



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāw □
Eine Qādir □ ḡāza für den Sultan von Sansibar

Verfasserin

Ruth Pleyer

Angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 395 285

Studienrichtung laut Studienblatt: Arabistik

Betreuer: Univ. Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī –
Eine Qādirī-*iğāza* für den Sultan von Sansibar

Meinen Eltern gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

1. VORWORT	2
2. EINLEITUNG	4
3. HISTORISCHER ÜBERBLICK	
3.1. Die Welt der Suaheli	7
3.2. Somalische Gesellschaftsstrukturen	12
3.3. Islam, Sufismus und Heiligenverehrung auf dem Gebiet des heutigen Somalia	15
3.4. Das Sultanat von Sansibar	21
3.5. Antikolonialismus in Ostafrika im späten 19. Jahrhundert	23
3.6. Religiös-nationalistische Bewegungen am Horn von Afrika	25
3.7. Leben und Wirken von Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī	29
3.7.1. Scheich Uways in Sansibar	34
3.7.2. Religiöse Dogmen und politische Streitfragen	39
4. ÜBERSETZUNG	44
4.1. „Dies ist ein edler (Stamm-)Baum...“	46
4.1. „Darlegung über das Erteilen der Erlaubnis (iğāza) an den Novizen (das Stundengebet zu beten)“	59
5. KOMMENTAR	61
5.1. Eine Qādirī- iğāza für den Sultan von Sansibar	65
5.2. Die Aufnahme neuer Mitglieder in die Bruderschaft der Qādirīya (Uwaysīya)	84
6. CONCLUSIO	89
7. GLOSSAR	92
8. BIBLIOGRAPHIE	
8.1. Gedruckte Werke	97
8.2. Digitale Ressourcen	101
9. ANHANG	
9.1. ANHANG 1: „Dies ist ein edler (Stamm-)Baum...“	
9.2. ANHANG 2: „Darlegung über das Erteilen der Erlaubnis (iğāza) an den Novizen (das Stundengebet zu beten)“	
10. ABSTRACT	
11. CURRICULUM VITAE	

1. VORWORT

Die vorliegende Übersetzung hat eine lange Genese. Im Jahr 1997 bin ich auf die Insel Unguja/Sansibar gereist, um für eine Diplomarbeit eine arabische Quelle aus dem indio-ozeanischen Kulturkreis zu suchen. Die von mir zu diesem Behuf konsultierte Literatur aber war von den politischen Ereignissen bereits lange überholt worden: Das gesuchte, vormals berühmte Heiligengrab war politischen Umwälzungen nach der Revolution von 1964 zum Opfer gefallen, im Zuge derer das Sultanat von Sansibar abgeschafft worden war. Dafür hatte ich das Glück, im Nationalarchiv von Sansibar R. Sean O’Fahey kennenzulernen, Professor für afrikanische Geschichte am *Centre for Middle Eastern and Islamic Studies* an der Universität Bergen, Norwegen. Professor O’Fahey und seine Kollegin Anne Bang waren angereist, um das umfangreiche arabische Schrifttum im Nationalarchiv von Sansibar zu sichten für eine von John Hunwick, Sean O’Fahey u.a. herausgegebene Reihe, *Arabic Literature of Africa*, die es sich zum Ziel gemacht hat, das arabische Schriftgut in Afrika südlich von den Magrebstaaten und Ägypten zu inventarisieren.

Als Sean O’Fahey von meinem Interesse und Vorhaben erfuhr, hat mir sofort eine Forschungslizenz für das Nationalarchiv von Sansibar beschafft, und mir gemeinsam mit seiner Mitarbeiterin Anne Bang vom ersten Tag an volle logistische Unterstützung zukommen lassen. Es war auch Sean O’Fahey, der mich auf die beiden hier übersetzten Schreiben von Scheich Uways b. Muḥammad aus Brawa aufmerksam gemacht hat, bislang unbekannte Dokumente von der Hand eines somalischen Autors, der eine nicht unwesentliche Rolle in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts gespielt hat. Zugeeignet sind diese beiden Dokumente offenbar einem Sultan von Sansibar. Ebenfalls Sean O’Fahey hat mir Mwalimu Muhammad Idris Muhammad Salih vorgestellt, einen sansibarischen Gelehrten und Sammler arabischer Manuskripte, der so freundlich war, seine weitreichenden Kenntnisse über die Islamisierung des Küstenstreifens mit mir zu teilen.

Zurück in Norwegen, waren Professor O’Fahey und Anne Bang darüber hinaus so liebenswürdig, mich ans *Centre for Middle Eastern and Islamic Studies* nach Bergen zur Literaturrecherche einzuladen. Die islamische Mystik, im deutschsprachigen Raum unter dem Terminus „Sufismus“ bekannt, war zu diesem Zeitpunkt ein mir weitgehend unbekanntes Feld. Sean O’Fahey war so freundlich, mich zur Annäherung an die Materie an Freunde von ihm im Sudan zu vermitteln, die Familie der Adārīsa in Omdurman, deren Vorfahr eine heute

noch bestehende Bruderschaft begründet hat, Aḥmad Ibn Idrīs, ein bedeutender islamischer Reformier des ausgehenden 18. Jahrhunderts. In Omdurman ist es vor allem meine Freundin *šarīfa* Ruqaya al-Idrīsī, der ich großen Dank schulde. Sie, ihre Schwestern und nicht zuletzt ihr Bruder *šarīf* Dr. ^cAbd al-^cĀl al-Idrīsī, haben 1998 ihr Möglichstes getan, mir in vielen Wochen großzügigster Gastfreundschaft in Omdurman das Leben nahezubringen, welches eine Familie führt, die eng mit einer Sufibruderschaft verbunden ist. Daß diese Arbeit erst jetzt, viele Jahre später, fertiggestellt wird, liegt also nicht an den Forschungsbedingungen.

Die Welt der islamischen Mystik wäre mir trotz aller internationaler Hilfe nicht erschließbar gewesen ohne die zuvor absolvierten Jahre der Vorbildung am Institut für Orientalistik in Wien. Vor dem 11. September 2001 hat Arabistik als vielfach belächeltes „Orchideenfach“ gegolten. Ungeachtet dessen wurde in Wien unter der Leitung des mittlerweile verstorbenen Professors Arne A. Ambros arabistischer und islamwissenschaftlicher Unterricht auf sehr hohem Niveau angeboten. Dem unermüdlichen Engagement aller Lehrkräfte am Institut für Orientalistik in Wien bin ich sehr verpflichtet. Nach dem Tod seines Kollegen Professor Arne A. Ambros, der diese Arbeit ursprünglich betreut hat, war Professor Rüdiger Lohlker so freundlich, sie zur Begutachtung zu übernehmen – ihm gilt dafür mein besonderer Dank.

Wien, im November 2008

2. EINLEITUNG

Die beiden hier in Übersetzung vorliegenden Handschriften, im Original in Arabisch abgefaßt, stammen vom geographischen Rand der islamischen Welt, sie befinden sich heute im Nationalarchiv von Sansibar. Die erste der beiden Handschriften ist eine *iğāza*, „(Lehr-) Erlaubnis“ der Bruderschaft der Qādirīya, die den Inhaber dazu ermächtigt, neue Mitglieder in die Bruderschaft aufzunehmen. Die zweite Handschrift ist eine Darlegung über die Aufnahme in diese Bruderschaft. Abgefaßt wurden diese beiden Schreiben für einen Sultan von Sansibar gegen Ende des 19. Jahrhunderts, entweder für Sultan Bargaš b. Sa^ċīd al-Bū Sa^ċīd (regierte 1870-1888), oder dessen Neffen Sultan Ḥamīd b. Ṭuwaynī (regierte 1893-1896).

Der Autor der beiden Schreiben, Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī, wurde Mitte des 19. Jahrhunderts in einer Küstenstadt im heutigen Somalia geboren. Scheich Uways war Mystiker, gleichzeitig auch politischer Aktivist. Zum Zeitpunkt seines Todes im Jahre 1909 galt Scheich Uways, „Awesu“, wie von den Suaheli genannt wird, als großer *wālī*, „Freund Gottes“, wir würden sagen: „Heiliger“, auch wenn dieser Ausdruck den muslimischen Begriff des Gottesfreundes nicht genau trifft – siehe dazu weiter unten im Kommentar.

Die Einwohner von Brawa, der Geburtsstadt des Scheichs, sind seit Jahrhunderten Muslime, sprechen als Muttersprache aber nicht Arabisch, sondern (bis heute neben verschiedenen Somali-Dialekten) einen Suaheli-Dialekt. Nach dem Schulbesuch am Horn von Afrika hatte der spätere Scheich zehn Jahre in Bagdad studiert am Hauptsitz der Bruderschaft der Qādirīya, der ältesten unter den islamischen Sufibruderschaften. In gewissem Sinn war Uways ein klassischer islamischer Gelehrter, der sich zum Wissenserwerb in die Zentren höherer muslimischer Bildung begab. Später wirkte er in der weit von der arabischen Welt entfernten Heimat, und bereicherte das dortige religiöse Leben mit seinen aus der Metropole mitgebrachten Kenntnissen und Verbindungen.

In den 1880er Jahren aus dem Nahen Osten nach Afrika zurückgekehrt, propagierte Scheich Uways die Bruderschaft der Qādirīya auf einem immer größeren geographischen Raum. Von Uways eingesetzte Repräsentanten der Qādirīya – über 500 soll er im Laufe seines Lebens ernannt haben - wurden von ihm ihrerseits dazu ermächtigt, neue Mitglieder aufzunehmen. Diese Tätigkeit brachte ihn auch ins Sultanat von Sansibar, welches zu diesem Zeitpunkt von einer aus dem Oman stammenden Familie beherrscht wurde. Auch Sansibar gehörte dem

Kulturraum der Suaheli an, der an der Küste Ostafrikas liegt, und der stark durch islamischen Einfluß geprägt ist. Über seine arabischsprachige Herrscherfamilie, den al-Bū Sa^ḥīd, war Sansibar auch Teil der arabischen Welt. Die Herrscher Sansibars gehörten der Rechtsschule der Ibādīs an, die heute vor allem in Oman, in Algerien und Tunesien und Ostafrika zu finden ist. Die Ibādīs sind weder Sunniten noch Schiiten, sondern eine Absplitterung der Ḥārīgīten und grenzen sich traditionell gegen die Gebräuche anderer Rechtsschulen ab. Trotzdem ließen sich gleich zwei Sultane von Sansibar – Bargaš b. Sa^ḥīd al-Bū Sa^ḥīd und Ḥamīd b. Ṭuwaynī von Scheich Uways zu Repräsentanten der Bruderschaft der Qādirīya ernennen. Die zu dieser Ernennung gehörigen Dokumente sind Teil eines Sammelbandes, der Texte von verschiedenen Qādirī-Sufis enthält, und haben sich unter der Signatur ZA 8/42 im Nationalarchiv von Sansibar erhalten.

