

## Ufuldkommenhedens etik

*Om at realisere sufismen som dydsetik i det post-sovjetiske  
Usbekistan<sup>1</sup>*

Af Maria Louw

### Abstract

With a point of departure in fieldwork conducted among Muslims connected with – or inspired by – the Naqshbandiyya Sufi tariqa in Post-Soviet Uzbekistan, this paper focuses on the paradoxes involved in realizing Sufism as virtue ethics. Through a continuous work on the self the Naqshbandis seek to approach God as well as to realize Sufism as this-worldly virtue ethics. What stands out as central in their experience of this process, however, is neither the encounter with the Divine, nor their own ethical perfection. Rather, it is insistent feelings of vulnerability, doubt and imperfection and a sense of being further and further away from the ideals of Sufism the more they seek them or seek to realize them. The paper will focus on these paradoxes – paradoxes which may be general to Sufism as such, or which at least lie as a potential in Sufism as well as other religious traditions which seek to realize transcendent ideals in an imperfect world, but which are accentuated in a context like the post-Soviet one: Here they are tied to the historical experience of loss related with the Soviet years as well as the social upheavals following the breaking up of the Soviet Union.

### Introduktion

I maj 2011 var jeg for første gang i mere end ti år tilbage i *Buxori-i-Sharif*, det hellige Bukhara, hvor jeg havde boet mere end et år i perioden 1998-2000; dengang i forbindelse med mit ph.d. projekt, som fokuserede på sufisme og hellige steder i det post-sovjetiske Uzbekistan. Selvom jeg denne gang kun var der i to uger, lykkedes det mig at mødes med nogle af de Naqshbandier, jeg var kommet til at

---

<sup>1</sup> Tak til Nils Bubandt, Kasper Mathiesen og Mikkel Rytter for konstruktiv kritik af en tidligere version af denne artikel.

kende, da jeg var der sidst, og var meget spændt på at høre, hvordan de havde oplevet udviklingen i landet i løbet af de sidste ti års tid.

Jeg var klar over, at Usbekistans autoritære regering, som siden Sovjetunionens opløsning og landets selvstændighed havde været ledet af Islam Karimov, i den forgangne tid havde strammet sit greb, ikke mindst når det gjaldt religion. Det var den primære grund til, at jeg ikke var kommet tilbage før: Egentligt feltarbejde med fokus på religion var blevet mere eller mindre umuligt. Års forfølgelse af politiske dissidenter var kulmineret i 2005, hvor hundredvis af deltagere i en demonstration i byen Andijan blev massakreret, og hvor regeringen, vanen tro, hævdede, at der var tale om religiøse ekstremister (Human Rights Watch 2005; Khalid 2007; Megoran 2008). I Bukhara, mere specifikt, var moskeen for kvinder, hvor de kvindelige Naqshbandier, jeg kendte, plejede at komme for at praktisere *dhikr* sammen – blevet lukket, fordi der angiveligt foregik suspekte ting der, som ikke var under regeringens kontrol. Og den måske mest kendte Naqshbandi i byen, Sadriddin Salim Buxoriy, som var historiker og forfatter til flere bøger og pamfletter om Naqshbandiyya (Buxoriy 1993a; 1993b; 1993c), var død. Rygterne sagde, at han døde umiddelbart efter, at hans søn var blevet arresteret for religiøs ekstremisme. Dette havde angiveligt været mere, end han havde kunnet bære.

Stor var da min overraskelse, da jeg mødtes med fire af mine gamle informanter, alle kvinder og Naqshbandier, hjemme hos deres leder eller inspirator, Mukaram<sup>2</sup>: Alt var godt nu, forsikrede de mig om. Slet ikke som for ti år siden. Folk havde udviklet sig moralsk; de var blevet meget bedre mennesker. Takket være præsidenten var Bukhara blevet sådan et smukt sted. Og det var faktisk ikke noget problem, at moskeen var blevet lukket. De behøvede alligevel ikke at mødes mere,

---

<sup>2</sup> Alle navne i denne artikel er pseudonymer.

for i modsætning til for ti år siden havde de mange flere bøger om Naqshbandiyya; de kunne bare læse dem og selv praktisere derhjemme. De forstod meget mere og var meget bedre sufier i dag – der var faktisk ikke så meget at tale om.

Så kom Dilfuza til, lidt senere end de andre. Og samtalen tog pludselig en anden drejning: Dilfuza begyndte at tale om dommedag. Hun fortalte, at hun havde set en film, der viste, at dommedag ville finde sted i 2012 – og senere en dokumentarudsendelse i fjernsynet, som bekræftede det. Måske, fortsatte hun, var den en advarsel til folk om, at de skulle opføre sig bedre, fordi den fik dem til at tænke over deres liv efter døden. Folk i dag, mente hun, opførte sig meget forkert og havde brug for at få sat deres handlinger i perspektiv. Mukaram afbrød hende med det, der virkede som et anspændt smil og sagde, at det ikke var sandt, at vi som mennesker bare har tendens til at fokusere på dem, der ikke opfører sig godt, og ikke at være så opmærksomme på dem, der rent faktisk opfører sig godt. Dilfuza var tavs resten af eftermiddagen; en larmende tavshed, som stod i slående kontrast til den måde, hvorpå hun, såvel som Mukaram og de andre kvinder i rummet, ti år tilbage plejede at tale om deres oplevelse af engagementet i sufismen, såvel som den måde, hvorpå de plejede at karakterisere den etik eller mangel på samme, der prægede deres omgivelser. Det var hverken forståelsen af sufismen eller den etiske perfektion, der dengang var i centrum; snarere kredsede de om det, de oplevede som en insisterende følelse sårbarhed, tvivl og ufuldkommenhed – hos dem selv såvel som deres omgivelser. En oplevelse af, at den sufisme, de praktiserede, og som de så praktiseret og fortolket omkring sig, ikke var *rigtig* sufisme. En følelse af at befinde sig længere og længere væk fra sufismens idealer, jo mere ihærdigt de søgte dem, eller søgte at virkeliggøre dem. Jo mere de fokuserede på at udvikle sig selv moralsk, jo mere blev de opmærksomme på deres fejl; jo mere de bestræbte sig på at tæmme

*nafs*'en – begæret, ego'et eller de lavere instinkter – jo mere kommanderede den med dem. Og jo mere de forsøgte at opretholde den balance mellem immanens og transcendens, mellem væren-i-verden og væren-hos-Gud, som Naqshbandiyyas lære fordrede af dem, jo mere oplevede de Naqshbandiyyas lære og deres umiddelbare omverden som moralsk uforenelige.

Det er denne ufuldkommenhedens etik og de paradokser, der karakteriserer den, som jeg vil fokusere på i denne artikel: En ufuldkommenhedens etik, som kom til at stå klarere for mig her ti år efter mit første feltarbejde i Usbekistan netop på grund af kontrasten til det, der mødte mig i 2011. Og en ufuldkommenhedens etik, som måske er karakteristisk for sufismen som sådan, eller som i hvert fald ligger som et potentiale i den såvel som i andre religiøse traditioner, der søger at virkeliggøre transcendentale idealer i en ufuldkommen verden, men som accentueres i en situation som den post-sovjetiske. Som jeg vil søge at vise, artikulerede den i Usbekistans tilfælde således med et generelt *ethos* af post-kolonialt tab, som gennemsyrede samfundet i årene efter selvstændigheden: Ideen om, at samfundet havde lidt et videnskabsmæssigt og moralsk tab som følge af de 70 Sovjet-år, var allestedsnærværende i 90'erne og blev ofte hevet op af hatten, når man søgte en forklaring på, hvorfor tingene ikke altid var, som de burde være.

