MIKKEL RYTTER

Bønner og burgere

FORBUDTE FRISTELSER UNDER ITIKAF BLANDT SUFI-BRØDRE I PAKISTAN

Prayers and burgers: Fatal attractions during *itikaf* among Sufi-brothers in Pakistan

Based on a number of burger incidents during ten days of *itikaf* at a Sufi *khanqah* (lodge) in Pakistan, this article discusses religious self-cultivation among Muslim pilgrims from Denmark. With a focus on food and eating, I discuss how religious brotherhoods and spiritual kinship are established and maintained. I also discuss emic conceptualizations of *nafs*, the lower self, and how dedicated Sufis struggle with fatal attractions of various kinds – in this case in the guise of tasty burgers.

FOOD | ISLAM | PILGRIMAGE | SELF-CULTIVATION |
SUFISM | SYMPATHETIC MAGIC

Ved afkørslen fra River-road, lige inden den store motorvej, kan man ikke undgå at se det store lysende reklameskilt fra burgerkæden *Hardee's*. Det var da også det, som Sohail orienterede sig mod, da han tidligt om morgenen den 10. august 2012 på vores vej til *itikaf* hos hans spirituelle bedstefar Sarkar Professor Sahib i udkanten af Lahore, deklarerede: «Nu er vi her». Skiltet var så højt og markant i landskabet, at det trods afstanden på ca. 400 meter kunne ses inde fra Sarkars *khanqah* (større område hvor en shaykh har sit virke), når man spejdede ud over muren.

Allerede ved ankomsten var det lysende reklameskilt ildevarslen dragende.¹

Denne artikel handler om mad eller mere konkret om fødeindtag som en form for *nafs*, dvs. tillokkelse fra det lavere selv, som enhver sufi må bestræbe sig på at tæmme og kontrollere. Det er imidlertid ofte alt andet end nemt. Materialet stammer fra min deltagelse i *itikaf* i 2011 og 2012 hos Sarkar Professor Sahib i Lahore, Pakistan sammen med grupper på henholdsvis syv og tolv deltagere fra det globale broderskab, som kalder sig Naqshbandi Mujaddidi Saifi. Den danske afdeling har siden 2010 haft sit eget sufi-center i København og haft succes med at tiltrække mange unge med pakistansk baggrund.

Itikaf er betegnelsen for den praksis, hvor man de sidste ti dage af ramadanen lukker sig inde i en moske eller *khanqah* for at hellige sig bøn og meditation. Når man har indskrevet sig i stedets protokol, må man ikke forlade området før efter de ti dage er overstået. Fødeindtag er et helt centralt element i denne øvelse.

Det er velkendt, at islam har forbud og påbud angående fødevarer, der overordnet er opdelt i *halal* (tilladt) og *haram* (forbudt), men der har været knap så meget fokus på, hvordan praktiserende sufier ofte ligeledes opererer med katego-

NORSK ANTROPOLOGISK TIDSSKRIFT

VOL. 24 NR. 1, S. 26–38 © 2013 UNIVERSITETSFORLAGET

ISSN 0802-7285

rien «ren mad» blandt fødevarer, som er halal. Ren mad er den såkaldte *langar*, der uddeles af en shaykh i hans khanaqah, og er kendetegnet ved at være tilberedt af sufi-brødre der udfører zikr, ihukommelse af Allah (jf. Werbner 2003:111). Denne type mad var det eneste Sarkar Professor Sahib serverede.

I sit studie af et globalt Naqshbandi-broderskab fremhæver Pnina Werbner *langar* som en særlig ren (pure) form for mad. Renheden opstår ved, at fødevarer erhvervet i det, der betragtes som en amoralsk monetær markedsøkonomi, bliver konverteret gennem ofring og rituel tilberedelse og derved kommer til at udgøre en moralsk overlegen udvekslingsøkonomi. Werbner fremhæver også, hvordan *langar* medierer den pågældendes shaykhs *baraka* (velsignelse) videre til hans murids (Werbner 2003:111-112). Ida Sofie Matzen påpeger endvidere, hvordan *langar* som institution udfylder en væsentlig social funktion i det pakistanske samfund, idet sufi-overhoveder samt bestyrere af landets mange helgengrave kontinuerligt uddeler mad til de fattige (Matzen 2010). Denne artikel fokuserer imidlertid hverken på moralsk konvertering eller religiøst motiveret distribution, men på konsumtion af fødevarer og på madens potentielt transformative egenskaber, hvilke bliver tydelige både når *langar* indtages og når den fravælges.

Den *langar*, som Sarkar Professor Sahib serverede, var meget basic og bestod typisk af en sovs med grøntsager eller *daal* (linser) indtaget med *roti* (flade, pandekagelignende brød) og vand. Eftersom alle under ramadanen faster de timer solen står på himlen, serveres morgenmad klokken ca. 03.15, inden fasten påbegyndes, og aftensmad serveres klokken ca. 19.15, efter solen er gået ned. Aftenens ret blev serveret igen næste morgen som morgenmad – nogle gange med lidt syrnet mælk fra stedets bøffel. Så hvor de dansk-pakistanske Saifi-brødre i Danmark ofte afslutter en fastedag i ramadanen med et stort iftar-måltid i selskab med venner og familie, er der ikke det store postyr omkring måltider un-

der itikaf i Pakistan. Årsagen er, at et vigtigt mål med itikaf er at bekæmpe ens nafs, de mere uregerlige drifter fra ens lavere selv som fx trangten til mad og søvn. Når kroppen instinktivt ønsker noget, skal en Saifi ideelt set gøre det modsatte. Den vedvarende kamp mod nafs betegnes i sufislam som «den store jihad».² Itikaf bliver således både træning til og ideal for det liv, en dedikeret sufi bør leve året rundt. Det var i denne kontekst af asketisk selvkultivering, at det lysende Har-dee's-skilt ved hovedvejen blev et tiltrækkende – men også ildevarslende – symbol på de fristelser og nydelser, der lurede på os alle uden for Sarkars khanaqah.

Denne artikel anvender danske sufi-brøders indtag af mad under itikaf til en mere generel diskussion af nafs og hvordan den påvirker vores tilværelse. Med afsæt i en række burger-episoder diskuteres det, hvordan selv fromme dedikerede muslimer vedvarende møder faldgrupper og forhindringer under deres selvkultivering. Artiklen diskuterer endvidere mad og fødeindtags religiøse og sociale funktioner i skabelse og vedligeholdelse af et spirituelt broderskab. Der indledes imidlertid med en præsentation af Naqshbandi Mujaddidi Saifis oprindelse, globale udbredelse og etablering i Danmark, samt foretages en rundvisning i Sarkar Professor Sahibs khanaqah i Pakistan.