In der hier vorliegenden Arbeit habe ich zunächst versucht, die Lebenssituation am Horn von Afrika und in den Küstenstädten der Suaheli zu skizzieren, den politischen Hintergrund, vor dem sich die Aktivität des Scheichs entfaltete, sowie sein Leben und Wirken. Eine Reihe von politischen Veränderungen, die Ostafrika im 19. Jahrhundert durchlebte, kommen ebenfalls zur Sprache. Den zweiten Teil der Arbeit bilden die Übersetzungen der beiden Handschriften, das dritte Kapitel ist ein inhaltlicher Kommentar.

Mein Anliegen war es, diese Arbeit so abzufassen, daß ihr Inhalt auch fachfremden Personen ohne weitere Hilfsmittel zugänglich ist. Im Kommentar findet sich ein an Hand der Darlegungen von Uways abgefaßter Überblick darüber, wie islamische Mystik grundsätzlich funktioniert - im technischen Sinn. Der Weg zu Gott selbst kann nur von Jenen wirklich begriffen werden, der sich auf ihn begeben. Einen weiteren Schwerpunkt des Kommentars bildet die sufische Fachsprache, welcher Uways sich bei der Abfassung seiner beiden Texte bediente. Diese sufische Sprache, welche sich über Jahrhunderte entwickelt hat, ist nicht immer leicht zu dechiffrieren. Sie ist voller Anspielungen, die über die normale Bedeutung des verwendeten Vokabulars hinausgehen. Beim Schreiben dieses Kommentars bin ich davon ausgegangen, daß der Autor gewisse Standardtexte der sufischen Literatur gekannt hat, insbesondere die *Risāla* von al-Qušayrī, ein Grundlagenwerk der islamischen Mystik, und die *Futūḥ al-ġayb* von ^ḥAbd al-Qādir al-Ġīlānī, auf den sich die Qādirīya zurückführt. An Hand dieser Standardtexte wird die Sprache des Autors soweit als möglich analysiert. Besonderheiten der sufischen Sprache werden an Hand des laufenden Textes erläutert,

Ausdrücke, die einen integralen Bestandteil des sufischen Denkens und Ausdrucks bilden, Schlüsselwörter und ihre tiefere Bedeutung. Nachdem jeder mystische Autor die Bedeutung der ihm verwendeten Begriffe an Hand seiner eigenen Erlebnisse transformiert, und nicht an objektive Konzepte anlegt, für die diese Termini stehen könnten, soll darüber hinaus versucht werden, etwaige solche Einflüsse auf den Autor aufzuzeigen.

Islamische Mystik ist ein Themenbereich der Orientalistik, zu dem es vergleichsweise viel Literatur in europäischen Sprachen gibt. Gleichzeitig ist dieser Bereich ein weites Feld. Jahrhundertealte Bruderschaften haben sich über den halben Erdteil verbreitet und fernab von den Zentren der arabischen Welt oftmals unter starkem lokalen Einfluß weitentwickelt, der ihnen half, an Eigendynamik zu gewinnen. Was für die Bruderschaft der Qādirīya in Indien gilt, muß am Horn von Afrika nicht von gleicher Bedeutung sein. Im Kommentar wurde daher versucht, so weit, als möglich auf spezifische Informationen zu Details in Organisation und Ritus in der Bruderschaft der Qādirīya zurückzugreifen. Zum Sufismus an der ostafrikanischen Küste gibt es relativ wenig Literatur. Ich habe zu diesem Zweck daher herangezogen, was an Literatur zum Sufismus in näherer Umgebung vorhanden war. Geographische Nähe war also ein entscheidendes Kriterium bei der Auswahl der konsultierten Werke. Wo es keine oder keine mir zugängliche Literatur zu (Qādirī-)Bruderschaften in Ostafrika gab, habe ich versucht, allgemein gültige Aussagen zur islamischen Mystik zu treffen.

Zum leichteren Verständnis des Textes findet sich im Anhang ein Glossar, in welchem die in Übersetzung und Kommentar verwendeten arabischen *termini technici* erklärt werden. In der Schreibung dieser *termini technici* habe ich mich der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bedient, so, wie sie am Institut für Orientalistik in Wien verwendet wird. Das selbe gilt für arabische Personennamen. Ortsnamen habe ich dort, wo diese Bezeichnungen auch im Deutschen verwendet werden, deutsch geschrieben.

Ziel dieser Arbeit ist es, Licht zu werfen auf den Protagonisten einer muslimischen Bewegung im Ostafrika des 19. Jahrhunderts und die Netzwerke, die er zur Verbreitung seiner Mission gestrickt und genutzt hat. Ich hoffe, auf diese Weise einerseits einen Beitrag zur Erhellung der Vergangenheit des afrikanischen Kontinents leisten, andererseits einen zur Geschichte der islamischen Mystik.

3. HISTORISCHER ÜBERBLICK

3.1. Die Welt der Suaheli

Uways b. Muḥammad al-Barāwī wurde im Jahre 1847 in Brawa – arabisch Barāwa - im heutigen Somalia geboren. (In weiterer Folge bezeichnet der hier verwendete Ausdruck Somalia nicht den heutigen Staat dieses Namens, sondern die geographische Region, die Heimat des Volkes der Somali ist. Diese geographische Region umfaßt das heutige Somalia sowie Somaliland, den Osten von Äthiopien, den Südosten der heutigen Republik Dschibuti und den Nordosten Kenias.) Brawa liegt an der so genannten Benadir-Küste, welche sich historisch von Warsheikh erstreckt, einem Ort nördlich von Mogadischu, nach Kiamboni im äußersten Süden des heutigen Somalia. Benadir, arabisch *banādir*, der Name der Küste, leitet sich vom Plural des aus dem Persischen kommenden Wortes *bandar* ab, welches „Hafen“ bedeutet. Die Städte Mogadischu, Marka und Brawa werden der Benadir-Küste zugerechnet. Diese Städte sind an all jenen Punkten der Küste nördlich von Lamu im heutigen Kenia situiert, an denen die Errichtung schiffbarer Häfen möglich war.¹

Schriftliche Quellen zur Geschichte Somalias sind rar, vor dem 19. Jahrhundert quasi inexistent, weshalb auch die Darstellungen der Geschichte der Gegend vor dem 19. Jahrhundert stark variieren. Eine Vereinheitlichung von Sprache und Schrift erfolgte auf dem Gebiet des heutigen Somalia erst 1972. Somali selbst, respektive einige Somali-Dialekte wurden erstmalig im späten 19. Jahrhundert festgehalten - in arabischer Schrift. (Uways, der Autor der hier vorliegenden Übersetzungen, gilt als einer der ersten Autoren, die einen somalischen Dialekt geschrieben haben.) Durch Jahrhunderte wurde schriftliche Kommunikation, wenn überhaupt, nur in Fremdsprachen geführt, insbesondere auf Arabisch, das als Sprache der Religion ein besonderes Prestige genoß. Die frühesten uns bekannten Manuskripte aus der Gegend des heutigen Somalia stammen aus dem 18. Jahrhundert, das Gros der erhaltenen Literatur entstand überhaupt erst zwischen 1900 und 1950. Daher sind Historiker auf externe Quellen angewiesen. Auch diese sind sehr spärlich, vor allem, was das Hinterland betrifft.

Bereits an der Frage, aus welcher Zeit die ersten muslimischen Siedlungen an der ostafrikanischen Küste stammen, scheiden sich die Geister. Vermutlich sind diese Ansiedlungen nicht später als im 9. oder 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von aus dem

¹ Reese 1996: p. 31.

persischen Golf stammenden Zuwanderern gegründet worden. Spätestens ab diesem Zeitpunkt werden auch die Einwohner der so begründeten Ortschaften ihren Lebensunterhalt mit Handel verdient haben.² Zumindest Mogadischu allerdings muß zu diesem Zeitpunkt bereits eine lange etablierte Stadt gewesen sein, die schon im *Periplus Maris Erythraei*, einem Werk aus dem 1. Jahrhundert nach Christi, erwähnt wird. Ein Übersetzer des *Periplus*, Wilfred Schoff, identifizierte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die ebenfalls im *Periplus* erwähnte Stadt Nikon mit Brawa.³ Anderen Quellen zufolge sollen Teile der somalischen Küste bereits während der Eroberungszüge des Kalifen ^cAbd al-Malik⁴ im siebenten Jahrhundert in die Hände der Araber gefallen sein. Mogadischu soll bis zum Fall der Ummayyadendynastie im Jahre 750 unter arabischer Herrschaft gestanden haben. Spätestens seit dem 12. Jahrhundert wurde Mogadischu als eigenes Sultanat von arabischen und persischen Herrschern regiert. Diese muslimische Herrschaft scheint traditionelle lokale Gesellschaftsstrukturen beibehalten zu haben.⁵

Darüber, wann die muslimische Besiedlung der Stadt Brawa begann, kann nur spekuliert werden. Bei der Stadt handelt es sich vielleicht um Yāqūts⁶ Bāwārī bzw. al-Idrīsī⁷ Brwa, Der islamische Geograph al-Idrīsī beschreibt in seinem im 12. Jahrhundert für den Normannenkönig Roger abgefassten Werk diese Stadt als am Rande des islamischen Kulturkreises liegend. Bei anderen islamischen Geographen findet der Ort keine Erwähnung.⁸ Anderen Quellen zufolge soll Brawa unter dem Kalifen ^cAbd al-Malik b. Marwān 696/7 gegründet worden sein. Chinesische Autoren kennen es seit ca. 1418.⁹ Dem somalischen Autor Aydarūs zufolge wiederum soll die Stadt Brawa um 900 von einem Somali namens Aw Ali gegründet worden sein. Nach und nach seien Angehörige anderer Ethnien zugezogen, unter anderem die Tunni im 13. Jahrhundert aus der Gegend von Kismayu. Dazu kamen laut Aydarūs Angehörige zweier verschiedener Stämme von der arabischen Halbinsel. Diese

² *ibid.*: p. 4 ff.

³ Schoff 1974: p. 71.

⁴ ^cAbd al- Malik b. Marwān, 646/47 bis 705, war der fünfte Ummayyadenkalif und regierte von 685 bis 705.

Siehe *EF*², vol I, p. 76, s.v. ^cAbd al- Malik b. Marwān.

⁵ Mukhtar 1995: p. 3 f.

⁶ Yāqūt ar-Rūmī, Geograph und Grammatiker, lebte von 1179-1229. Als sein Hauptwerk gilt das geographische Kompendium *Mu^cğam al-buldān*. Siehe *EF*², vol. XI, p. 264, s.v. Yāqūt al-Rūmī.

⁷ Abū ^cAbdullāh Muḥammad b. Muḥammad b. Idrīs al-^cAlī bi-Amri llāhi, auch aš-Šarīf al-Idrīsī genannt, verstorben vermutlich um 1165, war einer der großen Geographen des Mittelalters. Sein geographisches Werk *Kitāb nuḥat al-mutaq fī ḥtirāq al-āfāq*, wurde um 1154 fertiggestellt. *EF*², vol III, p. 1033; s.v. *al-Idrīsī*, Abū ^cAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Idrīs al-^cAlī bi-Amr Allāh.

