

# ISLAMISKE RENHEDSKATEGORIER

Deres betydning i en rituel kontekst

Kate Østergaard Jacobsen

## Introduktion

I det følgende skal det islamiske renhedskompleks *tahāra* behandles i først og fremmest en rituel kontekst. Udgangspunktet vil dels være den rituelle renselse formelt set, dels den lokale praksis i Marokko for besøg på de offentlige badehuse *hammām*.<sup>1</sup> Det foreslås, at undersøgelsen af *tahāra* kunne være et godt grundlag for analyse af andre islamiske ritualer.

En sådan opdeling i formelle og lokale traditioner har der været en forskningsmæssig tendens til at behandle som modsætninger. Et resultat heraf har været, at forskerne ofte enten har vurderet den formelle tradition som den mest korrekte eller den lokale som den mest ægte. Herved er det forskerne og ikke muslimerne selv, der har konstrueret islam. Opdelingen er i mange tilfælde kunstig, for i praksis opereres der ofte med begge traditioner på en gang. Elementer fra begge traditioner kan indgå side om side i det samme ritual og, som jeg vil forsøge at vise, virke sammen ud fra en intern fælles logik i den sammenhæng, hvori de forekommer.

Når det er den rituelle kontekst, der vil blive fokuseret på i denne artikel, skyldes det bl.a., at denne kontekst er naturlig af indre grunde, idet *tahāra* er placeret i bogen om *'ibadāt*, dvs. gudstjenestehandlinger, i lovbøgerne *fiqh*. *Tahāra* er desuden beskrevet inden de centrale pligter: bøn, faste, almisse og pilgrimsfærd, og fremstår derved på linie med eller i hvert fald som en forudsætning for disse. Sidst, men ikke mindst, er den rituelle kontekst interessant religionshistorisk, idet almindelige islamiske ritualer har vist sig vanskelige at analysere med gængse komparative metoder.<sup>2</sup>

Denne diskussion vil afslutningsvis blive berørt i artiklen; her skal det blot påpeges, at renhedsforskrifterne, som Denny har foreslået, kan være en indgangsvinkel til løsning af dette problem. Han betegner således dikotomien ren og uren sammen med kategorier for tid og rum som det centrale for islamiske separationssystemer i en artikel om teoretiske tilgange til studier af islamiske ritualer (Denny 1985).

---

<sup>1</sup> Udgangspunktet vil være kvindebadene i Casablanca, som jeg benyttede i forbindelse med et studium af *ramadan* i 1993.

<sup>2</sup> Med almindelige islamiske riter menes her handlinger som de fleste muslimer deltager i og anser for centrale, såsom de daglige bønner, den årlige faste og offerfest. For diskussioner af vanskeligheden ved at studere dem, se Martin 1985 og Graham 1983.

### Forskrifter om renselse

Den rituelle renselse er omtalt i koranen, i traditionssamlingerne, *hadīl*, og mest systematisk i lovbøgerne, *fiqh*. Man beskæftiger sig indgående med vask og badning i disse religiøse skrifter. Herunder hører også lange diskussioner af forskellig slags menstruationsblod, opkast og former for samleje. Der er hele kapitler om, hvordan man børster tænder, renser negle og går på toiletet. Man er optaget af sådanne detaljer dels for at bestemme, hvornår man er i en tilstand, der kræver renselse, dels for at sørge for, at denne renselse udføres korrekt. Vigtigheden af renselsen kan udledes af de detaljerede regler herfor, som straks skal refereres, men også af forskellige udsagn, som fx at *tahāra* er halvdelen af troen (Maulana 1977, 41), eller at de troende ved *haud* (vandingssted) i det hinsides kan kendes på deres hvide mærker på panden, hænderne og fødderne fra afvaskningen (Malik, kap. 2, nr. 26). Endelig står det beskrevet, hvordan vandet fører forkastelige handlinger væk fra hver eneste legemsdel, der afvaskes, selv fra tåneglene (Malik, kap. 2, nr. 28-29).<sup>3</sup>

Der skelnes mellem to former for renselse: *wudū'* og *ḡusl*. *Wudū'* skal foretages efter handlinger som toiletbesøg og søvn, mens *ḡusl* skal foretages efter samleje, ejakulation, menstruation, fødsel og død samt berøring af døde. *Wudū'* består i, at man vasker hænder og ansigt inklusive åbningerne mund, næse og ører og derefter arme, hoved og ben fra højre mod venstre og oppefra og ned. Ritualet *ḡusl* består af en afvaskning af kroppen tre gange, der indebærer, at hele kroppen skal omsluttet af vand. Desuden bør åbninger som mund og næse renses, hænder og kønsdele vaskes samt alle urenheder fjernes fra kroppen. Begge former for afvaskning foretages med vand, og det pointeres, at vandet skal være rent. I tilfælde af vandmangel kan man dog i stedet anvende forskellige former for sand og grus.

Hvis man er blevet uren, er det ifølge forskrifterne en forudsætning for deltagelse i fx bøn, at den pågældende afrensning foretages. Før ritualer som den fælles fredagsbøn, fasten i *ramadan*, *'id al-kabīr* (den store offerfest) og pilgrimsfærdens *hajj*, er det imidlertid også påkrævet at foretage *ḡusl*.

