

## **Bektashi-traditionen – en folkelig sufisme?**

Af *Emil B.H. Saggau*

### **Abstract:**

One of the central lineages in Turkish Sufism was the Ottoman promoted Bektashi Order, closely connected to the Janissary corps. Nowadays the tradition is often labeled as a ‘popular Sufism’, without any discussion of what that concept means and the contradictions between folk religion and Sufism in general. This article concerns the question of what constitutes popular Sufism and how it is expressed within the Bektashi tradition. The first part analyzes the trends and religio-sociological components of Sufism and folk culture in the early Bektashi hagiographic text, *Velayetname*, and in the younger Bektashi textbook, *Makalat*. The second part consists of a discussion of what Sufi components the modern Albanian Bektashi Order has preserved and to what extent this Order still is a Sufi order and not just an Islamic folk religion.

Bektashi traditionen, også kendt som Bektashiyyah, er ofte betegnet som en sufitradition og -orden. Bektashismen er funderet på shiismen, da den ærer de tolv imamer og dyrker Ali på lige fod med Muhammed. Traditionen adskiller sig afgørende fra sunni-muslimsk praksis og fortolkning af Koranen, hvorved den også adskiller sig fra andre sufiordner og -retninger, der i deres indhold har en kerne af sunni-islam. Undertiden er traditionen blevet kaldt for ‘heterodoks’ eller ligefrem for arvtageren til den såkaldt ‘ekstreme’ shiitiske bevægelse Ghulat (Matti Moosa 1988). Betegnelserne ‘heterodoks’ eller ‘ekstrem’ er problematiske, idet de implicit hævder, at der eksisterer en kerne i islam i form af en ren ‘ortodoks’ praksis, som Bektashismen kan udskilles fra.

I den nyere forskning, af især H.T. Norris og Iréne Mélikoff, bruges derimod betegnelsen ‘populær sufisme’ til at beskrive Bektashi-

traditionen (Norris 2006; Mélikoff 1998; 1992). Denne betegnelse refererer til traditionens manifestation som folkekultur – altså populær rural og hverdagslevet religion. Bektashi-traditionen er i dens moderne form ikke et institutionaliseret eller systematiseret trossystem, men netop et møde mellem sufisme, islam og folkekultur. Bektashi-traditionens primære form er derfor populære folkelige fortællinger, digte, anekdoter og vittigheder, såvel som folkefester og ceremonier. Den primære fællesnævner i traditionen er ofte kun navnet 'Bektashi'. Navnet refererer til et fælles udgangspunkt i form af grundlæggeren af traditionen Haji Bektash Veli.

Norris og Mélikoffs betegnelse for Bektashi-traditionen er dog også problematisk og modsætningsfyldt. Det fremstår paradoksalt, at en tradition både skulle være en form for sufisme og samtidig folkekultur og hverdagsreligion. De to betegnelser overlapper hinanden, men synes også ekskluderende. Norris' definition begrænser sig også kun til at hævde, at populær sufisme er islamisk folkereligion, som stammer fra sufisme (Norris 2006). Denne definition er mangelfuld. Bektashi-traditionens folkekulturelle manifestation er den primære, og derfor er det et åbent spørgsmål, om, og til hvilken grad, sufismen kan siges at eksistere i eller sideløbende med denne religiøse bevægelse. Det er ikke tydeligt, om de mystiske, spekulative, afsondrende og intellektuelle træk i sufismen overhovedet kan siges at være tilstede eller skimtes som baggrund for den moderne Bektashi-tradition. Bektashi-traditionen kunne for så vidt godt kaldes for en folke-islam.

Denne artikel vil diskutere og gennemgå, hvorvidt betegnelsen 'populær sufisme' er paradoksalt i forbindelse med Bektashi-traditionen, eller om den er sigende. Ud fra dette vil jeg endvidere diskutere, om sufisme og religiøs folkekultur eksisterer samtidigt og i synergi, eller om de udelukker hinanden.

Artiklen vil indledningsvis analysere, hvilke sufi- og folkereligiøse træk den tidlige Bektashi-tradition indeholdte. Analysen vil fokusere på den tidligste Bektashi-tekst, som er en hagiografi om traditionens grundlægger nedskrevet i det femtende århundrede: På tyrkisk *Manâkib-i Hacı Bektâs-i Veli Velâyetname*, herfra blot *Velayetname*. Derefter vil analysen fokusere på udformningen og indholdet af den mere uniforme Bektashi-lære, som den udtrykkes i den centrale lærebog *Hacı Bektash` Makâlât*, herefter blot *Makalat*. Analysen af *Makalat* vil fokusere på, hvilke sufitræk Bektashi-læren bestod af og de folkekulturelle tendenser samt modtendenser, der udtrykkes i den. Anden del af artiklen vil fokusere på den moderne albanske Bektashi-organisation og hvordan og i hvilket omfang sufismen og folkekulturen manifesteres samlet eller adskilt i den. Inden anden del af analysen vil der blive redegjort for de historiske faktorer, som nedbrød Bektashi-ordenen og medførte den moderne fragmentering af Bektashi-traditionen.

Artiklen er af religionshistorisk art og trækker på et udvalg af primærkilder i form af Bektashiernes hellige tekster, deres moderne fremstillinger af sig selv på deres officielle hjemmeside og samtaler med en Bektashi-leder i Nordmakedonien i 2011.

#### *Den karismatiske sufi-bevægelse*

Bektashi-traditionens oprindelse er omdiskuteret og findes kun overleveret i en noget fragmenteret form. Det bedst kendte fragment er teksten *Velayetname*, som de mest centrale Bektashi-grupper anser for en hellig tekst, der beskriver grundlæggeren Hacı Bektash Velis liv. Bektashi-traditionen daterer selv teksten til kort efter Hacı Bektashs død, som hævdes at være i slutningen af det trettende århundrede. Teksten kan dog kun historisk føres tilbage til det femtende. Teksten er en slags hagiografi, hvilket også bedst gengiver betydningen af det

tyrkiske ord 'Velayetname'. Denne tekst består af en lang række mirakelhistorier, stridssamtaler og religiøse årsagsforklaringer, der alle tager udgangspunkt i Haji Bektashs liv. Han fungerer som den grundlæggende mystiske autoritet for Bektashierne, hvis ord kun er overgået af Ali og Mohammed selv, der dog kun kan forstås gennem hans udlægning. Haji Bektash er et mytologisk og religiøst knudepunkt for Bektashi-traditionen og de mange Alevi-Kizilbash grupper, der stadig betegner sig selv ved hans navn.

Velayetname angiver Bektashi-lærens udspring til at være i det nordøstlige Iran og nordlige Afghanistan, bedre kendt som Khorsan med bl.a. hovedbyen Nissapur. I dette område blomstrede allerede en stærk esoterisk sufitradition, kendt som *Malamati*, fra det niende århundrede og frem. Området blev et udgangspunkt for sufimesteren Mansur al-Hallaj (858-922). Khorsan var ligeledes et af de første stop for de tyrkiske stammers langsomme vandring og erobringer mod vest, der førte til det Storseldjukiske rige 1037-1194, og, efter de tyrkiske stammers oprør og udvandring, det anatolske sultanatet Rum 1070-1307 og det osmanniske rige 1299-1923. De seldjukiske tyrkere var under stærk indflydelse af Ibn Arabis sufilære, og under deres styre blomstrede sufitraditionen videre med bl.a. al-Ghazali i det tolvte århundrede (Mayer 2008: 264-68, 271). Haji Bektash Veli var ifølge traditionen i Velayetname søn af kongen i Khorsan, der nedstammede fra Ali selv (Velayetname: 33-38). Bektashierne hævder, med udgangspunkt i denne slægtstavle, at Haji Bektash er den legitime arvtager til profetdømmet efter Muhammed. Haji Bektash er i Velayetname tæt knyttet sammen med de tyrkiske stammer og i særdeleshed grundlæggeren af det osmanniske rige, sultan Osman, såvel som hans efterfølgere sultan Murad og Bayzeid (Velayetname: 147-153, 178-79).

