

Genre och genus. Att närma sig texter om kvinnor i den äldsta arabisk-muslimska litteraturen

Pernilla Myrne

Skildringen av kvinnor i den klassiska arabiska litteraturen är ett ämne som fångar intresse långt utanför universitetens väggar. Det är nämligen i denna litteratur man finner de texter som utgör islams heliga historia, texter vilka än idag har betydelse för många människor.¹ Att läsa och tolka berättelser om kvinnor i den tidigaste arabisk-muslimska litteraturen är inte alltid ett oskyldigt projekt. Härifrån hämtar debattörer argument till en debatt som verkar hetare än någonsin: kvinnans ställning i islam. Den nutida läsare av dessa medeltida texter som samtidigt försöker sätta sig in i den moderna debatten befinner sig i ett ideologiskt korsfält. Är kvinnor förtryckta i islam, egentligen? Och i så fall, när skedde det och hur? Eller var islam egentligen en frigörande kraft som lyfte från kvinnor de bojar okunskapen och hedendomen fångslat dem i? Vilket svar man får beror på vilka texter man konsulterar, eller snarare vilka *delar* av texter man väljer att läsa. De mest reaktionära uttolkarna, som menar att kvinnors plats är i hemmen och att mannen är familjens överhuvud, såväl som radikala muslimska feminister kan finna bevis för sina åsikter i den tidiga arabiska litteraturen. Det beror naturligtvis på att det inte finns en homogen enhet som heter islam som alltid och överallt har haft en enda betydelse. Dessutom är den tidiga muslimska litteraturen en heterogen litteratur, muntligt traderad och skriven av många olika människor under en lång period i ett stort geografiskt område.

Inte bara debattörer, även erkända forskare hänger sig flitigt åt selektiva läsningar av dessa över tusen år gamla texter för att dra ibland vidlyftiga slutsatser.² Att frågorna ovan överhuvudtaget ställs till medeltida texter visar

¹ De för islam betydelsefulla texterna från den tidiga arabiska litteraturen är främst *hadīth*-litteraturen, med muntligt traderade redogörelser för vad profeten Muḥammad sagt och gjort i olika situationer, *tafsīr*, tolkning av Koranen, *fiqh*, juridisk-teologiska utläggningar, samt Profetens biografi, *sīra*. Utöver denna litteratur finns otaliga texter som även de till viss del berör islams historia och tolkning/tillämpning av dess idéer, särskilt historieskrivning av olika slag.

² Flera forskare anklagar abbasidiska skriftställare för att vara androcentriska och menar att de och deras texter har haft en avgörande betydelse för ojämlikhet mellan män och

på forskningsfältets situation i dag och de utmaningar det står inför. Det har funnits, och finns fortfarande, en universalistisk och essentialistisk tendens i forskningen om klassisk arabisk litteratur såväl som om kvinnor i det tidiga arabisk-muslimska samhället. Visserligen kan en medeltida berättelse tilltala oss personligen och säga oss något än i dag, en helig text kan ge svar på andliga frågor för den troende, men vi kan inte hålla dem för ansvariga för problem under senare århundraden. Medeltida texter kan inte förklara kvinnors livssituationer i dagens muslimska länder. Om vi verkligen vill begripa dessa texter, måste vi istället läsa dem i deras litterära och historiska sammanhang för att försöka förstå hur de lästes i sin samtid. En litteraturvetenskaplig och teoretisk grundad forskning måste ställa andra frågor till texterna.

1. Genrer och genus

Modern teori är fortfarande inte helt accepterad i forskningsfältet klassisk arabisk litteratur, som fortfarande domineras av empirisk och filologisk forskning. Att använda sig av modern västerländsk teori för att förstå arabiska texter från senantiken och medeltiden kan naturligtvis ses som ett totalt anakronistiskt projekt. Men fler och fler blir ändå inspirerade av mer eller mindre nya teorier, särskilt sådana som får oss att fundera över våra egna grundvalar som sentida läsare och hjälper oss att identifiera meningsskapande signaler i texterna, sätta dem i ett större sammanhang och förstå hur de lästes i sin samtid. Med en adekvat teoretisk utgångspunkt tror jag att det är möjligt att läsa den äldsta arabisk-muslimska litteraturen för att bättre förstå samhället den skrevs i och kvinnors roll i det. Det är också det enda sättet utan att naivt kapitulera för textens verklighetsanspråk. Här vill jag framhålla genre och genus som analytiska kategorier, eftersom båda ställer den unika erfarenheten – det litterära verket, individen – i relation till den kollektiva förståelsen av den. För att inte riskera att bli ohistorisk, begränsar jag mig till den tidiga abbasidiska litteraturen, från 750 e. Kr. till slutet av 900-talet.³

kvinnor i senare tolkningar av islam. Se t.ex. Ahmed (1992) och Mernissi (1991, 1996). Särskilt Ahmeds något löst grundade påståenden har blivit okritiskt citerade av senare forskare. För forskningsfältet i allmänhet och denna fråga i synnerhet, se Myrne (2008:4-13). Se även Meisamis (2006) kritik av Ahmed (1992), Spellberg (1994) och Malti-Douglas (1991), vilka alla har ställt medeltida texter till svars för attityder mot kvinnor långt senare i historien.

³ Den abbasidiska epoken, 750-1258 e. Kr., särskilt de första århundradena, präglades av en enorm kreativitet. Den nyanlagda huvudstaden Bagdad var ett av den tidens mest

Genrernas meningsskapande i abbasidisk litteratur behöver utforskas grundligare för att bättre förstå hur texter var tänkta att läsas, detta för att undvika alltför vidlyftiga och anakronistiska tolkningar, inte minst när det gäller litteratur om kvinnor. Genus som analytisk kategori kan hjälpa oss att komma vidare från rena beskrivningar av hur kvinnor skildras i det ena eller andra litterära verket, för att i stället sätta skildringarna i ett större sammanhang som involverar maktförhållanden och mänskliga relationer på ett djupare plan. Det finns flera exempel från andra äldre litteraturer där forskare framgångsrikt har visat hur representationen av genus formerar sig i relation till genre och därför inte kan tolkas på samma sätt i olika typer av texter.⁴ Som utgångspunkt föreslår jag en kritisk läsning av abbasidisk litteratur som tar hänsyn till följande premisser:

1. Genrer är ett grundläggande redskap för att klassificera, kommunicera och förstå mänsklig kommunikation.⁵ Litterära genrer fungerar som signaler för hur texten är tänkt att läsas, ska den tas på allvar eller skrattas åt, är den undervisande eller underhållande?⁶
2. Genrer kännetecknas av formella och tematiska kriterier, men måste också förstås som historiska fenomen.⁷ De produceras i ett specifikt samhälle och förhåller sig till de ideologier som råder där.⁸

betydande kulturella, vetenskapliga, religiösa och politiska centra. För en lättillgänglig skildring av denna tid, se Kennedy (2005).