⁸ Siehe dazu auch *EF*², vol. IX p.713 ff, s.v. Somali.

⁹ *EF*², vol. I, p.1038, s.v. Barawa 1038.

hätten sich bald durch Interheirat mit der lokalen Bevölkerung vermischt und assimiliert.¹⁰ Dieser Datierung am nächsten kommt auch eine sehr präzise Darstellung aus der omanischen Geschichtsschreibung. Es wären omanische Araber gewesen, welche die Zone am Horn von Afrika islamisiert hätten. „Le tribu d'al-Harathi édifia deux villes, Mogadishu (Mogadiscio) et Brava, vers l'année 924 de l'ère chretienne.“¹¹ Im 19. Jahrhundert sollte Brawa wieder unter die Herrschaft einer omanischen Familie kommen, einem Zweig der al-Bū Sa^cīd, die zu diesem Zeitpunkt das Sultanat von Sansibar beherrschte - doch dazu mehr weiter unten.

Wann auch immer - aus dem Aufeinandertreffen dieser zugewanderten muslimischen Siedler und der Bantu-Bevölkerung, die zu dieser Zeit auf dem Gebiet des heutigen Somalia an den Flußläufen des Juba und des Shabelle angesiedelt war, entwickelte sich an der Küste eine neue Kultur und Sprache. Heute noch nennt man diese Küstenbewohner eingedeutscht „Suaheli“, abgeleitet vom arabischen Wort *sawāḥil*, „Küstenstreifen, Gestade“, ihre Sprache ist als KiSuaheli oder Suaheli bekannt.¹² Der „Suaheli“ ist also „der vom (ostafrikanischen) Küstenstreifen Stammende“. Seit wann der Terminus „Suaheli“ im Umlauf ist, bleibt umstritten. Gesichert scheint, daß dieser Ausdruck spätestens im 18. Jahrhundert von den omanischen Herrschern Sansibars gebraucht wurde, um ihre Untertanen zu benennen. Sich selber bezeichneten diese von der arabischen Halbinsel stammenden Herrscher Sansibars als „Araber“ oder „Omanis“.¹³ Die Bewohner der Suaheli-Küste identifizieren sich für gewöhnlich mit dem Ort, aus welchem sie stammen, grenzen sich gegenüber nichtmuslimischen Nachbarn aber als „Suaheli“ („Waswahili“) ab.

Gesprochen werden von den Suaheli eine ganze Reihe von Dialekten, die der Gruppe der Sabaki-Sprachen angehören. Die Grammatik des Suaheli entspricht im Wesentlichen der Grammatik einer Bantu-Sprache, der Wortschatz aber besteht zu einem hohen Prozentsatz aus persischen, arabischen und portugiesischen Lehnwörtern. Nicht zuletzt wurde Suaheli über Jahrhunderte in arabischer Schrift geschrieben – ein Umstand, der die Küstenbewohner von den umliegenden Gesellschaften abhob, die lange Zeit über gar keine Schrift verfügten. Erst seit dem späten 19. Jahrhundert wird Suaheli zunehmend in lateinischer Schrift geschrieben.

¹⁰ Reese 1996: p. 179 ff.

¹¹ Gubash 2007: p.180.

¹² *EI*², vol IX, p. 917, s.v. Swahili.

¹³ Middleton 1992: p. 1 ff.

Die Kultur der Suaheli unterscheidet sich von anderen afrikanischen in mehrfacher Hinsicht. Zum einen handelt es bei der Welt der Suaheli sich nicht um *ein* zusammenhängendes Gebiet, sondern um weit verstreute liegende (Handels-)Städte mit einer sie untereinander verbindenden, ähnlichen Kultur. Im Norden ist der Steifen an der Ostküste Afrikas, welcher den Lebensraum der Suaheli bildet, durch die Städte des Benadir begrenzt. Dort liegen Mogadischu, Brawa und Kismayu, in denen bis heute Reste eines Suaheli-Dialektes gesprochen werden. (Hinweis darauf, daß es sich bei diesen Orten um vormalig dem Kulturkreis der Suaheli zugehörige Siedlungen handelt, bieten die Ortsnamen selbst. So ist Mogadischu eine Verballhornung für *mui wa mwisho* – Stadt am Ende“, *kisi ma ju* bedeutet „oberer Brunnen“.)¹⁴ Südlich der Küste des Benadir, an und vor der Küste des heutigen Kenia, liegt das Herzland der Kultur der Suaheli. Hier finden sich Orte wie Pate, Lamu, Malindi und Mombasa. Dann folgt Sansibar, das aus den Inseln Unguja, Pemba und Mafia sowie einigen kleineren besteht. Der Lebensraum der Suaheli erstreckte sich bis ins heutige Mosambik – die Ilha de Mocambique, nach welcher das Land heute benannt ist, der Legende nach von Arabern gegründet,¹⁵ war ein wichtiger Hafen für den Überseehandel mit Asien.

Zum anderen haben die Suaheli eine Kultur, welche sie distinkt von den sie umgebenden Gesellschaften unterscheidet. Die Suaheli waren traditionell Mittelsmänner im Überseehandel, ihre Gesellschaft ist eine polyethnische. Von ihren Nachbarn unterscheiden sich die Suaheli vor allem durch den Umstand, daß sie seit sehr langer Zeit Muslime sind. Das hebt sie einerseits von den unmittelbaren afrikanischen Nachbarn ab, verbindet sie andererseits mit Arabern, Persern und Muslimen vom indischen Subkontinent. Auch ihre materielle Kultur unterscheidet die Suaheli von den sie umgebenden Völkern. Über Jahrhunderte hat ein Gros dieser Küstenbewohner einen sehr hohen Lebensstandard gehabt. Die Häuser in den Ansiedlungen der Suaheli sind aus Stein gebaut und rechteckig. Ihre Küche, ihre Art sich zu kleiden und die Art der Namensgebung sind einzig in Ostafrika.

Die Suahelisierung weiter Landstriche war auf dem Gebiet des somalischen Binnenlandes nicht von langer Dauer. Bereits im 13. Jahrhundert tauchten die ersten somalischen Nomaden an der Küste auf, die vormals am Golf von Aden angesiedelt gewesen waren. (Die Bezeichnung „Somali“ scheint erstmals in einer äthiopischen Hymne aus dem 15. Jahrhundert auf, arabische Dokumente kennen diesen Namen seit dem 16. Jahrhundert. Referenzen zu einzelnen identifizierbaren somalischen Clans finden sich in arabischen Quellen allerdings

¹⁴ Kassim 1995: p.30. Nach Reese gehört Kismayu nicht zur Suaheliküste. Reese 1996: p.4.

¹⁵ *EP*², vol. VII, p. 245 ff., s.v. Mozambique.

bereits seit dem 14. Jahrhundert.¹⁶⁾ Diese Nomaden verdrängten nach und nach die weiter im Süden wohnenden Bantustämme, mit ihnen die in den Städten der Küste gesprochenen Suaheli-Dialekte. Mit der Zuwanderung der somalisprachigen Gruppen begann die linguistische Somalisierung des Binnenlandes. Einzig einige Gemeinden an den Flüssen Juba und Shabelle – nur dort ist permanente Kultivierung des Landes überhaupt möglich¹⁷ - haben Sprache und Kultur der Suaheli bis heute beibehalten. In Mogadischu und Marka haben sich gewisse Suaheli-Traditionen erhalten, insbesondere Eigennamen. Nicht zuletzt in Brawa, dem Heimatort von Scheich Uways, wird bis heute unter anderem auch ein Suaheli-Dialekt gesprochen.¹⁸

Wenn diese an der Küste entstandenen Suaheli-Enklaven auch als afrikanische Gesellschaften zu betrachten sind, so grenzen sie sich doch seit jeher gegen das afrikanische Binnenland ab. Als Mittelsmänner im Überseehandel sind die Suaheli eine Gesellschaft von großer Mobilität. Seit Jahrhunderten gibt es eine konstante Bewegung der Bevölkerung die ostafrikanische Küste entlang. Der Handel im Indischen Ozean wurde bestimmt von den Monsun- Saisonen, die jeweils die Reise in eine Richtung gestatten. Gehandelt wurden über Jahrhunderte vor allem Sklaven, Gewürze, Elfenbein und Gold.

Die Beziehungen zwischen Landbevölkerung und muslimischer Stadtbevölkerung am Horn von Afrika waren und sind bis in die heutige Zeit komplex. Stadt- und Landbevölkerung waren in der Beschaffung ihres Lebensunterhaltes weitgehend voneinander abhängig, vor allem dort, wo es um den Überseehandel ging - waren doch die einen die Zulieferer der „Ware“, die anderen die Mittelsmänner. Trotzdem, so Scott Reese, erachtete sich Stadtbevölkerung durch ihre stärkere Islamisierung als „zivilisierter“. Man interagierte wohl, aber nur bis zu einem gewissen Grad. So zum Beispiel nahmen städtische Händler zur Stärkung ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen mit dem Hinterland vielfach Ehefrauen aus dem Landesinneren. Umgekehrt aber war es nicht Sitte, als Stadtbewohner seine Tochter ins Landesinnere zu verheiraten.¹⁹ Die großen Familien der Handelsstädte, die stets auf ihre arabo-persische Abkunft bedacht waren, beriefen sich gleichzeitig immer (auch) auf Verwandtschaft mit Clans, die im Landesinneren angesiedelt waren. Diese Taktik war eine Überlebensstrategie außerhalb der Hafenstädte.²⁰

¹⁶ Cerulli 1957: p. 112.

¹⁷ Casanelli 1982: p. 42.

¹⁸ Kassim 1995: p. 30.

¹⁹ Reese 1996: p. 164 f.

²⁰ *ibid.*: p. 174.

Die Bewohner des Benadir - hier sind die Städte Mogadischu, Marka, Brawa, Kismayu und Warsheikh gemeint – waren also eine Mischung zwischen den vor allem arabischen Seefahrern, die den Handel des Indischen Ozeans bestimmten, und der ländlichen Nomadenbevölkerung des Horns von Afrika. Eine (mythische) arabo-persische Abstammung war und ist Teil einer gemeinsamen Identität der Bewohner der Küstenstädte.²¹ Während nun die Bewohner der Handelsklaven an der Küste einerseits natürliche kulturelle Produkte ihrer Lebensregion waren, so sind sie – über ihre Sprache, die ostafrikanische *lingua franca*, das Suaheli -, andererseits eben dem größeren Kulturkreis der Suaheli zuzurechnen, der sich vom Horn von Afrika über die kenianische Küste, die Komoren und Sansibar bis zur Ilha de Mocambique erstreckt. Heute noch wird Suaheli bis in den östlichen Kongo von rund 40 Millionen Menschen gesprochen. (Der Suaheli-Dialekt von Sansibar ist heute die Landessprache der Staatenunion von Tansania.)