Det skal præciseres, at deltagerne i de to rejseselskaber, så vidt det har været muligt, er blevet anonymiseret i denne artikel for eksempel med fiktive navne. Omvendt er notabiliteter inden for Saifi-broderskabet omtalt med de samme betegnelser, som de bliver adresseret med af deres elever verden over.

Et globalt broderskab

Det er shaykh Saif ur-Rahman, blandt meget andet tituleret Mubarak Sahib, som har lagt navn til det broderskab, der kalder sig Naqshbandi Mujaddidi Saifi. Saif ur-Rahman døde i 2010. Han blev født i 1928 i Afghanistan.³ Allerede i hans barndom indtraf flere hændelser som indi-

kerede, at denne dreng var noget helt særligt (Lizzio 2003:166). I 1953 etablerede han en moske og *madrasa* (religiøs skole) i byen Khunduz, men først i 1960, i en alder af 32 år, tog han *bay'a* (gav hånd, sværgede troskab) med en Naqshbandi shaykh og begyndte senere selv at tage elever. I forbindelse med Sovjetunionens invasion af Afghanistan flygtede han i 1980 til Pakistan, hvor han etablerede en *khanqah* i North West Frontier Province (se Lizzio 2003, 2007). Senere i 2006 flyttede Saif ur-Rahman til Lahore, hvor han i dag ligger begravet.⁴

Den danske afdeling af Saifi-brøderskabet har eksisteret siden 2008. Dengang havde tre unge mænd bosiddende i Danmark (henholdsvis én pakistaner og to danskere med pakistansk baggrund) ad forskellige omveje alle taget *bay'a* med en Saifi shaykh i Pakistan, og ydermere selv fået *ijaza* dvs. tilladelse til at initiere nye elever. Shaykh Karim, den centrale figur i de to selskaber jeg har rejst til Pakistan med, kom oprindeligt til Danmark som kandidatstuderende ved et dansk universitet. Senere blev han PhD fra samme uddannelsesinstitution. Shaykh Karim var allerede inden sin ankomst til Danmark initieret i Saifi-brøderskabet af Sarkar Professor Sahib, som han havde mødt, mens han studerede på Punjab University i Lahore. Sarkar Professor Sahib opfordrede (påbød) sin elev til selv at begynde at tage elever, således at ordenen også kunne få fæste i Danmark. I dag, fire år senere, har Karim efter eget udsagn *bay'a* med ca. 60 murids (elever), hvoraf hovedparten er dansk-pakistanske mænd i 20'erne og 30'erne.⁵ Det var fra denne samling af elever, at rejsegrupperne i både 2011 og 2012 blev sammensat.

Saifi-brødrene er synlige i det københavnske bybillede og muslimske miljø, idet de tillægger sig fuldskæg – gerne et på en hel håndfulds længde – og klæder sig i lyse *shalwar kameez* (løse busker og lang skjorte) samt bærer en karakteristisk turban. Denne «uniform» er ifølge Saifi'erne selv en efterligning af, hvordan Profeten

Muhammad og *sahaba*, hans følge, så ud og gik klædt. Generelt er imitation af Profetens fuldendte eksempel væsentlig for Saifi'erne, der lægger stor vægt på både at følge *sharia*, love givet i koranen, samt *sunna*, dvs. adfærd, omgangsformer og levevis der kan udledes af *hadith*, fortællingerne om Profetens sædvane. I kraft af deres efterligninger tilstræber Saifi-brødrene at genetablere nogle af de dyder, der prægede den islamiske guldalder fra før verden gik af lave med nationalstatsopbygning, modernitet og globalisering. Fra et Saifi-synspunkt bevæger vi os hvert øjeblik længere væk fra Profeten Muhammads udstukne ideal mod en tiltagende moralsk korruption og forfald, der først vil opføre ved dommens dag. Dette leder imidlertid ikke til afmagt eller resignation, men udgør snarere en etisk fordring for den enkelte om at gøre sit ypperste i bestræbelsen på at følge *sharia* og *sunna* – at det så i praksis kan være endog meget svært (umuligt) at realisere, det er en anden sag.

Mens shaykh Karim er spirituel lærer og forbillede for sine elever i Danmark, er han selv *khalifa* dvs. stedfortræder for sin egen lærer, Sarkar Professor Sahib i Lahore. Professor Sahib er igen *khalifa* hos Sarkar Mian Muhammad, der har en stor *khanqah* i Ravian Sharif, ca. 45 minutters kørsel fra Professor Sahibs hjem. Sarkar Mian Muhammad var én af Saif ur-Rahmans yndlings-elever og betragtes i dag som en af brøderskabets ledende figurer. Det er således en spirituel genealogi af lærer-elev / far-søn / shaykh-murid relationer, der knytter de danske Saifi'er til brøderskabets grundlægger i Pakistan.

Afholdelse af *itikaf* tiltrækker Sarkar Professor Sahibs elever fra hele verden. De to år jeg har deltaget, har der begge gange været ca. 130 mænd indskrevet. Selvom hovedparten er lokale, ankommer der murids fra hele Pakistan samt fra internationale migrantdestinationer som Saudi Arabien, Japan, England og Danmark. Alle kommer for at tilbringe ti dage i bøn og zikr sammen med deres Sarkar.

Rundvisning i en khanaqah

Professor Sahibs khanaqah er omgivet af en mur med glasskår på toppen, ligesom indgangsporten hele døgnet er bevogtet af bevæbnede vagter. Uden for muren ligger det støvede, larmende, pulserede Pakistan; inden for murene tilstræbes de leveregler, der kan udledes af Profetens sunna. Muren udgør i meget fysisk forstand et Durkheimsk skel mellem det hellige og det profane. En betonvej fører fra porten hen til den store kuppel-moske, som Sarkar er ved at opføre. Endnu står kuplen i rå beton. Men moskeen er taget i brug, idet man kan sidde udenfor om aftenen, under kuplen i let regn eller stærk sol, og i moskeens kælder ved kraftig regn. Moskebyggeriet har ikke rykket sig meget siden 2011. Til gengæld var der i 2012 blevet lavet en stor hal til wuzu (ritual afvaskning før bøn) samt toiletter og badeforhold. Sarkar har også fået opført en imponerende paladslignende bygning til sig selv og sin familie, der indbefatter hans hustru og to voksne sønner, deres hustruer og børn. Hvor de øvrige byggerier er opført af eksterne entreprenører, bliver selve moskeen bygget ved frivilligt arbejde af Saifi-folk, der gør zikr og er rene⁶ – og som Aamash fra den danske gruppe ræsonnerede: «Det gør ikke noget, at det tager lang tid, når blot det bliver gjort ordentligt».