⁴ För medeltida fransk litteratur, se Gaunt (1995). För medeltida engelsk litteratur, se Treharne (utg.) (2002). För latinsk litteratur, se Batstone & Tissol (utg.) (2005). För medeltida epik från olika geografiska områden, se Poor & Schuman (eds.) (2007). Mary Eagleton menar att "[t]he connections between genre and gender are some of the most fruitful areas of investigation to have emerged from the feminist revolution in literary studies." (2000:250)

⁵ Se Bachtin (1997), Agrell och Nilsson (utg.) (2003:11). Mina studier av genreteori grundar sig bland annat på flera av texterna i den första svenska antologin, Aurelius och Götselius (utg.) (1997). I sin recension av denna bok, som också är en utmärkt översikt över forskningsfältet, skiljer Beata Agrell mellan genretänkande och genrer: "Genretänkande behövs uppenbarligen – historiskt sett är det inbyggt i varje föreställning om litteratur; men huruvida *genrer* finns och i så fall på vilket sätt och med vilken funktion – den frågan är idag lika omstridd som den om de två könen existens." (1998: 95)

⁶ Jauß (1997), Fowler (1982)

⁷ Se t.ex. Jauß (1997: 48), Bachtin (1997: 237).

⁸ Se t.ex. Todorov (1990:19).

3. Genus är ett av flera begrepp som hjälper oss att förstå organiseringen av mänskliga relationer, och visar att vi inte kan förstå representationen av femininitet utan att ta hänsyn till representationen av maskulinitet, och vice versa. Men genus kan inte ensamt förklara mänskliga relationer, andra sociala kategorier måste beaktas. För att förstå dynamiken i ett medeltida samhälle som det abbasidiska, måste hänsyn tas till att representationen av genus i texter inte alltid är tänkt som representation av verkligheten, utan fungerar som meningsproduktion för tilltänkta läsare i enlighet med den genre den förekommer i.

1.1 Genre i abbasidisk litteratur

Genresystemet i abbasidisk litteratur är komplicerat och förhållandevis lite studerat. Den klassiska arabiska litteraturteorin diskuterar gärna formella och innehållsmässiga kriterier för genrer i poesin.⁹ Prosan däremot har ingen genreuppdelning på formella grunder utan sorteras snarare efter sitt innehåll under en rad olika namn, till exempel *ḥadīth*-samlingar (traditioner om vad profeten Muḥammad sagt och gjort), *ṭabaqāt* (biografisamlingar), och *adab* (kunskap och berättelser om ett ämne eller flera ämnen samlade i monografier eller antologier).¹⁰ Frågan är dock om dessa litterära grenar har tillräckligt många formella element gemensamma för att oproblematiskt kallas genrer. Det beror naturligtvis på med hjälp av vilka kriterier vi definierar genrer. Todorov menar att en genre uppstår i skärningspunkten mellan diskursiv verklighet och historisk verklighet.¹¹ Diskursiva kategorier är sådant som stil, form, modus, berättarperspektiv, som inte har en specifik historia, medan historiska fenomen som litterära rörelser, skolor och trender inte behöver ha några diskursiva element gemensamma. Förslagsvis kan adablitteraturen under 800- och 900-talen snarare betraktas som ett historiskt fenomen - en litterär rörelse för en utbildad elit, med få egentliga specifika diskursiva element som utmärkte den som genre.

⁹ Se t.ex. Kilito 1976:25. Se även Allen (1998:138-203) för en lättillgänglig beskrivning av poetiska genrer eller modus (*aghrād*).

¹⁰ En stor del prosan rör sig inom historieskrivningen och olika vetenskapliga discipliner; det är dock tydligt för varje läsare att denna prosa även innehåller rent fiktiva element. Detta fenomen har diskuterats mycket de senaste decennierna, se t.ex. Drory (1994), Leder (utg.) (1998), och Hoyland (2006). Ren fiktion finns naturligtvis i de muntliga, folkliga berättelserna, som epik och berättelser likt dem i *Tusen och en natt*.

¹¹ Todorov (1990:17ff)

Det problematiska är att förena kategorier baserade på innehåll med formella kriterier; detta eftersom de olika litterära grenarna kan bestå av *samma* texter. Abbasidisk litteratur har nämligen en korpus av historiska redogörelser (*khabar* eller *ḥadīth*), anekdoter (*nādira*), poesi och visdomsord som alla författare var fria att citera ur och att använda sig av mer eller mindre självständigt. De flesta av dessa är mycket korta och har en muntlig bakgrund. Detta är den abbasidska litteraturens 'enkla genrer', om vilka man möjligtvis kan säga att de har "just trätt fram i språket".¹² Emellertid är termen 'enkel genre' något missvisande (som också andra har visat¹³). Även de muntligt traderade redogörelserna har bearbetats under en lång period innan de skrevs ner abbasidiska epoken. De har under någon period varit i professionella berättares händer innan de till slut hamnar hos professionella författare, och alla har haft en avsikt med dem. Ofta finns tradentkedjan, *isnād*, inskriven i berättelsen, enligt modellen: "A berättade för mig att B berättade för honom, som i sin tur fått höra det från C", osv. Visserligen gör många av dessa redogörelser anspråk på att ha överförts muntligt ordagrant som de berättades första gången, men de många varianterna av samma historia visar att sådana anspråk är så gott som omöjliga. Varianterna kan ha olika läsarter inskrivna i sig, eller med Fowlers term, olika genrerrepertoarer.¹⁴ I narratologiska termer kan man säga att varje historia (Genettes 'histoire') kan ha flera berättelser (Genettes 'récit').

Den medeltida arabiska författaren har denna ocean av berättelser i specifika litterära former att ösa ur, och ett antal litterära grenar att skriva in dem i. Samma anekdot kan användas i olika litterära kategorier som biografier, krönikor, eller i antologier av olika slag. Författarens individualitet visar sig i hur han har organiserat dessa korta redogörelser och hur han kommenterar dem.¹⁵ Just organisationen är också ett av de 'sammansatta' eller 'komplexa' genrerernas formella kännetecken. En biografisamling, till exempel, kännetecknas av hur de biografiska artiklarna har systematiserats (i vilken ordning de kommer, vem som prioriteras, osv.) och inom varje artikel, hur de enskilda redogörelserna ordnats och vilka som

¹² Jolles (1997:18). Se även Kilito (1976:25)

¹³ Fowler (1982:151)

¹⁴ Fowler (1982)

¹⁵ För en intressant diskussion om författarskap och synen på originalitet, se Kilito (1985). Han menar att individuella författarskap egentligen inte existerade i den klassiska arabiska litteraturen, enbart genrer. Min referens till författaren som 'han' är medveten. Det fanns inga kvinnliga skriftställare under abbasiderna, däremot fanns det gott om kvinnliga berättare.

valts ut. En författare kunde skriva i flera komplexa genrer, till exempel både adab eller historieskrivning och *tafsīr* (Koranexeges) eller adīth.