3.2. Somalische Gesellschaftsstrukturen

Von jeweils zwei somalischen Problemen, welche diskutiert würden, müsse das erste das der Subsistenzwirtschaft sein, zitiert L.V. Casanelli den somalischen Schriftsteller Salaan Arbay.²² Regenfall ist am Horn von Afrika selten und unvorhersehbar, die Vegetation besteht überwiegend aus Steppengras oder dornigem Gebüsch. Tatsächlich steht das – den geographischen Bedingungen entsprechend schwierige – Bemühen um den Lebensunterhalt im Zentrum jedes somalischen Lebens. Dieser Kampf ums Überleben hat die somalischen Gesellschaftsstrukturen geformt – die meisten Somali, sieht man von den Bewohnern der Handelsstädte an der Küste ab, leben (auch heute noch) als nomadische Viehhüter, vor allem Kamele und Ziegen werden gezüchtet. Nur an den Flußläufen ist auch Anbau möglich, insbesondere werden Sorghum - eine Hirsesorte - Mais und Bohnen gezogen, heute findet man auch Baumwolle.²³

In vorkolonialen Zeiten bestand die politische Identität des einzelnen Somali in der Zugehörigkeit zu einer klar umrissenen Verwandtschaftsgruppe, welche sich durch gemeinsame Abstammung definierte. Diese einzelnen Sippen waren (und sind) nach ihren Begründern benannt. Jedes Individuum definiert sich über einen agnatischen Stammbaum, der

²¹ *ibid.*: p. 4.

²² zitiert nach Casanelli 1982: p. 9.

²³ *ET*², vol. IX, p. 245 ff., s.v. Somali.

zu diesem namensgebenden Vorfahren zurückführt. Diese Sippen bildeten einerseits politische, andererseits territoriale Einheiten, insofern, als mit jedem Clan bestimmte Weidegebiete assoziiert wurden. (Gegen Ende des 19. Jahrhunderts konnten über fünfzig dieser somalischen Klans identifiziert werden, von denen jeder einzelne zwischen einigen tausend bis hin zu zwanzig tausend Mitgliedern hatte.)

Die Beziehungen unter den einzelnen Stämmen waren und sind von Viehdiebstahl und Fehden bestimmt, intertribale Feindschaften haben eine lange Geschichte. Exogame Ehen wurden zur Stärkung bzw. zum Erwerb weiterer verwandtschaftlicher Beziehungen encouragiert. Der Stamm wurde von einem Stammesoberhaupt angeführt, dem beträchtliche Fähigkeiten zugeschrieben wurden. In der Vergangenheit, noch bis in die 50er Jahre, so berichtet I.M. Lewis, habe das Stammesoberhaupt vielfach auch Regenzeremonien veranstaltet. Der Blick des Stammesoberhauptes – auch das eine seiner besonderen Gaben – wird als „brennendes Auge“ bezeichnet.²⁴

Mobilisierung zu militärischer Aktion erfolgte auf einem anderen Niveau politischer Segmentierung als dem der Sippe, nämlich dem der *diya* „Blutgeld“ leistenden Gruppe. Diese Blutgeld zahlende Einheit (die sich durch einen vier bis acht Generationen zurückliegenden gemeinsamen Vorfahren definiert) war ein freiwilliger Zusammenschluß verschiedener Subclans, welche sich bereit erklärt hatten, im Falle, daß eines ihrer Mitglieder ein Mitglied einer anderen solchen Gruppe töten würde, gemeinsam das erforderliche Blutgeld an die *diya*-Gruppe des Ermordeten zu bezahlen. Umgekehrt wurde erhaltenes Blutgeld unter den Mitgliedern der *diya*-Gruppe aufgeteilt.²⁵

Die Genealogie des einzelnen war und ist wichtiger Teil vor allem des nomadischen Lebens und Teil des Erziehungssystems. Kinder wurden schon in frühem Alter angehalten, ihre eigene - patrilineare - Abstammung zu memorieren, jedes Individuum hatte somit einen exakten Platz in der Gesellschaft.²⁶ Im Vergleich zweier Genealogien konnten und können zwei Einzelpersonen aus der Region schnell entscheiden, in welchem Verwandtschaftsverhältnis sie zueinander stehen. Auch heute kennen die meisten Somalis ihre Abstammung über zwanzig bis fünfundzwanzig Generationen.

²⁴ Lewis 1955: p. 584 ff.

²⁵ Lewis 1994: p.20.

²⁶ *ibid.*: p.29.

Heute gelten als Ahnen praktisch aller dieser Verwandtschaftsgruppen arabische Einwanderer, deren Ankunft (im Zählen der Generationen) auf die Mitte des zweiten Jahrtausends zurückdatiert werden kann.²⁷ Viele Somalis sind heute sogar der Meinung, die Islamisierung ihres Landes habe bereits im ersten Jahrhundert nach der *hiğra* begonnen, bzw. wären die Städte der Küste bereits als Resultat der „abessinischen *hiğra*“ zum Islam konvertiert. Bereits vor der dem Auszug der Muslime von Mekka nach Medina, so geht die Überlieferung, soll eine erste Gruppe von Mekkanern ins Reich des Negus von Abessinien ausgewandert sein, geflüchtet vor den Anfeindungen der heidnischen Mekkaner zu einem christlichen König, von dem die Muslime Schutz erhofften. Diese Gruppe, in Abessinien nach der islamischen Geschichtsschreibung freundlich aufgenommen, kehrte allerdings um 629 nach Medina zurück. Unter diesen (später nach Arabien zurückgekehrten) Auswanderern soll auch ^Āqīl b. Abī Ṭālib gewesen²⁸ sein, ein Cousin des Propheten, auf dessen Ahnherrenschaft sich viele Somalis heute berufen.²⁹

Diesem allgemeinen Anspruch auf Zugehörigkeit zur Familie des Propheten widersprechen andere Quellen. Die drei großen Gruppen, in welche die Somali des Binnenlandes eingeteilt werden können – die im Norden lebenden Heggī, die Hawiyya sowie die im Südwesten des heutigen Somalia zwischen dem Siedlungsgebiet der Hawiyya und dem Fluß Juba nomadisierenden Sab wurden tatsächlich erst mit Mitte des 15., vielleicht auch erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts islamisiert - im Gegensatz zur bereits früher suahelisierten Bantubevölkerung der Küstenstädte.³⁰ Scott Reese berichtet, daß zum Zeitpunkt seiner Feldforschung Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts noch insgesamt fünf verschiedene Familien von *aşrāf* – Nachkommen des Propheten - in Somalia zu finden gewesen seien, nämlich die Familien der Aḥmad, der Ğamal al-Layl, und die Bā ^Ālawī, welche alle Nachkommen von Ḥusayn sind, sowie die Familien der ^Āumar und ^Āabdullāh, welche Nachkommen von Ḥasan sind. Auch wenn sich die Mitglieder dieser vom Propheten abstammenden Familien nicht notwendiger Weise alle in privilegierten wirtschaftlichen Positionen befanden oder befinden, so war ihr soziales Prestige sehr hoch. Man nahm generell

²⁷ *ibid.*: p. 83.

²⁸ Jansen 2008: p. 141 ff.

²⁹ *EP*², vol. IX, p. 245 ff., s.v. Somali.

³⁰ Insbesondere vermutlich auf Grund fehlender Verwaltungsstrukturen existieren nur sehr wenige außerhalb der Küstenstädte entstandene schriftliche Quellen. Siehe dazu Casanelli 1982: p. 4 f.

an, daß *ašrāf* über ein größeres Ausmaß von *baraka* – Segenskraft – verfügten als der Durchschnittsbürger, und es war Sitte unter Somalis, den *ašrāf* die Hand zu küssen.³¹

Der universal-somalische Anspruch auf arabische Herkunft reflektiert einerseits die Tatsache, daß Somalia mit der arabischen Halbinsel traditionell durch Migration und Handelsbeziehungen verbunden ist, spiegelt andererseits eine Suche nach Legitimation wieder, die viele muslimische Völker Afrikas zur Untermauerung ihrer Identität unternommen haben.³² Werner Kraus schreibt dazu in einem Aufsatz über „Imaginierte und reale Netzwerke“: „Wenn man an der Peripherie größerer Kulturkomplexe liegt, dann muß man diese an sich anbinden. Denn vertraute Beziehungen zu den jenseits der eigenen Grenze liegenden Metropolen unterstützen Legitimation, Macht, Wissen und Heilsgeschehen.“³³ Diese „imaginierten Netzwerke“ würden oft „erstaunliche Dichte und soziale Wirksamkeit erreichen.“³⁴

3. 3. Islam, Sufismus und Heiligenverehrung auf dem Gebiet des heutigen Somalia

Die Somali sind Sunniten, welche der šāfi^citischen Rechtsschule angehören³⁵ wie die überwiegende Zahl der Bewohner der Suaheli-Küste (schon seit Ibn Baṭṭūṭa³⁶), wenn man von der herrschenden Klasse Sansibars einmal absieht, die der Rechtsschule der ^cIbādīs zuzurechnen war – dazu siehe weiter unten - sowie diversen neueren muslimischen Zuwanderern (vor allem aus Asien), die ihre Traditionen beibehalten haben.³⁷ Besondere Verehrung – das unterscheidet die Somalis vom Großteil der sonstigen Sunniten - gilt der Familie des Propheten, insbesondere seinem Schwiegersohn ^cAlī und seiner Tochter Fāṭima, der ein eigener Kult gewidmet ist.³⁸

³¹ Reese 1996: p. 219.

³² Casanelli 1982: p. 16 ff.

³³ Kraus 2000. p. 289.

³⁴ *ibid.*: p. 291.

³⁵ Eine der islamischen Rechtsschulen, benannt nach al- Imām aš-Šāfi^cī, 767 bis 820. Siehe *EF²*, vol. IX, p. 181 ff. s.v. al-Shāfi^cī, al-Imām Abū ^cAbd Allāh b. Idrīs b. al-^cAbbās b. ^cUṭṭmān.

³⁶ Ibn Baṭṭūṭa, 1304 bis 1368/69 (nach anderen Quellen 1377), in Tangier geborener Reisender und Autor von Reiseliteratur. Siehe *EF²*, vol. III, p. 735 ff s.v. Ibn Baṭṭūṭa, Shams al-Dīn Abū ^cAbd Allāh Muḥammad b. ^cAbd Allāh b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Lawātī al-Ṭandjī.

³⁷ Lewis 1955: p. 590.

³⁸ Mukhtar 1995: p. 6. f.