### *Sufisme i post-sovjetisk Centralasien*

Sufismen har gennem historien spillet, og spiller stadig, en meget stor rolle i Centralasien, hvor flere af verdens større sufi-ordener har deres oprindelse. Specielt Naqshbandiyya, som har navn efter Bahouddin Naqshband<sup>3</sup> (1318-89), som blev født i og store dele af hvis liv

---

<sup>3</sup> Eller Bahâ' al-Dîn Naqshband på arabisk. I denne artikel vil jeg bruge den nutidige usbekiske version af navnet.

udspillede sig omkring Bukhara, har spillet en særdeles vigtig rolle i regionen.

I Sovjettiden nød Sovjetunionens sufi-ordener en nærmest mytologisk status blandt de få vestlige forskere, som var interesseret i islam i den del af verden: De blev betragtet som knudepunkter for modstand imod Sovjet-regimet; velorganiserede undergrundsbevægelser som sørgede for at bevare religiøs viden og traditioner blandt den bredere befolkning (se for eksempel Bennigsen and Broxup 1983; Lemercier-Quellejay 1984; Bennigsen and Wimbush 1985). Uden mulighed for selv at studere dem på første hånd var disse forskere afhængige af sekundære kilder. Som Mark Saroyan har påvist, forsynede sovjetiske kilder vestlige forskere med indirekte data, som for eksempel når de vestlige forskere antog, at grunden til, at sufi-ordenerne blev betragtet som statsfjendtlige, var, at de rent faktisk *var* statsfjendtlige (Saroyan 1997: 12). Sovjetiske kilder fremstillede som oftest sufi-ordenerne som hemmelige anti-sovjetiske organisationer og sufierne som religiøse fanatikere. Denne fremstilling fik sin parallel i de vestlige forskeres fremstillinger, hvor sufierne blot, med omvendt normativt fortegn, blev fremstillet som noble muslimer, som sloges for deres religiøse og kulturelle integritet imod den sovjetiske overmagt.

Da Sovjetunionen brød sammen i 1991, forventede man derfor at finde en blomstrende sufi-tradition i regionen. Men det var ikke, hvad man fandt. I begyndelsen af 1990'erne skrev skuffede forskere om den centralasiatiske sufi-traditions forsvinden, degeneration og korrupsion. De fandt sufier, som de kun kunne kalde 'sufier' i citationstegn; 'selverklærede sufier', åndelige plattenslagere, som ikke egentligt var tilknyttet nogen sufi-orden. De fandt muslimer, som besøgte hedengangne sufi-shaykh'ers gravsteder uden at forstå sufismens dybde, og de fandt regeringer, som brugte og misbrugte sufismen til deres egne ideologiske formål. Det, de fandt, var således praksisformer og ideer, som ikke levede op til deres forventninger om,

hvad *rigtig* sufisme var. Et almindeligt forekommende tema, i det der blev skrevet om islam i post-sovjetisk Centralasien i 1990'erne, var således, hvordan de 70 år med Sovjetstyre havde undermineret folks viden om islam (se for eksempel Akiner 1997: 274; Ro'I 1995; Atkin 1995: 254; Ibrahim 1992; Shahrani 1995: 279).

Interessant nok reflekterede disse forskeres diagnoser i høj grad, hvordan sufierne selv – og mange lokale, for hvem sufismen var en kilde til inspiration – tænkte om sufismen i Centralasien på dette tidspunkt. Hvis der var et tema, som gik igen i den måde, hvorpå de Naqshbandier, jeg kom til at kende, da jeg var på feltarbejde i Usbekistan sen-1990'erne og begyndelsen af det nye årtusinde, talte om sufismen, så var det tabet af viden: Glemsel og tabt viden – sædvanligvis forårsaget af 'de 70 Sovjet-år' – var diskursivt allestedsnærværende og fik skylden, ikke bare for det der blev opfattet som mangel på formel viden om islam, men også for alskens moralske og samfundsmæssige dårligheder: lige fra korrupte og magtfulde politikere og griske forretningsmænd til stigende fødevarerpriser, prostitution og børn og unge uden manerer.

#### *Naqshbandiyya i post-sovjetisk Usbekistan*

På dette tidspunkt var mange usbekere begyndt at interessere sig for sufismen. En mindre del af dem begyndte at orientere sig imod en sufi tariqa (Naqshbandiyya og Qadiriyya var de mest populære) – også selvom betingelserne for at praktisere sufisme var mildest talt tvetydige: Imens mange usbekere i tiden op til og lige omkring Sovjetunionens opløsning og landets selvstændighed i 1991 begyndte at nære håbet om et mere liberalt samfund, hvor trosfriheden også ville blive garanteret, skulle det vise sig, at landet blot blev autoritært på en ny måde efter Sovjetunionens opløsning, hvor en ny 'Den Nationale Uafhængigheds Ideologi' erstattede kommunismen som det,

der skulle få manglen på demokrati til at glide ned (cf. Adams 2010; Rasanayagam 2011). Tilgangen til islam, mere specifikt, blev særdeles tvetydig: På den ene side blev islam brugt i ideologisk øjemed: I bøger, taler og interviews gjorde landets præsident, Islam Karimov, meget ud af at pointere, at islam, eller rettere en specifik usbekisk 'muslimskhed', er grundlæggende for den usbekiske nationalkarakter (cf. Louw 2007: 33-8; Rasanayagam 2011). På den anden side slog man hårdt ned på islam i 'Krigen mod Terrors' navn og identificerede 'ekstremisme' eller 'Wahhabisme' som den største trussel imod nationens sikkerhed. Efterhånden blev der skabt en paranoid atmosfære, hvor snart sagt ethvert udtryk for religiøsitet potentielt kunne fortolkes som et tegn på ekstremistiske og anti-statslige synspunkter: Folk var aldrig helt klar over, hvilke måder at demonstrere religiøs identitet på der gjorde dem suspekter, og hvilke der var med til at konstituere dem som gode muslimer i naboernes eller de lokale autoriteters øjne – med det resultat, at de begyndte mere eller mindre konstant at monitorere deres egen religiøse fremtoning (cf. Akiner 2003; Hilgers 2009; Louw 2007; Rasanayagam 2011)<sup>4</sup>. Det har aldrig stået specielt klart, hvad der mere specifikt er god, usbekisk muslimskhed, og hvad der på den anden side er ekstremistisk islam. Aspekter af sufismen er dog ofte officielt blevet fremhævet som en form for apolitisk<sup>5</sup> og inderliggjort islam, som ikke udgør nogen trussel mod statens sikkerhed. En 'god' og 'moderat' måde at praktisere islam på, som er passende for usbekerne, som udvikledes historisk i harmoni med lokale betingelser og den usbekiske nationalkarakter, og som udtrykker nationens humanistiske tradition og er kompatibel med en moderne, sekulær stat (se også Hanks 1999: 169;

---

<sup>4</sup> Som både Johan Rasanayagam og Irene Hilgers har påvist, bliver også kristne i Usbekistan fra tid til anden mistænkt for 'Wahhabisme' (Hilgers 2009; Rasanayagam 2011).

<sup>5</sup> Ironisk, i og med at Naqshbandiyya historisk, og også i Centralasien, har været kendetegnet ved en markant involvering i verdslige, herunder politiske, forhold (Algar 1990; Zarcone 1996: 64; Zelkina 2000: 81)

Paul 2002; Roy 2000: 159; Schubel 1999). Fra officiel side støttede man da også på mange måder genoplivningen af Usbekistans sufismetradition, hvilket blandt andet kom til udtryk i fremkomsten af et utal af bøger, pamfletter, avisartikler og tv- og radio-programmer om Centralasiens avliyo, 'helgener', og deres liv og lære (Schubel 1999). I en analyse af hagiografisk litteratur fra det post-sovjetiske Usbekistan har Jürgen Paul demonstreret, hvordan centrale avliyo i denne litteratur er blevet udstyret med kvaliteter, som promoveres af regeringen: "Serve society, work honestly, do not stick your head out, listen to what your 'ancestors' say, do not aspire to self-fulfilment if this means a really individual effort" (Paul 2002: 637); værdier, som fortolkes som 'nationale' snarere end 'islamiske' (ibid.)<sup>6</sup>.

