

TIDSSKRIFT FOR ISLAMFORSKNING
Vol. 7, Nr. 2, 2013



Sufismens Paradokser

ANSVARSHAVENDE REDAKTØR

Adjunkt, ph.d. Ehab Galal

GÆSTEREDAKTION

Lektor, ph.d. Maria Louw &

Lektor, ph.d. Mikkel Rytter

REDAKTION

Monique Hocke, Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter - Brian Arly Jacobsen, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet - Nadia Jeldtoft, CEIT, Københavns Universitet - Iram Khawaja, Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning, Roskilde Universitetscenter - Maria Louw, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Jørgen S. Nielsen, CEIT, Københavns Universitet - Mikkel Rytter, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Mark Sedgwick, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet.

LAYOUT

Ehab Galal

BESTYRELSE FOR FORUM FOR ISLAMFORSKNING

Thomas Hoffmann (formand), Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Jørgen S. Nielsen (næst-formand), CEIT, Københavns Universitet - Kirstine Sinclair (sekretær), Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet - Niels Valdemar Vinding (kasserer), CEIT, Københavns Universitet - Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet - Lasse Lindekilde, Institut for Statskundskab, Århus Universitet - Lene Kühle, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet

REFEREE-PANEL

Ali Alfoneh, ph.d.-stipendiat KU - Anders Berg-Sørensen, ph.d., adjunkt KU - Manni Crone, ph.d., projektforsker, DIIS - Thomas Hoffmann, ph.d., post-doc, KU - Jeppe Sinding Jensen, dr. phil., lektor AU - Kurt Villads Jensen, ph.d., lektor SDU - Tina G. Jensen, ph.d., forsker SFI - Jytte Klausen, ph.d. professor, Brandeis University - Lene Kühle, ph.d., lektor AU - John Møller Larsen, ph.d., post-doc AU - Søren Lassen, ph.d. ekstern lektor KU - Carsten Bagge Lausten, ph.d., lektor AU - Mehmet Necef, ph.d., lektor SDU - Hans Christian Korsholm Nielsen, ph.d., direktør Det danske Institut i Damaskus - Helle Lykke Nielsen, ph.d., lektor SDU - Jørgen S. Nielsen, professor KU - Jonas Otterbeck, dr. fil, Malmö högskola - Catharina Raudvere, professor KU - Lene Kofoed Rasmussen, ph.d., kultursociolog - Garbi Schmidt, ph.d., forsker SFI - Jørgen Bæk Simonsen, professor KU - Margit Warburg, professor KU - Morten Warmind, ph.d., lektor KU

FORMÅL

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO)

Tidsskriftet udkommer to gange årligt og er peer-reviewed artikler

Første udgave af Tidsskrift for Islamforskning udkom 17. oktober 2006.

HJEMMESIDE

www.islamforskning.dk

MEDLEMSKAB AF FIFO

Ønsker man at blive medlem af foreningen, sender man en e-mail (info@islamforskning.dk) med en anmodning om optagelse. E-mailen skal indeholde en beskrivelse af ansøgerens forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

KONTAKT

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via Forum for Islamforsknings hjemmeside: info@islamforskning.dk

Uopfordrede artikler sendes til redaktøren

Indholdsfortegnelse



TEMA

- 1** **Introduktion: hvilket paradoks / hvis paradoks?**
Af Maria Louw og Mikkel Rytter
- 8** **Ufuldkommenhedens etik: Om at realisere sufismen som
dydsetik i det post-sovjetiske Usbekistan**
Af Maria Louw
- 39** **I lære som Allahs ven: Selvets renselse på et islamisk universitet
i Yemen**
Af Kasper Mathiesen
- 81** **Bektashi-traditionen: en folkelig sufisme?**
Af Emil B.H. Saggau



UDEN FOR TEMA

- 114** **Stereotyper og fjendebilleder - En undersøgelse af udvalgte,
danske mediers fremstilling af muslimer og islam**
Af Sara Jul Jacobsen, Kristina Weibel og Tina Gudrun Jensen

Indledning: hvilket paradoks / hvis paradoks?

Af *Maria Louw og Mikkel Rytter*,

Der er de senere år blevet forsket og skrevet om sufisme fra mange forskellige vinkler og med fokus på en bred række tematikker. For blot at nævne nogle, kunne man fremhæve studier der tager afsæt i den karisma, der emmer fra levende shuyukh (Werbner og Basu 1998; Werbner 2003); de tilbagevendende religiøse festivaller og fejringer ved helgengrave (Curie 2006; Frembgen 2011); forskellige former for zikr (ihukommelse af Gud) og ekstatiske ritualer (Lizzio 2007; Pinto 2010; Irwin 2011); fødevarers potentielt rensende og transformerende egenskaber for dedikerede sufier (Werbner 1998; Matzens 2012; Rytter 2013); sufisme som en integreret del af hverdagsislam (Louw 2007; Raudvere og Stenberg 2007); samt nutidige turuq (veje, ordner) globale udstrækninger og plasticitet (Malik and Hinnels 2006; Geaves, Dressler and Klinkhammer 2009; Stjernholm 2011; Bubandt 2011; Mathiesen 2012). Trods det massive opbud af studier, er der imidlertid ingen der endnu har adresseret og diskuteret det forhold, at sufisme - og islamisk mysticisme mere generelt - tilsyneladende har paradokset som centralt omdrejningspunkt. Det er denne vinkel på sufismen, som nærværende temanummer afsøger og diskuterer.

Etymologisk kommer paradoks af det græske *paradoxos*. Ordet er en sammentrækning af *para-* ”ved siden af” og *doxa* ”mening”. Et paradoks henviser følgelig til ”det som er ved siden af eller uden for enhver mening”. Ifølge *Den Store Danske*, Gyldendals åbne encyklopædi, anvendes paradoks dels om en ufattelig tanke, dels om en påstand som tilsyneladende er selvmodsigende.

Der er umiddelbart mange paradokser i sufisme og islamisk mystik. Det er fx et paradoks at en dedikeret sufi, en *salik* (rejsende), stræber

efter at opnå enhed med Allah, samtidigt med at Allah er hinsides menneskelig erkendelse. Det virker også paradoksalt, at man i sufismen på én og samme tid sigter mod selvforglemmelse igennem et vedholdende indre (esoterisk) arbejde med selvet og med ens ydre (exoteriske) fremtoning og handlinger. Der ligger også et paradoks i den måde, hvorpå sufier tilstræber det profetiske ideal, samtidigt med at de fuldt ud erkender deres menneskelige begrænsninger, som gør at de aldrig vil kunne virkeliggøre målet. Endelig kunne man også pege på paradokserne i den måde, hvorpå digtere og forfattere i sufismens poetiske tradition har søgt at indfange det transcendent via verdslige metaforer og sproglomster. Denne liste over paradokser i islamisk mysticisme er langt fra udtømmende. Paradokset er med andre ord tilsyneladende en vigtig del af sufismens selvopfattelse og verdensforståelse.

Endvidere er forholdet imellem islamisk mysticisme og det man kunne kalde 'den moderne verden' fyldt af paradokser og potentielle modsætninger, som social analyse kan blotlægge: Hvordan kan man metodologisk studere praktiserende sufiers spirituelle rejse og mystiske oplevelser? Hvordan kan sufismen repræsenteres i tale, tekst eller udstilling uden enten at eksotificere (for meget afstand) eller glorificere (for lidt afstand) den?

Det, vi foreslår at kalde 'sufismens paradokser', har flere dimensioner, der således fordrer, at vi løbende identificerer: hvilket paradoks er det? Men også samtidigt identificerer: Hvis paradoks er det? Ofte vil den troende, dedikerede sufi godtage sammenhænge i verden (fx at en shaykh er i live i graven, at han kan se ind i folks hjerter eller besøge dem i drømme), som måske ikke accepteres i en mere sekulær verdensopfattelse. Vi må derfor identificere hvorvidt det er sufiernes eget paradoks, om det er forskerens paradoks, eller er det paradokset tager form fra en helt tredje position. De tre artikler i dette

temanummer tager alle udgangspunkt et paradoks - men det paradoks de identificerer og diskuterer er paradoksalt på forskellige niveauer.

Kasper Mathiesen tager, på baggrund af længerevarende etnografisk feltarbejde i den globale ekspanderende Ba'alawi tariqa, afsæt i det paradoks at *wali* (guds ven), på den ene side tilskynder og ophøjer afsondrethed som et ideal for enhver *murid* (discipel, tilhænger), samtidigt med at de ledende notabiliteter i tariqaen i dag er blevet globale figurer, der dels rejser i hele verden for at møde elever og udbrede deres lære og karisma, dels optræder på TV-kanaler og diverse internetsider. For at undersøge dette paradoks tager Mathiesen læseren med til Tarim i Yemen, hvor Ba'alawi tariqaen i århundreder har haft sit religiøse centrum. Dedikerede disciple kommer hertil fra hele verden for dels at få undervisning, dels for at opleve *subha* (samvær) og at kunne leve i overensstemmelse med de forskrifter, der er givet ved *sunna* (profetens sædvane) og *sharia* (love givet med Koranen). Dette skaber det læringsmiljø, Mathiesen kalder 'en profetisk livsverden' og som med tiden bliver til kropsliggjorte dispositioner hos eleverne, som vil være en del af dem, deres gøren og laden - også når de forlader Tarim igen. Ifølge Mathiesen er idealet om afsondrethed således koblet til fordringen om *da'wa*, om at udbrede islam og den lære som promoveres i Ba'alawi tariqa.

I en religionshistorisk gennemgang af Bektashi traditionens lære og udbredelse i Tyrkiet, Albanien og Balkan, diskuterer Emil B.H. Saggae spørgsmålet om, hvorvidt den bør betegnes som en Sufi-orden eller snarere som en 'folkelig' form for religion: Hvad ligger der i de to betegnelser og er der et modsætningsforhold mellem dem? Ligger der med andre ord et paradoks i selve betegnelsen 'folkelig Sufisme', eller er den en rammende måde at karakterisere traditionen på, som den tager sig ud i dag?

Endelig diskuterer Maria Louw det paradoksale forhold hun kalder 'Ufuldkommenhedens etik'. På baggrund af længerevarende etnografisk feltarbejde blandt Naqshbandiyya i Bukhara i det post-sovjetiske Usbekistan, finder Louw en udbredt oplevelse blandt sine informanter af, at den sufisme, de praktiser, ikke er *rigtig* sufisme. Trods fysisk nærhed med Shaykh Bahauddin Naqshband (d1389) følte Louw's informanter, at de kom 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 forsøgte at opretholde den balance mellem immanens og transcendens, mellem væren-i-verden og væren-hos-Gud, som fordres i Naqshbandi tariqa, jo mere oplevede de Naqshbandiyyas lære og deres umiddelbare omverden som moralsk uforenelige. Denne oplevelse af ufuldkommenhed og utilstrækkelighed faldt sammen med det mere generelle *ethos* af post-kolonialt tab, som gennemsyrede Usbekiske samfund i årene efter selvstændigheden i 1991.

Samlet illustrerer de tre artikler hvordan paradokser ofte er produktive; det tilsyneladende selvmodsigende, 'ved siden af mening' rummer nogle kreative potentialer en produktiv åbenhed og flertydighed. Paradokser er aldrig enten/eller men altid både/og og således i stand til at rumme divergens, flertydighed og modsætningsforhold. Som sådan er paradoksets egenskaber og natur meget godt i tråd med mysticismens åbenhed og det Guddommeliges rummelighed og uanede mulighed.

God læselyst, Gæstereaktionen

Dette temanummer udspringer af forskningsseminaret 'Sufismens Paradokser', der blev afholdt i december 2011, arrangeret af forskningsprojektet "Sufism and Transnational Spirituality" SATS) på Aarhus Universitet og Foreningen for islamforskning (FIFO).

Litteratur

Bubandt, Nils, 2011: 'A method whose time is due: mysticism, economics, and spiritual kinship in a global Sufi movement', i M. Rytter og K. F. Olwig red.): *Mobile Bodies, Mobile Souls: Family, Religion and Migration in a Global World*. Aarhus: Aarhus University Press, 223–246.

Curie, Marie P. 2006: *The Shrine and cult of Mu'in Al-din Chishti of Ajmer*. Oxford: Oxford University Press.

Frembgen, Jürgen Wasim. 2011: *At the Shrine of the Red Sufi: five days and nights on Pilgrimage in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.

Geaves, Ron, Marcus Dressler og Gritt Klinkhammer (red.) 2009: *Sufis in western society: global networking and locality*. London: Routledge Sufi Series.

Irwin, Robert 2011: *Memoirs of a Dervish: Sufis, mystics and the sixties*. London: Profile Books Ltd.

Lizzio, Ken 2007: 'Ritual and Charisma in Naqshbandi Sufi Mysticism', *Anpere.net*

<http://www.scribd.com/Muceddidi/d/45161027-Ken-Lizzio-Ritual-and-Charisma-in-Naqshbandi-Sufi-Mysticism>

Louw, Maria 2007: *Everyday Islam in Post-Soviet Central-Asia*. London: Frank Cass Publisher.

Malik, Jamal og John Hinnells (red). 2006: *Sufism in the West*. London: Routledge.

Mathiesen, Kasper 2012: 'Selvets teknologier, e-læring og neo-traditionel islamisk Selvudvikling', *Tidsskrift for Islamforskning*, 2012 (1): 54–82.

Matzen, Ida Sophie 2010: 'Mad, kærlighed og altets enhed i Pakistan', *Jordens Folk*, 45(4): 30–37.

Pinto, Paulo 2010: 'The anthropologist and the initiated: reflections on the ethnography of mystical experience among the Sufis of Aleppo, Syria', *Social Compass*, 57(4): 464–478.

Raudvere, Catharina og Leif Stenberg 2007: 'Sufism som vardagsislam. Ett pågående projekt om gemenskap, nätverk och identitet', *Tidsskrift for Islamforskning*, 2007(2).

Rytter, Mikkel 2013: 'Bønner og borgere. Forbudte fristelser under itikaf blandt sufi-brødre i Pakistan', *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 2013(1): 26-38.

Stjernholm, Simon 2011: *Lovers of Muhammad: a study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the twenty-first century*. Lund Studies in History of Religions, Vol. 29.

Werbner, Pnina 1998: 'Langar: Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's lodge', i Pnina Werbner og Helene Basu (red.) *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. London: Routledge, 95-116.

Werbner, Pnina 2003: *Pilgrims of love: the anthropology of a global Sufi cult*. London: Hurst and Company.

Werbner, Pnina og Helen Basu, (red.) 1998: *Embodying charisma: modernity, locality and performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.

Ufuldkommenhedens etik

*Om at realisere sufismen som dydsetik i det post-sovjetiske
Usbekistan¹*

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

¹ 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, Mukaram²: 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,

² 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 Naqshband³ (1318-89), som blev født i og store dele af hvis liv

³ 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; 'selv-erklærede 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)⁴. 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 apolitisk⁵ 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;

⁴ 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).

⁵ 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 sufisme-tradition, 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.)⁶.

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 *khanaqah* 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'

⁶ 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)⁷. 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

⁷ 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)⁸.

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.

⁸ 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 hjørnesteenene 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 derimellem⁹. 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.

⁹ For eksempel tilhørte flere af de ledende figurer i den modernistiske *Jadid* reformbevægelse i Tatarstan Naqshbandiyya, imens Naqshbandierne under Bukhara Emiratet 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'¹⁰. 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

¹⁰ 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'¹¹ 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,

¹¹ 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 være¹². 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

¹² For andre eksempler på diskurser om tab og glemsel i den post-socialistiske verden, se Buyaldergiyn 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.

I lære som Allahs ven: Selvets renselse på et islamisk universitet i Yemen

Af Kasper Mathiesen

Abstract

Islamic education and existential learning is directed at purifying the self (*nafs*) and the cultivation of certitude (*yaqîn*). A central aspiration in the learning process is to become an intimate friend of Allah (a *walî*), who embodies the prophetic presence (*istihdâr al-nûr al-muhammadiyya*) and who by that presence directs other people to Islam. This article uncovers life and learning in a leading Islamic institution of learning and analyzes the processes of self-transformation and education that constitute the foundation for the rise of a *walî*. It is based on my work on the Bâ'Alawî tradition, one of the most influential Islamic traditions of learning and self-cultivation in the present age, since 2006 and in particular on my visit to the Islamic university Dar al-Mustafa in Yemen during the summer and the fall of 2011. The paradoxical tension between Sufism's ideal of ascetic seclusion on one hand, and the extremely hectic and much courted social lifestyle of leading Sufis on the other, is discussed. It is suggested that the cultivation of a prophetic will to direct others to Islam is the key to understanding this tension.

Allahs venner – afsondrethed og ombejlethed

Det islamiske begreb *walî* henviser til en særlig klasse af mennesker, der er Allahs intime venner. Som bl.a. Carl Ernst har påpeget, er begrebet en grundakse i sufismen (Ernst 2011). I modsætning til rækken af profeter, som ifølge islamisk teologi afsluttedes med Muhammad, kommer der til stadighed ny *walî*'er efter Koranens åbenbaring. En *walî* er almindeligvis en person, der gennem årelang hengivenhed til Allah og selv-disciplin baseret på den islamiske åbenbarings forskrifter, har opnået og er velsignet med en særlig intimitet, omsorg, beskyttelse og kærlighed til/fra Allah. En af *walî*-begrebets mest paradigmatisk hadith er den såkaldte *hadith al-nawafil* som har følgende formulering:

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

Allah, den ophøjede, sagde: Enhver som viser fjendskab mod Min walî vil Jeg erklære krig imod. Min tjener drager ikke nærmere på Mig på nogen måde, som Jeg elsker mere end ved, at han handler i overensstemmelse med det, Jeg har pålagt ham og gjort obligatorisk for ham. Derefter nærmer han sig til stadighed mere og mere ved at tjene Mig gennem frivillige tilbedelseshandlinger (*nawâfil*), indtil Jeg elsker ham. Når Jeg elsker ham, bliver Jeg det øre, han hører med, det øje, han ser med, den hånd, han tager fat med, og den fod, han går på. Hvis han beder Mig om noget, giver Jeg ham det. Hvis han søger Min beskyttelse, beskytter Jeg ham.