Die Struktur des somalischen Islam war bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts stark von vorislamischen Vorstellungen geprägt. Die sozialen Funktionen des somalischen Islam können als synkretistisches Phänomen betrachtet werden, als Resultat der Vermengung von einerseits vorislamischen kuschitischen und andererseits importierten islamischen Traditionen. Insbesondere findet das islamische Konzept der *baraka*, der „wohltuenden Kraft göttlichen Ursprungs“, welche mit Abstammung von der Familie des Propheten in Verbindung gebracht wird³⁹, enge Parallelen in den sozialen und religiösen Funktionen tribaler somalischer Genealogien. Die Ähnlichkeiten der Funktionen arabischer Genealogien im Sufismus und somalischer tribaler Genealogien bilden die Ursache dafür, daß das arabisch-muslimische Konzept der Bedeutung von Abstammungsketten - *salāsīl* - komplett absorbiert werden konnte.⁴⁰ Für gewöhnlich sind somalische Genealogien allerdings nicht vollständig arabisiert, sondern beinhalten eine Mischung kuschitischer und arabischer Namen.⁴¹

Noch zu Beginn der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts sollen etwa 75 Prozent der Somali der Qādirīya angehört haben.⁴² Praktisch jener einzelne männliche Somali identifizierte sich – wenigstens nominell – mit einer der lokalen sufischen Schulen, insbesondere den somalischen Zweigen der Qādirīya, im Norden zu diesem Zeitpunkt besonders mit einem Zaylā’īya⁴³ genannten Zweig, im Süden mit der sogenannten Uwaysīya, jenem Zweig der Qādirīya, der von Uways b. Muḥammad al-Barāwī im späten 19. Jahrhundert begründet worden war, und von dem hier noch die Rede sein wird. Darüber hinaus waren Aḥmadīya⁴⁴ und Šālīḥīya⁴⁵ vertreten. Die Rifā’īya⁴⁶ war unter den arabischen Siedlern repräsentiert, ansonsten nicht von weiterer Verbreitung.⁴⁷ Diese Zahlen sind vor allem in Hinblick darauf erstaunlich, daß der massive Zulauf zu den Bruderschaften erst im 19. Jahrhundert stattgefunden hatte.

³⁹ *EF*², vol I. p.1032, s.v. *baraka*.

⁴⁰ Lewis 1955: p. 582 ff.

⁴¹ *ibid.*: p. 588.

⁴² Samatar 1992b: p. 8.

⁴³ Die Bruderschaft der Zaylā’īya ist eine Untergruppierung der Qādirīya und geht auf einen Gelehrten namens Scheich ^CAbd ar-Raḥmān ibn Aḥmad az-Zaylā’ī zurück, der 1820 geboren wurde, 1882 verstarb und, wie seine *nisba* besagt, in Zaylā an der Benadir-Küste lebte.

⁴⁴ Die Aḥmadīya, in anderen Quellen auch Rašīdīya Aḥmadīya geht auf einen Schüler von Aḥmad b. Idrīs zurück, Ibrāhīm ar-Rašīd (1813-1874). Ausführlich zur Rašīdīya Aḥmadīya siehe Sedgwick 2006.

⁴⁵ Die Šālīḥīya ist eine Bruderschaft, welche aus der Tradition von Aḥmad b. Idrīs stammt. Der Ursprung ihres Namens ist unbekannt. Begründer ist Ibrāhīm ar-Rašīd ad-Duwayhī verstorben, 1874. Siehe *EF*², vol. VIII, p. 990. s.v. Šālīḥīya.

⁴⁶ Eine Bruderschaft benannt nach ihrem im Irak gebürtigen Begründer Aḥmad b. ^CAlī Abū l-^CAbbās ar-Rifā’ī, 1106-1182. Siehe *EF*², vol. VIII, p. 990. s.v. al- Rifā’ī.

⁴⁷ Lewis 1955: p. 592.

Die Verehrung von Heiligen spiele eine so überragende Rolle im täglichen Leben der Somalier, daß ihre Bedeutung – so ein Beobachter noch 1974 - auch dem „casual observer“ ins Auge steche. Obwohl diese Verehrung dieser Heiligen – die an Gräbern und Schreinen, welche über das ganze Land verteilt sind, stattfinden - im großen Kontext der weltweiten Sufiverehrung abläuft, zeige sie starke lokalpatriotische Elemente und verfüge über eine Tradition, die in vorislamische Zeiten zurückreiche.⁴⁸ So finden sich beispielsweise in den Doi-Bergen, die für den Stamm der Reewin von historischer Bedeutung sind, 114 Berge und Hügel – heute als zu den 114 Suren im Koran korrespondierend interpretiert –, auf welchen sich die Schreine und Gräber heiliger Männer befinden, die heute als muslimisch gelten. Die Bedeutung lokaler Heiliger, so Werner Kraus, werde immer durch diese Art der Einbindung in ein größeres, imaginiertes Netzwerk, erhöht.⁴⁹ Auch das Grab ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī, des Namensgebers der Bruderschaft der Qādirīya, soll sich nach somalischer Überlieferung dort in der Nähe einer Grotte für Adam und Eva finden⁵⁰, wenig wahrscheinlich, gilt ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī doch gemeinhin als in Bagdad verstorben und begraben. Von einem ähnlichen „Grab“ ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī wie dem in Somalia berichtet aber auch Werner Kraus in seinem Aufsatz über die Insel Java, die ebenfalls erst ab dem 15. Jahrhundert islamisiert wurde. Al-Ġilānī hat in der islamischen Welt den Staus eines Art „exemplarischen Heiligen“.⁵¹

Der Gottesfreund gilt als Friedensstifter, wird darüber hinaus wird als Träger der Macht, zu verfluchen und zu segnen angesehen. Neben jährlichen Wahlfahrten, die zu bestimmten Daten, meist Todesdaten veranstaltet werden, machen Einzelne autonome Besuche bei diesen Gräbern, um die dort Begrabenen um Fürsprache bei Gott bei der Erfüllung von Wünschen zu bitten oder um sich für die Erfüllung solcher Bitten und Wünsche zu bedanken. In manchen Schreinen ist es Sitte, ein kleines Stück Stoff an das Geländer zu binden, welches das Heiligengrab umgibt⁵², eine Tradition, die in Ostafrika bis nach Sansibar in der Gegenwart beobachtet werden kann. Während einige Schreine Besucher nur aus der unmittelbaren Nachbarschaft anziehen, erfreuen sich andere überregionaler Popularität. Einzelne Gottesfreunde werden in Somalia nicht immer mit einem bestimmten Sufigemeinschaften assoziiert. Ganz im Gegenteil wurden bis ins 19. Jahrhundert Heilige niemals als einer

⁴⁸ Andrzejewski 1974: p.15f.

⁴⁹ Kraus 2000: p. 301.

⁵⁰ Mukhtar 1995: p. 13.

⁵¹ Kraus 2000: p. 299.

⁵² Andrzejewski 1974: p. 15

bestimmten Bruderschaft zugeordnet.⁵³ Solche Zuschreibungen kamen im heutigen Somalia erst im späten 19. Jahrhundert auf ab der Verbreitung der Reformbruderschaften wie Aḥmadiya und Ṣālihiya.⁵⁴

Einzelne lokale Scheichs werden bereits zu ihren Lebzeiten wie Heilige verehrt. Die soziale Funktion des Gottesfreundes ist unter anderem deshalb zentral, weil er oft als Mittlerfigur in stammesinternen Konflikten angerufen wird.⁵⁵ Der „wahre“ Heilige unterscheidet sich vom angeblichen durch seinen Duft und mystisches Licht, welches ihn umgibt.⁵⁶ Einige der großen arabischen Sufis sind in Somalia von Bedeutung, generell allerdings erfreuen sich lokale Gottesmänner größerer Beliebtheit. Darüber hinaus bleibt die Verehrung nicht auf Männer beschränkt. Besonders der Region zwischen den beiden Flüssen hat überdies die Verehrung lokaler weiblicher Heiliger Tradition. Insbesondere im südlichen Somalia spielt die bereits erwähnte Verehrung der Tochter des Propheten, Fāṭima, eine große Rolle.⁵⁷

Als älteste heute noch bestehende der islamischen Bruderschaften gilt gemeinhin die Qādirīya, benannt nach dem im 11./12. Jahrhundert in Bagdad lebenden ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī (auch:al-Ġilī) Muḥyī ad-Dīn Abū Muḥammad b. Abī Ṣāliḥ Ğengī Dust.⁵⁸ Aus heutiger Sicht war ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī ein großer Autor des 12. Jahrhunderts, von dem zahlreiche Werke überliefert sind. Es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß er selber eine Bruderschaft im heutigen Sinn begründet hat, es ist nicht einmal verbrieft, daß er selber den Sufismus propagiert hat. Eher ist wahrscheinlich, daß seine Schüler ihre in seinem Gedenken errichtete Bewegung nicht vor dem 15. Jahrhundert als Qādirīya bezeichnet haben.⁵⁹

Die Qādirīya soll die erste Bruderschaft gewesen sein, die im 15. Jahrhundert in Harrar im östlichen Äthiopien eingeführt wurde. Bals soll sie großen Einfluß auf das Umland ausgeübt haben. In weiterer Folge wurde die Qādirīya auch in den Küstengebieten Ostafrikas bekannt

⁵³ Lewis 1955: p. 595.

⁵⁴ Reese 1996: p. 305 ff.

⁵⁵ Andrzejewski 1974: p. 23.

⁵⁶ *ibid.*: p. 27 f.

⁵⁷ Mukhtar 1995: p. 6.

⁵⁸^c Abd al-Qādir al-Ġilānī, geboren 1077/78, verstorben 1166. *EL*², vol. I, p. 69 s.v. ^c Abd al-Qādir al-Djilānī Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad b. Abī Ṣāliḥ Djengī Dost. Begründer der *Qādirīya*, der vermutlich ältesten noch existenten Sufibruderschaft. Siehe auch *ibid.*, Vol IV, p.38 ff. s.v. Qādirīya.