Centrale sufi-helgeners grave blev også restaureret for statslige midler. Stor opmærksomhed var der omkring Bahouddin Naqshbands mausolæum. Bahouddin Naqshband opfattes som en slags Bukharas skytshelgen, og hans gravsted i landsbyen Qashri Orifon lige udenfor Bukhara har i mange århundreder været et af de vigtigste valfartsmål i regionen: I midten af det femtende århundrede, hvor Naqshbandiyya i stigende grad vandt spirituel såvel som politisk og økonomisk indflydelse i Centralasien, skød et stort kompleks med en moske, en *khanaraqah* og en *madrassa* op omkring graven (Algar 1990: 11; McChesney 1996; Schimmel 1975; Trimmingham 1971: 63-4). I det meste af sovjettiden fik komplekset lov til at stå og forfalde, men i årene lige før og umiddelbart efter Usbekistans uafhængighed blev det restaureret, og i 1993 blev Bahouddin Naqshbands 675 års 'jubilæum'

---

<sup>6</sup> Denne brug af sufismen i nationalt ideologisk øjemed ses også i andre af de post-sovjetiske centralasiatiske republikker (Arabov 2004; Zarcone 1996), måske mest af alt i Kasakhstan, hvor man har rehabiliteret Ahmad Yasavi (1103-66) og Yasaviyya sufiordenen, som har navn efter ham. Som Thierry Zarcone har demonstreret, fortolkes Ahmed Yasavis værker i det post-sovjetiske Kasakhstan på måder, der fremstiller ham som den perfekte moderne kasakhiske borger: Hans mysticisme er blevet nedtonet – til gengæld fortolkes han som fortaler for sekulære, tolerante, humanistiske og nationalistiske ideer (Zarcone 2000).



fejret med deltagelse af præsident Karimov og talrige andre notabiliteter. Stedet begyndte igen at nyde stor popularitet blandt den bredere befolkning, som flokkedes omkring det for at bede og for at lære mere. En del blev så inspirerede, at de besluttede at blive praktiserende naqshbandier.

Efter at være blevet markant reduceret i Sovjettiden genopstod netværk af Naqshbandier i landet i årene omkring selvstændigheden, og forbindelser til Naqshbandier i andre dele af verden (Tyrkiet, Pakistan, Tadsjikistan etc.) blev genetableret (cf. Zarcone 1996: 71-2)<sup>7</sup>. De Naqshbandier, jeg kom til at kende under mit feltarbejde i Bukhara, var alle blevet praktiserende sufier i årene lige før eller efter selvstændigheden; de fleste i et netværk omkring Bobo Tesha (d. 1997), en gammel karismatisk *pir*, åndelig leder, som havde tjent sin egen pir et sted i bjergene i Kashgar Daryo regionen i omkring 50 år, før han efter selvstændigheden kom til Bukhara (se Louw 2007: 105). De kom fra meget forskellige baggrunde, men de fleste syntes at tilhøre middelklassen: akademikere, studerende, intellektuelle, lærere, håndværkere og forretningsfolk, mænd såvel som kvinder. De passede på med ikke at tiltrække sig opmærksomhed og ikke engagere sig i handlinger, som kunne opfattes som politiske eller missionerende, fordi de mente, at missions-virksomhed var i modstrid med Naqshbandiyyas lære, og fordi de var akut bevidste om, at den, der på alt for åbenlys vis giver udtryk for sin tro, eller som 'sammenblander' religion og politik på det, der opfattes som en problematisk måde, i Usbekistan risikerer at blive anklaget for religiøs ekstremisme og forsøg på at undergrave den sekulære stat. Ikke desto mindre nød de ofte stor respekt i deres lokalsamfund og blev konsulteret i religiøse

---

<sup>7</sup> Det er svært at sætte tal på, hvor mange der gik ind i Naqshbandiyya på dette tidspunkt. Ifølge Dr Gulchehra Navro'zova, professor i filosofi ved Bukharas tekniske universitet og selv Naqshbandi, gik omkring 500 mænd og kvinder ind i Naqshbandiyya i årene 1991-2000.

såvel som verdslige spørgsmål af slægtninge, naboer, kolleger eller klassekammerater (se også Arabov 2004)<sup>8</sup>.

Sufismen var således, på den ene side, på mange måder allestedsnærværende i Usbekistan, men på den anden side også iøjefaldende fraværende: I hvert fald var det den 'rigtige' sufismes fravær, mine informanter i Bukhara fokuserede på, når snakken faldt på fraværet af 'rigtige' sufi-shaykh'er (de fleste fandt tanken om, at der kunne være avliyo i Usbekistan i dag, nærmest absurd) og fraværet af en rigtig forståelse af sufismen, selv blandt de der praktiserede den. De understregede ofte, at det, de praktiserede, måske nok var sufisme, men at det ikke var rigtig sufisme, eller i det mindste at de ikke kunne leve op til den sufisme, som tidligere navnkundige Naqshbandier havde praktiseret.

#### *Naqshbandiyya og den moralske perfektionering*

Som Naqshbandi'erne i Bukhara fremstillede det for mig, var det helt centrale i sufismen for dem det kontinuerlige arbejde med selvet, den moralske perfektionering. De søgte at kultivere selvet og mere specifikt sanserne til at opfatte andre, og dybere eller mere spirituelle, aspekter af verden omkring dem, end de utrænede sanser er i stand til at opfatte, og dermed blive i stand til at leve et liv præget af en religiøst funderet etik i et ellers overvejende sekulært samfund.

---

<sup>8</sup> Man kan måske sige, at deres handlinger var 'politiske' i den brede betydning, som Charles Hirschkind, inspireret af Hannah Arendt, tilskriver de kassettebåndsprædikener og deres offentlige liv, som han beskriver det i bogen *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*: "These deliberate practices are not oriented toward *politics* as it is conventionally understood: their purpose is not to influence the formation of state policy or to mobilize voting blocks behind party platforms. Rather, the activities that constitute the public arena I describe are political in a way close to the sense Hannah Arendt (1958) gives to the term: the activities of ordinary citizens who, through the exercise of their agency in contexts of public interaction, shape the conditions of their collective existence. As conceived by its participants, this arena constitutes that space of communal reflexivity and action understood as necessary for perfecting and sustaining the totality of practices upon which an Islamic society depends" (Hirschkind 2006: 8).

Når de talte om menneskets moralske og spirituelle sammensætning, tog de udgangspunkt i de klassiske begreber *qalb* (hjertet eller sjælen), *ruh* (ånden), *aql* (intellektet) og *nafs* (begæret, ego'et eller de lavere instinkter), som har udgjort hjørnestenene i teorier om den menneskelige psykologi igennem sufismens historie (cf. Schimmel 1975: 112, 191-3). Ifølge denne forståelse er *qalb*, hjertet, stedet fra hvilket mennesket 'kontrolleres' moralsk; hvor kampen mellem godt og ondt finder sted. Som Dilfuza forklarede det:

Hjertet er stedet, hvorpå Guds blik falder og på baggrund af hvilket, han vurderer et menneske. I et rent, syndfrit menneske vil hjertet være rent, og Gud vil se sin egen refleksion i det. Men for hver en synd et menneske begår, bliver hjertet mørkere, Guds refleksion i det bliver sløret, og *nafs*'en begynder at styre mennesket. Hvis *nafs*'en ikke kontrolleres, kan Satan overtage den.