Denne hadith beskriver både den særlige relation mellem Allah og walî'en og det, der former og kendetegner en walî, nemlig den fuldstændige overgivelse til Allahs vejledning og opslugthed i Allah.¹ Begrebet refererer til et efterstræbt eksistentielt modus og er som sådan et mål og et ideal for islamisk selvkultivering og uddannelse. I denne artikel vil jeg med udgangspunkt i dette ideal præsentere en analyse af et indflydelsesrigt islamisk læringsparadigme, som i nutiden spiller en markant rolle i Vesten, herunder også i Skandinavien. Det drejer sig om Bâ'Alawî traditionen (se nedenfor) og mere specifikt den måde, læringsparadigmet folder sig ud på det islamiske universitet Dar al-Mustafa i Yemen. Jeg har siden 2006 beskæftiget mig med Bâ'Alawî traditionen forskellige steder i verden og har bl.a. været vidne til, at den er kommet til Danmark og har slået rødder.

På den ene side spiller afsondrethed fra omverdenen (*'uzla*) i samvær med den spirituelle mester (*suhba*) en afgørende rolle for den

¹ Begreberne *fard* og *nawâfil*, obligatoriske og frivillige tilbedelseshandlinger, i den arabiske originaltekst er identiske med de betegnelser, man bruger i islamisk lov og det praktiske grundlag for tilnærmelsen er almindeligvis netop sharia'ens regler og vejledning.

selvkultivering og det værensmodus, der efterstræbes i Bâ'Alawî traditionen. På den anden side lever mange af dens ledende skikkelser et meget travlt og omsværmet liv, som indbefatter omfattende rejseplaner på tværs af verden, relationer med politiske ledere, konferencer, TV-optrædener, og at de konstant er omgivet af mennesker. Det er spændingen mellem afsondringsidealet og denne virkelighed, som i denne artikel er konstrueret som et af sufismens paradokser.

Da en af Allahs venner kom til Danmark

Efter Jyllands-Postens karikaturer af Profeten Muhammad i 2005 blev det klart for verden og især danskere, at mange muslimer er følsomme over for afbildninger af Profeten. Det anføres blandt muslimer ofte, at Profetens væsen og budskab er af en sådan spirituel karakter, at afbildninger blot forvirrer pointen. Den islamiske lærde og verdenskendte TV-prædikant Habib Ali al-Jifri (f. 1971) kom til Danmark i 2006 i forbindelse med en forsoningskonference arrangeret af Udenrigsministeriet efter netop Jyllands-Postens tegninger. For en række deltagende danske muslimer var mødet med Habib Ali en stærk og livsforandrende spirituel oplevelse, og mødet blev startskuddet for etableringen af Bâ'Alawî traditionen i Danmark. En af disse, en mand i trediveerne, oplevede at Habib Ali under sit besøg i København i 2006 skiftede fysisk form:

Vi var inde i et stort lokale, og der var fuldt af mennesker. Jeg snakkede med en af de tre tilrejsende lærde, Amr Khaled², som jeg var meget fascineret af og kendte fra TV. Han opfordrede mig til at tale med Habib Ali og pegede ham ud for mig. Da jeg så ham, var det som

² Amr Khaled (f. 1967) er en egyptisk TV-prædikant.
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

om alt i rummet forandrede sig. Fra at være almindelig størrelse skiftede han pludselig form og blev stor og fyldte hele rummet ud, så jeg ikke kunne se andet end ham.³

En jævnaldrende oplevede mødet med Habib Ali som at være i selskab med Profeten selv:

Her har du en person, der er nøje opfostret på Koranen og Profetens sunna [hans praksis og levevis] - fred være med ham. Som siden han var lille har fået alt det bedste fra islam fra en ubrudt linje af profetiske efterkommere. Vi var et lille selskab, der blev inviteret ind på hans hotelværelse efter de officielle arrangementer var forbi. Det er første gang, jeg oplever islam i så ren en form. Hver eneste lille bevægelse, ytring, blik i øjet og hele hans fremtoning var som at se Profeten foran sig.⁴

Habib Ali nedstammer fra Profeten Muhammad og har sine familiemæssige og uddannelsesmæssige religiøse rødder i byen Tarim i det østlige Yemen. Tarim er spirituel hovedstad for den globale Bâ'Alawî-tradition, en art sunnimuslimsk sufi orienteret netværk som har Profetens efterkommere som omdrejningspunkt, og som siden det 15. århundrede har været udbredt i regionen omkring det Indiske Ocean (Ho 2006).⁵ Siden Yemens genforening i starten af 1990'erne Tarim genopstået som Bâ'Alawî-traditionens globale spirituelle hovedstad og skoler og universiteter, der modtager studerende fra hele verden, er skudt op. En af disse er universitetet Dar al-Mustafa, som er grundlagt i 1993 af den islamiske lærde og sufi sheikh Habib Umar

³ Samtale med dansk informant, 2010.

⁴ Samtale med dansk informant, 2008.

⁵ For en introduktion til Bâ'Alawî traditionens historie og geografi henvises til Ho 2006.

bin Hafiz (f. 1963), og som siden er vokset år for år og idag fungerer som moderinstitution og hovedinspiration for utallige universiteter, skoler, institutioner, organisationer, netværk, læringscirkler og velgørhedsprojekter verden over, i særdeleshed i Sydøstasien, Østafrika og den arabiske verden, men også i USA, Australien og Europa (Knysh 2001; Kotb 2004).

Under Habib Alis besøg etablerede flere danske moskeer, netværk af muslimske aktivister og organisationer kontakter med ham. Folk relateret til organisationen MID (Muslimer I Dialog) har siden 2006 eksempelvis organiseret årlige studierejser til Dar al-Mustafa, hvorfra Habib Ali er uddannet. I 2010 besøgte Habib Umar selv Danmark i forbindelse med en turné gennem flere europæiske lande, og båndene til danske muslimer blev yderligere styrket.

I løbet af de sidste efterhånden syv år, hvor jeg har arbejdet med folk fra Bâ'Alawî-traditionen, har jeg ved flere lejligheder været vidne til Habib Ali og grundlæggeren af Dar al-Mustafa Habib Umars overvældende indflydelse på folk. En dansk muslim oplevede under et besøg i Tarim, at Habib Ali kunne læse hans tanker og meget klart gengive præcist, hvad der var i hans hjerte. Samme person oplevede at Habib Umar var i stand til at heale ham og fremkalde fysiske reaktioner og velvære alene ved berøring og ved at lave *du'â* (forbøn) for ham. Adskillige af mine informanter er blevet opsøgt af Habib Umar i deres drømme, hvor de har modtaget spirituel vejledning eller ord, som på forskellig vis har haft afgørende indflydelse på deres livsvalg og handlinger. Folk, som er bosat i Vesten, beretter, at de oplever at have selskab af Habib Umar i deres dagligdag, og at han følger med dem i deres liv på trods af, at han er i Yemen. En informant oplevede det at sidde ved siden af Habib Umar under dennes besøg i Danmark i 2010 "som at sidde ved siden af et enormt

kraftværk. Jeg frygtede, at den fysiske kontakt ville medføre en kortslutning af mig selv, fordi strømmen var for kraftig”. Oplevelser som disse er velkendte i den islamiske sufi tradition (se bl.a. Renard 2008).

Betegnelsen Habib er en betegnelse for Profetens efterkommere, som nedstammer fra området Hadramawt i det østlige Yemen. De findes over hele verden, særligt på den arabiske halvø, i Sydøstasien og Afrika, og jeg har bevidnet lignende “Habib-effekt”, altså det at folk oplever mødet med en Habib som en stærk spirituel oplevelse, under feltarbejde i Singapore og Malaysia og hørt utallige førstehåndsberetninger om det fra bl.a. Indonesien, den arabiske verden og Østafrika. En nordafrikansk informant bosat i Skandinavien fortæller, at han nærmest tilfældigt kom til at befinde sig i Habib Alis selskab under et af dennes besøg i Cairo for 12 års tid siden. Han var indtil da ikke synderligt religiøs. Mødet ændrede hans liv fuldstændigt. Han bestemte sig for at rejse videre med Habib Ali og endte i Tarim, hvor han tilbragte de næste syv år i studiet af de islamiske videnskaber (såsom islamisk lov, Koran-fortolkning, Profetens liv, hadith, troslære og sufisme).

Almindeligvis har folk, jeg har arbejdet med, været draget af Habib Ali og Habib Umars (eller andre habib’ers) dybe medmenneskelighed, religiøsitet, viden og spirituelle indsigt. Folk oplever, at de legemliggør Profeten og selve den islamiske åbenbaring. Som sådan opfattes de som walî’er og det læringsparadigme, de repræsenterer, stræber efter at fremelske den profetiske tilstedeværelse (*istihdâr al-nûr al-muhammadiyya*⁶), som kendetegner walî’en.

⁶ Jeg har valgt at oversætte begrebet ’al-nûr al-muhammadiyya’, bogstaveligt ’det muhammadanske lys’, med ’den profetiske tilstedeværelse’.

Islamisk (ud)dannelse og dydskultivering mellem selvets autonomi og Allahs almagt

En række nutidige studier af islamisk uddannelse tager udgangspunkt i Clifford Geertz' udtalelse, at *madrassaer* er islamiske samfunds 'master institution', og at de udgør en nøgle til at forstå muslimske samfund som helhed. Politisk såvel som i forhold til transmissionen af værdier, normer og verdenssyn (Alam 2008; Malik 2008). I den postkoloniale periode har mange muslimske samfund oplevet en stigning i antallet af madrassaer, og deres rolle og tilstedeværelse i samfundet er tiltagende (Rahman 2008; Riaz 2008). De store bølger af muslimsk immigration til Vesten og i særdeleshed opkomsten af globale jihad-bevægelser, 11. september, karikaturkrisen og krigen mod terror har skabt et enormt forskningsmæssigt og politisk fokus på islamiske uddannelsesinstitutioner (Kadi 2007; Pohl 2007; Riaz 2008). Den mest centrale politiske og kulturelle bekymring og antagelse var og er, at madrassaer, som er blevet samlebetegnelse for islamisk skoling, og andre islamiske skoler i og uden for Vesten er rugekasser for religiøs indoktrinering, parallelsamfund, ekstremisme, terrorisme, kønsdiskrimination, intolerance, overtro og farlige politiske og kulturelle identiteter (Boyle 2004; Lahmar 2011; Riaz 2008; Tan 2011). Islamisk uddannelse er blevet tildelt en stor del af skylden for disse dårligdomme, og megen nutidig forskning og forskningsfinansiering på området er direkte motiveret af disse forestillinger og bekymringer. Den styrke og overbevisning, med hvilken kritikere af islam og muslimer, herunder også i Danmark, udpeger islamiske uddannelsesinstitutioner som roden til problemerne, er i sig selv et paradoks set i lyset af, hvor lidt saglig viden der er om den religiøse læring og den selv-formation, der finder sted i muslimske institutioner, og hvor lidt den viden, der findes på området, inddrages i debatten.

Hvilke konsekvenser har det for en persons selv-dannelse at være langvarigt opslugt af studiet af det, der inden for rammerne af paradigmet opfattes som Allahs åbenbaring til menneskeheden? Hvad indebærer det emotionelt, socialt, moralsk og kognitivt, når en person strukturerer sin tid, sin energi og sine handlinger på basis af en aspiration om at tjene Allah fuldstændigt og efterleve Profetens praksis og efterstræbe opnåelsen af hans moralske, psykologiske og spirituelle stadier? Hvordan kan vi forklare, at folk, der gennemgår denne intensiverede religiøse disciplin og læring, herunder flere af dem jeg har arbejdet med i kontekst af Dar al-Mustafa, efterfølgende bliver højtelskede religiøse ledere, walî'er og moralske rollemodeller for lokale og translokale samfund og ofte stoles på og opfattes som legemliggørelsen af og vogtere over sandheden, islams åbenbarede livsverden og guddommeligt inspirerede fromheds- og handlingsmodaliteter?

En af de paradigmatiske mere nytænkende strømninger inden for nutidig islamforskning omhandler spørgsmålet om islamisk selv-formation og kultivering af en persons selv, personlighed eller subjektivitet, således at det stemmer overens med de idealer, den islamiske tradition foreskriver. Talal Asads studier af kristen klosterdisciplin i middelalderen og ritualets selv-formative funktion udgør et hovedudgangspunkt for denne forskning. Asad argumenter for, at den systematisk disciplinerede og ritualiserede livsførelse var et hovedredskab i munkesamfundene til at kultivere specifikke moralske, emotionelle og agens-relaterede dyder og dispositioner. Den subjektets teleologi der, ifølge Asad, udgjorde munketilværelsens omdrejningspunkt og ideal var formationen af et ydmygt og lydigt selv (Asad 1987: 192-3). Asads grundideer angående selvets disciplinering og transformation er umiddelbart relevante for og kan

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

overføres til en islamisk kontekst, som den der er denne analyses fokus. Flere af klosterlivets rituelle strukturer og de lærings- og selvformative processer, metoder og idealer, som Asad analyserer, minder om livet på Dar al-Mustafa.

Dette gælder ikke mindst læringens dybdegående, selvforandrende og holistiske karakter. I sit studie af islamiske læringstraditioner i særligt Indonesien peger den singaporeanske filosof og læringsteoretiker Charlene Tan på, at disse ofte er kendetegnet ved meget høj intensitet og ved at personens subjektivitet, emotioner og selv-struktur omformes. Læringen er rettet mod en grundlæggende omstrukturering eller kolonisering af det kognitive landskab og en omfattende forandring af personens livsverden (Tan 2011). I Bâ'Alawî traditionens kontekst afstedkommer dette en dyb forandring af personens selvopfattelse såvel som kultiveringen af psykologisk stærke kategorier, det Tan kalder *control beliefs* (Tan 2011: 22-23), der knytter subjektets perception, handlemønstre og emotionalitet an til de grundlæggende teologiske principper, *tawhîd* (læren om Allahs enhed og almagt) og kærligheden til Allah og Profeten. Begrebet *yaqîn*, fuldstændig overbevisning om åbenbaringens sandhed, er i den sammenhæng centralt i Bâ'Alawî traditionen, og kultiveringen af *yaqîn* er et centralt læringsmål. En af traditionens ledende teoretikere, Imam al-Haddad (d. 1734), skriver således:

Certainty (*yaqîn*) is the essential thing, and all other noble ranks, praiseworthy traits of character and good works are its branches and results.

Virtues and actions are strong or weak, sound or unsound, according to the strength or otherwise of certainty. Luqman, upon whom be peace, said: 'action is possible only in the presence of certainty; a servant acts in obedience only to the extent that he has certainty, and a

man becomes neglectful in his actions only when his certainty diminishes'. This is why the Messenger of Allah, may blessings and peace be upon him, has said: 'certainty is the whole of faith' (al-Haddâd 1989).

Den amerikanske antropolog Saba Mahmoods forskning i kultiveringen af dyd, dispositioner og subjektivitet blandt nutidige egyptiske kvinder inden for rammerne af den såkaldte moskebevægelse i Cairo (*the mosque movement*) kombinerer Asads forskning med en aristotelisk grundopfattelse af, hvordan dyd og moral kultiveres. Denne gør gældende, at moralske dispositioner og dyder ikke er medfødte, men skal kultiveres gennem praktisk disciplinering. Dette sammentænkes hos Mahmood med Michel Foucaults begreb om selvets teknologier, altså de midler, diskurser, idealer og praksisser som en person har til rådighed i en bestemt kulturel kontekst til at opnå magt over selvet og forme det i overensstemmelse med et bestemt kulturelt personlighedsideal (Mahmood 2006).

Medtænkningen af Aristoteles' grundopfattelse er nærliggende, idet den har haft indflydelse på udspecificeringen af islamisk praksis og teori for selv-transformation via særligt den islamiske teolog og tænker al-Ghazali (d. 1111) (al-Ghazali/Winter 1995), hvis værker, tænkning og metodologi for kultivering af selvet ydermere er en hovedhjørnestein i Bâ'Alawî traditionen.⁷ Al-Ghazalis opfattelse af

⁷ Under sit tre-dages besøg i Danmark underviste Habib Umar således på basis af bog nummer 22 og 23 af Al-Ghazalis 40-bindes *magnum opus* Ihyâ 'ulûm al-dîn, bøgerne om hhv. selvets disciplinering (bog 22 – *kitâb riyâdat al-nafs*) og kontrollen med de basale begærskategorier (bog 23 – *kitâb kasr al-shahwatain*). Sammen med Imam al-Haddads bøger, hvoraf flere er oversat til engelsk, udgør al-Ghazalis værker et af de elementer, der praksis og læringsmæssigt binder Bâ'Alawî traditionen sammen på tværs af verden og på tværs af historien.

menneskets psykologi er influeret af de arabiske filosoffer, særligt al-Farabî (d. 950) og Ibn Sînâ (d. 1037), som igen var inspirerede af den græske tænkning, herunder Aristoteles' ideer angående dydernes kultivering (Janssens 2011). Hos Al-Ghazali tænkes dette sammen med islamisk dogmatik og sufisme, således at dydernes kultivering centrerer omkring Allah, åbenbaringen af en guddommelig standard for praksis, moral, dyd og synd (Koranen og Profetens sunna) og et altoverskyggende fokus på efterlivet (*tarîq al-akhira*) (Gianotti 2011).

Amira Mittermaier sætter på basis af sit arbejde med religiøsitet og drømme i nutidens Egypten spørgsmålstegn ved den agens-opfattelse, der ligger til grund for det selv-kultiveringsparadigme inden for islamforskningen, som bl.a. Asad og Mahmood har været med til at lancere. Hun påpeger, at grundlæggende elementer og dynamikker i islamisk religiøsitet og selvets spirituelle transformation ikke udtømmende begribes inden for rammerne af en grundlæggende moderne, liberal og for den islamiske tradition på mange måder fremmed model for det autonome individ, der lægger vægt på individets intentionelle bearbejdning af sig selv. Den islamiske subjektivitet- og individopfattelse, Mittermaier foreslår, gør gældende, at selvet og dets grænser er langt mere flydende, interrelationelle og transcenderbare. Der er ikke kun tale om et autonomt individ, der intentionelt bearbejder sig selv, som f.eks. Mahmood beskriver, i overensstemmelse med et bevidst paradigmatiske dydigheds-telos. Selvet bearbejdes i høj grad udefra, hos Mittermaier gennem visitationer og guddommeligt inspirerede visioner og drømme, og har langt fra overblik og kontrol over sit religiøse projekt. Dette er snarere kendetegnet ved uforudsigelighed, guddommelig intervention og uventede hændelser, der har dyb indflydelse på den enkeltes religiøse liv, livsvalg og selv (Mittermaier 2011; 2012). Mittermaiers perspektiv nytænker og udfordrer udbredte sekulære opfattelser af

selvets grænser og autonomi. Samtidig reflekterer Mittermaiers forskning et centralt element i den metafysik, der ligger til grund for det dominerende islamiske selv-formations og selv-kultiverings paradigme, nemlig Allahs almagt. Den nordafrikanske islamiske lærde, tænker og sufi-sheikh Ibn 'Ata 'Allah al-Iskanderî skriver således i slutningen af 1300-tallet:

Those who have a firm and certain knowledge of what has been unveiled before the insights of their hearts have witnessed that they are *cared-for rather than able to care for themselves, acted-upon rather than able to act aptly themselves, and directed rather than moving by their own volition* (al-Iskanderî 2005: 90. Min kursivering).