Traditionen stammer dermed fra den religiøse smeltedigel mellem tyrkisk folketro, zoroastrianisme og shamanisme, persiske sufigrupper samt armenske og ortodokse kristne i et geografisk rum påvirket af de tyrkiske stammers gradvise erobring af Anatolien. Bektashi-traditionen hævder at være udsprunget blandt de tyrkiske stammer.

Velayetname er ikke en esoterisk og spekulativ sufitekst, men bærer præg af at være en række mirakelfortællinger overleveret mundtligt, indtil de engang er blevet nedskrevet. I teksten fremtræder flere karakteristiske træk for orale fortællinger, som kendes fra eksempelvis evangeliefortællingerne – eksempelvis flere versioner af den samme fortælling i samme historie. Teksten har mange strukturelle og tematiske sammenfald med evangeliegenren, Jesusfortællinger, som de eksempelvis optræder hos Rumi eller Ibn Arabi og de middelalderlige ortodokse østkirkelige hagiografier.

Bektashierne, som de er skildret i Velayetname, fremstår i stærk kontrast til en urban skriftlærd klasse. De skriftlærde bliver i fortællingen flere gange latterliggjort og fremstillet som hyklere samt undervunget af Haji Bektashi. Et eksempel på en sådan latterliggørelse er historien om Haji Bektash' diskussioner med den fiktive Molla Sa'duddin, der repræsenterer sunniislams skriftlærde i tekstens univers (Velayetname: 130). Molla Sa'duddin fremstilles som en hykler og løgner i modsætning til Haji Bektash' guddommelige gerninger og sande ord. Denne stridsfortælling er et af de mange tegn på, at den tidlige tradition har været fastholdt omkring de karismatiske autoriteter i et bonde- og nomadesamfund i åben modsætningsforhold til skriftlærde og urbane autoriteter og deres tolkning af sharia, Koranen og Hadith.

Teksten indeholder dog på de første sider nogle få direkte referencer til en form for sufisme, eksempelvis i form af en skelnen mellem den ydre visdom (*zâhir*) og den indre visdom (*batin*) i Koranen. Samme

side har også en speciel reference til et tydeligt – muligvis shia – forhold til Ali (Velayetname: 39). Den overordnede fortælling virker generelt ikke specielt påvirket af, eller bevidst om, Koranen, sufismen eller shia-doktrinerne. Sufireferencerne kan, på grund af deres placering i indledningen, tilhøre den senere redaktion af de orale fortællinger, som bevidst har søgt at fremskrive sufitræk i teksten.

En specifik Bektashi-doktrin fremhæves heller aldrig i teksten, udover troen på at Haji Bektash vitterligt er Muhammeds efterkommer og retmæssig arving til profetdømmet. Teksten indeholder dog flere historier om folk, der er i lære hos Haji Bektash, og som bliver hans disciple, såvel som flere omvendelsehistorier. Dette synes dog sjældent at skyldes selve indholdet i læren, men i højere grad alle de mirakler som Haji Bektashi og hans disciple udfører. Haji Bektash fremstår i Velayetname som en karismatisk autoritet – en mirakelmager.

#### *Fællestræk i de populære sufibevegelser*

Riza Yildirim har i sit studie (2001) af to af de klassiske tyrkiske hagiografiske 'Velayetname', om henholdsvis Seyyit Ali Sultan (Kızıldeli) og Abdal Musa, fra det tolvte til sekstende århundrede fremhævet en række sociologiske og religiøse fællestræk, der synes at have gjort sig gældende iblandt de karismatiske ledere, kaldet *babaer*, hos de tyrkiske stammer. Disse fællestræk kendetegner også det billede, som Velayetname tegner af Haji Bektash, og indikerer dermed hovedtrækkene ved det, som kan betegnes som den tidlige anatolske populære sufisme.

Det overordnede træk er først og fremmest, at traditionen primært var oral og tilhørte et bonde- og nomadesamfund. Den religiøse tradition i disse samfund var åben og synkretistisk i sin form, idet den ikke fandtes i en enkelt systemiseret form. Den religiøse tradition har været

funderet omkring karismatiske autoriteter – babaerne – der har samlet en gruppe indviede, kendt som *dervisher*, om sig. Disse religiøse grupper har undertiden endda fungeret som militære korps, også på tyrkisk kendt som *gahzi*. De religiøse soldaterfællesskaber har ved erobring grundlagt en række klostre. Disse religiøse centre kaldes *tekker*. Disse tekker har fungeret som økonomiske og militære centre og undertiden som en slags gæstfrie kroer for venligtsindede fremmede (Yildrim 2001: 54-59).

Yildrim fremhæver, at det doktrinelte udgangspunkt i de forskellige Velayetname er ens. De indeholder alle en stræben mod at opnå en form for enhed med den guddommelige realitet. Denne enhed er lig med at være *veli*, hvilket vil sige at opnå guds kærlighed eller venskab. Dette udgangspunkt, mener Yildrim, er en sufikerne, der gør sig gældende i alle disse folkelige bevægelser. De forskellige sheikher og babaer har formidlet en vej til denne enhed gennem en mystisk og esoterisk lære. Disse babaer eller sheikher fremviser deres karismatiske gudgivne styrke igennem deres *keramets*, hvilket er den kraft, som gør dem i stand til at foretage mirakler. Eksempelvis får Haji Bektash' i Velayetname tre sten til at tale og vidne imod hans fjende. Haji Bekstah viser dermed sin *keramets*, som dermed vidner om hans rette forhold til Gud og hans fjenders løgne. De forskellige mirakler i Velayetname er tegn på den karismatiske autoritets *velayet*.

Küçük Abdal, en discipel af en anden berømt sufi-sheikh, Otman Baba, og forfatter til Velayetname-i Sultan Otman, definerer velayetkraften således:

Velayet is the shepherd of prophethood. Whoever is subject to the appearance of velayet, he is the promoter of it in the outer and inner worlds, because prophethood is entrusted to velayet.

Anyone who is against velayet and the holder of velayet becomes a denier of prophethood, and therefore an infidel. Below heaven God has his evliya; nobody knows who they are except God himself. Now a veli is the man who controls everything in this world but needs nobody. Velayet becomes absolutely pure and clean. He is the khalif of God in the universe [...] He extinguishes his human limitations in the state of union with God... At this stage a true dervish desires nothing but al-hakk (the Truth, the Divinity). He enjoys a total freedom from worldly ties (Yildrim 2001: 61).

Yildrims pointer kan overføres på Bektashi-traditionen, idet den udspringer af det samme miljø og undertiden også inddrages som et perspektiv i hans analyser. Hadji Bektash fremstilles i sit Velayetname på samme måde som henholdsvis Otman, Seyyit Ali Sultan (Kızıldeli) og Abdal Musa. De forskellige anatolske sufimestre har måske haft en ganske forskellig lære, men de deler det fælles udgangspunkt, at de netop er velayet, og at de markerer sig gennem deres keramats. Velayetname er først og fremmest en tekst, der søger at overbevise sin læser om Hajis tætte forbindelse til Gud, og om at Haji handler på Guds vegne gennem mirakler.

Velayetname og Yildrims pointer viser, at traditionen tydeligt har haft udgangspunkt i et ruralt eller nomadisk samfund med en åben og synkretistisk form for religion. Traditionens grundlægger, Haji Bektash, er ligeså meget en shaman eller guru, som han er en sufimester. Hans vigtigste træk er hans karismatiske autoritet og ikke hans lære. Denne karismatiske tradition synes dog at være nært beslægtet med den lige så karismatiske tidlige sufisme Malamati fra Khorsan. Traditionen har i sit tidlige stadie være en forening mellem folkekultur og mystisk sufikarisma, idet den karismatiske autoritets magt har været baseret på en sufikerne i form af ønsket om at opnå en enhed med Gud. Haji



Bektash er en karismatisk sufileder, som i sig selv er et udtryk for den indre spirituelle verden og vejen til enhed med Gud. Hans mirakler er udtryk for den indre verden og hans tætte forhold til Gud. Bektashi-sufismen i dens tidlige form var en rural oral mystisk sufi-lære, som har været i modsætning til en urban muslimsk skriftkultur. Den tidlige Bektashisme, som den skildres i *Velayetname*, var altså på grund af den karismatiske autoritet og vedkommendes placering i det rurale miljø en form for folkelig sufisme, som dog var i direkte modsætning til den urbane og mere sofistikerede sufisme.