### Forskning om renhedskomplekset

Der er bemærkelsesværdigt få studier af den rituelle renselse, men der findes dog en artikel herom af Reinhardt. Heri diskuteres *tahāra* i forhold til Mary Douglas' teser om urenhed som substanser, der krydser kroppens grænser. Dog understreges det, at urenhed også må have at gøre med mangel på kontrol af kroppen, idet fx søvn er en måde, hvorpå man bliver uren.

Afvaskningen forstås som en symbolsk handling, hvor kroppens grænser markeres og derved genformes samt bringes i orden. Det symbolske indikeres af, at vandet kan

<sup>3</sup> Ordet for forkastelige handlinger er *ktāyā* (sing. *katīya*), der betyder fejl, ukorrekthed, synd.

udskiftes med sand, og at *wudu'* ikke indebærer afvaskning af de konkrete kropsåbninger som anus og kønsdele, der har været impliceret i urenheden. Det er de distinkte menneskelige ansigtstræk og kroppens yderpunkter, der markeres (Reinhardt 1990).

Reinhardt påpeger endvidere, at urenheden må forstås som rituel, idet religiøse pligter er det eneste, urenheden forhindrer. Der er således ingen fare ved at omgås eller berøre urene personer. Dette foranlediger Reinhardt til at mene, at der i islam ikke så meget er tale om en nedvurdering af kroppen som en ophøjelse af ritualer (s. 21). Hertil kan indvendes, at hvis der er tale om en ophøjelse af ritualer, kan det skyldes, at lovboegerne (*fiqh*) er den kontekst, hvori han studerer *tahāra*.

Marcus, der ligeledes er inspireret af Douglas, har beskæftiget sig med renhedsforskrifter i et studium af kønsrelationerne i Tyrkiet. Behandlingen af *tahāra* er imidlertid først og fremmest lagt an på de formelle forskrifter i den hanifiske retsskole uden direkte referencer til fx den lokale renselsespraksis.<sup>4</sup> Hun påpeger i lighed med Reinhardt, at urenhed har at gøre med kropskontrol samt med substanser i kroppens indre, der strømmer udenfor. Marcus mener, at essensen af afvaskningen er, at hele overfladen af de specificerede kropsdele skal berøres af vandet, der skal være rindende. Således påpeges det, at opmærksomheden i de religiøse skifter om fx neglerensning har til formål at sikre, at vandet virkelig kan omkranse hele kroppen og flyde frit. Vandet må desuden under ingen omstændigheder komme ind i kroppen, hvilket bl.a. indikeres af, at der tages omhyggelige forholdsregler for, at vandet ikke trænger ind i kroppens indre gennem kropsåbninger som næse, ører og anus. Resultatet heraf er, at kroppens indre og ydre etableres som to adskilte dele.

Marcus mener, at sammen med opmærksomheden på kontrol er opdelingen mellem ydre og indre den mest centrale for dette system, mens orienteringen højre/venstre kun har sekundær betydning. Argumentet er, at kontrol og opdelingen indre/ydre er grundlæggende i forbindelse med forurening, hvorfor kroppen ved renselse først må adskilles i en indre og ydre del og derved være under kontrol. Derefter er man korrekt orienteret mod Gud, således at opdelingen højre/venstre kan blive mere fremtrædende (Marcus 1986; 1992, 72-78).

Denne vægtlægning på opdelingen indre/ydre samt på det rindende vand kan have at gøre med specielle træk i den hanifiske retsskole, for det er ikke betonet i *hadīth*, eller *fiqh* generelt.<sup>5</sup> Påstanden om kontrollen og det indre/ydre som den vigtigste opdeling kan dog også have at gøre med Marcus' centrale tese om kvindernes sekundære position, som nu skal refereres.

Marcus tager forbehold for Douglas' noget stramme funktionalistiske skema, hvor renhedssystemer direkte forbindes med særlige sociale systemer. På trods heraf

---

<sup>4</sup> Den hanifiske retsskole er den mest brugte i Tyrkiet, og Marcus benytter bl.a. Brandels-Syriers oversættelse af en lovsamling fra denne skole.

<sup>5</sup> Det er ikke omtalt hos Reinhardt, der har lavet et tværgående studium af *tahāra* i *fiqh* generelt; det er heller ikke nævnt i den her brugte *fiqh* af Sheik Assaïd Sabikke, der er et nyere forsøg på at resumere uden specielt tilhørsforhold til nogen af retsskolerne.

forbinder hun selv dikotomien indre/ydre med, hvad hun ser som den basale organisering af det tyrkiske samfund, nemlig arbejdsdelingen mellem mænd og kvinder. Opdelingen indre/ydre mener hun definerer kønet. Man bliver således uren ved, at substanser fra kroppens indre strømmer ud herfra, og det er derfor afgørende, at man er i stand til at kontrollere disse substanser. Kvinder konstrueres derved anderledes end mænd, da de ikke i samme grad er i stand til at kontrollere deres kropsfunktioner, fx ved menstruation. Renhedssystemet og den sociale organisering, der som grundlag har arbejdsdelingen mellem mænd og kvinder, er således indirekte, men stærkt forbundet. Mangel på kontrol truer samfundets moralske og sociale struktur. Kvinder må derfor kontrolleres af mænd, og de har foruden en sekundær rituel status også en underordnet position i fællesskabet.<sup>6</sup>