I analys av abbasidisk litteratur har vi alltså ofta två genreskikt att ta hänsyn till, den komplexa genren och de enkla genrerna som ingår i den. Det första skiktet är de enkla genrerna. De kan bestå av berättelser, poesi, ordspråk, visdomsord eller historiska redogörelser, som traderats muntligt från förislamisk eller tidigislamisk period, översatts från persisk eller syrisk litteratur, eller skrivits ner direkt. Dessa till synes fragmentariska skriftstycken har alla en viss läsart inskriven i sig, den kan vara humoristisk (vilket ofta är fallet), normativ eller tragisk. Med Fowlers terminologi kan vi säga att den har en viss genrerepertoar.¹⁶ Den är också laddad med betydelse. Miljön är meningsbärande, det är avgörande om berättelsen utspelar sig i bland beduiner i öknen, bland de första muslimerna i Medina, i det umayyadiska Damaskus eller abbasidiska Bagdad, någon annan stad i imperiet eller utanför. Karaktärerna är också meningsbärande, det betyder något annat om de är islamska hjältar än om de är anonyma beduinkvinnor. Det andra skiktet är det komplexa verket, till exempel en geografisk bok, historiebok av något slag, medicinskt eller religiöst verk med exempel (i form av anekdoter). Frågan är om och i så fall hur läsarten förändras när de enkla genrerna infogas i ett större verk. Behålls de ursprungliga genresignalerna, förändras de eller rent av försvinner i det nya verk de ingår i? Det handlar inte bara om en förändrad genrerepertoar utan också om en social transformation. Medan de enkla genrerna är korta och därmed enkla att lära sig utantill, samtidigt som de är muntligt traderade och därför någorlunda allmänt tillgängliga, är de komplexa genrerna förbehållna en utbildad och läskunnig elit i imperiets urbana centra.¹⁷

2. 'Ā'isha och honungen

Jag ska nedan ge exempel på en historia som återges på några olika sätt och försöka utreda vilka läsarter som de olika varianterna signalerar. Jag ska också diskutera deras ställning i de komplexa verk de ingår i. Berättelserna är hämtade från en biografisamling över de första generationerna muslimer, skriven av en historiker vid namn Ibn Sa'd under första hälften av 800-talet.¹⁸ Den komplexa genren är *ṭabaqāt*, en samling biografier eller snarare

¹⁶ Fowler (1983)

¹⁷ Visserligen spred sig läs- och skrivkunnigheten under den tidiga abbasidiska epoken (Toorawa 2005:1), men den var ändå förbehållen en förhållandevis liten krets i imperiets urbana centra.

¹⁸ Ibn Sa'd föddes i Basra år 784 och dog i Bagdad år 845.

biografiska artiklar, över individer som verkar inom ett visst område, bor i en viss stad, eller har något annat gemensamt. Biografierna i ett *ṭabaqāt*-verk har vissa komponenter gemensamma, såsom teman eller återkommande motiv. Ibn Saʿds *Ṭabaqāt* är det mest kända verket i sin genre, både för att det är det äldsta och mest kompletta verket om Muḥammads följeslagare och för att det omfattar så många individer, inte minst kvinnor.¹⁹ Varje biografisk artikel innehåller detaljer om den porträtterade personens genealogi och omvändelse till islam. Informationen är konad till viss del, olika saker lyfts fram i mäns och i kvinnors biografier.²⁰ I biografierna över profetens fruar handlar många av de enskilda redogörelserna om vilken ställning de hade hos Profeten och hur de manifesterade sin fromhet.²¹ Man kan betrakta dessa biografier som normativa, kvinnor och män framhålls som exempel på from muslimsk maskulinitet/femininitet. Men, samtidigt som många berättelser är normativa utmanas ständigt läsarens sökande efter sammanhang. Liksom i nästan all abbasidisk litteratur tillåter själva det litterära bygget att biografierna innehåller sådant som inte passar med det överskuggande budskapet.

Exemplen nedan skildrar en händelse som vi kan kalla honungsincidenten, en incident där några av Muḥammads hustrur försöker lura sin make.²² Motivet är svartsjuka, de anser att Muḥammad – här kallad Guds sändebud – stannar för länge hos en av de andra hustrurna. Det visar sig att anledningen är att hon bjuder honom på honung, något som Muḥammad är förtjust i. Honungsincidenten är återberättad i tre varianter i *Ṭabaqāt*, av vilka variant 1 skiljer sig från de övriga medan variant 2 och 3 har fler drag gemensamma. I alla tre varianterna är det 'Ā'isha, Muḥammads favorithustru, som berättar i första person. Det är också hon som är hjärnan bakom bluffen mot maken, även om hon delar den rollen med sin medhustru Ḥafṣa i variant 2 och 3. Berättelsen förekommer dock inte i hennes egen biografi. Variant 1 återfinns i stället i Ḥafṣas biografi. Här är det Ḥafṣa som håller kvar Muḥammad med sin honung, medan 'Ā'isha ber två andra hustrur, Sawda och Ṣafiyya, att hjälpa henne lura honom, vilket de gör, om än motvilligt (i Sawdas fall).

¹⁹ Ibn Saʿds *Ṭabaqāt* innehåller 620 biografiska artiklar över kvinnor, se Myrne (2010: 48-52).

²⁰ Se t.ex. Myrne (2008:180-82) om hur kvinnors och mäns biografier skiljer sig.

²¹ Om profeten Muḥammads hustrur, se Morsi (1990). För en analys av deras biografier i Ibn Saʿds *Ṭabaqāt*, se Myrne (2008:170-209).

²² Om honungsincidenten, se Abbott (1985:44-45).