I det følgende foreslås en udvidelse af Mahmood og Mittermaiers analytiske perspektiver på tre områder. (1) Det teoretiske udgangspunkt i dette studie er, at selv-kultiveringsparadigmet, der tager udgangspunkt i et individ, der mere eller mindre intentionelt bearbejder sig selv, godt kan kombineres med Mittermaiers individ, der bearbejdes udefra. Snarere end at være modsatrettede opfattelser vil jeg hævde, at de udgør to gensidigt komplementerende analytiske perspektiver på islamisk selvdannelse. Ikke nok med det; walî begrebet, som det forstås i den islamiske tradition, jeg har arbejdet med, er netop kombinationen af personlig indsats (Mahmoods fokus) og givethed (Mittermaiers fokus), af opnåelse og tildelelse (Renard 2008: 253). En central analogi blandt de folk, jeg har arbejdet med, er, at en person, der søger Allahs kærlighed, intimitet og tilfredshed (en *murîd*), som er selve selvkultiveringens mål, er ligesom en arbejdsom landmand: Han vælger en god jord, pløjer den, vælger de bedste frø, sår på det mest gunstige tidspunkt og vælger den rigtige gødning. Han fjerner ukrudt og beskytter de fremspirende planter så godt, han kan.

Han har brug for omfattende viden og ekspertise til dette. Men i sidste ende er han afhængig af regn og sol udefra ligesom de ting, han betjener sig af (jord, frø, viden, ekspertise etc., og i sidste ende ham selv), er ham givne. Denne dobbelt-agens er ydermere den samme, der gør sig gældende i den *hadith al-nawâfil*, som nævntes indledningsvist, og som ligeledes beskriver en walî som en, der stræber ved at følge Allahs anvisninger og efterfølgende får Allahs kærlighed og bliver 'overtaget' af Allahs attributter. (2) Jeg vil i højere grad end nogen af de to inddrage den teoretiske islamiske sufi-tradition for selv-transformation. Mittermaier arbejder antropologisk inden for rammerne af nutidige sufi-kontekster, men inddrager kun i begrænset omfang den terminologi og de teoretiske opfattelser af selvet, som traditionen igennem mere end 1000 år har udviklet. Mahmood arbejder ligeledes nutidigt antropologisk, men inden for rammerne af det hun definerer som salafisme. Mange af de dydsbegreber og psykologiske dynamikker, hun kortlægger, hører dog traditionelt hjemme i sufi-traditionen. Ved i højere grad at inddrage den teoretiske islamiske sufi-tradition mere kastes et klarere lys over islamiske opfattelser af og dynamikker for selvets kultivering og eksistentielle læring. (3) Læringsfællesskabet og kontekstens betydning for læring synes at være relativt nedprioriteret i både Mittermaier og Mahmoods analyser af islamisk selv-dannelse. Der opstår et enormt rum af socialitet i kløften mellem Mahmoods intentionelt selv-kultiverende subjekt og Mittermaiers subjekt, der handles på udefra gennem drømme og visitationer. Min analyse tager udgangspunkt i begreberne *'uzla* (afsondrethed fra verden) og *suhba* (det gode selskab). Jeg vil foreslå den sociale kontekst som et tredje og afgørende teoretisk felt for studiet af den islamiske selv-dannelse og læring. I dette felt bearbejder selvet sig selv mere eller mindre autonomt ved at *lade sig bearbejde udefra* i specifikke for selvets kultivering gunstige og overskuelige kontekster.

Nafs - selvet som islamisk begreb

Det er nødvendigt at uddybe begreberne 'selv' og selvets transformation og kultivering. Islamisk psykologi, selv-kultivering og eksistentiel læring er centreret om begrebet nafs og renselsen af nafs'et (*tazkiyya al-nafs*) og dets moralske og spirituelle disciplinering (*mudjâhidat al-nafs*). Der findes ikke en universel islamisk model for eller teori om nafs 'et. Snarere er begrebet centralt i den akkumulative og mangefacetterede tradition, der gennem den islamiske historie er bygget omkring 'den indre sharia' (*al-fiqh al-bâtin*) og sufisme. Nafs er menneskets selv eller ego og nævnes under forskellige betegnelser i Koranen. Det er disse, der er det begrebsmæssige udgangspunkt for senere opfattelser og teoridannelser inden for islamisk psykologi (Ernst 1997: 32ff).

Nafs har en fysisk og passionsbaseret dimension (*al-nafs al-shahwâniyya*) og en rationel/bevidsthedsbaseret spirituel dimension (*al-nafs al-nâtiqa*). I det følgende vil jeg bruge betegnelserne begærs-nafs 'et og det rationelle nafs. Det er det rationelle nafs, der kultiveres, og dets forhold til begærs-nafs 'et og til Allah er afgørende for, hvilket åndeligt stadie personen befinder sig på. I sin ubehandlede form udgør begærs-nafs 'et det rationelle nafs' akse og orientering. På dette niveau er mennesket kun forskelligt fra dyr i sin fysiske form og tjener reelt begærs-nafs 'et som en afgud. Denne centrale akse overskygger helt orienteringen mod Allah, som har skabt mennesket for at tjene sig selv. Det rationelle nafs betegnes på dette niveau som *ammaratun bi-l-sû*, altså drevet af begærs-nafs-orienterede tendenser (seksuelt begær, nærighed, grådighed, nydelse, arrogance, selvophøjelse, illusion, vrede, selvretfærdighed, jalousi, had, længsel efter prestige, magt og status, etc.). Når et højere niveau af det rationelle nafs vækkes, bliver personen bevidst om Allah og Allahs vejledning (*sharia*). På dette

niveau begynder personen at opdage sine fejl og synder og betegnes som *al-nafs al-lawwâma*, det (selv)-bebrejdende nafs. Viljen til at leve i overensstemmelse med Allahs åbenbaring er tilstede, men det lavere nafs-niveau har stadig tit overhånd. Det rationelle nafs' overgang fra at være domineret af og orienteret mod begærs-nafs'et til det (selv)-bebrejdende nafs' stadie er begyndelsen på den spirituelle forandring. Alle teoretiske manualer og veje (*tarîqa/turuq*) for islamisk kultivering af selvet starter med *tawba* (anger, syndsbevidsthed eller et opgør med ens tidligere levevis og livsopfattelse) og viljen til forandring (Ernst 1997; Schimmel 1975).

Islamisk selv-kultivering er det rationelle nafs' renselse eller forfinelse, indtil mennesket overgiver sig fuldstændigt til Allah. Denne selv-transformeringsproces etableres ved, at finere og finere niveauer og attributter af det rationelle nafs bliver dominerende i takt med at personens orientering mod Allah forøges og overtager. Begrebet *sulûk* betegner nafs'ets gradvise tilbagevenden til Allah, dets opløsning eller forsvinden i Allah (*fanâ*) og det, at det bliver opfyldt med Allahs attributter i stedet for sine egne (*baqâ*). Nafs'ets renselse indebærer, at Allah *ses* og *opleves* (*shuhûd* og *hudûr*) klarere og klarere, og at *tawhîd*, altings enhed og Allahs almagt, begribes dybere og dybere. I takt med at individet overgiver, eller rettere tilbagegiver, sit nafs (sig selv) til Allah, indser det, at alle stadier, handlinger og dynamikker i *sulûk* er Allahs. I takt med at omfanget af Allahs agens, Hans magt, viden og vilje, afsløres (*mukâshifa*) også nafs'ets grundlæggende illusion, nemlig at det selv har en fortjeneste i forhold til sin egen vilje og evne til selv-renselse. Også det er Allahs nåde og værk.⁸

⁸ Afsnittet er overvejende, men ikke udelukkende, baseret på al-Shabrawis (d. 1947) redegørelse for nafs'ets stadier og dets renselse. Al-Shabrawi er valgt, fordi han udover at være højt uddannet fra det velrenommerede egyptiske universitet al-Azhar også er initieret i både *Naqshbandî*-traditionen, som repræsentant for den østlige sufi-tradition, og *Shâdhilî*-traditionen, som repræsentant for den vestlige. Således © Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

Tarim og det afsondrede læringsfællesskab på Dar al-Mustafa

I dette afsnit vil jeg introducere det, jeg kalder det afsondrede læringsfællesskab og læringsmiljøet på Dar al-Mustafa. De læringsidealer og religiøse praksisser, der kendetegner Tarim og Dar al-Mustafa, er repræsentative for Bâ'Alawî traditionen globalt og udgør en slags ren grundform eller ideal for resten af verden. Et meget vigtigt element i Bâ'Alawî traditionen og sandsynligvis en hovedårsag til dens globale udbredelse er imidlertid dens fleksibilitet og dens principper for og evne til tilpasning til andre kulturelle kontekster. Bâ'Alawî traditionen fungerer globalt og på samme tid på vidt forskellige niveauer for engagement, og i andre lande og kontekster er den religiøse læring og praksis, såvel som det kulturelle udtryk den antager, ofte mindre intens, om end den stiler efter de samme moralske og spirituelle idealer.

Tarim kaldes lokalt og blandt de folk, der orienterer sig mod den, for 'Medinas søster' og 'Madinat al-Siddîq'. Det første er en reference til klimaet og den spirituelle stemning, der er i byen, som skulle minde om klimaet og stemningen i Medina. Det andet refererer til, at den første kalif, Abu Bakr (al-Siddîq), skulle være gået i forbøn for Tarîm, fordi dens beboere som de eneste i området ikke gjorde oprør mod *zakat*-betalingen efter Profetens død i de såkaldte *riddah*-krige. I hans trefoldige forbøn bad han om, at Tarims vand altid måtte være velsignet, at den måtte forblive beboet indtil dommedag (*yawm al-qiyâma*), og at der fra Tarim indtil dommedag skulle fremkomme

kombinerer han to hovedstrømninger i islamisk selv-kultivering på samme måde, som Bâ'Alawî-traditionen gør det. Denne siges almindeligvis at være *ghazâliyya al-zâhir wa shadhiliyya al-bâtin*, altså i sin ydre form baseret på al-Ghazâlîs (østlige) asketiske selv-disciplinerings regime og i sin indre form baseret på *shâdhilî*-traditionens (vestlige) fokus på dhikr og *shukr* (konstant ihukommelse af Allah og taknemmelighed) og Allahs nåde (al-Shabrawi 1997).

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

wali'er så talrigt, som der vokser planter op af jorden.⁹ I sig selv anses byen, med sine efter sigende mere end 1500 profetiske ledsagere og titusindvis af wali'er begravet i sin undergrund, for at have en rensende effekt på folk, og et almindeligt udbredt ordsprog er, at 'den, der ikke har nogen spirituel guide (shaykh), har Tarims gader som shaykh'. Tilrejsende yemenitter, og ikke-yemenitter, bekræfter, at Tarim ikke er som resten af Yemen (eller, efter sigende, noget andet sted i verden). En informant gik så vidt som til at sige, at "Tarim er en selvstændig stat (*dawla*), og inden for Tarim er Habib Umar en selvstændig stat. En stat, der kalder hele verden til islam".¹⁰ Det er imidlertid også en udbredt opfattelse, at selv Tarim begyndelsesvist er blevet ramt af den korrumpere omverden med sin materialisme, TV og spirituelle sygdomme. Konceptet *al-bi'a al-mustafawiyya*, det profetiske miljø, som er opfundet af Habib Umar selv, beskriver det selv-transformerende miljø omkring og på Dar al-Mustafa. Her er den studerende afskåret fra verden, og Tarims oprindelige ånd hyldes og holdes i hævd. Det er i denne læringskontekst af afsondrethed i samvær, at sulûk, selvets spirituelle renselse og dets rejse mod Allah, finder sted.

Læringsystemet på Dar al-Mustafa er institutionaliseringen af 'uzla og suhba, afsondrethed i fællesskab. I det afsondrede fællesskab sker den langvarige selv-transformation af den studerende via den kollektive fremmaning af den profetiske tilstedeværelse (*istihdâr*). Habib Umar er stedets åndelige leder. For de studerende er han legemliggørelsen af den profetiske tilstedeværelse. En skandinavisk studerende beskrev Habib Umar som "havende den mest velsignede (*baraka*) slægtslinje i hele verden. På både mødrene og fædrene side

⁹ Refereret fra et natligt oplæg, ved Yahya Rhodus, om Tarim på Zambal-gravpladsen, hvor de mange wali'er og profetiske ledsagere ligger begravet. August 2011.

¹⁰ Citeret fra samtale med yemenitisk studerende i Tarim, 2011.

nedstammer han fra Profeten - fred være med ham. Alle hans forfædre og mødre fra Profetens tid har været *huffaz* (flertal af *hâfiz*, en person der kender Koranen udenad), og alle har været ledende spirituelle lærde og vejledere i deres samtid”.¹¹

Set udefra er Dar al-Mustafa en imponerende og stor kridhvid bygning med lysegrønne udsmykningsdetaljer. Den skiller sig ud fra de omkringliggende gråbrune og lavere lerklinede huse. Inden for hovedporten ankommer man til en større åben plads, der er centrum for universitetet, og hvorfra der er adgang til det store moske- og undervisningsrum, biblioteket, spisesalen, badeværelserne, den lille kiosk hvor de studerende spiser nudelsuppe og drikker te, trapperne der leder til sovesale, undervisningslokaler, kontorer og et radio/TV studie på de øvrige etager. De studerende indlogeres på sovesale i årevis isoleret fra *dunyâs*¹² (denne verdens) distraktioner. ”I Tarim findes *dunyâ* ikke. Alt er *akhira* (efterlivet, fokus på efterlivet)”, som en af de studerende betroede mig. Man bor og sover typisk 10-12 studerende på hvert værelse. Hvert værelse har et navn, som refererer til et fænomen, en skikkelse eller en begivenhed i den islamiske tradition, f.eks. *isrâ’*-værelset, med henvisning til Profetens natterejse fra Mekka til Jerusalem. De studerende sover på madrasser på gulvet, ligesom Profeten sov på gulvet. Sommetider har en elev dannet en slags rum omkring sin soveplads ved hjælp af sin kuffert, sine bøger eller en lille taburet eller lignende. Dette er det nærmeste, man kommer på en fysisk privatsfære på Dâr al-Mustafa. Toilet og bad er fælles og indrettet i båse, således at der er et hul i gulvet for nede, der både fungerer som toilet og afløb for vandet fra bruseren, der er

¹¹ Citerer fra samtale med skandinavisk studerende i Tarim, 2011.

¹² *Dunyâ* kommer fra ordet *dânâ*, som betyder at forgå eller forsvinde. *Dunyâ* er således betegnelsen for denne verden, som forsvinder og forgår. Denne verden er et middel til efterlivet og til Allahs kærlighed og tilfredshed og er ikke i sig selv syndig. *Dunya* er menneskets fjende i det omfang, den leder dets opmærksomhed væk fra Allah.

placeret henover. Der er ikke varmt vand i bruseren. Udenfor toilet og badebåse er der vaskefaciliteter i form af vandhaner indrettet i båse, der er adskilt fra hinanden med en lav mur. Her foretages afvaskning, *wudû* (den rituelle afvaskning) og tøjvask. Spisning foregår på bestemte tidspunkter i en fælles spisesal. Alle spiser, i overensstemmelse med Profetens praksis, med fingrene siddende på flisegulvet i grupper omkring et enkelt fad. De basale manerer (*adab*) fra Profetens lære, som står på en planche på væggen, er at starte måltidet med en bøn, spise med højre hånd og fra det sted på fadet, der er nærmest. Ikke at stirre på de andres spisendes mund og slutte af med en bøn som taknemmelighed. Ris er hovedbestanddelen i alle måltider. Sommetider medfølger lidt tomatsovs, kød, kylling, fisk eller et æg til hver. Det meste af tiden, når de studerende ikke sover, tilbringes i det store lysegrønne moskerum, hvor de fleste læringscirkler (*halaqa*) finder sted omkring de søjler, der bærer loftet.

Under mit feltophold på Dar al-Mustafa i august og september 2011 så eller kommunikerede jeg ikke med en eneste kvinde. På Tarims gader uden for de religiøse institutioner ser man sommetider kvindeskikkelser, bl.a. de studerende for den kvindelige pendant til Dar al-Mustafa, som hedder Dar al-Zahra og ligger i nærheden.¹³ Men i så fald er de altid klædt i fuld løstsiddende *niqab*, så hverken ansigt, hud eller kroppens kvindelige konturer er synlige. En række andre elementer, som er nærmest allestedsnærværende i en almindelig dansk eller vestlig hverdag, er ligeledes fraværende i Tarim. Der er ingen TV og radio, musik, billeder, reklamer, nyheder eller lignende sekulære informationskilder i det offentlige rum. Der er ganske vist adgang til internet via en lille netcafe i nærheden af Dar al-Mustafa. Men de godt

¹³ Jeg havde selvsagt ikke adgang til Dar al-Zahra, og mit feltarbejde er udelukkende baseret på omgang med mandlige studerende. For en udførlig øjenvidneberetning af livet på Dar al-Zahra se El Katatney (2010) (<http://thedowra.blogspot.dk/2008/>)
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

600 studerende beboere på stedet har kun udgangsret en halv time hver dag efter eftermiddagsbønnen (*salât al-‘asr*) og den daglige spirituelle fælleslektion (*rawhah*). Ved indgangen til Dar al-Mustafa holder vagten øje med, hvem der går ind og ud, og tilladelse dertil er påkrævet. En britisk-somalisk studerende i begyndelsen af tyverne, den mellemste af tre studerende brødre, har boet i Yemen i mere end tre år. Hans fremtoning er blid, harmonisk, rolig og venlig. Karaktertræk, der kendetegner nærmest alle studerende, jeg møder. Han forklarer smilende at kontrollen med de studerende er endnu mere omfattende i andre af Dar al-Mustafas mere end 40 institutioner i Yemen. “Det er nødvendigt at afskære sig fra *dunyâ* - som ung mand kan man meget nemt miste fokus”. Selv har han studeret et år i byen Mukalla på sydkysten. Han smiler og forklarer, at “du går ind igennem hoveddøren, men du går ikke ud igen. Ikke før der er gået et år. Det er lidt sat på spidsen, men hvis du vælger at gå ud, er du overladt til dig selv og du kommer ikke ind igen. Da vi startede på det år, var vi seksten studerende. Da vi sluttede, var vi fem tilbage. Disciplinen og afsondretheden var for meget for de øvrige”.¹⁴

‘Ilm - sulûk - da‘wa - et islamisk læringsparadigme

I det nedenstående afsnit vil jeg introducere det læringsparadigme, som kendetegner Dar al-Mustafa. De fleste studerende på Dar al-Mustafa, og mere generelt i Tarim, stammer fra de dele af verden, som Bâ‘Alawî traditionen historisk har haft størst indflydelse på, nemlig det sydøstlige Asien, Østafrika og Den Arabiske Halvø. Bâ‘Alawî’ernes indflydelsessfære i nutiden er imidlertid langt bredere, og under mit ophold var mere end halvtreds forskellige nationaliteter repræsenteret med adskillige studerende fra Vesten, Centralasien, hele den arabiske verden, såvel som Indien og Pakistan (sidstnævnte ofte

¹⁴ Samtale med studerende, 2011.

via immigration til Vesten). De studerende er mestendels mænd i tyverne og trediverne, og de bliver efter endt uddannelse almindeligvis religiøse lærere, imamer eller ledere. De studerende, som har midler til det, betaler selv den beskedne sum af ca. 600 DKK om måneden (alt inklusive) for deres ophold, mens folk, som ikke er i stand til at betale, får støtte fra Dar al-Mustafa.

