

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 48, efterår 2021
© Tidsskriftet og forfatterne, 2021

Speciale

Islams flertydighed i Tusind og én nat

Af stud. mag.
Karen Rask Pedersen

Indhold

1. Indledning	1
2. Forskningshistorie	4
2.1. Den islamiske kontekst	5
2.2. Reference til helligtekster	10
2.3. Sammensmeltninger af betydninger	13
2.4. Positionering	14
3. Teori	14
3.1. Clifford Geertz og religionsdefinition	15
3.1.1. Metodisk konsekvens	17
3.2. Julia Kristeva og det poetiske sprog	18
3.2.1. Metodisk konsekvens	19
3.3. Jan Assmann og kulturel hukommelse	20
3.3.1. Metodisk konsekvens	22
4. Indsamlingsmetode	22
5. Analyse	24
5.1. Den tredje tiggermunks historie	26
5.2. Historien om anden og mennesket	33
5.3. Historien om slavinden Tawaddud	40
5.4. Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre.....	49
5.5. Den blinde Baba-Abdallahs historie	57
5.6. Delkonklusion	62
6. Konklusion	63
7. Perspektivering	64
8. Litteraturliste	65

Abstract

In this thesis, I examine how five chosen stories from The Thousand and One Nights present Islam. Earlier studies of The Thousand and One Nights have been too focused on identifying the earliest sources of the stories in other cultures. Still, when you read the stories, God is present in every narrative, and they are mainly focused on Islamic topics as predetermination, free will, God's unity and the forgetfulness of humans. Research has overlooked the importance of the Islamic context to the stories. I argue that the few studies that have been done in this regard do not go very far into the meaning of Islam in the stories of The Thousand and One Nights. Through a religious-historical literary reading of the five chosen stories, I aim to show how the work present Islam and thus emphasize how Islam is a vectorial factor to the context of The Thousand and One Nights.

I find that the five chosen stories from The Thousand and One Nights are concentrated around Islam's religious doctrines. I argue that the most important doctrine is the unity of God, tawhid. The stories draw on intertextual references to consensus in Islam, and because they both draw on similarities and differences from the Islamic tradition, the stories are ambiguous. At first sight, these ambiguities seem to contradict the Islamic consensus. Still, through a more profound study, I find that the stories tend to reconcile the contradiction under the doctrine that God is one. Furthermore, I find that the stories portray that it is human nature to forget God, and thus humans always hang on the balance towards infidelity. Therefore, through the ambiguities of the poetic language, the stories try to internalize God's unity and that the reader should always have God present in mind. Though it is a Christian term, I thus argue that the stories show a tendency towards a pietistic orientation to overcome the forgetfulness of humans. Hence, I conclude that, through ambiguities, the chosen stories submit to the Islamic doctrine that God is one and sovereign, and try to internalize this thought with the reader, because human in Islam is regarded as forgetful. I, therefore, contribute to the research by showing that there is an Islamic context to The Thousand and One Nights, and that this context is essential for understanding the stories.

1. Indledning

I studiet af værket *Tusind og én nat* har forskningen fokuseret på, at værket er sammensat af fortællinger fra forskellige kulturelle kontekster, og at værket derfor ikke er særpræget islamisk. Af den grund har forskningen været optaget af at spore kilderne til de mange fortællinger (al-Musawi 2009, 1-5). Slår man dog op på en tilfældig side i *Tusind og én nat*, springer ordet *Gud* hurtigt i øjnene på læseren. Islam gennemsyrrer fortællingernes verdenssyn, og selvom mange forskere vil mene, at en del af fortællingerne har rod i en anden kultur, har størstedelen af fortællingerne undergået en transformation til islamisk miljø og kultur. Religion spiller en rolle i fortællingernes dagligdag, i heltenes pietistiske¹ livsførelse og i mødet med andre religioner (Marzolf 2004, 688-9). I mit arbejde med fortællingerne fra *Tusind og én nat* har jeg erfaret, at prædestination, skæbne, Guds enhed og menneskets glemsomhed er væsentlige temaer. Temaerne understøtter trosartiklerne i islam, hvor den vigtigste doktrin er troen på Guds enhed, *tawhid*. Glemsomhed bliver troens modsætning, fordi mennesket glemmer sin afhængighed af Gud, hvor det er Gud, der dømmes mennesket på dommens dag. Samtidig er troen på, at Gud har prædestineret alt, hvad der er sket, og det der vil ske i fremtiden, også en af trosartikler i islam (Raudvere 2015, 20). Selvom en fortælling har rødder i en anden kultur, er det tydeligt, at alle fortællingerne er præget af den islamiske kontekst. Når forskningen har fokuseret på at spore fortællingernes kilder, har man overset betydningen af den islamiske kontekst, som fortællingerne tydeligvis har adapteret. I mit speciale ønsker jeg derfor på baggrund af en religionshistorisk litterær læsning af udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat* at stille følgende spørgsmål: hvordan fremstiller de udvalgte fortællinger islam, og på hvilken måde er den islamiske kontekst bærende.

Til at positionere mig i forhold til eksisterende forskningen har jeg udvalgt tre forskningsbidrag, der undersøger islam og religion i *Tusind og én nat*. Litteraturforskeren Mushin al-Musawi forsøger at sætte fokus på værkets islamiske kontekst, og han gør på den måde op med forskernes tendens til at overse, at fortællingerne er stærkt islamiske. Samtidig er hans forskning præget af, at han er litteraturforsker, og derfor går han ikke i dybden med de islamiske temaer og problematikker, han støder på i værket. Semitisk filolog Bruce Fudge undersøger de

¹ Når jeg i mit speciale henviser til pietisme, er jeg bevidst om, at begrebet er opstået og primært brugt i en kristen kontekst (Stoeffler 2005). Jeg bruger i stedet begrebet i en religionshistorisk fænomenologisk sammenhæng, som jeg i min analyse vil vise også gør sig gældende for islam.

kanoniske teksters betydning for fortællingen ”Historien om Kobberbyen”, men arbejder med et for smalt intertekstualitetsbegreb. Islamolog Thomas Hoffmann undersøger, hvordan samspillet mellem litteratur og religion i ”Historien om Ali Shār og Zumurrud” skaber sammensmeltninger, men han går ikke ind i, hvordan de sammensmeltninger opstår. De tre forskere bidrager med nogle vigtige perspektiver på, hvordan *Tusind og én nat* fremstiller islam. Men fordi studiet af forholdet mellem islam og værket i sig selv er forholdsvist uudforsket, skraber alle tre forskere kun i overfalden. Det er det forhold i forskningen, som jeg ønsker at udbedre.

For at kunne gå mere i dybden end den tidligere forskning trækker jeg i mit speciale på tre teoretikere: Clifford Geertz, Julia Kristeva og Jan Assmann. Fordi jeg ved at undersøge islam i *Tusind og én nat*, også undersøger religion som fænomen, vil jeg først og fremmest gøre det klart, hvilken forståelse af religion, jeg arbejder ud fra. Til det vil jeg benytte antropologen Clifford Geertz’ religionsdefinition, fordi han har en semiotisk tilgang til religion og kultur, der egner sig til et religionshistorisk litterært studie. Geertz mener, at religion tilbyder modeller for og af verden, hvor jeg vil benytte hans teori til at undersøge, hvordan modeller for og af verden bliver fremstillet i *Tusind og én nat*. For at undersøge hvordan der kan være flere nuancer i en tekst, inddrager jeg filosofen Julia Kristevas teori om det poetiske sprogs funktion. Kristeva mener, at det poetiske sprog besidder en flertydighed, der bearbejder konsensusopfattelser i et samfund. Jeg vil benytte Kristeva til at diskutere den flertydighed der er i fortællingerne i *Tusind og én nat* for at se, hvilken betydning det har for modellerne for og af verden. Slutteligt vil jeg inddrage egyptologen Jan Assmanns teori om kulturel hukommelse. Assmann mener, at kulturel hukommelse trækker på hukommelsesfigurer, der hjælper mennesket til at huske budskaber på tværs af generationer. Hukommelsesfigurerne ændrer sig dog over tid, og jeg vil af den grund benytte Assmann til at diskutere, hvad det er, fortællingerne vil have læseren til at huske, og om man kan spore en udvikling i hukommelsesfigurerne.

Jeg har i mit speciale udvalgt fem fortællinger fra *Tusind og én nat*, som jeg vil analysere og diskutere ud fra førnævnte teorier. Fordi værket består af over firetusinde siders fortællinger, er det urealistisk i et speciale at gøre hele værket til genstand for min analyse. Derfor har jeg udvalgt fem fortællinger, jeg finder repræsentative for min problemstilling: ”Den tredje tiggermunks historie”, ”Historien om anden og mennesket”, ”Historien om slavinden Tawaddud”, ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” og ”Den blinde Baba-Abdallahs historie”. Fortællingerne har jeg

udvalgt med hjælp fra et motivindeks over *Tusind og én nats* fortællinger (El-Shamy 2006), og de fortællinger som jeg er stødt på i mit forskningshistoriske materiale, som har haft relevans for min problemstilling.

Tusind og én nat er sammensat af tre redaktionelle lag, hvoraf to består af arabiske nedskrivninger og et er fransk. De to arabiske nedskrivninger kan man finde spor fra tilbage i 800-tallet, mens den franske nedskrivning stammer fra en mundlig overlevering af fortællinger til en franskmand i starten af 1700-tallet. I forbindelse med min indsamlingsmetode vil jeg redegøre for værket's tilblivelse, og hvilke motiver jeg har valgt fortællingerne ud fra. Jeg har været bevidst om at vælge fortællinger fra alle tre redaktionelle lag, for at kunne diskutere om der er en forskel på de arabiske manuskripter og især den franske nedskrivnings fremstilling af islam.

Indledningsvist vil jeg redegøre for de tre forskningsbidrag, der undersøger islam og religion i *Tusind og én nat*. Det vil jeg gøre for at dokumentere og reflektere over, hvor de kommer til kort, for således at legitimere mit speciale og dets problemstilling. Derefter vil jeg redegøre for mit teorivalg og de metodiske konsekvenser, jeg kan udlede deraf. Herefter redegør jeg for min udvælgelse af empiri for at påpege, hvordan de udvalgte fortællinger har en relevans for besvarelsen af min problemstilling. Som indledning til min analyse vil jeg præsentere den overordnede rammefortælling, således at man kan forstå konteksten for de fem fortællinger. Dernæst vil jeg analysere og løbende diskutere, hvordan de udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat* fremstiller islam. Jeg vil afslutningsvist reflektere over, hvilket perspektiv mit speciale bidrager med til forskningen.

2. Forskningshistorie

I min undersøgelse af tidligere forskning på området har jeg erfaret, at meget få forskere har arbejdet med islams fremstilling i *Tusind og én nat*. Jeg har dog fundet tre forskningsbidrag, som jeg vil gennemgå i dette afsnit. Først vil jeg redegøre for Mushin al-Musawis tilgang, som redegør for den islamiske baggrund for fortællingerne, og hvilken betydning islam har for værket. Dernæst vil jeg inddrage en tidsskriftartikel af Bruce Fudge, hvor han diskuterer helligteksternes betydning i ”Historien om Kobberbyen”. Afslutningsvist gennemgår jeg Thomas Hoffmanns essay, hvor han analyserer samlejets forhold til bøn i ”Historien om Ali Shār og Zumurrud”. Gennem de tre forskellige tilgange til arbejdet med islam og religion i *Tusind og én nat* vil jeg

redegøre for de forskellige forskeres perspektiv på emnet. Samtidig vil jeg positionere mig i forhold til deres forskning for at vise, at der stadig er materiale, der mangler at blive undersøgt i forhold til islams fremstilling i *Tusind og én nat*.

2.1. Den islamiske kontekst

I 2009 udkom *The Islamic Context of The Thousand and One Nights*, hvor litteraturforskeren Mushin al-Musawi, diskuterer den islamiske kontekst for *Tusind og én nat*. Siden *Tusind og én nat* blev introduceret i Vesten for 300 år siden, har mange forskere kredset om værket i lyset af tidens forskningsinteresser. I de seneste år har forskningen i høj grad interesseret sig for at læse værket i lyset af klasse, race, køn og nationstanken, og det har overskygget et af de mest indlysende elementer i fortællingerne: islam. Al-Musawi mener, at fortællingerne foregår i et arabisk miljø, hvor religion og islam spiller en væsentlig rolle. Islam kommer ikke blot til udtryk gennem ritualer og forskrifter, men er en livsstil, der vedrører alt ved kulturen, lovgivningen, verdenssynet osv. Derfor påpeger al-Musawi, at der er en mangel på forskning, der undersøger fortællingernes islamiske indhold både i den institutionaliserede form og som lægfolksreligion (al-Musawi 2009, 1-5). Samtidig er en del af fortællingerne udsprunget fra andre kulturers fortælletraditioner, og derfor har meget af forskningen ligeledes været fokuseret på at spore fortællingernes kulturelle kontekst. Al-Musawi indvender, at fortællingerne er så fokuseret i forhold til narrativer, billedsprog og motiver, der har dyb rod i en islamisk kultur, at man ikke kan ignorere, at de har fået en islamisk kontekst. Han mener derfor ikke, at man skal overdrive studier af fortællingernes kulturelle kilder, men i stedet fokusere på den etablerede kontekst (ibid., 67). Islam er den faktor, der binder værket sammen i en helhed og fungerer som en rød tråd gennem værket. Man kan derfor ikke negligere den islamiske kontekst, men er nødt til at sætte islam som en præmis for at forstå fortællingerne.

Tusind og én nat er med tiden blevet det mest udbredte værk verden over, der skal forestille at repræsentere fortællingernes samtid. Selvom mange af fortællingerne trækker på historiske begivenheder og fakta, påpeger al-Musawi, at det er vigtigt at have for øje, at værket bygger på mundtlig overlevering. Fortællingerne er formet af de mange fortælleres livssyn og tro, men de rummer en konstrueret virkelighed, der består af både ligheder med og forskelle fra fortællingernes samtid. En sådan konstrueret virkelighed kan dog fortælle os om samfund, religion, politik og mange flere elementer, der har

eksisteret rundt om fortællingerne. Al-Musawi mener, at det er tydeligt, at den islamiske praksis af de fem søjler² er stærkt repræsenteret i *Tusind og én nat*. Elementer som dette kan kun opstå, fordi der er et samfund og en kultur rundt om fortællingerne, der har praktiseret og opretholdt de fem søjler. Ifølge al-Musawi er det dog vigtigt, at man skelner mellem den autentiske virkelighed og den konstruerede virkelighed (al-Musawi 2009, 106-111). Det er vigtigt, at man som forsker og læser gennemskuer, at værket ikke er en 1:1 gengivelse af virkeligheden, men samtidig synes jeg ikke, at man skal lade sig begrænse af det skel. Som al-Musawi selv kommer ind på, men som han kunne gå meget dybere ind i, er der en grund til, at religiøse elementer som de fem søjler er stærkt repræsenteret i fortællingerne. De symboler og praksisser, der optræder i værket, opstår ikke ud af ingenting, og det er ikke noget, som historiefortælleren frit har opdigtet. Fordi fortællingerne trækker på den tradition og de strømninger, der eksisterer i samfundet, er der i værket en vis forbindelse til den autentiske virkelighed. Derfor synes jeg, det er vigtigt, at man undersøger de elementer, der konstruerer fortællingernes virkelighed, og hvordan fortællingerne trækker på opfattelser fra den autentiske virkelighed. Jeg ønsker at undersøge, hvordan fortællingerne låner konsensusopfattelser fra islam, og hvordan konsensus bliver bearbejdet i *Tusind og én nat*. På den måde kan jeg undersøge den virkelighed fortællingerne fremsætter og dermed, hvordan fortællingerne fremstiller islam.

Al-Musawi diskuterer også, hvilken form for islam der optræder i fortællingerne. Han inddrager ofte ”Historien om slavinden Tawaddud”, når han diskuterer det emne. I de første mange vestlige oversættelser af *Tusind og én nat* valgte man ikke at oversætte en fortælling som denne og inkludere den i værket. Det begrundede man med, at fortællingen var for koncentreret om islamisk lov og retspraksis, og det ville kræve et kommentarværk for sig selv at forstå fortællingen. Fortællingen handler om en slavinde, der bliver testet i sin viden om de forskellige islamiske videnskaber, for at hun kan vinde sin herres ejendom tilbage. For al-Musawi er fortællingen vigtig, når man undersøger islams rolle i værket, fordi den markerer et paradigmeskift i forhold til den autoritative diskurs. Al-Musawi argumenterer for, at fordi slavinden Tawaddud overtrumfer de lærde med sin viden om islamisk religion og videnskab, bliver religion skilt fra institutionen. Institutionen består i al-Musawis udlægning af kaliffen og de retslærde.

² De fem søjler er de vigtigste religiøse pligter for muslimer. Det er trosbekendelsen (*shahāda*), bøn (*salāh*), almisse (*zakāh*), faste og pilgrimsfærd til Mekka (*hajj*) (Shepard 2009, 100).

Viden er ikke længere kun forbeholdt de lærde, men gennem Tawadduds udlægning af de islamiske grundsætninger, kan den institutionaliserede religion bløde op og blive til en religion, der når ud til lægfolket (ibid., 74-5;112-115). Al-Musawi bemærker yderligere, at fortællingernes blanding af historiske omstændigheder og fiktion gør fortællingerne mere folkelige, fordi det bringer religion tættere på befolkningen. Islam bliver formidlet i universelle værdier, der gør det religiøse budskab mere tilgængeligt for den udannede befolkning (ibid., 92). For al-Musawi er det dermed en folkelig religion, der kommer til udtryk i fortællingerne. Igen er jeg i store træk enig med ham i hans argument, men før man overhovedet diskutere folkelig overfor institutionaliseret religion, mener jeg, at man er nødt til at undersøge, hvordan islam først og fremmest kommer til udtryk i fortællingerne. Det er væsentligt at udpege de trosforestillinger, der er dominerende for at kunne diskutere, hvilken betydning de har. Desuden går han ikke ind i en forklaring af, hvad der ligger i begreber som folkelig og institutionel religion. Selvom jeg er enig med ham i, at det kan virke som folkelig religion, der kommer til udtryk i værket generelt, mener jeg, at hans udlægning af ”Historien om slavinden Tawaddud” som et udtryk for folkelig religion er forkert. Fordi jeg ikke er filolog eller kan arabisk, ønsker jeg ikke at indgå i en diskussion af, hvorvidt sproget i fortællingen er mere folkeligt end i en kanonisk tekst. Men selvom det er blevet gjort folkeligt igennem en slavinde, der besejrer autoriteten, mangler teksten narrativ fremdrift, fordi det er en opremsning af islams grundlære. Fortællingen er ikke en, man indprenter sig eller husker specifikke pointer fra, fordi den er en tour de force gennem alt fra koraneksegese til islamisk lægevidenskab og astrologi. Derfor er det ikke helt ved siden af, at mange forskere har ment, at fortællingen i sig selv kræver et helt kommentarværk for en læser, der står uden for den islamiske tradition. Fordi fortællingen er så koncentreret om islam, benytter jeg det som en del af min empiri i mit speciale. I min analyse af ”Historien om slavinden Tawaddud” vil jeg også diskutere opgøret mellem slavinden og de lærde, men som det vil fremgå mere detaljeret i min analyse, ser jeg i stedet opgøret som et opgør med hierarkisering, og islam bevæger sig i lyset heraf i en mere pietistisk retning, frem for det al-Musawi mener er udtryk for folkelig religion.

Når det kommer til de religiøse symboler i *Tusind og én nat* har al-Musawi en interessant pointe. I et af sine kapitler diskuterer han de indeksikale tegn³ i en religiøs

³ Al-Musawi bruger selv ordet nonverbale narrativer, men en tekst i sig selv er nonverbal, fordi den ikke udsiges (Den Danske Ordborg 2018c). Jeg bruger derfor i stedet indeksikale tegn, som er tegn, der leder

kontekst. De indeksikale tegn viser gennem ikoner, billede, koder og magi, at der er en betydning i teksten, som ikke kommer direkte til syne i tale og handlinger (ibid., 250-51). I den forbindelse bemærker al-Musawi, at forestillingen om tegn, *ayat*, er en gammel tradition i den islamiske kontekst. Disse tegn skal ikke forveksles med de indeksikale tegn. I islam åbenbarer Gud sin guddommelige plan igennem tegn og mirakler, og det er gennem dem, mennesket kan erkende det guddommelige. Men herfra sammenligner al-Musawi den islamiske tradition i forhold til tegn med indeksikale tegn i den arabiske kærlighedslitteratur (ibid., 268-73). Selvom tegnene i islam både kan være af verbal og nonverbal karakter (Rippin 2008), virker det malplaceret at forbinde dem med arabisk litteratur, fordi tegnene er en manifestation af det guddommelige. Jeg mener derfor, at man være varsom med at diskutere Koranens tegn i en ikke-koranisk forbindelse, fordi teksten ikke er åbenbaret af Gud selv, som Koranen er (Shepard 2014, 65). Af den grund kan man ikke diskutere Koranens tegn i flæng med almindelige indeksikale tegn. Alligevel er det vigtigt at have for øje, at Guds åbenbaring gennem tegn spiller en stor rolle i islam, fordi de er med til at afsløre Guds plan for verden (Rippin 2008). Jeg vil i stedet undersøge, hvordan *Tusind og én nat* trækker på viden om traditionen for tegn i islam. Således kan jeg diskutere, hvordan sådanne tegn referencer til den islamiske konsensus, og hvad det gør for fremstillingen af islam.

Al-Musawi kommer yderligere ind på en historisk og kulturel evolutionistisk udvikling, men undrer sig over, om det også påvirker *Tusind og én nat*. Når man læser værket, skal man ifølge al-Musawi være opmærksom på, at islam blev udbredt mellem det ottende og fjortende århundrede, både trosmæssigt, statsligt og geografisk. Han undrer sig over, om værket udgør en kollektiv hukommelse over islam og det islamiske imperiums udvikling, fordi værkets første manuskripter er opstået og akkumuleret i samme periode. Han bemærker, at:

”Regardless of under which name or denomination faith appears, religion cannot remain the same, for it grows into an institution, an overwhelming presence, pragmatic and utilitarian, which the popular mind appropriates in multifarious ways” (ibid. 149).

modtageren på sporet af betydning (Albinus 2012, 225). Det gør jeg samtidig for at adskille hans brug af nonverbale narrativer fra de verbale og nonverbale tegn, Gud åbenbarer i Koranen (Rippin 2008).