#### *Bektashierne som et Dervish-tarikat*

Bektashi-traditionen blev en formel Dervish-orden samtidig med udviklingen af mere faste institutioner i det osmanniske riges efter indtagelsen af Konstantinopel i 1453. Bektashi Babaerne er allerede i *Velayetnames* sidste historier knyttet til de osmanniske sultaner Osman, hans søn Murat og barnebarn Bayzeid, såvel som deres trofaste elitekorps janitsharene, som Haji Bektash ifølge traditionen velsignede (Lee: 6-8). Denne sammenknytning er et forsøg på at fastholde en tæt relation mellem Bektashi-ordenen og sultanerne.

I begyndelsen af det sekstende århundrede blev bevægelsen en egentlig formel orden under Bektashiernes anden store leder Baba Balim (d. 1516). Han etablerede bevægelsen som en egentlig hierarkisk sufiorden, altså et *Dervish tarikat*, bestående af dervisher og babaer med hovedsæde ved Haji Bektashes gravsted i Hajibektash i det vestlige Tyrkiet. Baba Balims eftermæle, foruden de obligatoriske mirakler han udvirkede, bygger primært på hans organisering af ordenen og dens ritualer, der med sit nye faste hierarki bedre kunne fastholdes som en rimelig homogen orden (Doja 2006: 457; Lee: 7-8). Osmanniske kilder bevidner Bektashi-traditionens overgang til en egentlig sufiorden i det osmanniske sultanats tidlige perioder under netop Baba

Balim. Bektashi-Babaer blev endvidere en slags feltpræster for janitsharkorpset, hvis kristne slavesoldater svor troskab til Haji Bektash og hans lære.

Den anden centrale Bektashi-tekst, Makalat, stammer sandsynligvis fra denne tid. Teksten er forbundet med Bektashi-poeten Hatip Oğlus (undertiden Mehmet Hatiboglu), som ifølge traditionen oversatte teksten til tyrkisk fra den oprindelige arabiske udgave i 1459 (Birge 1998: 40-50). Forfatteren til teksten fremviser et indgående kendskab til Koranen, såvel som det bibelske materiale, han konstant citerer (Makalat: 49, 51). Teksten er skrevet under stærk indflydelse af det, der kaldes den hurufistiske lære, som vil blive gennemgået forinden. Hurufismen er komplet fremmed for Velayetname-teksten og en lære, der efter alt at dømme også er yngre end Haji Bektash selv. Makalat-teksten hævder at være Haji Bektashs ordrette efterladte lære, men der er hverken historisk eller tekstligt belæg for denne påstand. Den arabiske version er aldrig blevet fundet, og det er tvivlsomt, om den har eksisteret. Makalat-teksten er næppe skrevet i den samme religiøse kontekst som Velayetname, idet den er mere sofistikeret og stringent i sin stil, eksempelvis da den ordret gengiver Koranen. Makalat nævner også specifikt den hierarkiske struktur for Bektashi-ordenen (Makalat: 55), som Velayetname kun viser konjunkturer af, og som først blev indført med Baba Balim.

Makalat teksten synes yngre, eller i hvert fald ganske anderledes, end Velayetname-teksten, idet den både kender til hurufi læren, det hierarkiske Bektashi-system og er mere religiøst sofistikeret. Forskellen skyldes enten afstand i tid eller at de to tekster er produceret i meget forskellige miljøer.

Makalat er uden tvivl en sufilærebog, der giver meget indgående instruktioner til sin læser om, hvordan man skal følge Bektashi-tarikat.

Bogen er opbygget som en række belæring til en Bektashi-elev omkring en række temaer. Eksempelvis kapitel fire, der gennemgår de vigtigste spirituelle stationer på vejen, egl. tarikat (Makalat: 32). Bogen har også enkle afstikkere til illustrative anekdoter, som minder mere om Velayetname.

#### *Påvirkningen fra hurufismen*

Bektashi-læren, især som den er udtrykt i Makalat, er påvirket af den religiøse bevægelse kaldet hurufisme, der har et tydeligt udspring fra sufismen. I det følgende vil jeg gennemgå nogle hovedpunkter i hurufismen ud fra H.T. Norris (2006) klare gennemgang af det komplekse hurufi-læresystem, der senere blev fragmenteret ud i den brede folkelige orale kultur. På baggrund af disse punkter er det væsentligt nemmere at forstå Makalat-tekstens opbygning og indhold, idet den kan forstås som en Bektashi-formidling af hurufismen.

Bevægelsen blev grundlagt af Fazl Allah eller kendt under det fulde navn Shihab al-Din Baha al-Din Fadlaalah al-Astarabadi, der i år 1378 (800) proklamerede sig selv som manifestationen af det guddommelige (*zuhur-i kibriyya*). Fazl Allah var inspireret af Al-Hallajs berømte og berygtede citat *ana`l-Haqq* ('Jeg er sandheden'), såvel som hans lære. Fazl Allahs lære var centeret omkring *huruf*, bogstaverne i det arabiske alfabet. Hurufi-bevægelsen blev hurtigt opfattet som et kætte-ri i de mere ortodokse kredse og forfulgt, selv efter henrettelsen af Fazl Allah i 1395 (Birge 1998: 58). På trods af modstanden spredte Fazls lære sig hurtigt, især i Anatolien og over det sydlige Europa, hvor læren spredte sig i Bektashi-ordenen (Norris 2006: 34-36). Hurufismens lære er baseret på en form for numerologi, kabbalisme, hvor enkelte bogstaver og talkombinationer er veje ind i Guds realitet. Norris noterer sigende, at "its Cabalism is both sophisticated and absurd, numerology gone mad" (Norris 2006: 32). Fazl Allahs hovedværk

hedder *Javidan-I Kabir*, og hans lære henvises undertiden til som den blasfemiske javidanske lære.

Lærens hovedpunkter er baseret på en udlægning af Koranen på hurufismens præmisser, hvilket vil sige, at de koranske citater tages ud af kontekst og tolkes gennem en form for talmagisk system. Javidan-teksten er netop en sådan form for kommentar til Koranen. Dette system funderer sig på en kosmologi, der både er cyklisk og tredelt. Det er en spirituel udviklingslinje, hvor den første 'profetlinje' bevæger sig fra Adam til Muhammed, den næste fra Ali til den ellefte imam og afslutter med den øverst cykliske linje. Denne linje kaldes *Uluhiya*, dvs. guddommens inkarnation, der begynder med Fazl Allah selv (Norris 2006: 34).

Hurufismen har optaget to sufikoncepter, der afgørende har påvirket indholdet af Makalat. Det ene koncept er læren om det perfekte menneske, der er personificeret i Adam, hvorfra hele verdens struktur udfolder sig. Han er et mikrokosmos, der spejler makrokosmos. Mennesket har adgang til dette kosmiske skema, idet vi nedstammer fra Adam, og vores sind er identisk med den ultimative realitet. Denne adgang kan fås gennem ord, der består af bogstaver og er sammensat fra de fire elementer: vand, ild, jord og luft. Bogstaver er dermed selve udtrykket for den ultimative realitet spejlet gennem mennesket.