2.1 Variant 1

Abū Usāma Ḥammād ibn Usāma informerade oss: Hishām ibn ‘Urwa berättade för oss, efter ‘Ā’isha, hon sade: Guds sändebud²³ älskade sötsaker och honung. När han hade bett eftermiddagsbönen brukade han gå runt till sina fruar för att vara med dem en stund. En gång gick han in till Ḥafṣa och stannade längre hos henne än vad han brukade, så jag hörde mig för om orsaken. Man sade mig att en kvinna från hennes stam hade gett henne en läderpåse med honung som gåva och att hon hade erbjudit Guds sändebud att dricka av den. Då sade jag till mig själv: ”Vid Gud, jag ska spela honom ett spratt.” Sedan nämnde jag detta för Sawda, och sade åt henne: ”När han kommer in till dig kommer han att komma nära dig, säg då till honom: ’Guds sändebud, har du ätit maghāfir [illaluktande gummi från ’urfuṭträdet]?’ Då kommer han att säga: ’Nej’. Säg då: ’Men vad är det då som luktar så illa?’ Det kommer att bli mycket svårt för Guds sändebud att höra att han luktar illa. Då kommer han att säga: ’Ḥafṣa lät mig smaka honung.’ Säg då till honom: ’Dess bin måste ha ätit från ’urfuṭträdet.’ Jag ska säga samma sak, säg det du också Ṣafiyya.” När han sedan gick in till Sawda (hände följande). ”Vid Gud, den enda guden”, sade Sawda. ”Jag höll på att säga det du sade att jag skulle säga till honom när han fortfarande stod i dörren av rädsla för dig. Men när Guds sändebud kom nära mig, sade jag: ’Guds sändebud, har du ätit maghāfir?’ ’Nej’, svarade han. ’Men vad är det då som luktar så illa?’, frågade jag. ’Ḥafṣa lät mig smaka honung’, svarade han. ’Dess bin måste ha ätit från ’urfuṭträdet!’” sade jag då.” När han kom in till mig sade jag samma sak och när han gick in till Ṣafiyya sade hon också samma sak. Så när han gick in till Ḥafṣa igen, sade hon: ”Guds sändebud, får jag inte ge dig att dricka?” Han svarade: ”Jag vill inte ha det.” Senare sade Sawda: ”Gode Gud, vi har berövat honom något han uppskattar!” Jag svarade: ”Håll tyst!”²⁴

Den andra varianten av honungsincidenten återfinns i hustrun Zaynab bint Jaḥshs biografi. Där är det Zaynab som håller kvar Muḥammad med sin honung och denna gång är det ‘Ā’isha och Ḥafṣa som tillsammans lurar honom.

²³ Efter varje gång Guds sändebud (*rasūl allāh*) eller Profeten (*al-nabī*) nämns skrivs den fromma formeln *ṣalā llāhu ‘alayhim wa-sallim*, ung. ”Må Gud välsigna honom och ge honom frid”, som bara sägs efter profeten Muḥammads namn. Jag har dock uteslutit formeln i översättningen för enkelhetens skull.

²⁴ Ibn Sa’d (1905:59).

2.2 Variant 2

Ḥajjāj ibn Muḥammad informerade oss, efter Ibn Jurayj, han sade: ‘Aṭā’ uppgav att han hade hört ‘Ubayd ibn ‘Umar säga: Jag hörde ‘Ā’isha yttra: Under en period stannade Profeten länge hos Zaynab bint Jaḥsh och drack honung hos henne. Därför bestämde jag och Ḥafṣa att när Profeten kom in till någon av oss skulle vi säga: ”Jag känner att du luktar maghāfir.” När Profeten sedan kom in till en av dem sade hon detta till honom. ”Jag har smakat honung hos Zaynab bint Jaḥsh”, svarade han. ”Men jag ska aldrig göra det igen.” Då uppenbarades Koranversen (sūra 66:1-4):²⁵ ”Profet, vadan förbjuder du vad Gud tillåter dig” till ”Om I båda omvänden eder till Gud”, riktat till ‘Ā’isha och Ḥafṣa. Versen ”När profeten meddelade en av sina hustrur en tilldragelse i förtrolighet”, syftar på att han sade: ”Jag har smakat honung.”²⁶

Variant tre finns i ett annat avsnitt med rubriken ”Hur Guds sändebud fördelade mellan sina hustrur”, där är det Umm Salama som ger Guds sändebud honung och Ḥafṣa och ‘Ā’isha som tillsammans som lurar honom.²⁷ Denna redogörelse nämner inte Koranversen, men direkt efter kommer en annan redogörelse som sätter händelserna i samband med Koranversen. Den kan därför ses som en längre variant av variant 2, fast med en av karaktärerna utbytt.

2.3 Variant 3

Muḥammad ibn ‘Umar informerade oss: ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Zinād berättade för oss, efter Hishām, efter sin far, efter ‘Ā’isha, hon sade: Få var de dagar som Guds sändebud inte gick runt till sina fruar, närmade sig dem, omfamnade dem och kysste dem. Han gick runt till var och en av dem, tills han kom till den sista. Om det var hennes dag, stannade han hos henne. Om inte, reste han sig och gick. Under en period stannade han länge när han kom till Umm Salamas hus. Då sade jag och Ḥafṣa, vi var som en enda hand: ”Det måste vara så att Guds sändebud stannar så länge hos henne för att han vill vara ensam med henne.” De hänsyftade på samlag. ‘Ā’isha fortsatte: Tanken tyngde oss, så vi skickade efter någon som kunde ta reda på vad det

²⁵ I denna artikel citerar jag ur K V Zettersténs översättning av Koranen.

²⁶ Ibn Sa’d (1905:76)

²⁷ Ibn Sa’d (1905:122-123)

var som höll honom kvar hos henne. Vi fick reda på att när han kom in till henne tog hon fram en skinnpåse med honung, som hon öppnade åt honom för att han skulle dricka av den. Han tyckte mycket om honung. ”Vad kan vi göra för att få honom tycka illa om honungen så att han inte stannar kvar i Umm Salammas hus?” sade de. ”Det finns inget han tycker värre om än när man säger åt honom att han luktar illa”, fortsatte de. ”När han kommer in till dig, säg då: ’Du luktar illa’. Då kommer han att säga: ’Det måste vara från honungen jag drack hos Umm Salama.’ Sägg då: ’Bina måste ha ätit av ’urfuṭṭräd.’” När han kom in till ’Ā’isha och närmade sig henne, sade hon: ”Jag tycker att du luktar illa, vad har du ätit?” Han svarade: ”Honung som jag fick från Umm Salama.” Då sade hon: ”Guds sändebud, jag tror att bina måste ha ätit från ’urfuṭṭräd.” Därpå gick han ut från henne och in till Ḥafṣa. När han kom nära henne sade hon detsamma som ’Ā’isha hade sagt. Eftersom båda två hade sagt samma sak till honom blev han orolig. När han därefter gick in till Umm Salama och hon tog fram honungen, sade han: ”Ta bort den! Jag vill inte ha den.” Hon (’Ā’isha) fortsatte: ”Jag tyckte sedan att vi hade gjort något hemskt som hindrade Guds sändebud att äta det han tyckte om.”