Ligesom der historisk er sket en udvikling fra stammesamfund til imperium, vil religion ifølge al-Musawi med tiden udvikle sig til en mere institutionaliseret form for religion, (ibid., 145-49). Den form for samfundsmæssig og kulturel udvikling er en vigtig pointe. Når *Tusind og én nat* er akkumuleret over tid, må man forvente, at man kan spore en evolutionistisk udvikling i de symboler, der optræder i værket. Al-Musawi kommer selv ind på djinnens funktion i *Tusind og én nat*. Den tjener som en form for moralsk autoritet i værket, hvor den både hjælper og straffer mennesket for dets handlinger. Imidlertid mener jeg, at det er en præislamisk fremstilling af djinnen, fordi den i præislamisk tradition besad en guddommelig autoritet og en hemmelig viden om menneskets skæbne. I islam har djinnen mistet forbindelsen til det guddommelige (Chabbi 2005). Når al-Musawi påpeger djinnens funktion, fremstiller han den i et præislamisk lys. Jeg vil i min analyse af ”Historien om Abd Allāh ibn Fādīl” i stedet argumentere for, hvordan fortællingen prøver at forene den præislamiske forestilling om djinnen med den islamiske. Når fortællingerne er akkumuleret over tid, er det ifølge al-Musawi vigtigt at have øje for, hvordan fortællingerne afspejler en mentalitetshistorie. Når Al-Musawi kalder det et udtryk for kollektiv hukommelse, synes jeg dog ikke begrebet dækker hans pointe. Den kollektive hukommelse er en social hukommelse, som er knyttet til den umiddelbare kommunikation i hverdagen (Assmann 1995, 125-6). Når al-Musawi mener, at fortællingerne afspejler en mentalitetshistorie, er der derfor i min optik ikke tale om en hukommelse, der er knyttet til hverdagen, men en hukommelse der strækker sig over flere generationer. Jeg vil inddrage Jan Assmanns teori om kulturel hukommelse i mit speciale for at udbedre det forhold.

Al-Musawi tager i store træk en vigtig problematik op: der er for lidt forskning i islams betydning i *Tusind og én nat*. Det er dog tydeligt, at han som litteraturforsker har et andet perspektiv end mig. Han kommer ind på vigtige problemstillinger, som hvilken form for religion der kommer til udtryk i *Tusind og én nat*, religionens udvikling og religionens relation til den autentiske virkelighed. Problemstillingerne går han ikke dybere ind i, fordi han som litteraturforsker ikke har det samme perspektiv på emnet som en religionsforsker. Jeg vil i mit speciale gå ind på de områder, som han overordnet nævner. Jeg ønsker at undersøge, hvordan islam kommer til udtryk i værket, og hvilken virkelighed fortællingerne fremsætter. Samtidig vil jeg have øje for, hvordan fortællingerne trækker på konsensusopfattelser fra islam, og hvordan de bliver integreret i fortællingernes verden.

2.2. Reference til helligtekster

En af de forskere, der yderligere undersøger islams betydning i *Tusind og én nat* er semitisk filolog Bruce Fudge. I tidsskriftsartiklen ”Signs of Scripture in ’The City of Brass’” fra 2006 diskuterer Fudge, hvordan fortællingen ”Historien om Kobberbyen” refererer til andre kanoniske tekster⁴ i islam. Eksegese og den profetiske tradition er ikke en direkte åbenbaring fra Gud ligesom Koranen, men man er nødt til at tage tekster som disse med i en islamisk kontekst, fordi de er blevet en vigtig del af den islamiske bevidsthed. Fudges formål er at undersøge, hvordan motiver har ændret betydning gennem forskellige kanoniske tekster, og hvordan motiverne fremstår i ”Historien om Kobberbyen”. Den arabiske kultur trækker i høj grad på intertekstuelle referencer til tidligere narrativer og bygger på deres strukturer og motiver, men omorganiserer dem i nye mønstre (Fudge 2006, 92). Fudge følger to spor i sin diskussion. Der er i ”Historien om Kobberbyen” mange referencer til de islamiske fortællinger om kong Salomo, som på arabisk hedder Sulaymān, og Fudge undersøger primært, om der er overensstemmelse mellem de kanoniske teksters Sulaymān og fortællingens. Dernæst diskuterer han *Tusind og én nats* narrative forbindelse til Koranen (ibid., 88).

”Historien om Kobberbyen” handler især om askese og forgængeligheden af det materielle så vel som menneskets eksistens. I islamisk tradition er Sulaymān en magtfuld og velstående konge, men alligevel bliver han testet i sin tro og bevæger sig ofte på kanten til afgudsdyrkelse. Derfor har den islamiske fortælling om kong Sulaymān stor betydning for fortællingen, og man skal kende traditionen om hans figur for at forstå fortællingen fuldt ud. Nogle referencer i fortællingen trækker direkte på vers fra Koranen, hvor rebelske djinner bliver straffet ved at skulle arbejde for kong Sulaymān, mens andre trækker på den eksegetiske litteratur, hvor Sulaymān straffer dem ved at kaste dem i vandet (ibid., 97-8). Begge fremstillinger af forholdet mellem djinnerne og Sulaymān optræder i ”Historien om Kobberbyen”, men der er forskel på, hvordan Sulaymān portrætteres. I Koranen bliver Sulaymān testet af dæmoner, og han bliver straffet for sin materialisme og nogle af de overtrædelser, han begår, så han til sidst angrer sine handlinger. Derimod er han i fortællingen en retfærdig dommer, som ikke vakler i sin tro, og der er derfor en forskydning i fremstillingen af Sulaymān som konge.

⁴ Fudge bruger selv ordet ”scripture”, som for ham omfatter Koranen, eksegetisk materiale og profetiske tekster. ”Scripture” er dog et meget omdiskuteret begreb (Levering 1989), og derfor bruger jeg ”kanoniske tekster” i min gennemgang, som dækker over de tekster, der i et samfund besidder en høj grad af autoritet, og derfor er normative (Assmann 2006, 64). Det favner Koranen, men også eksegetisk materiale og profetiske tekster der ikke ville blive indfanget i ”scriptur”.

Det kan minde en smule om den hebraisk fremstilling af Salomo. I den gammeltestamentlige tradition er Salomo kendt for i begyndelsen af sin regeringsperiode at sikre en stabilitet i samfundet, og man har tilskrevet Salomo meget af visdomslitteraturen i det gamle testamente (Lemche 2011, 701-02). Ligeledes er "Historien om Kobberbyen"'s hovedkarakter, hærføreren Mūsā ibn Nusayr, historisk kendt for sin jalousi og grådighed, men i fortællingens slutning trækker han sig fra samfundet og rejser til Jerusalem for at leve et tilbagetrukket liv i hengivenhed til Gud. I fortællingen bliver motiver isoleret fra deres normale funktion i både den historiske og religiøse kontekst og er uden for den traditionelle autoritets rækkevide. Fortællingen trækker på intertekstuelle referencer om blandt andet Sulaymāns liv, som man kender fra andre kanoniske tekster, men sætter det i en kontekst, der derudover ikke har noget med Sulaymāns livshistorie at gøre. Den islamiske tradition om Sulaymān må i fortællingerne vige for at tjene en tematisk pointe, og fortællingen trækker derfor på elementer, der går ud over traditionen. Derfor fremstår narrativet i "Historien om Kobberbyen" ifølge Fudge hverken som koranisk eller profetisk (Fudge 2006, 100-03). Relationen mellem værket og islams kanoniske tekster er væsentlig at undersøge og viser nogle interessante tendenser i forholdet mellem de to. Dog synes jeg, det er ærgerligt at analysen har så stort fokus på Sulaymāns figur, fordi han ikke er præsentisk del af fortællingens handling, men er en mytisk skikkelse. Det er vigtigt, at man forstår Sulaymāns rolle i fortællingen, men når analysen stort set kun fokuserer på hans karakter, er det på bekostning af motiver i selve narrativet, der har betydning hvordan islam optræder i fortællingen. Her er materialisme og livets forgængelighed i min optik vigtige motiver for at forstå islam i fortællingen. Samtidig bliver de overordnede temaer i fortællingen, som Fudge udleder, svære at følge, fordi han aldrig går ind i betydningen af disse.

Samtidig mener Fudge ikke, at "Historien om Kobberbyen" citerer de kanoniske tekster direkte, som arabisk poesi normalt gør. De intertekstuelle referencer, man finder i fortællingen, bygger i højere grad på strukturer, begivenheder og motiver, og de kan derfor være svære at udpege og genkende (ibid., 102). I størstedelen af fortællingerne tilsmiler lykken den dovne og forræderiske karakter, mens helten ofte står tilbage med ingenting. Fudge mener derfor, at det kan være svært at udlede en morale i fortællingerne. "Historien om Kobberbyen" er dog ifølge Fudge et eksempel på en af de få fortællinger, hvor der hersker en moralsk orden, og narrativet søger en opdagelse og genoprettelse af den moralske orden. Mūsā opnår på rejsen en erkendelse af, at kun Gud

er uforgængelig, og derfor adskiller fortællingen sig fra mange af de andre fortællinger, hvor karakteren i sin søgen efter mening ender med at finde noget endnu mere meningsløst. Her bruger Fudge *anagnorisis*, genkendelse, som et begreb, der ikke blot driver plottet, men er en del af narrativets natur. Nogle fortællinger åbenbarer den moralske orden, så som ”Historien om Kobberbyen”, mens andre har åbne slutninger, hvor hverken læseren eller helten står tilbage med en erkendelse af verdens orden. Det er karakteristisk for kanoniske tekster at have en fikseret viden, så læseren ikke står uforstående tilbage. ”Historien om Kobberbyen” er trods sin forskudte fremstilling af kong Sulaymān en af de fortællinger i *Tusind og én nat*, der kommer tættest på de kanoniske teksters tradition, fordi den har en moralsk erkendelse og genetablering af orden (ibid., 103-107). Jeg er enig med Fudge i, at det kan være svært at udlede en morale af fortællingerne i værket. Selvom lykken ofte kan virke til at tilsmile den amoralske karakter, mener jeg, der i fortællingerne er flere nuancer, hvis man går ind i fortællingernes lag, som ofte viser sig at være en kritik af de amoralske karaktere. Det vil blandt andet fremgå i min senere analyse af ”Historien om anden og mennesket”, hvor mennesket er dyrene overlegen og jager dem i fortælling, men analyserer man fortællingens flertydighed, kan man også spore en tydelig kritik af mennesket.

Fudge viser et konkret eksempel på, hvordan man kan analysere islam i *Tusind og én nat*, og han bidrager med et interessant perspektiv. Min tilgang til emnet minder om hans, fordi Fudge også ønsker at undersøge motivernes betydning i værket. Men når Fudge diskuterer deres transformation fra de kanoniske teksters kontekst til fortællingerne, foretager han blot et studie af kilden til fortællingens motiv. Ifølge Fudge er fortællingens motiver radikalt anderledes end den islamiske tradition, og derfor synes jeg ikke, det vigtigste er at undersøge deres relation til de kanoniske tekster, men hvordan de trækker på traditionen og den effekt, det har i den enkelte fortælling. Hans brug af intertekstualitet siger kun noget om forskydningen af Sulaymān i fortællingen, men ikke noget om betydningen for fortællingen. Fudge bruger derfor intertekstualitet for snævert, hvorfor han ikke når dybere ind i sin analyse af ”Historien om Kobberbyen”. Intertekstualitet er mere komplekst, fordi det både trækker på ligheder med og forskel fra det, det refererer til, hvilket skaber flertydighed og ambivalens. Det forhold vil jeg bringe i spil ved at inddrage Julia Kristevas teori om det poetiske sprogs funktion som en af mine teorier.

2.3. Sammensmeltninger af betydninger

Mange forskere har set ritualstudier og -teori, som noget der kun er forbeholdt religionsvidenskaben. De seneste år er der dog åbnet mere op for, at ritualstudier er ideelle at kombinere med andre fagligheder som dramaturgi og litteraturvidenskab. Islamolog Thomas Hoffmann, argumenterer i essayet "The Intercourse of Prayer: Notes on an Erotic Passage in The Arabian Nights and the Islamic Ritual Prayer" fra 2009 for, at der stadig er for få, der undersøger forholdet mellem ritualer og litteratur. Det gælder både for ritualer i litteratur og litteratur i ritualer. Derfor ønsker han i sit essay at påvise sammenspillet mellem litteratur og ritual gennem en analyse af samleje og bøn i "Historien om Ali Shar og Zumurrud" fra *Tusind og én nat* (Hoffmann 2009, 63-7).

Bøn, *salāh*, er i islam en vigtig del af den religiøse praksis og er én af de fem søjler i islam. Det er en rituel praksis, der består af bestemte bevægelser og ord, og bønner bliver ledt af imamen, en mandelig bønneleder. Det er imamen, der reciterer bønner og leder bevægelserne, som resten af menigheden efterligner. Bønner er tæt forbundet med seksualitet, fordi seksualitet gør mennesket urent, og derfor er det vigtigt, at man foretager sig en rituel renselse, inden man går til bøn. Samtidig spiller køn en væsentlig rolle i bønner, hvor mænd og kvinder er adskilt i moskéen, fordi kvinden har potentialet til at distrahere manden under bøn (ibid., 69-71). I "Historien om Ali Shar og Zumurrud" bliver samlejet mellem Ali Shar og hans slavinde Zumurrud beskrevet i et religiøst metaforisk sprog. Ali Shar bliver beskrevet som imamen, der leder bønner ved Zumurruds bedeniche, og hun følger ham gennem bønnens bevægelser (ibid., 68). I fortællingen opstår der ifølge Hoffmann et såkaldt *blend*: en blanding af begrebsmæssige verdener. Både samleje og bøn trækker på kropslige handlinger, og derfor kan de to verdener smelte sammen. Et *blend* kan ikke reduceres til en almindelig allegori, hvor man sammenligner samlejet med bøn eller omvendt. I stedet opstår der et helt nyt begreb, som Hoffmann kalder bønnens samleje, hvor organer, arkitektur og agenter bliver blandet sammen. Det *blend* er med til at fastholde et patriarkalsk syn, hvor det stadig er manden, der leder bønner, mens skellet mellem mand og kvinde på den anden side bliver opløst, og begge køn kan mødes i bønnens samleje. Det er Hoffmanns hypotese, at fortællingen dermed bliver kropsliggjort gennem ritualiserede handlinger, så det ikke kun er en mental proces at læse, men også bliver en kropslig erindring. Det er det potentiale, der ligger i studiet af ritualer og litteratur, som Hoffmann mener, ville være et væsentligt studie for religionsforskningen (ibid., 72-74).

Hoffmann giver et spændende bidrag til forskningen af, hvordan man kan arbejde med religionen i *Tusind og én nat* og åbner op for en spændende diskussion om sammenspillet mellem litteratur og religion. Hans betragtning er interessant, men fordi Hoffmanns fokus er på ritualer, går han aldrig dybere ind i en diskussion om islam, eller hvordan sproget åbner op for, at der kan opstå en sådan fusion af betydninger. Litteraturens sprog er kendt for sin egenskab til at skabe forskellige billeder hos læseren, og det er her, man skal lede efter forklaringen på, at der kan opstå et såkaldt blend. Hoffmann tager fat i et spændende perspektiv, som jeg ønsker at gå yderligere ind i ved at undersøge sprogets funktion i spændet mellem *Tusind og én nat* og islam.

2.4. Positionering

I mit forskningshistoriske afsnit har jeg dokumenteret, at der ikke er foretaget meget forskning i islam og religion i *Tusind og én nat*. Den forskning, jeg har redegjort for, kommer med nogle væsentligt bidrag, men fordi det kun er få forskere, der er gået ind i et studie af forholdet mellem islam og værket, mangler der stadig at blive foretaget et dybere studie. Det er det forhold, jeg ønsker at udbedre i mit speciale. I min analyse vil jeg undersøge, hvilke elementer der udgør fortællingernes verdenssyn, og hvordan de fremsætter en islamisk virkelighed. Dermed kan jeg diskutere, hvordan islam bliver fremstillet. Mushin Al-Musawi mener, at værket er et udtryk for en kollektiv hukommelse, men jeg vil gå videre til at argumentere for, at det er kulturel hukommelse, som giver mig et værktøj til at indfange de elementer, der er vigtige for fortællingerne, og hvordan det giver mulighed for skydning af betydning gennem tiden. Både Bruce Fudge og Thomas Hoffmann leder mig hen mod, at der i forskningen ikke er taget højde for eller kun lige er taget hul på, hvilken rolle sproget spiller i *Tusind og én nat*. Jeg mener, at sproget er med til at skabe den virkelighed og betydning, der kommer til udtryk i værket, fordi sproget er med til at skabe nuancer. Det er derfor vigtigt at undersøge, hvilken funktion sproget har i fremstillingen af islam i *Tusind og én nat*.

3. Teori

I mit forskningshistoriske afsnit positionerede jeg mig i forhold til den tidligere forsknings studie af islam og religion i *Tusind og én nat*. Her argumenterede jeg for, at man bør læse værket som en tekstlig fremsat virkelighed, undersøge hvordan den virkelighed bliver fremstillet og at sproget i fortællingerne giver mulighed for nuancer,

fordi forskningen kun har skrabet i overfladen af islams betydning for værket. Jeg vil derfor inddrage tre teorier til at nå mere i dybden end de tre forskningsbidrag, jeg har redegjort for, så jeg dermed kan besvare min problemstilling. Først vil jeg præsentere antropologen Clifford Geertz' religionsbegreb, som er den religionsdefinition, jeg arbejder ud fra i mit speciale. Han har en semiotisk tilgang til kultur og religion, og derfor egner hans religionsdefinition sig til et religionshistorisk litterært studie. Dernæst vil jeg inddrage filosofen Julia Kristeva, som med sin teori om det poetiske sprogs funktion giver mig mulighed for at gå videre end Thomas Hoffmanns gjorde i sin analyse af *blend* i *Tusind og én nat*. Hoffmann skraber kun i overfladen af litteraturens potentiale i forhold til religion, og med Kristevas teori kan jeg nå dybere ind i en diskussion af, hvilken rolle det poetiske sprog, og dermed litteratur, spiller for fremstillingen af islam i fortællingerne. Afslutningsvist vil jeg inddrage Jan Assmanns teori om kulturel hukommelse for at få et yderligere perspektiv på forholdet mellem religion og litteratur. Hans teori gør det muligt at diskutere de strukturer og symboler, der er konstitueret i fortællingerne, og om de ændrer betydning gennem værket. De tre teorier er i høj grad kompatible, som jeg vil vise i dette afsnit, og overlappene i teorierne åbner op for en diskussion af, hvordan *Tusind og én nat* fremsætter islam.

3.1. Clifford Geertz og religionsdefinition

Når jeg i mit forskningsspørgsmål ønsker at undersøge forholdet mellem islam og et litterært værk, skal mit religionsbegreb stå klart. Jeg vil i mit speciale tage udgangspunkt i antropologen Clifford Geertz' religionsdefinition fra hans bog *The Interpretation of Cultures* fra 1973, hvori han går i dialog med kulturbegrebet og tilgangen til at studere kultur og herunder religion. I bogen har Geertz en semiotisk tilgang til kultur, fordi det for ham ikke handler om, at der *er* en kultur, men den betydning kulturen har for mennesket. For Geertz kan man arbejde med kultur og religion ligesom en tekst, fordi det ligesom med en tekst handler om at fortolke og forstå betydningen af kultur og religion (Geertz 1973, 5).

I bogen definerer Geertz kultur som en organisering af symboler, der etablerer, kommunikerer og opretholder en gruppes livsanskuelse. Han ser kultur som en systemteori, hvorunder man kan finde religion som et subsystem (ibid., 89). De religiøse symboler binder menneskers verdensbillede og ethos sammen, og de låner autoritet af hinanden for at virkeliggøre sig selv. Med ethos mener Geertz, hvordan mennesket

handler og føler. Det vil sige, at religiøse symboler på den ene side viser den måde, verden hænger sammen på, mens det på den anden side er det, man handler ud fra. Den måde man ser verden på, påvirker hvordan man agerer, og den måde man agerer på, påvirker hvordan man ser verden. Det paradigme udgør for Geertz religion, som han definerer som:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (ibid., 90: Geertz' nummerering).

For Geertz er religion et symbolsystem, der skaber stærke og vedholdende stemninger og motivationer hos mennesket gennem etableringen af en verdensorden, som mennesket accepterer og handler ud fra. Han deler sin definition op i mindre dele, som han følgende uddyber.

Først kræver det en uddybelse, at han kalder religion for et symbolsystem. Med symboler mener Geertz alle objekter, handlinger, begivenheder, kvaliteter og relationer, som skaber forestillinger hos mennesket. Hvor man ofte har prøvet at forstå religion gennem psykologiske processer, mener Geertz i stedet, at religion er en ydre kilde til information, fordi man kun kan studere det udefra. Den information man får ved at studere et symbolsystem, tilbyder modeller, som både kan være modeller af og for verden. En model *af* verden er en manipulation af symbolsystemet, så det afspejler den foreliggende virkelighed. Det er den videnskabelige og deskriptive beskrivelse af virkeligheden, der gengiver de fysiske omstændigheder. En model *for* verden er i stedet manipulationen af den foreliggende virkelighed, så den kommer til at ligne symbolsystemet. Det er en præskriptiv og normativ fremstilling af virkeligheden, der bestemmer de fysiske omstændigheder. På den ene side etablerer modellerne det kulturelle system, mens det på den anden side er det kulturelle system der former modellerne. Det er den dobbelthed, der adskiller symboler fra andre betydningsbærende former (ibid., 91-94).

Det kulturelle system etablerer stærke og vedvarende stemninger og motivationer i mennesket. Her skelner Geertz mellem stemning og motivation. En motivation er en gennemgående tendens til at handle på en bestemt måde, som at være from. Det betyder

ikke, at man konstant er from, men at man har en tendens til at handle fromt. Derfor er det ikke handlingen i sig selv, men den iboende mulighed for handlingen. Stemninger er derimod graduerede tilstande, som udstrækningen mellem jubel og melankoli. Hvor motivation er bærende og har en retning, indeholder stemninger kun grader af intensitet. Motiverne bliver fortolket ud fra deres udstrækning, mens stemningerne bliver set ud fra deres kilde: det der skaber stemningen (ibid., 95-97).

Symbolsystemet er et udtryk for en kosmisk orden. Religion giver derfor den ultimative forklaring på verdens sammenhæng. Der er et behov for den sammenhæng i verden ud fra tre trusler. Den første trussel er forvirring, når mennesket støder på noget uforklarligt i mødet med verden. Den anden er lidelse og sorg, når mennesket mister og oplever uretfærdighed. Den tredje trussel er det onde, som betegner en moralsk begrænset indsigt, der forhindrer en i at handle tilstrækkeligt. Religion er ikke en benægtelse af tilstedeværelsen af det uforklarlige, smertelige og onde. Derimod giver religion med sin orden et billede af, at der er en større mening med det, man oplever, samtidig med at religion gennem ritual og tro giver mennesket mulighed for at bearbejde de tre trusler (ibid., 98-108).

Mennesket integrerer den kosmiske orden gennem ritualer. I ritualen smelter den levede virkelighed og den forestillede virkelighed sammen for individet i ét symbolsystem, og det bliver derfor til en og samme virkelighed. Der sker med andre ord en fusion af verdensbilledet og ethos. Religion skaber gennem ritualen en social orden, som bliver virkelig for mennesket. Geertz mener derfor, at det religiøse symbolsystem adskiller sig fra andre kulturelle systemer, fordi det skaber en forestilling om det virkelig virkelige: den ultimative sandhed (ibid., 109-121). For Geertz bliver det antropologiske studie af religion et studie i to trin. Først er der studiet af symbolsystemet, som udgør en religions verdensbillede. Når man har kortlagt betydningen af symbolerne, kan man gå til et studie af, hvordan mennesker handler og føler i relation til deres verdenssyn, deres ethos (ibid., 125).

3.1.1. Metodisk konsekvens

Jeg vil i mit speciale bruge Clifford Geertz' religionsdefinition til at undersøge religionsaspektet i *Tusind og én nat*. Hans semiotiske tilgang til religion, gør definitionen kompatibelt med et religionshistorisk litterært studie af religion. Fordi Geertz forstår symbolsystemer som modeller for og af verden, vil jeg undersøge,

hvordan modellerne kommer til udtryk i fortællingerne, og hvilke der er dominerende. Samtidig mener Geertz, at religion skaber en orden og kohærens, når mennesket møder modstand i livet. Jeg vil yderligere bruge Geertz til at diskutere, om fortællingerne forsøger at skabe en orden i mødet med kaos, ondskab og det uforståelige.