Under itikaf omdannes moskeens kælder til en stor sovesal for de mange tilrejsende pilgrimme, som slår sig ned, hvor der er plads. Særligt attraktive pladser findes under rotererne i loftet; de giver ikke blot lidt luft i de hede nætter, men vifter også de værste sværme af fluer og myg væk, så man kan få ro til at sove i de korte mellemrum mellem de fem obligatoriske bønner, den særlige tarawih-bøn hvor hele koranen reciteres over 30 dage, Sarkars opbyggelige forelæsninger samt de tilbagevendende zikr-seancer.

På den støvede plads foran moskeen, mellem murbrokker og andet byggemateriale, er et lille overdække, en stor ovn og et åbent ildsted. Det er her stedets langar tilberedes. Det tager mange

timer at lave roti til så mange mennesker, så i adskillige timer før både morgen- og aftensmad er der gang i bageriet. Dagens ret laves i en gigantisk gryde af grøntsager og andre ingredienser hentet fra køkkenet nede bag wuzu-hallen. Her er diverse rodfrugter dynget sammen, klar til brug. Selvom disse forhold for madtilberedning måske ikke umiddelbart er de mest hygiejniske, så holder Saifi'erne fast i, at denne mad er ren, og at den ikke fører til mavesyge. Maden er tilberedt af folk, der laver zikr og således fyldt med den nur (det lys), som gennemstrømmer Saifi-silsilaen og reflekteres af Sarkar Professor Sahib under zikr. Ligesom denne nur vil rense en murids hjerte, når han sidder foran Sarkar, således vil den samme nur rense dem indefra, når de spiser den langar, der tilberedes og serveres i Sarkar's khanaqah (jf. Buehler 1998, Lizzio 2007, Rytter 2012).

Ved vores besøg i 2011 havde Sarkar stillet et aircondition-rum med gulvtæppe, senge, køleskab og eget toilet til rådighed for det danske selskab. Disse privilegier var imidlertid inddraget i 2012. Året forinden havde der hver aften været en trafik af unge mænd fra Faheems omgangskreds, der bragte mad ind i khanaqahen, som vi konsumerede om natten i vores afkølede rum. Det skabte imidlertid en del affald, der aldrig rigtig blevet ryddet op – og hvad værre var, så blev Amer rigtig syg. Først med diarre, senere også med opkast. For at undgå lignende episoder havde Sarkar i 2012 inddraget disse privilegier. Han slog fast, at Amer var blevet syg af den mad, han havde fået udefra. Desuden ville vi have godt af at leve under samme forhold som de lokale Saifi-brødre.

Alligevel gik der ikke mange døgne før flere danske maver, inklusiv min egen, begyndte at skabe problemer. Sajid og Amer fik ydermere feber. Og både Amer og Mohsen – og sidst i itikaf forløbet også Aamash – fik sår på fødderne, der ikke kunne heles på grund af varmen og de mange fluer, der satte sig i sårene. Udover disse skavanker satte de 8-9 timer i døgnet, hvor vi

enten bad eller sad i skrædderstilling på betongulvet for at lave zikr eller lytte til Sarkar, sine tydelige spor på den danske delegation.

For at forsøde vores ophold lidt organiserede Sarkar en aften Sprite til alle i forbindelse med langar. Dagen efter havde jeg dårlig mave. Tanwir konkluderede øjeblikkeligt: «Der kan du selv se. Det er den Sprite, der gør det!». Hvis ikke det var fordi jeg skulle på toilettet, så havde jeg rusket ham – adskillige omkring ham blev mavesyge, men alligevel fastholdt han, at man ikke blev syg af langar.

Da end ikke Sprite kunne stoppe danskernes dårligdomme og klagesang, gav Sarkar tilladelse til, at vi kunne bestille en stribe burgere fra Har-dee's. Men inden vi når så vidt, skal det først diskuteres, hvilke socialt integrerende funktioner mad kan have for skabelse og vedligeholdelse af et spirituelt broderskab.

Skabelse og vedligeholdelse af spirituelt broderskab

Nå man giver bay'a, dvs. ved håndtryk og ed sværger troskab til en shaykh, initieres man i et spirituelt broderskab. Herved får man ikke blot en lærer, et forbillede og en «far» i sin shaykh, men man får også hele rækken, genealogien, af spirituelle forfædre, der i kraft af lærer/elev-relationer rækker helt tilbage til Profeten Muham-mad. Ved initiering får man endvidere en anseelig mængde spirituelle brødre, *pir-bhai*, der har givet hånd og sværget troskab til den samme shaykh som én selv.

I sit klassiske studie blandt Nuerne forklarer Evans-Pritchard, hvordan store drenge indvies i de voksne rækker ved *gar*-ritualet, der afholdes med ca. ti års mellemrum og derved skaber en ny generation (*age-set*) af rituelle slægtninge (1969:249). En sådan kohort deler oplevelsen af at have gennemgået en *rite des passage* inden for samme tidsinterval og er følgelig fremover forpligtet på hinanden i kraft af moralske imperativer og tabuer (Evans-Pritchard 1969:257–258). Samme varige forpligtelse finder man inden for

det diffuse fællesskab af *pir-bhai*. En velstående midaldrende Saifi, der var direktør for en større virksomhed i Lahore, forklarede mig under mit besøg i foråret 2011, at han absolut ikke kendte alle de mennesker, der deltog i zikr og havde bay'a med hans shaykh – mange af dem ville han givet ikke personligt bryde sig om – men hans shaykh elskede dem alle, og derfor var det hans opgave at gøre det samme. Samme oplevelse havde de danske tilrejsende under *itikaf*, hvor de blev modtaget med åbne arme af alle øvrige deltagere. Selv etnografen, trods status af ikke-muslim og det forhold at han i tide og utide fortrak til et hjørne af sovesalen for at tage noter, blev favnet og tilsyneladende værdsat af fællesskabet.

Rituel initiering gør det imidlertid ikke alene. Nyere antropologiske slægtskabsstudier afsøger folks forbundethed (*relatedness*) i lokale og situerede praksisser fremfor blot at godtage den type blodsbaserede forbindelser, der dominerer i Euro-Amerikansk slægtskab (jf. Carsten 2000). Janet Carsten giver selv et sigende eksempel på dette i hendes studie af fiskere på Langkawi, Malaysia. Her er slægtskab ikke primært biologisk funderet, men skabes ved at distribuere, dele og konsumere mad rundt om hjemmets ildsted (1995). Også i relation til sufisme, i dette eksempel Naqshbandi Mujaddidi Saifi, synes mad og indtag af fødevarer at spille en central rolle i skabelse og vedligeholdelse af det spirituelle broderskab.