Læringssystemet er opbygget omkring en tredelt struktur, *‘ilm* (viden), *sulûk* (spirituel selvtransformation) og *da‘wa* (at bringe andre til islam). Der ligger en subjektets teleologi, altså en plan for eller et mål med dets forandring, i denne struktur. Første element (1), *‘ilm*, omhandler tilegnelsen af islamisk viden, som er selve grundlaget for at have en korrekt religiøs og moralsk praksis og tro, der afspejler Profetens lære. Al læring er centreret omkring den profetiske lære og praksis og om at inkorporere den i ens eget liv. Det andet element (2), som uundgåeligt bygger på *‘ilm*, omhandler selvets forandring og renselse, altså *sulûk*, således at den studerende systematisk nærmer sig Profetens moralske og indre subjektive og spirituelle stadier. Det tredje element (3) omhandler *da‘wa*, eller viljen til at bringe andre til islams lære og vej. De studerende gennemgår ikke uddannelsen og de spirituelle udviklinger for deres egen skyld alene, men for at bære det profetiske ansvar som Allahs budbringer og bringe menneskeheden til Allah.

(1) - ‘Ilm wa ‘amal - viden og handling i den profetiske livsverden.

I løbet af det fulde tiårige program gennemgår den studerende systematisk klassiske tekster inden for alle islamiske videnskaber (*‘ulûm*). Det indledende år (*ibtidâ‘î*) fokuserer mestendels på arabisk, afhængig af den studerendes forhåndskendskab til sproget, og introduktionen af de forskellige videnskaber (Profetens livshistorie (*sîra*), korrekt recitation af Koranen (*tadjwîd*), Koran-fortolkning

(*tafsîr*), *hadith*, islamisk praksis/lov (*fiqh*), *usûl al-fiqh*, islamisk tro (*ʿaqîda*), islamisk historie (*tarîkh al-islam*), selvrense/moral (*tazkiyya/ihsân*), daʿwa-uddannelse (*thaqâfa al-daʿwa*), arabisk skrivning, læsning og grammatik) samt memorisering af de sidste to *juzʿ* af Koranen (en *juzʿ* er en tredivtedel af Koranen). Eftersom mange studerende allerede siden deres barndom har en baggrund i madrassaer andre steder i verden (hovedsageligt Sydøstasien, Yemen og Østafrika) bringer mange en del kundskaber med sig til stedet, og alle følger principielt deres eget individuelle studieprogram (*tafîb*). De følgende to år (*iʿtidâdî*) udbygges kendskabet til videnskaberne og memoriseringen af Koranen, *hadith* og *mutûn* (primærtetekster) inden for de religiøse videnskaber, og yderligere underdiscipliner og forklaringsværker (*sharh*) inden for de overordnede religiøse videnskaber introduceres og udbygges. Ved afslutningen af de tre følgende universitetsforberedende år (*thânawî*) har den studerende gennemgået yderligere klassiske tekster inden for alle de islamiske videnskaber, og inden denne kan begynde på det 4-årige universitetsprogram (*jâmiʿa*), skal bl.a. hele Koranen og imam al-Nawawîs kendte samling af næsten 2000 profetiske *hadith*, *Riyâd al-sâlihîn*, være memoriseret.

Tilegnelsen af den omfattende religiøse viden er imidlertid ikke kun teoretisk. Begrebet *ʿilm* hænger i BâʿAlawî-traditionen, som hos al-Ghazâlî, uløseligt sammen med *ʿamal*, handling eller praksis. Den viden, som ikke omdannes til praksis, er værdiløs eller direkte farlig, og på dommedag vil den, som det nævnes i Koranen og flere profetiske *hadith*, være en byrde af synd og straf for den enkelte. At vide og lære detaljerne om, hvordan Profeten bedte, fastede, spiste, talte, sov og levede eller om hans gavmildhed, tilgivelse, oprigtighed, gudsbevidsthed, barmhjertighed etc., er én ting, mens det at praktisere det i sit eget liv er en helt andet læring og selve grundlaget for den

selvkultivering, der tilsigtes på Dar al-Mustafa. Et eksempel på dette er den profetiske lære angående brugen af tungen, som de studerende introduceres til og opøves i. Under mit ophold læste vi bl.a. dagligt i fællesskab (se også nedenfor) Habib Umars egen forkortede udgave af imam al-Ghazalîs *Ihyâ 'ulûm al-dîn*, som bl.a. indeholder afsnittet om tungens sygdomme (*afât*) (Bin Hafiz 2011). Ifølge denne er tungens brug afgørende for hjertets tilstand og nafsets renselse. Misbrug af tungen, f.eks. ved at man lyver, taler i vrede, bagtaler andre, løber med rygter, sårer eller håner andre, ophøjer sig selv, skændes, taler om noget der er syndigt eller lignende, er medvirkende til, at hjertet formørkes, at man fjerner sig fra Allahs vej og fører til straf i efterlivet. Tungen er, får vi at vide, skabt til at tale smukt og sandt, til at takke, prise og huske Allah, til at recitere Allahs bog, til at hjælpe andre, skabe fred og forsoning og til at anspore andre til at elske og følge Allahs og Profetens vej. Inden for rammerne af læringsfællesskabet udarter dette sig for den enkelte ofte i, at man vænner sig til og trænes i at tale langt mindre for at undgå tungens synder. En af mine informanter, en britisk mand i midten af trediverne, som har boet og studeret i miljøet omkring Habib Umar i mere end ti år, fortæller i det henseende:

Inden jeg blev gift og flyttede i et hus uden for Dar al-Mustafa sammen med min kone, boede jeg flere år på selve Dar al-Mustafa på en sovesal med tolv andre mænd. I al den tid var jeg aldrig vidne til nogen skænderier, bagtale, sårende sarkasme eller endda blot at nogen på værelset hævdede stemmen i vrede over for hinanden. Der er et konstant fokus i undervisningen og litteraturen på, at tungens synder er virkelig grumme, og hele miljøet er gennemsyret af en bevidsthed om det, fordi det gentages igen og igen. Der er kun meget få gode grunde til at ytre sig, og som regel er de grunde, som driver nafset,

ikke gode. Som regel er det bedst at forholde sig tavs, hvis man ikke er sikker.¹⁵

Den fysisk-kropslige læringsdimension ligger bl.a. deri, at de studerende i fællesskab omdanner deres legemer og brug af kroppen, således at disse overtages af det profetiske og åbenbarede praksisideal på mere og mere forfinede niveauer. Det gælder f.eks. måder at vaske sig på, tage tøj af og på, gå på toilettet, spise, drikke, sove, sidde, smile, tale, tie, klippe negle, rense tænder etc., samt alle de forskellige profetiske forbønner, taksigelser, ihukommelse og lovprisninger (*du'á* og *dhikr*), der følger med disse i øvrigt verdslige hverdagshandlinger og binder dem an til Allah som tilbedelseshandlinger. Et kerneelement i dette er selve bønnepraksissen (*salât*), som opøves ned i de mindste detaljer, og som de studerende dagligt bruger megen tid på. På Dar al-Mustafa omfatter bønnen ikke blot de fem daglige bønner, men er udvidet med adskillige øvrige bønner fra den profetiske sunna, herunder de lange nattebønner (*tahajjud*), som ifølge stedets diskurs er særligt gavnlige for nafsets renselse. Mere og mere af den studerendes tid bruges på at opøve den profetiske sunnas fysiske aspekter, således at Profeten fremmanes i fællesskabet og i den enkeltes krop. Idealet er, at al ens tid, bevidsthed og energi bliver brugt på at tjene Allah, således at intet øjeblik går tabt, og at Profetens praksis og vaner erstatter ens egne.

Den studerendes subjektivitet kultiveres gennem kroppen, således at den indoptages eller opluges i det, jeg vil kalde den allestedsnærværende profetiske livsverden, som både praksisserne, teksterne der studeres og hele den sociale kontekst diskursivt, etisk, emotionelt og praktisk er gennemsyret af. Begrebet den profetiske livsverden dækker over den viden om verden, som kun er tilgængelig

¹⁵ Interview med studerende på Dar al-Mustafa, 2011.

for mennesket gennem åbenbaringen, og som er den vision for livet og verden, som Profeten bragte, og som gjordes tilgængelig gennem ham. Det grundlæggende princip i den profetiske livsverden er, at Allahs viden, magt og vilje transcenderer alt, at mennesket og alt andet er fuldstændig gennemsigtigt for Allah og helt og aldeles i hans vold. Netop denne grundlæggende gennemsyner alle undervisningscirkler på stedet. Den profetiske livsverden omslutter både (1) det usete eller det skjulte (*al-ghayb*¹⁶) og (2) det sete eller det sansbare (*al-shahâda*). Et eksempel på *al-ghayb* (1) er f.eks., at *Shaytân* er menneskets fjende og vedvarende forsøger at aflede menneskets opmærksomhed fra Allah gennem en sagte hvisken dybt i hans hjerte. For de studerende i det afsondrede læringsfællesskab er dette ikke blot en abstrakt teologisk doktrin, men en eksistentiel virkelighed som de lærer at omgås og forholde sig til i praksis, således at deres liv, sind og handlinger ikke bliver drevet og båret frem af såkaldte sataniske impulser. Eller den forestående dommedag som hele den menneskelige eksistens er rettet hen imod samt evigheden i ildens straf for den, der har afvist Allah og Profeten, og evigheden i Paradis for den, der har troet og fulgt Allahs og Profetens vej. En vigtig del af selvudviklingen er, at usete elementer fra den profetiske livsverden bliver en integreret del af den studerendes følelser, sind, perception, og at de afspejles i hans handlinger og omgang med verden. Hvad angår de sete eller de sansbare elementer af den profetiske livsverden (2), så omfatter det al den information om verden, som åbenbares i Koranen og Profetens sunna¹⁷, og som afdækker den sansbare verdens skjulte og sande natur. Eksempler på dette er, at tiden før solopgang og efter solnedgang er skabt til bøn, eller at alt, hvad man giver væk til fattige

¹⁶ *Al-ghayb* henviser til det ikke-synlige, skjulte, spirituelle og umiddelbart utilgængelige, der tilsammen med det evidente, fysiske, materielle og synlige (*al-shahâda*) udgør verden. Allah er, ifølge Koranen, "Den, hvis viden omfatter *al-ghayb* såvel som *al-shahâda*" (bl.a. 59: 22), altså alting.

¹⁷ I *Bâ'Alawî*-traditionen opfattes Profetens sunna som værende en del af åbenbaringen på samme måde som Koranen.

og nødlidende for at tjene Allah, vil vende tilbage til én mangefold. Eller forbindelsen mellem høj og smuk moral (*al-khulq al-hasan*) og tro (*imân*) i den profetiske livsverden. I en hadith fra al-Tirmidhi¹⁸, som ofte gentages i Bâ'Alawî kontekster, siger Profeten således: ”Den, som mest fuldender troen (*imân*), er den med den højeste moral, og den bedste af jer er den, der behandler jeres kvinder bedst”. Under mit ophold ankom en tunesisk-svensk studerende til Dar al-Mustafa og blev ramt af en art rejsevirus, som gjorde, at han i adskillige dage lå i sengen med høj feber, diarré og smerter i maven og hovedet. Han blev tilset af en læge og fik medicin. Selve hans sygdom blev imidlertid italesat inden for rammerne af den profetiske livsverden, og flere gange blev der henvist til en bestemt profetisk hadith, der omhandler fænomenet smerte: ”Den troende rammes ikke af lidelser, angst, sorg, skade, smerte – end ikke i tornestik – uden at Allah derved lader ham sone for nogen af hans synder” (citeret fra: Al-Haddad 2010: 244). De studerende opøves og vænnes i læringsfællesskabet til at forholde sig til smerte og sygdom inden for rammerne af den profetiske livsverdens logik, hvor smerte og sygdom er en af Allahs måder til at lade den troende sone for sine synder.

I læringsfællesskabet på Dar al-Mustafa er den profetiske livsverden og dens logik selve objektet for al læring, og den studerendes subjektivitet og praksis kultiveres og formes inden for rammerne af dens konstante tilstedeværelse. Profeternes, Profetens og ledsagernes tilstedeværelse er overalt i læringsfællesskabets diskurs, ligeså vel som afdøde wali'er, engle, Shaytân, Paradis og Helvede er nærværende og virkelige elementer i undervisningen, folks samtaler, oplevelser og i deres drømme. I takt med at den studerendes overbevisning (*yaqîn*) bliver stærkere og afspejler læringsmiljøets

¹⁸ Al-Tirmidhi (d. 892) er forfatter til en af de mest indflydelsesrige og anerkendte samlinger af profetiske hadith.

diskurs og logik, bliver hans subjektive landskab, hans følelser, tanker og perception en afspejling af den profetiske livsverden, hvilket bl.a. indebærer at det usete (al-ghayb) bliver lige så tilstedeværende eller virkeligt som det sete (al-shahâda).¹⁹ En central dynamik i læringsprocessen er således individets tiltagende 'flytten ind' i den profetiske livsverden, og at hans subjektivitet gradvist formes og reflekterer den profetiske livsverdens geografi.

Praksis- og læringsfællesskabets grunddynamik er kærlighed og tjenstvillighed til Allah og Profeten ud fra bl.a. to centrale vers i Koranen, som ofte gentages:

Jeg har ikke skabt jinner og mennesker med andet for øje end at de skulle tjene Mig (Koranen 51: 56).

Sig: Hvis I elsker Allah så følg mig (Profeten) og Allah vil elske jer (Koranen 3: 31).

Undervisning, vidensudveksling, socialitet og praksis i det afsondrende læringsfællesskab er orienteret mod den kollektive og individuelle udlevelse og kultivering af disse, kærlighed og tjenstvillighed til Allah, og begrebsliggøres som en konstant kærlighedshyldest eller en vedvarende tilbedelses- og renselseshandling, der forbereder sjælen til mødet med Allah og efterlivet.

(2) – *Sulûk – rejsen mod Allah*

¹⁹ For en præsentation af begrebet overbevisning (yaqîn) og dets forskellige niveauer samt forholdet mellem overbevisning og det sete og det usete, se al-Haddad 1989.
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

Sulûk-delen af læringsparadigmet er specifikt fokuseret på selvets transformation og renselse.²⁰ Det er grundlæggende viden/praksis-delen af læringsparadigmet, der udgør fundamentet for fremelskelsen af den profetiske tilstedeværelse (istihdâr al-nûr al-muhammadiyya). Den åbenbarede viden, medieret af Profeten, er, som i ovennævnte hadith al-nawâfil, grunddynamikken for det selv-transformerende kærlighedsforhold mellem Allah og mennesket. Ved at adlyde og tjene Allah og følge hans udsendte Profet og ved at stræbe efter Allahs tilfredshed og kærlighed via de åbenbarede handle- og væremønstre, som kendetegner den profetiske livsverden og praksis, nærmer den studerende sig Allah vedvarende indtil, som hadîthen beskriver det: ”Når Jeg (Allah) elsker ham bliver Jeg det øre, han hører med, det øje, han ser med, den hånd, han tager fat med og den fod, han går på. Hvis han beder Mig om noget, giver Jeg ham det. Hvis han søger Min beskyttelse, beskytter Jeg ham”.

Dels er det igennem det afsondrede læringsfællesskabs vidensdeling og socialitet, at den åbenbarede livsverdens detaljerede struktur afsløres, kultiveres, visualiseres og fremkommer og derefter bliver den enkeltes egne subjektive og praktiske virkelighed. Dels er det igennem den gradvise tiltagende implementering af den åbenbarede viden og det profetiske praksisideal, at nafsets orienteringsakse forskydes fra at være rettet mod begærs-nafset, drifter og indfald, dunya og Satans

²⁰ Følgende afsnit opsummerer Bâ’Alawî-traditionens egen beskrivelse af sulûk: ”Vejene til Allah er talrige som menneskesjælene, og de er alle bygget på retskaffenhed, efterlevelse af budbringeren – Allahs fred og velsignelser over ham – og disciplinering af selvet gennem gradvis forædling og ved at rense det for gemene karaktertræk og forskønne det med smukke moralske egenskaber. Indtil spiritualitetens lys gryr over det, åndelighedens hemmeligheder afsløres gennem det, og det bliver kendetegnet ved de højeste former for bevidsthed om Allah.

En af de bedste veje til Allah, som er viderebragt gennem generationers vedvarende standhaftighed, er Bâ’Alawî vejen. Den er bygget på viden og praksis i overensstemmelse med den måde, som al-Ghazalî beskriver i *Ihya’ ‘ulûm al-dîn* og særligt dens anden halvdel [bog 21-40], hvori han forklarer de ting, der ødelægger én (*muhlikât*) og de ting, der redder én (*mundjiât*). Dette er grundlaget for renselsen af selvet for forkastelige karaktertræk og dets forskønnelse ved noble karaktertræk” (Bin Tahir 2004).

tilhviskelser²¹ til at have Allah og Profetens praksis som sin orienteringsakse. På alle niveauer af individets liv, lemmer, tid, sind, emotioner og socialitet forskydes opmærksomheden eller bevidstheden mod den profetiske akse og mod Allah. Denne forandringsproces er det, som ovenfor benævnes nafsets renselse eller sulûk. Uden den konkrete ydre praktiske vejledning er individet, i sin stræben efter renselse, fortabt i endeløse afarter af nafsets selvbedrag (*wahm*).