3.2. Julia Kristeva og det poetiske sprog

Hvor Clifford Geertz fremsætter, hvordan kultur og religion tilbyder modeller for og af verden, fokuserer filosofen Julia Kristeva på, hvordan det poetiske sprog bearbejder virkeligheden. I *Revolution in Poetic Language* fra 1974 argumenterer Kristeva for, at det poetiske sprog i litteraturen kan revolutionere subjektet på samme måde, som en politisk revolution ændrer samfundet. Sproget er betydningsgenererende, og der er i sproget en konstant forhandling af betydning (Kristeva 1974 (2002), 30-31). Kristeva lægger sig i forlængelse af psykoanalytikerens Jaques Lacan, hvor de begge bruger Freuds psykoanalyse til at forklare subjektets sprogtilegnelse. Hvor Lacan primært fokuserer på sprogtilegnelsen, går Kristeva videre og overfører psykoanalysen på det poetiske sprogs funktion.

Det poetiske sprog er en ambivalens, der er et levn fra subjektets sprogtilegnelse. Gennem sprogtilegnelsen har subjektet opnået en konsensus i sproget, der gør det muligt at kommunikere med andre. Der er stadig rester fra sprogtilegnelsen, som ikke er blevet bundet fast i en betydning i sproget. De rester er ikke blevet positioneret i forhold til subjektet, og de rummer derfor muligheden for flere betydninger (ibid., 44-45). I litteratur positionerer det poetiske sprog objekter gennem mimesis. Mimesis er et udtryk for, at objekter bliver positioneret som virkelige og sande, men ikke at de nødvendigvis er det. Det poetiske sprog prøver at efterligne konsensus i positioneringen af objekter i forhold til subjektet, men det hævder ikke en entydighed i sandheden af den positionering (ibid., 46-7). Sprogets forhold til konsensus trækker på to processer fra Freuds teori om det ubevidste: forskydning og kondensering. I det poetiske sprog svarer det til metonymi, erstatningen af et ord med et lignende ord, og metafor, når noget bevæger sig fra en sammenhæng til en anden sammenhæng. Kristeva tilføjer en tredje proces til at betegne overgangen fra en betydning til en anden, som hun kalder for intertekstualitet⁵. Intertekstualitet gør det muligt for det poetiske sprog at låne

⁵ Kristeva mener, at begrebet intertekstualitet bliver brugt for smalt i forskningen, hvor det ofte bliver brugt som et studie af tekstens kilder. Hun foretrækker i stedet begrebet transponering, fordi det er mindre

betydninger, der enten ligner eller bryder med konsensusopfattelser. Hvis det poetiske sprog formår at udtrykke den nye betydning, så den fremstår overbevisende, er den repræsentativ. Det poetiske sprog benægter ikke konsensus, men åbner op for de underliggende drifter i sproget, der gør, at der i første omgang er mulighed for entydighed i sproget. Med andre ord bearbejder det poetiske sprog konsensus, så den kommer til at fremstå endnu mere sand og troværdig. Det poetiske sprog viser dermed, at konsensus altid er til forhandling, og at der i litteratur er plads til at lege med konsensus, fordi teksten ikke er et udtryk for en virkelighed, men for en mulig virkelighed. Det kan fremstå som om, det poetiske sprog bliver en kritik af og en trussel mod konsensus, som eksempelvis teologiske dogmer. Kristeva mener dog, at det poetiske sprog har to sider, fordi det på den ene side konstituerer konsensus, mens det på den anden side kan udfordre det, som konsensus undertrykker (ibid., 48-9). Ud over det poetiske sprogs funktion er det også vigtigt for Kristeva, at psykoanalysen åbner op for, at man som læser har en tillid til en andens fremstilling af verden. Det er muligt, fordi moderen i den præ-ødipale fase genererede betydning for barnet, og det var moderen, der skabte identifikation hos barnet. Mindet om den tillid til moderens formidling af verden gør det muligt for subjektet at danne lignende relationer senere i livet. Som læser kan man derfor overgive sig til den virkelighed, en forfatter fremstiller gennem det poetiske sprog (ibid., 42-3).

3.2.1. Metodisk konsekvens

Julie Kristeva undersøger det poetiske sprogs funktion. I mit speciale vil jeg bruge Kristevas teori til at analysere den flertydighed, det poetiske sprog skaber, og hvor meget flertydigheden får lov at råde i forhold til det entydige. Det giver mig mulighed for at forstå, hvordan et poetisk værk som *Tusind og én nat* gennem flertydighed kan nuancere vores viden om islam, og hvordan islam er blevet formidlet gennem tiden. Hvis flertydighed optræder i fortællingerne, må det være, fordi konsensus ikke længere er godt nok eller besidder en ambivalens. Jeg vil derfor have øje for, om det er de samme elementer, flertydigheden gør op med, eller om det er forskelligt fortællingerne imellem. Med Kristeva undersøger jeg i det store hele efter mange af de samme elementer, som jeg gøre gennem ved hjælp af Geertz. Hvor Geertz forholder sig til kultur og religion,

problematisk at bruge (Kristeva 1974 (2002), 48). Jeg holder mig dog til begrebet intertekstualitet, fordi Kristeva fremadrettet i sin forskning har benyttet intertekstualitet frem for transponering.

får jeg gennem det poetiske sprog muligheden for at se, hvordan sproget kan nuancere de modeller for og af verden, som jeg undersøger gennem Geertz' teori.

3.3. Jan Assmann og kulturel hukommelse

En sidste teori der kan hjælpe mig til at besvare mit forskningsspørgsmål, er egyptologen Jan Assmanns teori om kulturel hukommelse. I artiklen "Collective Memory and Cultural Identity" fra 1995 lægger Assmann sig i forlængelse af sociologen Maurice Halbwach og kunsthistorikeren Aby Warburg, der er de første forskere til at introducere den kollektive og sociale hukommelse. Tidligere forskning har haft et forsnævret syn på hukommelse, som noget udelukkende biologisk, men med teorien om kollektiv hukommelse opstår der en diskurs om hukommelse som noget kulturelt. Halbwach og Warburg introducerer den kollektive hukommelse, som er baseret på den dagligdags kommunikation og foregår i nuet (Assmann 1995, 125-6). Hvor Halbwach og Warburg diskuterer individuel hukommelse over for kollektiv hukommelse, tilføjer Assmann en tredje hukommelse til debatten: kulturel hukommelse. Problemet med Halbwach og Warburgs tilgang, er at den kollektive hukommelse kun strækker sig over maksimalt hundrede år (ibid., 127). Assmann mener i stedet, at den kulturelle hukommelse transcenderer tid og overlever gennem flere generationer og tusinde af år. Den er både formativ og normativ for kulturel identitet. Kulturel hukommelse består af en række hukommelsesfigurer, som er påmindelser om fortiden gennem begivenheder, ritualer, monumenter, skrift osv. De udgør den horisont, gruppen ser sig selv ud fra. Hukommelsesfigurerne ændrer sig gennem tiden, så de passer til den tid, de aktualiseres ind i. På den måde overlever hukommelsesfigurerne, fordi den stadig har en relevans for gruppens aktuelle situation (ibid., 129-33). Kulturel hukommelse er på den ene side forankret i konkrete hukommelsesfigurer, mens den på den anden side er foranderlig i den forstand, at den kun overlever ved at aktualisere hukommelsesfigurerne og tilpasse sig en præsentisk virkelighed.

I bogen *Cultural Memory and Early Civilization* fra 2012 uddyber Assmann kulturel hukommelse yderligere. Her er hans udgangspunkt, at alle kultur består af sammenbindende strukturer, som binder gruppen sammen i to aspekter: det sociale og det tidslige. Sammenbindende strukturer er et symbolsystem af fælles erfaringer, forventninger og handlinger. Som Assmann understregede i sin første udlægning af kulturel hukommelse, kobler de sammenbindende strukturer fortiden med nutiden, så

der sker en sammensmeltning, hvor fortiden stadig har en relevans ind i det aktuelle. Sammenbindende strukturer opstår ud fra gentagelse, som sker gennem ritualer. Ritualen besidder en rituel kohærens, fordi det har en fast form, som skaber genkendelighed, når ritualen gentages. Man kan på den måde sige, at det er den rituelle kohærens, der skaber og opretholder de sammenbindende strukturer og dermed symbolsystemer (Assmann 2012, 2-3). Assmanns teori om kulturel hukommelse er et redskab til at analysere de fikseringer og udviklinger der sker i de sammenbindende strukturer i et givent samfund (ibid., 10). I skriftlige kulturer indførte man et nyt medium for kulturel hukommelse: teksten. Teksten er en eksternalisering af kulturel hukommelse og har gjort det muligt at bevare den kulturelle hukommelse over endnu længere perioder. Gennem tekst får den eksterne kommunikation sin egen eksistens og virkelighed, og minder kan transcendere de grænser for betydning, der var i dens originale kontekst. Tekstens lagring af kulturel hukommelse er en beholder for det glemte og ubevidste, der skaber betydning i en given kultur. Fordi teksten kan aktualisere og transformere tidligere generationers hukommelsesfigurer, kan der opstå revolutioner, konflikter og genopdagelser (ibid., 8).

I 2006 introducerede Assmann ti tilgange til studiet af kulturel hukommelse i bogen *Religion and Cultural Memory*. I et af studierne diskuterer han vejen til kanonisering. Kanonisering definerer han som en åbenbaring af viden over tid, som efter nedskrivning ikke er en fikseret proces, fordi kanoniseringen derfra overgår til en fortolkningspraksis (Assmann 2006, 65). Kanoniseringen sker gennem fem stadier. I det første stadie bliver love og værdier i samfundet nedskrevet, fordi de er gyldige. Men i nedskrivningen opstår der samtidig et dialektisk forhold, hvor loven bliver gyldig, fordi den er nedskrevet i en kontekst, der aktualiserer den (ibid., 66-7). I det andet stadie sker der en fiksering af traditionen, som skaber det normative. I krisetider kan man derfor vende sig mod teksten for at finde støtte til at komme videre (ibid., 69). Herefter begynder en fortolkningsproces, hvor man aktualiserer forholdet mellem tiden og den tekst, der lagrer den kulturelle hukommelse (ibid., 71). I lyset heraf opstår der tekstorienterede samfund, hvor teksten på den ene side udgør deres identitet, mens den på den anden side giver samfundet en høj grad af autoritet. Teksterne eksisterer på det stadie ikke blot som noget, man skal læse, men bliver noget man skal leve efter (ibid., 73-4). Det sidste stadie kredser om faren for afgudsdyrkelse. Det er ikke muligt at portrættere Gud, fordi det vil gøre ham til en skabning og ikke til skaberen af verden. Afbildning giver for entydigt et billede af Gud, men Gud er almægtig og kan ikke portrætteres i et enkelt billede. Et billede kan ikke rumme alt det, Gud er, og derfor er

det ikke Gud, man dyrker, når man dyrker billeder og ikoner. Overgangen fra billeder til skrift og derigennem kanonisering giver derimod mulighed for, at Gud kan bevare sin flertydighed. Tekst kræver fortolkningspraksis, og man er derfor nødt til at afkode teksten for at forstå den guddommelige sandhed. I tekster er der mulighed for at skabe sproglige billeder af Gud, fordi sproglige billeder skaber et nuanceret gudsbillede. Dermed sikrer kanoniseringen, at Gud ikke reduceres til et enkelt billede, men at hans væren har mange nuancer (ibid., 77-8).

3.3.1. Metodisk konsekvens

Med afsæt i Assmanns teori om kulturel hukommelse vil jeg diskutere, hvilke elementer fortællingerne gør til hukommelsesfigurer, så vi husker dem. Når *Tusind og én nat* er akkumuleret over tid, vil jeg fokusere på, om hukommelsesfigurerne udvikler sig. Samtidig åbner spændet mellem Julia Kristeva og Assmann op for en videre diskussion. Gud må ifølge Assmann ikke afbilledes, fordi det skaber et for entydigt billede af Gud, og det bliver derfor ikke den sande gud, man dyrker, men der er brug for det poetiske sprog i religiøs litteratur, fordi det forhindrer et entydigt billede af Gud ved at åbne op for fortolkning. Det poetiske sprogs flertydighed forhindrer således afgudsdyrkelse af teksten. Derfor legitimerer Assmanns teori om kanonisering, at der er brug for flertydighed i sproget.

4. Indsamlingsmetode

I følgende afsnit vil jeg redegøre for, hvordan jeg har udvalgt min empiri, og de overvejelser jeg har gjort mig i den forbindelse. Først vil jeg introducere *Tusind og én nats* oversættelsehistorie, og hvordan den er blevet introduceret på det danske marked. I den forbindelse vil jeg redegøre for mit valg af Ellen Wulffs oversættelse fra 2013. Til sidst vil jeg gennemgå min udvælgelse af specifikke fortællinger fra værket på baggrund af El-Shamys motivindeks og min forskningshistorie.

Franskmanden Antoine Galland rejste for første gang til Mellemøsten som sekretær for den franske ambassadør i 1670. Under sit ophold lærte han arabisk og tyrkisk, og som sekretær var det hans opgave at opspore og købe manuskripter. Gennem sit arbejde i Mellemøsten stødte han på et manuskript af "Sindbads Rejser", som han begyndte at oversætte og fik i den proces øjnene op for, at fortællingen var en del af en større samling af fortællinger: *Tusind og én nat*. Efter den opdagelse fik han gennem en kontakt i Syrien

fat i et manuskript, der hørte til en af disse større samlinger af fortællinger. I 1704 udgav han den første udgave af en fransk oversættelse af fortællingerne. Da han havde oversat det arabiske manuskript, søgte han efter flere kilder, fordi fortællingerne var blevet populære i Frankrig. Han fandt en ny kontakt i Syrien, Hanna Diab, der i den forbindelse fortalte ham seksten fortællinger, som Galland skrev ned og tilføjede til sin oversættelse af *Tusind og én nat*. Der findes derfor ikke et oprindeligt manuskript for Hanna Diabs fortællinger, før Galland skrev dem ned (Madsen 2013a, XXXII-XXXVII). I 1745-1746 udkom den første danske oversættelse af Gallands samling af fortællinger, men udgivelsen var yderligere en oversættelse af en tysk oversættelse. Det opsummerer ret præcist den danske omgang med *Tusind og én nat*, fordi stort set alle oversættelser siden da bygger på andres oversættelse af den arabiske tekst, og meget få har arbejdet direkte med den arabiske tekst (Madsen 2013b, 21-22). Derfor kan der i de danske oversættelser være gået nogle nuancer tabt, når man ikke har oversat det originale manuskript. Men i 2013 udkom Ellen Wulffs danske oversættelse af *Tusind og én nat*, hvor hun som den første har lavet en samlet oversættelse af den arabiske tekst. Gallands arabiske manuskript, Mahdi-håndskriftet, går kun til den 282. nat og for at få de resterende fortællinger med, som Gallands tekst ikke indeholder, har Wulff desuden inddraget Bulaq-udgaven. I oversættelsen har Wulff bevaret de digte, der oprindeligt har været i fortællingerne, og hun har oversat den arabiske tekst, så der i den danske version er bevaret versemål og rimprosa. Det sidste bind af den nye danske oversættelse, bygger på Hanna Diabs fortællinger til Galland, og det er derfor en oversættelse fra fransk foretaget af Kim Witthoff (Madsen 2013a, XXXIII). Fordi jeg ikke selv kan arabisk og dermed kan oversætte fortællingerne, har jeg valgt at tage udgangspunkt i Ellen Wulffs oversættelse og redaktion, der er dén danske oversættelse, der kommer tættest på de originale manuskripter og deres tradition for poesi.

Ellen Wulffs oversættelse består af over 4500 siders fortællinger fordelt på seks bind. På grund af værkets længde er det urealistisk at inddrage alle fortællingerne i min analyse, hvorfor jeg har udvalgt fem fortællinger. Dem har jeg valgt ud fra kriteriet om, at de skal være centreret om religion, fordi jeg i min problemstilling spørger til, hvordan islam bliver fremstillet i *Tusind og én nat*. Jeg har dannet et overblik over motiverne i værket gennem Hasan M. El-Shamys *A Motif Index of The Thousand and One Nights* fra 2006 og gennem nogle af de udlægninger af fortællingerne, jeg er stødt på i mit forskningshistoriske materiale. I El-Shamys motivindeks over fortællingerne har jeg slået ”Religion and Religious Services” op som motiv (El-Shamy 2006, 371-388). En af

de fortællinger, der optræder hyppigst i registret under religion, er ”Historien om slavinden Tawaddud”, som berører emner som de fem søjler, merit for bøn, omskæring og profeter. Fortællingen er jeg desuden sidenhen stødt på i min forskningshistoriske litteratur, hvor fortællingen er et stort omdrejningspunkt for Mushin al-Musawis udlægning af islam i *Tusind og én nat*. En anden fortælling, der optræder hyppigt i registret, er ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre”, som inddrager motiver som afgudsdyrkelse, omvendelse, religiøs praksis og ret tro. Derudover optræder ”Historien om anden og mennesket” under motivet om det religiøse univers. Det er ikke den fortælling, der optræder hyppigst i registret, men udover motivet, udspiller fortællingen sig fra et dyrs perspektiv frem for menneskets. Derfor kan det nuancere, om ontologien i fortællingerne er gældende for dyr såvel som mennesker. De to første fortællinger har jeg primært valgt ud fra deres hyppige optræden i indekset over religiøse motiver, mens jeg har valgt den sidste, fordi den har en anden karakter, der kan nuancere værkets verdenssyn. Desuden er alle tre fortællinger fra Bulaq-udgaven. Mit indtryk har gennem fortællingerne været, at der er et tydeligt fravær af moskéen og imamen i fortællingerne, som normalt er det, der udgør den religiøse institution. Jeg har villet inddrage fortællinger med institutionen som konkret motiv, men efter at have slået motiverne op i det alfabetiske register bagerst i bogen, har jeg fået bekræftet, at ingen af motiverne spiller en central rolle i *Tusind og én nat*. I al-Musawis kontekstualisering af værket fremhæver han desuden hyppigt ”Den tredje tiggermunks historie”, som jeg har valgt at inddrage, fordi fortællingen får en karakter af en form for syndefaldsmyte. Fortællingen er desuden fra Mahdi-håndskriftet og ved at inddrage det i min empiri, får jeg fortællinger fra forskellige dele af værkets redaktionelle lag. For at gøre min empiri så repræsentativt for hele værket som muligt, har jeg også valgt at inddrage ”Den blinde mand Baba-Abdallahs historie” fra Hanna Diabs fortællinger, som især handler om magi og er en kritik af nærighed. Mit valg af fortællinger fra de tre redaktionelle lag giver mig overblik over strømninger i værket, når studiet af *Tusind og én nat* i sin helhed ikke kan lade sig gøre i et speciales omfang.

5. Analyse

Med udgangspunkt i ovenstående teori vil jeg nu analysere de fem udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat*. I fortællingerne vil jeg analysere, om der med Julia Kristevas teori om det poetiske sprog opstår flertydighed i fortællingerne, og hvilken betydning

fortællingerne får i det lys. Samtidig vil jeg udpege de hukommelsesfigurer, jeg med Jan Assmanns teori kan udlede og diskutere, hvad de udvalgte fortællinger derfor vil have læseren til at huske. Derudover vil jeg med Clifford Geertz' teori udlede de modeller for og af verden, som opstår ud fra min analyse af de udvalgte fortællinger. Jeg vil indledningsvist introducere den rammefortælling, der omkranser fortællingerne i *Tusind og én nat* for at kontekstualisere, de fortællinger jeg har udvalgt. I lyset af den introduktion vil jeg diskutere Ellen Wulffs oversættelse af fortællingernes titler for at vise, at der er en nuanceforskel i brugen af *fortælling* frem for *historie*. Herefter vil jeg analysere og løbende diskutere fortællingerne for at vise, hvordan de fremstiller islam. Hver fortælling vil kort blive opsummeret, og de fortællinger, der er del af en sekundær rammefortælling, vil få præsenteret denne kontekst. Derefter går jeg til analysen med løbende diskussion.

Tusind og én nat består af fortællinger, der strækker sig over 1001 nat. Rammen for fortællingen er narrativet om kong Shariyār og fortællersken Shahrazād. Kongen og hans bror Shahzamān opdager begge, at deres koner er dem utro, og derfor begiver de sig ud på en rejse for at bearbejde, det svigt, de har oplevet. Her møder de en kvinde, der truer med at tilkalde den djinn, der holder hende fanget, hvis ikke de ligger med hende. De adlyder hende begge to, men opdager bagefter kvindens samling af ringe, der vidner om, at hun har ligget med mange andre mænd. Kong Shariyār indser, at han ikke længere kan stole på nogen kvinde, og derfor dræber han sin kone og slavinder, da han kommer hjem igen. Han beslutter sig for, at han kun vil være gift med den samme kvinde én nat og slå hende ihjel morgenen efter. På et tidspunkt er der ikke flere unge piger tilbage, han kan gifte sig med. Vesirens datter, Shahrazād, insisterer på at gifte sig med kongen på den betingelse, at søsteren Dinarzād må komme med. Efter kongen har ligget med Shahrazād, beder Dinarzād sin søster fortælle en historie. Ved morgengry er Shahrazāds fortælling ikke færdig, og hun får lov at leve en nat mere, så hun kan fortsætte, hvor hun slap. Sådan fortsætter hendes fortælling over 1001 nat, og da hun er færdig, har hende og kongen fået tre sønner. Shariyār har gennem fortællingerne indset, at ikke alle kvinder er letsindige, og han lader Shahrazād leve, efter hendes fortælling er slut.

I Ellen Wulffs oversættelse af *Tusind og én nat* oversætter Wulff titlerne på fortællingerne med "Historien om...". I indledningen til sin oversættelse forklarer hun, at der i de arabiske manuskripter kun er en nummerering af nætterne, men ingen titler, og derfor er det i de arabiske tekster svært at afgrænse fortællingerne fra hinanden. Det

er først gennem de vestlige oversættelser, at man er begyndt at give fortællingerne titler, så de er nemmere at finde rundt i for læseren. Fordi titlerne på fortællingerne ikke kan føres tilbage til en original titel, har oversætterne ifølge Wulff frihed til at oversætte titlerne, som de ønsker (Wulff 2013a, XVIII). Jeg synes dog, at Wulffs brug af historie kan være misvisende for en læser. Slår man ordet *historie* op, har det betydningen ”mundtlig eller skriftlig beretning der gengiver et opdigtet eller virkeligt handlingsforløb” og kan derudover henvide til et tidsligt udviklingsforløb (Den Danske Ordbog 2018b). Ordet *historie* kan derfor både angive fakta og fiktion, og det kan hos læseren skabe konnotationer til, at historiens indhold også udgør en historisk virkelighed. På den måde kan en vestlig læser, som højst sandsynlig er målgruppen for en dansk oversættelse af værket, med Geertz’ teori komme til at forstå fortællingerne som en model af verden, der afspejler, hvordan muslimer har levet. For en muslimsk læser kan det historiske aspekt modsat afspejle modeller for verden, som jeg vil diskutere i min analyse af ”Historien om slavinden Tawaddud”. I stedet ville *fortælling* være mere passende, fordi det henviser til betydningerne ”noget som fortælles mundtligt, skriftligt eller i en anden kunstnerisk form, og som fremstiller et bestemt handlingsforløb” og ”det at fortælle noget” (Den Danske Ordbog 2018a). Fortællinger er en kunstnerisk, og dermed opdigtet fremstilling af et narrativ, samtidig med at det også tager højde for, at fortællingerne bliver fortalt af nogen. Værket består af Shahrazāds fortælling til kong Shariyār, samtidig med at karaktererne i fortællingerne ofte også har noget at fortælle. Det at fortælle noget er derfor et stort omdrejningspunkt for *Tusind og én nat*, som bliver utydeligt, hvis man oversætter titlerne med *historie*. Jeg vil i min analyse bruge Wulffs titelangivelse, men jeg vil selv referere til de udvalgte tekster som fortællinger, for at gøre det tydeligt, at det er en kunstnerisk form, og at fortællerkunsten er et vigtigt for forståelsen af *Tusind og én nat*.