Muḥammad ibn ’Umar informerade oss: Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Abī Mūsā berättade för oss, efter Dā’ūd ibn al-Ḥusayn, efter ’Abdullāh ibn Rāfi’, han sade: Jag frågade Umm Salama om den här Koranversen: ”Profet, vadan förbjuder du vad Gud tillåter dig och söker vinna dina hustrurs välbehag?” Hon svarade: ”Jag hade en skinnpåse med vit honung från bin som ätit av ḍirwṭräd [vars gummi doftar gott och användes för god andedräkt]. Profeten brukade äta av den och han älskade den. Men då sade ’Ā’isha till honom att bina måste ha ätit från ’urfuṭṭräd, och då blev han berövad honungen. Då kom denna Koranvers.

3. Honungsincidenterna: genresignaler

För att tolka dessa anekdoter bör vi först genrebestämma dem, vilket vi kan göra genom att identifiera de genresignaler som är inskrivna i dem. De tre varianterna ovan skildrar samma episod men har några avgörande skillnader som visar, menar jag, att de inte bara är olika berättelser av samma historia, utan också tillhör olika genrer.

I variant 1 är ’Ā’isha ensam hjärna bakom bluffen och dirigerar de andra kvinnorna som gör ordagrant det hon säger åt dem att göra och säga. ’Ā’isha berättar sin egen historia i första person, och berättarperspektivet följs konstant. Samma händelse upprepas tre gånger, med samma ord. ’Ā’isha framstår som mycket skärpt, hon visste i förväg hur Muḥammad skulle

reagera och exakt vad han skulle säga. Hon är också förslagen, och lyckas få de andra två hustrurna att göra som hon säger. Hennes bluff är framgångsrik, det finns inget i anekdoten som pekar på att den inte lyckades. Det är bara Sawda som ångrar sig på slutet, men 'Ā'isha ger henne order här också och får därmed sista ordet. Fokus i berättelsen är spelet bakom bluffen, som vi får följa jämförelsevis detaljerat. Det finns ingen sensmoral i berättelsen, bara en humoristisk knorr på slutet. Den strider mot redogörelserna i 'Ā'ishas biografi. Där är det viktigaste temat hennes ställning som Profetens favorithustru och hur nära de stod varandra. Det betonas flera gånger att hon inte kunde ljuga för honom.²⁸ Det därefter viktigaste temat är 'Ā'ishas yttre och inre fromhet och anspråkslöshet.²⁹ I denna berättelse, däremot, är hon varken en älskansvärd ung hustru eller en from förebild för muslimska kvinnor, som i sin egen biografi. Här ljuger hon framgångsrikt för sin make. Hon förebrås inte, hon får istället som hon vill, eftersom Guds sändebud slutar äta av Ḥafṣas honung. 'Ā'isha framstår här snarast som en komisk antihjälte som är vanliga i humoristiska anekdoter, särskilt i adablitteratur.³⁰ En sådan antihjälte är förslagen och begåvad, lyckas lura sig till förmåner och får alltid sista ordet. Oftast befinner han eller hon sig i ett underläge från början, vilket förhöjer den komiska effekten på slutet. Antihjältarna är därför till stor del marginaliserade eller socialt underordnade karaktärer. Berättelsen om honungsincidenten har även narrativa element som liknar dem i humoristiska anekdoter. Förväntningarna stegras med hjälp av upprepningar, helst ska det ske tre gånger och på samma sätt, med samma ord. Det ingår en ordväxling där antihjälten får sista ordet. Jag vill hävda att formella och innehållsmässiga likheter pekar på att den humoristiska anekdoten kan anses vara en egen genre i abbasidisk litteratur.

I variant 2 är det 'Ā'isha tillsammans med Ḥafṣa som planerar bluffen, ingen av dem verkar ha en mer drivande roll. 'Ā'isha berättar först, men berättarperspektivet bryts snart och en berättare utanför historien tar över. Kanske 'Ubayd ibn 'Umas, som är den första berättaren i tradentkedjan efter 'Ā'isha. Händelseförloppet är starkt förkortat, och det slutar med att bluffen

²⁸ Påståendet att 'Ā'isha inte kunde ljuga för Profeten är inte bara viktigt för hennes eget rykte, hon är dessutom sageskvinna för många ḥadīth om hans handlingar som är viktiga i sunniislam. En central händelse som har att göra med 'Ā'ishas sannfärdighet är när Koranen rentvår henne från otrohetsmisstankar, och istället förmanar de som baktalade henne (Koranen 24:11-20). Denna händelse är detaljerat beskriven i ḥadīthlitteraturen som *ḥadīth al-ifk*, se Spellberg (1994:61-99). Se även Spellberg (1994:166-167).

²⁹ Se Myrne (2010) för en narrativ analys av 'Ā'ishas biografi (70-87) och en översättning (248-271).

³⁰ Se Rosenthal (1956) och Marzolph (1998).

avslöjas för Muḥammad när Koranverserna uppenbaras. Om de refererade Koranverserna verkligen handlar om denna händelse, betyder det att Gud tillrättarvisar Muḥammad för att han gått på sina hustrurs bluff och därmed låtit sig luras.

Variant 3 är återigen mer detaljerad och själva spelet bakom bluffen betonas mer än i variant två. Men till skillnad mot variant 1 upprepas händelsen bara två gånger och det är två hustrur som ligger bakom den, 'Ā'isha och Ḥafṣa. Dessutom ångrar sig 'Ā'isha på slutet, vilket skiljer den helt från variant 1. 'Ā'isha berättar i första person, men då och då bryts perspektivet och hon skildras i tredje person. Direkt efter variant 2 kommer en ny redogörelse, som måste ses som ett försök att förklara berättelsen. Umm Salama berättar att den orsakat uppenbarandet av Koranverserna som nämns i variant 2. Då förklaras också varför det är två hustrur som är intrigmakerskor, vers 4 i samma sūra vänder sig till två hustrur (I båda) som har handlat mot Gud: "[1] Profet, vadan förbjuder du vad Gud tillåter dig och söker vinna dina hustrurs välbehag? Ja, Gud är överseende och barmhärtig. [2] Gud har föreskrivit eder sättet för lösandet av edra eder, och Gud är eder skyddsherre; ja, han är den Vetande, den Vise. [3] När profeten meddelade en av sina hustrur en tilldragelse i förtroende och hon talade om den och Gud upplyste honom därom, förhöll han henne en del och bortsåg från en del därav, och när han talade om det för henne, sade hon: 'Vem har talat om detta för dig?' och han svarade: 'Den Vetande, den Insiktsfulle har talat om det för mig.' [4] Om I båda omvänden eder till Gud, så hava ju edra hjärtan sviktat, men om I hjälpen varandra mot honom, så är Gud förvisso hans skyddsherre, liksom även Gabriel och de rättfärdiga bland de rättrogna, och dessutom äro änglarna honom behjälpliga" (sūra 66, vers 1-4).