Overordnet set er hvert måltid en test, der giver mulighed for enten at fremstå som en spirituel og disciplineret person eller at afsløre, at man er fanget i sine lysters vold og følger sin lavere dyriske natur (Reynolds 2000:206). Maden i Sarkars *khanqa* er som beskrevet langar og følgelig ren. Men selve indtaget af føde kræver også en række dyder, som alene tillæres ved at imitere Profetens Muhammads praksis og sæd-vane. Al spisning foregår siddende på gulvet. Efter fasten er lukket og aftenbønnen veloverstået, bliver der rullet lange røde plastikduge ud, så

man kan sidde i fire rækker. Særligt ærefuldt er det at blive kaldt op og sidde i nærheden af Sarkar.

Man sidder over for hinanden. Ideelt set bør der tales mindst muligt. Maden serveres af folk fra khanaqahen. Man deler tallerkener to og to eller fire og fire. Maden spises med højre hånd, og man anvender kun tommelfinger, pegefinger og langefingeren. Man deler så vidt muligt godterne. Alle kan få mere mad. Det anbefales dog, at man spiser let og ikke fylder sig. Fødeindtaget skal ske i kontrolleret tempo, og maden skal tygges grundigt. Man spiser op. Ofte vil man få en reprimande af de der serverer maden, hvis et fad ikke er tomt og rensat, før man rejser sig. Det var Profetens sædvane at spise op, derfor vil der altid være nogle, der er klar til at tage over, hvis et fad ikke er helt tomt. Fade skræbes rene. Nogle gange hældes lidt vand ud over fadet, så man kan få det sidste op. Rester af sovs drikkes. Man skænker vand i fælles krus og byder sine sidemænd, typisk den ældste i nærheden. Det er ikke velset, at man skænker til sig selv. Ligesom alle andre objekter bliver mad og vand serveret og delt med højre hånd. Profeten anvendte højre hånd. Venstre hånd betragtes endvidere som uren, idet den anvendes ved toiletbesøg. Man vil blive bedt om at bruge den anden hånd, hvis man glemmer forskriften og anvender venstre hånd. Ved en spisning fik Faheem tildelt en roti med venstre hånd og udbød højlydt. «Hvad laver du? Har du slet ikke lært noget gennem de ti år, du har været ved Sarkar? Giv mig det venligst med højre hånd!» Dette optrin var yderst pinligt for den murid, der delte roti ud.

Samlet er der altså et forholdsvis omfattende kodeks for adfærd i forbindelse med fødeindtag, der er udledt af Profetens sunna. Mad bliver på ingen måde afvist. Faktisk bliver indtag af føde, når det vel og mærke sker efter de givne forskrifter, i sig selv et udtryk for den dedikerede sufis selvkontrol og hengivelse til Allah (Reynolds 2000:210). Ved således at gøre ethvert måltid til en ritual genopførelse af måltider in-

dtaget på Profetens tid skabes en forbindelse på tværs af tid og rum, der med Sir James Frazer kan kategoriseres som «sympathetic magic» baseret på lighedens princip (*law of similarity*) (Frazer 1993). Det er imidlertid ikke kun Profetens måde at spise på, der imiteres. I alle livets aspekter, såsom måden at stå op om morgenen, tage tøj på, personlig hygiejne, toiletbesøg, måden at hilse på folk, stemmeleje eller pleje af familierelationer, vil den dedikerede sufi tilstræbe at efterligne Profetens eksempel. I kraft heraf bliver hverdagsliv i Danmark eller Pakistan anno 2012 knyttet direkte til Profeten Muhammad og islams guldalder (se Rytter 2012).

Måltiders ritualiserede adfærd skaber et fællesskab blandt de spisende; de bliver *suhba*, det gode selskab eller samvær, der vil føre den ihærdige murid i den rigtige retning.⁷ Sakar talte en eftermiddag netop om betydningen af *suhba*. Han forklarede til forsamlingen af itikafdeltagere ved hans fødder, at vi kun kunne blive rene ved at være sammen med andre, der var det. Med dette henviste Sarkar dels til det at have en lærer (*shaykh*), hvis eksempel man kan iagttage og følge og derved selv tage ved lære, og dels til det forhold, at man lærer korrekt adfærd og indstilling ved blot at være sammen med andre, der søger kærlighed til Allah.⁸

Sarkar lavede videre sammenligninger mellem *suhba* og *sahaba*, de første muslimer der fulgte Profeten. *Sahaba* var det fremmeste eksempel på, hvad alle deltagere kan opnå ved at indgå i en større gruppe. Sarkar forklarede, at *sahaba* var så rene og ophøjede, at selv hvis man satte alle *awliya* (venner af Gud; *wali* i pluralis) op på en piedestal, ville de end ikke nå ligeså højt som blot én fra Profetens følge. Ifølge Sarkar var *sahaba* det ultimativt gode selskab og eksempel for måden at lære om «virkeligheden» på; den virkelighed man ifølge Naqshbandi Mujaddidi Saifi alene kan nå gennem spirituelt arbejde og selvudvikling. Koranen er blot ord på papir; dens egentlige mening og virkelighed videregives fra lærer til elev, fra hjerte til hjerte. Det er

en indsigt, man ikke kan læse sig til; den kan kun læres ved at følge sin lærer og ved selv at «smage det».

Således forklarede Sarkar Professor Sahib. Samlingen af mænd ved denne itikaf var godt selskab og afspejlede nogle af sahabas dyder – vi var her for at lære fra ham og fra hinanden, og vores fællesskab og broderskab ville udvikle os og gøre os stærke. Trods Sarkars opbyggelige tale blev selskabet og fælleskabet dog alligevel testet.

Den store jihad

Kampen mod nafs kaldes «den store jihad». Nafs er beskrevet som de lavere lyster, der hele tiden trækker mennesket mod synd; kun ved kontinuerlig aktiv modstand kan man undgå at blive offer for sin nafs (Schimmel 1975, Sedgwick 2006). Siden Profeten Adam tog den fatale bid af æblet, har nafs været uløseligt knyttet til mad. Den persiske lærde Hasan al-Basri (642-728) instruerede sine elever om at: «The temptation of Adam was in eating, and this is also your temptation until the day of resurrection» (Reynolds 2000:208). Ligeledes forstod sufimesteren Abu al-Najib Suhrawardi (1097-1168) måltider som en regulær kampplads; man må aldrig spise for sin fornøjelses skyld, da et sådan knæfald for nafs vil få fatale konsekvenser: «Such a slip feeds the nafs and reverses any [spiritual] progress previously made. Then the telos of the sufi is suddenly and instantly spun around, so that he lives no longer for God but for himself, and his bodily desires» (Reynolds 2000:208, min tilføjelse).