5.1. Den tredje tiggermunks historie

Ligesom fortællingerne i *Tusind og én nat* optræder i rammefortællingen om kong Shariyār og Shahrazād, danner ”Historien om bæreren og de tre kvinder” en sekundær ramme for ”Den tredje tiggermunks historie”. Den sekundære rammefortælling strækker sig fra den 28. til 68. nat, hvoraf ”Den tredje tiggermunks historie” udgør den 53. til 62. nat. I den sekundære rammefortælling slutter tre enøjede tiggermunke, kaliffen Harūn al-Rashīd, hans vesir og livvagt sig til et selskab bestående af tre kvinder. Den eneste

betingelse for, at de må tilbringe aftenen i kvindernes hus, er, at de ikke stiller spørgsmål, der er dem uvedkommende. Da de alligevel gør det, vil kvinderne dræbe gæsterne, men skåner deres liv i bytte for, at de fortæller, hvordan de er havnet ved kvindernes hus. Efter deres fortællinger beordrer kaliffen ligeledes de tre kvinder til at fortælle om deres skæbne. ”Den tredje tiggermunks historie” er således fortællingen om, hvordan den tredje tiggermunk mistede sit øje. Tiggermunken er i virkeligheden kong Ajīb ibn Khasīb, som engang sejlede ud på havet med sin besætning. På rejsen kommer han ud for tre prøvelser. Den første prøve er, at han i en drøm får instruktioner om at skyde den rytterstatue ned, som står på toppen af Magnetbjerget. Han følger dog ikke instruktionen og bliver til sidst kastet i vandet. Den næste prøve er, at Ajīb tager sig af en ung dreng, som Ajīb er spået til at slå ihjel. Han skjuler sin identitet for drengen, fordi han vil bevise, at han ikke har nogen ond hensigt over for ham. Ved et uheld taber han dog en kniv, der rammer den unge dreng i hjertet. Den sidste prøve møder han på et palads med enøjede slaver, som sender ham videre til et nyt palads, hvor han lever med fyre unge piger i et helt år. Da året er gået, skal pigerne rejse væk i fyre dage, men vil vende tilbage derefter. I mellemtiden får han nøglerne til hundrede forskellige rum i paladset, hvor han kan underholde sig. Pigerne advarer ham om at åbne den sidste dør, fordi det vil skille ham og pigerne ad for altid. Han åbner alligevel døren, hvor en bevinget hest pisker hans øje ud med sin hale. Herefter begynder han tilværelsen som tiggermunk. Jeg har valgt fortællingen ud til min analyse, fordi den i høj grad kredser om temaer som prædestination, fri vilje, troen på Gud og syndefald. De tre første temaer er væsentlige trosartikler i islam (Smith 2005), og det sidste er bruddet dermed, og derfor giver det mig mulighed for at diskutere, hvordan vigtige elementer af islam bliver fremstillet i *Tusind og én nat*.

I fortællingen er der overordnet konsensus om, at Gud fastsætter det, der skal ske. Men sammen med få bemærkninger i fortællingen skaber det poetiske sprog med Kristevas teori flertydighed, der kan sætte spørgsmålstejn ved, om der udelukkende er tale om prædestination, eller om den frie vilje også har en betydning. I slutningen af fortællingen forsvarer Ajīb sig med, at alt, han har været ude for, er sket, ”uden [han] kunne gøre fra eller til” (Wulff 2013a, 192). Samtidig ophøjer han konstant Gud i potentielle krisesituationer, som da han ser land, efter han er blevet kastet i vandet under første prøve. Her erklærer han: ”Lovet være Gud, ophøjet er Han! Der er ingen anden gud end Gud! Gud er stor!” (ibid., 173). Ligeledes mener Ajīb, at det er Gud, der har forudbestemt, at Ajīb taber kniven over drengens hjerte, så han dør (ibid., 178). I

fortællingen er Gud i første omgang ophøjet, og det er Gud, der forudbestemmer, hvad der skal ske, hvilket sikrer en form for orden i usikre situationer. Samtidig støtter Ajīb op om konsensus, når han ophøjer Gud og erklærer, at: "[d]er er ingen grund til frygt eller uro, om Gud vil" (ibid., 177). Kongen har en tiltro til, at der er en mening med det, der vil ske, fordi det er Guds vilje. På arabisk betyder ordet *muslim* 'en der underkaster eller overgiver sig' (Raudvere 2015, 20). Det skal forstås som, at man som muslim underkaster sig Guds suverænitæt. Når Ajīb derfor accepterer Guds vilje, underkaster han sig Gud og lever derfor op til at være muslim. Det står dog i kontrast til hans indledende bemærkning til fortællingen, hvor han påpeger, at han adskiller sig fra de to andre tiggermunke, fordi han modsat dem "selv drog skæbnen til [sig] og egenhændigt bragte ulykken over [sig]" (ibid., 169). På den ene side lægger kongen alt ansvar over på Gud, mens han på den anden side er klar over, at hans handlinger har konsekvenser. Følger man Ajīb's frie vilje som et spor, forstyrrer det den prædestinationstanke, der ellers er dominerende i fortællingerne. Forud for den første prøvelse får han den ene betingelse, at han ikke må nævne Guds navn. Alligevel glemmer han formaningen og lovpriser højt Gud, da han igen ser land efter at være blevet kastet i vandet (ibid., 173). Forbuddet mod at sige Guds navn højt og bruddet derpå kan forstås på flere måder. I islam er der eksempelvis en tendens til, at djinner besætter statuer og billeder for at vildlede mennesket, så det bliver vantro (Chabbi 2005). Det kan derfor være ugudelige kræfter, der er på spil, og Ajīb's fortællelse bliver en erklæring af hans tro på Gud. På den anden side kan det også være Gud, der tester Ajīb for at se, hvor langt han vil gå for sin tro. Da Ajīb bagefter møder den unge dreng, får han at vide, at han vil være skyld i drengens død. I stedet for at holde afstand til drengen efter varslet, vælger han at blive drengens fortrolige, og derfor ender Ajīb med at dræbe ham i en ulykke (Wulff 2013a, 178). Før hver prøvelse får Ajīb enten et varsel om, hvad der vil ske, eller et forbud mod at handle på en bestemt måde. Alligevel kan han ikke modstå fristelsen til selv at udfordre skæbnen. Under prøvelsen med den unge dreng sætter Ajīb sig selv over Gud, fordi han prøver at interagere med skæbnen for at bevise, at han ikke vil slå drengen ihjel. Konsekvensen bliver dog, at drengen dør, som det er blevet forudsagt. I den forbindelse er det stjernetydere og vismænd, der har stillet drengens horoskop (ibid., 176). Det kan i første omgang forstås som, at horoskopet var sandt, og det dermed legitimerer brugen af horoskoper. Spådom og horoskoper er en præislamisk praksis, men med islams indtog blev det dog forbudt at opsøge sandsigere og tro på det, de forudså (Fahd 2005). Når drengens far har opsøgt stjernetydere og vismænd for at tyde sin søns

fremtid, kan det derfor også ses som gudsbespottelse. I stedet for at underkaste sig Gud og lade skæbnen gå sin gang, opsøger han en praksis, der ikke længere er accepteret og er et udtryk for vantro. Når spådommen går i opfyldelse, kan det være et udtryk for Guds straf, for at faren forsøgte at påvirke skæbnen, og dermed blev profetien selvopfyldende. Der er på den måde en flertydighed i forhold til betydningen af det horoskop, drengen får stillet. Men holder man spådommens opfyldelse op imod episoden med forbuddet mod at nævne Gud samt resten af fortællingen, især Ajībs indledende kommentar, er det muligt at læse det som et udtryk for Guds vilje. Både kong Ajīb og drengens far glemmer den orden, der er i verden, hvor kun Gud kan påvirke skæbnen og i deres forsøg på at spille skæbnen et puds, sætter de sig selv over Gud. Deres handlinger modarbejder dermed konsensus om, at Gud har prædestineret skæbnen, og de kommer til at fremstå vantro.

Temaet om prædestination og fri vilje bliver yderligere støttet op af øjets betydning i fortællingen. I den sekundære rammefortælling møder vi tre enøjede tiggermunke og i ”Den tredje tiggermunks historie” bliver vi ud over den tredje tiggermunk introduceret for de ti enøjede slaver. Øjet og manglen derpå er derfor et gennemgående motiv i fortællingen. I Koranen står der om øjet:

”Men de, der er vantro, med dem er det lige meget, om du advarer dem eller ej; de vil dog ikke tro.

Gud har forseglet deres hjerte og deres høreelse; over deres blik ligger der et slør.

De har en vældig straf i vente.” (Q2:6-7⁶)

De vantros blikke er sløret, og de kan ikke forstå de tegn⁷, Gud sender dem, og som de er forudbestemt til ikke at tro på. Øjet er derfor i Koranen, sammen med hjerte og øre, et organ, der viser, om man er hengiven til Gud eller ej. Når Ajīb mister sit øje, trækker motivet på den konsensus, der er om øjets betydning i Koranen. I fortællingen er blikket ikke blot sløret, men det bliver revet ud af hovedet. Det får en helt eksplicit betydning i fortællingen, hvor manglen på øjet bliver et symbol for manglen på tro. Samtidig viser versene fra Q2, at Gud på den ene side har forudbestemt, hvem der vil blive vantro, fordi han forseglers deres hjerte og høreelse, mens mennesket har en fri vilje til at vælge troen

⁶ Jeg benytter mig i mit speciale af Ellen Wulffs oversættelse af *Koranen* fra 2006.

⁷ Når jeg bruger ordet *tegn* i min analyse af de udvalgte fortællinger, er det i den koraniske betydning, hvor det er gennem tegn, man kan erkende Guds åbenbaring (Rippin 2008).

til eller fra. Det er den tvetydighed, der også går igen i fortællingen ved nærmere eftersyn. Er det Gud, der har forudbestemt kongens skæbne, eller vælger han den selv? Svaret er en blanding af de to. Gud har skabt verden og fastlagt det, der skal ske. Ajīb får ved alle tre prøver fortalt, hvad Gud har forudsagt, og han har valget mellem at overlade sig blindt til Gud og følge den vej, han får vist eller følge sin egen vej, vantroens. I begge tilfælde er det Gud, der har bestemt udfaldet, men det er Ajīb selv, der vælger, om han underkaster sig Gud eller går vantroens vej. Forholdet mellem prædestination og fri vilje er et stadigt omdiskuteret emne i islam, og langt hen ad vejen har man ment, at Gud har skabt jorden, og alt det der skal ske. Derfor har man ikke anset mennesket for at besidde en fri vilje. Teologisk har det sidenhen skabt diskussion, fordi det ikke giver mening, at Gud skaber folk til at være vantro. En del suraer er derfor med tiden blevet læst som et udtryk for, at mennesket også har en fri vilje til at vælge den vej, Gud har forudbestemt (Frolov 2005). Fortællingen støtter i første omgang op om den overordnede konsensus om, at Gud har prædestineret, hvad der skal ske. Men når man kigger nærmere på fortællingen, skriver den sig ind i den teologiske diskussion om prædestination over for fri vilje. Fortællingen vil derfor have læseren til at huske, at selvom Gud har skabt jorden og fastsat, hvad der skal ske, har man stadig et ansvar for at vælge troen og den rette vej i livet. Kristevas teori om det poetiske sprogs flertydighed viser dermed, hvordan der i fortællingen er intertekstuelle referencer til konsensus i islam, og fortællingen trækker både på ligheder med og forskelle fra prædestination og fri vilje. Derfor opstår der en flertydighed i forholdet mellem prædestination og fri vilje, som i forvejen udgør et ambivalent forhold i islam. De enøjede slavers daglige ritual, hvor de messer: "[v]i havde levet i ro og fred, var det ej for vor nysgerrighed" (Wulff 2013a, 184), er et gentagende ordsprog i fortællingen, og det bliver med Assmanns teori en form for hukommelsesfigur. I verset, de messer, rimer *fred* og *nysgerrighed*, hvilket skaber en rytme i sætningen og får den til at stå tydeligere frem end andre sætninger i fortællingen. I indledningen til Ellen Wulffs oversættelse af *Tusind og én nat*, redegør Wulff for, hvordan hun har taget højde for at overføre rimprosa og verse mål fra arabisk til dansk (ibid., XXII-XXVII). Jeg går derfor ud fra, at når der optræder rimprosa i en sætning, som den jeg her fremhæver, er det fordi det giver mening i forhold til originalteksten. Brugen af rimprosa skaber en opmærksomhed på sætningen og udpensler med Assmanns teori den kulturelle hukommelses påmindelse om, at ingen havner i en ulykkelig situation, hvis de lader nysgerrigheden ligge og lader skæbnen gå Guds gang. Så længe man har tiltro til Gud, sikrer Gud en orden i verden, som hjælper

en med at overkomme selv de hårdeste prøver. Når Ajīb selv drager sin skæbne til sig, fordi han sætter sig selv over Gud, er det med Geertz' teori en model for verden, hvor Gud bør være størst. Hvis man glemmer den orden, der hersker i verden, går det sjældent godt, og man vil ende på den vej, Gud har forudbestemt de vantro. Der er derfor også en model for verden, hvor både prædestination og fri vilje bør være til stede, og der er en større mening med det, der sker i verden: Guds vilje. Samtidig er det også en model af verden, fordi det viser, at der i fortællingen er en bevidsthed om, hvilke tendenser der har eksisteret uden om fortællingen. Når fortællingen er centreret om diskussionen om prædestination over for fri vilje, afspejler det en model af verden, hvor der reflekteres over de teologiske tendenser, der har domineret uden om *Tusind og én nat*. Fortællingen bliver derfor en teologisk refleksion over forholdet mellem prædestination og fri vilje, hvor Gud har forudbestemt, hvad der skal ske, men mennesket har den frie vilje til at vælge troen til eller fra.

Gennem fortællingen går Ajīb fra at have Gud på sinde til at glemme Gud, hvilket yderligere skaber en flertydighed, fordi man med Kristevas teori kan finde intertekstuelle referencer til paradiset og syndefaldet. I den første prøvelse er der stadig spor af gudfrygtighed, fordi han, selvom han får forbud mod at nævne Guds navn, ikke kan lade være med at lovprise Gud (ibid., 173). Men da kongen kommer til paladset med de fyre kvinder, som han lever med i et helt år, sker der en markant ændring. Fra han træder ind i paladset, nævner han på intet tidspunkt Guds navn. I stedet siger han til sig selv, at "[d]ette er livet...[g]id det aldrig får ende!" (ibid., 188). En af trosartiklerne i islam er troen på dommedag og dermed menneskets frelse gennem genopstandelsen i paradiset (Raudvere 2015, 20). Muslimer underkaster sig derfor, at frelsen sker i det hinsides og ikke i det jordiske liv, hvilket er et meget aksialt⁸ træk. Når Ajīb ikke ønsker at hans liv i paladset skal få en ende, er det i stedet etarkaisk⁹ ønske, fordi han kun har fokus på livet her og nu. Udbruddet understreger, hvordan Ajīb i paladset glemmer Gud og den orden, der er i verden, hvor idealet er Guds frelse. I stedet bliver han forgudet af pigerne, der sørger for, han har mad, drikke og en pige at ligge med hver aften (ibid.,

⁸ Når jeg bruger begrebet *aksial*, henviser jeg til Robert Bellahs begreb om aksiale religioner fra hans teori om religiøs evolution. Aksiale religioner afviser det jordiske liv og peger i stedet frem mod en transcendent virkelighed, der følger efter døden, og hvor Gud råder. Frelse er derfor det ideal, man efterstræber i aksiale religioner (Bellah 1964). Når jeg fremadrettet i mit speciale referer til aksiale træk, er det derfor disse forhold, jeg henviser til.

⁹ Begrebet *arkaisk* henviser igen til Robert Bellahs teori med henblik på arkaiske religioner. Arkaiske religioner fokuserer på det jordiske liv, og der er kun den ene virkelighed, hvor også det guddommelige interagerer. Derfor stræber man i arkaiske religioner efter et godt liv her og nu (Bellah 1964). Når jeg fremadrettet ligeledes refererer til arkaiske træk, er det på baggrund af disse overvejelser.

191). Pigerne refererer til ham som deres herre (ibid., 188), og han får derfor en ophøjet status. Den tilstand, Ajīb befinder sig i på paladset, har mange paralleller til Koranens beskrivelse af paradys. I Q56:15-40 bliver paradys beskrevet med et overvæld af mad, drikke, unge og smukke jomfruer og der vil emme af fred. Når de unge piger tilbeder Ajīb, og han har adgang til en overflod af mad og drikke, trækker fortællingen på en intertekstuel reference til paradys, der med Kristevas teori skaber en flertydighed i fortællingen. Det virker i første omgang som et sted, der også er fredsommeligt, men han kommer til at hvile for meget i den fred, der er i paladset, og det får ham til at glemme Gud. Det bliver især tydeligt, da det er fuglene, der kvadrer ”lovsang og bud om den ene og store almægtige Gud” (ibid., 192). I sin paradisiske tilstand har Ajīb glemt, at Gud er størst, og det er fuglene og ikke ham selv, der priser Guds skaberværk længer. Det er tydeligt præget af arkaiske træk, hvor han kun fokusere på, at han lever i en paradisisk tilstand her og nu. Da han til sidst åbner den forbudte dør, fordi han mener, Satan tog magten over ham (ibid., 194), bryder han med den paradisiske tilstand. Det giver samtidig fortællingen en karakter af en syndefaldsberetning, der igen med Kristevas teori skaber en flertydighed i fortællingen. I islam er syndefaldet modsat den bibelske forståelse af begrebet ikke forbundet med arvesynd og menneskets fald. Adam og Eva bliver smidt ud af paradys, men i islam tilgiver Gud dem og tilbyder dem vejledning til at finde den rette vej igen. Syndefaldet i islam vidner om, at mennesket af natur er glemsomt og dermed har en tendens til at glemme Gud. Derfor har det brug for vejledning frem for fordømmelse (Johns 2005). Ændringen i Ajībs hengivenhed til Gud viser, at han gennem fortællingen kommer til at ophøje sig selv og glemme Gud. Det bliver især tydeligt i den sidste prøvelse, hvor man ikke finder nogen refleksion over Gud, men det er fuglen, der vidner om Guds almagt. Ajībs forandring trækker derfor på intertekstuelle referencer til konsensus i islam om, at mennesket af natur er glemsomt. Men ligesom Adam og Eva i syndefaldet får vejledning af Gud, bliver udsmidningen fra paladset og Ajībs manglende øje en belæring om, at han skal vogte sig for ikke at glemme Gud. Han erkender derfor som tiggermunk, at det er ham selv, der har draget skæbnen til sig, fordi han glemte Gud. Da han åbnede døren, var det ikke Satan, der havde magten over ham, men hans egen glemsomhed. Når han indleder sin fortælling med en bemærkning om, at det var hans egen skyld, er det en retrospektiv kommentar, efter han har underkastet sig Gud. Kommentarerne om hans egen afmagt i alle prøvelserne afspejler hans glemsomhed og manglende erkendelse under selve fortællingens handlingsforløb. Det giver ud fra Geertz’ teori en model for verden, hvor

mennesket bør vogte sig for ikke at glemme Gud, og samtidig en model af verden der vidner om, at mennesket af natur er glemsomt og derfor har brug for vejledning fra Gud for at finde tilbage på den rigtige vej.

”Den tredje tiggermunks historie” viser derfor med sin flertydighed, at der i islam er en ambivalens i forholdet mellem prædestination og fri vilje, som kan være svær at harmonisere. Fortællingen giver alligevel sit bud på, hvordan man kan harmonisere de to tendenser, hvor Gud har prædestineret både troens og vantroens vej, og mennesket har viljen til selv at vælge, hvilken af de to det går. Samtidig gør fortællingen opmærksom på, at mennesket af natur er glemsomt, og det ofte er glemsomheden, der får en til at handle vantro. På den måde viser min analyse af fortællingen, hvordan litteratur kan være med til at nuancere teologiske diskussioner, og det viser, at man også kan gå til teologi gennem litteratur.

5.2. Historien om anden og mennesket

Som optakt til ”Historien om anden og mennesket” beder kong Shariyār Shahrazād om at fortælle en historie om fugle. Shahrazād fortæller derfor ”Historien om anden og mennesket”, som strækker sig fra den 146. nat til den 147. Fortællingen handler om en and, der i en drøm får et varsel om at tage sig i agt for mennesket. Da anden vågner drager den ud og møder en løveunge, der viser sig at have haft det samme drømmevarsel. Løven og anden møder derefter et æsel, en hest og en kamel, der alle er på flugt fra mennesket. Efter at have hørt de andre dyrs fortælling beslutter løven sig for at sætte sig op imod mennesket. Derpå kommer en tømrer gående med sit grej og nogle små børn. Han forklarer, at han ligeledes frygter mennesket og er på vej for at hjælpe en panter med at bygge et hus, så den kan leve i fred for mennesket. Tømreren bygger et lignende hus til løven, som viser sig at være et bur, hvor han lukker løven inde og brænder den. Anden drager igen på flugt fra mennesket og kommer til en ø, hvor den møder en påfugl og dens mage. Påfuglen byder anden at slå sig ned ved dem, fordi den der vil være i sikkerhed. Kort efter slår en gazelle sig til deres selskab, og de lever sammen i ro og mag, indtil mennesket en dag finder vej til deres ø og slår anden ihjel. Herefter lever påfuglen og gazellen videre sammen, men er i stor sorg over at have mistet anden. Jeg har valgt at inddrage ”Historien om anden og mennesket” i min analyse, fordi den ligeledes kredser om prædestination, at underkaste sig Gud, undertrykkelse og det onde. Derudover handler fortællingen om dyr, og derfor giver fortællingen mulighed for at

diskutere, hvordan fortællingen fremstiller islams ontologi fra et dyreperspektiv. Samtidig er fortællingen en fabel, hvilket giver den yderligere lag af betydning. Fortællingen er derfor i høj grad et godt eksempel på, hvordan flertydighed kan åbne op for nuancer i en tekst.

I "Historien om anden og mennesket" er der en stor frygt for mennesket, samtidig med at dyrene ophøjer mennesket. Det første anden fortæller påfuglen, da de møder hinanden er: "Jeg er bange for mennesket. Vær på vagt for mennesket!" (Wulff 2013b, 440). Der bliver dermed fra begyndelsen af fortællingen skabt en stemning, hvor dyret frygter mennesket og må indfinde sig med menneskets overlegenhed. I drømmen, hvor anden bliver advaret om mennesket, optræder også digtet:

"Der lød søde ord fra hans tungespids; men som ræven vil
han de søde ord tage i sig, vende sig bort fra dig" (ibid., 441).