Hertil kan indvendes, at den manglende kontrol ikke er specifik for kvinder, omend måske mere udtalt for disse. Det, der gør muslimer rituelt urene, er alle aktiviteter, der ikke kan hindres i længere tid ad gangen. Mænd kan hindre sædafgang, men ikke afføring og søvn. De kan desuden have ufrivillig sædafgang om natten eller blive syge med udstømmende substanser af forskellig art, uden at de af denne grund får en lavere status hverken i religiøs eller social forstand. Cølibat er desuden ikke værdsat inden for islam, hvor det tværtimod giver religiøs fortjeneste at blive gift. Ligeledes er fødsel nok en hindring for kvinders deltagelse i ritualer, men ikke for at opnå belønning i sidste ende, idet et berømt *hadīī*-citat fra Nasā'īs samling betoner, at paradiset ligger under en moders fødder (Maulana 1977, 374).

Hvor ofte man er uren, kan derved ikke mekanisk forbindes med lavere status, og man kan således ikke uden videre slutte fra en rituel kontekst til samfundet generelt. En arbejdsdeling mellem kønnene i muslimske lande er desuden ikke automatisk det samme som et entydigt hierarki.<sup>7</sup> Endelig er der den fare ved Marcus' arbejde, at den sociale organisering fremstår som uforanderlige essenser bestemt af de religiøse skrifter.

### Tolkning af renselsen

I hovedsagen er Reinhardt og Marcus enige om, at de islamiske renhedsforskrifter kan forstås ud fra Mary Douglas' tese om, at urenhed er noget, der ikke er på sin vante plads, samt at menneskekroppen er velegnet til at udtrykke et symbolsystem, da den er lige for hånden og har grænser og åbninger, hvor substanser kan strømme ind og ud. Hvad der kræver rituel renselse i de islamiske forskrifter, har således at gøre med substanser, der krydser kroppens grænser. Endvidere er der enighed om, at for de

---

<sup>6</sup> Marcus kommer ind på den tyrkiske stats status som sekular, men mener, at kvinderne stadig har en underordnet position, fordi renhedsforskrifterne er blevet anset for et privat spørgsmål, som staten ikke har blandet sig i. Renhedsforskrifterne opfattes derved nærmest som automatisk kønsdiskriminerende. (Marcus 1992)

<sup>7</sup> I forbindelse med ritualer i Marokko er det således muligt at forstå den eksisterende arbejdsdeling således, at begge køn har en vigtig rolle (Jacobsen 1995a og b).

islamiske forskrifters vedkommende har urenhed også at gøre med mangel på kontrol som i tilfælde af dyb søvn, besvimelse og umotiveret latter under bønner.

Komplementært til disse forslag kan det påpeges, at hovedkilderne til rituel urenhed – toiletbesøg, søvn, samleje, menstruation og fødsel – alle er aktiviteter, der biologisk set er nødvendige for det jordiske menneske og tjener til dets reproduktion. Død og sygdom (blødende sår, opkast, betændelse etc.) er ligeledes noget, der hører menneskelivet til. Renselsen kan derved ses som en måde til at bringe det specifikt biologiske under kontrol og hæve sig op over de jordiske betingelser. Derved bliver mennesket i rituelle handlinger i stand til at opnå en forbindelse til det transcendent.

Symbolikken i renhedskategorierne kan endvidere ses i sammenhæng med en generel tendens til at udgrænse det i vores forstand naturlige.<sup>8</sup> Kalenderen er udformet således, at årstiderne ikke følges, hvorved tid kommer til at fremstå som noget, der ikke har værdi uafhængigt af den guddommelige orden.<sup>9</sup> Desuden er bønnetiderne fastlagt, så de nok følger solen, men lidt forskudt, således at man hindrer potentiel soldyrkelse.<sup>10</sup>

Den rituelle praksis tilsidesætter således årstider, solens rytme og den menneskelige biologi, hvorved der vises hen til Guds uafhængighed af det jordiske. Denne udgrænsning af det naturlige kan forstås som en dramatisering af *tauhīd* – Guds fuldstændige transcendens og monoteisme.

### Det offentlige bad – *Hammām*

I Marokko benyttes *hammām* (foruden ved de ovenfor nævnte foreskrevne lejligheder) i forbindelse med begivenheder som fødsel, omskæring og bryllup. Desuden går mange til *hammām* mindst én gang om ugen for at tage bad og udføre *gusl*.

*Hammām*-besøg kan således forbindes med de formelle forskrifter for afvaskning, skønt ordet *hammām* kun sjældent forekommer i de religiøse skrifter. *Hammām* omtales aldrig i Koranen, og i *hadīṭ*, nævnes det kun enkelte steder som en ny og fremmed praksis, som profeten Muhammed angiveligt først forbyder (Dawūd, bog 26).<sup>11</sup> Dette tyder på, at *hammām* er et udefrakommende fænomen, der har været modstand imod eller i hvert fald diskussion om i begyndelsen, dvs. op til 800-tallet,

---

<sup>8</sup> Naturbegrebet er, som Jeppe Sinding Jensen har påpeget, et andet end vores, idet det i en *hadīth* anføres, at religionen er naturen. Endelig betegnes handlinger som omskæring, klipping af negle og fjernelse af diverse kropshår som *fīra* – naturen (Jensen 1991).

<sup>9</sup> Den islamiske *hijra*-kalender følger månen, hvorved islamiske ritualer i hver 33-års cyklus vil gennemløbe alle årstiderne.