Faktisk advarede Suhrawardi sågar mod at tale om mad: «One should not talk much about food because it is gluttony. In eating one should intend to satisfy hunger and give one's soul its due but not its pleasure» (Reynolds 2000:208). Mad og drikke var ikke desto mindre et tilbagevendende tema i den danske rejsegruppe, når vi ikke havde bøn, forelæsning eller lavede zikr; dels den åbenlyse sult og tørst der følger med

en faste i Lahore i august måned, dels mere drømmende scenarier om hvad man godt kunne tænke sig at fortære. To fra selskabet arbejder på en kendt Pakistansk restaurant i København, og en del tid gik følgelig med at diskutere deres menukort. Der var bred enighed om, at «butter chicken» var en favorit, trods det forhold, at det egentlig er en indisk ret.

Eftersom den mad, der serveres under itikaf, er forholdsvis beskeden og ensformig, har mange lidt søde sager med hjemmefra til at dele ud i sovesalen om aftenen og natten. Blandt de danske brødre var der lidt slik, peanuts og kokosmakroner i tasken. Baseret på mine erfaringer fra 2011 havde jeg indkøbt et halvt kilo «Familiæguf» i Kastrup lufthavn for selv at kunne bidrage til uddelingerne. Mit bidrag blev imidlertid afvist dels på grund af usikkerhed om, hvorvidt der var gelatine i vingummierne, og dels fordi farvestofferne i slikket blev set som urene og følgelig ikke accepterede. Posen med Familiæguf kom derfor tilbage i kufferten.

Grundet sin diffuse natur er malende beskrivelser af nafs et yndet tema i klassisk sufi-poesi. Nafs er for eksempel beskrevet som en sort hund, som igen og igen vil æde mad, men som må trænes og sendes væk. Eller nafs er beskrevet som en genstridig kamel, der hele tiden ændrer på sin rute og således uden, at det nødvendigvis opdages, sigter mod at bringe den rejsende til sin elskedes telt i ørkenen. Nafs er ligeledes beskrevet som en dragende, men ulydig kvinde, som søger at forføre og snyde fattige rejsende. Eller sammenlignet med Farao, den selvcentrerede hersker, der ikke ville lytte til Guds ord og formaninger. Nafs er fremstillet som en giftslange eller sågar en gris ud fra logikken, at de, der følger deres svinske natur og lyster, selv vil blive transformeret til svin. Endelig har forskellige mystikere gennem tiderne beskrevet, hvordan de i visioner har set deres nafs komme ud af munden og forlade deres krop i skikkelse af en ræv eller en mus (Schimmel 1975:112-113).

Det er del af menneskets vilkår at blive fristet. Vi fristes dels af nafs, der er en del af vores krop. Og dels udefra af Shaitan, både af Iblis (djævelen) og af drillesyge *jinn*s (ikke-menneskelige væsner omtalt i Koranen), der hvisker forskellige lyster i øret på mennesket. I Professor Sahib's khanaqah var der imidlertid ikke mange *jinn*s, for, som jeg fik forklaret, et sådant sted, hvor muslimer gør «zikr Allah», bliver overvåget og beskyttet af engle.

I en af Sarkars forelæsninger blev det forklaret, at vi løbende konfronteres med vores nafs, der påvirker og forurener vores hjerter og trækker os i dårlige retninger. Det helt centrale var imidlertid, hvorvidt man ville Allah; man skulle ikke bekymre sig om forhold i *dunya* (verden) eller stræbe efter jordisk gods eller guld, men alene Allahs kærlighed. Fik man først kærlighed til ham og han til dig, ville alle denne verdens vel-signelser følge én, og man ville i tifold få det, man mente at have givet afkald på.

Trods det tilsyneladende paradoksale forhold, at Saifi'erne blev instrueret i at forsage materielle goder og succes i denne verden for senere at blive belønnet med netop materielle goder og succes i denne verden, var Sarkars pointe først og fremmest, at hans elever skulle bekæmpe deres nafs og underkaste sig Allahs vilje i alle livets forhold – belønning ville følge i dette liv såvel som på dommedag, hvor de retledte ville få plads i *janna* (paradis).

Selv Profeten Muhammad havde trods sin fuldendte karakter sine kampe med nafs. Annemarie Schimmel beretter således, hvordan Profeten, da han engang blev spurgt om, hvordan hans Shaytan opførte sig, kunne svare: «Aslama shaytani; my shaytan has become Muslim and does whatever I order him» (Schimmel 1975:113). Profeten havde således evnet at tæmme sin nafs og få den til at arbejde for ham i hans bestræbelse på at tilfredsstille Allah. Profeten Muhammad udmærker sig imidlertid også i denne henseende ved at være én mand blandt mænd, fremhævet som «The Perfect Man»

(Schimmel 1975:272). For de fleste andre, selv dedikerede Saifier, er det, som beskrivelserne af den danske rejseselskabs natlige udskejelser vil illustrere, en stadig kamp at forsøge at opnå kontrol over sin nafs.

Burgere fra Hardee's

Efter fire dage med roti og sovs blev jeg vækket klokken 01.30 om natten ved, at lyset blev tændt i vores ende af sovesalen. En større gruppe danske brødre flokkedes omkring én af Sarkars hjælpere, der uddelte burgere fra en stor papkasse. De der endnu sov, blev, ligesom jeg, vækket. Samme aften havde Sarkar givet tilladelse til, at vi kunne hente mad udefra. Det skete dels i erkendelse af, at vi trods andre levevilkår i Danmark faktisk gjorde vores bedste under itikaf, og dels som en form for opmuntring efter vores mange toiletbesøg. Derfor havde Sohail og Sajid arrangeret med den pågældende murid, at han skulle køre ned til Hardee's. Her havde han købt burgermenuer til alle gæster fra Danmark samt forskellige supplerende burgere til de, der havde bedt om det.

Stemningen ved udleveringen af burgerne var høj. Og det var intet mindre end en fantastisk burger. Alle spiste med stort velbehag, undtagen Tanwir som frabad sig den burger, der var bestilt til ham. Han gjorde det dels på grund af sin dårlige mave, dels fordi han som den eneste af os i situationen forstod, at det var hans nafs, der bød ham at kaste sig over burgeren. Flere andre Saifi'er fra sovesalen stod op og fik noget af maden.

Problemerne opstod da regningen kom. Den lød på 9 200 rupees, men Sohail havde blot givet hjælperen 7 600 rupees med i byen. Han blev derfor straks sendt af sted for at betale differencen. Men hvad værre var, så skabte delingen af regningen en masse polemik; dels blev en masse eksisterende økonomiske mellemværender mellem Saifi'erne regnet ind i burgerregnskabet, dels viste det sig at Mohsen ikke havde penge til at betale sine burgere (han hav-

de bestilt to) samt en række udlæg, som nogle af de andre havde gjort for ham undervejs på vores rejse. Selvom de fleste ekstrabestillinger blev uddelt til andre Saifi'er i sovesalen, beholdte Mohsen sine to burgere. Sajid kaldte det direkte «ulækkert».