Referensen till Koranversen signalerar att varianterna 2 och 3 av honungsincidenten hör till kategorin *asbāb al-nuzūl*, dvs. förklaring och bakgrund till uppenbarandet av Koranverser. Liksom övrig historieskrivning, förekommer *asbāb al-nuzūl* främst som korta berättelser, akhbār. Dessa har vissa likheter som gör att de kan klassificeras som en egen genre. Ofta, som i variant 2, återberättar de ett händelseförlopp mycket summariskt, för att avslutas med ett Korancitat, som framstår som redogörelsens fokus. Det är inte ovanligt att redogörelsens sanningshalt förstärks genom att ett 'huvudvittne' försäkrar att det verkligen förhållit sig så, som i andra delen av variant 3, där Umm Salama bekräftar det som berättas innan. Ibland broderas de från början summariska berättelserna ut, som i variant 3. Denna berättelse skulle kunna uppfattas som en humoristisk anekdot, men 'Ā'ishas ånger på slutet förhindrar det. Den får en sensmoral som humoristiska anekdoter inte har. Själva berättandet är inte heller lika konsekvent uppbyggt som i variant

1, händelseförloppet upprepas bara två gånger och berättarperspektivet bryts. I variant 1 finns en hjärna bakom bluffen, en 'antihjälte' som vinner på slutet, variant 3 har anpassat sig till Koranversen, som nämner två hustrur, vilket gör att den komiska antihjälteeffekten går förlorad.

4. Honungsincidenten i komplexa genrer

För att förstå honungsincidentens roll i de komplexa genrerna, behöver vi utreda vad berättelserna har för funktion i det sammanhang de förekommer i. För att läsas som biografi måste det läsas tillsammans med alla andra korta redogörelser som utgör en biografi över en specifik person, låt oss säga Hafsa eller Zaynab. Det finns en generisk repertoar som visar läsaren till rätta i det biografiska verket, men som vi sett är de enkla genrerna, skriftstyckena som ingår i verket, inte alltid kompatibla med textens övergripande generiska kod.³¹ Om vi utgår från innehållet, har biografierna över profetens hustrur vissa teman gemensamma, som i sig själva signalerar genren, främst handlar det om yttre och inre manifestationer av fromhet. Det finns ett mindre förekommande tema som honungsincidenten skulle kunna sorteras under, nämligen svartsjuka mellan profetens hustrur.³² Detta tema strider mot det övergripande normativa budskapet och det är oklart varför det finns med. Kanske för att turbulensen i Muhammads hushåll nämns i Koranen och därför bör behandlas. I detta tema är ofta 'Ā'isha medelpunkt.

Det är inte oviktigt att honungsincidenten *inte* återfinns i 'Ā'ishas biografi, där finns inga redogörelser som på något sätt fläckar 'Ā'ishas rykte. Möjligtvis är 'Ā'ishas historiska persona alltför viktig för det. Här är det i stället hennes oförmåga att ljuga för Muḥammad som betonas, hon har fått epitetet *al-ṣiddīqa*, den tillförlitliga. Utanför sin egen biografi, däremot, bluffar hon flera gånger för att få som hon vill, särskilt i samband med svartsjukedramer. Hon tar vid några tillfällen till knep för att förhindra nya bihustrur. Hon lurar en kvinna vid namn Mulayka att ta avstånd från Muḥammad när han ska fullborda äktenskapet, vilket leder till skilsmässa.³³ Hon försöker intala Muḥammad att en annan blivande brud är anskrämlig

³¹ Se Fowler (1982:20, 22).

³² Det vanligaste är att 'Ā'isha är svartsjuk på någon av hustrurna som hotar hennes ställning som favorit eller tar hans uppmärksamhet från henne. Hon är svartsjuk på Umm Salama för hennes skönhets (Umm Salamas biografi, Ibn Sa'd (1905:66). Hon är även svartsjuk på Zaynab bint Jaḥsh (Zaynabs biografi, 73), på Jawariyya (83), och konkubinen Māriya (154).

³³ Ibn Sa'd (1905:106).

men lyckades inte lura honom.³⁴ En anonym hustru, som kan ha varit 'Ā'isha, lurade den uppseendeväckande vackra, aristokratiska bruden Amsā' bint al-Nu'mān att säga en formel som tvingade Muḥammad att skilja sig från henne.³⁵ 'Ā'isha i centrum för ett svartsjukedrama blir en återkommande trop, berättelserna och föremålen för svartsjukan varierar, men hon finns där i centrum. Snarare än att bidra till 'Ā'ishas historiska persona, används motivet 'den svartsjuka favorithustrun' för att lyfta fram intressen som inte alls har med 'Ā'isha att göra. Det florerar flera berättelser om kvinnor som Muḥammad skulle ha gifts sig med, om inte 'Ā'isha hade stoppat det. Det faktum att Profeten valt en brud ur en viss stam höjde stammens status, kunde säkerligen gynna senare prominenta företrädare för den.

I Ḥaḥṣas biografi kommer anekdoten i samband med uttalanden om att profeten funderade på att skilsmässa från henne, men att Jibrīl då påminde honom om att hon var en gudfruktig kvinna. Det är också i samband med skilsmässa som den förekommer i ḥadīthlitteratur från samma period. Den klassificeras som ḥadīth eftersom profeten Muḥammad är en av aktörerna och återfinns i tre viktiga ḥadīthsamlingarna enligt sunniislam, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* av Bukhārī (810-870), *Ṣaḥīḥ muslim* av Muslim ibn al-Hajjāj (ca 821-875) och *Sunan al-nasā'ī* av al-Nasā'ī (ca 829-915). Ḥadīthlitteraturen är uppdelad i rubriker som täcker olika delar av samhällslivet och privatlivet, där troende kan få vägledning genom att läsa hur Profeten handlade i olika sammanhang. Hos al-Bukhārī förekommer en variant av variant 2 under rubriken "Profetens kommentarer till Koranen" (vol. 6, bok 60), samt "Eder" (vol. 9, bok 78). Variant 1 och 2 förekommer under rubriken "Skilsmässa" (vol. 7, bok 63), och variant 1 återfinns dessutom under rubriken "Lurendrejeri" (vol. 9, bok 86). Hos Muslim återfinns variant 1 och 2 under rubriken "Skilsmässa" (bok 9) och hos al-Nasā'ī finns enbart variant 2, under "Skilsmässa". Att denna berättelse förekommer i samband med skilsmässa beror på att den har setts som en möjlig orsak till Koranverserna 66:1-4. Samma sūra fortsätter nämligen (vers 5): "Det kan hända, att hans Herre, om han skiljer sig från eder, i stället giver honom hustrur, som äro bättre än I, Gud undergivna, rättrogna, andaktsfulla, botfärdiga, gudfruktiga och uthålliga i fasta, vare sig förut gifta eller jungfrur."