Digtets indhold underbygger stemningen i fortællingen, fordi det understreger, at mennesket er listigt ligesom ræven. Mennesket vil tage søde ord i brug, men i sidste ende snyde dyrene. Der er derfor i fortællingen en stor mistro til mennesket. Det bliver yderligere bekræftet gennem fortællingen, i takt med at nye dyr bliver introduceret, der alle har samme oplevelse. Dyrene er på flugt fra mennesket, og løven spørger i første omgang æslet, om det er, fordi det frygter, at mennesket vil slå det ihjel. Æslet frygter ikke for sit liv, men frygter i stedet de ting, mennesket vil udsætte det for, som at ride på det og bruge det som pakdyr (ibid., 442). Ligeledes har mennesket stor magt over hesten, fordi mennesket har været klogt nok til at binde hestens ben sammen, så den ikke kan stikke af (ibid., 443) og kamelen bliver på samme vis bundet i en næsering (ibid., 444). Hesten indskyder i den forbindelse: "Lad dig ikke narre af at jeg er høj, bred og tung, når det gælder ham" (ibid., 443). Selvom hesten er stor og stærk, kender den sin plads i hierarkiet, hvor det ikke nytter noget at sætte sig op imod menneskets vilje. Dyrene frygter mennesket, men det er i alle tilfælde, fordi mennesket er snedigt og udnytter dyrene, så de ikke længere er frie til at gøre, som de vil. I islam er dyr ligesom mennesket underlagt prædestination, ligesom mennesket, men adskiller sig ved ikke at have en fri vilje (Eisenstein 2005). Det viser på den ene side, at der er en ontologisk differens mellem mennesker og dyr. Ontologi er læren om forskellige væren (Norris 2005, 6830), så når mennesker besidder en fri vilje, men dyr ikke gør, er de væsensforskellige, og der er dermed en ontologisk differens. Derfor giver det mening,

at dyrene ikke er bekymret for, om de skal dø eller ej, for de er underlagt skæbnen og ved, at de ikke kan gøre til eller fra på det punkt. Samtidig er dyrenes problem med mennesket, at det begrænser deres frihed, og den måde de bliver behandlet på. Men det er påfaldende at ingen af dyrene nævner Gud, og derfor står mennesket tilbage som en ophøjet skikkelse. Fordi mennesket er snu, onskabsfuldt og har det med at overvinde dyrene, bliver det ophøjet i en negativ forstand. Det bliver især tydeligt, at dyrene ophøjer mennesket til sidst i fortællingen, hvor Gud for første gang spiller en rolle. Påfuglen påstår, at anden døde, fordi den aldrig lovpriste Gud. Den uddyber det med, at ”[a]lt hvad Gud har skabt, skal lovprise Ham, og den der undlader at gøre det, straffes med døden” (Wulff 2013b, 450). Udtalelsen sætter hele fortællingen i perspektiv, fordi man først her bliver gjort opmærksom på, at Gud er en vigtig del af fortællingen. Men fordi anden og de andre dyr kun har fokuseret på mennesket, har de glemt Gud. I Koranen står der:

“Har de ikke set fuglene der er sat i tjeneste i himmelrummet? Kun Gud holder dem oppe. Deri er der tegn for folk, der tror” (Q16:79).

Fuglene, og dyrene på jorden, skal tjene Gud, fordi Gud har skabt dem og holder dem i live. Men anden frygter, at mennesket vil afgøre dens skæbne i stedet for at overlade det til Gud. På den måde kommer anden til at dyrke skabningen frem for skaberen, Gud, og anden bliver straffet med døden. Sura 16:79 understreger også, hvorfor kong Shariyār som optakt til fortællingen beder om at få fortalt en historie om fugle (Wulff 2013b, 439). Selvom der optræder andre dyr end fugle i fortællingen, udtrykker suraen, at fugle er sat i himmelrummet for at tjene Gud. Derfor beder kongen om en historie om at underkaste sig og tjene Gud. Samtidig har Gud ifølge Koranen skabt alt mellem himmel og jord til at være i menneskets tjeneste (Q45:13). Derfor modsætter dyrene sig også den guddommelige orden, der hersker i verden, når løven vil bekæmpe mennesket, og anden, æslet, hesten og kamelen flygter fra deres skæbne.

Selvom Gud har skabt mennesket til at være dyret overlegent, er dyrene ifølge Q16:79 også et tegn på Guds skaberkræft, som derfor skal behandles med respekt. Alle dyrene flygter fra mennesket, fordi mennesket udnytter dyrene, til de ikke kan mere. Æslet kan efter års slid og slæb ikke længere løbe, og når det dør, bliver det smidt i en mødding (Wulff 2013b, 442), hesten bløder på grund af rytternes sporer (ibid., 443) og kamelen bliver læsset med tunge ting hele sit liv (ibid., 444). I fortællingen er mennesket

fremstillet meget negativt og ondskabsfuldt, og selvom det er anden, der må lide døden som konsekvens af sin manglende tro på Gud, er det alligevel en stor kritik af menneskets forhold til dyr. Dyrene er blevet givet til mennesket, så det kan drage nytte af dem. Men mennesket glemmer i fortællingen at dyrene også er tegn på Guds almægtighed, og derfor kommer mennesket til at hæve sig over Gud, ligesom anden ophøjer mennesket. Med tiden har mennesket glemt, at dyrene er et tegn fra Gud, der skal behandles med respekt, som den åbenbaring af det guddommelige, de er. Fortællingen vidner i forlængelse af forrige analyse om, at mennesket er glemsomt af natur. Derfor prøver løven at sætte sig op imod mennesket, og resten af dyrene prøver at flygte. Mennesket bliver ikke straffet, men alligevel er der en tydelig kritik i den måde, mennesket bliver fremstillet på. Da anden i begyndelsen af drømmen får et varsel, sker det igennem en menneskelignende skikkelse, der bringer en beretning, som rummer selve varslene (ibid., 444). I islam er apokalyptik og åbenbaring tæt forbundet. Apokalyptik er en åbenbaring af det, der skal ske og er tæt forbundet med eskatologi, tidernes ende (Leemhuis 2005). Apokalyptik og åbenbaring er derfor et udtryk for, at Gud har en plan med verden, og det er den plan, der bliver åbenbaret for anden i drømmevarslene, og som den skal forstå. Tegn er i islam ligeledes et udtryk for guddommelig kommunikation og Guds åbenbaring, og er ligeledes tæt forbundet med apokalyptik (Rippin 2008). Drømmen er et tegn fra Gud om, at mennesket har ophøjet sig selv og glemt den orden, der hersker i verden. Derfor er han vantro og farlig for anden og de andre dyr, og det er det, åbenbaringen vil have anden til at forstå. I fortællingen er der derfor med Geertz' teori en model for verden, hvor mennesker bør forstå, at de selv og dyrene er underlagt Gud. Min analyse af fortællingen viser, at den orden, der eksisterer i verden, bør gælde for alle skabninger på jorden. Når anden ikke ophøjer Gud, men i stedet kommer til at sætte mennesket i Guds sted, bliver det dens undergang, og den må lide skæbnen. I det henseende er mennesker og dyr ligestillet i den model for verden, fortællingen fremsætter. Modsat er mennesket dyret overlegent, fordi det er sat på jorden til at herske over dyrene. Det er dermed også med Geertz' teori en model for verden, der forsøger at harmonisere forholdet mellem mennesker og dyr, fordi mennesket har en tendens til at overse dyr som tegn på det guddommelige. I stedet bør mennesket i den kritik, der er i fortællingen, omgås dyrene med respekt, fordi de også er en del af Guds skaberværk. Det afspejler ligeledes med Geertz' teori en model af verden, hvor der er en bevidsthed om, at mennesker tager dyr for givet som tegn på åbenbaringen af Gud.

Samtidig er der også en flertydighed i dyrenes karakter, fordi de besidder menneskelige egenskaber, som gør det muligt at læse fortællingen som en yderligere kritik af mennesket. Dyrene kan tale, og de frygter mennesket. Derfor er det en meget antropomorf fremstilling af dyrene, hvor de får menneskelige egenskaber og følelser. Som jeg har diskuteret ovenover, er der i islam en ontologisk forskel på mennesker og dyr, hvorfor de ikke er sjælsbeslægtede. Når dyrene derfor besidder mange antropomorfe træk, kan man se det som litterære markører, der gør det muligt at overføre fortællingen til et menneskeligt plan. Det er derfor en fabel, som er en fortælling, hvor dyr og ikke-levende ting får menneskelige egenskaber. Fabler bliver læst på to niveauer, fordi der først er en handling, der udspiller sig, som i denne fortælling, hvor anden er på flugt fra mennesket. Men læser man en fabel på et højere plan, kan man overføre fortællingens kritik og morale på et menneskeligt plan (Gordon 2006). I ”Historien om anden og mennesket” er der ud over magtforholdet mellem menneske og dyr også en hierarkisk orden dyrene imellem. Løven bliver både kaldt for ”[s]øn af sultanen” (Wulff 2013b, 442) og ”kongesøn” (ibid., 443), og panteren bliver kaldt ”[løveungens] fars vesir” (ibid., 446). Derfor er der nogle dyr, der har en højere status end andre. Når mennesket samtidig er den, der undertrykker dyrene, er det mennesket, der står øverst i hierarkiet, dernæst løveungen, panteren og under dem finder vi fablens andre dyr. Fordi fabler kan læses på et overført menneskeligt plan, kan fabelen forstås som en kritik af, at nogle mennesker besidder mere magt end andre og undertrykker de mennesker, der er under dem. I islam der ingen anden gud end Gud, og Gud er den, der dømmes. Mennesket er derfor under Guds myndighed (Raudvere 2015, 20;84). Det vil sige, at Gud er suveræn, og alle mennesker, der er muslimer, er underkastet Gud og Guds love. Der er som udgangspunkt ikke nogen, der kan have mere magt end andre, fordi kun Gud kan dømme mennesket. I lyset heraf er fabelen en kritik af det klasseopdelte samfund, hvor dem der sidder på den sekulære magt, undertrykker mennesker under dem, som derfor kommer til at frygte dem, der sidder på magten. ”Historien om anden og mennesket” kan dermed læses på to planer. På det første plan er det en fortælling om, hvordan dyrene frygter mennesket, fordi det undertrykker dem, men på det andet plan bliver det overført på menneskeheden, hvor nogle mennesker ser sig selv ophøjet over andre.

Yderligere er der en flertydighed i påfuglens rolle i fortællingen, fordi den med med Kristevas teori trækker på intertekstuelle referencer både til paradiset og til bruddet med samme. I begyndelsen af fortællingen er påfuglen og dens mage på udkig efter et

sikkert sted, fordi de ellers er omgivet af løver og andre vilddyr. De finder derefter en ø ”med mange træer og kildevæld til gavn og glæde for krop og sjæl”, hvor de lever af øens frugter og kilder (Wulff 2013b, 440). Den uro og usikkerhed, de kommer fra, forsvinder så snart de kommer til øen, som emmer af fred. Da anden har fortalt sin historie, påstår påfuglen, at ”her er [anden] i sikkerhed for mennesket” (ibid., 448), og anden slår sig derfor ned på øen. Øen er et idyllisk fristed, hvor der er rigeligt med mad og vand, og de kan leve i fred fra mennesket og rovdyrene. Ligesom i analysen af ”Den tredje tiggermunks historie” trækker fortællingen på intertekstuelle referencer til den paradisiske forestilling i Koranen, hvor der er en overflod af mad, drikke og fred (Q56:15-40). I fortællingen er påfuglen den gudfrygtige, som prøver at minde anden og gazellen om, at det er vigtigt at lovprise Gud (ibid., 450). Den forsikrer anden om, at mennesket ikke kan nå den på øen, og påfuglen, anden og gazellen lever derfor sammen i ro og mag. Påfuglen overtaler anden til at blive på øen med ordene:

”Hvis noget står skrevet på vores pande, må vi opfylde det... og hvem kan redde os hvis vores sidst time er nær? Intet levende væsen dør før det har fået sit livsunderhold og nået sin forudbestemte dødsstund” (ibid., 448)

Det gør ingen forskel, om anden bliver eller tager afsted, for Gud har allerede fastlagt, hvad der skal ske, og hvornår døden indtræffer. Det nytter ikke noget at flygte, og derfor kan anden lige så godt slå sig ned på øen. Men selvom påfuglen garanterer andens sikkerhed, ender mennesket med at finde vej til øen og slår anden ihjel, som det er bestemt (ibid., 449). På den ene side er det påfuglen, der inviterer anden til at slå sig ned på den paradisiske ø, mens påfuglen ved samme invitation bliver andens endeligt, fordi mennesket alligevel finder vej til dem. Den ambivalens i påfuglens karakter i fortællingen trækker på en intertekstuel reference til den islamiske kunsttradition og folketro, som med Kristevas teori er med til at understøtte flertydigheden. I kunsten er påfuglen et symbol for paradys, mens der i den islamiske folketro eksisterer fortællinger om, hvordan påfuglen var den, der lukkede Satan ind i paradys (Viré & Baer 2012). Fortællingen trækker på en tradition uden om værket, der støtter op om, at påfuglens skæbne er at indgyde idyl, men samtidig også er den, der bryder idyllen. Læser man fortællingen på den måde, bliver Satan i ”Historien om anden og mennesket” til mennesket, fordi det er mennesket der i denne sammenhæng finder vej til øen og bryder med freden. Fortællingen har ligesom ”Den tredje tiggermunks historie” karakter af

syndefald, fordi den vidner om bruddet med paradiset. Men modsat forrige analyse, hvor tiggermunken blev tilgivet og fik vejledning, bliver mennesket her fremstillet som Satan, som er den, der forleder mennesket i det islamiske syndefald (Johns 2005). Når mennesket gennem intertekstuelle referencer kan forstås som Satan, støtter det op om kritikken af mennesket, som jeg har diskuteret tidligere i analysen, hvor nogle mennesker føler sig hævet over andre. Det giver et yderligere negativt perspektiv på den type af mennesker. Fordi fortællingen kredser om syndefaldet og tilstedeværelsen af det onde som motiv, er den med Geertz teori en model af verden, der reflekterer over lidelse og smerte. Påfuglen er både et symbol på paradiset og på det ondes indtræden, og fortællingen kan derfor læses som en refleksion over teodicé. Teodicé blev introduceret af filosofen Gottfried Leibniz og er en filosofisk refleksion over, hvordan der kan være smerte i verden, når Gud er god og almægtig (Green 2005, 9111-12). Fortællingen afspejler derfor også en bevidsthed om, at selvom Gud er almægtig, kan mennesker og dyr stadig opleve verden som ond. I fortællingen blev anden i sidste ende dræbt, fordi den glemte at lovprise Gud. Løsningen på teodicé bliver i islam tanken om fri vilje og prædestination, fordi man hengiver sig til troen på, at Gud har en plan, og at mennesket selv har en fri vilje til at vælge det onde til eller fra (ibid., 9118). Fortællingen er derfor med Geertz' teori en refleksion over det uforklarlige og smertelige, der forekommer i livet, og det er troen på Guds vilje, der forsoner den troende og det onde. Så længe man bliver i troen på Gud, eksisterer der en orden, der får verden til at hænge sammen for den troende.

I "Historien om anden og mennesket" optræder der en del rim og rytme i sproget, der får nogle sætninger til at fremstå meget markante. De er derfor nemmere at huske for læseren. Da gazellen ankommer til øen i en støvsky, bliver anden først bange og udbryder: "Tag jer i agt, tag jer i agt, skønt man ikke kan flygte fra skæbnens magt" (ibid., 449). Her rimer *agt* og *magt*, hvilket skaber rytme i sætningen, samtidig med at "tag dig i agt" bliver gentaget og skaber fokus på vigtigheden af at være varsom. Ligesom i forrige analyse skaber rimprosa og gentagelse det, jeg med Assmanns teori vil kalde hukommelsesfigurer, som får læseren til at huske en sætning som denne. Budskabet er, at Gud har forudbestemt, hvad der skal ske, og derfor kan man ikke flygte fra sin skæbne. Sætningen står tydeligt frem i fortællingen, samtidig med at den understøtter den overordnede refleksion i fortællingen over, at Gud har fastlagt skæbnen, og man derfor ikke kan gøre til eller fra. Udbruddet viser, at læseren skal huske på, at man ikke kan flygte fra sin skæbne, fordi Gud har fastlagt, hvornår den enkelte skal dø.

Selvom man prøver at undslippe, vil skæbnen alligevel indhente en, og alle mennesker og dyr er underlagt, at de engang skal herfra. I min analyse af ”Den tredje tiggermunks historie” afspejlede fortællingen, at der uden om fortællingerne er en bevidsthed om den teologiske diskussion af prædestination over for fri vilje. ”Historien om anden og mennesket” går dybere ind i en refleksion over prædestination og afspejler, at fortællingen med Geertz’ teori er en model for verden, hvor både mennesker og dyr bør være underlagt prædestinationstanken.

Når man overvejer fortællingens fremstilling af islam, viser ”Historien om anden og mennesket” at fortællinger igen kan være en alternativ måde at tilgå teologiske diskussioner, fordi fabeln rummer mange flertydigheder. Flertydigheden fremstiller islam i et lys, hvor Gud er suveræn, og mennesker og dyr underkaster sig Gud. Men fordi ”Historien om anden og mennesket” er en fabel, og derfor også besidder et overført menneskeligt plan, er fortællingen et eksempel på, hvordan litteratur kan fungere som en samfundskritik af de mennesker, der glemmer Guds suverænitet og i stedet ophøjer sin egen.

5.3. Historien om slavinden Tawaddud

”Historien om slavinden Tawaddud” strækker sig fra den 436. nat til den 462. Fortællingen handler om en rig og velanset købmand, der har opnået alt i livet undtagen børn. Han bliver ved med at bede til Gud, og Gud forbarmer sig og skænker ham en søn, Abu al-Husn. Drengen vokser op og bliver en smuk ung mand, der er blevet oplært i de forskellige islamiske discipliner: koranlæsning, de religiøse pligter og den rette tro. Faren bliver syg, men inden han dør, fortæller han sønnen, at han efterlader sig en arv, der kan strække sig til flere generationer. Han formaner derfor sønnen om at frygte Gud i forvaltningen af arven. Da faren dør, sørger sønnen i flere dage og nætter, indtil hans venner lokker ham med i hammamen¹⁰. Sønnen glemmer hurtigt sin fars formaninger og til sidst har han ingen rigdomme tilbage bortset fra sin slavinde, Tawaddud. Efter at have levet i tre dage uden mad og drikke, beder Tawaddud sønnen om at bringe hende til emiren Harūn al-Rashīd. Her skal han bede Harūn al-Rashīd om titusinde dinarer, og hvis emiren finder prisen for høj, skal Abu al-Husn forklare, hvordan slavinden er endnu flere dinarer værd, fordi der ikke findes nogen, der er hende lige. Da Abu al-Husn fremsætter slavindens ord for emiren, bliver han forbløffet over hendes veltalenhed og

¹⁰ Det arabiske ord for et offentligt bad (Yegül 20212).

indkalder de mest lærde folk fra riget, så de kan teste hendes kundskab. De lærde kommer til paladset og tester en efter en Tawaddud i de forskellige islamiske videnskaber. Hun besejrer dem alle, og som straf skal de afklæde sig deres dragter. Fordi Tawaddud overvinder de lærde, giver Harūn al-Rashīd hundredetusinde dinarer til Abu al-Husn og giver slavinden et ønske. Hun ønsker at blive givet tilbage til sin herrer, hvilket emiren indvilliger i, samtidig med at han skænker hende femtusinde dinarer til hendes eget forbrug. Størstedelen af fortællingen er en opremsning af koranlære, religiøse doktriner og islamisk retsvidenskab, og den vidner derfor om de konsensusopfattelser, der er i islam. Jeg har valgt at inddrage fortællingen i min analyse, fordi den ved at kredse om sådanne opfattelser på den ene side fremstiller islam i et meget elitært perspektiv. Men går man på den anden side ind i slavindens karakter, bløder hun nogle af de elitære grænser op og åbner op for en mere pietistisk orientering i islam. Samtidig er det også én af få fortællinger i *Tusind og én nat*, der nævner Muhammad, og det giver mig mulighed for at diskutere Muhammads rolle i værket.

”Historien om slavinden Tawaddud” kredser i høj grad om de islamiske videnskaber, og fordi meget af fortællingen er opremsninger af viden, kan fortællingen i første omgang virke til at mangle en narrativ fremdrift. Men går man ind i Tawadduds karakter som både slavinde og kvinde, åbner fortællingen op for en kritik af den religiøse elite og hierarkiseringen i samfundet. Jeg vil begynde med at analysere Tawaddud som slavinde, for derefter at gå videre til at diskutere hende som kvinde. Harūn al-Rashīd indkalder den mest kyndige mand i riget, Ibrahīm, og beder ham medbringe lærde i de videnskaber, han ikke selv mestrer (Wulff 2013c, 534). Det er dermed den religiøse elite, han indkalder til disput med slavinden. I kontrast hertil står slavinden, som der ikke er høje forventninger til. Da sønnen, Abu al-Husn, først bringer Tawaddud til emiren, var han ikke klar over, at hun ikke var til at sammenligne med nogen anden (ibid., 533). Det rygtes samtidig i riget, at sønnen har mistet alt og kun har en enkelt slavinde tilbage (ibid., 532). Fordi Tawaddud er en slavinde, er der ikke høje forventninger til hende fra hverken hendes herre eller hans omgangskreds. Den tendens går igen, da de lærde begynder at teste hendes viden. Emiren indleder audiensen med at sige, at ”[d]et er [hans] ønske [de] skal disputere med denne slavinde om forhold der angår hendes tro, og modbevise de argumenter hun anfører” (ibid., 534). Harūn al-Rashīd ønsker, at de lærde skal modbevise slavindens argumenter, og derfor har han på forhånd en forestilling om, at hun ikke kan have ret i den videnskab, der angår hendes tro. Han har modsat også meget på spil, fordi han i sidste ende skal betale en stor sum penge, hvis

hun viser sig at være så klog, som hun påstår. Men når den første lærde, siger til sig selv, at "[han] må finde på en måde at overliste hende på så [han] besejrer hende" (ibid., 545), er det tydeligt, at hun ikke regnes for meget, og det ville være en ydmygelse for den lærde at blive besejret af en slavinde, når det kommer til viden om islam. Det står dog i kontrast til den konsensus, der er i islam om forholdet mellem frie mennesker og slaver. I tidlig islam var det en naturlig orden, at nogle var slaver, mens andre var frie, og at slaverne stod under de frie. Men når det kommer til tro og det åndelige, er slaver ligestillet med frie mennesker (Brockopp 2005). I Koranen bliver det i den forbindelse fremhævet, at en troende slavinde er at foretrække frem for en fri, men vantro kvinde (Q2:221). Når det kommer til det åndelige liv, er alle mennesker derfor lige i islam, og det eneste, Koranen skelner mellem, er dem der underkaster sig Gud, muslimer, og vantro.