Det betyder, at mennesket vil bryde med alle moralske og sociale konventioner; det vil blive grådigt, misundeligt og asocialt, spise og drikke forbudte ting og engagere sig i forbudte seksuelle relationer. Det vil lyve, sladre, stjæle og slå ihjel etc.

I den klassiske sufi-psykologi betragtes *nafs*'en som det moralske menneskes største fjende, i og med at den ikke blot tilskynder mennesket til at handle amoralsk, men også søger at legitimere de amoralske handlinger. En Naqshbandi *murid* tilskyndes til at handle i modstrid med *nafs*'ens ordrer for at tæmme den og vinde kontrol over den. Ekstreme former for *nafs-jihad* er sjældne i Naqshbandiyya, som generelt betragter overdreven askese som risikabel og inkompatibel med den moderne verden. Klassiske metoder til at tæmme *nafs*'en som faste og søvnløshed praktiseres dog af Naqshbandier i Bukhara, ligesom man også praktiserer at sidde i *chilla*, afsondrethed, i et bestemt antal dage (ideelt 40), imens man bruger tiden på at bede og læse Koranen. *Murid*'en får også almindeligvis til opgave at tjene

andre. Som en ung mandlig murid fortalte: ”For eksempel, du sidder blandt fire mennesker, som drikker vodka. De er meget langt fra Gud, men du skal alligevel tjene disse alkoholikere”. Allervigtigst instrueres murid'en dog i at tæmme nafs'en gennem dhikr'en.

Naqshbandiyya er kendt for sin *khufiyya*, udtalte, dhikr. I modsætning til andre sufiordener, hvis dhikr – i.e. ihukommelsen af Gud gennem gentagelsen af hans navne og/eller forskellige religiøse formularer – udtales højt og nogle gange ledsages af musik og/eller dans, ihukommer Naqshbandier som oftest Gud ved den indre dhikr. Denne dhikr kaldes også for dhikr qalbi, hjertets dhikr, og det var også hjertet, der var i centrum, når Bukharas Naqshbandier forklarede dhikr'ens betydning for mig: Når dhikr'en fokuseres der – altså i centret for kampen mellem det gode og det onde i mennesket – forklarede de, vil kroppen blive rensset, fysisk såvel som spirituelt, og nafs'en vil blive tæmmet. Som Dilfuza formulerede det:

Når du gør noget ondt, kommer der en mørk plet på dit hjerte. Og når du bliver ved med at gøre onde ting, bliver der ved med at komme mørke pletter (...) Hjertet er som et bassin. Du kan fylde dette bassin med *haram* vand eller med *halal* vand. Når du praktiserer *khufiyya* dhikr ... Når du siger 'Allah', fylder du bassinet med *halal* vand, dråbe for dråbe. Når du gør det, når du bliver ved med at sige 'Allah, Allah', fyldes dit hjerte med Gud. Og du tæmmer nafs'en.

Ved at tæmme nafs'en vil man, som Naqshbandi'erne formulerede det, opleve at få åbnet 'hjertets øje' (*qalb ko'zi*) og 'hjertets øre' (*qalb quloqi*). En person med et åbent hjertes øje og øre vil holde op med at tænke og handle i overensstemmelse med sit almindelige intellekt og sine almindelige sanser og for eksempel blive i stand til at fornemme, hvad der foregår i sine medmenneskers indre og handle i overensstemmelse hermed. De Naqshbandi'er, jeg kendte i Bukhara, havde alle oplevet denne proces som resulterende i en stigende

opmærksomhed på moralske og spirituelle detaljer. Som for eksempel Erkin, en midaldrende forretningsmand, fortalte:

Jeg er glad for, at jeg har mærket, at har fået åbnet hjertets øje, hjertets ører. For eksempel sidder jeg sammen med dig i fem minutter, du taler til mig. Jeg ser dig i øjnene, og jeg kan fortælle 10 % af det, der er indeni dig, hvad du siger. Hvad der er i dit hjerte (...) Det er det, tariqa'en indtil videre har lært mig (...)

Jeg vil fortælle en historie: En dag havde jeg en forfærdelig tandpine og tog hen på klinikken for at få min tand trukket ud. Der er en trappe. Den går jeg ned af. Efter at være gået 3-4 trin ned, ser jeg en kvinde dernede. Hun er meget lille – sådan var hun skabt (...) Jeg gik derned, og jeg åbnede bildøren. Så gik jeg hen til dem og sagde – der var endnu én – jeg spurgte, skal jeg tage jer med? ... Hun sagde, at hun gerne ville have sagt det til mig men ikke vidste hvordan ... Så sagde jeg: Du sagde det, jeg hørte det. Jeg hørte det. Jeg hørte det med hjertet (...) Når jeg fortæller om hjertets øje, er der mange, der ikke forstår det. Når jeg siger, at jeg ser med hjertets øje; at jeg hører med hjertets øre, forstår de det ikke. Det er forståeligt. Hvorfor hørte jeg hendes [ord]? Fordi hun er handicappet. Allah hører hurtigt deres hjertes ord (...) Satan sagde på det tidspunkt, 'hvad er det, du gør? Din egen tand gør forfærdelig ondt. Tag hurtigt hjem alene og hvil dig!' sagde han. Men Gud sagde, 'tag hende med!'

Det ultimative mål er at gøre dhikr'en til en vane for hjertet og på den måde at opløse skellet eller distinktionen mellem det verdslige og det transcendent, at fylde enhver handling med Guds tilstedevær, og at gøre et almindeligt liv som for eksempel en forretningsmands til en rejse mod Gud. Central for Naqshbandiyya – og for mange usbekiske naqshbandiers selvforståelse – er således også ideen om, at det er en sufi tariqa, som fordrer, at man ikke vender verden ryggen, men at man forener den spirituelle udvikling og stræben efter enhed med Gud

med et verdsligt engagement. Denne ide om en ideel balance mellem immanens og transcendens, imellem væren-i-verden og væren-hos-Gud, er blevet fortolket på forskellig vis igennem Naqshbandiyyas historie: Som en opfordring til at tilpasse sig samfundet, som en opfordring til jihad mod samfundet – og alt derimellem<sup>9</sup>. For de Naqshbandier, jeg mødte i Bukhara, var den en stadig kilde til refleksion, og hele deres engagement i sufismen syntes gennemsyret af en kontinuerlig bestræbelse på at ramme den rette – svære eller måske rettere umulige – balance mellem verdslighed og transcendens.

### *En umulig balance*

Naqshbandierne understregede ofte, at det var vigtigere end nogensinde at tæmme nafs'en, i og med at den ukontrollerede nafs i Usbekistan virkede til at styre folks liv mere end nogensinde før. Nafs'ens herredømme kom, efter deres overbevisning, først og fremmest til udtryk i folks optagethed af penge, varer og magt, som de fandt var kommet helt ude af proportioner i tiden efter selvstændigheden og de efterfølgende markedsøkonomiske reformer. Som Bibi Raja, en ældre kvindelig Naqshbandi, fortalte:

I dag styrer nafs'en folk. For eksempel er der mange mennesker med en stærk nafs, som rejser til Rusland eller de arabiske lande for at gøre forretninger, tjene penge. Den ene dag har de måske overskud, men den næste dag bliver de måske ruineret og mister alt: hus, bil. Det er på grund af nafs. Det er bedre at have en almindelig løn og vente på bedre tider. Men i dag har folk ingen tålmodighed. De 70 Sovjet-år har desværre fået dem til at glemme alt om, hvad det vil sige at være Muslim.