Honungsincidenten citeras även i tafsīrlitteratur, Koranexeges, som en möjlig orsak till de refererade Koranverserna. De religiösa lärde verkar dock ense om att det var en annan händelse som gav upphov till dessa

³⁴ Ibn Sa'd (1905:114).

³⁵ Ibn Sa'd (1905:103).

verser, en incident som involverade Muhammads konkubin Māriya, koptiskan, som hans lagliga hustrur var svartsjuka på.³⁶

Läses honungsincidenten på olika sätt när den förekommer i ḥadīthlitteratur än i biografisk litteratur? Det historiska svaret är troligtvis ja och det har att göra med historikerns (*akhbārī*) och traditionssamlarens (*muḥaddith*) olika metoder och mål. En ḥadīths roll är i första hand att fungera som ett exempel för troende muslimer. När traditionssamlarna, Bukhārī och Muslim med flera, samlade in ḥadīther och granskade dem kritisk, skiljde de sanna (*ṣaḥīḥ*) ḥadīther från falska på grundval av deras tradentkedjor, inte innehåll. Tradentkedjorna granskades för att utröna om deras tillkomsthistoria var trovärdig. Deras roll var att så ordagrant som möjligt återge dessa trovärdiga ḥadīther, inte att analysera dem.³⁷ Historiken, däremot, såg som sin uppgift att lägga redogörelserna till rätta efter innehåll och analysera dem.³⁸ Att komiska berättelser slunkit in bland ḥadīthlitteraturen beror antagligen främst på att de har fått trovärdiga tradentkedjor. Det finns till och med ett kapitel hos al-Bukhārī som behandlar lurendrejeri, inte dess komiska sidor (här ljugs det framgångsrikt), utan med utgångspunkt från vilka bluffar som är tillåtna och vilka som bör fördömas, med utsagor från profeten. Historikern, däremot, behandlar redogörelserna utifrån deras historiska värde, eller kanske bara som en historiskt grundad komisk ventil.

Rosenthal ger ett exempel från 1100-talet hur benägenheten att skämta kunde kopplas till genre.³⁹ Ibn al-Jawzī (d. 1200) var både historiker och en berömd teolog. Han sammanställde antologier med roliga anekdoter, samtidigt som han betonar i sin självbiografi att han alltid har varit en allvarsam man. Detta påstående behöver vare sig vara en efterkonstruktion eller en inkonsekvens. Som Rosenthal påpekar, samlade Ibn al-Jawzī roliga historier i egenskap av historiker men skrev om i sig själv i egenskap av

³⁶ Muqātil ibn Sulaymān (d. 767) nämner enbart Māriyaincidenten som möjlig förklaring till verserna i sin *tafsīr* (375-377). Al-Wāḥidī (d. 1075) nämner först Māriya, men refererar sedan till version 2 av honungsincidenten hos Bukhārī och Muslim i sin *asbāb al-nuzūl*. Ibn Kathīr (d. 1373) nämner enbart honungsincidenten (version 1 och 2, han refererar till Bukhārī och Muslim) medan *tafsīr jalālayn* av Jalāl al-Dīn al-Mahallī (d. 1459) och Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 1505) enbart anger Māriyaepisoden. Det gör även *tafsīr ibn 'Abbās* (800-tal el. 1400-tal, den går tillbaka till Ibn 'Abbās, 600-tal).

³⁷ Se Hoyland (2006).

³⁸ Teologen Ibn Hanbal kritiserade historikern al-Wāqidī (Ibn Sa'ds lärare och främste sagesman) för att ordna de historiska redogörelserna efter eget huvud, för att tänka själv och analysera istället för att återge, Hoyland (2006:20).

³⁹ Rosenthal (1956:4, not 1).

teolog. Ibn al-Jawzī verkade några hundra år efter att texterna som behandlas här skrivits, och synen på humor och genre kan ha ändrats men hans teorier kan ändå ge en ledtråd till hur vi ska läsa våra texter. Han anger tre motiv till humor, för det första att genom berättelser om dåraktiga personer få de förnuftiga att inse att de bör tacka Gud att de inte är lika dåraktiga och för det andra att fostra människor att inte själva bli dåraktiga genom varnande exempel.⁴⁰ Det tredje motivet är dock viktigast, nämligen att humor och skratt fungerar som en ventil och vederkvickelse för människor. Variant 1 av honungsincidenten fungerar som en sådan vederkvickelse, som adablitteraturen för övrigt är full av. Instoppad mellan mer seriösa berättelser, där läsarens kritiska omdöme fordras, fungerar den som en tillfällig vila, ett uppfriskande skratt.

5. Honungsincidenten och genus

Till slut måste vi fråga oss hur vi ska analysera denna anekdot ur ett genusperspektiv. Är det betydelsebärande att det är kvinnor som ljuger i dess varianter? Det är inte ovanligt i feministisk forskning att hänföra denna anekdot till motivet ”kvinnors list”, där kvinnor har starka, negativa krafter som bör förhindras genom avskildhet och stränghet.⁴¹ Emellertid anser jag att den tolkningen är lite för lättvindlig, mäns list behandlas nämligen minst lika mycket som kvinnors i den abbasidiska litteraturen. Listighet och fiffighet är helt enkelt omtyckta ämnen och kön är viktigt men inte avgörande här.

För att förstå konstruktionen av genus i de enkla genrerna, behövs en grundlig analys av hur de fungerar i de mer komplicerade genrerna. Denna artikel är bara början på en sådan analys, och jag vill här peka på en iakttagelse som kan visa sig avgörande för vår förståelse av konstruktionen av genus i den abbasidiska litteraturen, men som behöver undersökas vidare. Det verkar finnas en avgörande skillnad mellan maktdynamiken i olika genrer. I normativa berättelser har konstruktionen av genus samband med synen på hierarki och stabila samhällen.⁴² Synen på hierarki i allmänhet och förhållanden mellan könen i synnerhet är statisk. Samhället och mänskliga relationer är stabila och samtidigt hierarkiska. I den humoristiska anekdoten däremot, är sexuell skillnad inte viktigt, män lurar män, kvinnor lurar kvinnor, män lurar kvinnor och kvinnor lurar män. Det är snarare själva

⁴⁰ Rosenthal (1956:4-5).