Går man ind i Tawadduds karakter som kvinde, åbner det op for et yderligere lag af betydning, der vender om på kønsrollerne i fortællingen, og på den måde ligeledes sætter spørgsmålstegn ved mandens overlegenhed. I "Historien om slavinden Tawaddud" er Tawaddud den handlekraftige. Da Abu al-Husn har ødslet alt op, er det hende, der hiver ham op ved hårene og har en plan for, hvordan han skal få sine rigdomme tilbage igen (ibid., 532-33). Herfra er det hendes viden, der gennem de næste tres sider er i spil, og under diskussionen bliver Abu al-Husn ikke nævnt. Ligeledes er det slavinden, der i slutningen af fortællingen sørger for, at Abu al-Husn kan få lov at beholde hende, fordi emiren giver hende et ønske ud over den krævede sum penge (ibid., 589). Tawaddud er derfor en aktiv del af fortællingen, og det er hende, der sikrer Abu al-Husn oprejsning igen. I Koranen er der en tendens til, at kvinder er svage og passive (Roded 2005), og derfor bryder Tawaddud med det kvindesyn, der hersker uden om fortællingen. Alligevel føler emiren og de lærde sig hævet over slavinden i kraft af hendes status som slave, men også i kraft af hendes køn. Da Tawaddud besejrer den første lærde, "gik han overvundet af slavinden og beskæmmet bort fra de troendes emir" (ibid., 547). Den lærde føler sig ydmyget over at have tabt til Tawaddud. I Koranen fremhæver man ofte følgende passage til at argumentere for mandens status:

"Mænd står over kvinder, fordi Gud har givet nogle fortrin frem for andre, og fordi de har givet ud af deres ejendom" (Q4:34).

Gud har bestemt, at manden skal være over kvinden, fordi manden forsørger kvinden. Tawaddud skulle forestille at være underlegen både i kraft af sin status og i kraft af sit køn. Derfor bliver det en ydmygelse for den lærde at blive slået af en slave, som ovenikøbet er en kvinde. Det bliver dermed en dobbelt ydmygelse af den lærde. Samtidig bliver det også en ydmygelse af Abu al-Husn, fordi det fremstiller ham i et passivt lys, hvor det er hans kvindelige slave, der sørger for, at han får sin ejendom igen. Det er Tawaddud der i en vis forstand, modsat Q4:34, giver ud af sin ejendom, fordi hun vinder den tilbage for ham. Derfor bytter Tawaddud og hendes herre symbolsk køn, så Tawaddud bliver den aktive mand, og hendes herre bliver fremstillet som den passive og svage kvinde. Når der i fortællingen med Kristevas teori opstår flertydighed i forhold til opfattelsen af de forskellige køn i islam, bliver det en kritik af den hierarkisering, der kan opstå, hvor mænd står over kvinder. Man kan undre sig over, at selvom Abu al-Husn har ødslet alle sine penge op og glemt alt om Gud i forvaltningen af sine penge (Wulff 2013c, 530), ender han alligevel med at vinde det hele tilbage. Det sker ikke i kraft af hans egen passivitet, men i kraft af hans slavinde, der er klog, gudfrygtig, og som kan tage ansvar for situationen, når hendes herre ikke kan. Fortællingen opløser derfor det fortrin, som manden ifølge Q4:34 burde have over kvinden. I stedet støtter de omvendte kønsroller op om en senere diskussion i islam, hvor man har prøvet at bløde forholdet mellem mand og kvinde op. For som det forholder sig med slaver i Koranen, har man også tolket nogle suraer som et udtryk for ligestillingen af mand og kvinde i troen (Roded 2005). Det er især Q33:35, hvor der står:

”Til alle mænd og kvinder, der overgiver sig til Gud; der tror; der er lydige; der er sandfærdige; der er udholdende; der er ydmyge; der giver almisse; der faster; der værner om deres køn; der ofte ihukommer Gud, til dem har Gud beredt tilgivelse og en vældig løn.”

Her er mand og kvinde ligestillet, fordi de begge skal underkaste sig Gud og være lydige, og til gengæld venter der dem en stor løn. Men der er ikke nogen, der får en større løn end andre, og der er ikke andre forventninger til kvinden end til manden, når det kommer til at underkaste sig Gud. ”Historien om slavinden Tawaddud” leger derfor med forestillingen om køn i islam, og Abu al-Husn bliver fremstillet som den passive kvinde for at vise, at en mand ikke nødvendigvis er bedre stillet i henhold til troen, end kvinder. Fortællingen trækker med Kristevas teori på en intertekstuel reference til, at det i

Koranen bliver fremhævet, at en troende slavinde er mere værd, end en vantro kvinde (Q2:221). Her er Tawaddud den troende slavinde, mens Abu al-Husn kan ses som den vantro kvinde, der har glemt at prise Gud og har levet et materialistisk liv i kraft af den arv, hans far overdrog ham. I fortællingen er der dermed en dobbelt kritik af hierarkiseringen i samfundet, hvor nogle mener, de har forrang over andre i kræft af både deres status og køn. Med Geertz' teori er fortællingen derfor en model for verden, der viser, at ingen bør se sig højere end andre i troen, for det vil blot føre til ydmygelse, ligesom det sker for de lærde. Alle mennesker bør være lige i troen, men fortællingen afspejler ligeledes en model af verden, hvor det er tydeligt, at folk i samfundet tror de er noget i kraft af en titel, uddannelse eller køn.

Tawaddud besidder i "Historien om slavinden Tawaddud" en høj viden om, hvordan den islamiske verden hænger sammen, men hun bilder sig ikke ind, at hun er højere i hierarkiet af den grund. Derfor kan man læse fortællingen som en positionering af pietisme overfor det skolastiske. En af de lærde spørger sig selv: "Hvordan kan denne slavinde tale om oprindelsen til formularen: 'I den nådige og barmhjertige Guds navn'?" (Wulff 2013c, 556). Han undrer sig over, hvordan slavinden kender så meget til den islamiske videnskab og konteksten til traditionerne, fordi hun ikke er lærd ligesom ham selv. Alligevel er det slavinden, der i hver test får vendt spørgsmålet om til noget, de lærde ikke kan svare på, som da den første lærde ikke kan svare på, hvilke grene grundlæren i islam har (ibid., 546). De lærde stiller komplicerede spørgsmål om alt fra den rette tro til lægevidenskab, men når det kommer til et simpelt spørgsmål om troslæren, bliver den lærde slået ud. Da astrologen indser, hvor klog hun er, prøver han at overliste hende ved at spørge, om det kommer til at regne i den kommende tid. Først tier Tawaddud, men derefter forlanger hun, at astrologens hals skal hugges over, fordi han er en kætter (ibid., 573). Hun uddyber med en recitation af Q31:34:

"Gud alene har viden om Timen. Han sender regnskyl ned, og Han ved hvad der gemmer sig i moders liv; men intet menneske ved, hvad han vil opnå den næste dag, eller i hvilket land han skal dø. Gud er vidende og indsigtfuld" (ibid.).

Tawaddud anklager astrologen for at være vantro, fordi han fremsætter et spørgsmål, der angiver, at mennesket skulle besidde en viden om Guds plan for verden. Men det er kun Gud, der kender til den orden, der er i verden, og derfor er det gudsbespottende at tro, at et menneske kan forudsige, om det vil begynde at regne. Da hun efterfølgende

bliver spurgt ind til, hvilken betydning planeterne har for den enkelte ugedag, indskyder hun ved hver forklaring et ”dog, Gud ved bedst” eller ”men Gud ved bedst” (ibid, 574-75). Ved at indskyde, at Gud ved bedst, viser Tawaddud, at hun er klar over, at der er nogle tegn i planeterne, man kan tyde, men det er kun i kraft af Guds åbenbaring til mennesket. Hendes kritik af den lærde og følgende opremsning af planeternes betydning afspejler, at der i islam er en konsensus om, at det er Gud alene, der kender sandheden. Nogle mennesker tror, de kender sandheden, men det skyldes enten indbildskhed, eller at Gud har åbenbaret dem en begrænset viden (Walker 2005). Tawaddud imødekommer, at Gud kan åbenbare en begrænset viden, der gør, at nogle mennesker kan aflæse planeterne. Den konsensus om viden afspejler også forholdet mellem Tawaddud og de lærde, som alle prøver at vinde over hende i forhold til viden, men ender med at fejle. De lærde repræsenterer en skolastisk tradition, hvor der er stor status i at besidde viden. Derfor er det ydmygende for dem, at de bliver besejret af en slavinde. På den måde bliver de lærde blindet af begæret efter at besidde mere viden og overvinde Tawaddud og glemmer for en stund Gud. Men Tawaddud påstår ikke at ville overliste eller besejre de andre, hun fremsætter blot for emiren, at hun kender til de forskellige videnskaber (Wulff 2013c, 533). Hun besidder en høj viden om den islamiske verden, men hun påstår ikke at være mere værd af den grund. I Q2:117 står der:

”Fromhed er ikke, om I vender jeres ansigt mod øst eller vest. Fromhed er når man tror på Gud og den yderste dag, på englene, Skriften og profeterne; når man til trods for, at man elsker sine rigdomme, giver dem bort til slægtningene... De er sandfærdige. De er gudfrygtige.”

Man bliver ikke from alene af at udføre ritualerne på den rigtige vis, men ved at man tror på Gud, og det han foreskriver. De lærde bliver forblindet af begæret efter viden, mens Tawaddud lader sin tro lede hende. Derfor sidder hendes tro ikke i hendes viden og i hendes handlinger, men i en inderliggørelse af troen, som gør, at hun eksempelvis reagerer voldsomt, da astrologen beder hende forudse vejret. Hun føler sig ikke hævet over andre, men accepterer at alle er underlagt Gud. *‘Ibādāt* er på arabisk betegnelsen for tilbedelsen af Gud. Det kan ses både i en snæver og en bred forstand, hvor det i den snævre forstand betegner de religiøse pligter, en muslim skal udføre. I den brede forstand betegner *‘ibādāt* en mere from indstilling til livet, hvor man orienterer sig efter troen på Gud og derved sikrer sig at have den rette intention, når man går til de religiøse pligter

(Hoffmann 2008, 114). Tawaddud orienterer sig mod Gud og har den rette intention. Fromhed og intention minder om idealet for pietisme, og derfor kan man diskutere, om fortællingen derfor har en pietistisk orientering. Pietisme er en religiøs orientering, man ofte forbinder med kristendom. I den kristne tradition er pietisme især forbundet med reformationen, hvor man begyndte at stille spørgsmålstejn ved kirkens autoritet. Fordi der var en stor kritik af kirken, vendte man i stedet troen indad og gjorde det til et personligt anliggende, og fromhed blev et ideal for bevægelsen (Stoeffler 2005, 7141-42). Selvom pietisme er kristen af oprindelse, vil jeg her argumentere for, at det alligevel også har sine ligheder i en islamisk kontekst, fordi islam ligeledes kredser om fromhed og vigtigheden af den rette intention. I islam er fromhed et ideal, som Q2:117 understreger, og det kommer ligeledes til udtryk ved, at man skal udvise hengivenhed over for Gud og sine forældre (Kinberg 2005). Overfører man det islamiske syn på fromhed til Tawaddud udviser hun ud over Gud også hengivenhed over for sin herre, Abu al-Husn, selvom han vakler i sin tro. Han er ikke Gud eller en forælder, men fordi han er hendes herre, forbliver hun eftergiven over for ham, og hun efterlever derfor fromhedsidealet. I den forbindelse kan man igen fremhæve Q2:221, hvor den troende slavinde bliver ophøjet. Man kan derfor vinde meget ved at efterleve fromhedsidealet, ligesom Tawaddud vinder Abu al-Husns formue tilbage til trods for hans vaklende tro. Når Tawaddud overvinder de lærde, bliver det ligesom i den kristne pietistiske bevægelse også en kritik af autoriteterne i samfundet, og idealet bliver en indadvendt tro. Tawaddud påstår ikke at være mere i kraft af sin viden, men hendes viden afspejler i stedet den internaliserede tro, der gør, at hun hurtigt kan gennemskue de lærdes forsøg på at overliste hende. Derfor fremsætter fortællingen med Geertz' teori en model for verden, hvor tro bør være et personligt anliggende, og man ikke bør føle sig hævet over andre i sin tro, fordi alle mennesker er lige i troen. Hvis man besidder den internaliserede tro, vil det også afspejle sig i ens handlinger, og det vil gå en godt. Den pietistiske orientering kan i lyset af denne diskussion også overføres til de overordnede tendenser i de to forrige analyser af "Den tredje tiggermunks historie" og "Historien om anden og mennesket". Her er glemsomhed et omdrejningspunkt for fortællingerne, men den pietistiske orientering kan ses som et middel til at imødekomme den glemsomhed. Mennesket er glemsomt af natur, og derfor opstår der en pietistisk orientering i islam, der forsøger at internalisere troen, så den altid er præsens for mennesket. Tawaddud repræsenterer derfor den pietistiske orientering i islam, mens de lærde forestiller den skolastiske tradition, som fortællingen forsøger at gøre op med.

”Historien om slavinden Tawaddud” benævner som en af få fortællinger i *Tusind og én nat* Muhammad, og det tydeliggør fraværet af profeten i de resterende fortællinger. Man kan derfor diskutere, om narrativer om profeten i den islamiske litteratur kan være problematiske. I disputten mellem Tawaddud og de lærde kommer Tawaddud blandt andet igennem trosartikler, rituelle forskrifter og koraneksegese. Den første lærde spørger hende ind til de uomgængelige pligter, og hun svarer, at der er fem, og den første er ”Trosbekendelsen: at der ikke er nogen anden gud end Gud, den ene som ikke har nogen ved sin side, og at Muhammad er Hans tjener og udsending” (Wulff 2013c, 536). Hun kalder senere Muhammad for sin far i islam, og tilføjer et ”Gud velsigne ham og give ham fred” (ibid., 580), når hun nævner profetens navn. Det er en del af trosbekendelsen i den islamiske tro, shahāda, at Muhammad bliver nævnt som Guds udsending. Derfor er det ikke kun Gud, man som muslim skal tro på, men også på Muhammad og de åbenbaringer, han fik fra Gud. Når Tawaddud endvidere fremhæver ham som sin far, er det fordi, Muhammad var den første muslim blandt sit folk. Gud har åbenbaret samme budskab for de tidligere profeter, så de regnes også for muslimer, men det var først med Muhammad, at det islamiske budskab slog rod i samfundet, og derfor afslutter han kæden af profeter. Derfor bliver han også kaldt profeternes segl (Rubin 2005). I ”Historien om slavinden Tawaddud” optræder Muhammad som en del af den islamiske tro, hvor han bliver fremhævet som et af de vigtigste elementer i islam og som den første muslim. I min udvælgelse af fortællinger har jeg dog undret mig over, at Muhammad ikke optræder oftere i *Tusind og én nat*. Når jeg har slået Muhammad op i Hasan M. El-Shamys *A Motif Index of The Thousand and One Nights* (El-Shamy 2006, 568), er der kun henvisninger til fem motiver i indekset, og i de fortællinger jeg har udvalgt, optræder Muhammad kun i ”Historien om slavinden Tawaddud” og den efterfølgende analyse af ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre”. Når Muhammad er en vigtig del af den islamiske tro, er det påfaldende, at karaktererne i fortællingerne ophøjer Gud, som Adjīb gør det i ”Den tredje tiggermunks historie” eller påfuglen i ”Historien om anden og mennesket”, men de ikke nævner profeten i den sammenhæng. Når Adjīb udbryder: ”Lovet være Gud, ophøjet er han! Der er ingen anden gud end Gud. Gud er stor!” (Wulff 2013a, 173), er ordlyden næsten den samme som i den trosbekendelse, Tawaddud fremsiger. Der er derfor et indlysende fravær af Muhammad i mange af fortællingerne, hvis man kender til den islamiske grundlære. Jeg ser to muligheder, der kan forklare fraværet af Muhammad. For det første kan fortællingerne være opstået i en tid, hvor Muhammad var præsentisk i samfundet, fordi

man har kendskab til fortællinger fra *Tusind og én nat*, der kan dateres til omkring det tidlige 800-tal (Madsen 2013, XLVIII). Der er derfor kun gået få hundrede år, siden Muhammad levede. Her kan man sætte Assmanns teori om kulturel hukommelse op overfor Halbwach og Warburgs forståelse af kollektiv hukommelse. Kollektiv hukommelse og kulturel hukommelse adskiller sig i forhold til den periode, de strækker sig over. Den første strækker sig over maksimalt hundrede år, mens den sidste kan strække sig over flere generationer og tusinde af år. Hvis nogle af fortællingerne allerede har eksisteret i 800-tallet, er de fortællinger forholdsvis tæt på Muhammad selv, fordi han døde i 632 (Shepard 2014, 10). Der har i 800-tallet stadig været efterkommere, der var tæt på Muhammad, og derfor har ikke det ikke nødvendigvis været vigtigt at skrive ham ind i fortællingerne. Men med tiden som generationerne kommer på længere afstand af Muhammad, er det, der før var en kollektiv hukommelse om en rigtig person blevet til en hukommelsesfigur i en kulturel hukommelse. For at kunne bevare Muhammed som hukommelsesfigur på tværs af generationer med stor tidslig afstand til den historiske Muhammad, kan man være begyndt af skrive ham ind i de nye fortællinger, der med tiden er kommet til i *Tusind og én nat*. For det andet kan det være et spørgsmål om en form for censur, fordi man ikke vil tage Muhammad som gidsel i litteratur, når Muhammad traditionelt set er forbilledet på, hvordan muslimer bør handle ud fra Koranen og hadith-litteraturen (ibid., 85-6). Det kan derfor være problematisk at lade Muhammad optræde i litteratur, fordi folk, med Geertz' teori, hurtigt kan komme til at misforstå fortællingerne som modeller for verden. Hvis man opfatter fortællingerne fra *Tusind og én nat* på den måde, bliver fortællingerne en rettesnor for, hvordan man bør handle, fordi Muhammad optræder i fortællingerne. Det er også en gråzone, når Muhammad figurerer i litteratur, fordi det for muslimer kan være på grænsen til blasfemi. Et eksempel herpå er Salman Rushdies *De Sataniske Vers* fra 1988, hvor Rushdie lader Muhammad tilbede de præ-islamiske gudinder, som Q53:19-20 problematiserer. Romanen skabte ikke stor forargelse på grund af Koranens sataniske vers, for dem har man videnskabeligt forliget sig med. I stedet er det den blasfemiske fremstilling af Muhammed, som gjorde, at der blev udstedt en fatwa med opfordring til at slå forfatteren ihjel (Ahmed 2005; Larsen 2008, 242-43). Selvom problematikken med *De Sataniske Vers* stammer fra en anden tid end *Tusind og én nat*, afspejler den faren ved at bruge Muhammad i litteratur uden om den islamiske kanon, hvor der ikke er kontrol med den model for verden, Muhammads sædvane kan komme til at fremstille. Når Muhammad alligevel optræder i "Historien om slavinden Tawaddud" er det

uproblematisk, fordi han kun bliver nævnt i forbindelse med recitation af Koranen eller ved gennemgang af islams grundlære. Derfor er der i fortællingen ikke en narrativisering i forhold til Muhammad, der kan skabe fejlagtige modeller for verden hos læseren, men en udlægning af hans betydning for islam.

”Historien om slavinden Tawaddud” har en markant anderledes karakter end de fleste andre fortællinger i *Tusind og én nat*, fordi den i høj grad består af recitationer af Koranen, koraneksegese og diskussioner af den islamiske grundlære. Det gør fortællingen uproblematisk, når det kommer til Muhammad, og det har vist, at der kan være en mening med, at Muhammad ikke optræder i mange af de resterende fortællinger. Læser man de få passager af narrativer mellem opremsninger og recitationer, viser fortællingen dog også en religionsforståelse, hvor islam bevæger sig i en mere pietistisk retning. Her handler det ikke længere om status, køn eller at være højtuddannet, men en internalisering af troen, fordi den rette tro skaber rette handlinger og viden. Fordi fortællingen har en lav grad af narrativisering og ikke bruger rim og rytmer, opstår der ikke hukommelsesfigurer som i de to tidligere analyser. Den vidner samtidig om, at det er narrativer og det poetiske sprog, der med Assmanns teori skaber hukommelsesfigurer i *Tusind og én nat* og får læseren til at huske fortællingens budskab.

5.4. Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre

”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” strækker sig fra den 978. nat til den 989. nat, og den indeholder desuden den sekundære rammefortælling ”Historien om den forstenede by”. Fortællingen begynder hos kaliffen Harūn al-Rashīd, som sender sin drikkefælle Abu Ishāq al-Mawsili til Basra for at inddrive nogle manglende skatter. Under sit ophold opdager Abu Ishāq, at statholderen Abd Allāh ibn Fādil om natten går ind til to hunde og pisker dem i smug, hvorefter han trøster dem og giver dem mad. Da kaliffen hører om statholderens opførsel, kræver han en forklaring. Abd Allāh indvilliger og fortæller at hundene i virkeligheden er hans to brødre. Han fortæller, at da deres far døde, delte de arven imellem sig, og hans brødre mistede hurtigt deres del af arven i et skibsforlis. Abd Allāh delte igen sin formue ligeligt mellem sig selv og brødrene og lod sig overtale til at rejse ud med brødrene. Først gik de i land på en ø, hvor Abd Allāh så en sort slange jage en hvid slange, og han slog den sorte slange med en sten. Den hvide slange forvandlede sig til en ung kvinde, der velsignede ham for at have reddet hende fra at blive voldtaget, hvorefter hun forsvandt. Derefter gik de i land på en ny ø, hvor

Abd Allāh drog alene mod en fjern by for at finde drikkevand. Byens indbyggere viste sig at være blevet forstenede, fordi de var vantro. Kun en ung smuk pige var tilbage, fordi hun havde omvendt sig til Gud. De to drog tilbage til skibet og hans brødre ønskede, at han overgav den unge pige til dem. Men da Abd Allāh nægtede, smed de ham i vandet, mens han sov. Den unge pige kastede derefter sig selv i vandet. I havet blev Abd Allāh reddet af den kvinde, som han tidligere havde reddet fra den sorte slange. Hun var i virkeligheden datter af djinnernes konge, og hun rejste med Abd Allāh til hans brødre, som hun som straf forvandlede til hunde. Hun forklarede Abd Allāh, at han skulle piske dem hver dag, og hvis ikke han gjorde det, ville hun piske både ham og hundene. Det er grunden til, at Abd Allāh pisker de to hunde. Harūn al-Rashīd beordrer efter fortællingen, at djinnen skal ophæve forbandelsen over brødrene, fordi Abd Allāh har tilgivet dem. Brødrene bliver igen til mennesker, og kaliffen byder dem at være Abd Allāhs hjælpere. Men efter kort tid bliver de igen misundelige på deres bror og kvæler ham. Da de tror, han er død, kaster de ham i havet. Men Abd Allāh er blot besvimet og driver i land, hvor en karavane bringer ham til en hellig kvinde, der kan kurere syge. Den hellige kvinde viser sig at være den unge pige fra den forstenede by, som overlevede sin tur i havet og siden har ventet på, at Abd Allāh skulle finde hende. De vender tilbage til Abd Allāhs palads, hvor hans brødre i mellemtiden er blevet korsfæstet¹¹, efter Harūn al-Rashīd havde erfaret, hvad brødrene havde gjort ved Abd Allāh. ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” kredser om temaer som løgne, misundelse, tilgivelse, djinner og omvendelse. Jeg har valgt fortællingen, fordi den yderligere viser nogle perspektiver på, hvordan islam bliver fremstillet i *Tusind og én nat*, hvor især djinnens funktion er ambivalent, som jeg bemærkede i mit forskningshistoriske afsnit. Det viser, hvordan litteratur kan forsøge at opbløde flertydigheder i forhold til konsensus.