⁵⁹ Trimmingham 1971: p. 42 f.

gemacht und propagiert von Scheich *šarīf* Abū Bakr b. ^cAbdullāh al-^cAydarūs⁶⁰, einem populären šāfi^citischen Rechtsgelehrten aus dem südlichen Arabien, der unter den Bezeichnungen *al-quṭb ar-rabbānī* „göttlicher Pol (unter den Gottesfreunden)“ bekannt ist, oder auch als „al-^cAdānī“, der aus Aden (im heutigen Jemen) Stammende.⁶¹ So erreichte das Gedankengut der Qādirīya Städte wie Zayla und Mogadischu. Auch in anderen Gegenden Afrikas war die Qādirīya unter den ersten Sufibruderschaften, die sich etablieren konnten: Im Sudan beispielsweise waren zunächst lange Zeit überhaupt nur Qādirīya und Šāḍilīya⁶² vertreten. Die großen sufischen Reformbewegungen, meist zentralisierte Bruderschaften, formierten sich ab dem späten 18. Jahrhundert von der arabischen Halbinsel ausgehend. Sie fanden ihren Weg nach Afrika erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶³

^cAbd al Qādir al-Ġilānī gilt heute noch als der populärste der “fremden“ - also ausländischen – Gottesfreunde in Somalia.⁶⁴ Nachdem die Qādirīya auf dem Gebiet des heutigen Somalia – wie in anderen Gegenden Ostafrikas - nicht in Gestalt einer zentralisierten Bruderschaft weiterlebte, sondern in autonomen lokale Zentren, wurde ein sehr starkes lokalreligiöses Element absorbiert.⁶⁵ Insbesondere in Hinblick auf die spärlichen schriftlichen Quellen, ist es allerdings unmöglich, den genauen Einfluß der Bruderschaften in Somalia vor dem 19. Jahrhundert abzuschätzen.⁶⁶

Die verschiedenen somalischen Bruderschaften sind in Zentren organisiert, die *ḡamā^ca*⁶⁷ genannt werden. Die Errichtung eines solchen Zentrums ging gewöhnlich so vor sich, daß ein Scheich mit einigen Anhängern auf bis dahin unbeanspruchtem Land eine Niederlassung gründete, und nach und nach weitere Anhänger – und damit Siedler - an sich zog. Oftmals

⁶⁰ Fahr ad-Dīn Abū Bakr b. ^cAbdallāh al-^cAydarūs, verstorben 914/ 1508-9-. *EL*², vol I, p. 781, s.v. Aydarūs, Abū Bakr b. ^cAbd Allāh al-^cAydarūs, *Fakhr al-Dīn*.

⁶¹ Lewis 1955: p. 59.

⁶² Die Šāḍilīya wird auf Abū l-Ḥasan ^cAlī b. ^cAbdullāh b. ^cAbd al-Ġabbār, genannt aš-Šāḍilī zurückgeführt, der von etwa 1196 bis 1258 lebte. Siehe dazu *EL*², vol. IX, p. 170 s.v. al-Shāḍhilī, Abū l-Ḥasan Alī b. ^cAbd Allāh b.

^cAbd al-Djabbār u. vol. IX, p. 172, s.v. Shāḍhiliyya.

⁶³ Karrar 1992: p. 20.

⁶⁴ Mukhtar 1995: p.7.

⁶⁵ Siehe dazu auch die Entwicklung der Qādirīya im Sudan: „The Qādirīya, which originated as a *sunni* or orthodox „way“ of Sufism became an eclectic *tarīqa* in the Sudan, accomodating a number of non-Islamic practices.“ Karrar 1992: p. 40.

⁶⁶ Reese 1996: p. 308.

⁶⁷ Lewis 1955, p. 590

bildeten diese *ḡamā^cāt* Magneten für unterprivilegierte Mitglieder der Gemeinschaft, insbesondere für aus ihrem eigenen sozialen Gefüge Ausgestoßene und flüchtige Sklaven.⁶⁸ Diese Zentren dienten auch der Ausbildung der *wadād*, der „Religionsgelehrten“.⁶⁹ Allerdings, so ein anderer Beobachter, beschäftigte man sich in den Zentren der Bruderschaften, die als kollektive landwirtschaftliche Betriebe organisiert wurden, tatsächlich weniger mit dem Studium der Religion als mit dem Ackerbau. Im Landesinneren aber zumindest waren bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts die kollektiven landwirtschaftlichen Betriebe der Sufi-Bruderschaften die einzigen Zentren islamischer Gelehrsamkeit.

Nicht zuletzt konnte der Aufenthalt in einer solchen *ḡamā^ca* also dem Erwerb religiöser Bildung dienen, soweit sie im Land überhaupt erworben werden konnte. Im vorkolonialen Somalia war die – höhere - islamische Erziehung nicht wie anderswo in der islamischen Welt in der *madrassa* institutionalisiert.⁷⁰ Scott Reese berichtet, daß die Kinder der Städte an der Benadir-Küste im 19. Jahrhundert fast alle die Koranschule besuchten, damals noch eine zu ihrem jeweiligen Clan gehörige Institution. Auf diese Weise hätten die meisten Kinder in den Küstenstädten Grundkenntnisse des Arabischen erworben, weitere Bildung bei Bedarf bei einem lokalen Scheich. Grundsätzlich wurde es nicht für nötig erachtet, sich für höhere – islamische - Erziehung in die Zentren muslimischer Gelehrsamkeit zu begeben. Die Behauptung, daß die eigenen Gelehrten im Rang denen Arabiens entsprächen, bildete einen Fixpunkt des islamischen Selbstverständnisses der Benadiris.⁷¹

⁶⁸ Reese 1996: p. 337 ff.

⁶⁹In Somali werden diese Religionsgelehrten *wadaad* geschrieben. Die Ansichten darüber, ob es sich bei den *wadaad* um ein somalisches Wort für „islamische Rechtsgelehrte“ schlechthin handelt, einem Pendant zu *ālim* - *ulamā'* - oder aber um eine spezielle Art des wandernden muslimischen somalischen Buschpredigers, gehen auseinander. Eigentlich sind der arabische Terminus *ṣayḥ* und der somalische Terminus *wadaad* Synonyme, trotzdem bleibe im Regelfalle der Terminus *ṣayḥ* demjenigen der beiden vorbehalten, der über größere Kenntnisse des Arabischen, des Korans und des islamischen Rechts verfüge. *Wadaad* wären „usually described as ‘bush teachers’ or ‘bush preachers’ who wander from camp to camp through the bush, stopping now and then to hold classes where at least some rudimentary knowledge of theology is imparted.“ Lewis 1955: p. 594.

⁷⁰ Im modernen Sinn ist die *madrassa* eine Institution in welcher die islamischen Wissenschaften gelehrt werden, im mittelalterlichen Sinn war sie eine Art Hochschule, an der in erster Linie islamisches Recht unterrichtet wurde und die literarischen Fächer nur Nebensache waren. *EI²* vol V., p. 1123 ff. s.v. *madrassa*.

⁷¹ Reese 1996: p. 272 ff.

3.4. Das Sultanat von Sansibar

Der Name Sansibar wird heute fälschlicherweise vielfach für nur *eine* Insel gebraucht. Tatsächlich verstand und versteht man historisch darunter die vor dem heutigen Tansania liegende Inseln Unguja (heute oft als „Sansibar“ bezeichnet), Pemba, Mafia sowie einige kleinere. Diese Inseln haben eine lange islamische Tradition.⁷²

Im frühen 16. Jahrhundert waren portugiesische Seefahrer auf der heutigen Insel Unguja gelandet, und hatten diese kolonisiert. Im späten 17. Jahrhundert verloren die Portugiesen ihre ostafrikanischen Besitzungen an den Sultan von Oman. Unter der Herrschaft der Omanis entwickelte sich Sansibar bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem der großen Umschlagplätze im transatlantischen Sklavenhandel. Im Jahre erklärte 1828 Sultan Sa^Āid b. Sultan al-Bū Sa^Āid von Oman (1804-56) die Oberhoheit über Mogadischu, Marka, und Brawa. Der ostafrikanische Teil des Oman bestand 1828 aus der Insel Sansibar mit seiner Hauptstadt gleichen Namens und den umliegenden Inseln, der südsomalischen Küste mit den Städten Mogadischu, Marka und Brawa, einem Stück der Küsten Kenias und Tanganykas bis nach Kilwa, sowie der nördlichen Grenze Mosambiks mit der Insel Mafia, und inkludierte Städte wie Lamu, Pate, Mombasa und Bagamoyo. Kulturell wie religiös - wenn auch nicht politisch - waren die vier Inseln der Komoren ebenfalls ein Teil dieser ostafrikanisch-indischozeanischen Welt. Die Küste des Benadir sowie die Küstenstreifen von Kenia und Tanganyika bildeten mit Sansibar bis 1888 respektive 1892 eine politische Einheit.

1832 verlegte Sultan Sa^Āid b. Sultān seinen Hof auf die heutige Insel Unguja, wo eine steinerne Stadt entstand, wie sie das subsaharische Afrika sonst nicht kennt. Bis um 1870 konnte der Sultan sein Reich bis an den See Tanganyika ausbauen. Der Handel und die Bewirtschaftung der Inseln vor der Küste mit Hilfe von Sklaven erwies sich als sehr lukrativ. Während der Herrschaft von Sultan Sa^Āid konnte die omanische Herrschaft in Ostafrika so ihre größte Ausdehnung finden. Nach dem Tod von Sultan Sa^Āid 1856 wurde das Reich geteilt, sein Sohn Māğid b. Sa^Āid (1856-1870) wurde Sultan von Sansibar, dessen Bruder Ṭuwaynī Sultan des Oman. Nachfolger von Sultan Māğid war sein Bruder Bargaš, der bis 1888 regierte. Bis zur Deklaration des Britischen Protektorates 1890 blieb die politische

⁷² *EP*², vol. XI p.447 ff. s.v. Zandjibār .

Macht auf Sansibar in den Händen der regierenden al-Bū Sa^Ċid konzentriert, deren Nachkommen die Insel bis zur Revolution von 1964 regierten.⁷³

Die Ausbreitung des Herrschaftsgebietes des Sultans von Sansibar auf dem afrikanischen Kontinent bedeutete einen Konflikt mit der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft, die ab 1884 Rechte auf dem Kontinent zu erwerben begann. 1886 kam es zur Ziehung von Grenzen für die sansibarischen Festlandbesitzungen durch eine von Deutschen und Briten getragene Kommission. Das Herrschaftsgebiet des Sultans auf dem Festland wurde auf einen zehn Kilometer breiten Streifen an der Küste beschränkt. 1890 wurde das Sultanat Sansibar britisches Protektorat.

Der Staatsapparat von Sansibar zeigte viele Ähnlichkeiten zu dem des Oman. Sansibar allerdings war von verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen bewohnt, Hindus, Ismā^Ċīlis⁷⁴, der Rechtsschule der Hanafiten⁷⁵ anhängenden Beluchen, Somalis – insbesondere aus Brawa und Komoriern. Am zahlreichsten unter den arabischen Regionen war der Hadramaut vertreten, so daß für die Periode des ausgehenden 19. Jahrhunderts auch von einer „Hadramisierung“ Sansibars gesprochen wird.⁷⁶ Afrikaner (auch: Wasuahili) bildeten die Bevölkerungsmehrheit, wenn auch nur wenige von ihnen Mitglieder der regierenden Oligarchie oder der klerikalen Klassen waren. Ein Gros der Einwohner der Insel waren Sklaven. Religiös, ethnisch, politisch und sozial war die Gesellschaft Sansibars also eine gespaltene.

Ibādī-Omanis bildeten die einflußreichste politische Gruppierung in Sansibar. Die im 7. Jahrhundert entstandene Rechtsschule der Ibādīs - auch al-Abādīya genannt nach ihrem Begründer ^ĊAbdallāh b. Ibād al-Murrī at-Tamīmī ⁷⁷ - ist weder der Schia noch der Sunna zuzuordnen. Ursprünglich war die Ibādīya eine Abspaltung der Ḥārīgiten, hat sich aber bald autonom entwickelt, und ist heute noch im Mzab-Tal in Algerien, auf der tunesischen Insel Djerba sowie in Ostafrika zu finden. Nur in Oman ist die Ibādīya die vorherherrschende Rechtsschule, von dort wurde ihre Doktrin nach Sansibar exportiert und in diverse andere

⁷³ Ghubash 2007: pp. 179-199.

