgsmålet om, hvordan koraneksegese og filosofisk tænkning er stillet over for hinanden.

Nøglen til at forstå Averrøes' svar på dette spørgsmål findes i hans opfattelse af koranen som et flertydigt guddommeligt udsagn, der ud over et bogstaveligt lag også opererer med to yderligere betydningslag. Averrøes finder belæg for dette i Sura 16:125, der i J&Ss danske oversættelse af §19 i Averrøes' tekst lyder "Kald til din Herres vej med visdom (*al-hikma*) og god formaning (*al-maw'ida al-hasana*), og argumenter med dem på den mest hensigtsmæssige måde *wa ġādilhūm billatī hiya ahsan*". Det interessante ved dette vers er, dels at Averrøes mener, at det "forener stor informativ kraft med et skær af det indlysende [...]"(s12) (og dermed forståeligt på alle niveauer), og dels at han knytter det sammen med tre typer af argumentation, som han finder i Aristoteles logiske og sprogfilosofiske værker. Det vil sige at "god formaning" i ovenstående citat ses som knyttet til retorikken, der vedrører den billedmæssige argumentationsform, som forstås af alle; "den mest hensigtsmæssige måde" ses som knyttet til dialektikkens argumentationsform, der på forskellig vis hævder at nå frem til sikkerhed på baggrund af alment accepteret meninger inden for et givet fortolkningsfællesskab, medens "visdom", der er forbeholdt de få, bliver knyttet sammen med begrebet om

filosofi, som er tæt forbundet med demonstrativ argumentation.

Med denne pointe i baghovedet kan vi nu vende os til del1, der som sagt består af 5 kapitler, der giver en fin og omfattende baggrundsindføring til *DaD*. De første to kapitler er idehistoriske kapitler, medens de tre næste kapitler er systematisk-filosofiske oversigtskapitler over Averrøes' kommentarer til netop de af Aristoteles' logiske og sprogfilosofiske værker, der præsenterer de tre argumentationsformer, og som derfor så at sige indeholder den argumentations-teoretiske baggrund for *DaD*.

J&S giver i kapitel 1 en kort generel introduktion til filosofiens fødsel i den arabiske verden. Der redegøres her for spændinger imellem på den ene side den rationalistiske *Mu'tazila*-teologi og indoptagelse af den græske filosofi, som gik under navnet *falsafah*; og så på den anden side, den del af den teologiske *Kalām*-tradition, der udgik fra al-Aš'arī; der blev her særlig lagt vægt på efterlevelse af hadith traditionen, samtidig med at man var skeptisk over for brug af rationelle argumenter, som dem *Mu'tazila* stod for. Dette betyder også, at man i den al-Aš'arī inspirerede teologi i forhold til den religiøs-juridiske tænkning efterhånden begynder at betone analogiargumenter snarere end deduktive argumenter, hvilket igen fører til en adskillelse af den demonstrative videnskab og den religiøse videnskab. Denne

BOOK REVIEWS

teologiske position bliver efterhånden toneangivende (inden for Sunnī-islam), og det bliver bl.a. derfor vigtigt som modsvar til denne udvikling i *falsafah* at ”genforene” islams budskab og filosofien. Således peger for eksempel al-Farabi på, at retorikkens billedsprog kan spille en betydningsfuld rolle i forhold til at overbevise dem, der ikke forstår en mere videnskabelig demonstrativ argumentationsform, uden dog at disse to argumentationsformer kommer i modstrid med hinanden. Der gøres endvidere rede for den spaltning af *falsafah*, der sker, da Avicenna (Ibn Sīnā) introducerer hvad J&S kalder en mere hermeneutisk tilgang til Aristoteles. Dette fører til skellet imellem peripatetikere som al-Kindī og al-Farābī, der så Aristoteles som en ubetinget autoritet og den ”østlige filosofi”, som startede med Avicenna, og som for en stund blev den dominerende. Forholdet til Aristoteles er hos Avicenna mere fortolkende end den for eksempel er hos al-Kindī, og man kan derfor egentlig tale om to forskellige gengivelser/fortolkninger af Aristoteles i *falsafah*.

I kapitel 2 behandles den specifikt andalusiske kontekst Averröes skriver i, samtidig med at vi får en indføring i Averröes forhold til al-Ġazālī, der er den tænker, næst efter Aristoteles, som Averröes forholder sig mest til. Kapitlet indledes med en kort præsentation af nogle andalusiske tænkere, særlig

Avempaces, som foregriber nogle temaer i Averröes tænkning. Herefter følger et mere politisk-idehistorisk afsnit, hvor en central punkt er redegørelsen for, hvorfor Averröes under *mohade*-kaliffen Abu Ya‘qūb gives mulighed for at beskæftige sig med Aristoteles i et dynasti, hvis grundlægger Ibn Tumart var stærkt inspireret af al-Ġazālīs forsoning imellem sufi-mystik og teologi. Denne forsoning indebar nemlig samtidig et stærkt kritisk syn på *falsafah*, særlig således som den kommer til udtryk i Avicennas tænkning. J&S gør her indgående rede for, hvordan Averröes egen tænkning indeholder tre anliggender 1) et opgør med al-Ġazālī-inspireret mystik, 2) rehabiliteringen af Aristoteles’ metafysik, som erstatning for den traditionelle islamiske teologi og 3) tilbagevisning af den Avicenna-inspireret Aristoteles-reception (s47). Disse tre punkter hænger internt sammen – al-Ġazālīs kritik af filosofien skyldes ifølge Averröes, at han følger Avicenna og ikke Aristoteles selv. Averröes kan derfor kritisere Avicenna og hans kritiker al-Ġazālī for begge at fejlrepræsentere filosofien og dens forhold til åbenbaringen. De er ikke, som al-Ġazālī hævder, i modstrid med hinanden, men udtrykker i stedet den samme sandhed fra forskellige vinkler. Kapitlet afsluttes med en oversigt over og diskussion af den moderne Averröes reception, hvor der også gøres rede for Averröes parafraserende måde at kommentere

BOOK REVIEWS

Aristoteles på i de korte kommentartekster.