”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” er fortællingen om en gudfrygtig mand, hvis brødres misundelse og løgne bringer ham i ulykkelige situationer, og alligevel bevarer han sin tillid til Gud. Efter Abu Ishāq har fortalt kaliffen Harūn al-Rashīd, hvad han har oplevet i Basra, forlanger kaliffen, at Abd Allāh skal bringes til paladset, selvom Abu Ishāq skammer sig over at have udspioneret Abd Allāh (Wulff

¹¹ Korsfæstelse kan have en romersk klang, fordi vi bedst kender traditionen for korsfæstelse derfra. I Koranen er korsfæstelse ofte forbundet med det antikke Egypten, hvor det både optræder i narrativer i forbindelse med Moses og Josefs interaktion med farao (Robinson 2005). Selvom det kan klinge fremmed i en islamisk kontekst, er det alligevel en omtalt tradition i islamisk kontekst.

2013d, 716-17). Men i stedet for at handle i vrede, indvilliger Abd Allāh i at fortælle kaliffen sin historie med ordene:

”Da det er dig der har fortalt ham historien, vil jeg bekræfte den over for ham, så han ikke anser dig for at være en løgner, for du er min ven...og jeg tager de to hunde med mig, om så mit liv går til grunde derved, og min sidste time indtræffer” (ibid., 718).

Abd Allāh ønsker at forsvare Abu Ishāq, fordi det er en stor skam at blive anset for at være løgner. Han ved, at der kan være en risiko for, at det vil gå galt, men det er vigtigere for ham at bekræfte, at Abu Ishāq's historie er sand. Han indrømmer dog, at havde det været en anden, der kom med samme beskyldning, ville han have benægtet at have kendskab til hundene (ibid.). Forholdet mellem løgn og sandhed bliver tydeligt, da kaliffen ved Abd Allāh's ankomst erklærer: ”Vogt dig for at lyve, for løgneren er hyklerens kendetegn. Hold dig til sandheden, for sandheden er en redningsbåd og kendetegner den fromme” (ibid., 719). At lyve er derfor en stor synd, mens den, der fortæller sandheden, er from. Når Abd Allāh indvilliger i at fortælle sandheden, fremstiller kaliffens erklæring ham som en from og gudfrygtig muslim. Dog kan man diskutere, om han er Gud hengiven, fordi han alligevel betvivler, om han ville have fortalt sandheden, hvis det havde været en anden, der havde fremsagt beskyldningen. Når han alligevel ikke frygter at miste livet ved at fortælle sandheden, vidner det om, at han, som jeg har påpeget i de forrige analyser, underkaster sig præmissen om, at Gud har prædestineret alt. Han overlader derfor sin skæbne til Gud og er bevidst om, at han ikke kan gøre til eller fra i den henseende. Det gør ham til en gudfrygtig muslim. Men selvom han underkaster sig Gud, kan han ikke flygte fra sine brødres misundelse. De bliver fyldt med begær, da de ser den unge pige, som Abd Allāh fandt i den forstenede by (ibid., 739), og efter forbandelsen over brødrene er ophævet, slår misundelsen igen rod i brødrene, selvom Abd Allāh deler sine rigdomme og bolig med dem (ibid., 756). Da de bliver konfronteret med djinnen, der bringer Abd Allāh tilbage, efter brødrene har kastet ham i vandet, lyver de og lader som om, det var en ulykke (ibid., 743). De tager derfor ikke ansvar for deres handlinger, men prøver at lyve sig ud af situationen. I Q113:5 åbenbarer Gud, at muslimer kan søge tilflugt hos Gud ”mod det onde i en misundelig, når han er misundelig”, og der er derfor i islam en konsensus om, at misundelse er en stor synd. Den der handler i misundelse, handler ondt. Selvom Abd Allāh hver gang bærer over

med sine brødre, viser hans digt, da han vender tilbage fra den forstende by, at han er bevidst om sin skæbne:

”Jeg ved ikke forlods når jeg begiver mig til et land
på jagt efter lykken, hvilket af de to der møder mig der:
Det gode som jeg vil have og søger, eller måske
det onde som efterstræber mig, og hvis bytte jeg er” (ibid., 738)

I livet efterstræber man det gode og lykken, mens det onde efterstræber en selv. Det er de to skæbner, der kan ramme en. Abd Allāh påstår ikke på forhånd at vide, hvordan det vil gå ham, men digtet virker alligevel som et forvarsel om, hvad han har i vente. Brødrene er misundelige på Abd Allāh, og de er derfor i digtet det onde, der efterstræber ham og hans ejendom. Før brødrene handler på deres misundelse og kaster deres bror i vandet, er der derfor en hentydning til brødrene som onde. Selvom brødrene handler ondt, tilgiver Abd Allāh dem alligevel, da kaliffen giver dem mulighed for at forlige sig, med ordene: ”Måtte Gud tilgive dem, herre, og sige dem fri fra synd i denne verden og den hinsidige” (ibid., 746). Han overlader skæbnen til Gud og er bevidst om, at det kun er Gud, der kan tilgive brødrene. I Koranen fremgår det, at det i sidste ende, kun er Gud, der kan tilgive mennesket, fordi Gud er størst (Q42:25). Samtidig fremgår det i Q64:14, at man skal tilgive og bære over med ens nærmeste, selvom de måtte handle ondt:

”I, der tror! Blandt jeres hustruer og børn har I fjender. Tag jer i agt for dem! Men hvis I viser eftergiveness, bærer over og tilgiver; - Gud er tilgivende og barmhjertig.”

Det er kun Gud, der kan tilgive i sidste ende, men man kan vise eftergiveness og være tilgivende ligesom Gud. I kristen og jødisk teologi er *imitatio dei* betegnelsen for forpligtelsen til at efterligne Gud (Siegel 2007, 737). Når Koranen på den ene side fremhæver, at kun Gud kan dømme mennesket, men samtidig opfordrer mennesket til at være tilgivende, tyder det på, at samme princip gør sig gældende i islam. Hvis man begynder at fælde dom over sine nærmeste, påtager man sig Guds rolle som dommer, og det vil gå imod konsensus i islam. Derfor skal man være tilgivende, ligesom Gud tilgav mennesket i syndefaldet. Abd Allāh føler sig aldrig hævet over sine brødre, men ser dem som sine ligemænd, selv efter de har forsøgt at slå ham ihjel (ibid., 755). Fordi

han er bevidst om, at det kun er Gud, der kan afsige den dom, tilgiver han i stedet sine brødre. På den måde accepterer han den orden, der er i verden, og derfor genoprettes den orden også til sidst, så han får sit palads og sin forlovede tilbage (ibid., 762-63). I fortællingen er der med Geertz' teori en model for verden, hvor man bør overlade det til Gud at dømme andre. Hvis man handler overbærende og tilgivende overfor dem, der handler ondt mod en, vil det gå en godt. Fortællingen står derfor også i kontrast til de tidligere analyser, fordi vi her har en karakter, der underkaster sig Gud fuldt ud, og derfor ender det godt for ham. Modsat mister tiggermunken sit øje i "Den tredje tiggermunks historie", og anden dør i "Historien om anden og mennesket", fordi de glemmer Gud og den orden, Gud har skabt i verden.

I fortællingen opstår der en flertydighed, hvad angår djinnen, fordi det er djinnen, der i første omgang straffer brødrene, samtidig med at djinnen er underlagt Gud og kaliffen. Først giver djinnen brødrene mulighed for selv at vælge, hvordan de ønsker at dø, men fordi Abd Allāh går i forbøn for sine brødre, nøjes hun med at forvandle dem til hunde (ibid., 743-44). Samtidig bliver Abd Allāh pålagt at piske hundene hver dag, og hvis ikke han gør det, vil han selv blive pisket (ibid., 745). Djinnen fælder dom over brødrene, fordi de forsøgte at slå deres egen bror ihjel og bagefter løj om det. Alligevel kan djinnen ikke stille mere op, da Harūn al-Rashīd beordrer hende til at ophæve forbandelsen. Kaliffen erklærer, at "[h]vis [hun] tror på Gud og Hans udsending, bør [hun] udvise lydighed over for den der har fået magten overdraget" (ibid., 750). Djinnen er derfor nødt til at adlyde kaliffen, hvis hun er rettroende. Hendes far forklarer, at hun ikke skal modsætte sig kaliffen, fordi "[han er] et menneske og har derfor højere rang end [dem]; for det andet er han Guds kalif, Guds stedfortræder" (ibid., 751). Der er et hierarki i verden, hvor kaliffen står under Gud, og djinnen under kaliffen. Derfor kan man undre sig over, at djinnen i første omgang har mandat til at straffe brødrene for deres handlinger. I islam er djinnen en omdiskuteret og ambivalent figur. Djinnen er en del af den præislamiske praksis, hvor dens funktion var at åbenbare de skjulte hemmeligheder for mennesket. Den var derfor en form for mediator mellem mennesket og det guddommelige. Djinnen overlevede ind i islam, men mistede i etableringen af religionen sin betydning. I islam besidder djinnen ikke længere en viden om det skjulte og menneskets skæbne. Den er derfor ligestillet med mennesket i det henseende, at kun Gud kender skæbnen. Alligevel frygter mange mennesker djinner i islam, fordi der stadig er en bevidsthed om, at djinner har kunnet gribe ind i skæbnens gang (Chabbi 2005). I "Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre" har djinnen delvist magt

over mennesket, fordi hun forhekser brødrene. Det er derfor djinnen, der dømmes brødrene for deres handlinger. Ved første øjesyn er det en meget præislamisk fremstilling af djinnen, der også bliver understøttet af, at djinnen advarer Abd Allāh om, at brødrene vil forråde ham igen (Wulff 2013d, 752). Djinnen besidder derfor en transempirisk viden, en viden som mennesket ikke har kendskab til. Det er et væsentligt træk for forestillingen om engle både i islam og i et mere overordnet religionsfænomenologisk perspektiv. Engle fungerer som mediatorer, som skal overlevere Guds åbenbaring til mennesket (Piras 2005, 346-46). Fortællingen adresserer derfor, at djinnen har haft en stor betydning i det præislamiske, der har mindet om englenes funktion, og den hænger fast hos mange muslimer. Men når djinnernes konge alligevel anerkender kaliffen, som Guds stedfortræder, accepterer han også, at der er en orden i verden, hvor djinner ikke længere har samme adgang til det guddommelige som englene. Som Guds stedfortræder er det kaliffen, der står lige under Gud i hierarkiet, og djinnen indordner sig derfor i den orden, Gud har skabt. Selvom djinnen har en form for agens i verden, er det Gud og kaliffen, der i sidste ende har magten. Fortællingen er derfor med Geertz' teori på den ene side en model af verden, hvor der stadig er en høj grad af bevidsthed om djinnens præislamiske funktion, og nogle mennesker kan af den grund frygte djinnen. Det gør også, at man med Assmanns teori kan se djinnen som en hukommelsesfigur, der vidner om djinnens betydning fra det præislamiske ind i det islamiske miljø. Der er spor af den præislamiske hukommelsesfigur, hvor djinnen besidder en agens og en forbindelse til det guddommelige, men fortællingen forsøger at integrere djinnen ind i et islamisk verdensbillede, hvor djinnen ikke længere har nogen guddommelig magt. Det gør ligeledes med Geertz' teori fortællingen til en model for verden, der prøver at harmonisere den præislamiske forestilling om djinnen med den islamiske. Man bør ikke frygte djinnen, fordi dens agens i verden ikke er berettiget. Derfor er den nødt til at adlyde kaliffen, der genopretter den orden, hvor kun Gud kan dømme mennesket, og kaliffen, som Guds stedfortræder, har den jordiske magt. Det kan virke til at gå imod de tidligere analyser, hvor både "Historien om anden og mennesket" og "Historien om slavinden Tawaddud" forsøger at argumentere for, at ingen mennesker er mere værd end andre i troen, og derfor prøver at gøre op med den hierarkiske orden. Men kaliffens rolle handler i denne fortælling nærmere om forholdet mellem mennesket og djinnen, end det handler om hierarki mennesker imellem. Kaliffen er derfor den, der sikrer en orden på jorden, når djinner prøver at interagere og spille skæbnen et puds.

Samtidig er omvendelse et omdrejningspunkt for fortællingen, fordi en hel by nægter at omvende sig og derfor bliver forstenet, men samtidig er omvendelse også med til at ophæve forbandelsen over de to brødre. Kongen i den forstenede by var vantro og dyrkede afguder, og resten af byen fulgte hans eksempel (ibid., 733). Men en dag fik de besøg af en menneskelig skikkelse, der anklagede dem for deres vantro og bød dem at omvende sig med ordene:

”Sig: ‘Jeg vidner at der ikke er nogen anden gud end Gud, og jeg vidner at Muhammad er Hans tjener og udsending.’ Bliv muslim, du og dit folk... Hos afguderne finder du ingen himmelsk løn, ingen nytte og forbøn” (ibid., 734)

Den menneskelige skikkelse vil have dem til at omvende sig, fordi det på ingen måde gavner at dyrke afguderne. I stedet vil han have dem til at udtale den muslimske trosbekendelse, shahāda, som bliver brugt, når en ikke-muslim vil konvertere til islam. For at konvertere til islam skal man som ikke-muslim offentligt fremsige shahāda foran muslimske vidner (Shepard 2014, 101). Kun den unge pige bliver ikke forvandlet til sten, fordi hun ser Guds bevis og omvender sig. Efter omvendelsen til islam modtager hun undervisning i islams grundlære og praksis af den menneskelige skikkelse, der viser sig at være den legendariske helgen, Abu al-Abbās al-Khidr (Wulff 2013d, 736-37). Den unge pige konverterer dermed til islam, men lærer af al-Khidr også, hvad islam går ud på, så hun kan leve i den rette tro. Ligeledes er shahāda de første ord, brødrene udtaler, da de træder ud af deres hundeskikkelse (ibid., 751). Når shahāda forinden i fortællingen er blevet brugt i forbindelse med omvendelse, giver det en fornemmelse af, at brødrene er bevidste om, at de gennem deres løgne og misundelse har levet som vantro og ved at udsige shahāda i alles påhør, underkaster de sig igen Gud. De angrer deres handlinger over for deres bror og mener, at de har modtaget den straf, de fortjente (ibid., 752). Alligevel går der kun få dage, før brødrene igen rammes af misundelse og begynder at konspirere mod Abd Allāh (ibid., 755). Brødrene omvender sig fra vantroen ved første blik, men modsat den unge pige i den forstenede by lægger de sig ikke Gud på sinde og glemmer den igen efter få dage. Her bliver Q2:117 igen sigende for den problematik, der er på spil i de to omvendelser, vi ser i ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre”. Q2:117 proklamerer, at man ikke bliver from gennem ens handlinger, men gennem ens tro og underkastelse af Gud. Det er ikke nok, at man blot kan udføre det rigtige ritual eller recitere shahāda. Den, der er gudfrygtig og sandfærdig, tror på Gud

og de islamiske grundsætninger og hænger sig ikke i det materialistiske. Brødrene kender shahāda og siger ordene som det første, da de træder ud af hundeskikkelsen, men selvom brødrene kender de rigtige ord, glemmer de hurtigt Gud igen. Derfor bliver shahāda tomme ord fra brødrenes side, hvorfor de også til sidst får deres retmæssige straf, når kaliffen som Guds stedfortræder lader dem korsfæste for deres handlinger og vantro (Wulff 2013d, 762). Modsat omvender den unge pige sig til islam og dyrker troen i tilbagetrukkenhed, indtil Abd Allāh finder hende. Den flertydighed i forhold til omvendelsesmotivet viser med Kristevas teori, at der ligesom i ”Historien om slavinden Tawaddud” er en pietistisk undertone, som kredser om fromhed og internalisering af troen. Forrige analyse viste, at fortællingen kunne læses som et opgør mellem skolastikken og en mere pietistisk orientering i islam. Denne fortælling understøtter den pietistiske orientering, fordi omvendelsesidealet her viser, at det ikke er nok at omvende sig, men man skal besidde den rette intention som et udtryk for den internaliserede tro. Når man udfører ritualer, besidder man ikke nødvendigvis tro, hvis man ikke har den rigtige intention, og ritualer kan således være tomme handlinger. Derfor går troen og ihukommelsen af Gud forud for ritualer. Det giver med Geertz’ teori en model for verden, hvor man altid bør ihukomme Gud og ikke glemme ham. Det ligger, som jeg har diskuteret tidligere i min analyse, i menneskets natur at glemme Gud, og det vil vise sig i ens praksis, om man har den rette intention eller ej.

”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” viser, hvordan fortællingen er bevidst om, at mange stadig holder fast i forestillingen om djinnen i et præislamisk lys. Fortællingen forkaster ikke troen på djinnen, men den prøver at integrere djinnens figur ind i et mere islamisk syn, så den i sidste ende ikke har nogen magt over mennesket. Derfor er Assmanns teori om hukommelsesfigurer i denne fortælling ikke blot et udtryk for, hvad fortællingen vil have læseren til at huske, men også et vidne om, at djinnen som hukommelsesfigur har skiftet betydning. Det er de to forskellige betydninger af hukommelsesfiguren, fortællingen blandt andet forsøger at forsone. Derfor kan litteratur bearbejde de ambivalenser, der kan være i forhold til konsensus. Samtidig viser omvendelsesmotivet i tråd med ”Historien om slavinden Tawaddud” et mere pietistisk syn på islam, hvor man bør have Gud på sinde, fordi mennesket har en tendens til at glemme Gud. Fortællingen er derfor med til at støtte op om, at islam bliver fremstillet i et pietistisk lys i *Tusind og én nat*.

5.5. Den blinde Baba-Abdallahs historie

”Den blinde Baba-Abdallahs historie” er en af de fortællinger, franskmænden Antoine Gallande fik overleveret mundtligt af syrereren Hanna Diab. Derfor går der ikke et arabisk manuskript forud for den franske nedskrivning af værkets sidste fortællinger. Nætterne er desuden ikke nummereret på samme måde som i oversættelsen af det arabiske manuskript (Witthoff 2013, VII). Fortællingen udspiller sig under den sekundære rammefortælling ”Kaliffen Harun al-Rashids eventyr”, som handler om kaliffen og hans vesir, der begiver sig ud i byen iført købmandskostumer. På deres tur rundt i byen giver kaliffen almisse til en blind mand, som derudover beder kaliffen give ham en lussing. Derefter ser kaliffen og hans vesir en mand mishandle sin hoppe og et kæmpe palæ midt i byen, de ikke har set før. Han indkalder den blinde mand, hoppens ejer og rebslageren, der bor i palæet, til at fortælle deres historie. ”Den blinde Baba-Abdallahs historie” er den blinde mands historie om, hvorfor han beder om en lussing, når folk giver ham almisse. Den blinde mand, Baba-Abdallah, arvede en mindre formue fra sine forældre og, modsat sine venner, ødslede han ikke arven op, men fik den til at vokse. Da han en dag er på vej gennem ørkenen med sine firs kameler, møder han en dervish¹², der kender til en skjult skat i nærheden. Baba-Abdallah bliver grebet af begær efter større rigdom, og mod at de to deler skatten og kamelerne ligeligt mellem sig, indvilliger dervishen i at lede Baba-Abdallah til skatten. I skatkammeret tager de, de alle de rigdomme kamelerne kan bære, og udover ædelstene tager dervishen en salve med sig. Udenfor skatkammeret bliver Baba-Abdallah overmandet af begær efter større rigdom, og han overtaler dervishen til at give sig sin andel af skatten. Efter dervishen har overdraget sin andel til Baba-Abdallah, er det stadig ikke nok til at tilfredsstille Baba-Abdallah, og han beder dervishen om den salve, han tog i kammeret. Dervishen fortæller, at salven har to virkninger: smøres den om det venstre øje, kan man se de skjulte skatte under jorden, men smøres den om det højre øje bliver man blind. Baba-Abdallah får dervishen til at smøre salven om sit venstre øje og kan se alle de skjulte skatte. Men opfyldt af begær efter mere, tror han ikke, dervishen taler sandt om virkningen på det højre øje. Han får derfor også dervishen til at smøre salven om det højre øje, og han bliver blind, som dervishen forudsagde. Dervishen efterlader Baba-Abdallah i ørkenen og tager kamelerne med rigdomme med sig for at give dem til nogen, der har fortjent dem. En karavane

¹² En dervish er en gren af tiggermunke, som lever i fattigdom af de almisser, de modtager fra andre (Papas 2005).

finder Baba-Abdallah og tager ham med ind til byen, hvor han lever af almisse fra andre og afstraffer sig selv ved at få folk til at give ham en lussing. Fortællingen kredser derfor om temaer, som materialisme, grådighed, forglemmelse og magi. Jeg har blandt andet valgt fortællingen, fordi man ikke kan påvise dens arabiske kontekst, og derfor er det interessant at se, om fortællingen skiller sig ud fra de andre udvalgte fortællinger. Derudover giver fortællingen mig mulighed for at diskutere magiens funktion i islam og dervishens funktion i spændet mellem tiggermunk og mysticisme, samtidig med at de øvrige temaer lægger sig i forlængelse af de foregående analyser.

Baba-Abdallah ødsler ikke om sig med sin rigdomme, men alligevel bliver han forblindet af sit begær efter større rigdom. I første omgang virker han til at værne om sin formue med forsigtighed modsat sønnen i ”Historien om slavinden Tawaddud”, der glemmer Gud og opbruger hele sin arv. Men selvom det går ham godt, og han har en god forretning, har han et ønske om at blive rigere (ibid.). Det viser sig især i mødet med dervishen, hvor Baba-Abdallah i første omgang tilbyder ham en enkelt kamel læsset med rigdomme som tak for hjælpen (ibid., 124), og senere overtaler dervishen til at opgive sin halvdel af kamelerne, som de blev enige om at dele (ibid., 128-29). I begyndelsen af fortællingen forklarer han, at han ikke bruger sine penge på unødvendige ting, men man hører heller ikke, at han giver ud af sin rigdomme. Derfor virker han til at være meget nærig. I islam er almisse en af de fem søjler, og dermed en meget vigtig praksis som muslim (Shepard 2014, 106). Koranen åbenbarer, at det ikke vil gå godt for mennesker, der ikke giver ud af det, de har opnået gennem Gud (Q3:180), og det kan derfor forstås som en anklage af de mennesker, der ikke giver almisse. Der står ikke direkte i fortællingen, at Baba-Abdallah ikke giver almisse, men hans opførsel over for dervishen viser, at han ikke er interesseret i at dele sin rigdom. Dervishen er et meget aksialt træk for islam, fordi den ved at leve i fattigdom trækker sig væk fra goderne i det jordiske liv. Baba-Abdallahs egen logik er derfor, at dervishen ikke er optaget af denne verdens rigdomme (Witthoff 2013, 124). Endvidere ”ville det have gjort [Baba-Abdallah] himmelhenrykt, hvis det endte med, at [dervishen] ikke fik det mindst med sig af skatten” (ibid., 129). Dervishen lever et liv i fattigdom, og derfor har Baba-Abdallah ingen interesse i at dele sin ejendom med dervishen. I virkeligheden burde han frivilligt dele sine rigdomme med dervishen, fordi han lever af almisse. Selvom dervishen ikke skal leve i overflod i kraft af, at han forsager det jordiske liv, er det alligevel sigende, at Baba-Abdallah ikke har nogen interesse i at dele med dervishen. I sidste ende fører hans forblindelse til, at han smører salven om sit højre øje og bliver

blind. Han erkender, at hans eget begær efter større rigdomme førte ham til ulykke (ibid., 131), og at han "[i sin] vildfarelse bildte [sig] ind", at han kender til de skjulte hemmeligheder ligesom dervishen (ibid., 130). Han glemmer derfor Gud og den orden, der er i verden, hvor kun Gud kan åbenbare det skjulte, som jeg har diskuteret i de foregående analyser. Det er den orden, han underkaster sig, da han anerkender, at det er hans eget begær, der har ledt ham til ulykke. Dervishen forklarer i den forbindelse at "[Baba-Abdallah] har kun fået, hvad [han] fortjener, og det er hjertets forblindelse, der har påført [ham] kroppens blindhed" (ibid., 131). I islam er hjertet forståelsens organ, der gør, at man kan forstå Guds tegn. Dermed bliver hjertet også centrum for fromhed og pietisme, såfremt man forstår åbenbaringen i Guds tegn (McAuliffe 2005). Q9:125 siger modsat:

"Men de, der bærer en sygdom i hjertet, dem har den gjort endnu mere urene, end de var i forvejen. De vil dø som vantro."