Dette spejles også i læren om værens enhed, *wahad al-wujud*, der er det andet sufikoncept optaget i hurufismen. Ligesom læren om det perfekte menneske, så stammer læren om værens enhed som bekendt fra Ibn Arabis lære. Begge koncepter er dog tolket en anelse anderledes i lyset af hurufismen. De fleste Bektashi-traditioner fastholder Ibn Arabis lære om værens enhed, da al realitet udspringer for dem fra enheden (Norris 2006).

Disse doktriner og Koran-kommentarer stod ikke alene, og kun med mellemkomsten af poeten Imad al-Din Al-Nasimi Nesimi opnåede læren den slagkraft, der gjorde, at den kunne gennemtrænge det religiøse liv i Bektashi-traditionen. Norris hævder, at det kun er ved Nesimis mellemkomst, at "the obscurantist, numerological and apocalyptic vision of Fadlallah" kunne blive "humanized and sensualized by the poet, Nesimi, thereby enabling the message of Hurufism to appeal to the hearts of poets, and through them to the hearts of people" (Norris 2006: 37).

#### *Makalat som en systematiseret Bektashi sufilærebog*

Alle de nævnte koncepter og doktriner fra hurufismen fylder Bektashi Makalat-teksten ud og konstituerer dermed den religiøse logik, som skriftet er udformet fra. Det er ganske tydeligt, at skriftet kombinerer Velayetnames fortællingsteknikker med et mere sofistikeret religiøst system og nogle klare doktriner, der kan skabe en struktur til et egentligt lære system.

Et eksempel på dette er et af Makalats kapitler, hvor teksten gennemgår, hvilke dele af verden Gud hentede jord fra til at skabe Adam. Denne noget besynderlige oplystning er central, idet den forklarer forbindelsen mellem Adam, og gennem ham mennesket, med alle dele af verden. Mennesket konstitueres dermed på baggrund af verden og menneskets mikrokosmos' dele repræsenterer dele af verden som makrokosmos, der begge funderes eller skabes ud fra Guds udelte enhed (wahad al-wujud). Denne genfortælling af Adammyten modelleres på hurufismens talmagiske strukturer og opbygges som en form for Koran-kommentar. Det er ganske tydeligt, at de to principper om værens udelthed og læren om det perfekte menneske er den teoretiske baggrund for genfortællingen af Adammyten, der omkranses af Ko-

ran-citater og udbygges med en enkelt henvisning til den teologiske *Mu'tazila*-doktrin (Makalat: 51-56, 83-84).

Makalat-teksten har dog også nogle specifikke Bektashi-træk, som ikke nødvendigvis genfindes i hurufismen. Bogen beskriver de fire porte på tarikat (dvs. vejen, som den indviede må gå), såvel som en opdeling af de troende. Disse to lærepunkter synes dog alligevel at afspejle hurufismens kosmologi, idet den bagvedliggende argumentation funderes på tal og deres bogstavers antal (Makalat: 17, 55).

Makalat viser, at Bektashi-traditionen på et bestemt punkt var en mere systematiseret sufilære, som søgte at gennemtrumfe sig selv ved at hævde Haji Bektash som sin forfatter. Baba Balims reform i det sekstende århundrede var ligeledes et udtryk for en mere systematiseret Bektashi-tradition. Det er altså tydeligt, at imellem Makalat-teksten og Velayetname-teksten er der sket en forskydning eller sofistisering af den religiøse tradition i form af en egentlig overgang til en sufiorden. I det sekstende og syttende århundrede var bevægelsen ved at overgå til en form for traditionsbaseret autoritet udtrykt ved Balims reform, nedskrivningen af Velayetname og Makalat (Mèlikoff 1998: 156-57).

De to hellige tekster er tydeligt målrettet til to ganske forskellige socioreligiøse kontekster. Velayetname henvender sig til en uuddannet landbefolkning med sine mirakelfortællinger på landet. Alene fortællingernes struktur som simple konfliktfortællinger, der sandsynligvis har været oralt overleveret, vidner om den mere folkereliøse kontekst. Makalat-teksten er heroverfor simpelthen for specialiseret og sofistikeret i sin struktur og i sit budskab til, at den kan have været henvendt til samme publikum. Teksten peger i højere grad, med sine korrekte gengivelser af Koranen og de bibelske fortællinger, på en skriftlærd sufikontekst med religiøse specialister. I modsætning til Makalat

nævner Velayetname intet Korancitat, og profeten Muhammed er endda kun nævnt få gange. Makalat-teksten nævner derimod præcise og ordrette citater fra Koranen, såvel som der refereres præcist til Mu'tazila og Ibn Arabis doktriner.

Makalat-teksten er dermed et klart vidnesbyrd om, at Bektashi-traditionen blev en form for systemiseret sufilære i det mindste i Makalat-tekstens univers. Den historiske empiri vidner desuden om den samme form for systematisering og opbygning af en egentlig homogen religiøs tradition i form af klosterudbygning og opbygningen af et traditionelt religiøst hierarki (Elsi 2004). Etableringen af Bektashi-ordenen er et udtryk for en institutionalisering af traditionen i forlængelse af de osmanniske institutioners opbygning, herunder Janitsharkorpset. Samtidigt har Janitsharkorpset været en basal forudsætning for spredningen af Bektashi-traditionen, idet korpset, både gennem militærkampagne, rekruttering, den såkaldte *dervisme*, og senere i form af hele landsbysamfund bestående af tidlige medlemmer, har skabt et netværk for folkelig forankring af traditionen (Norris 1993:46). Den hurufistiske påvirkning skabte på sin vis en esoterisk sublimering, men var samtidigt en videre katalysator for, at den poetiske tradition blev opretholdt i form af Bektashi Hurufi-poeter, såsom Kul Himmet, hvis poesi gjorde, at traditionen forblev en folkekulturel og mundtlig tradition (Mélikoff 1998: 234-236).

På baggrund af Makalats indhold er det tydeligt, at Bektashi-traditionen har været en ikke-folkelig sufiorden, som til forskel for bektashierne i Velayetname var langt mere religiøst sofistikeret og specialiseret. Makalat vidner ikke om traditionens folkekulturelle sider, idet denne tekst er for specialiseret og fremmed for et sådant publikum. Traditionen er i Makalats udtryk ikke en folkelig sufisme, men derimod et rent udtryk for en sufiordens lære og selvopfattelse.

*Fra magtfuld orden til folkelig kultur*

I denne anden del af artiklen vil fokus skifte hen imod den moderne Bektashi-tradition, som den er udtrykt i den albanske Bektashi-orden. Inden drøftelsen og analysen af denne ordens populære sufisme vil jeg kort skitsere de historiske forskydninger, som fandt sted mellem det ovenfor skitserede udgangspunkt i det sekstende århundrede, hvor traditionen var blevet en sufiorden, og frem til den moderne albanske gren af traditionen.

Ordenen og traditionen undergik en radikal forandring i løbet af det nittende og tyvende århundrede, som gjorde, at de traditionelle og institutionelle autoriteter mistede grebet til fordel for lokale og karismatiske. Disse historiske begivenheder må anses som en af hovedårsagerne til, at Bektashi-traditionen primært manifesteres som en populær sufisme, idet disse begivenheder underminerede de institutionelle autoriteter.

Baggrunden for Bektashi-ordenens svækkelse skal findes i dens tidlige historie. I det osmanniske riges tidlige periode i det femtende århundrede blev Bektashierne og Alevierne knyttet til de anatolske oprørsbevægelser, kaldt *Bereddin* eller *Kizilbash* (dvs. Rødhuerne). Denne bevægelse var tæt knyttet og støttet af de Safavidiske shiitiske Shaer i Persien, der fra 1460'erne begyndte at bruge betegnelsen *Kizilbash* om deres anatolske shia-støtter. *Kizilbash*-bevægelsens shiitiske synspunkter fik stor indflydelse på Bektashierne, der i udbredt grad omfavnede shiismen (Melikoff 1992: 30). *Bereddin*-bevægelsen førte an i oprør mod den osmanniske Sultan bl.a. i opstanden i *Kalenderoglu* i 1526-27, der blev ledt af shia-orienterede og Safavide-venlige Bektashi-Babaer (Birge 1998: 4). Bektashi-ordenen var altså ikke udelukkende en pro-osmannisk orden og stod ofte i stærk opposition til sunnimuslimerne og deres lærde ved sultanens hof, hvilket spejles i



Velayetnames latterliggørelse af hykleriske mullaher. Ordenens magt, menigheder og tekker var dog sikret gennem den tætte forbindelse mellem dem og sultanens elitekorps, Janitsharerne, i det osmanniske riges gyldne periode i det syttende og attende århundrede.