<sup>10</sup> Disse forhold omkring den islamiske kalender og bønnetiderne er påpeget af Denny 1985, 71; Martin 1982, 116; Jensen 1991, 74.

<sup>11</sup> Dawūds *Hadīth*samling er en af de seks samlinger, der regnes for kanoniske; men den er ikke den mest brugte af disse. I Bukhaāris og Muslims samlinger er ordet *hammām* ikke fundet.

hvor de kanoniske *hadīṭ*-samlinger blev til.<sup>12</sup> Siden er badene blevet fuldt integrerede muslimske institutioner, og i nutidens Casablanca er der således et *hammām* med få gaders mellemrum.<sup>13</sup> Ligeledes er der i den store nye moské, opkaldt efter kong Hassan 2., indbygget *hammām* med swimmingpool for henholdsvis mænd og kvinder.

I nutiden er der dog flere, der har fået brusebad i boligen, hvorved de ikke behøver at gå til *hammām* for at foretage *ḡusl*. Derved bliver den rituelle status ved badet muligvis forstærket, idet tendensen er, at en del sjældent kommer i *hammām* udover ved større rituelle begivenheder, hvor de stadig foretrækker at foretage badet her.

#### Hammām-besøg som ritual

I praksis foregår disse *hammām*-besøg på en helt bestemt måde. I Casablanca er det almindeligt at bruge den traditionelle dragt *jellaba*, når man går til *hammām*; det gælder også unge kvinder, der ellers går i europæisk tøj. Dette kan skyldes, at de befinder sig i lokalmiljøet, hvor de ofte tager *jellaba* på, hvis de skal gøre småærinder; men det kan også være med til at give badet en rituel status, da mange også ved religiøse lejligheder vil udskifte det vestlige tøj med en *jellaba*.<sup>14</sup>

Ved indgangen til badet kan man sige *bismillah* ("I Guds navn"), som man også gør ved indgangen til moskéer og boliger. Dette er imidlertid til diskussion, idet mange mener, at man i stedet skal sige: "O Allāh, jeg søger tilflugt til dig fra urene handlinger og onde vaner", hvilket profeten Muhammed ifølge *hadīṭ* sagde ved indgangen til toiletter.<sup>15</sup> Denne hilsen synes at dramatisere det pågældende rum som et urent sted, hvor der er farlige kræfter på spil. Denne lighed med toiletter understøttes af, at man træder ind i badehuset med venstre fod først og ud med højre, det modsatte af moskéen og boligen, men ligesom toiletet. Når man går fra badet, ifører man sig imidlertid rent tøj,<sup>16</sup> og folk siger: *biṣiḥhatik*, "på din sundhed", mens man svarer: *Allāh yu'tik as-siḥha*, "Gud give jer sundhed".<sup>17</sup>

Badehusene kan forstås som et sted, hvor overgangen fra uren til ren finder sted. Man ankommer i princippet med kroppen i uorden. Indgangen og udgangen af badet markeres således med tøjet, foden og rituelle ord. I modsætning til indgangen går man ud med den rene højre fod først, ligesom tøjet er nyvasket. Betydningen fastslås med

<sup>12</sup> Der kendes dog til bade helt tilbage til Umayyadepertiden (år 661-750), og i middelalderen synes badene at være almindeligt udbredte (Sourdel-Thomine).

<sup>13</sup> Disse observationer er fra mit feltarbejde i forbindelse med et studium af *ramadan* i 1993.

<sup>14</sup> De eneste lejligheder, hvor jeg selv blev opfordret til at bruge marokkansk tøj under mit ophold i Casablanca i 1993, var når jeg skulle i *hammām* og den hellige nat i *ramadan* samt festen efter *ramadan*.

<sup>15</sup> Maulanas oversættelse fra Bukhārīs samling af: *Allahumma innā a'uwduh bika mina al-khubuth wa al-khabā'ith. Khubuth og khabā'ith* kan også betyde djævlæ af henholdsvis hankøn og hunken.

<sup>16</sup> Det rene tøj, der iføres efter badet, synes videre udbredt end bare Casablanca, hvilket indikeres af, at en egyptisk teolog, der raser over kvinders brug af *hammām* i 1920'erne, bl.a. beklager sig over, at de efter badet skal fremvise alt deres bedste tøj (Ibn al-Hajj, *Al-madkhal*, Cairo 1929, 2:172-3).

<sup>17</sup> Roden *Sahha* betyder foruden sundhed også bl.a. hel og ægte.

de rituelle ord, der markerer, at nu er man blevet sund. "Sund" fra roden *sahha* indikerer ikke bare sund i modsætning til syg, men også hel og ægte. Man er således efter badet blevet ordnet, man er sund og hel. Dette betones i øvrigt også i forbindelse med *ramadan*, hvor fasten siges at gøre en *sahhîh*.

Rummet, hvor transformation fra uren til ren har fundet sted, synes hverken at være konstrueret entydigt som et sted på linie med toiletter eller moskéer.