Hvis man ikke forstår Guds tegn, er det fordi, man bærer en sygdom i hjertet: vantro. Hjertet er med til at understrege menneskets glemsomme natur, som jeg har diskuteret i blandt andet "Den tredje tiggermunks historie" og "Historien om anden og mennesket", fordi hjertet afgør om man er modtagelig for Guds tegn eller ej. Ligesom i "Den tredje tiggermunks historie" er det, fordi Baba-Abdallah har glemt Gud og ladet sig forblinde af rigdom, at han mister synet. Blindhed bliver på den måde ligeledes et symbol for vantro. Derfor er fortællingen med Geertz' teori en model af verden, der er bevidst om, at mennesket af natur er glemsomt og kan lade sig forblinde af ting i denne verden. Baba-Abdallah mister i fortællingen alt, og han lader sig selv afstraffe yderligere ved at leve af andres almisse (ibid.). Derfor bytter han i sidste ende rolle med dervishen, så han selv må tigge sig til noget at leve af. På den måde underkaster han sig igen den aksiale orden, hvor jordiske rigdomme ikke har nogen betydning i forhold til det, der venter i efterlivet. Med Geertz' teori er fortællingen derfor også en model for verden, hvor man bør tage sig i agt for ikke at begære jordisk rigdom, fordi det vil føre en i ulykke. Hvis man kun lever med øje for berigelse for egen vindings skyld uden at give ud af den eller takke Gud for den, vil man miste alt.

Der er i "Den blinde mand Baba-Abdallahs historie" ved første øjekast en høj grad af magi. Islam har et ambivalent forhold til magi, men hvis man kombinerer magi med dervishens funktion i fortællingen, kan man med Kristevas teori gå ind i det flertydige

forhold. Da dervishen skal få skatkammeret frem, tænder han et bål, kaster røgelse i flammerne og fremsiger nogle uforståelige ord, så to døre kommer til syne i klippen (ibid., 125). Ligeledes kender han til salven, der gør, at man på den ene side kan se alle skatte, der er skjult under jorden, eller man på den anden side kan blive blind (ibid., 129). Magi er i islamisk tradition, når man kan fremkalde en effekt ved hjælp af overnaturlige væsener eller ved at mestre hemmelige kræfter i naturen. Det er en præislamisk tradition, som til dels bliver forkastet i Koranen. Alligevel har Koranen en magisk funktion, fordi mange bruger Q113 og Q114 til at afværge forbandelser og det onde. Forestillingen om magi er derfor præsentisk i islam, men man afviser den ikke. I stedet accepterer Gud i Koranen, at mennesket har en tendens til at tilskrive overnaturlige væsener og naturen en magisk dimension, så længe man underkaster sig den præmis, at Gud har skabt alt synligt og usynligt (Khān 2005). Først kan magien i fortællingen virke ude af kontekst, men magi er forenelig med islam. Det vil sige, at magien skal forstås som tegn fra Gud, og så længe man forstår magi på den måde, modsiger det ikke islam. Derfor må man i fortællingen formode, at det er Gud, der får skatkammeret frem, og det er Guds vilje, der manifesterer sig i salvens kræfter. Det bliver understreget af dervishens karakter i fortællingen. Dervishen er med Kristevas teori en ambivalent skikkelse i islam, fordi dervishen ud over at være tiggermunk også er forbundet med mysticisme. Karakteren trækker derfor på forskellige intertekstuelle referencer. Nogle lærde mener, at dervisher er asketer, der lever i frivillig fattigdom, mens andre lærde har set dervisher som en form for mystiker, der formidler Guds vilje på jorden (Papas 2005). Når dervishen derfor anklager Baba-Abdallah og siger: ”Han gav dig rigdomme, som du ikke var værdig til at modtage. Han tog dem fra dig igen, og med min hånd vil han give dem til mennesker, der ikke er utaknemmelige som dig” (Witthoff 2013, 132), bliver dervishen fremstillet som mystiker. Gennem dervishen vil rigdommene blive givet til andre, og derfor er det et udtryk for, at dervishen handler på Guds befaling. Dervishen er Guds instrument, og derfor udfører han Guds vilje. Da dervishen forklarer, at salven kan gøre en blind, og Baba-Abdallah ikke tror ham, sværger dervishen ved Gud, at han taler sandt og forklarer, at det er ham umuligt at skjule sandheden (ibid., 130). Fordi han formidler Guds vilje, kan han ikke lyve overfor Baba-Abdallah. I stedet er det Baba-Abdallah, der nægter at se det tegn, som Gud har manifesteret gennem dervishen. Derfor virker fortællingen som en prøvelse af Baba-Abdallah for at se, hvordan han håndterer de rigdomme, han får givet. I Koranen står der:

”Det er ikke jeres ejendom og jeres børn, der bringer jer i Vor nærhed. Men de, der tror og handler rigtigt, vil få det dobbelte til gengæld for, hvad de har gjort” (Q34:37).

Det er ikke ens rigdom og jordiske besiddelse, der bringer en tæt på Gud, men ens tro og handlinger. Prøvelsen af Baba-Abdallah viser, at han tænker sig til at være mere end andre i kraft af sin ejendom, og han handler dermed som tidligere diskuteret i vantro. Derfor mister han alle skattene, og dervishen drager afsted for at give rigdommene til folk, der tror og handler rigtigt. På den måde kan man læse det som om, at dervishen på Guds vegne skal ud og prøve andre af i ørkenen for at se, om de reagerer med taknemmelighed eller arrogance, når de modtager rigdommene. Dervishen støtter derfor op om den tradition, der opfatter dervishen som et udtryk for mysticisme. I ”Den blinde Baba-Abdallahs historie” kan magi forenes med islam, fordi magien sker i kraft af dervishen, der handler på Guds vegne. Både magi og dervishen er derfor underlagt Gud og er et tegn på Guds vilje. Fortællingen bearbejder med Kristevas teori den ambivalens, der er i både eksistensen af magi og dervishens karakter, så det understøtter Guds suverænitæt, og det dermed støtter op om konsensus i islam. Ligesom djinnen i ”Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” bliver magi med Assmanns teori en hukommelsesfigur i islam, der har en præislamisk kontekst, som fortællingen forsøger at forene med et islamisk verdenssyn. Det skaber med Geertz’ teori en model af verden, hvor man er bevidst om, at Gud er størst. Der eksisterer stadig en del præislamiske forestillinger i den islamiske tro, men i stedet for at forkaste forestillingerne, integrerer man det ind i en forståelse af verden, hvor det i stedet for at modsige Gud, støtter op om Guds suverænitæt.

Fortællingerne, som er oversat fra fransk, har en anderledes karakter end dem, Ellen Wulff har oversat fra arabisk. Magi og det overnaturlige er et centralt motiv i mange af fortællingerne, og selvom magi også optræder i eksempelvis ”Historien om Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre”, har magien en mere markant karakter i fortællingerne fra den franske nedskrivning. Magien og det overnaturlige får en mere aktiv rolle i den franske udgave, hvor den interagerer med verden, hvorimod det blot er elementer der er til stede i de forrige analyser, men ikke noget der spiller en større rolle for fortællingerne. I min udvælgelse af de franske fortællinger er jeg for eksempel stødt på ”Sidi Numans historie”, hvor Sidi Numan finder ud af, at hans kone er en troldkvinde,

som sammen med en ghūl¹³ spiser lig om natten (Witthoff 2013, 135-49). Fortællingen introducerer derfor flere overnaturlige elementer i form af både en troldkvinde og ghūl, og i ”Den blinde Baba-Abdallahs historie” optræder magien ikke kun som afstraffelse, men også som en noget, der kan føre en til rigdom igennem skatte. Hvis man besidder magien, kan man finde skjulte skatte. Magien og det overnaturlige fylder derfor overvejene mere i den franske nedskrivning af fortællinger fra *Tusind og én nat*. Man kan undre sig over, om der er sket en europæisk redaktion under nedskrivningen af fortællingerne, fordi der ikke findes noget arabisk belæg for fortællingerne. Men den magi der optræder i fortællingen om Baba-Abdallah modsiger samtidig ikke den konsensus, der er om magi i islam, men den forener i stedet idéen om magi med islam. Selvom magi fylder væsentlig mere i fortællingerne fra den franske nedskrivning end dem fra de arabiske manuskripter, støtter magien op om, at Gud er én, og derfor er magien et tegn på Guds vilje.

”Den blinde Baba-Abdallahs historie” viser derfor et perspektiv på islam, hvor magi er mere dominerende. Magi er dog stadig et udtryk for Guds vilje, fordi dervishen handler på Guds befaling. Fortællingen viser i tråd med de forrige analyser igen, hvordan *Tusind og én nat* med Kristevas teori bearbejder nogle af de ambivalenser, der eksisterer i islam, fordi mange af de præislamiske forestillinger er overlevet ind i islam. *Tusind og én nat* forener den præislamiske forestilling om magi, så den ikke modarbejder konsensus i islam, men tværtimod understøtter den. Samtidig lægger fortællingen om Baba-Abdallah sig i forlængelse af de tidligere analyser, hvor omdrejningspunktet er menneskets tendens til at glemme Gud, og derfor støtter fortællingen yderligere op om et mere pietistisk syn på islam.

5.6. Delkonklusion

I min analyse af de fem udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat* har jeg argumenteret for, at værket, udover at behandle væsentlige temaer i islam, ofte bearbejder de ambivalenser, der kan opstå, når fortællingerne med Kristevas teori trækker på ligheder med og forskelle fra konsensus. De temaer, fortællingerne i høj grad kredser om, er prædestination, Guds suverænitæt og menneskets tendens til at glemme Gud. Mennesket vakler derfor ofte på grænsen mellem tro og vantro. ”Den tredje tiggermunks historie”

¹³ I den danske oversættelse er det en vampyr, men vampyrer hører ikke hjemme i det islamiske verdenssyn. I stedet passer beskrivelsen godt på den præislamiske forestilling om en ghūl, der er en dæmonisk skikkelse, der graver lig op om natten for at spise dem (MacDonald & Pellat 2012).

forener prædestination og fri vilje, ”Historien om anden og mennesket” og ”Historien om slavinden Tawaddud” sætter fokus på, at alle er lige i troen, ”Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” forener den præislamiske forestilling om djinner med den islamiske og ”Den blinde Baba-Abdallahs historie” integrerer ligeledes den præislamiske forestilling om magi ind i et islamisk verdenssyn. *Tusind og én nat* udtrykker derfor en bevidsthed om de konsensusopfattelser der er i islam, men også de flertydigheder, der med Kristevas teori om det poetiske sprogs funktion kan problematisere konsensus. Fortællingerne er et udtryk for at flertydigheden ikke nødvendigvis er en trussel, så længe den kan forenes under islams vigtigste princip: Gud er én og dermed suveræn. Fortællingerne udgør derfor med Geertz’ teori en model af verden, hvor der er en bevidsthed om, at Gud er størst. Assmanns teori om kulturel hukommelse viser derfor også, at fortællingerne på hver sin måde vil have læseren til at huske den model af verden og minder læseren om, at det går dårligt for den, der glemmer Gud.

6. Konklusion

I indledningen til mit speciale spurgte jeg ind til, hvordan udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat* fremstiller islam. For at kunne besvare min problemstilling har jeg analyseret fem udvalgte fortællinger fra *Tusind og én nat*. I min analyse af ”Den tredje tiggermunks historie” argumenterer jeg for, at fortællingen er en refleksion over forholdet mellem prædestination og fri vilje, som er et omdiskuteret teologisk emne i islam. I ”Historien om anden og mennesket” viser jeg, hvordan fortællingen på den ene side kan være en kritik af, at selvom der er en ontologisk differens mellem mennesker og dyr, skal mennesket behandle dyr som tegn fra Gud, mens det på den anden side kan være en kritik af, at nogle mennesker føler sig hævet over andre. Det samme gør sig gældende i ”Historien om slavinden Tawaddud”, hvor jeg diskuterer, at man kan læse fortællingen som en kritik af, at folk føler sig hævet over andre i kraft af deres status og køn, selvom man i islam er lige i troen. I ”Abd Allāh ibn Fādil og hans to brødre” behandler jeg især djinnens funktion i fortællingen, hvor fortællingen kan ses som et forsøg på at forene den præislamiske forestilling om djinnen med den islamiske. Selvom djinnens funktion kan virke til at modarbejde konsensus i islam, argumenterer jeg i stedet for, at djinnen støtter op om Guds enhed, og dermed den orden der er i verden. Det er samme tendens, jeg finder i den sidste analyse af ”Den blinde Baba-Abdallahs

historie”, hvor den præislamiske forestilling om magi gennem dervishen bliver integreret ind i en islamisk forståelse, så magien igen er underlagt Gud og støtter op om Guds suverænitæt. De fem udvalgte fortællinger reflekterer desuden alle over menneskets natur, hvor mennesket har en tendens til at glemme Gud. Derfor er fortællingerne i høj grad et udtryk for en mere pietistisk religionsforståelse, der minder mennesket om, at det altid skal have Gud præsentsk, hvis det skal gå en godt. På baggrund af fundene i min analyse kan jeg konkludere, at fortællingerne er med til at forene emner som prædestination, djinner og magi, der alle besidder en form for ambivalens i islam, der skaber flertydighed. Fortællingerne bearbejder flertydigheden, som der kan være i forbindelse med emnerne, men integrerer dem ind i en forståelse, hvor de i stedet for at modsige konsensus støtter op om konsensus: at Gud er én. Derfor kan jeg ligeledes konkludere, at fælles for de udvalgte fortællingers fremstilling af islam er vigtigheden af Guds enhed, *tawhid*.

7. Perspektivering

I mit speciale har jeg argumenteret for, at islam er en integreret del af verdenssynet i *Tusind og én nat*, og hvordan værket er med til at bearbejde de ambivalenser, der kan være i islam, som prædestination, djinner og magi. Jeg viser derfor, at man erkendelsesmæssigt skal bevæge sig videre fra at forske i fortællingernes kulturelle kontekster til at acceptere islam som en præmis for *Tusind og én nat* og undersøge den betydning det har. En af mine kritikker af Mushin al-Musawi i mit forskningshistoriske afsnit var, at han gik ind i en diskussion af, hvorvidt det var folkelig eller institutionel islam, der kom til udtryk i værket uden at redegøre for, hvad der i første omgang udgør islam i *Tusind og én nat*. Jeg har i mit speciale forsøgt at gå dybere ind i de forhold, jeg har diskuteret i mit forskningshistoriske afsnit og vist, hvordan islam kommer til udtryk i *Tusind og én nat*. Når man først har foretaget et sådant studie, giver det mulighed for, at man fremadrettet eksempelvis kan gå ind i en diskussion af, hvorvidt forestillingerne er et udtryk for folkelig eller institutionaliseret religion. Samtidig åbner mit speciale op for, at litteratur kan bearbejde konsensusopfattelser i religion, så litteratur bliver et medium for teologiske refleksioner. Derfor kan man også fremadrettet gå ind i en dybere undersøgelse af, hvordan forholdet mellem litteratur og religion åbner op for at se litteratur som en måde at tilgå teologi.

8. Litteraturliste

Ahmed, Shabab

- 2005 "Satanic Verses", *Encyclopaedia of the Qur'ān*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00372 (set 11/05-2021).

Albinus, Lars

- 2012 *Studium Generale – en bog om væren og viden*, Klim, Aarhus.

Assmann, Jan

- 1995 "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique* 65, 125-133.
- 2006 *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford, Californien.
- 2012 *Cultural Memory and Early Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge UK.

Bellah, Robert

- 1964 "Religions Evolution", *American Sociological Review* 29(3), 358-375.

Brockopp, Jonathan E.

- 2005 "Slaves and Slavery", *Encyclopaedia of the Qur'ān*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00393 (set 8/05-2021).

Chabbi, Jaqueline

- 2005 "Jinn", *Encyclopaedia of the Qur'ān*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00237 (set 9/2-2021).

Den Danske Ordbog

- 2018a "Fortælling", *Den Danske Ordbog*,
<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=fort%C3%A6lling> (set 5/05-2021)
- 2018b "Historie", *Den Danske Ordbog*,
<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=historie&tab=for> (set 5/05-2021).

- 2018c "Nonverbal", *Den Danske Ordbog*,
<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=nonverbal> (set 24/2-2021).
- Eisenstein, Herbert
- 2005 "Animal life", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00011 (set 26/04-2021).
- Fahd, T.
- 2005 "Devination", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00123 (set 11/04-2021).
- Frolov, Dmitry V.
- 2005 "Freedom and Predestination", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00163 (set 13/04-2021).
- Fudge, Bruce
- 2006 "Signs of Scripture in 'The City of Brass'", *Journal of Qur'anic Studies* 8(1), 88-118.
- Geertz, Clifford
- 1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- Gordon, Ian
- 2006 "Fable", *The Literary Encyclopedia*,
<https://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=371> (set 5/05-2021).
- Green, Ronald M.
- 2005 "Theodicy", *Encyclopedia of Religion*, Vol 13, 2nd edition, Gale, 9111-9121
<https://link.gale.com/apps/doc/CX3424503092/GVRL?u=aaruniv&sid=GVRL&xid=a48e5728> (set 4/05-2021).
- Hoffmann, Thomas
- 2008 "'Ibādāt'", *Gads leksikon om islam*, Gads forlag, København, 114.
- 2009 "The Intercourse of Prayer: Notes on an Erotic Passage in The Arabian Nights and the Islamic Ritual Prayer", in: Bent Holm, Bent Flemming

Nielsen & Karen Vedel, eds., *Religion, Ritual, Theatre*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 63-76.

Johns, Anthony Hearle

2005 "Fall of Man", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00147 (set 18/05-2021).

Khān, Gabriel Mandel

2005 "Magic", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00270 (set 22/05-2021).

Kinberg, Leah

2005 "Piety", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00326 (set 9/05-2021).

Koranen

2006 *Koranen*, oversat af Ellen Wulff, Forlaget Vandkunsten, København.

Kristeva, Julia

1974 "Revolution in Poetic Language" in: Kelly Oliver, ed., *The Portable Kristeva* (2002), Columbia University Press, New York, 27-92.

Larsen, John Møller

2008 "De Sataniske Vers", *Gads leksikon om islam*, Gads forlag, Gylling, 242-43).

Leemhuis, Frederik

2005 "Apocalypse", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00014 (set 4/05-2021).

Levering, Miriam

1989 "Introduction: Rethinking Scripture", in: Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture – Essays from a Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, New York, 1-17.

McAuliffe, Jane Dammen

- 2005 "Heart", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00081 (set 22/05-2021).
- MacDonald, D.B. & Ch. Pellat
- 2012 "Ghūl", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2511 (set 23/05-2021).
- Madsen, Peter
- 2013a "Forord" in: *Tusind og én nat*, bind 1, Forlaget Vandkunsten, København, XXXI-LXXI.
- 2013b "Tusind og én nat på dansk", *Carsten Niebuhr Bibliotek* 24, 21-27.
- Marzolph, Ulrich
- 2004 *The Arabian Nights Encyclopedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara, Californien.
- al-Musawi, Muhsin
- 2009 *The Islamic Context of The Thousand and One Nights*, Columbia University Press, New York, Chichester, West Sussex.
- Norris, Richard A.
- 2005 "Ontology", *Encyclopedia of Religion*, Vol 13, 2nd edition, Gale, 6830-31,
<https://link.gale.com/apps/doc/CX3424502329/GVRL?u=aaruniv&sid=GVRL&xid=cbe4c37a> (set 19/05-2021).
- Papas, Alexandre
- 2005 "Dervish", *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25986 (set 21/05-2021).
- Piras, Andrea
- 2005 "Angels", *Encyclopedia of Religion*, Vol 13, 2nd ed., Gale, 343-49,
<http://link.gale.com/apps/doc/CX3424500154/GPS?u=aaruniv&sid=GPS&xid=70a2deec> (set 28/05-2021).

Raudvere, Catharina

2015 *Islam: An Introduction*, I.B. Tauris & Co, New York.

Rippin, Andrew

2008 "Aya", *Encyclopaedia of Islam*, Third Edition,

http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0335 (set 10/2-2021).

Robinson, Neal

2005 "Crucifixion", *Encyclopaedia of the Qur'an*,

http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00046 (set 31/05-2021).

Roded, Ruth

2005 "Women and the Qur'an", *Encyclopaedia of the Qur'an*,

http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/18753922_q3_EQCOM_00220 (set 8/05-2021).

Rubin, Uri

2005 "Muhammad", *Encyclopaedia of the Qur'an*,

http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00126 (set 11/05-2021)

El-Shamy, Hasan

2006 *A Motif Index of The Thousand and One Nights*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana.

Shepard, William E.

2014 *Introducing Islam*, Routledge, New York.

Siegel, Seymour

2007 "Imitation of God", in: Michael Berenbaum & Fred Skolnik, eds. *Encyclopaedia Judaica*, vol 9, 2nd ed., Gale, 737-738,

<http://link.gale.com/apps/doc/CX2587509507/GPS?u=aaruniv&sid=GPS&xid=65df7946> (set 27/05-2021).

Stoeffler, F. Ernest

- 2005 "Pietism", *Encyclopedia of Religion*, Vol 13, 2nd edition, Gale, 7141-7144
<https://link.gale.com/apps/doc/CX3424502421/GPS?u=aaruniv&sid=GPS&xid=2ffaf89> (set 9/05-2021).

Viré, F. og Eva Baer

- 2012 "Ṭāwūs", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1573-3912_islam_COM_1204 (set 26/04-2021).

Walker, Paul E.

- 2005 "Knowledge and Learning" *Encyclopaedia of the Qur'an*,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00251 (set 31/05-2021).

Witthoff, Kim

- 2013 *Tusind og én nat*, Bind 6, Forlaget Vandkunsten, København.

Wulff, Ellen

- 2013a *Tusind og én nat*, Bind 1, Forlaget Vandkunsten, København.
2013b *Tusind og én nat*, Bind 2, Forlaget Vandkunsten, København.
2013c *Tusind og én nat*, Bind 4, Forlaget Vandkunsten, København.
2013d *Tusind og én nat*, Bind 5, Forlaget Vandkunsten, København.

Yegül, Fikret K.

- 2012 "Baths, art and architecture", *Encyclopaedia of Islam*, Third Edition,
http://dx.doi.org.ez.statsbiblioteket.dk:2048/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23706 (set 30/05-2021).