⁷⁴ Schiitische Gruppierung, benannt nach dem vierten Imam der Zwölferschia Ismā^Ċīl b. Ğa^Ċfar. *EF²*, vol. IV, p. 198 ff. s.v. Ismā^Ċīliyya.

⁷⁵ Rechtsschule benannt nach Abū Ḥanīfa al-Nu^Ċmān b. Ṭābit, ca 699- 767, *EF²*, vol. III, p. 162 ff. s.v. Ḥanafīyya.

⁷⁶ Martin 1971: p. 527.

⁷⁷ Siehe *EF²* vol III, p. 735 ff s.v. al-Ibādīyya.

Zentren der Suahili-Küste, die zu irgend einem Zeitpunkt von omanischen Familie beherrscht wurden, so zum Beispiel Mombasa. Die Ibādīs teilten mit den Ḥārīgīten, so Valerie Hoffman, die Überzeugung „that true muslims are only to be found in their own sect.“⁷⁸ Im äußerlichen Ritus unterscheiden sie sich nicht merklich von den Angehörigen sunnitischer Rechtsschulen – gebetet werden kann also beispielsweise gemeinsam.⁷⁹ Auch die Heirat zwischen Ibādīten und Angehörigen anderer muslimischer Denkschulen ist gestattet. Eine der zentralen Fragen, in der sich die Ibādīten von anderen Rechtsschulen sehr wohl unterschieden, war und ist die der Frage der Findung des *imām*, des Anführers der Gemeinschaft der Gläubigen. Nach ibādītischer Auffassung muß dieser *imām* nicht aus der Familie des Propheten kommen. Er solle vielmehr der gläubigste Rechtsgelehrte (*‘ālim*) seiner Zeit, der von einem Rat von insgesamt vierzig solchen *‘ulamā’* aus einer Zahl von sechs möglichen Kandidaten gewählt wird. Allerdings gingen die Ibādīten nicht so weit wie die Ḥārīgīten, nach deren Doktrin „selbst ein abessinischer Sklave“ das Amt des *imām* einnehmen konnte. Ein Unfreier, so die Doktrin der Ibādīs, könne selber nicht über andere herrschen. Grundsätzlich versteht sich die Ibādīya als quietistische Doktrin. Auch ein despotischer Herrscher sei zu akzeptieren, solange die Einhaltung des islamischen Rechts gewährleistet sei.⁸⁰ “It is interesting to note“, schreibt Valerie Hofmann „that British observers of Omani rule in East Africa commented that Ibadis are the least fanatic and sectarian of all Muslims and openly associate with people of all faiths (..).“⁸¹ Tatsächlich wurde, so der allgemeine Tenor in der Literatur, auf religiöser Ebene von Seiten der Rechtsschule der Ibādīs angehörigen Gelehrten (die das Herrscherhaus repräsentierten) hohe Toleranz gegenüber den sunnitischen Šāfiīten geübt, welche die Mehrzahl des Klerus ausmachten.⁸²

3.5. Antikolonialismus in Ostafrika im späten 19. Jahrhundert

In den 1880er Jahren vollzog sich in Ostafrika ein entscheidender Wandel für die und in Folge auch in der Politik der muslimischen Herrscher. 1886 sah sich Sultan Bargaš b. Sa‘īd gezwungen, einen englisch-deutschen Vertrag zu unterschreiben, der ihn seiner Macht im Wesentlichen beraubte. In der Folge begannen die ostafrikanischen Muslime, sich gegen das

⁷⁸ Valerie J. Hofmann: *Ibadi Islam: An Introduction*. <http://www.uga.edu/islam/ibadis.html> (Zugriff 8.11.2008).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Gubash 2007: pp. 47–81.

⁸¹ Valerie J. Hofmann: *Ibadi Islam: An Introduction*. <http://www.uga.edu/islam/ibadis.html> (Zugriff 8.11.2008).

⁸² Martin 1971: p.526.

massive Vordringen europäischer Mächte zu wehren, die nun die arabischen Kolonisatoren ersetzen. Netzwerke der muslimischen Bruderschaften sollten zu diesen Bemühungen entscheidend beitragen. So spielte im muslimischen Coup d'Etat in Buganda im Jahre 1888, der mit der Absetzung von König Mwanga endete, ein Freund und Abgesandter des Sultans von Sansibar einen tragenden Part, Sulaymān b. Zāhir al-Ġabrī al-Barāwī, wie seine *nisba* sagt, sein Beiname, von gleicher Herkunft wie Scheich Uways.⁸³

Schließlich wurde im Jahre 1908 auch die zu diesem Zeitpunkt von Deutschen verwaltete Küstenregion von einem Aufstand mit „großislamischer Tendenz“ erfaßt, in welchem die Bruderschaft der Qādirīya eine nicht unmaßgebliche Rolle spielte. Ein angeblich aus Mekka stammender Brief verursachte Aufruhr unter lokalen Gläubigen und fand rasch Verbreitung unter den Rechtsgelehrten von Morogoro bis ins nördliche Mosambik. Dieses Schreiben, welches der deutschen Kolonialbehörde bald zur Verfügung stand, spricht von einem Traum, den ein gewisser Scheich Aḥmad in Mekka gehabt habe. In diesem Traum sei Scheich Aḥmad vom Propheten selbst deutlich vor den Ausschweifungen der Muslime gewarnt worden. Das Ende der Welt sei nahe, man möge sich bekehren. Wer den Brief nicht weiter zirkulieren ließe, würde am Jüngsten Tag den Propheten selber als Gegner zu erwarten haben.⁸⁴ Als Autor des Briefes wurde von den deutschen Kolonialbehörden ein auf Sansibar ansässiges Mitglied der Qādirīya ausfindig gemacht. Ein anderes Mitglied der Qādirīya in Tabora, so wurde herausgefunden, hatte bereits 1905 einen ähnliches Schreiben in Umlauf gesetzt, welches ein baldiges Ende der europäischen Herrschaft ankündigte.

Doch damit nicht genug. Bereits ein Jahr später sah sich der deutsche Gouverneur Freiherr von Rechenberg veranlaßt, seine Beamten vor den Gefahren der Verbreitung des „zikri“ - *dikr* zu warnen – und vor den Aktivitäten von Personen wie Zāhir al-Ġabrī al-Barāwī sowie den „Araber[n] aus Brava“ im Allgemeinen. Der *dikr*, das „Gedenken (Gottes)“ ist das Synonym für muslimische Bruderschaften schlechthin. Ein zeitgenössischer deutscher Beobachter, C.H. Becker⁸⁵ schrieb schließlich über die Hintergründe des Aufstandes, daß selbiger nicht, wie

⁸³ Martin 1969: p. 475 ff.

⁸⁴ Brad Martin charakterisiert den Brief als in seiner eschatologischen Terminologie nicht unähnlich den Manifesten des sudanesischen Maḥdīs Muḥammad Aḥmad, die einige Jahre zuvor in Khartoum ausgesandt worden waren. Martin 1969: p. 481.

⁸⁵ Carl Heinrich Becker, 1876, Amsterdam bis 1933, studierte zunächst in Lausanne, dann Heidelberg Theologie und Orientalische Sprachen. Er gilt neben Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje und Martin Hartmann als Mitbegründer der Islamkunde oder Islamwissenschaft, die die Orientalische Philologie um kultur- und religionsgeschichtliche wie soziologische Ansätze erweiterte. http://www.bautz.de/bbkl/b/becker_c_h.shtml (Zugriff 22.8.2008). Der Aufsatz von C.H. Becker „Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika“

man vermuten hätte können, durch großislamische Einflüsse aus Sansibar initiiert worden sei, sondern die Zeichen auf Planung durch Somalis und Araber aus dem Hadramaut deuten würden. C.H. Becker, ein Mitarbeiter des Hamburger Kolonialinstitutes und Begründer der Zeitschrift *Der Islam* verschafft mit seinem Aufsatz „*Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika*“, ursprünglich 1911 publiziert, eine Reihe interessanter Einblicke in die Probleme der deutschen Kolonialbehörden mit den Muslimen. Unter anderem beschreibt er in diesem Aufsatz den Inhalt diverser von den deutschen Kolonialbehörden konfiszierter Bibliotheken muslimischer Gelehrter, und gewährt so einen Überblick über die an diesem Rand der islamischen Welt bekannte arabische Literatur. Gleichzeitig beschreibt er, daß sich die Einstellung der Suahelibebevölkerung zum Islam während der ersten Jahre des 20. Jahrhunderts maßgeblich gewandelt habe, nämlich würden unter der nunmehrigen Kolonialherrschaft islamische Sitten und Gebräuche – quasi als Reaktion auf die Kolonialherrschaft - strikter befolgt als zuvor.⁸⁶ Weder die verstärkte Islamisierung noch der Versuch der „Einflußnahme“ gegen das Vordringen der Europäer war auf Grund der neuen geopolitischen Verhältnisse weiter verwunderlich.

3.6. Religiös-Nationalistische Bewegungen am Horn von Afrika

Auch die politische Situation im heutigen Somalia änderte sich im späten 19. Jahrhundert signifikant. Spätestens Mitte der 1880er Jahre sahen sich die Somalis einerseits von verschiedenen europäischen Großmächten bedroht, die (unter anderem) am Horn von Afrika bemüht waren, territoriale Ansprüche zu sichern, andererseits fielen im Norden immer wieder marodierende Banden von Äthiopiern ein, die sich durch Hungersnöte gezwungen sahen, ihre Suche nach Weidegründen auszudehnen.⁸⁷ Überdies hatte sich Sultan Bargaš, der 1870 in Sansibar den Thron bestiegen hatte, 1873 gezwungen gesehen, unter dem Druck der europäischen Mächte eine Verordnung zu erlassen, welche den Sklavenhandel in allen dem Sultan unterstehenden Gebieten untersagte. 1876 folgte ein Erlaß, welcher den Transport von Sklaven über Land und darüber hinaus den Karawanen verbot, sich der Küste zu nähern.⁸⁸

Diese Maßnahmen zur Eindämmung der Sklaverei betrafen nicht nur die Gewürz-Produktion auf den zu Sansibar gehörenden Inseln, sondern auch die Bewohner Somalias in zweifacher

wurde ursprünglich 1911 in der Zeitschrift *Der Islam* publiziert. Für den hier vorliegenden Text wurde auf eine annotierte Übersetzung von Brad Martin zurückgegriffen, daher zitiert als Becker/Martin 1968.

⁸⁶ *ibid*: p.41 f.

⁸⁷ Reese 1996: p.62.

⁸⁸ Ausführlich dazu Declich 1995b.