#### Hammâm som et tvetydigt rum

I *hadîl*-samlingerne står afvaskningen beskrevet sammen med toiletbesøg, og det virker således oplagt, at man, som det netop er beskrevet, konstituerer baderum i forhold til disse. Man træder ind og ud af badet på samme måde som ved toilettet. Derimod er der uenighed om, hvorvidt man ved indgangen skal benytte toilet- eller moské-hilsenen. På toiletter er det dog ikke tilladt at nævne Guds navn, hvilket er påkrævet ved den rituelle rensning, som kræver *niyya* (dvs. at man klargør sin intention). Endelig er sundhedshilsenen, når man forlader badet, ikke knyttet til toiletter, men snarere til ritualer som *ramadan*-fasten.

Badehuset kan således forstås som et tvetydigt rum, en mellemting mellem en moské og et toilet - eller mere nøjagtigt som et rum, hvor man transformeres fra toilet- til moské-niveau. I *hadîl* er selve badningen da også beskrevet således, at ens synder bogstaveligt flyder med vaskevandet.

Den tvetydighed og farlighed, der dramatiseres gennem toilethilsenen, udtrykkes endvidere lokalt ved badenes forbindelse til *jänn* (dæmoner; ånder), der selv er karakteriseret ved lunefuldhed. Disse *jänn* forbindes generelt med mørke og fugtige steder. De er angiveligt særlig aktive efter mørkets frembrud og uden for byerne ved vandløb og under træer. Ligeledes er de forbundet med toiletter og badehuse. Deres lunefuldhed består i, at de både kan hjælpe mennesker i nød og være ondskabsfulde. De kan besætte mennesker, hvilket viser sig ved sygdom; men i forbindelse med organiserede seancer kan de også helbrede.

Badene i Casablanca er omgærdet af en vis farlighed, hvilket indikeres af, at man ikke besøger dem alene eller efter mørkets frembrud, hvor de angiveligt er tilholdssted for *jänn*. Badehusene er desuden karakteriserede ved en temmelig dunkel belysning, idet der kun er små og højtplacerede vinduer, hvorfor forbindelsen til *jänn* er nærliggende. Det farefulde ved disse bade bekræftes af antropologen Westermarck, der rejste i Marokko i begyndelsen af dette århundrede for at observere lokale skikke og forestillinger. Man skulle således risikere at blive syg, hvis man vasker sig efter *âsar*, eftermiddagsbønnen, ligesom man får hovedpine af at blive barberet efter dette tidspunkt (Westermarck 1926, I, 299-300).

*Jänn* kan få en til at urinere i badehusene, så man skamfuldt kaldes *buwâl fil-hammâm* (en der tisser i badet), og det siges, at man ikke kan fuldføre de handlinger, man påbegynder (*ib.*, 280). Handlingen regnes på linie med at tisse i moskéen eller på koranen og at spise ekskrementer (*ib.*, 362).

Denne potentielle farlighed kan dog også udnyttes rituelt til at komme i kontakt med *jänn* af broderskaber som *gnawa*'erne, som andre muslimer af samme grund anser for blasfemiske. I følge Westermarck holder *gnawa*'erne således afskedsfester for *jänn*, inden de angiveligt lænkes i *ramadan*.<sup>18</sup> Dette foregår netop på tider og steder, der associeres med *jänn*, nemlig efter mørkets frembrud og udenfor byen ved kilder, hvor *jänn* hører til samt i byens bade (*ib.*, 380-81). Her udføres forbudte handlinger som at drikke blod direkte fra offerdyrs struber.

Hvorvidt badehusene i nutiden konstitueres på samme tvetydige måde, kræver yderligere studier. Men der er dog forskellige litterære indicier herfor. I Marokko er der forskellige vittigheder, der som fællestræk har, at man møder en *jänn* i badet, enten hvis man er alene eller efter mørkets frembrud, og får lov til at få et ønske opfyldt. Et eksempel på denne slags vittigheder er en mand, der ønsker sig et lem så stort, at det når jorden, hvorpå *jänn*'en skar hans ben af.<sup>19</sup> Sådanne lidt grove vittigheder kan vise disse *jänn*'s angiveligt lunefulde karakter. Man kan opnå noget ved kontakt med dem (der findes historier om at folk har fundet skjulte skatte); men det ender som regel galt.

Vittighederne minder imidlertid om lignende historier, der fortælles i forbindelse med *laylat al-qadr*, den hellige nat i *ramadan*. Her kan særlig fromme personer angiveligt se himlens porte og få ønsker opfyldt; men også her går det gerne galt. Forklaringen kan være, at det, der ønskes, er for jordisk (materielle goder eller seksuelt ladede ting som langt hår og store kønsdele), eller at kontakten til andre sfærer, hvad enten det er det guddommelige eller *jänn*, er vanskelig for mennesket at kontrollere.

Endvidere kan denne farlighed ved badehusene udnyttes dramatisk i litterær sammenhæng. Den marokkanske forfatter Tahar ben Jelloun fortæller således i sin bog *Den hellige nat*, hvordan hovedpersonen *Zahra* kommer til en fremmed by, hvor hun går på *hammām*. Det viser sig imidlertid, at hun er den sidste gæst, og hun møder da også tre ånder i form af gamle kvinder. De insisterer på at ville vaske hende; men hun smider kogende vand efter dem og slipper ud. Badehusets opsynsdame tilbyder hende husly, og senere i historien besøges badehuset igen. Denne gang går *Zahra*, opsynsdamen og dennes bror, kaldet konsulen, i bad om aftenen, efter at badehuset er blevet rengjort fra dagens gæster. Det er ved denne lejlighed, at *Zahra* bliver indviet i parrets incestuøse forhold.