⁴¹ För ’Ā’isha och ’kvinnors list’-motivet, se Spellberg 146-148. Se även Malti-Douglas (1991).

⁴² Myrne (2008:168-169)

hierarkin som sådan som vänds på ända, och eftersom kvinnor ofta har en underordnad ställning är det ofta de som går segrande ut i dessa anekdoter. Jämför med Gaunts beskrivning av medeltida franska fabliaux: "[A]ny position the fabliaux takes up in relation to women is to a certain extent incidental in that sexual difference in itself is not a central concern...the principal preoccupation of the genre is, rather, an impulse to overturn perceived hierarchical structure of all kinds, to reveal them as artificial and susceptible to manipulation."⁴³ Ingen maktordning är stabil, med list, kvickhet och intelligens kan den vändas upp och ner.⁴⁴

Vi kan se konsekvenserna av dessa fundamentalt olika maktordningar i de olika varianterna av honungsincidenten som behandlas i denna artikel. I variant 2 och 3 av honungsincidenten hotar 'Ā'isha och Ḥafṣa för ett tillfälle ordningen när de försöker ändra sakernas gång genom att ljuga. Men de lyckas inte, Gud själv griper in och återställer ordningen. I variant 1, däremot, lyckas den underordnade – hustrun 'Ā'isha – lura sin make. När hon inte kan få sin vilja igenom genom öppet resonemang återstår bara bluffen, och så länge hon bluffar framgångsrikt kan hon inte klandras. Äktenskapet är hierarkiskt och bygger på hustrurnas lydnad och mäns ledarskap. Det är emellertid helt oväsentligt i själva anekdoten – det humoristiska ligger i omkullkastandet av hierarkier, oavsett vilka dessa är.

Möjligtvis kan olika genrens framställningar av genus som en överordnad eller underordnad kategori ha orsaker eller konsekvenser som sträcker sig utanför texten, men detta är en fråga som återstår att undersöka.

Litteratur

Primära källor:

- al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 1-9. Övers. Muḥammad Muḥsin Khān, Medina, odat. Denna översättning finns även tillgängligt på internet: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/>
- Ibn Sa'd, M. 1905. *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*. Redigerad av Eduard Sachau. Leiden: Brill.
- Ibn Sulaymān. 1988. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Del. 4. Redigerad av 'Abbās Maḥmūd Shiḥāta, Kairo.

⁴³ Gaunt (1995:234). Han analyserar fabliaux från slutet av 1100-talet och framåt. Det var alltså en genre som uppkom några hundra år efter berättelserna vi analyserar här.

⁴⁴ Se Myrne (2008:138-146) för översättningar av anekdoter från 800-talet som involverar värtaliga och smarta kvinnor som får sista ordet.

- al-Nasā'ī (d. 915). *Sunan al-Nasā'ī*. Del 5. Beirut, odat.
- Tafsīr ibn 'Abbās*. 2010. Övers. Mokrane Guezzo. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Finns tillgänglig på internet: www.altafsir.com.
- Tafsīr al-Jalālayn*. Övers. Feras Hamza, finns tillgänglig på internet: www.altafsir.com.
- al-Wāḥidī. 2010. *Asbāb al-nuzūl*. Övers. Mokrane Guezzo. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Finns tillgänglig på internet: www.altafsir.com.

Sekundära källor:

- Abbott, N. 1985. *Aishah – The Beloved of Mohammed*. London: Saqi Books. Publicerad första gången av University of Chicago Press, 1942.
- Agrell A. & I. Nilsson. 2003. *Genrer och genreproblem: teoretiska och historiska problem*. Uddevalla: Daidalos.
- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven och New York: Yale University Press.
- Allen, R. 1998. *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bachtin, F. 1997. "Frågan om talgenrer." I: E. Aurelius och T. Götselius (utg.) *Genreteori*. Lund: Studentlitteratur.
- Batstone W. & G. Tissol (utg.). 2005. *Defining Genre and Gender in Latin Literature. Essays Presented to William S. Anderson on His Seventy-fifth Birthday*. New York: Peter Lang Publishing.
- Drory, R. 1994. "Three attempts to legitimate fiction in classical Arabic literature." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, 146-164.
- Eagleton, M. 2000. "Genre and Gender." I: D. Duff (utg.). *Modern Genre Theory*. Harlow: Pearson Education.
- Fowler, A. 1982. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Gaunt, S. 1995. *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoyland, G. 2006. "History, fiction and authorship in the first centuries of Islam." I: J. Bray (utg.). *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizon*. London and New York: Routledge, 16-46.
- Jauß, H. 1997. "Teori om medeltidens genrer och litteratur." I: E. Aurelius och T. Götselius (utg.). *Genreteori*. Lund: Studentlitteratur.

- Jolles, A. 1997. "Inledning till enkla former." I: E. Aurelius och T. Götselius (utg.). *Genreteori*. Lund: Studentlitteratur.
- Kennedy, H. 2004. *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Kilito, A. 1976. "Le genre 'Séance': une introduction." I: *Studia Islamica* 43 (1976), 25-51.
- Kilito, A. 1985. *L'Autor et ses doubles*. Paris: Édition du Seuil.
- Leder, S. (utg.) 1998. *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Malti-Douglas, F. 1991. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton: Princeton University Press.
- Marzolph, U. 1998. "'Focusees' of jocular fiction in classical Arabic literature." I: S. Leder (utg.). *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Meisami, J. 2006. "Writing Medieval Women: Representations and Misrepresentations." I: J. Bray (utg.). *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizon*. London and New York: Routledge, 47-87.
- Mernissi, F. 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Övers. Mary Jo Lakeland, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Mernissi, F. 1996. *Women's Rebellion and Islamic Memory*. London: Zed Books Ltd.
- Morsi, M. 1990. *Profetens hustrur*. Övers. Å. Forsberg. Lund: Alhambra. (Original publicerat 1989)
- Poor, S. & J. Schulman. 2007. *Women and Medieval Epic: Gender, Genre and the Limits of Epic Masculinity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rosenthal, F. 1956. *Humor in Early Islam*. Leiden: Brill.
- Spellberg, D. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Treharne, E. (utg.). 2002. *Writing Gender and Genre in Medieval Literature: Approaches to Old and Middle English Texts*. Cambridge: D. S. Brewer.