Dagen efter var der moralske tømmermænd. Sajid klagede over, at nattens burger havde gjort ham ekstra tør i munden. Han havde bogstaveligt talt en dårlig smag i munden. Aamash beklagede, at have givet efter for sin nafs. Han undrede sig også over, at Sarkar havde tilladt mad udefra, men konkluderede, at når han nu engang havde givet sin tilladelse, så kunne det ikke være helt galt. Uanset hvad. Efter nattens udskejelser stod den 1-0 til nafs.

To dage senere var det *Laylat al-Qadr*, en særlig hellig nat i ramadan-måned. Det siges, at bøn denne specifikke nat er bedre end bøn i tusinde måneder. Grundet nattens signifikans tog Sarkar Professor Sahib straks efter tarawih-bønne af sted til sin egen shaykh, Sarkar Mian Muhammad. Han efterlod sine murids tilbage, så de selv kunne bede. I den danske gruppe var det imidlertid kun Tanwir, Amer, Faraz og Faheem, der bad. Vi andre bestilte burgere fra Hardee's. Da Sajid spurgte shaykh Karim om tilladelse til at foretage bestillingen, svarede han blot, at det var op til os selv, men at han ikke ville gøre det. Det var således en pæn måde at sige nej på. Han begrundede det med, at det ikke ville se godt ud på denne særlige nat.

Men eftersom der ikke var blevet givet et klart forbud, endte det alligevel med, at vi bestilte burgere. Ligesom sidst var der et hav af særbestillinger. Da ladningen af burgere ankom klokken ca. 01.45 var det en anden slags end sidst. Denne gang med champignon i. De var vitterligt ikke særligt gode. Det brokkede Zain og Mohsen sig højt over. Mohsen begyndte også at tale om penge og bestillinger. Sajid bad ham tie stille og spise. I forvirringen væltede Mohsen sin halve liter Sprite ud over Sajids seng. Da Mohsen fortsatte med at rable om penge i stedet

for at skaffe noget at tørre op med, blev Sajid sur og bad ham blandt andet om at holde kæft og fik også sagt «fuck dig». Den verbale overfusning gjorde Mohsen sur på en stædig måde, hvor han blev ved med at med at spørge, hvad han havde gjort for at fortjene en sådan behandling. Til sidst var det et regulært skænderi i sovesalens nattemørke. Det var pinligt. Wahid prøvede flere gange at få dem til at holde mund. Også Sohail prøvede at være diplomat. De mundhuggedes stadigt kl. 02.30, da jeg døsede hen. Endnu engang var der absolut ikke kommet noget godt ud af burgerne. Dels havde de fået Saifi-gruppen til at bøje deres shaykhs udsagn til egen fordel, dels havde madbestillingerne udstillet sammenholdet i broderskabet. Hvad der umiddelbart kunne have været en anledning til fællesskab og styrket sammenhold, endte i stedet med at skabe splid og splittelse. Nafs vandt således også anden runde.

Aftenen efter fik vi via en mellemmand Sarkars velsignelse til igen at bestille burgere. Det viste sig imidlertid, at tilladelsen alene var givet for at vise os, at Sarkar ikke er imod burgere, men imod at der bliver lavet numre. De burgere, der var blevet hentet natten inden, var blevet bragt ind af en fyr udefra, der var ven af Faheem fra den danske gruppe. Da Sarkar hørte om den udefrakommendes indblanding i burger-episoden, havde han både skældt ud på sin biologiske søn, der var ansvarlig for alle praktiske spørgsmål under itikaf og på shaykh Karim, fordi han ikke havde styr på sine murids. Nu gav han tilladelse til endnu en omgang burgere for at understrege, at det ikke var burgerne i sig selv, der var problemet, men det forhold at vi havde bragt mad ind i khanaqahan uden hans vidende og derved forbrudt os mod reglerne. Denne nat smagte burgerne ikke nær så godt som tidligere.

Den 18. august blev der igen bestilt burgere fra Hardee's. Eftersom Danmark er et døgn foran Pakistan, var gæsternes 30 dages ramadanfaste slut et døgn før deres pakistanske Saifi-brødres faste. Det betød, at de den efterfølgende

dag kunne drikke vand. Med det in mente blev det besluttet at bestille lidt mad. Der havde imidlertid alle dagene været så mange problemer med mad bestilt udefra, at Sajid og Sohail besluttede sig for ikke at bede om tilladelse fra Sarkar Professor Sahib eller shaykh Karim. Ydermere var det Sajid selv, der tog ned på Hardee's sammen med én af vagterne for at hente og betale maden med sit kreditkort. Det ville Sarkar absolut ikke synes om, hvis han fik det at høre. Derfor blev maden bestilt og spist i smug nede ved indgangsporten. Alle tilstede var enige om, at det ikke havde fundet sted.

Endnu engang endte trangen til burgere i regel- og loyalitetsbrud både over for de danske Saifi'ers shaykh Karim og over for deres vært Sarkar Professor Sahib. Alt i alt må man nok også sige, at den danske gruppe ikke håndterede deres trang til burgere og kamp mod nafs særlig vellykket. Igen og igen faldt de igennem – draget mod det blinkende Hardee's skilt i det fjerne, der repræsenterende alt det uden for murerne, som de burde have holdt sig væk fra. Omvendt kan man også sige, at burger-episoderne illustrerede Sarkars opbyggelige taler samt vigtigheden af langar, suhba og ritualiserede måltider – det skete blot med omvendt fortegn. Burgerne udstillede alt det, man ikke bør gøre, hvorfor det kan gå galt, og hvilke konsekvenser det kan have for ens personlige udvikling samt fællesskabets moralske beskaffenhed.

Uanset hvad lærte burgerne den danske gruppe en væsentlig lektion; alene vedrørende mad og fødeindtag havde nafs under denne itikaf be-sejret flere af de rejsende gentagende gange.