Badet bruges her litterært som et tvetydigt sted. Det giver en dramatisk effekt, når personerne går i *hammām* på dette tidspunkt. Det skaber nogle forventninger om uhygge. Ben Jelloun er skønlitterær forfatter og desuden kendt for sin satire og kritik af det marokkanske samfund, hvorfor oplysningerne ikke kan tages bogstaveligt.

<sup>18</sup> At sataner eller *jänn* er lænkede i denne måned, fremgår også af Bukharis *hadīth*-samling v. III, 67.

<sup>19</sup> En anden af disse vittigheder omhandler tre sorte mænd, hvoraf den første ønskede sig hvid hud, glat hår og masser af penge. Den anden ønskede sig et stort palads med masser af kvinder; mens den sidste blot ønskede sig, at de to første måtte forblive, som de var.



Brugen af badet som et tvetydigt sted, hvor forbudte og farlige ting kan finde sted, må imidlertid være alment kendt for at have nogen effekt på læseren.

#### Rituel kontrol i badet

Selve *hammām*-besøget har også en rituel karakter, der viser sig ved en vægtlægning på bestemte rækkefølger. Afvaskningen foregår i en helt bestemt rækkefølge. Afklædningen foregår i det første rum. Herefter går man fra svagt opvarmede til dampende varme rum, hvor man udfører forskellige handlinger som afskrubningen af døde hudceller, indsæbning og afskylning. Endvidere kan der forekomme massage og fjernelse af uønskede kropshår samt til sidst nydelse af forskellige forfriskelser.<sup>20</sup>

Der mangler et mere systematisk studium af disse bade; men hovedtrækkene kan genfindes i beretninger, der omhandler andre tider og steder. Den danske maler Elisabeth Jerichau-Baumann beskriver således som en af de første et besøg i et tyrkisk bad i hendes rejseberetning, der bl.a. omhandler hendes rejser til Istanbul i perioden 1859-65. Beretningen farves af tidens orientalistiske tendens, idet Jerichau-Baumann ynder farverige beskrivelser med erotiske undertoner som: "Nej – her er der som oftest yppige, nøgne skikkelser...Guldarmbånd stråle på de fugtige fyldige arme, Ringe glimre på de bløde, elastiske Fingre, og hvorledes forstår hun ikke at bruge dem" (1881, 17). Hvorvidt kvinderne var nøgne, kan betvivles, eftersom det kun er den tids europæere, der bruger dette udtryk. Nøgenheden behøver ikke at betyde fuldstændig nøgenhed, men kan være anset som sådan ud fra datidens europæiske normer, hvor man ikke kunne vise sig offentligt sammen kun iført undertøj. Imidlertid er der ingen grund til at betvivle Jerichau-Baumanns beskrivelse af, at der var rindende vand, marmorgulve i rum med forskellige temperaturer, at der var ansatte til at massere folk samt kølende læskedrikke til afslutning.

En beretning gives også af sociologen Fatima Mernissi i hendes erindringsbog om barndommen i Fes. Her er der ingen seksuelle undertoner, men derimod en feministisk tendens. Badet bliver udnyttet som en effektiv afslutningsscene i bogen. Fatima og hendes uadskillige barndomsven og fætter Samir bliver her smertefuldt og traumatisk adskilt for altid, da Samir har nået den alder, hvor drenge bliver smidt ud fra kvindernes bad. Her er oplysninger om, hvordan kvinderne foretager rituel afvaskning i det sidste og varmeste rum, fordi de skal bruge helt rent vand taget direkte fra springvandene:

Så snart spandene var fyldte begyndte de voksne deres renselsesritual lige foran køen. Den rituelle afvaskning adskilte sig fra den almindelige ved en tavs koncentration, og den rækkefølge hvori kropsdelene blev vasket – hænder, arme, ansigt og tilsidst fødderne. Vi måtte ikke løbe ind foran en kvinde, der foretog rituel afvaskning. (Mernissi 1994, 227).

<sup>20</sup> Dette forløb bekræftes af Sourdél-Thomine 1979, Louis 1979 og Penzer 1937.

I *ḥadīṭ* beskrives *ḡusl*, således at man først gennemfører afvaskningen som ved *wudu'* og derefter vasker hele kroppen. I Mernissis beretning kan det således være en lokal praksis, at man venter med afvaskningen til hele badets afslutning, muligvis for at være sikker på, at vandet, der benyttes, er helt rent. Tavsheden og påpasseligheden med, at der ikke må løbe nogen hen foran én, minder om forskrifter og praksis ved bøn og kan således understrege handlingens vigtighed og gudstjenesteagtige karakter.

#### Opsummering af *ḥammām*-besøg som ritual

Et *ḥammām*-besøg kan betragtes som et ritual, hvor lokale og formelle elementer benyttes side om side. Afvaskning har en meget central placering i de religiøse skrifter, mens *ḥammām* sjældent nævnes og ikke som noget anbefalelsesværdigt. *ḥammām* synes således først senere at være blevet integreret med den islamiske renselsespraksis. Overordnet kan forløbet forstås således, at bad er påkrævet efter aktiviteter, der på forskellig vis har bragt kroppen i uorden. Disse aktiviteter kan i hovedsagen ses som biologisk nødvendige for menneskets reproduktion og jordiske liv.