Det mest afgørende tilbageslag, som ordenen oplevede, var derfor da sultan Mahmut II (1789-1839) søgte at bryde det efterhånden dekadente og militært forældede Janitsharkorps' tiltagende magt efter en række militære nederlag i det attende århundrede. Janitsharkorpset havde gjort sig selv ganske upopulært i befolkningen, idet de brugte deres magt vilkårligt. Eksempelvis kunne de finde på halvfulde at skyde til måls efter folk på gaden i Istanbul (Birge 1998: 76-78). Korpset havde tidligere skaffet sig af med to sultaner, Osman II og Selim III, idet de havde truet deres magt. På denne baggrund tog sultan Mahmut II ingen chancer og var derfor særdeles voldelig i sit opgør med korpset. Hans tropper satte ild til Janitsharbarakkerne den 15. juni 1826, og hans soldater dræbte enhver, som viste tilhørsforhold til korpset. Dette historiske momentum udnyttede sunnimuslimernes ledere og erklærede Bektashi-ordenens lære for kættersk i en fatwa (Birge 1998: 76-78). Ordenens tætte bånd til Janitsharkorpset havde været medvirkende til traditionens tidlige udbredelse og bundfældelse i befolkningen, men beseglede også ordenens skæbne i 1826. Ordenen blev udstødt fra de magtfulde cirkler omkring sultanens råd og blomstrede i det nittende århundrede primært udenfor de osmanniske magtcentre i eksempelvis små landsbysamfund uberørt af de voldsomme begivenheder i 1826. Årstallet 1826 markerer derfor begyndelsen på Bektashi-bevægelsens aftagende indflydelse som sufiorden i det osmanniske religiøse liv, der kulminerer i 1920'erne, hvor Atatürk forbød og udryddede de sidste institutionaliserede dele af ordenen i det anatolske hjerteland. Begivenhederne i 1826 og i 1920'erne kappede i to

omgange nærmest hele det religiøse lederskab af og destabiliserede derfor ordenen (Mélikoff 1992: 73-74).

Ordenen blev endvidere sat under pres i løbet af det nittende århundrede i resten af Sydøsteuropa, idet oprettelsen af de kristne nationalstater og befolkningernes tiltagende kristne nationalisme satte de lokale muslimer under pres. Disse staters oprettelse og ekspansionisme førte til, at Bektashi-traditionen kun overlevede i de sydeuropæiske områder, der sidst blev indlemmet i de nye kristne nationalstater, såsom det sydlige Bulgarien, kaldt Rumelia, Makedonien og den albanske stat, der først opstod i 1912 (Stavrianos 2000: 215-229, 406-412, 510-511; Bektashi 2009: 5).

Den albanske del af ordenen var en af de få grene, som stod stærkt i begyndelsen af 1930'erne, da de i de albanske bjergegne havde overlevet krigene og efterfølgelserne. Den albanske gren var allerede grundlagt under Baba Balim i det sekstende århundrede, men var bl.a. styrket under Ali Pashas (1741-1822), løven fra Jaminas, semi-autonome styre i 1790-1822 af de albanske-slaviske områder (Birge 1998: 78-81). De albanske Bektashier blev en central aktør i den albanske nationalisme. De var afgørende som et led i bestræbelserne på at oprette en selvstændig albansk stat, der havde sit udspring i den nationalistiske gruppe kaldet 'Prizren-ligaen' i 1880'erne (Schwartz 2009a). Den moderne albanske Bektashi-orden blev etableret som en selvstændig albansk religion efter den fjerde Bektashikongres i 1945. Dette skete dog kun under pres fra kommunisterne. Bektashi-ordenen blev dog ikke reddet af den grund, men som de andre religiøse samfund i Albanien sat under et voldsomt pres, da Albaniens maoistiske leder Enver Hoxha (1908-1985) forbød al religion i 1967 og erklærede Albanien for et ateistisk land. Det dramatiske angreb på religion i Albanien ses tydeligt på antallet af tekker. I 1991 fandtes der kun fem

tekker ud af de oprindelige ca. halvtreds registrerede før diktaturet. I årene mellem 1967 og begyndelsen af halvfemserne var Bektashi-ordenen i Albanien tvunget under jorden og overlevede i denne periode kun i form af en mundtlig hemmelig tradition, såvel som hos enkelte babaer, der holdt traditionen i hævd i eksil eller fangenskab (Jazexhi 2007; Abiva 1990).

Kemal Atatürk overtog magten i Tyrkiet i 1920 efter det osmanniske riges sammenbrud under første verdenskrig. I 1925, i lov 677, lukkede den nu sekulære tyrkiske stat alle tekker og forbød dervish-ordner i Tyrkiet. Bektashi-ordenen var dermed formelt set forbudt, men traditionen levede dog fortsat videre i de små landsbysamfund i Tyrkiet, Bulgarien og i de albansk dominerede områder (Birge 1998: 84-86). Traditionen smeltede endnu mere sammen med den folkelige kultur, idet alle ordenens tidligere institutionelle autoriteter var nedbrudt. De tyrkiske alevier er af nogle forskere anset for at være de overlevende landsbysamfund bag Bektashi-ordenen, der overlevede anslaget i 1826 og i 1920'erne (Mélikoff 1992). Store grupper af alevier begyndte i det tyvende århundrede at tilslutte sig sekulære ideologier, ligesom en stor gruppe blev radikale venstreorienterede. Alevierne blev spredt og langsomt mere urbane, hvilket bragte et endnu større opbrud i deres traditioner (Massicard 2010: 569-70). Det er på denne baggrund, at den nylige genoplivning af Bektashi-traditionen hos alevierne har antaget en fragmenteret form. Bektashi-traditionen levede videre i en myteform og som en religiøs kilde hos alevierne, hvorfra de har hentet materiale til identitetskonstruktion og humanistiske genfortolkninger af Koranen og islams budskab, hvilket eksempelvis kan ses hos det Danske Aleviforbund (DABF: 29-30).

De historiske brydninger, det osmanniske riges langsomme sammenbrud og den blodige vej på vej mod nationalstater i Sydøsteuropa gik

særdeles hårdt ud over Bektashi-traditionen, der som nævnt næsten alle steder blev undertrykt eller forfulgt på den ene eller anden måde. Det er tydeligt, at dette historiske og ideologiske rum i voldsom grad har påvirket og nedbrudt Bektashismen som sufiorden. Det har mere eller mindre været umuligt for ordenen at eksistere udenfor de små landsbysamfund, hvor den i århundreder har været centrum for den almindelige form for folkereligiøsitet. Det er også ganske tydeligt, at forbuddene, forfølgelserne og krigene har nedbrudt de institutionelle autoriteter, der måske kunne have skabt og fastholdt en mere homogen og mindre folkelig Bektashi-tradition. De traditionelle og institutionelle autoriteter udenfor landsbyernes ofte analfabetiske befolkninger blev bogstaveligt talt hugget ned. Den lokale orale karismatiske autoritet, i form af de ældre og barder, har derfor været den eneste tilbageværende form for religiøs Bektashi-autoritet og er stadig den dominerende i de anatolske Alevi-Kizilbash samfund og bulgarske Alevi-Kizilbash grupper blandt de tyrkiske talende mindretal pomarkerne, eksempelvis dokumenteret af David Shankland (2008) og Jørgen S. Nielsen (2001; 2011).