Den intensiverede studiepraksis har således ikke kun til formål at så en abstrakt kærlighed til eller viden om Profeten og Allah. Man kan sige, at den habitus, i bourdieusk forstand, som den studerende på forhånd er rundet af, bliver hevet op ved rødderne og erstattet af den profetiske sunna og den profetiske livsverden, som kendetegner det afsondrende samvær i det profetiske læringsmiljø (*al-bî'a al-mustafawiyya*). I afsondrethedens samvær transformeres den studerendes habitus, så den bliver afstemt med Profetens lære. Denne guddommeligt sanktionerede og åbenbarede habitus, Koranen og Profetens sunna, transcenderer således gradvist andre former for habitus, som er formet af den studerendes oprindelige kulturelle kontekst, og som alt andet lige ikke er rettet mod Allah.

Udover den omfattende læring i praksis, der opsluger den studerendes tid, sind og handling, er der to hovedelementer i sulûk på Dar al-Mustafa: *Dhikr* og *mudhâkira*. *Dhikr* er den vedvarende ihukommelse, meditation eller tilstedeværelse af Allah, mens *mudhâkira* kan beskrives som italesættelsen af den eksistentielle meta-læring angående selvets renselse, hjertet subtile sygdomme og rettedheden mod Allah.

²¹ Ifølge Al-Ghazâlî og den menneskets antropologi, som kendetegner Bâ'Alawî-traditionen, er menneskets fjender fire: *nafs*, *hawâ* (dårskab/lunefulde indfald/omskiftelighed), *dunya* og *shaytan*.

Dhikr – hjertet og dets porte

Dar al-Mustafa har et unikt og intenst lydligt landskab. Fra bedesalen reciteres der næsten konstant forskellige former for Koran, dhikr, bøn (*du'a*), religiøse sange (*anashîd*) eller organiserede bønne og meditationsformler (*wird* - en *wird* er en længere formel, der ofte gentages dagligt på et bestemt tidspunkt). Hovedoplæseren reciterer højt i en mikrofon, mens de øvrige deltagere stemmer i. Alle sidder på knæ eller i skrædderstilling på gulvet og mange i en meditativ tilstand med lukkede øjne. Det er bogen *khulâsa al-madad al-nabawî* (bin Hafîz - udgivelsesår ukendt), der gennemlæses og reciteres dagligt, og alle studerende har konstant en lommebogskopi på sig, som kan hives frem, når det er nødvendigt. Mange studerende der har været på stedet i mange år kender bogen udenad, og recitationen forløber i et højt tempo. Det er Habib Umar bin Hafîz' egen 200-siders samling af forskellige former for dhikr (taksigelser, forbønner, meditationer, ihukommelse, lovprisninger af Allah) fra den profetiske arv og fra Bâ'Alawî-traditionen. Hvert tidspunkt på dagen har sin egen dhikr, nogen former fælles andre individuelle. Eksempelvis begynder fællesdhikr efter den ovennævnte nattebøn (*tahajjud*) en lille time før daggrysbønnen (*fajr*). Efter daggrysbønnen fortsætter dhikr endnu ca. en halv time indtil dagens første undervisning, som fortsætter til solopgang og formiddagsbønnen (*duha*), som også er en af stedets ekstra bønner ud over de fem obligatoriske bønner. Efter denne har de studerende forskellige former for dhikr, som de hver især laver individuelt. Selv om natten, når de studerende sover, går nattevagterne jævnligt stedet igennem i mere lavmælt dhikr, så Dar al-Mustafa hele tiden emmer af ihukommelsen af Allah og derved, i overensstemmelse med den profetiske livsverdens logik, bliver beskyttet mod *jinner* og andet uvæsen fra det usete (al-ghayb).

Med henvisning til et Koranvers (17:36²²) forklarede Habib Umar mig i et interview, at der er en tæt forbindelse mellem menneskets hjerte (*fu'âd*²³) på den ene side og høresansen (*sama'*) og synssansen (*basr*) på den anden. Dette, forklarede han, er tænkt ind i det afsondrede fællesskabs grundlæggende læringsstrategi. Hvert menneske er ansvarlig over for Allah på dommedag for disse tre elementer. På Dar al-Mustafa beskyttes og kultiveres det, Habib Umar kalder de to døre til hjertet, nemlig syn og øre:

Når en person lytter til noget, påvirker det ham, hvad enten det er positivt eller negativt. Når han lytter til noget godt (*kalima tayyiba*), f.eks. dhikr *Allah* og religiøs undervisning, påvirker det hans hjerte og bibringer det lys. Det bliver rensset og hans tro og overbevisning (*yaqîn*) i hjertet styrkes. Derfor har Allah beordret os til at undgå og vende os bort fra (*al-'irâd 'an*) det falske og det, som er ligeegyldigt (*al-khawd fil-bâtil*). Når man deltager i og beskæftiger sig med ugudelig snak (*kuf'r*), løgn og det, som er grimt (*al-khabîth*) og ondt (*al-saya'*), bliver man ligesom dem, der lever deres liv på det grundlag (*ashâbihi*). Hjertets tilstand (*hâl*) er således i høj grad knyttet til, hvordan en person bruger sine øjne og sine ører.²⁴

Reguleringen og afskærmningen af de to døre til hjertet er således, ligesom brugen af tungen og kroppens lemmer som nævnt ovenfor, en central læringsmæssig strategi på Dar al-Mustafa. De studerendes sanser, og deres hjerter, vendes i det profetiske miljø, i afsondrethedens samvær, bort fra *dunyâ*²⁵, det forgængelige og

²² Verset siger i sin helhed: "And do not follow a thing about which you have no knowledge. Surely, the ear, the eye and the heart - each one of them shall be interrogated about" (Taqi-USmanis Koran-oversættelse til engelsk).

²³ Begrebet *fu'ad*, som her oversættes med hjerte, kan også indbefatte subjektivitet, kognition, sind og tanker.

²⁴ Citeret fra interview med Habib Umar August, 2011.

²⁵ *Dunyâ* er det, som vender en person væk fra Allah.

illusoriske, og henimod Allah og efterlivet (*tarîq al-akhira*). Netop mødet med Allah er den profetiske livsverdens, læringsfællesskabets og den studerendes konstante eskatologiske fikspunkt og længsel på den tidsmæssige horisont. At forberede sine sanser, sine lemmer og sit hjerte så de ikke kommer til at vidne imod én på det tidspunkt, som Koranen forudsiger, og som vi konstant mindes om i undervisningen. Dhikr praksissen medvirker til, at Allah konstant er en del af bevidstheden. Samtidig transcenderer dhikr, som en tilstand der er kendetegnet ved tilstedeværelsen af Allah (*mushâhida*), dette tidsmæssige perspektiv og mødet med eller samværet med Allah bliver en realitet der kendetegner nuet (*waqt*²⁶). For at den studerende skal kunne gennemgå de forandringsprocesser, som gør dem til sande efterfølgere af Profeten, er det vigtigt, at disse kanaler til hjertet reguleres, og at det, der tilflyder dem, kommer fra islamisk legitime kilder. Derfor er der ingen sekulær musik, ingen billeder, ingen TV på Dar al-Mustafa. Ej heller er der sammenblanding af kønnene, pornografi, aviser, nyheder, computerspil og internet. I stedet er det audiovisuelle læringsrum fyldt ud med dhikr og elementer der er *halal*: islamisk *adab* (manerer og moralsk praksis der er afstemt med åbenbaringen), Koran, dhikr etc.

Læringsmæssigt forandrer dhikr bevidstheden, så denne opsluges i Allah, således at Allah eller tawhîd koloniserer det subjektive landskab. Den studerende vænnes systematisk til at kommunikere vedvarende med Allah, at være bevidst om Allah og se alting på finere og finere niveauer af sig selv og sit liv som udtryk for Allahs magt og vilje. Selvet eller subjektet opfattes således ikke længere som en autonomt agerende, reflekterende, perciperende og oplevende instans, men som en manifestation af Allahs vilje, magt og viden. Den studerende *ved* eller *ser* gennem/ved Allah (*ma'rifah billah*). Inden for

²⁶ Begrebet waqt bruges bl.a. af al-Qushayrî til at beskrive den tilstand, der dominerer en person i et givent øjeblik (al-Qushayrî 2007: 75).

læringsparadigmets teologiske rammer er denne transformation ikke den enkeltes fortjeneste. Tværtimod er kernen af dhikrs eksistentielle læring, at subjektet opdager eller indser sin egen magtesløshed, og at alting udelukkende sker ved Allah. Den underliggende diskursive logik i de forskellige dhikr-former er da også klar: Mennesket beder Allah om barmhjertighed, kærlighed, tilgivelse og assistance i alting og alle øjeblikke og takker Allah for alting. Time efter time, dag efter dag. Denne lektie eller eksistentielle indsigt er den grundlæggende lære i den profetiske livsverden, som gentages igen og igen som en bøn, indtil den flyder i blodet, sindet og følelserne og koloniserer subjektet. Som en informant beskriver det: “Allah er konstant tilstede, og du prøver at takke ham alt, hvad du er i stand til. Når du tager den ene sko på, takker du Allah for, at det kunne lade sig gøre. Bagefter takker du ham for, at Han også lader dig tage den anden på og binde snørebåndene. Efter det takker du Ham for, at Han lader dig takke Ham. Det hele er Allahs”.²⁷

Mudhâkîra – påmindelsen og hjertets renselse

Dagligt efter eftermiddagsbønnen og sommetider efter morgenbønnen samles alle studerende i koncentriske cirkler omkring Habib Umars bedeniche i det, der kaldes *rawhâh*. Der kommer ofte også studerende fra andre institutioner i byen eller andre besøgende. Alle øjne og ører er rettet mod Habib Umar. Der læses løbende højt af fem-seks forskellige værker, der ofte omhandler klassisk islamisk spiritualitet. En række studerende, der sidder i første cirkel omkring Habib Umar, læser på skift højt for alle andre. Habib Umar afbryder for at uddybe og kommentere på det læste. I disse og i ovennævnte pensumbaserede studiecirkler, hvor man læser værker omhandlende selvrenselse og kultivering af moral (*tazkiyya/ihsân*), uddybes og begrebsliggøres den islamiske spirituelle lære. Dette indebærer en vedvarende

²⁷ Samtale med studerende på Dar al-Mustafa, 2011.
© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 25. december 2013

italesættelse og diskursfrembringelse af de forskellige aspekter af den selv-transformation eller selv-kultivering, der er læringens telos, altså dens elementer, detaljer, normer, praksisser, idealer, eksemplificeringer og læringsnarrativer, faldgrupper, udfordringer, forhindringer og stadier.

Den centrale læringsmæssige dynamik i mudhâkîra er, at den studerende bliver bevidst om Allah og Allahs omnipotente tilstedeværelse og at han bliver i stand til at se sig selv og sine mangler og spirituelle og moralske sygdomme. Disse kaldes ofte inden for rammerne af stedets diskurs for hjertets sygdomme og er talrige. Hjertets sygdomme tæller eksempelvis misundelse, arrogance, selvretfærdighed, selvhævdelse, nag, praleri, utilfredshed med Allahs bestemmelser og det, man har, falske forhåbninger i forhold til ens position hos Allah, at man søger anerkendelse og prestige, kærlighed og knyttethed til dunya, negativ tænkning, hadskhed, bitterhed, nærighed, grådighed, at sætte sin lid til andre end Allah og at tænke negativt eller nedladende om andre. Dernæst at en klar visualisering af det selv-ideal, der søges, fremkommer, og at den studerende begriber de skridt og midler, der er nødvendige for at afstedkomme den nødvendige forandring. En skandinavisk tidligere mangeårig studerende på Dar al-Mustafa beskriver afsondrethedens langvarige samvær med Habib Umar i følgende termer:

Når man er sammen med Habib Umar, er det, som om han stiller et sandhedsspejl op foran dit hjerte. I spejlet ser du klart og tydeligt dig selv og alle dine spirituelle sygdomme, fejl og negative sider. Det er en temmelig smertefuld proces og også til tider demotiverende. Du ser klart og tydeligt et højt og sandt ideal og samtidig, hvor langt du er fra at leve op til det. Det er en langstrakt proces, og du er ikke selv i stand til at se dine fremskridt. Man forlader noget for at blive noget andet,

en forvandling som man er ikke selv herre over. Man opdager, at selv ens desperation og selvbekjendelse i bund og grund er syndig, fordi den udspringer af, at man ikke har begrebet, at den er en del af Allahs omsorg og *tarbiyya*-proces [begrebet *tarbiyya* dækker over den forædlingsproces af selvet, som er den islamiske spiritualitets objekt]. Det er ydmygende, men ydmygelsen er nødvendig for, at du kan se, hvor syg du virkelig er. For at den fiktion, som ens eget selv-billede er, bliver smadret.²⁸

En anden studerende med arabisk-europæisk baggrund beskriver følgende mønster blandt de studerende:

Jeg var kun på Dar al-Mustafa i 8 måneder, men jeg var der længe nok til selv at opleve det og se det adskillige gange hos andre, der ankom. Man ankommer og tror det bedste om sig selv. At man har styr på sin islam. For nogen går der kun et par dage eller en uge. For andre en måned, men sjældent mere. Så falder tingene og illusionerne fra hinanden. Gråden kommer frem, og man indser, hvilken ussel tilstand man faktisk er i. Man opdager, at man er alvorligt syg i hjertet og har akut brug for hjælp. Det er hjertets renhed alene, der tæller i mødet med Allah på den yderste dag.²⁹

Mudhâkira er også en social læringsproces. Den diskurs, der frembringes, er ganske vist udtryk for 'den indre sharia' (*al-fiqh al-bâtin*) og er ofte rettet mod spirituelle tilstande, følelser, opfattelser, bevidsthed og den enkeltes forhold til Allah og Profeten. Men den er også rettet mod moralsk og social praksis og fungerer således som en vedvarende og kompleks kollektiv fremmaning og varetagelse af den profetiske tilstedeværelse, samt de mere subtile og spirituelle

²⁸ Interview med tidligere studerende på Dar al-Mustafa, foretaget 2011.

²⁹ Samtale med tidligere studerende på Dar al-Mustafa, foretaget 2010.

elementer af den profetiske livsverden inden for rammerne af hvilken læringen finder sted. Det sociale, moralske og broderlige praksis-kodeks italesættes og overtrædelser og tilretninger heraf bliver således påpeget indirekte igennem mudhâkîra-praksissen.

(3) – *Da'wa – at bringe andre til Allahs vej*

Læringsparadigmets tredje del og sociale telos udgøres af da'wa. Formålet med den omfattende selv-kultivering er, at den studerende forlader det afsondrede læringsfællesskab og tager sin transformerede tilstand med ud i verden for at videregive den profetiske tilstedeværelse og habitus, som han nu bærer i sig til andre og derved bringe dem til Allahs vej og kærlighed. Da'wa begrebsliggøres som en hellig betroet pligt eller pagt (*amâna*) som den studerende lærer at tage ansvar for og bære, og som er åbenbaringen og den profetiske sunnas ypperste udtryk og essens. Samtidig indebærer da'wa-delen en mere praktisk og jordnær læring. I løbet af opholdet bliver de studerende ofte sendt i grupper på kortere da'wa-rejser rundt omkring i Yemen og resten af verden, hvis de har penge til det. Her skal de kalde folk i de forskellige landsbyer og moskeer til islam og opøve deres da'wa-teknikker og opnå erfaring.

Afslutning: Fra det afsondrede læringsfællesskab til resten af verden

Det er netop viljen og pligten til at lave da'wa, at bringe andre til Allah vej, der er nøglen til at forstå den paradoksale spænding mellem sufismens asketiske afsondringsideal på den ene side og det ofte ekstremt omsværmede og socialt aktive liv, der kendetegner mange af de store walî'er, på den anden. Habib Alis Danmarksbesøg i 2006 udgjorde et element af en i nutiden meget dynamisk global Bâ'Alawî funderet sunni-muslimsk da'wa. Jeg har med udgangspunkt i mine informanternes livsforandrende og spirituelle oplevelser i mødet med Habib Ali og Habib Umar fra Bâ'Alawî traditionen fremsat en analyse

af et læringsparadigme og et læringsmiljø (Dar al-Mustafa i Tarim, Yemen), der stiler mod kultiveringen af wali'er, Allahs særlige og intime venner, og som er en af nutidens globalt set mest indflydelsesrige islamiske læringsparadigmer.

Analysen af den islamiske læring og selv-kultivering centrerer sig om begreberne *ʿuzla* (afsondrethed), *suhba* (samvær) og *istihdâr al-nûr al-muhammadiyya* (fremelskelsen af den profetiske tilstedeværelse). Læringsparadigmets første del, *ʿilm/ʿamal*, er viden/praksis-orienteret og rettet mod tilegnelsen og legemliggørelsen af den profetiske livsverden. Dette er grundlaget for læringsparadigmets anden grundelement, den spirituelle selv-transformation, *sulûk* eller renselsen af selvet (*tazkiyya al-nafs*). Selv-transmutations-processen og den religiøse læring indebærer, at subjektets orienterings- eller omdrejningsakse forskydes fra at være individet selv til at være tjenstvillighed og kærlighed til Allah og Profeten på finere og finere niveauer. Dette opleves og italesættes dels som en bevidstgørelse og behandling af hjertets og selvets sygdomme, en renselse af selvet, og dels som Allahs gradvise overtagelse af individets sind, handling, perception og attributter. Læringen indebærer, at den profetiske livsverden og habitus i tiltagende grad koloniserer den studerende. Den religiøse læring er kendetegnet ved høj intensitet og en dyb forandring af personens subjektivitet, emotionalitet og selv-struktur. Et centralt element i det afsondrede læringsfællesskab struktur er reguleringen af hjertets døre, syns- og høresansen, således at den studerende afskæres fra *dunyâs* indflydelse og i stedet udelukkende udsættes for islamisk påvirkning. Dette katalyserer fremkomsten af *yaqîn*, fuldstændig overbevisning, hvilket bl.a. indebærer, at usete elementer (*al-ghayb*) af den profetiske livsverden bliver ligeså virkelige som den materielle verden (*al-shahâda*). *Yaqîn* kan forstås som etableringen af meget stærke psykologiske kategorier (control

beliefs), der er afstemt med åbenbaringens grundlæggende teologiske principper, og som knytter den studerendes perception, selvopfattelse, emotionalitet og habitus an til kærligheden til Allah og Profeten og regulerer og danner fundamentet for andre niveauer af selvet og subjektiviteten.