Selvkultivering og forbudte fristelser

Indenfor nyere antropologi om islam har der været meget fokus på selvkultivering (jf. Henkel 2005, Mahmood 2005, Hirschkind 2006). Saba Mahmood (2005) viser, hvordan muslimske egyptiske kvinder ved at underkaste sig forskellige selvteknologier evner at skabe et religiøst selv. Monografien kan således læses som et isla-

misk-feministisk opgør med liberalt tankegods, der på fornem vis illustrerer en anden form for subjektivitet, frihed og kvindelighed end den, der promoveres i Vesten. Mahmood giver imidlertid ikke mange eksempler på, hvad der sker, når denne selvkultiveringsproces går galt eller løber af sporet. Eksemplet i denne artikel om de danske Saifi-brødres natlige udskejelser med burgere fra Hardee's viser med al tydelighed, hvorledes selvkultivering er en vej fyldt med bump, huller og forhindringer. For at indfange religiøs selvkultivering som konfliktfyldt proces foreslår Samuli Schielke derfor, at selv dedikerede fromme muslimer har forskellige «moralske registre» for agens og selvfremskilling (Schielke 2009a:529–530, 2009b). Dette forklarer, hvordan mine rejsefæller, der har sparet penge sammen for at kunne tage på en spirituel rejse til Pakistan, i store dele af døgnet var dedikerede sufier, der gjorde deres ypperste for at følge sharia, sunna og Sarkars anvisninger, men samtidigt også havde forskellige udfald, hvor de tog form som en gruppe sultne unge mænd i en sovesal, der lavede forskellige mere eller mindre lodige jokes med hinanden, eller listede ned til porten om natten for ryge smøger med vagterne. Med Schielkes moralske registre kan vi adressere tilsyneladende modstridende attituder blandt dedikerede sufier.

Burger-episoderne udstillede også skellene mellem danske og pakistanske brødre. Selvom de nok er af samme spirituelle familie, så lever de under fundamentalt forskellige sociale og økonomiske betingelser, hvilket for eksempel kunne iagttages i forhold til de mange fine sæt tøj (*shalwar kameez*), som de danske gæster havde bragt med sig fra Danmark. Det var tydeligt i 2011, hvor det danske selskab overnattede afsides i et air-con rum med senge og køleskab, men skellet blev også manifesteret i 2012 ved de natlige burger-seancer. For det første udstillede madindkøbene den økonomiske ulighed. De forskellige burger-menuer kostede mellem 500-600 rupees (ca. 45 NKR), hvilket gjorde det til

en ekstravagant luksus gentagende gange at spise mad fra Hardee's. Deltagerne i den danske gruppe kunne således ikke skjule, at de er opvokset i Europa. Deres habitus er formet af et liv med materiel velstand.

For det andet udstillede de stadige knæfald for fristelserne den danske delegation som «grønne», nyindviede sufier, der endnu ikke er kommet så langt i deres spirituelle udvikling. De danske Saifier har hver især blot haft bay'a i alt fra tre år til fire måneder. Wahid tog endda bay'a med shaykh Karim, mens vi var dernede. Den danske gruppe er således «new born religious» (Roy 2004); de er måske nok født og opvokset som muslimer af pakistanske migrant-forældre i Danmark, men det er først i mødet med sufismen, at de har genopdaget islam som en levende, åndelig og mystisk religion; først da er de begyndt intensivt at dedikere tid, penge og følelser i forholdet til Allah, deres shaykh og deres nye brødre. Med en sådan flok novicer kunne man nok ikke forvente andet, end at de ville have forskellige udfald og give efter for deres nafs. Dette slog ikke blot igennem med burgerne. Der gik ikke mange dage før flere fra det danske selskab begyndte at sidde på de havestole, der var sat op i kanten af moskeens bede-areal. Stolene er normalt forbeholdt ældre mænd med svage knæ og slidte rygge. Nu sad der danske Saifi-brødre i tyverne, som af forskellige årsager ikke længere kunne klare at sidde i skrædderstilling på betongulvets sivmætter. Selvom de fleste fra den danske gruppe måske nok fik store spirituelle oplevelser og gik i wajd (ekstase) under de forskellige zikr-seancer, så blev de i kraft af deres ageren udstillet som udlændinge og novicer, der ikke helt kunne klare de strabadser, som en itikaf byder. De var lidt for meget luksus-sufier.

Sarkar var imidlertid en god lærer og en generøs vært. Han forstod tilsyneladende, at det danske selskab ikke skulle presses over evne, og at gæsterne fra Danmark var forventet med andre forhold end dem, de nu blev præsenteret for i

hans khanaqah. Det var da også ham selv, der åbnede for burger-indkøbene, og senere gentog sin tilladelse efter at have opdaget, at der blev bestilt burgere uden hans vidende. Umiddelbart betød de danske overskridelser af hans påbud og den fysiske afgrænsning af hans rene khanaqah, at de forbrød sig mod hans ord og stedets orden. Omvendt kan man også argumentere for at de på fineste vis bekræftede samme. Burgerepisoderne bekræftede netop Sarkars storhed og spirituelle overlegenhed ved at udstille gæsternes ufuldendthed. Havde den danske gruppe ønsket at gennemleve itikaf uden burgere, havestole, jokes eller smøger ville det ikke efterlade Sarkar med samme aura af storhed. Nu var det imidlertid klart, at Sarkar Professor Sahib, der er berømt blandt sine murids for ikke at spise eller sove særligt meget, for at have fuldtidsarbejde på universitetet samtidig med at han er shaykh og religiøst forbillede for tusindvis af mennesker, samt for at nærme sig et liv i overensstemmelse med Profeten Muhammads fuldendte eksempel – hans moralske overlegenhed og religiøse dyder stod lysende klart for alle i det danske selskab efter vores besøg.

Konklusion: vejen til en mands hjerte...

Et dansk ordsprog siger «Vejen til en mands hjerte, går via hans mave». Ligeledes belærer en sundhedskampagne fra 1980'erne børn om, at «Du bliver, hvad du spiser». Begge læresætninger synes korrekte i forhold til et itikaf-ophold i en sufi khanaqah i Pakistan. Såfremt man spiser den rene mad, dvs. langar tilberedt af Saifi'er, der gør zikr, vil man selv have mulighed for at blive ren. Madens iboende egenskaber samt den ritualiserede indtagelse af føde, hvor spiseetikette fra islams guldalder genopføres i «godt selskab» med andre rene muslimer, betyder, at mad og fødevarer får transformative egenskaber. Mad bliver således et væsentligt element i den religiøse selvkultivering og spirituelle rejse mod Allah.

Med afsæt i mad har denne artikel imidlertid også diskuteret, hvordan religiøs fromhed og selvkultivering udfordres af forbudte fristelser – i dette tilfælde konkret manifesteret ved det tillokkende neonskilt fra Hardee's. Artiklen slår således et slag for, at fokus på tilsyneladende ubetydelige hændelser, som for eksempel trangen til en burger, kan bidrage til etnografiske studier af sufisme og forståelse af muslimer og islam generelt. Fokus på det tilsyneladende irrelevante kan anvendes til at kaste lys over det væsentlige. De natlige udskejelser fortæller os mere om madens betydning og de danske sufiers spirituelle tilstand, end et studie af deres bøn og dedikation i dagstimerne ville have gjort.