---

<sup>9</sup> For eksempel tilhørte flere af de ledende figurer i den modernistiske *Jadid* reformbevægelse i Tatarstan Naqshbandiyya, imens Naqshbandierne under Bukhara Emirateret og Khanaterne i Khiva og Kokand mest af alt var konservative støtter for emirenes autokratiske regeringer, som skarpt modsatte sig *Jadid* bevægelsen (Bennigsen and Wimbush 1985: 3; Zarcone 1996: 66-8).

Nafs'ens herredømme kom, understregede flere, også til udtryk hos politikerne, som misbrugte sufismen med henblik på at fremme deres egne interesser, men som dybest set ikke havde nogen ide om, hvad rigtig sufisme var. Selvom sufismen som nævnt af regeringen var blevet blåstemplet som udtryk for rigtig usbekisk 'muslimskhed', oplevede mange Naqshbandier således i praksis at blive chikaneret af lokale myndigheder, som mistænkte dem for at nære anti-statslige synspunkter på grund af deres stærke engagement i islam. De genkendte også nafs'ens herredømme fra sig selv og forklarede nogle gange de stærke følelser, de oplevede under dhikr'en, ved at fortælle, at også de kæmpede med deres nafs og med de måder, hvorpå den blev fristet af det omgivende samfund og de værdier, der var fremherskende der.

Så hvordan leve et moralsk korrekt liv og undertrykke nafs'en i et samfund, hvor den tilsyneladende havde mere eller mindre frit spil? Løsningen var for naqshbandi'erne ikke at vende samfundet ryggen. Mange havde en mere tvetydig holdning til den jagt på penge, magt og materielle goder, som de fandt karakteristisk for det: De understregede, hvor vigtig ideen i Naqshbandiyya om, at man ikke skulle vende verden ryggen, men engagere sig i den, var i dag, i og med at de svære tider krævede, at man – mænd såvel som kvinder – arbejdede hårdt, ikke bare for sin egen og sin families skyld, men også for sit lands. De argumenterede for, at den bedste måde at tjene Gud på var igennem hårdt arbejde, og at Naqshbandiyya i øvrigt var den perfekte måde at praktisere islam på i et kapitalistisk samfund, da det var en sufi-orden, som netop understregede værdien af hårdt arbejdet og af ikke at spilde tiden (i modsætning til tidligere tiders *dervish*'er, som, mente de, forstyrrede samfundsordenen og levede af andres arbejde). Dovenskab var også et af de moralske onder, som Naqshbandierne begyndte at føle sig mere følsomme overfor og fristet

af, og som de så som noget, der gennemsyrede samfundet: Et levn fra Sovjettiden, hvor man 'ikke behøvede at arbejde', hvor staten sørgede for én, mente mange. Tag for eksempel Erkin, førnævnte forretningsmand, som efter landets uafhængighed havde åbnet en lille tøjfabrik: Selvom han understregede vigtigheden af nafs-jihad, understregede han også, at nafs'en ikke blot var en helt central og nødvendig del af menneskers væren, men at der også var nogle, for Naqshbandiyya, helt centrale moralske værdier knyttet til dens udfoldelse:

Nafs opmuntrer til konkurrence. For eksempel hvis din nafs ... Hvis du vil spise noget, må du skabe det. Jeg er skrædder. Hvis man producerer tøj og sælger det, konkurrerer man. På grund af nafs. Bahouddin Naqshband sagde: 'Hjertet hos Gud; hånden ved arbejdet'. Det vil sige, sid ikke bare og sig 'Allah!'. Du bliver nødt til at arbejde. Der er også en talemåde: 'Hvis du gør dig umage, vil jeg velsigne dig'<sup>10</sup>. Det er Guds ord (...) Jeg kan ikke leve uden at arbejde, jeg hader at se dovne mennesker (...) Gud hader dovne mennesker, og Satan angriber dem.

Mange af Naqshbandierne var, ligesom Erkin, forretningsfolk og handlende og arbejdede på Bukharas bazaarer: Steder, som de – ligesom mange andre – fandt moralsk tvivlsomme; steder, hvor folk snød hinanden, løj, handlede med varer, der var haram, hvor grådighed og materialisme herskede. I Usbekistan betragtes *biznes*-, eller forretnings sfæren, generelt med en blanding af fascination og mistænksomhed: Den omgives med fascination, fordi den tilbyder, hvad der nogle gange fremstår som ubegrænsede muligheder for at forbedre levestandarden og for tilegnelsen af varer, som man ikke

---

<sup>10</sup> På usbekisk: *Sendan harakat, mendan barakat*.  
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013



engang kunne forestille sig i Sovjettiden, og fordi den udgør en arena, hvor man kan udvise højt værdsatte dyder som arbejdsomhed og entreprenør-ånd. Men den betragtes også med mistænksomhed, til dels som følge af den omstændighed, at markeds 'spekulation' udgjorde en forbrydelse i Sovjettiden (cf. Humphrey 2002: 59), og at store dele af befolkningen, markedsreformerne til trods, stadig deler den marxistiske antagelse om, at sand værdi alene skabes ved arbejde, og at handel per definition er moralsk suspekt. Men også på grund af den virkelighed, som kom til at omgive folk i tiden efter selvstændigheden: De fleste mennesker kunne fortælle historier om svage sjæle, som til at begynde med havde et vist held med deres forretningsforetagender, som 'lugtede penge' og derfor – som patologiske gamblere – var ude af stand til at stoppe mens legen var god og i stedet fortsatte, indtil de ledte sig selv og deres familier ud i økonomisk ruin og kriminalitet. Og så var der den voksende kløft imellem de nyrige, som havde vundet ved reformerne, og det store flertal som havde oplevet store økonomiske vanskeligheder: En kløft, som fik mange til at tvivle på, at de nyrige kunne have skabt sig det ekstravagante liv, de havde, uden at bruge beskidte, amoralske og kriminelle metoder.

Naqshbandierne oplevede, at de moralsk tvivlsomme handlinger, forhold og ting, som karakteriserede livet på bazaarerne, blev mere synlige for dem – og fristede dem mere – jo mere de prøvede ikke at fokusere på dem. De ville, fortalte de, praktisere den indre dhikr, imens de arbejdede der, i forsøget på at gøre sig selv immune for de onde fristelser og ude af stand til at engagere sig i amoralske aktiviteter. De stræbte, med andre ord, efter at tæmme kapitalismen, rense den for dens onde aspekter og forvandle den til det, Daromir Rudnycky, i en diskussion af islam og neoliberalisme i Indonesien, har kaldt for "spirituel økonomi": En slags konvergens mellem islamisk

og kapitalistisk etik, som søger at kultivere subjekter, som på en og samme tid er fromme og produktive – og som repræsenterer værdier som selvdisciplin, entreprenørånd og ansvarlighed som islamiske dyder, der fører til succes i denne verden såvel som det hinsides (Rudnyckij 2009). De fleste naqshbandier forblev dog grundlæggende ambivalente i forhold til den markedstænkning og ikke mindst det fokus på forbrug, der var begyndt at præge det post-sovjetiske usbekiske samfund, og den 'spirituelle økonomi', hvori islam gik op i en højere enhed med markedsökonomien, fremstod for dem snarere som et ideal, man kunne stræbe efter, men som var svært at realisere i praksis. Den ideelle balance mellem immanens og transcendens forblev således mest af alt et uopnåeligt ideal, og det, der, som nævnt i introduktionen, optog Naqshbandierne mest, var den ufuldkommenhed, de oplevede, både hos omgivelserne og hos sig selv.

