

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.

Læringssystemet 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 nedenunder, 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*), selvrenselse/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 (*tarfîb*). 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 værner 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 gennemsyrlighed 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 ligegyldigt (*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. Waf' 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 réseau 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.