I overgangen fra det afsondrede læringsfællesskab til verden udenfor er yaqîn altafgørende. Wafî'en kultiverer en profetisk vilje baseret på fuldstændig overbevisning og bliver derved i stand til at bringe den profetiske livsverden og den profetiske tilstedeværelse med sig ud i verden, dunya, uden at verden opsluger ham. Derved bringer han andre til Allahs vej og til selv at påbegynde den selv-transformation, der er religionens spirituelle telos.

Litteratur

Alam, Arshad, 2008: "Madrasas: the potential for violence in Pakistan?", in: Malik, Jamal, 2008, *Madrasas in South Asia. Teaching terror?*, Routledge, New York.

Al-Ghazali, Muhammad Abu Hamid, 1995: *Ihya ulum al-din, (on disciplining the soul and breaking the two desires, book XXII and XXIII)*, oversat af Timothy Winter, The Islamic Texts Society, UK.

Al-Haddad, Imam Abdallah Ibn Alawi, 1989: *The Book of Assistance*, oversat af Mostafa al-Badawi, Dar al-Faqih, UAE.

Al-Haddad, Imam Abdallah Ibn Alawi, 2010: *Councils of religion*, oversat af Mostafa al-Badawi, Fons Vitae, US.

Al-Iskanderî, Ibn Ata Allah, 2005: *The book of Illumination*, oversat fra arabisk af Scott Kugle, Fons Vitae, Louisville KY, USA.

Al-Shabrawi, Abd al-Khaliq, 1997, *The degrees of the soul*, oversat fra arabisk af Mustafa al-Badawi, Quilliam Press, UK.

Al-Qushayri, Abu'l-Qasim: *Al-Qushayri's epistle on Sufism (al-risâla al-qushayriyya fî 'ilm al-tasawwuf)*, oversat af Alexander Knysh, Garnet Publishing, Reading, UK, 2007.

Asad, Talal, 1987: "On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism", in: *Economy and Society*, Vol. 16, No.2, pp. 159-203.

Bin Hafîz, Habib Umar, udgivelsesår ukendt: *Khulâsa al-madad al-nabawî*, Dar al-hudhud lil-nashr wa al-tawzî', Tarim, Yemen.

Bin Hafîz, Umar, 2011: *Qabasa al-nur al-mubîn min ihyâ' ulûm al-dîn*, Dar al-kutub, Sana'a, Yemen.

Bin Tahir, Al-Habib Tahir bin Hussein bin Tahir, 2004: *al-Maslik al-Qarib*, Dar al-Sanabil, Damaskus, Syrien.

Boyle, Helen N., 2004: *Quranic Schools – Agents of preservation and change*, Routledge Falmer, New York.

Ernst, Carl W., 1997: *Sufism - an introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Shambhala Publications, London, UK.

Gianotti, Timothy J., 2011: "Beyond Both Law and Theology: An Introduction to al-Ghazâlî's "Science of the Way of the Afterlife" in Reviving Religious Knowledge (Ihyâ' Ulûm al-Dîn)", in: *Muslim*

World, vol. 101, 2011. pp. 597-613.

Ho, Engseeng, 2006: *The Graves of Tarim*, University Of California Press, Berkeley, US.

Janssens, Jules, 2011: *Al-Ghazalî between philosophy (falsafa) and Sufism (tasawwuf): His complex attitude in 'the marvels of the heart' ('ajâ'ib al-qalb) of the 'Ihyâ 'ulûm al-dîn'*, The Muslim World, Oxford.

Kadi, Wadad, 2007: "Islam and education. Myths and truths", in: *Kadi, Wadad and Billeh, Victor (eds.) (2007); Islam and education. Myths and truths*, The University of Chicago Press, USA.

Katatney, Ethar, 2010: *Forty days and forty nights – in Yemen: A journey to Tarim, the City of Light*, TA-HA Publishing, land ukendt (<http://thedowra.blogspot.dk/2008/>).

Knysh, Alexander, 2001: "The Tariqa on a Landcruiser: The resurgence of Sufism in Yemen", in: *Middle East Journal*, vol. 55, No. 3 (Summer, 2001), pp. 399-414.

Kotb, Amira, 2004: *La Tariqa Ba'Alawiyya et le developpement d'un reseau soufi transnational*, Université Paul Cezanne Aix-Marseille III.

Lahmar, Fella, 2011: "Discourses in Islamic educational theory in the light of texts and contexts", in: *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 32:4, pp. 479-495.

Mahmood, Saba, 2005: *Politics of Piety*, Princeton University Press.

Mahmood, Saba, 2001: “Rehearsed spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of “Salat””, in: *American Ethnologist*, Vol. 28, no. 4 (nov. 2001), pp. 827-853.

Malik, Jamal, 2008: *Madrasas in South Asia. Teaching terror?*, Routledge, New York.

Mittermaier, Amira, 2012: “Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation”, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18, pp. 247-265.

Mittermaier, Amira, 2011: *Dreams that matter - Egyptian landscapes of the imagination*, California University Press, London.

Pohl, Florian, 2007: “Islamic education and civil society : reflections on the Pesantren tradition in contemporary Indonesia”, in: Kadi, Wadad and Billeh, Victor (eds.) (2007); *Islam and education. Myths and truths*, The University of Chicago Press, USA.

Rahman, Tariq, 2008, “Pakistani Madrasas and rural underdevelopment: an empirical study of Ahmedpur East”, in: Malik, Jamal, 2008: *Madrasas in South Asia. Teaching terror?*, Routledge, New York.

Renard, John, 2008: *Friends of God*, University of California Press, USA.

Riaz, Ali, 2008: *Faithful education - madrassahs in South Asia*, New Brunswick, NJ, USA: Rutgers University Press.

Schimmel Annemarie, 1975 (2011): *Mystical Dimensions of Islam*, The University Of North Carolina Press, US.

Schleifer, Abdallah (ed.), 2011: *The Muslim 500*, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, Amman, Jordan.

Tan, Charlene, 2011: *Islamic Education and indoctrination*, Routledge, US.

Forfatterpræsentation

Kasper Mathiesen er ph.d.-stipendiat ved Aarhus Universitet og er med sin forskning i Bâ´Alawî traditionen en del af forskningsprojektet SATS (Sufism And Transnational Spirituality). Seneste udgivelser indbefatter artiklen 'Anglo-American 'Traditional Islam' and Its Discourse of Orthodoxy' (Journal of Arabic and Islamic Studies 13 (2013): 191-219) om forholdet mellem salafisme og traditionel islam og om traditionel islams metastruktur, og artiklen 'Selvets teknologier, e-læring og neo-traditionel islamisk selvudvikling' (Tidsskrift³⁰ for Islamforskning – *Muslimere i transnationalitet*, nr. 1 – 2012), der bl.a. omfatter transmissionen af islam via internettet og islam i vesten.

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 folkereligøse 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 *Velâyetname*. 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 *Velâyetname*, 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 sufitrådion, 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 sufitrådionen 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 sufibevægelser

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 Bektashs 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 kætteri 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 omfavnedes 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 sufilære. 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”.¹ 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”.²

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.³

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.

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

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

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

Stereotyper og fjendebilleder-

En undersøgelse af udvalgte, danske mediers fremstilling af muslimer og islam

Af Sara Jul Jacobsen, Kristina Weibel og Tina Gudrun Jensen

Abstract

This article discusses the Danish media setting and framing of Muslims and Islam exploring the role of the Danish media in the construction of the public discourse on Muslims in Denmark. The article is based on the main findings of a two-month monitoring of four Danish newspapers between mid-October and mid-December 2011. In the study we find, that a relatively large share of the items concerning Muslims and Islam are negatively framed and restricted to certain topics such as religious extremism, sharia and terror, and that the reporting is rather one-sided and exclusive of minority voices hereby contributing to a stereotypical and distorted presentation of Muslims and Islam. Therefore we argue, that the Danish media discourse contributes to the construction of a negative public discourse on Muslims and Islam, and at the same time serve to legitimize and normalize subtle racist and discriminatory attitudes towards Muslims.

Danske mediers søgelys har inden for det seneste årti i stigende grad været rettet mod muslimer og islam. Den Europæiske Kommission mod Racisme og Intolerance (ECRI) har ved flere lejligheder fremhævet de danske mediers negative fremstilling af etniske minoriteter (ECRI 1999, 2001, 2006), og i flere internationale studier rangerer de danske medier, som de mest kritiske over for muslimer (World Economic Forum 2008). Imidlertid har flere af de eksisterende undersøgelser en del år på bagen, hvorfor nærværende artikel har til formål at undersøge, hvordan muslimer og islam er fremstillet i nutidens danske medie billede, for herefter at diskutere hvilken betydning denne fremstilling kan have for den offentlige debat omhandlende muslimer og islam i Danmark?

I denne artikel vil vi præsentere forskningsresultater fra en kortlægning af udvalgte danske mediers fremstilling af muslimer og islam. Her vil vi fremhæve, at mediedækningen af muslimer og islam overvejende er negativ, at specifikke historier om religiøs ekstremisme, sharia og terror dominerer medie billedet, samt at muslimer kun sjældent tildeles taletid i de kortlagte danske medier. Det vil blive beskrevet, hvordan det i forbindelse med sidstnævnte tendens er særlig interessant, at de få muslimer, der faktisk tildeles taletid i de danske medier, overvejende er de muslimer, der er aktive i institutioner med religiøst fortegn – herunder især de muslimer, hvis holdninger og synspunkter afviger fra den muslimske majoritet. Med udgangspunkt i forskningsresultaterne argumenterer vi for, at det danske medie billede i sin fremstilling bidrager til et stereotypet og fortegnet syn på muslimer såvel som islam.

Artiklen består overordnet set af to dele: i) en kort introduktion af undersøgelsens teoretiske ramme herunder en operationalisering af begreberne *issue-framing*, *agenda-setting* og *priming* samt ii) en præsentation af forskningsresultater fra kortlægningen af mediernes fremstilling af muslimer og islam.

Artiklen er udarbejdet på baggrund af en undersøgelse omhandlende konstruktionen af muslimer og islam i udvalgte danske medier foretaget af SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd (Jacobsen et al. 2012). Undersøgelsen er en del af EU-projektet, TOLERACE, der er et initiativ mod racisme og intolerance under EU's 7. Rammeprogram (<http://www.ces.uc.pt/projectos/tolerance/pages/pt/about-tolerance.php>).

Det empiriske materiale, der udgør artiklens fundament, er således en kortlægning af, hvordan muslimer og islam fremstilles i udvalgte danske medier. Undersøgelsen har titlen: *Analysis of Danish Media Setting and Framing of Muslims, Islam and Racism*.

Den teoretiske ramme

Før vi vender os mod den danske situation og gennemgår forskningsresultater fra kortlægningen af de udvalgte danske medier, vil vi kort introducere den teoretiske ramme for denne artikel. Foruden en kort introduktion til forskningsområdet vil vi i det følgende afsnit introducere eksisterende undersøgelser, der specifikt beskæftiger sig med sammenhængen mellem mediernes dækning og den almene danskers syn på den etniske situation i Danmark.

Teorier om holdninger og holdningsdannelse er et velkendt forskningsområde både i dansk og international forskning, men det er først inden for de sidste årtier, at mediernes effekt på den offentlige opinion er blevet belyst inden for feltet. Mediernes rolle i holdningsdannelse er blevet undersøgt i såvel nationale som internationale studier, men konklusionerne er noget divergerende. Således har flere konkluderet, at medierne blot har en minimal effekt på vores holdninger (McGuire 1985; Klapper 1960), mens andre har fundet væsentlige mediepåvirkninger på holdninger og holdningsdannelse (Iyengar et al. 1987; Nelson et al. 1997, Zaller 1992).

Men hvordan påvirker medierne vores holdninger til muslimer og islam, hvilken rolle spiller medierne i konstruktionen af den almene danskers holdningsdannelse, og hvilke konsekvenser har mediedækningen for den offentlige debat om muslimer og islam i Danmark?

For at besvare disse spørgsmål er det nødvendig først at belyse de muligheder, medierne har i forhold til at påvirke vores holdninger generelt. Medierne har flere forskellige påvirkningsmuligheder fx *agenda-setting* og *priming* og *framing* (Iyengar & Kinder 1987). *Agenda-setting* relaterer sig til, hvad vi finder vigtigt, *priming* relaterer sig til, hvilken prioritet et specifikt emne er tildelt, og *framing* relaterer sig til, hvordan vi ser problemet (ibid.). *Agenda-setting*, *priming* og *framing*

hænger i nogen grad sammen, og de kan til tider overlape hinanden. Derfor er adskillelsen mellem disse tre påvirkningsmuligheder heller ikke fuldstændig inden for forskningslitteraturen. For analytisk overskuelighed sondres der imidlertid mellem de tre former for påvirkning i nærværende artikel.

Hypotese omkring agenda-setting er, at de emner, læseren betragter som vigtige, oftest vil være de emner, der får stor opmærksomhed i medierne. Hermed ikke sagt, at medierne frit kan vælge, hvad de vil inddrage i nyhedsdækningen, idet der altid vil være nogle begivenheder, der er naturlige, ekstraordinære eller nødvendige at dække. Imidlertid kan medierne ofte til en vis grad selv vælge, hvor de vil placere historien i avisen eller nyhedsudsendelsen, hvilket har betydning for, hvor vigtigt det betragtes af læseren eller seeren (Togeby 2004). Som Togeby (2004) formulerer det: ”holdningerne ændres, når spørgsmålene flytter op og ned på henholdsvis mediernes og befolkningens politiske dagsorden” (Togeby 2004: 218).

Begrebet ’priming’ relaterer sig som sagt til, hvilken prioritet et specifikt emne er tildelt. ”While agenda-setting reflects the impact of news coverage on the perceived importance of national issues, priming refers to the impact of news coverage on the weight assigned to specific issues” (Iyengar, 1991, 133). Sagt med andre ord; Jo mere opmærksomhed et specifikt emne får af medierne, dvs. jo oftere et emne er primed, des mere vil det fylde i det enkelte individs bevidsthed.

Vores holdninger påvirkes ikke kun af hvilke historier, der anses som vigtige (jf. agenda-setting), og hvilke specifikke emner, der prioriteres (jf. priming), vi bliver ligeledes påvirket af, hvordan informationerne vinkles i mediedækningen. Således adskiller framing sig fra de to ovenfor fremsatte mediepåvirkningsmuligheder, idet der hér er fokus på selve

indholdet frem for blot dækningen (Tversky & Kahneman 1984; Goffman, 1974)¹. Issue framing defineres blandt andet som ”[a] process by which a communication source, such as a news organization, defines and constructs a political issue or public controversy” (Nelson, Oxley, & Clawson, 1997: 221). Således er kernen i begrebet, at et givet emne udlægges på en sådan måde, at det skaber en bestemt forståelsesramme, der definerer problemet og leder individet til at fokusere på bestemte karakteristika ved emnet. Sagt på en anden måde påvirker issue framing altså de overvejelser, man gør sig, når man skal tage stilling til et emne. Ved at fokusere på specifikke kendsgerninger ved et givent emne reducerer issue framing ofte komplekse problemstillinger ned til få centrale aspekter, således at emnet bliver lettere at forholde sig til (ibid.).

Flere både nationale og internationale studier har beskæftiget sig specifikt med sammenhængen mellem den medieformidlede virkelighed af den etniske situation og den brede offentligheds holdninger til etniske minoriteter (Yilmaz 1997; Hervik 1999; Hussain 1997, 2000; Van Dijk 2000; Law 2002; Goldberg 2006). Fælles for de danske studier er en konsensus om, at mediedækningen af etniske minoriteter overvejende er negativ, men når det kommer til, hvorvidt medierne har effekt på holdningsdannelse, findes der ligesom i de internationale studier variationer. Således konkluderer Togeby og Gaasholt i sine undersøgelse af danskernes holdning til indvandrere og flygtninge, at ”forestillinger og meninger, der ganske vist har rod i vore grundlæggende holdninger, ser ud til at svinge i takt med de oplysninger, vi gennem medierne modtager fra politikere og andre meningsdannere” (Togeby & Gaasholt 1995:164). Nannestad finder omvendt ikke belæg for at hævde, at medierne har en effekt på vores holdninger (Nannestad 1999).

¹ Der eksisterer flere grene inden for begrebet framing (Kahneman & Tversky 1984; Goffman, 1974). Vi vil af omfangsmæssige hensyn ikke uddybe de to grene yderligere. Det understreges blot, at nærværende artikel beskæftiger sig med den ene gren; issue-framing.

En gennemgående årsagsforklaring for, at de daglige nyhedsmedier spiller en afgørende rolle, er, at medierne for de fleste samfundsmedlemmer er hovedkilde til orientering om etniske og religiøse forhold i samfundet (Yilmaz 1997; Hervik 1999; Hussain 1997, 2000; Togeby & Gaasholt 1995; Van Dijk 2000; Law 2002). Således viser flere studier, at flertallet af befolkningen får sin viden og information fra massemedierne, fordi de typisk ikke møder etniske minoriteter i deres hverdag (Togeby og Gaasholt 1995). Andre konkluderer yderligere, at mediernes betydning ikke alene skyldes en begrænset social interaktion mellem majoritet og minoritet i det daglige liv (Van Dijk 2000). Blandt sidstnævnte er hollandske Teun A. van Dijk, der indtager en førende position på forskningsfeltet. Han finder, at de temaer og emner, som majoriteten inddrager under samtale om minoriteter, hovedsageligt stammer fra medierne - selv i de områder eller blandt de individer, hvor interetnisk interaktion forekommer i det daglige (van Dijk, 1991). Således konkluderer van Dijk, at nuancerne i befolkningens holdning, den såkaldte *latitude of opinion*, til hver en tid vil være begrænset af mediernes fremstilling af et givent emne (Van Dijk, 1991). Lignende konklusion fremsætter danske Ferruh Yilmaz i sine studier omhandlende mediernes indflydelse på majoritetens syn på etniske minoriteter i Danmark (Yilmaz 1997).