#### *Populær Bektashi-sufisme i dag*

I dag er Bektashismen en selvstændig anerkendt religion i Albanien. Bektashi-traditionen overlevede i regionen og fik efter 1991 lov at blomstre på ny. I dag er den albanske Bektashi-orden organiseret i en formelt anerkendt organisation i Albanien. Den albanske organisation for Bektashi-ordenen kaldes for 'Kryegjyshata Bektashiane', hævder at være hovedorganisation for alle Bektashi-grupper og har sit hovedsæde i Tirana i Albanien. Bektashi-ordenen i Albanien har ifølge de nyeste tal registreret ca. 137 tekker i Albanien, foruden en i Kosovo og Makedonien. Det er estimeret, at ca. 510.000 albanere i Albanien, Kosovo og Makedonien er tilhængere og deltager i ordenens religiøse liv (Jazexhi 2011: 11). De nyeste tal fra den albanske folketælling fra

2012 tyder dog på en dramatisk tilbagegang i antallet af officielle tilhængere af ordenen i Albanien til kun godt 50.000. Denne tilbagegang indikerer, at endnu færre albanske muslimer identificerer sig selv direkte som tilhængere af Bektashi-bevægelsen i dag end blot for få år siden. Det er dog uvist, hvad det voldsomme udsving i folketællingen for 2012 skyldes, og samtlige religiøse samfund har endvidere klaget over optællingen (Jazexhi 2013).

Efter ophævelsen af religionsforbuddet i Albanien i 1990 begyndte en genopbygning af ordenen, som var båret af lokale grupper og ved donationer fra eksilsamfund i udlandet. I 1990 var der kun fire ældre babaer og to dervisher tilbage, der havde overlevet forbuddet. Ordenen havde i starten svært ved at rekruttere dervisher og babaer på grund af den lange optræningstid og de ensomme vilkår i cølibat i ordenens tekker (Abiva 1990; Bektashi 2009: 6-7).

Den albanske orden er en af de mere formelt organiserede grene af Bektashi-traditionen og har stadig et formelt hierarki efter Baba Balims forbillede. Ordenen fastholder en række centrale Bektashi-ritualer og en rimelig homogen Bektashi sufilarer. Den er stadig kendetegnet ved at være en folkelig religion udtrykt gennem en pragmatisk tilgang til ritualer og forskrifter. Tilhængerne overholder ikke de almindelige bedeforskrifter og ramadanen. De lader kvinder deltage i menighedslivet på lige fod med mænd og ofte uden slør, ligesom de drikker alkohol, endda som et led i deres ritualer. Deres centrale højtid er et syv dages ritual, hvor de ihukommer imam Husseins lidelser ved Karbala. Foruden den historiske kerne i dette ritual er der dog ikke meget, som stemmer overens med almindelig shia-praksis. Ritualets højdepunkt består af et fælles mindemåltid, hvor der indtages brød og vin.

Poesi og anekdoter er centrale for deres religiøse praksis, der centrerer sig om den lokale baba eller dervish. De ynder at fremhæve sig selv som en bro mellem islam og kristendom, ligesom de udadtil understreger deres egen tolerance og respekt overfor andre religiøse praksiser.

De funderer disse træk på en esoterisk dimension af deres lære, som er det aspekt af den albanske Bektashisme, som kan kaldes for sufisme. De hævder dog også, at deres lære er et udtryk for deres humanisme. Mennesket og dets behov står for Bektashierne i centrum frem for dogmer, forskrifter osv., da mennesket indeholder en guddommelig kerne. Baba Mondi, den spirituelle leder i Nordmakedonien, satte det under en samtale med ham i 2011 på spidsen, idet han retorisk spurgte: “Hvorfor redde moskeer under den jugoslaviske borgerkrig, hvis man kunne redde menneskeliv”.<sup>1</sup> Dette meget praktiske, men for Bektashierne også anti-sunnitiske argument, er omsat til ganske mange vittigheder, der, ligesom tilfældet med den skriftkloge i Velayetname, udstiller skriftlærdes (ofte sunniers) hykleri og dobbeltmoral. En af de mere illustrative er denne albanske Bektashi-vittighed fra deres hjemmeside:

One day the Sunni friends of a Bektashi dervish insisted that he go to the mosque to pray the Friday prayer. As he took his seat in the congregation the hodja spotted him. Wanting to embarrass the dervish, the hodja began to lecture on the evils of alcohol. He began describing in detail all of the natural and religious reasons why drinking any alcohol at all is bad. To prove a point that even animals won't drink liquor the hodja asks: “If you put a bucket of water and a bucket of raki in front of a donkey, which will it drink?”

Someone in the crowd answered: “The water of course”.

“Why so?” enquired the hodja.

Unable to hold himself, the Bektashi exclaimed “Why so? Because it’s a donkey”.<sup>2</sup>

En af de mest signifikante udfordringer for ordenen i dag findes i det omgivende muslimske samfund. Efter Balkan er blevet åbnet for verden gennem medier og internet, er de overlevende karismatiske autoriteter sat under et ekstra ydre pres i en allerede svækket position efter 40 års irreligiøsitet og forbud. Den lokale identitet som muslim og Bektashi-tilhænger er sat under pres fra den globale muslimske Umma, hvor især tyrkiske og saudiarabiske grupper forsøger at gøre albanske og bosniske muslimer til ’rigtige’ sunnimuslimer, som Jørgen S. Nielsen også har iagttaget hos andre Bektashi-orienterede folkelige sufiretninger i Bulgarien (2001). Den udefrakommende påvirkning er naturligvis opstået igennem krigene i 90’erne, såvel som Kosovokrigen, hvor mange muslimske albanere og bosniakker blev drevet på flugt. Nogle af de hjælpeorganisationer og kampgrupper, der støttede albanerne og bosniakkerne, var ofte af meget fundamentalistisk karakter. Krigen har ført til en øget radikaliserings blandt muslimerne, hvor salafismen er blevet mere dominerende. Disse fundamentalistiske muslimske grupper er i konstant konflikt med Bektashi-ordenen og søger at presse dem ud af moskeer og tekker. Det har endda ført til ildspåsættelse af den historiske tekke i Tetovo i 2010 som foreløbig kulmination på den salafistiske chikane og besættelse af ordenens moskeer i området siden 2002 (Schwartz 1999; 2000; 2007; 2009b; 2012; Abiva 2009).

Et andet bemærkelsesværdigt fænomen i den albanske Bektashi-orden er dens særegne form for albansk nationalisme. Både Cecilie Endresen (2011) og Nathalie Clayer (2012) har observeret, hvordan den albanske etnicitet spiller en afgørende rolle i den moderne Bektashi-ordens religiøse praksis. Den pragmatiske Bektashi-orden har tilsyneladende

optaget endnu et nyt element i form af nationalismen, hvilket må skyldes den tætte forbindelse mellem ordenen og udviklingen af nationalismen i Albanien. I Tetovo understregede Baba Mondi eksempelvis, at han og hans menighed beder til og dyrker kristne helgener i form af Moder Theresa og den albanske folkehelt Skanderbeg. Det vigtige ved disse to skikkelser er ikke deres kristne tilhørsforhold, men at de var gudfrygtige albanere – altså Albanien og deres humane virke først og derefter religion.