*Ḥammām*-besøg er i praksis omgærdet af en vis tvetydighed. De formelle forskrifter tolkes således, at man skal træde ind og ud af badet på samme måde som toiletter. Denne markering af et urent rum understøttes af den toilethilsen, mange mener skal benyttes, og den forstærkes lokalt af *jānīm*'s tilknytning til baderum. Imidlertid kan man også benytte den hilsen, som foreskrives ved indgang til moskéer. Dette understøttes af, at renselsen formelt set er et ritual, hvor man koncentrerer sig om Gud, og hvorved man opnår fortjeneste. Lokalt forstærkes dette af, at man benytter særligt tøj før og efter badet, samt ved at man ved udgangen mødes med hilsener, der dramatiserer, at man er blevet et mere helt og sundt menneske.

Der foregår således en transformation under badet, således at man bevæger sig fra toilet- til moskéniveau. Denne transformation harmonerer med forskrifterne for renselse, hvor man dels omkranser hele kroppen med vand og dels markerer menneskets distinkte ansigtstræk og kroppens yderpunkter.

Det i skrifterne påkrævede rene vand opfyldes af det konstant løbende vand i det inderste rum af *ḥammām*. Desuden kan vægten på bestemte rækkefølger i renselsen siges lokalt at forstærkes af de mange rum, hvor forskellige vaskeaktiviteter foretages trin for trin. Denne omhyggelighed kan endelig bidrage til, at vandet virkelig frit kan omslutte kroppen som foreskrevet.

De dårlige gerninger er formelt set ligefrem skyllet ud med badevandet, og mennesket kommer fornyet ud af badet. Den biologiske krop er transcenderet, og man er i stand til at opnå forbindelse til Gud gennem ritualer.

#### Afvaskningens videre rituelle kontekst

*Ḥammām*-besøget kan således forstås som et selvstændigt ritual, der er klart afgrænset, og hvor en statusændring fra uren til ren har fundet sted. Denne status er samtidig en

forudsætning for deltagelse i andre ritualer, som renselsen derved kan forstås som en del af. I sådanne tilfælde kan renselsen ses som en udskillelsesfase, hvor det er menneskekroppen, der bliver markeret og dermed udskilt. En idé til efterprøvelse kan således være, at objektet, der skal bearbejdes og transformeres i rituallet, i mange tilfælde er denne menneskekrop.

Dette giver mening, som jeg i anden forbindelse har vist, i forhold til *ramadan*, hvor modsætningsforholdet mellem dag og nat kommer i stand ved en vekslen mellem forbud og påbud om mad (Jacobsen 1995a). Kroppen renses således om dagen via fasten, der fremstår som en opposition til fastebrydningen hver aften, hvor det afgørende er, at man skal spise særlig mad. Det for den menneskelige krop livsnødvendige forbydes om dagen og påbydes om natten, når fokus er på det frugtbare og livgivende. Ligeledes dramatiseres nedsendelsen af koranen i natlige recitationer. Man sætter sig om dagen ud over den biologiske rytme, og kroppen transformeres symbolsk; man bliver *ṣahīḥ*, sund, hel og ægte, således at man er i stand til at modtage Guds orden i form af koranen. Renhed er dermed helt afgørende for forståelsen af symbolikken i et af de mest omfattende ritualkomplekser inden for islam.

Hvorvidt renhedsforskrifterne er centrale for andre islamiske ritualer, er der forskellige indicier for. Selve ordene for ritualer som *zakāt*, den årlige almisse, og *ṭhar*, omskærelse, betyder således etymologisk set renselse.<sup>21</sup> Pilgrimsfærdens *hajj* er desuden en rejse til det hellige område ved Mekka, kaldet *al-haram*, det forbudte, i den tvetydige betydning ultrarene og urene (Denny 1985).

I islamiske livscyklusriter synes der generelt at være dramatiske repræsentationer af kroppen og dens åbninger, hvilket implicerer en sammenhæng til renhedsforskrifterne, hvor forholdet til kroppen netop er centralt. Disse ritualer omfatter fødsel, hvor der er særlige regler for barselskvinder og nyfødte børn. Eksempelvis er der en periode for kvinden på 40 dage efter fødslen, hvor hun ikke kan deltage i rituelle aktiviteter. Dette afsluttes i Casablanca med et besøg til *ḥammām*, hvor andre kvinder under badningen med deres hænder symbolsk genformer hendes mave. Omskærelse af drengebørn, *ṭhar* (renhed), medfører et direkte fysisk indgreb på kroppen og dens åbninger, idet forhuden skæres af og blodet flyder. Dette indgreb er en forudsætning for, at drengen senere hen kan deltage i fx fællesbøn. Ved bryllup fokuseres der ideelt set på brydningen af jomfrudommen, ofte forstået som et bevis på, at kvinden er ren. Ved dødsfald er en afgørende del renselsen af liget og de nære slægtninge.

Krise-riter kan ligeledes have med renhed at gøre, idet *ḥammām*-besøg betragtes som middel mod visse former for sygdomme, hvilket kan spores helt tilbage til 800-tallet. Således tillader profeten ifølge Dawûd faktisk badning i *ḥammām*, hvis årsagen er sygdom (Dawûd, 1122). I tilfælde af krisesituationer kan det i besættelsesseancer

---

<sup>21</sup> Denny foreslår, at almissen kan forstås som et ritual; dels står den under *'ibadat*-handlinger (gudstjeneste) i *fiqh*; dels skal den foregå på en bestemt tid af året på en nøje fastlagt måde (Denny 1985). Ordene *ṭhar* og *tahāra* har samme rod.

også ske, at det urene dyrkes i form af ånder, der får én til at gøre forbudte ting såsom at indtage blod eller ekskrementer og imitere urene dyr som svin og hunde eller urene personer som kannibaler, prostituerede etc.