Man kan i de efterfølgende kapitler 3, 4 og 5 så ved selvsyn netop se eksempler på, hvorledes Averröes kommenterer Aristoteles. Disse kapitler vedrører som sagt diverse oversigter over Averröes kommentarer til nogle af Aristoteles' sprogfilosofiske og logiske tekster, nemlig tekster som Averröes vil mene direkte kan relatere til hans fortolkning af Šūra 16:125 angivet ovenfor. Mere specifikt drejer det sig om *Retorikken* og *Poetikken*, (der jo altså så vedrører "formaning"), *Topiken* (der så vedrører dialektikkens "hensigtsmæssige argumentation") og endelig kommentarerne til Aristoteles skrift om *Posterior analytik*, der omhandler udsagn, der kan demonstreres at være sande. På trods af at disse tekster ikke i sig selv umiddelbart vedrører hovedspørgsmålet, altså forholdet imellem filosofi og koranen, så er gennemgangen af dem relevant både som en generel forberedelse til *Dad* og på det mere specifikke niveau, idet forfatterne her påpeger, at *iğmā'* (altså det at etablere konsensus, der traditionelt har at gøre med alment gældende synspunkter, der vedrører religiøse og juridiske vedtægter) ifølge Averröes bliver tæt forbundet med retorikken og dialektikken. Det betyder at konsensus ikke har karakter af demonstrative sandhed, et forhold, der også tematiseres i *Dad*.

Kapitel 6 og 7 er så selve teksten til *Dad* på henholdsvis arabisk og dansk, hvor der til sidstnævnte er givet udførlige kommentarer. *Dad* består af 95 paragraffer og er opdelt i tre hoveddele, "samtalen mellem loven og filosofien", "fortolkningens bestemmelser" og "bevisførelsens metoder", og sluttes af med et appendiks om den "Guddommelige viden". J&S har inddelt disse 95 paragraffer i 27 afsnit, hvor hvert afsnit starter med en tekst, der kort beskriver det pågældende afsnits indhold. Temaerne i teksten er bl.a. nødvendigheden af at lære af også ikke-muslimers videnskabelige filosofiske arv, forholdet imellem forskellige måder at nå frem til den samme sandhed, herunder særlig vigtigheden af skriften (koranens) måder at bruge dialektiske og retoriske argumenter som en mere "folkelig" måde at viderebringe viden til offentligheden på, hvor den demonstrative argumentationsform er noget vanskeligere at forstå og derfor har et mere esoterisk præg. Averröes diskuterer også det, han ser som al-Ġazālī's misforståelser af forhold i *falsafah* og den græske filosofi. Endelig er det værd at nævne, at J&S også på fin vis gør rede for, hvorledes centrale kategorier som analogislutning, *qiyās* (§22), konsensus *iğmā'* (§28) og omhyggelig tænkning *iğtihād* (§43), igennem Averröes opfattelse af forholdet imellem koranen og filosofien på forskellig vis forskyder en mere juridisk

BOOK REVIEWS

tænkemåde i retning af en mere filosofisk orientering på en måde, der har potentielt vidtgående implikationer.

Samlet set må man sige, at J&S giver en glimrede indføring i en kompleks tekst. Fremstillingen bærer præg af, at forfatterne har et indgående kendskab til ikke blot Averröes tænkning, men også den moderne receptionshistorie, der ikke blot fremstilles, men også diskuteres på kvalificeret og selvstændig vis. Forfatterne har endvidere også nogle få men velvalgte kritiske kommentar til den måde, den muslimske filosofihistorie også mere generelt er blevet fremstillet på i oversigtsværker over vestlig filosofihistorie. De kommer i denne sammenhæng i noterne også løbende ind på nogle af de nyere alternative læsninger af den muslimske filosofihistorie hos for eksempel Moḥammad Arkoun og særlig Moḥammad al-Ġābirī. Forfatterne har også fortaget hensigtsmæssige afgrænsninger af materialet. For eksempel er det af omfangsmæssige grunde et fornuftigt fravalg ikke at gå nærmere ind på Averröes forhold til Avicenna. Der går heller ikke dybere ind på andre opfattelser af *ḥikma*, visdom, således som denne udfoldes efter Avicenna i den østlige filosofi hos for eksempel Suhrawardi, eller i udviklingen af sufi-tænkningen i Andalusien efter Averröes hos for eksempel den andalusiske tænker ibn al-‘Arabī. Disse ting kunne være interessante

at få udfoldet, men vil sprænge rammen for fremstillingen af *Dad*.

Man kan kun anbefale de to forfattere at forsætte dette arbejde med at præsentere centrale muslimske filosofiske tekster på samme høje niveau som denne udgivelse. Og til læseren af denne anmeldelse: hvad enten han eller hun er interesseret i forholdet imellem tro og fornuft i Islams idehistorie, eller mere generelt er filosofisk interesseret i at afdække forholdet imellem religion og filosofi eller simpelt hen i al almindelighed er interesseret i filosofisk refleksion på højt niveau: denne udgivelse er stærkt anbefalelsesværdig!

By Dr. Jesper Garsdal, ph.d. i filosofi med speciale i Hegels religionsfilosofi.