Det er muligt at spore en form for sufisme bag ved Bektashiernes argumenter og deres generelle religiøse praksis, men sufismen synes i højere grad kun at være en komponent i Bektashiernes karismatiske ledes bevidsthed og i mindre grad tilstedeværende i den almene praksis. Det hverdagslevede religiøse liv henter sin baggrund i sufismen, idet det er en mystisk og karismatisk autoritet, der danner centrum for den religiøse praksis. De karismatiske autoriteter har dog nærmest 'oversat' Bektahsi-ordenens tidligere sufifilosofi til almene humanistiske principper, der i yderste argumentationsled kun baserer sig på sufiargumenter, men er fraværende i det nære. Sufismen i en generel og udefineret forstand fremstår ofte blot som et argument for tolerance, humanisme og som bagvedliggende grund for den rituelle praksis. Det er først dybt i Bektashiernes virke, at sufismen som mystisk og karismatisk strømning i deres religion træder frem. Et eksempel på dette var, da Baba Mondi argumenterede for Bektashiernes afstandtagen fra involvering i de etniske politiske konflikter, som de senere år har præget det nordlige Makedonien. Her fremhævede han, at ordenens medlemmer ikke kunne indgå i politik og handel, idet de anså det som en form for prostitution, der forurenede mennesket og ledte det bort fra den sande vej til enhed med Gud. I denne argumentation fremstår Bektashi-sufismens grundprincipper ret direkte. Omvendt møder man mange folkereligøse træk, som er svært at føre til-



bage til sufismen, som eksempelvis deres frygt for at krydse samme vej som en kanin.

*Et eksempel på den albanske Bektashi-lære*

Den moderne albanske Bektashi-lære er under overfladen ikke et helt fragmentarisk folkeligt system, men fastholder alligevel nogle fælles strukturer og begrebsområder, som netop gør, at man kan tale om en form for fælles Bektashi-sufitradition. Der findes en bred tradition, hvor man stadigvæk ærer Haji Bektashs navn og mirakler, dyrker hurufikosmologien og fejrer Bektashi-fester og ritualer på Bektashiernes hellige steder.

Bektashiernes ledere i Albanien har fastholdt en lære, hvor mennesket er et centralt helligt mikrokosmos, der afspejler makrokosmos. Mennesket indeholder en guddommelig kerne, som efterkommere af Adam, der gør dem i stand til at komme tættere på Gud, hvis de følger Bektashi-tarikat. Herfra bliver det så for alvor indviklet, idet Bektashi læren trods alt er afhængig af ens *mürsit* (undervisers) kreativitet og pædagogiske fremstilling. Et eksempel fra deres officielle 'katekismus' tilgængelig på deres hjemmeside, som illustration af, hvordan hurufismen og Bektashi-læren spiller sammen i en form for sufisme, er følgende:

If they ask: Where were you? Where will you go?

Answer them: In the Shari'ah, I was in the world of Spirit. I was to come from the Divine Reality. I came to the world. In the Tariqat. I was in Adam. I was to come to the Three. I came to the Seven. I will go to the Forty. In the Ma'rifat, I was in the Light. I was to come to my father. I came to my mother. I will go to the Light of the Divine Reality. In the Haqiqat, I was in the Light of Ali, the dot of the letter be. I was to come to the letter 'ayn'. I came to the letters 'I am, alif'. I will go to the letter 'ya'. The letter 'ya' is the last of the twenty-eight

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

letters. Its two dots are the sign of Muhammad Ali. If it was one dot it could not be known. From the dot the letter came into being. It was to explain the dot. Whereas it became the more lost.

The secret of those twenty-eight letters is concealed in the beauty of man, and the perfection of a man is the appearing of Muhammad Ali. And those letters are the signs of the prophets who are the four patron saints, and of the family and children of the Ahli Bayt, and are concealed in the beauty of man. And also in the face of man are the Four Gateways, and the four souls, and the four spirits, and the four worlds, and the four angels, and the four books, and the four letters.<sup>3</sup>

I dette korte uddrag beskrives de fire porte i Bektashi-vejen, nemlig *Sharia* (den ydre lov), *Tarikat* (den indre vej), *Ma'rifat* (den sande visdom) og *Haqiqat* (sandheden), der også nævnes på første side i den klassiske Makalat-tekst. Disse fire porte er fremstillet og forstået gennem et esoterisk sufistisk verdensbillede med en numerisk-alfabetisk struktur i en koransk inspireret indpakning. Især tallene tre, syv og fyrrer repræsenterer en særlig mystisk struktur i virkeligheden. Adam, Muhammed og Ali, undertiden under et som Muhammed Ali, er fremtrædende figurer i de fleste tekster, idet de også repræsenterer realitetens højere niveauer. De fire porte er en af de mest almindelige hoveddoktriner, der kendetegner Bektashi-læren, såvel som en traditionel opdeling af troende i fire kategorier. Begge opdelinger stammer helt tilbage fra Makalat-teksten. Ligeledes er brugen af betegnelsen 'Muhammed-Ali' et udpræget Bektashi-fænomen, der ikke skal forstås, som at de er en, men nærmere at de repræsenterer den sammen dimension af realiteten, af profetdømmet.

Eksemplet viser, at Bektashi-læren i dens moderne form stadig er en esoterisk og mystisk sufilære, hvor den sete verden ikke er den fuldkomne realitet, men kun en af mange repræsentationer af virkelighe-

dens sande struktur. Virkeligheden er konstitueret gennem den sammenhængende struktur, wahad al-wujud, der gør, at eksempelvis en albansk Bektahsi-Baba kan hævde, at:

We Bektashi see God everywhere, in everyone. God is in every pore and every cell. Therefore, all are God's children. There cannot be infidels. There cannot be discrimination. If one sees a good face, one is seeing the face of God. "God is beauty. Beauty is God. There is no God but God" (Akbar 2007: 27).

Nogle grundprincipper og hovedpointer fra Makalat-teksten har altså ikke forladt Bektashi-traditionen, men bruges aktivt i eksempelvis det ovenstående. Traditionen søger til stadighed at knytte an til den historiske lære og især Makalat-teksten. Der findes dog meget stærke variationer i udlægningen af henholdsvis Makalat og Velayetname. De er nærmere som centre, hvorfra traditionen bevæger sig i alle retninger og blandes med lokale traditioner, fester, andre religiøse principper, såvel som helgener og helligsteder.

#### *Mellem sufisme og folkekultur*

Bektashi-traditionen har gennem mange indre læremæssige og ydre historiske tendenser udviklet sig til en 'populær sufisme'. Traditionen har bevæget sig frem mod traditionsbårne institutionaliserede autoriteter, udtrykt i Makalat, væk fra de lokale og karismatiske, som de udtrykkes i Velayetname. Denne bevægelse blev dog nedbrudt af de historiske forandringer i Sydøsteuropa. Det osmanniske riges gradvise sammenbrud i indre opgør og krige samt de ideologiske angreb på ordenen nedbrød det institutionelle netværk og efterlod derfor kun traditionen i de små landsbysamfund.

Bektashi-traditionen har altid været båret oralt blandt omvandrende digtere og i folkelige sange, fester og populære fortællinger. Dette har

muliggjort, at traditionen ikke forsvandt, selvom dens lederskab og præsteskab blev udslettet i de forskellige områder. Traditionens udgangspunkt som en karismatisk omvandrende sufi-lægmandslære, kun sublimeret gennem hurufismens poetiske forkærlighed, har muliggjort dens overlevelse, men dermed også defineret dens udtryk – altså som folkelig sufisme frem for en mere spekulativ og afsondret esoterisk lære. Bektashi-traditionen indeholder til stadighed en form for sufimystik, men er ikke udelukkende kendetegnet ved denne mystik. Den er i højere grad gledet tilbage til fordel for de folkelige og populære træk, som eksempelvis udtrykkes ved sangene og vittighederne, såvel som fastholdelsen af traditionen i mindre landsbysamfund. Det er først hos de karismatiske autoriteter i lokalsamfundenes egen refleksion over deres tradition, at det er muligt at møde samspillet mellem sufisme og folkekultur.