*Tahāra*-forskrifterne virker således som en oplagt indgang til islamiske ritualer, idet der her er et betydningssystem, der refereres til og bringes i anvendelse i de rituelle handlinger. Det har ellers været et argument for, at komparative analysemodeller ikke gav mening i forhold til de islamiske riter, at disse manglede effikacitet pga. den sparsomme symbolik og reference til myter. Ritualerne var derimod unikke ved at være konformative og ihukommende<sup>22</sup> (Graham 1986, Henninger 1979, Rippin 1991, 99).

Argumentet i denne artikel er, at betydningssystemer som *tahāra*-komplekset bringes i anvendelse i ritualerne, hvorved en virkning på verden faktisk opnås. Mennesker kan transformeres fra urene til rene, således at de bliver mere hele og kan opnå kontakt til det guddommelige.

## Litteratur

AL-BUKHĀRĪ, SAHĪH

Khān, Dr. Muhammed Muhsin, ed., *The Translation of the Meanings of SaHīH al-Bukhārī*, (uden trykkested og år).

ABU DAWŪD

1984 Ahmad Hasan, ed., *Sunan abu Dawūd*, v. III, Lahore.

BRANDEL-SYRIER, MIA

1960 *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Ab Bakr Effendi*, Leiden.

DENNY, F. M.

1985 "Islamic Ritual: Perspectives and Theories", R. C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 63-77.

GRAHAM, W. A.

1983 "Islam in the Mirror of Ritual", R.G. Hovannisian & S. Vryonis, Jr., eds., *Islams Understanding of Itself*, Malibu, 53-72.

HENNINGER, J.

1979 "Sacrifices", *Encyclopedia of Religion*, New York, 544-557.

JACOBSEN, KATE Ø.

1995a "Nulstilling af kroppen og velsignelse i maden", *Chaos* 23, København, 102-117.

1995b "Store og små ofre i marokkansk islam", *Chaos* 24, København, 37-58.

1996 "Ramadan in Morocco – An Analysis of the Interaction of Formal and Local Traditions", *Temenos* 32, Helsinki, 113-135.

JENSEN, JEPPE SINDING

1989 "Islam: konstruktion eller dekonstruktion?", *Chaos* 11, København, 3-16.

1991 "FiTra: Naturen som tekst og repræsentation", S. Dybroe, ed. et al., *Klaus Khān Bābā*, Århus, 67-82.

---

<sup>22</sup> Hertil kan indvendes, at det konformative og ihukommende virker som en imitation af personer med særlig adgang til det transcendent, hvorved man kan sikre, at alt forløber efter hensigten.

- JERICHAU-BAUMANN, ELISABETH  
1881 *Brogede Rejsebilleder*, København.
- LOUIS, A.  
1979 "Hammām", *The Encyclopedia of Islam*, v. III, Leiden/London, 144-146.
- MALIK, IBN ANAS  
*Muwatta*, Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut, (uden år).
- MARCUS, JULIA  
1984 "Islam, Women and Pollution in Turkey", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* XV, Oxford, 204-218.  
1992 *A World of Difference - Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, London.
- MARTIN, R. C., ed.,  
1985 *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 59-61.
- MAULANA, MUHAMMED ALI  
1977 *A Manual of Hadith*, London.
- MERNISSI, FATIMA  
1994 *Grænseløse drømme*, Århus.
- MUSLIM, IMĀN  
'Abdul Hamīd Siddīqī, ed., *Saḥiḥ Muslim*, Beirut (uden år).
- PENZER, N. M.  
1937 *The Harēm*, Philadelphia.
- REINHARDT, A. K.  
1990 "Impurity/No Danger", *History of Religions* 30, Chicago, 1-24.
- RIPPIN, ANDREW  
1991 *Muslims - Their Religious Beliefs and Practices*, I, London.
- SABIKKE, SHEIK ASSAĪD  
1983 *Fiqh As-Sunna*, Beirut.
- SOURDEL-THOMINE, J.  
1979 "Hammām", *The Encyclopedia of Islam*, v. III, Leiden/London, 139-144.
- WESTERMARCK, EDWARD  
1926 *Ritual and belief in Morocco* I-II, London.

### Summary

*Tahāra*, the Islamic regulations of purity are discussed as they appear in the Islamic scriptures, and as they are practised in Morocco during visits to the public baths, hammām. The formal and local traditions are not considered as opposites, but they are demonstrated to be interacting in a common logic. It is pointed out that impurity is mainly connected to activities necessary for the reproduction of the human body. Consequently, it is proposed that the ablution and the visit to hammām are ways to transcend the earthly condition and prepare for a connection to God. Furthermore, it is suggested that Tahāra, as a system of meaning, can function as an approach to the analysis of other Islamic rituals, for example the fast of Ramadan.

Kate Østergaard Jacobsen  
Cand.mag., ph.d.-studerende  
Institut for Religionshistorie  
Københavns Universitet