

## 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.