#### *Paradoksernes etik*

På det seneste er der i antropologien blevet viet større opmærksomhed til, hvordan det kontinuerlige arbejde med selvet i dydsetiske projekter er centralt for mange religiøse bevægelser. Hvad angår studiet af islamiske bevægelser mere specifikt (se for eksempel Hirschkind 2006; Mahmood 2005), har sådanne studier udgjort vigtige korrektiver til gængse opfattelser af, at de per definition er politisk motiverede og trusler imod den sekulære orden (jf. også Schielke 2009).

Hvad der har været mindre opmærksomhed omkring er dog, hvordan de etisk-pietistiske projekter sameksisterer og nogle gange støder sammen med andre betydningsfulde lokale etikker.

Et eksempel finder vi dog hos Joel Robbins, som i bogen *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (2004) fortæller historien om, hvordan Urapmin, en mindre etnisk gruppe i Papua Ny Guinea, kom til at opfatte sig selv som

© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

syndere: Da Urapmin konverterede til kristendommen, konverterede de også til et etisk system, som fik dem til at se indad og betragte deres sjælelov som målet for deres etiske bestræbelser, og som tilbød dem et sæt teknologier – i den foucauldianske betydning – til samme formål, herunder den konstante moralske selv-refleksion eller monitorering og skriftemålet. Det, hævder Robbins, har gjort dem evigt bekymrede for, at de er syndere. Jo mere de fokuserer på at arbejde etisk med sig selv, jo mere umuligt synes det at være at realisere sig selv som etisk menneske. Dels fordi de i den konstante monitorering af deres eget sjæleliv hele tiden støder på amoralske følelser og impulser såsom jalousi og misundelse: ”Enjoined always to be looking for the sinfull will, they are bound to find it” (Robbins 2004: 249); dels fordi den kristne etik hele tiden støder imod den sociale verden omkring, som stiller andre, modstridende, etiske krav. De konstruerer sig selv om etiske subjekter under et kristent moral-system, som fordømmer viljen, imens de på samme tid vedbliver med at leve i en social verden, som kræver, at de er viljestærke, og befinder sig derfor gang på gang i uløselige etiske dilemmaer (ibid.: 215-26). En anden antropolog, Samuli Schielke, har med udgangspunkt i sit feltarbejde blandt unge muslimer i Ægypten formuleret en mere generel kritik af nyere aristotelisk/dydsetisk inspirerede antropologiske tilgange til moral. De kommer til kort, argumenterer han, for så vidt de har tendens til at antage, at etiske subjekter har konsistente og klare dispositioner, at de ved, hvad de vil, og hvad der har størst værdi for dem. Dermed er disse tilgange ofte blinde for den kompleksitet og inkonsistens, der karakteriserer dagliglivets etiske praksis; for de måder hvorpå subjekter som oftest må navigere mellem forskellige og nogle gange modstridende ideer om det gode menneske, det gode liv og det gode samfund (Schielke 2009): ”In short”, skriver Schielke, ”morality is not a coherent system but an incoherent and unsystematic conglomerate of different moral registers that exist

parallel to and often contradict each other” (ibid.: 166). Blandt de unge muslimer, som Schielke fokuserer på, eksisterer værdierne forbundet med de islamiske vækkelsesprojekter, de deltager i, således i et komplekst og ikke uproblematisk forhold med andre værdier og idealer forbundet med for eksempel romantisk kærlighed, familiebånd og økonomisk selvrealisering. ”This kind of moral reasoning”, skriver Schielke, ”is not only about making a practical decision and weighing the different elements and requirements of a situation; it is about deciding, in a moment, who you want to be ... In the circumstances I describe, these are always painful decisions, and they leave people remorseful in different ways” (Schielke 2009.: 171).

Lignende etiske *apori*'er karakteriserede mine informanter i Bukhara og deres vedholdende bestræbelser på at realisere Naqshbandiyya's lære som dydsetik. Ofte oplevede de, at disse bestræbelser kolliderede med lokale ideer om, hvad der skulle til for at være en god muslim. Tag for eksempel Muazzam, en midaldrende kvinde, som boede sammen med sine forældre i en lille lejlighed i Bukhara. Muazzam var begyndt at interessere sig for islam tilbage i 1983. Dengang var hun syg, lå og var paralyseret og kunne ingenting. Hun havde da en drøm, hvor en gammel mand kom til hende og skældte hende ud for at sidde i lejligheden uden at lave noget. Han sagde, at hun skulle blive muslim, og at hun skulle begynde at helbrede folk – og det gjorde hun så. Og i 1998 gik hun ind i Naqshbandiyya efter at være blevet introduceret til tariqa'en af en veninde. Hun og hendes familie havde dog længe følt sig nært forbundet med Bahouddin Naqshband. Da hendes forældre blev gift, gik der syv år, hvor de ikke kunne få børn. De gik da til Bahouddin Naqshband og bad for, at de måtte få et barn. Kort tid derefter blev Muazzams bror født – og efter ham fulgte ni børn. Hvert år tog forældrene derfor et får med til Bahouddin Naqshbands mausolæum og ofrede det for at udtrykke deres taknemmelighed.

Efter at Muazzam trådte ind i Naqshbandiyya, ændrede hendes karakter sig: Tidligere skændtes hun altid med naboerne og sladrede om dem, men nu var hun blev mere ydmyg og rolig. Hun gik ikke længere udenfor sin dør for at lytte til sladder, men for at få frisk luft og for at snakke om religiøse emner. Hun fortalte aldrig folk om, at hun var Naqshbandi, men folk vidste det på en eller anden måde. Når hun deltog i religiøse begivenheder ville folk altid kommentere: Der kommer en 'Bahouddin' eller en 'Naqshbandi'. Hvorfra folk vidste det, vidste hun ikke. Hun havde dog selv kæmpet meget med sin tro, eller manglen på samme. I 1998, fortalte hun, besøgte hun Bukharas 'syv pir'er'<sup>11</sup> sammen med flere andre, heriblandt Tesha Bobo. Hun kendte ikke vejen; mange af stederne havde hun ikke været før. På et tidspunkt kom de til en af gravene. Der var ikke meget at se, der lå bare nogle sten, og hun troede ikke på, at der kunne være tale om en af de 'syv pir'er'. De gik derhen efter tur, og da det blev hendes tur, blev hun pludselig løftet 20 centimeter over jorden. Hun blev meget forskrækket. Det var, mente hun, Gud der straffede hende, fordi hendes tro ikke var stærk nok.

Muazzam fortalte mig, at hun, efter at hun var begyndt at orientere sig mod Naqshbandiyya, havde oplevet en stigende grad af følsomhed overfor ting, der var haram. Den første gang, hun opdagede det, fortalte hun, var i forbindelse med hendes brors bryllup. Som det er gængs praksis blandt familiemedlemmer, havde hun tilbudt sin hjælp ved brylluppet, men da dagen oprandt, blev hun syg. Der var ingen læger, der kunne hjælpe hende. Selv vidste hun, at det var på grund af vodkaen og alle de andre forbudte ting, der blev serveret ved bryllupsfesten. Næste gang, hun oplevede det, var også i forbindelse med et bryllup, denne gang hendes søsters. Hun ville gerne hjælpe til,

---

<sup>11</sup> I.e. syv helgener, inklusive Bahouddin Naqshband, som alle udgjorde vigtige led i Naqshbandiyyas *silsila*, eller åndelige kæde, og som alle levede store dele af deres liv og er begravet i og omkring Bukhara.

men blev syg og kunne ikke. Da indså hun, at hun ikke kunne deltage i sådanne fester. Hun var meget ked af det, græd fordi hun ikke længere kunne hjælpe, men hun vidste også, at hun ikke selv var ansvarlig; at det var Gud, som ikke ville lade hende hjælpe til.