Opsummerende konkluderer flertallet af studierne inden for forskningsfeltet, at offentligheden i høj grad reflekterer og udtrykker holdninger i overensstemmelse med mediernes dækning, og flere studier inddrager mediernes tre påvirkningsmuligheder: *agenda-setting* og *priming* og *framing*. Endvidere konkluderer studier med specifik fokus på mediernes fremstilling af etniske minoriteter ligeledes, at medierne spiller en nærmest monopolistisk rolle i formidlingen af, hvordan den etniske virkelighed ser ud og derfor kan være et vigtigt instrument i konstruktionen af den offentlige diskurs omkring etniske minoriteter

(Togeby & Gaasholt 1995; Yilmaz 1997; Hervik 1999; Hussain 1997, 2000; Van Dijk 1991, 2000; Law 2002).

Imidlertid har størstedelen af de eksisterende undersøgelser en del år på bagen, ligesom det er de færreste, som har foretaget en systematisk kortlægning af danske medier. En sådan systematisk kortlægning har vi netop foretaget, hvorved denne artikel dels er en opfølgning på tidligere studier og dels bidrager med ny viden og nye perspektiver på området.

Kortlægningen af muslimer og islam i udvalgte danske medier

Kortlægningen, af hvordan muslimer og islam fremstilles i de danske medier, består af en to-måneders monitorering fra midt oktober til slut december 2011 af fire danske aviser: den radikale-sociale *broadsheet*-avis Politiken, den liberale *broadsheet*-avis Jyllands-Posten, tabloidavisen Ekstra Bladet og den kristne *niche*-avis Kristeligt Dagblad². Valget af periode var i princippet vilkårligt men måtte dog af praktiske grunde passe ind i projektets tidshorisont. De undersøgte aviser er blandt de mest læste landsdækkende aviser, og de varierer i både politisk og ideologisk orientering. Netop disse aviser blev kortlagt, idet vi ønskede en variation, der kunne muliggøre en nuanceret analyse af de danske mediers dækning af muslimer og islam. Det er vigtigt at understrege, at undersøgelsens formål var at kortlægge, hvordan muslimer og islam fremstilles *i* medierne og ikke *af* medierne. Sagt på en anden måde er undersøgelsens fokus, hvordan muslimer og islam overordnet set fremstilles og italesættes i de udvalgte medier - af såvel journalister og

² I kortlægningen af de danske medier registrerede vi såvel trykte som online udgaver af aviserne i begyndelsen af kortlægningsperioden, idet flere studier viser, at dækningen af muslimer og islam synes at være mere skarp og 'firkantet' i online-aviser. Imidlertid blev denne antagelse relativt hurtigt afkræftet, da kortlægningen viste, at avisernes dækning online i et bredt omfang var identisk med de kortlagte trykte artikler omhandlende muslimer og islam. Derfor blev kortlægningen af online-aviserne efter en kortere periode fraprioriteret.

kilder som af læserne på debatsiderne. Således indgik både artikler³, ledere, kommentarer og breve omhandlende muslimer og islam i kortlægningen.

Kortlægningen bygger dels på en indholdsanalyse og dels på en diskursanalyse, hvori vi på forskellig vis undersøger mediernes agenda-setting, priming og issue-framing. Begreberne agenda-setting og priming og framing oversættes ikke direkte i nærværende artikel. Imidlertid anvender vi i det følgende 'dagsordensættende' eller 'anset som vigtige' som synonyme for agenda-setting, 'dominerende' eller 'prioriterede' som synonyme for priming og 'vinkling' som synonyme for framing. Indholdsanalysen består blandt andet af en registrering af titel, medie, dato og sektion. I registrering af sektion er det yderligere anført, hvorvidt det kortlagte item er en artikel, leder, kommentar eller et brev. Ligeledes emne og hvilke koder, der optræder i artiklen, er en del af indholdsanalysen. I kortlægningen har vi kodet artiklerne efter ordene: *Muslim, muslimer, muslimerne, islam, islamisk, muhammedtegning, muhammedtegningerne, muhammedtegner* og *muhammedtegneren*. Kontroversen omkring de såkaldte Muhammed-tegninger har efter al sandsynlighed skærpet tonen i den danske indvandrerdebat, men den såkaldte tegningesag behandles ikke uddybende i denne artikel. Det skyldes dels at ordene *muhammedtegning, muhammedtegningerne, muhammedtegner* og *muhammedtegneren* kun indgår i meget få af de kortlagte items og dels at artiklens fokus er på den overordnede fremstilling af muslimer og islam i de danske medier.

Foruden indholdsanalysen bygger kortlægningen som nævnt på en diskursanalyse. I diskursanalysen fremsættes et kort resumé af artiklen, og det er noteret hvorvidt muslimer er tildelt taletid i artiklen. Herefter er

³ I kortlægningen indgår såvel indlands som udlandsartikler omhandlende muslimer og islam.

der foretaget en vurdering af artiklens vinkel. Med 'vinkel' menes hér, om det enkelte item generelt tegner et negativt, positivt eller neutralt billede af muslimer og islam. Ved brug af diskursanalyse som metode er det afgørende at tage stilling til, hvordan man kan konkludere, at bestemte typer af ytringer, tekster eller specifikke brudstykker af tekster afspejler en bestemt diskurs. Det fremhæves derfor, at identificeringen af artiklens vinkel grunder i en vurdering af såvel artiklens *rubrik* som *manchet* samt det generelle sprogbrug i artiklens brødtekst, kildernes ideologiske og politiske baggrund, artiklens brug af kilder, fotografier, illustration etc. Disse indikatorer er ifølge forskningen de vigtigste midler til at nærme sig en artikels vinkel samt ideologiske indhold. Derfor er der ikke som i en klassisk diskursanalyse fokuseret på separate sætninger eller ord (Downing og Husband 2005). Hvis de kilder, der er inddraget i artiklen, bidrager med forskellige syn på samme sag, har vi betragtet artiklen som neutral, hvorimod artiklen er kategoriseret som 'negativt vinklet', hvis kilderne bidrager til et ensidigt negativt billede eller artiklen i sit sprog og visuelle fremstilling er med til at reproducere en stereotyp og negativ opfattelse af muslimer⁴.

Som eksempel på en sådan vurdering er to artikler offentliggjort den 19. oktober 2011; den ene er forfattet af og trykt i Jyllands-Posten, imens den anden er forfattet af Ritzau og trykt i Kristeligt Dagblad. Selvom begge artikler omhandlede den samme gruppe salafister i Danmark, er der afgørende forskel i vinklingen af situationen. Således hedder rubrikken i Kristeligt Dagblad: 'Salafister frister ikke Tingbjergs unge', og manchetten lyder som følger: 'Gruppen Kaldet til Islam er fåtallig og møder ingen opbakning hos Tingbjergs unge, siger skoleleder' ('Salafister frister ikke Tingbjergs unge', Kristeligt Dagblad d. 19.10.11). Omvendt hedder rubrikken i Jyllands-Posten: 'København vil bremse

⁴ I identificeringen af hvorvidt en leder, et brev eller en kommentar bidrager til et 'fjendtligt', 'inkluderende' eller 'neutralt' syn på muslimer og islam, vurderes det enkeltes items overordnede budskab.

salafister i opløbet’, hér har manchetten følgende ordlyd: ’Et antiradikaliseringsteam er sat ind mod de salafister, som vil lave sharia-zoner i København. Byens socialdemokrater mener, at problemet bliver undervurderet’ (’København vil bremse salafister i opløbet’ Jyllands-Posten d.19.10.11). Således bliver det i såvel rubrik som manchete i Kristeligt Dagblad fremhævet, at salafister ikke tiltrækker unge muslimer, hvorimod det modsatte synes at være tilfældet i artiklen i Jyllands-Posten. Artiklerne citerer begge Anna Mee Allerslev, borgmester for integration og beskæftigelse i Københavns Kommune, der i begge artikler udtrykker, at situationen bør tages alvorligt. Men hvor artiklen i Kristeligt Dagblad ydermere citerer en skoleleder fra Tingbjerg, der ikke anser salafister som et problem i området, inddrager Jyllands-Posten to andre kilder, der advarer mod at underkende problemet: Lars Aslan Rasmussen, talsmand for Socialdemokratiet, og Mohammed Rafiq, konsulent ved Social- og Integrationsministeriet. Begge artikler bygger endvidere på en optælling af salafister foretaget af Københavns Kommune anti-radikaliseringsteam, Viden, Inklusion, København, men også i fremstillingen af disse tal er der afgørende forskelle i vinkling. Mere uddybende fremhæver artiklen fra Jyllands-Posten, at der ’alene i Tingbjerg’ er identificeret ni salafister (’København vil bremse salafister i opløbet’ Jyllands-Posten d.19.10.11), hvortil artiklen fastslår i Kristeligt Dagblad, at ’kun’ syv-ni salafister prædiker sharialovgivning i Tingbjerg (’Salafister frister ikke Tingbjergs unge’, Kristeligt Dagblad d. 19.10.11). Sidst men ikke mindst maler artiklen i Jyllands Posten til slut et skræmmebillede af fremtiden ved at drage paralleller til en anden ekstremistisk muslimsk gruppe, Hizb ut-Tahrir, hvis medlemstal ifølge de interviewede kilder er vokset inden for en kort tidshorisont, imens Kristeligt Dagblad slutter artiklen af med at understrege den manglende opbakning til gruppen Kaldet til Islam. Opsummerende er den overordnede tone og omtale af muslimer i artiklen i Kristeligt Dagblad neutral, hvorimod tonen er mere fjendtlig i artiklen i Jyllands-Posten, der

gennem valg af citater og referencer, brug af fakta og omtale af muslimer skaber en såkaldt moralsk panik (Cohen 1980). Således er artiklen i Jyllands-Posten identificeret som negativt vinklet og bidragende til et fjendtligt syn på muslimer og islam, imens artiklen i Kristeligt Dagblad er kategoriseret som neutral.

Diskursanalyse som forskningsmetode har sine styrker og begrænsninger. Metoden er velegnet til at indkredse de herskende italesættelser af særlige emner, der er i den offentlige debat. Samtidig kritiseres flere studier, der benytter sig af diskursanalyse som forskningsmetode, for at indeholde en for stor mængde subjektivitet. For at forebygge denne subjektivitet og fremme en metodiske konsekvens har vi i vores kortlægning anvendt en stringent kodemanual. De fornødne forbehold, kortlægningens metodiske tilgang kræver, fremsættes undervejs i artiklen.

Kortlægningen viser, at muslimer og islam er dagligt stof i de danske medier. I løbet af kortlægningsperioden har vi identificeret 304 items omhandlende muslimer og/eller islam i de udvalgte danske medier. Omkring to tredjedele af de kortlagte items er nyhedsartikler, imens den sidste tredjedel primært består af breve og kommentarer. Jyllands-Posten var i kortlægningsperioden den avis, der havde den største andel af såvel artikler som ledere, breve og kommentarer. Således står Jyllands-Postens med 141 items for næsten halvdelen af det samlede antal items omhandlende muslimer og islam, efterfulgt af Kristeligt Dagblad (76), Politiken (49) og Ekstra Bladet (38).

Men hvordan fremstilles muslimer og islam mere specifikt i de kortlagte danske medier? Hvordan er den overordnede vinkel (jf. framing), hvilke historier anses som vigtige (jf. agenda-setting), og hvilke specifikke emner prioriteres (jf. priming) i den kortlagte mediedækning af muslimer

og islam? Disse spørgsmål udgør første del af vores problemstilling og belyses i følgende afsnit.

Vinklingen i de kortlagte danske medier

Kortlægningen viser, at mediedækningen af muslimer og islam i Danmark generelt er domineret af en negativ vinkling. Således er omkring 58 procent af de kortlagte artikler, ledere, breve eller kommentarer negativt vinklet og kategoriseret som 'bidragende til et fjendtligt syn på muslimer og islam'. I omkring 32 procent af de kortlagte items er vinklen neutral, mens kun otte procent af de kortlagte items er identificeret som positivt vinklet og 'bidragende til et inkluderende syn på muslimer og islam'. Imens den samlede mediedækning af muslimer og islam var domineret af negative historier, er der forskelle mellem de enkelte aviser. Således er 82 procent af de kortlagte items om muslimer og islam i Ekstra Bladet negativt vinklet og kategoriseret som 'bidragende til et fjendtligt syn på muslimer og islam', imens dette var tilfældet for 63 procent af de kortlagte items i Jyllands-Posten, 45 procent i Kristeligt Dagblad og 41 procent i Politiken. Omvendt var 14 procent af de kortlagte såvel artikler som ledere, breve og kommentarer i Politiken positivt vinklet og identificeret som 'bidragende til et inkluderende syn på muslimer og Islam', efterfulgt af Kristeligt Dagblad (8 procent), Jyllands-Posten (7 procent) og Ekstra Bladet (5 pct.) Mønstret for de positivt vinklede items gør sig ligeledes gældende for artikler, ledere, breve og kommentarer, der er vurderet neutrale i vinkel. Endvidere er det særligt interessant, at breve og kommentarer omhandlende muslimer og islam oftere er negativt vinklet end artikler. Ligeledes hér er der forskelle mellem de kortlagte aviser. Således er omkring 80 procent af brevene og kommentarerne i både Jyllands-Posten og Ekstra Bladet negativt vinklet og identificeret som 'bidragende til et fjendtligt syn på muslimer og islam', imens dette er tilfældet for omkring 50 procent i både Politiken og Kristeligt Dagblad. Hvorvidt dette afspejler holdninger og opfattelser

blandt avisens læserskare, avisen selv eller begge er svært at sige. Uanset hvordan tallene fortolkes, bidrager breve og kommentarer i høj grad til det overordnede billede, der tegnes af muslimer og islam i de udvalgte danske medier, hvorfor de ligeledes indgår i undersøgelsen.

De dominerende historier og specifikke emner i de kortlagte danske medier

Fire historier dominerede den overordnede mediedækning af muslimer og islam i løbet af kortlægningsperioden: 1) salafisme og sharia-zoner i Danmark, 2), islamiske skilsmisser og parallelle retsopfattelser i Danmark 3) valg i Mellemøsten og 4) et brandbombeattentat på den franske satire-avis 'Charlie Hebdo'. De to førstnævnte historier optrådte på indlandssiderne, imens de to sidstnævnte var udlandsstof.

Indlandsartiklerne om salafisme og sharia-zoner i Danmark udsprang af en for nylig offentliggjort undersøgelse af salafisme i Danmark udført af Tina Gudrun Jensen og Kate Østergaard (Jensen & Østergaard 2011). Artiklerne omhandler især de to salafi-grupper Kaldet til Islam og Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah samt deres ønske om at indføre såkaldte sharia-zoner i Danmark, hvor sharia-lovgivningen bliver håndhævet, og salafister patruljerer døgnet rundt. Historien bliver næret af udtalelser fra to repræsentanter for salafi-gruppen Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah, der i et interview til Jyllands-Posten udtalte, at de ønsker at indføre sharia-zoner i bestemte områder af København, at de håber, at danske soldater vil vende tilbage fra Afghanistan i kister, og at de håber, at Kurt Westergaard, en af de danske karikaturtegnere, vil blive dræbt. Disse udsagn indleder en heftig debat om danske demokratiske værdier versus islam.

Historien om islamiske skilsmisser og parallelle retsopfattelser i Danmark udspringer af en undersøgelse af parallelle retsopfattelser foretaget af SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd (Liversage

& Jensen 2011). I de artikler, der dækker islamiske skilsmisser og parallelle retsopfattelser, er der især fokus på muslimske kvinders manglende rettigheder, og hvorvidt parallelle retsopfattelser i Danmark udgør en trussel mod det danske demokrati. Som nævnt ovenfor er der en bred variation i, hvor meget betydning de to historier blev tillagt, og hvor stor nyhedsværdi de blev tildelt i de forskellige aviser. Således blev historien om salafismen og sharia-zoner i Danmark fremhævet i alle fire aviser men især i Jyllands-Posten og i langt mindre grad i Politiken. Omvendt blev historien omhandlende islamiske skilsmisser og parallelle opfattelser af lov i Danmark givet langt mere opmærksomhed i Kristeligt Dagblad end i de øvrige aviser⁵. ”

Fælles for de kortlagte indlandsartikler er en tydelig overvægt af negativt vinklede artikler. Endvidere er der i indlandsartiklerne en generel tendens til at fokusere på islam som den negative ‘egenskab’. Som eksempel herpå er en artikel om en voldtægt af en 10 årig pige begået af en 16 årig somalisk dreng. Overskriften på artiklen er ‘Hjemvendt fra genopdragelse i Somalia’. I artiklen fremhæves det flere gange, at drengen ‘få uger inden’ han begik voldtægten var vendt tilbage fra hjemlandet, hvor han var blevet ‘genopdraget i Somalisk kultur og islam’. Artiklen afsluttes ved, at en anonym kilde udtaler, at genopdragelsen i Somalia ændrede drengens personlighed (‘Hjemvendt fra genopdragelse i Somalia’, Ekstrabladet 12.11.11). Artiklen knytter således indirekte voldtægten sammen med genopdragelsesrejsen som eksplicit defineres som somalisk kultur og islam. Endvidere fremstiles islam ofte som en religiøs eller ideologisk trussel mod demokrati, ytringsfrihed eller andre såkaldte ‘danske værdier’. Eksempelvis skriver

⁵ At kortlægningen af muslimer og islam i de danske medier falder sammen med offentliggørelsen af de ovenfor nævnte SFI-undersøgelser er en tilfældighed, idet valget af kortlægningsperioden var vilkårlig og af praktiske grunde fastlagt på forhånd.

Jyllands-Posten i artikelserien om salafisme i Danmark: 'Lørdag efter lørdag bliver der tordnet mod demokrati og danske samfundsnormer, når en gruppe på 30-50 mænd fra 20årsalderen og opad, samt et ukendt antal kvinder mødes i en lille moske på Woltersgade på Amager (...) Hér kan de høre Abu Ahmed tale om jihad og advare mod at stemme til folketingsvalget' ('Prædikanten på Amager', Jyllands-Posten 21.10.11).