Den albanske gren er dog speciel, idet områdets tilbageståenhed gjorde, at de historiske forandringer ramte Bektashi-ordenen i området ganske sent, hvorfor Bektashi-traditionen har bibeholdt sin karakter af at være en sufi-orden i modsætning til andre områder, hvor ordenen blev komplet udryddet. Forbuddet mod ordenen i Albanien varede, trods dets hårdhed, kun godt tredive år og udslettede dermed ikke ordenen fuldstændigt. Nogle få religiøse ledere overlevede og de udgjorde den kerne, hvorfra ordenen i de albanske områder kunne genoplives. Det har muliggjort, at den albanske Bektashi-gren eksisterer med traditionsbårne autoriteter og en rimelig homogen sufilære. Det albanske eksempel viser dog, at de indre folkelige tendenser og den frie karisma alligevel er essentiel for Bektashi-traditionen, selv i en institutionaliseret form. Bektashi-traditionen er ikke udelukkende blevet en folkelig og karismatisk sufiorden på grund af de historiske forandringer, men i lige så høj grad fordi Bektashi-lærens grundlag og udspring er folkeligt. I de ydre manifestationer af traditionen fremstår

det hverdagslevede religiøse som det primære, alt imens de karismatiske autoriteter har bibeholdt sufismen som en lære for de mere indviede. Makalat-teksten er for de få, de mere indviede, som i sagens natur er dervisherne. De er blot blevet langt færre og marginaliserede og udfordret af andre autoriteter. Sufismen er derfor tilstede i Bektashi-traditionen, men på trods og i et krydspres. Det er muligt at tale om en folkelig sufisme, men det beror i højere grad på sufismens karismatiske og rituelle manifestationer end på dens intellektuelle og mystiske sider. Sufismens tilstedeværelse i bektashiernes folkereligion er dermed bemærkelsesværdig, men det modsætningsfyldte mellem sufisme og folkereligion er opløst i de historiske forudsætninger, som traditionen er baseret på.

### Litteratur

Abiva, Huseyin, 1990: "The Long Night of Communism (1945 to 1990)" (<http://bektashiorder.com/era-ofcommunism>, 23.05.2012).

Abiva, Huseyin, 2009: "The Renewal of Bektashism after 1990" (<http://bektashiorder.com/renewal-of-bektashism>).

Akbar, Ahmed, 2007: *Journey into Islam: The Crisis of Globalization*, The Brookings Institution, Virginia.

Bektahsi, 2009: "A Survey of Sufisme in The Balkans" (<http://bektashiorder.com/sufism-in-the-balkans>).

Birge, John Kingsley, 1994; *The Bektashi order of Dervishes*, Luzac Oriental, London (opr. 1937).

Clayer, Nathalie, 2012: “The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and their Limits”, in: *Die Welt des Islams*, Volume 52, Number 2, pp. 183-203.

DABF (Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu): *Alevi – Bektashismens Grundprincipper*, udgivet af Alevi Forbundet i Danmark. Alevi.dk (04.12.2012).

Doja, Albert, 2006: “Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism”, *Numen, Brill*, 53., pp. 448- 510.

Elsie (Olzheim), Robert, 2005: “Der Islam und die Derwisch-Sekten Albaniens – anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage”, *Revisted*, 5.

Endresen, Cecilie, 2011: “Med Gud og verdenskart: Folk og steder i geislig diskurser i Albania”, in: *Chaos*, nr. 55, pp. 107-134.

Jazexhi, Olsi, 2011: “Albania – country reports”, in Jørgen S. Nielsen (ed.): *Yearbook of Muslims in Europe vol. 3*, Brill, Leiden, p.

Jazexhi, Olsi, 2013: “Albania – country reports”, in Jørgen S. Nielsen (ed.): *Yearbook of Muslims in Europe vol. 5*, Brill, Leiden, Forthcoming.

Jazexhi, Olsi, 2007: “The Bektashi Tarikah of Dervishes”, (artikel præsenteret i Algiers, ikke udgivet).

Lee, J. L: “Bektashiyya sufisme of Turkey and the Balkans”, Leeds University, ikke udgivet.

Makalat, 2006: *The Makalat of Haji Bektashi Veli – the discourse of a 13th century Sufi Master*, Huseyin Abiva (trans.), Babagan Books.

Mayer, Toby, 2008: “Theology and Sufism”, in Tim Winter (ed.): *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 258-287.

Massicard, Elise, 2010: ”Alevi Communities in Western Europe”, in Jørgen S. Nielsen (ed.): *Yearbook of Muslims in Europe vol. 2*, Brill, Leiden, pp.563-591.

Melikoff, Irene, 1998 : *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, Leiden.

Melikoff, Irene, 1992: *Sur les traces du soufisme turc – recherches sur L’islam populaire en anatolie*, Les Éditions Isis, Istanbul.

Moosa, Matti, 1988: *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Syracuse New York.

Nielsen, Jørgen S., 2011: ”Mellem muslimsk folketradition og ortodoksi pa Balkan”, in: *Teol-information nr. 44*.

Nielsen, Jørgen S, 2001: “Postscript; Tension between the local and the Global in Islamic Revival”, in: Antonina Zhelyazkova and Jørgen Nielsen (ed.): *The Fate of Muslim Communities in the Balkans. Vol. 8: Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice*, IMIR, Sofia, pp. 622-628.

Norris, Harry. T., 2006: *Popular Sufism in Eastern Europe, Sufi brotherhood and the dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, Routledge, London.

Norris, Harry.T., 1993: *Islam in The Balkans, religion and society between Europe and the Arab World*, Hurst & Company, London.

Schwartz, Stephen, 2012: "Sufis Under Fire in Macedonia", Inside Islam [University of Wisconsin/Wisconsin Public Radio], February 22. <http://www.islamicpluralism.org> (25.05.2012).

Schwartz, Stephen, 2009a: "Bektashi Sufis in the Albanian National Renaissance", The Universal Significance of the League of Prizren, Illyria [New York], November 28. <http://www.islamicpluralism.org> (25.05.2012)

Schwartz, Stephen, 2009b: "The Harabati Teqe in Tetova Under Wahhabi Attack", Presented to International Symposium on "Bektashism Between Religious Movement And Established Religion," Faculty of Social Sciences, European University of Tirana, Albania. CIP. October. <http://www.islamicpluralism.org> (25.05.2012).

Schwartz, Stephen, 2007: "The Balkan Front, The Weekly Standard", May 14. <http://www.islamicpluralism.org> (25.05.2012).

Schwartz, Stephen, 2000: "Islamic Fundamentalism in the Balkans", Partisan Review [Cambridge, MA] Summer 2000. <http://www.islamicpluralism.org> (25.05.2012).

Shankland, David, 2007: *The Alevis in Turkey – the emergence of a secular Islamic tradition*, Routledge London/New York.



Stavrianios, Leften. S., 2000: *The Balkans since 1453*, Hurst & Company, London.

Velayetname: *The Sainly exploits of Haji Bektas Veli – Manakib-I Haci Bektas-I Veli “Velayetname”*, Huseyin Abiba (trans.), Babagan Books.

Yildirim, Riza, 2001: *Dervishes in early Ottoman society and politics; A study of Velayetnames as a source of history*, A Master’s These, department of history, Bilkent University, Ankara.

### **Forfatterpræsentation**

Emil B.H. Saggau har en bachelor i teologi fra Københavns Universitet med speciale i kirkehistorie og økumeniske studier og er ved at afslutte sin kandidat med speciale i kristne-muslimske relationer i Sydøsteuropa. Han har i en årrække arbejdet som sekretær ved Center for Europæisk Islamisk Tænkning (CEIT) og deltaget i centrets virke under Prof. Jørgen S. Nielsen, herunder assisteret i arbejdet med Yearbook/Journal of Muslims in Europe (Brill, Leiden). Han har siden 2011 arbejdet med Bektashi-Alevi traditionen og skrev sit bachelorprojekt om kristne elementer i den albanske Bektashi-orden efter en studietur til Harabati tekken i Tetovo i det nordlige Makedonien.

---

<sup>1</sup> Citeret fra egen samtale med Baba Mondi under et studiebesøg i Tetovo, Makedonien, 19 maj 2011.

<sup>2</sup> <http://bektashiorder.com/nodequeue/1?page=9>

<sup>3</sup> <http://bektashiorder.com/a-brief-bektashi-catechism>