Sagt med andre ord var kilden til murid'ernes øgede spirituelle styrke også en kilde til deres sårbarhed. Ligesom Muazzam følte mange de onde eller amoralske kræfter, som prægede verden omkring dem, meget mere intenst, også blandt nære og elskede familiemedlemmer og venner, som de nu oplevede at føle sig nødsaget til at distancere sig fra. De følte sig fremmedgjort fra sociale fællesskaber og begivenheder, som var yderst vigtige i den lokale forståelse af, hvad 'muslimskhed' egentlig vil sige. Begivenheder som for eksempel bryllupper er ikke bare vigtige begivenheder for de implicerede familier; de er også vigtige kontekster for etableringen af sociale netværk igennem udveksling (cf. Werner 1999). Til sådanne begivenheder inviterer man som oftest flere hundrede mennesker, gerne hele nabolaget (ud over familie og venner), og der udveksles masser af gaver og bruges enorme summer på bespisning af gæsterne. Folk kommer til gengæld og hjælper til og bidrager ved at donere mad, penge, dyr og gaver. Disse begivenheder er i den lokale forståelse i høj grad med til at definere folks 'muslimskhed'. Det anses for helt essentielt at deltage i dem og på den måde vise sig selv som et menneske, der bidrager til samfundets sammenhængskraft – og dermed som en god muslim (cf. Rasanayagam 2011). Når Muazzam for eksempel ikke var i stand til at deltage i sin brors og sin søsters bryllup, sårede hun derfor ikke blot sin familie. Hun gik også på kompromis med lokale forståelser af god 'muslimskhed' og satte sig udenfor det lokale fællesskab på en måde, som ikke var i overensstemmelse med fordringen om balance mellem det transcendentale og det immanente, som Naqshbandiyya fordrede.

Ligeledes førte den konstante monitorering af selvet, som Naqshbandierne blev tilskyndet til, til en større opmærksomhed på egne moralske følelser og impulser, som gjorde, at de oplevede at befinde sig længere og længere væk fra sufismens idealer, jo mere ihærdigt de søgte dem eller søgte at virkeliggøre dem. Rustam, en ung studerende, fortalte mig denne historie i sit forsøg på at beskrive de forandringer, han havde oplevet i den relativt korte tid, han havde været praktiserende sufi:

Når du bliver sufi, bliver din nafs stærkere end nogensinde. Den bliver meget stærkt og amoralske ting fylder hele tiden sufiens sind. Det er en meget vanskelig tid. Jeg kender en historie: Der var en, der spurgte en *tabib* [traditionel healer], om han kunne forklare, hvordan man lavede en bestemt medicin mod en bestemt sygdom. Tabib'en svarede ham: 'Tag disse ting og tilbered dem, og imens du tilbereder dem, må du ikke tænke på en isbjørn!' Manden kunne ikke lave medicinen, for hvis du får at vide, at du ikke må tænke på en isbjørn, kommer du til at tænke på den hele tiden. Det er det, sufier oplever. Sufien ved, at han ikke bør tænke på det og det. Før vidste han det ikke; amoralske ting var vaner for ham. Når han tænker på dem, vil de hele tiden give ham ordrer.

Med andre ord var Naqshbandi'ernes religiøse søgen en kilde til erfaringer, som ofte var mere uforståelige end meningsfulde, og som til tider bragte dem mere smerte, forvirring og desorientering end oplysning. Naqshbandiyyas lære bragte dem sjældent entydige svar, men ofte inspiration til skiftende og nogle gange tilsyneladende paradoksale, moralske refleksioner, som kredsede om, hvad der skulle til, hvis den *virkelige* sufisme skulle realiseres, i hvilken udstrækning den nuværende sociale, politiske og økonomiske orden var forenelig med sufisme, og i hvilken udstrækning den var en barriere for dens

virkeliggørelse. Men måske lå i sidste ende i denne evindelige – og umulige – jagt på virkeliggørelsen af sufismens transcendentale idealer et grundlæggende moralsk drive, som, frustrationerne til trods, var det, der gjorde engagementet i sufismen så meningsfuldt for mange: En *conatus* eller vilje til at være moralsk, som netop trivedes ved aldrig virkelig at lykkes.

Der var med andre ord altid noget, der manglede, for at gøre det til 'virkelig' sufisme, og det er måske helt karakteristisk for sufismen som sådan – og ikke blot for sufismen, men i det hele taget for religiøse traditioner, der søger at virkeliggøre transcendentale idealer i en ufuldkommen verden. For sufismens vedkommende går ideen om, at 'virkelig' sufisme er et fortidigt fænomen, og at nutidige manifestationer af sufismen blot er en svag afglans deraf, således langt tilbage i historien – som for eksempel reflekteret i det ofte citerede udsagn fra Abu'l-Hasan Bushandi (d. 960): "Sufismen er i dag et navn uden realitet, hvorimod det engang var en realitet uden et navn". Men er denne ufuldkommenhedens etik karakteristisk for sufismen som sådan, accentueredes den i en situation som den post-sovjetiske i Usbekistan, hvor den forstærkedes af et generelt *ethos* af post-kolonialt tab, som gennemsyrede samfundet i årene efter selvstændigheden: Ideen om, at samfundet havde lidt et videnskabsmæssigt og moralsk tab som følge af de 70 Sovjet-år var allestedsnærværende i 90'erne og blev ofte hevet op af hatten, når man søgte en forklaring på, hvorfor tingene ikke altid var, som de burde være<sup>12</sup>. Fra regimets side blev de 70 Sovjet-år en forklaring på, hvorfor uafhængigheden ikke straks havde ført til frihed, demokrati og økonomisk opblomstring. En art sekulær teodice (cf. Herzfeld 1992: 5-7), som forklarede tilstedeværelsen af onde og destruktive kræfter og menneskelig lidelse i et samfund, som ellers angiveligt skulle være

---

<sup>12</sup> For andre eksempler på diskurser om tab og glemsel i den post-socialistiske verden, se Buyaldelgeriyn 2007; Højer 2009; Pedersen 2011  
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013



ledet af gode og progressive kræfter. Og også for mange menige usbekere blev de '70 Sovjet-år' en art 'sort boks', som man kunne bruge til at forklare alskens erfarede onder og uretfærdigheder med uden at risikere at kritisere regimet alt for åbenlyst. Hvis de for eksempel oplevede, at deres landsmænd og -kvinder opførte sig på måder, der syntes at være i modstrid med islams idealer, var det fordi, de led af hukommelsestab, fordi de 70 Sovjet-år havde fået dem til at glemme, hvad det ville sige at være muslimer (cf. også Louw 2007).

Alt dette stod pludselig stærkere for mig, da jeg mødte Mukaram og de andre Naqshbandi kvinder 10 år senere, og tvivlen, smerten og følelsen af ufuldkommenhed tilsyneladende var blevet afløst af afklarethed – men en afklarethed, som virkede meget lidt overbevisende på baggrund af den generelle udvikling i landet og det, jeg fra andre kilder havde fået at vide om sufiernes situation mere specifikt. Årene var gået, 'transitionen' til frihed og demokrati havde ikke rigtigt ført nogen steder, og nu, tyve år efter Sovjetunionens opløsning, var de '70 Sovjet-år' ikke længere en overbevisende sekulær teodice, som man kunne referere til, når man talte om den uvidenhed og den uretfærdighed, der prægede det usbekiske samfund. Ufuldkommenhedens etik var i stedet blevet et tabu, eller måske rettere en del af det kulturelt intime (cf. Herzfeld 1997: 3), som måske nok karakteriserede livet for folk i landet og gav dem en følelse af skæbnefællesskab, men som det var tabu at tale med en fremmed om. Og efter 10 års fravær, måtte jeg indse, var jeg på mange måder blevet en fremmed. Der var dog stadig en undertone af ufuldkommenhedens etik: Ikke bare hos Dilfuza og hendes tanker om, at dommedag var nær (eller måske snarere håbet om, at truslen om dommedags nærhed ville få folk til at opføre sig mindre amoralsk), men også hos Mukaram, som på den ene side hævdede, at alt var godt nu, og at de vidste, hvad de skulle vide om sufismen fra bøgerne – og på den anden side diskret spurgte, om jeg kendte nogle europæiske

Naqshbandier, som de kunne etablere kontakt med, fordi de gerne ville vide mere og stadig følte sig fysisk afskåret fra de sufifællesskaber i resten af verden, som de følte sig åndeligt forbundet med.