Flere studier af mediernes betydning for den generelle samfundsdiskurs plæderer for et fokus på såvel det skrevne som det uskrevne - det såkaldte *out of frame* (Downing & Husband 2005), idet ligeledes de emner, medierne ikke kaster sit søgelys på, synes afgørende. Analyseres kortlægningen ud fra et sådant perspektiv viser undersøgelsen, at de fleste indlandshistorier i den undersøgte periode var begrænset til visse former for emner som ekstremisme, sharia, kvinders manglende rettigheder samt islam versus demokrati og andre 'danske værdier'. Samtidig forekom andre emner i mindre grad i aviserne, for eksempel danske muslimers generelle bidrag til det danske samfund, hverdagslivet blandt den muslimske majoritet samt værdien af etnisk, religiøs og kulturel mangfoldighed. Således blev visse emner og historier tildelt nyhedsværdi, imens andre ikke gjorde. Det er relevant at overveje, hvorvidt de valgte kodeord, de kortlagte artikler er kodet efter, har bidraget til, at indlandshistorierne i den undersøgte periode var begrænset til visse former for emner, idet vi foruden de neutrale ord *Muslim*, *muslimer*, *muslimerne*, *islam*, *islamisk* har kodet efter de mere negativt ladede ord *muhammedtegning*, *muhammedtegningerne*, *muhammedtegner* og *muhammedtegneren*. Imidlertid bør det pointeres, at ordene *muhammedtegning*, *muhammedtegningerne*, *muhammedtegner* og *muhammedtegneren* kun optræder i meget få af artiklerne. Derfor argumenterer vi for, at den manglende variation i emner og historier om muslimer og islam ikke skyldes valg af søgeord.

Ser man omvendt specifikt på de kortlagte udlandsartikler, dominerer som nævnt indledningsvist især to historier mediedækningen af muslimer og islam i udlandet: valg i Mellemøsten samt et brandbombeangreb på en fransk satire-avis Charlie Hebdo. Artiklerne om valg i Mellemøsten omhandler især de islamistiske partiers fremgang efter det arabiske forår, imens artiklerne om brandbombeangrebet på Charlie Hebdo bliver startskuddet for en debat om ytringsfrihed, idet hændelsen sker efter avisen har bragt et billede af profeten Muhammed på forsiden. Også hér er der variation i, hvor meget betydning disse emner bliver tillagt og hvor stor nyhedsværdi, de bliver tildelt i de forskellige aviser. Valget i Mellemøsten bliver dækket intensivt i de to nationale broadsheet-aviser, Jyllands-Posten og Politiken, og i den nationale nicheavis, Kristeligt Dagblad. Især i Kristeligt Dagblad er der et særlig fokus på indførelse af sharia-loven samt de kristne mindretals frygt for de islamiske partier, der stod til at vinde valget. Historien er derimod næsten fraværende i tabloidavisen, Ekstra Bladet. Historien om brandbombeangrebet på den franske avis Charlie Hebdo er mest omfattende dækket i Jyllands-Posten, men får også opmærksomhed i Politiken og Kristeligt Dagblad. Fælles for udlandsartiklerne er, at et relativt stort antal af disse artikler er neutralt vinklet, da udenlandske begivenheder som eksempelvis valg i Mellemøsten samt brandattentatet på den franske satireavis Charlie Hebdo er beskrevet forholdsvist faktuel. Analyseres de neutralt vinklede udlandsartiklerne imidlertid ligeledes med et fokus på det uskrevne - det såkaldte *out of frame* (Downing & Husband 2005: 36), er udlandsartiklerne på samme måde som mediedækningen af muslimer og islam i Danmark i høj grad domineret af bestemte emner. Således er der i udlandsartiklerne et overvejende fokus på fundamentalistiske partiers tiltrækningskraft på unge, islamisme, sharialovgivning, terror og manglende ytringsfrihed, hvorved de artikler, der ellers er kategoriseret som 'neutrale', alligevel synes at bidrage til et fjendtligt syn på muslimer og islam. Foruden de mange umiddelbart neutralt vinklede

udlandsartikler er tæt på halvdelen af udlandsartiklerne decideret negativt vinklet. Disse artikler omhandler overvejende unge ekstremisters kamp for shariazoner i England samt de islamiske partiers fremgang i Egypten, og disse udlandsartikler synes at fungere som en form for *worst-case scenario*, dvs et skræmmebillede på, hvordan fremtiden kunne se ud i Danmark, hvis islam breder sig. Positivt vinklede artikler eller historier, der kan give læseren et mere nuanceret billede af muslimer og islam på verdensplan, er derimod mere eller mindre fraværende.

Opsummerende viser kortlægningen altså, at er den samlede mediedækning af muslimer og islam i de udvalgte danske medier generelt negativ på trods af forskelle mellem de enkelte aviser. Analyseres artiklerne omhandlende muslimer og islam med et fokus på det usagte, det såkaldte *out of frame*, synes kortlægningen endvidere at tegne et billede af, at den generelle mediedækning af muslimer og islam i såvel indlands- som udlandsartikler er afgrænset til bestemte emner såsom ekstremisme, terrorisme og sharia. Endvidere er det karakteristisk for både de artikler, der omhandler muslimer og islam i Danmark, og de artikler, der repræsenterer muslimer og islam i udlandet, at Muslimske kultur og islam ofte repræsenteres som en såvel ideologisk som religiøs trussel mod det danske samfund. Sidst men ikke mindst er det interessant, at på trods af, at de kortlagte items kun sjældent eksplicit omhandler muhammedkrisen, fungerer kontroversen især på debatsiderne som slagmark i diskussionen om, hvorvidt islam er henholdsvis forenelig eller uforenelig med danske værdier som eksempelvis ytringsfrihed og demokrati. Kontroversen omkring de såkaldte Muhammed-tegninger synes således fortsat at spille en indirekte rolle i de danske mediers dækning af muslimer og islam, særligt i diskussioner omhandlende ytring- og pressefrihed. Men hvem repræsenterer muslimer og islam i de kortlagte danske medier? Hvilke aktører inkluderes i de danske medier og hvilke marginaliseres?

Taletid til 'the vocal and visible'

Foruden hvilke historier, der anses som vigtige (jf. agenda-setting), hvilke specifikke emner, der prioriteres (jf. priming) og vinkling (jf. framing) registrerede vi i kortlægningen, hvem der var tildelt taletid i artikler omhandlende muslimer og islam. Hér peger kortlægningen på, at muslimerne selv kun i begrænset omfang er tildelt en stemme i de kortlagte artikler.

I registreringen af styrken af muslimernes stemme kategoriserede vi artiklerne under enten: 'stærk', 'svag' eller 'slet ikke'. Artiklerne blev kategoriseret efter, i hvilket omfang muslimerne blev inkluderet i artiklen, det vil sige hvorvidt muslimer indgår som kilder, eksperter, repræsentanter, talsmænd eller lignende i de kortlagte artikler eller som forfattere i de kortlagte breve og kommentarer. Kortlægningen viser, at muslimers stemmer er helt fraværende i 75 procent af de kortlagte artikler, imens de har en svag stemme i 11 procent og en stærk stemme i 13 procent af artiklerne. Således synes der at være en tendens til at tale *om* muslimer og islam snarere end at tale *med* muslimer. I de tilfælde, hvor muslimer er tildelt en stemme i medierne, viser kortlægningen ydermere en tendens til, at det er de samme få aktører, der optræder igen og igen. I den undersøgte periode er disse aktører primært: Adnan Avdic og Omar Pedersen, der begge er medlemmer af salafi-organisationen Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah, Abu Rasheed, der er medlem af den islamiske gruppe Kaldet til Islam og Imran Shah, der er talsmand for Islamisk Trossamfund i Danmark. Således synes det at være de muslimer, der er aktive i religiøse institutioner, de såkaldte *vocal and visible* (Jeldtoft 2012), der tildeles taletid i de kortlagte, danske medier. Endvidere er de repræsentanter, talsmænd eller imamer, der er tildelt en stemme i artiklerne, ofte tilknyttede særlig yderligtgående organisationer, trossamfund og moskeer. Herved synes de muslimer, der bliver hørt i medierne især at være de muslimer, hvis holdninger og synspunkter

afviger fra den muslimske flertalsbefolkning. Når en sjælden gang de af medierne benævnte 'moderate muslimer' indgår i mediedækningen, synes det at være som 'det gode eksempel'. Således bliver de mere traditionelt troende muslimers handlinger og udtalelser ofte placeret i opposition til de såkaldte moderate, der i den forbindelse fremstilles som mere acceptable i det danske samfund. På den måde foretages der i flere af de kortlagte artikler indirekte en sondring mellem den liberale, moderate, moderne muslim og den islamistiske, ekstremistiske, traditionelle muslim. Herved bliver de 'moderate' muslimer de gode muslimer, der er på 'vores' side i kampen mod ekstremisme. Et eksempel herpå er mediedækningen af salafismen i Danmark, hvor Muslimernes Fælles Råd repræsenterede moderate muslimer som allierede i kampen mod salafister.

Den dominerende negative fremstilling af muslimer og islam i de kortlagte danske medier gengives og understøttes desuden ofte i de visuelle fremstillinger som illustrationer og fotos. Disse gengiver eksempelvis unge muslimer, der beder på gaden eller i moskeen, unge bander i såkaldte 'ghettoområder', unge muslimske kvinder iført traditionel islamisk beklædning eller unge muslimske mænd med langt skæg. Samtidig er billeder, der skildrer muslimer i dagligdagssituationer, generelt næsten fraværende i mediedækningen. Et eksempel på betydningen af den visuelle fremstilling er dækningen af salafisme i Danmark. Her er billederne ofte fra lande, hvor salafismen har haft større gennemslagskraft og opbakning end i Danmark. Billederne forestiller ofte store pladser, hvor muslimer talstærkt er mødt op for at demonstrere for udbredelsen af sharialovgivning, en stor forsamling tildækkede kvinder iført niqab, unge mænd, der uddeler masseproducerede flyers om shariazoner samt muslimske mænd i traditionel islamisk beklædning, der står foran skilte, som leder ind til reelt opførte shariazoner i London. På den måde illustreres de få ekstreme muslimer som en stor potentiel

trussel, og billederne bidrager derved til det skræmmebillede, der er karakteristisk for flertallet af de artikler, der omhandler salafisme i Danmark.

Konklusion

Hovedformålet med denne artikel har været at diskutere, hvordan muslimer og islam er fremstillet i de kortlagte aviser, samt hvilken offentlig diskurs dette overordnet set bidrager til. I artiklens første del præsenterede vi indledningsvist undersøgelsens teoretiske ramme samt metodiske fremgangsmåde. I artiklens anden del blev forskningsresultater fra kortlægningen fremsat. Her identificerede vi tre tendenser: At muslimer og islam ofte fremstilles negativt, at specifikke historier dominerer mediedækningen, samt at muslimer kun sjældent kommer til orde i de kortlagte items. I artiklens tredje del blev det først pointeret og uddybet, at de daglige nyhedsmedier ifølge forskningen spiller en afgørende rolle, idet medierne for de fleste samfundsmedlemmer er hovedkilde til orientering om etniske og religiøse forhold i samfundet (Van Dijk, 1991). I tråd hermed argumenterede vi for, at den kortlagte tendens til at skildre muslimer og islam negativt samt det faktum, at den danske mediedækning af muslimer og islam generelt er afgrænset til bestemte historier, kun bekræfter det stereotype billede og enten direkte eller indirekte bidrager til et fjendtligt syn på muslimer og islam. Endvidere argumenterede vi for, at den kortlagte tendens; at kun de muslimer, der er aktive i organisationer og institutioner med religiøst fortegn, de såkaldte *vocal and visible*, herunder især de muslimer, hvis holdninger og synspunkter afviger fra den muslimske majoritet, tildeles taletid i de danske medier, skaber et ensidigt og stereotypt billede af muslimer og islam. I forlængelse heraf blev det opsummerende konkluderet, at det danske mediebillede i sin fremstilling af muslimer og islam bidrager til et såvel fjendtligt som fordomsfuld syn på muslimer og islam og er derved med til at legitimere

etniske uligheder samt vedligeholde en marginalisering af muslimer i Danmark. Gennem artiklen blev det flere steder plæderet for, at ikke kun det, der bliver italesat i medierne, har betydning - også det usagte og de emner, der blev udelukket fra medie billedet, *the out of frame*, er afgørende for den offentlige debat. Denne konklusion adskiller sig ikke betydeligt fra tidligere undersøgelser på dette område. Imidlertid har størstedelen af disse undersøgelser som nævnt en del år på bagen, ligesom det er de færreste, som har foretaget en systematisk kortlægning af danske medier. Således er det i sig selv interessant at denne undersøgelse, der dels er en opfølgning på tidligere studier og dels bygger på et større og mere systematisk indsamlet datasæt, viser, at mediernes fremstilling af muslimer og islam ikke har ændret sig synderligt i løbet af de sidste 10 år. Hermed skal vi samtidig opfordre til, at der i fremtiden iværksættes større systematiske undersøgelser af dette felt.

Litteratur

Bonde, Mads og Ellegaard, Carsten, 2011: 'København vil bremse salafister i opløbet', Jyllands-Posten, 19.10.11.

Bonde, Mads og Ellegaard, Carsten, 2011: 'Prædikanten på Amager', Jyllands-Posten, 21.10.11.

Downing, John, og Husband, Charles, 2005: *Representing 'race' – racism, ethnicities and the Media*, Sage, London.

ECRI, 2006: *Tredje rapport om Danmark*, ECRI, Vienna.

ECRI, 2001: *Anden rapport om Danmark*, ECRI, Vienna.

ECRI, 1999: *Første rapport om Danmark*, ECRI, Vienna.

FRA (Fundamental Rights Agency), 2002: 'Racism and cultural diversity in the media. An overview of research and examples of good practice in the EU Member State, 1995-2000', FRA, Vienna.

Goffman, Erving, 1974: *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*, Harvard University Press, Cambridge

Goldberg, David T., 2006: 'Racial Europeanization', in *Ethnic and Racial Studies* 29(2): 331-364.

Gøtter, Karsten, 2011: 'Hjemvendt fra genopdragelsesrejse I somalia', *Ekstra Bladet*, 26.11.11.

Hervik, Peter, 2002: *Mediernes muslimer. En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark*, Nævnet for Etnisk Ligestilling, København.

Hervik, Peter, 1999: *Den Generende Forskellighed – danske svar på den stigende multikulturalisme*,: Hans Reitzels Forlag, København.

Hussain, Mustafa, 2000: 'Islam, Media and Minorities in Denmark', in *CurrentSociology* 48 (4): 95-116.

Hussain, Mustafa, 1997a: 'Etniske minoriteter og medierne i europæiske forskning og debat': in Mustafa Hussain, Tim O'Connor og Ferruh Yilmaz (eds.): *Medierne, minoriteterne of majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*, Nævnet for etnisk ligestilling, København.

Hussain, Mustafa, 1997b: 'Konstruktionen af den etniske virkelighed i offentlige nyhedsmedier': in Mustafa Hussain, Tim O'Connor og Ferruh Yilmaz (eds.): *Medierne, minoriteterne of majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*, Nævnet for etnisk ligestilling, København.

Iyengar, Shanto og Kinder, Donald R., 1987: *News that matter*, The University of Chicago Press, Chicago

Jacobsen, Sara Jul, Jensen, Tina Gudrun, Vitus, Kathrine og Weibel, Kristina, 2012: *Analysis of Danish Media setting and framing of Muslims, Islam and racism*, SFI – Det national Forskningscenter for Velfærd, København.

Jensen, Tina G. og Østergaard, Kate, 2011: *Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus*, Københavns Universitet, København.

Klapper, Joseph T., 1960: *The Effects of Mass Communication*, Free Press of Glencoe.

Law, Ian, 2002: *Race in the news*, Palgrave, Basingstoke.

Liversage, Anika og Jensen, Tina G., 2011: *Parallele retsopfattelser i Danmark – et kvalitativt studie af privatretlige praksisser blandt etniske minoriteter*, SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd, København.

McGuire, William J., 1985: "The Myth of Massive Media Impacts: Savagings and Salvagings", In George Comstock (ed.), *Public Communication and Behavior*, Academic Press, Orlando: 173-257

Meer, Nasar og Modood, Tariq, 2009: "Refutations of racism in the 'Muslim Question'", *Patterns of Prejudice*, 43, 3-4, 335-354.

Nelson, Thomas E., Clawson, Rosalee A., og Oxley, Zoe M., 1997: 'Media Framing of a Civil Liberties Conflict and Its Effect on Tolerance', *American Political Science Review*, Vol. 91, No.3: 567-583.

Togeby, Lise, 2004: *Man har et standpunkt...Om stabilitet og forandring i befolkning holdninger*, Aarhus Universitetsforlag, Århus

Gaasholt, Øystein og Togeby, Lise, 1995: *I syv sind. Danskernes holdninger til flygtninge og indvandrere*: Forlaget Politica, Århus

Ritzau, 2011: 'Salafister frister ikke Tingbjergs unge', *Kristeligt Dagblad*, 19.10.11

Tversky, Amos og Kahneman, Daniel, 1987: "Rational Choice and the Framing of Decisions", in: Robin M. Hogarth and Melvin W. Reder (eds.): *Rational Choice*, The University of Chicago Press, Chicago

Van Dijk, Teun A., 2000: 'New(s) racism: A discourse analytical approach': in S. Cottle (ed.): *Ethnic Minorities and the Media*. Buckingham, UK & Philadelphia, USA: Open University Press.

Van Dijk, Teun A., 2000: *New(s) Racism: A Discourse analytical approach*: in Cottle, Simon (ed.) *Ethnic Minorities and the Media*, Open University Press, Buckingham, UK & Philadelphia, USA.

Van Dijk, Teun A., 1991: *Racism and the press*. London: Routledge.

Van Dijk, Teun A., 1987: *Communicating Racism – Ethnic Prejudice in Thought and Talk*

World Economic Forum, 2008: *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue*, World Economic Forum, Geneva.

Yilmaz, Ferruh, 1997: 'Medieforbrugernes opfattelse af den etniske virkelighed': in Mustafa Hussain, Tim O'Connor og Ferruh Yilmaz (eds.): *Medierne, minoriteterne af majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*, Nævnet for etnisk ligestilling, København.

Forfatterpræsentation

Sara Jul Jacobsen har en kandidatgrad fra Afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet. Hun er ansat som forskningsassistent ved SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd og forsker i migration og religion med særlig fokus på muslimer og islam i Danmark.

Kristina Weibel er uddannet sociolog med specialisering i internationale relationer og udvikling. Hun er ansat som forskningsassistent ved SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd og forsker i integration, diversitet, diskrimination og racisme.

Tina Gudrun Jensen er ph.d. i antropologi og ansat som seniorforsker ved SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd. Hun forsker i indvandring og integration med særligt fokus på inter-etniske relationer, kulturel kompleksitet og religion.