Endelig har jeg foreslået, at de danske Saifi-brødres fald for Hardee's fristelser netop bekræfter deres ufuldendthed. Således har forbudte fristelser det langsigtede formål at generere refleksion hos den enkelte muslim om, hvilke valg han (eller hun) træffer, og om hvilket grundlag det bliver gjort ud fra. Burgerne vil altid være en del af den danske delegations fælles hukommelse om itikaf, 2012; trods store spirituelle oplevelser vil de påminde om, hvorledes de dansk-pakistanske Saifi'er er på vej, men endnu langt fra målet.

Referanser

- BALLARD, ROGER
2006 *Popular Islam in Northern Pakistan and its reconstruction in urban Britain*. I Jamal Malik og John Hinnels (red.). *Sufism in the West*, 160–186. London: Routledge.
- BUEHLER, ARTHUR
1998 *Sufi heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press.
- CARSTEN, JANET
1995 The substance of kinship and the heat of the hearth: Feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22(2):223–241.
2000 (red.) *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN
1969 [1940] *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. London: Oxford University Press.
- EWING, KATHERINE PRATT
1997 *Arguing sainthood: Modernity, psychoanalysis, and Islam*. Durham, NC: Duke University Press.
- FRAZER, JAMES
1993 [1922] *The golden bough. A study of magic and religion*. London: Wordsworth Reference Series.
- FREMBGEN, JÜRGEN WASIM
2006 *The friends of God. Sufi saints in Islam – Popular posters art from Pakistan*. Oxford University Press.
2011 *At the Shrine of the Red Sufi. Five days and nights on pilgrimage in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- HENKEL, HEIKO
2005 Between belief and unbelief lies the performance of salat: Meaning and efficacy of a Muslim ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11:487–507.
- HIRSCHKIND, CHARLES
2006 *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counter publics*. New York, Columbia University Press.
- LIZZIO, KEN
2003 Embodying history: A Naqshbandi shaikh of Afghanistan. *Central Asian Survey* 22(2–3):163–185.
2006 The Naqshbandi/Saifiyya battle for Islamic tradition. *The Muslim World*, 96:37–59.
2007 Ritual and charisma in Naqshbandi Sufi mysticism, Anpere.net <http://www.anpere.net/2007/3.pdf> (besøgt 30.10.2012).
- MAHMOOD, SABA
2005 *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- MARSDEN, MAGNUS
2005 *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's north-west frontier*. Cambridge University Press.
2010 (red.) *Islam and society in Pakistan*. Oxford University Press.
- MATZEN, IDA SOFIE
2010 Mad, kærlighed og altets enhed i Pakistan. *Jordens Folk*, 45(4):30–37.
- REHMAN, UZMA
2011 *Sufi shrines and identity-constructions in Pakistan*. Lambert Academic Publishing.
- REYNOLDS, GABRIEL SAID
2000 The Sufi approach to food: A case study of Adab. *The Muslim World*, 90:198–217.
- ROY, OLIVER
2004 *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: University of Columbia Press.
- RYTTER, MIKKEL
2012 By the beard of the Prophet: Imitation, reflection and world transformation in a Naqshbandi brotherhood. Paper præsenteret ved EASA-konference, Nanterre, juli 2012.
- SCHIELKE, SAMULI
2009a Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15:524–540.
2009b Ambivalent commitments: Trouble of morality, religiosity and aspiration among young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, 29:158–185.

SCHIMMEL, ANNEMARIE

1975 *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

SEDGWICK, MARK

2006 *Islam & Muslims: A guide to diverse experience in a modern world*. Boston: Intercultural Press.

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.

Noter

1. Denne artikel udspringer af min deltagelse i det tværfaglige forskningsprojekt «Sufism and Transnational Spirituality» ved Aarhus Universitet. Tak til Sarkar Professor Sahib for at lade mig deltage i itikaf i hans khanaqah to år i træk, samt til shaykh Karim for at inkludere mig i sine rejsegrupper. Artiklens fokus på borgere ligger givet milevidt fra hvad de havde forestillet sig, at der ville komme ud af mine ophold. Jeg håber imidlertid, at min fremstilling kan overbevise dem og andre om, at et afsæt i fødevarer og lysten til mad kan bruges til at sige noget mere generelt om sufisme og selvkultivering. Tak til Mark Sedgwick, Kasper Mathiesen og Nils Bubandt for at læse og kommentere på tidligere udgaver, samt til de to anonyme fagfællebedømmere ved *Norsk antropologisk tidsskrift* for konstruktive forslag til hvordan jeg kunne styrke argumentet i den endelige artikel.
2. Modsat findes «den lille jihad», der nok er den mest kendte, idet det er den type jihad, som for eksempel hærførere og terrorister fra tid til anden påberåber sig i forsøg på at legitimere krig, vold og andre uhyrligheder.

3. Nogle Internetkilder anfører, at Saif ur-Rahman blev født i 1925, mens Saifi-kilder i Pakistan beretter, at det korrekte fødselsår er 1930.
4. Selvom denne artikel primært handler om selvkultivering blandt en gruppe danske sufi-brødre med pakistansk baggrund, der som pilgrimme besøger og opholder sig i Pakistan for en kortere periode, indskrives den sig i rækken af nyere studier om sufisme i Pakistan; se Ewing 1997, Werbner og Basu 1998, Lizzio 2003, 2006, 2007, Werbner 2003, Marsden 2005, 2010, Ballard 2006, Fremberg 2006, 2011, Matzen 2010, Rehman 2011.
5. Naqshbandi Mujaddidi Saifi er et broderskab, dvs. et maskulint fælleskab hvor kvinder er forment adgang til rituelle aktiviteter som for eksempel den tilbagevendende zikr (ihukommelse af Allah). Alligevel kan kvinder godt være murids af forskellige lærere indenfor Saifi-broderskabet. Initiering vil her ske ved, at kvinden holder i den ene ende af et klædestykke, hvor den pågældende shaykh holder i den anden ende. Flere steder, inklusiv i København, har jeg hørt om zikr for kvinder, der afholdes af hustruere til etablerede shaykhs – jeg har imidlertid som mandlig etnograf ikke haft adgang til disse seancer. Kvinder kan således udmærket være Saifi, selvom det nu engang er et broderskab.
6. Pnina Werbner påpeger forbindelsen mellem donation af offerdyr til langar og frivilligt manuelt arbejde udført for ens shaykh i hans khanaqah; begge er udtryk for den dedikerede murids hengivenhed og kærlighed til sin shaykh samt element i den løbende sakralisering af den pågældende khanaqah (Werbner 2003:112, 118).
7. Tak til Kasper Mathiesen for præciseringer omkring betydning og brug af suhba.
8. *Suhba* har således en afsmittende virkning. Det er derfor endnu et eksempel på «sympathetic magic» – i dette tilfælde hvad James Frazer ville kalde «contagious magic» (1993).

Mikkel Rytter

Institut for Kultur og samfund, Aarhus Universitet, Danmark
mikkel.rytter@hum.au.dk