### *Konklusion*

Antropologer har tendens til at antage, at religion tilbyder mening og svar på den menneskelige eksistens grundlæggende spørgsmål og problemer. Men med den søgen efter at kultivere selvet og at etablere en fuldkommen balance mellem immanens og transcendens, som er karakteristisk for Naqshbandiyya, følger paradoksalt nok ofte oplevelser af sårbarhed, tvivl og ufuldkommenhed. De usbekiske sufiers søgen efter den 'virkelige' sufisme var en kilde til erfaringer, som ofte var mere uforståelige og smertefulde end meningsfulde. Dette paradoks er på mange måder karakteristisk for sufismen som sådan, men det accentueres i den post-sovjetiske kontekst, hvor det artikulerer med et generelt ethos af tab og glemsel, med en stigende kløft imellem det, der blev lovet med selvstændigheden, og hverdagslivets realiteter.

### **Litteratur**

Adams, Laura L., 2010: *The Spectacular State. Culture and National Identity in Uzbekistan*, Durham & London: Duke University Press.

Akiner, Shirin, 1997: "Between tradition and modernity: the dilemma facing contemporary Central Asian women", in: M. Buckley (ed.) *Post-Soviet Women: from the Baltic to Central Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.

Akiner, Shirin, 2003: "The politicisation of Islam in postsoviet Central Asia", in: *Religion, State & Society* 31: 97-122.

- Algar, 1990: "Political aspects of Naqshbandi history", in: M. Gaborieau, A. Popovic and T. Zarcone (eds) *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique Musulman*, Istanbul/Paris: ISIS.
- Arabov, O., 2004: "A note on Sufism in Tajikistan: what does it look like?", in: *Central Asian Survey* 23: 345-347.
- Bennigsen, A. and Broxup, M., 1983: *The Islamic Threat to the Soviet State*, London and Sydney: Croom Helm.
- Bennigsen, A. and Wimbush, S. E., 1985: *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*, London: Hurst and Company.
- Buyandelgeriyn, Manduhai, 2007: "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia", in: *American Ethnologist* 34(1): 127-47.
- Buxoriy, S. S., 1993a: *Dilda Yor (Hazrat Bahouddin Naqshband)*, Tashkent: G'afur G'ulom Nomidagi Adabiyot va San'at.
- Buxoriy, S. S., 1993b: *Bahouddin Naqshband Yoki Yetti Pir*, Tashkent: Yozuvchi.
- Buxoriy, S. S., 1993c: *Tabarruk Ziyoratgohlar*, Tashkent: Yozuvchi.
- Hanks, R., 1999: "Civil society and identity in Uzbekistan: the emergent role of Islam", in: M. H. Ruffin and D. C. Waugh (eds): *Civil Society in Central Asia*, Seattle and London: University of Washington Press.
- Herzfeld, Michael, 1992: *The Social Production of Indifference. Exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Herzfeld, Michael, 1997: *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York and London: Routledge.

Hilgers, Irene, 2009: *Why Do Uzbeks have to be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley*, Lit Verlag.

Hirschkind, Charles, 2006: *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York: Columbia University Press.

Human Rights Watch, 2005: *Bullets Were Falling Like Rain: The Andijan Massacre*, Human Rights Watch.

Humphrey, C., 2002: *The Unmaking of Soviet Life. Everyday economies after socialism*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Højer, Lars, 2009: “Absent Powers: Magic and Loss in Post-Socialist Mongolia”, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(3): 575-91.

Khalid, Adeb, 2007: *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, Berkeley: University of California Press.

Lemercier-Quelquejay, C., 1984: “From tribe to umma”, in: *Central Asian Survey* 3:15-26.

Louw, Maria, 2007: *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, New York and London: Routledge.

Mahmood, Saba, 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press.

McChesney, R. D., 1996: *Central Asia: foundations of change*, Princeton: The Darwin Press.

Megoran, Nick (2008) “Framing Andijon, Narrating the Nation: Islam Karimovs Account of the events of 13 May 2005”, in: *Central Asian Survey* 27: 15-31.

Paul, J., 2002: “Contemporary Uzbek hagiography and its sources”, in: *Hallsche Beiträge zur Orientwissenschaft* 32: 631-638.

Pedersen, Morten Axel, 2011: *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Cornell University Press.

Rasanayagam, Johan, 2011: *Islam in Post-Soviet Uzbekistan. The Morality of Experience*, Cambridge University Press.

Robbins, Joel, 2004: *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, University of California Press.

Roy, O., 2000: *The New Central Asia. The creation of nations*, London and New York: I. B. Tauris.

Rudnycky, Daromir, 2009: “Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia”, in: *Cultural Anthropology* 24:1: 104-41.

Saroyan, M., 1997: *Minorities, Mullahs, and Modernity: reshaping community in the former Soviet Union*, Berkeley: International and Area Studies.

Schielke, Samuli, 2009: “Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians”, in: *Journal of Religion in Africa* 39: 158-85.

Schimmel, A., 1975: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Schubel, V., 1999: “Post-Soviet hagiography and the reconstruction of the Naqshbandi tradition in contemporary Uzbekistan”, in: E. Özdalga (ed.) *Naqshbandis in Western and Central Asia. Change and continuity*, Swedish Research Centre in Istanbul.

Shahrani, N., 1995: “Islam and the political culture of ‘scientific atheism’ in post-Soviet Central Asia”, in M. Bourdeaux (ed.) *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Trimingham, J. S., 1971: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press.

Werner, C. A., 1999: “The dynamics of feasting and gift exchange in rural Kazakstan”, in: I. Svanberg (ed.): *Contemporary Kazaks. Cultural and social perspectives*, New York: St. Martin’s Press.

Zarcone, Thierry, 1996: “Sufi movements: search for identity and Islamic resurgence”, in: K. Warikoo (ed.): *Central Asia*, New Delhi: Har-anand Publications.

Zarcone, Thierry, 2000: “Ahmad Yasavi, héros des nouvelles républiques centrasiatiques”, in: D. Aigle (ed.): *Figures Mythiques des Mondes Musulmans*, Aix-en-Provence: Édisud.

Zelkina, A., 2000: *In Quest for God and Freedom. The Sufi response to the Russian advance in the North Caucasus*, London: Hurst and Company.

### **Forfatterpræsentation**

Maria Louw er ph. d. i antropologi og lektor ved Afdeling for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hun har i en længere årrække beskæftiget sig med religion og sekularisme i det post-sovjetiske Centralasien (Kirgistan, Kasakhstan, Tadsjikistan, Turkmenistan og Usbekistan) og er blandt andet forfatter til monografien *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia* (Routledge 2007). Hun er i øjeblikket tilknyttet det tværdisciplinære forskningsprojekt “Sufism and Transnational Spirituality: Experience, Meaning, and Networks in the Global Rise of Islamic Mysticism” ved Aarhus Universitet.