Hinsicht, zum einen in ihrer Funktion als Sklavenhändler, zum anderen als Produzenten, deren kommerzielle landwirtschaftliche Produktion hauptsächlich auf Sklavenarbeit basierte.⁸⁹ Von allen Seiten sahen sich die Somalis von christlichen Eindringlingen bedroht, eine Situation, die von jenen Scheichs ausgenutzt werden konnte, die den Zulauf zu ihren Bruderschaften forcieren wollten.

Nach und nach wurden also die Bewohner der somalischen Küste so aus ihren traditionellen Beschäftigungen vertrieben – und damit aus ihrem Wohnraum. Abdrängung ins Hinterland war aber auf Grund von beschränkten Ressourcen – insbesondere ackerbarem Land - nur beschränkt möglich. Traditionelle somalische Gesellschaftsstrukturen sind grundsätzlich egalitär und basieren – wie weiter oben ausgeführt - auf Verwandtschaftsstrukturen. Die traditionellen somalischen *turuq* „Sufibruderschaften“ waren bis zu diesem Zeitpunkt nicht in erster Linie politische Institutionen gewesen. Als Inhaber von - zunehmend - rarem Weide- und Ackerland wurden nun auch die Anführer der Bruderschaften in eine politische Rolle gedrängt.⁹⁰

Das „religiöse Widererwachen Nordafrikas“ von welchem für die Periode des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts von einigen Autoren gesprochen wird⁹¹, und das mit panislamischen Bewegungen im auslaufenden 19. Jahrhundert einherging, erfaßte auch das Gebiet des heutigen Somalia. Spätestens ab 1890 formierte sich auch am Horn von Afrika jene islamisch-revivalistische Bewegung, welche ganz Ostafrika erfaßte. Die Zahl von Mekkapilgern aus dem Gebiet des heutigen Somalia verdreifachte sich. Darüber hinaus zog eine größere Zahl arabischer Gelehrter nach Somalia, wo Moscheen errichtet wurden und theologische Zentren.⁹² Im Zuge dieser verstärkten Islamisierung ab 1890 erfolgte gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Einführung zweier neuerer Bruderschaften, die der Aḥmadiya im Norden, und der aus ihr abgeleiteten Ṣāliḥiyya im Süden. Diese beiden – neueren - Bruderschaften fanden vor allem in den Anbaudörfern an den zwei großen Flüssen und im fruchtbaren Land zwischen ihnen Verbreitung. Dagegen waren die Zentren der Qādirīya bis ins späte 19. Jahrhundert eher unter den Stämmen zerstreut zu finden gewesen.⁹³ Beide dieser neuen

⁸⁹ Reese 1996: p. 61.

⁹⁰ Bemath 1992: p. 38. So auch: „The greatest asset of the *jamā'a*, aside from people, was land.“ Reese 1996: p. 347.

⁹¹ Zu einem ähnlichen Phänomen zur gleichen Zeit auf dem indischen Subkontinent siehe beispielsweise Pratt-Ewing 1997.

⁹² Samatar: 1992a: p. 49

⁹³ Lewis 1955: p. 593:

Bruderschaften waren auf Aḥmad b. Idrīs zurückzuführen, einen islamischen Reformers des 18./19. Jahrhunderts, der um 1750 in Marokko geboren wurde.⁹⁴

Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wird die Literatur über die im 19. Jahrhundert entstandenen „neuen“ Bruderschaften durch die Frage beherrscht, ob diese Reformbewegungen über distinkte Charakteristika verfügen, durch welche sich ihre Protagonisten von Mystikern vorangegangener Generationen substantiell unterscheiden.⁹⁵ Die Zusammenfassung der Debatte über die „Neo-Sufis“ sprengt den Rahmen dieser Arbeit. Was allerdings auffällt, ist, daß mehrere der Weggefährten und Nachfolger von Aḥmad b. Idrīs im Gegensatz zu Mystikern früherer Generationen offen auch eine politische Rolle gespielt haben. Einer von Aḥmad b. Idrīs' Enkelsöhnen beispielsweise begründete einen eigenen Staat an der Grenze zwischen dem heutigen Jemen und Saudiarabien.⁹⁶ Die Nachkommen eines Weggefährten von Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī, sollten später Herrscher des heutigen Libyen werden. Aus der sudanesischen Bruderschaft der Ḥatmīya, begründet von Muḥammad Uṭmān al-Mīrḡanī,⁹⁷ einem Schüler von Aḥmad b. Idrīs, ging eine politische Partei hervor, die heute noch eine maßgebliche Rolle im Sudan spielt.⁹⁸

Der Geist der „neuen“ Bruderschaften war voll „propagandistischem Ehrgeiz“⁹⁹. Betonung lag auf der laufenden Gewinnung neuer Anhänger, der Zentralisierung der Autorität in den Händen eines Führers, dem eine Reihe von Stellvertretern und einzelnen Helfern unterstellt war – eine ganze Hierarchie also, und damit in der Gewinnung politischer Macht. Darüber hinaus wurde in den neu eingeführten Bruderschaften ein gemeinsames Leben der Anhänger in einem Zentrum geführt.¹⁰⁰ Wie anderswo, hatte auch die Islamisierungsbewegung auf dem Gebiet des heutigen Somalia millenaristische Tendenzen und ist, wenn auch nicht durchgängig, etwa mit der Maḥdī-Bewegung im Sudan zu vergleichen.¹⁰¹ Die existentielle Bedrohungen durch europäische Mächte wurde zum einen als Teil eines religiösen Kräftemessens zwischen Christen und Muslimen interpretiert. Zum anderen betonten die nun neu aufkommenden Bewegungen die „Mitschuld“ der Muslime an den politischen

⁹⁴ Dazu ausführlich O'Fahey 1990.

⁹⁵ Siehe zum Beispiel O'Fahey/Radtke 1996, in neuerer Zeit beispielsweise Radtke 2002: p: 293 ff.

⁹⁶ O'Fahey 1990.

⁹⁷ Muḥammad Uṭmān al-Mīrḡanī, 1794-1852.

⁹⁸ Sedgwick 2006. 62 ff.

⁹⁹ Trimmingham 1976, p. 234 f.

¹⁰⁰ Karrar 1992: p. 20

¹⁰¹ Die Maḥdīya war eine von Muḥammad Aḥmad b. ʿAbdullāh (1844-1885) auf dem Gebiet des heutigen Nordsudan ins Leben gerufene Bewegung, die 1898 von britischen Truppen niedergeschlagen wurde. *ET*², vol. VI. p. 1247 f. s.v. al-Maḥdiyya.

Entwicklungen. Die Gläubigen müßten zurück auf den „rechten Weg“ finden, nur dann würde es möglich sein, der zunehmenden Kolonisierung Einhalt zu gebieten. Die Gläubigen sollten also Gottes Gunst durch strikteres Einhalten religiöser Gebote wieder erlangen.¹⁰²

Die hierarchisch-zentralistische Organisation der „neuen“ Bruderschaften bot sich an als Grundlage für die Formierung politischer Organisationen. Eine dieser in Somalia neu entstandenen religiösen Bewegungen sollte so auch zur einer von besonderer lokalpolitischer Bedeutung werden. Ihr Begründer Muḥammad b. ^ᶜAbdullāh Ḥassān wurde 1856 im heutigen Somalia geboren und später als der „verrückte Mullah“ bekannt¹⁰³. Er begann, zurückgekehrt von seinen Lehrjahren auf der arabischen Halbinsel (wo er vermutlich mit den panislamischen Strömungen der Zeit in Berührung gekommen war¹⁰⁴), seine Karriere als Oberhaupt der Ṣāliḥīya in Somalia in den 1890er Jahren. Muḥammad b. ^ᶜAbdullāh Ḥassān versuchte zunächst, die nördlichen Somali zu Anhängern seiner Bruderschaft zu machen.¹⁰⁵ (Unter anderem nützte er traditionelle gesellschaftliche Bindungen und schloß zumindest zwölf verschiedene Ehen mit Angehörigen weit verbreiteter Clans, um in Folge die so nun an sich gebundenen Verwandten zu encouragieren, seiner Bruderschaft beizutreten.¹⁰⁶) Gleichzeitig versuchte Muḥammad Ḥassān, die Stammesgrenzen in der Gewinnung neuer Anhänger zu überwinden. Die Mitglieder seiner Bruderschaft wurden aufgefordert, sich als „Derwische“ zu bezeichnen, und über diese Bezeichnung den Namen ihres ursprünglichen Stammes vergessen.¹⁰⁷ Ab etwa 1899 kämpfte Muḥammad b. ^ᶜAbdullāh Ḥassān aktiv im Widerstand gegen die britische Kolonialmacht, und wird heute als politischer Führer auch mit dem algerischen Freiheitskämpfer ^ᶜAbd al-Qādir¹⁰⁸ verglichen.

Nach der Gründung verschiedener Gemeinden ließ sich Muḥammad b. ^ᶜAbdullāh Ḥassān 1895 zum *ḥalīfa* - Repräsentanten - der Ṣāliḥīya im damaligen Somaliland ausrufen. 1899 rief er den *ḡihād* gegen alle „Ungläubigen“ aus, ein Anspruch, welcher von der Ṣāliḥīya in Mekka verworfen wurde. Wiewohl er oftmals mit dem sudanesischen *maḥdī* Muḥammad Aḥmad b.

¹⁰² Martin: 1978: p. 5f.

¹⁰³ „Yet he was neither insane nor a mullah (in this context an Anglo-Indian term for Muslim clerics) but an important Somali intellectual and religious leader.“ *ibid.*: p.179.

¹⁰⁴ *ibid.*: p. 181.

¹⁰⁵ Lewis 1955: p.593:

¹⁰⁶ Lewis 1994: p.48.

¹⁰⁷ Cerulli 1957: p.155.

¹⁰⁸ ^ᶜAbd al-Qādir b. Muḥyi ad-Dīn al-Ḥasanī, 1808-1883, im heutigen Algerien im Widerstand gegen die französische Besatzung tätig. Peters 1979: p. 53 ff.

^cAbdullāh verglichen wird, hat er sich entgegen hartnäckigen Gerüchten selbst niemals zum „Rechtgeleiteten“ ausrufen lassen. Zwischen 1900 und 1904 waren eine Reihe britischer Kampagnen gegen ihn erfolglos. Die von ihm angeführte Rebellion gegen die Kolonialmächte konnte erst nach seinem Tod 1920 endgültig niedergeschlagen werden.¹⁰⁹ Muḥammad b.

^cAbdullāh Ḥassān gilt heute als Vater des somalischen Nationalismus. In seiner religiösen und politischen Funktion war er gleichzeitig der große Gegenspieler von Uways b. Muḥammad al-Barāwī, einem Mystiker – vordergründig – „traditionelleren“ Zuschnittes, „alter Schule“, wenn man so will, den Brad Martin „un sufi tradizional“ nennt.¹¹⁰

3.7. Leben und Wirken von Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī

Uways b. Muḥammad al-Barāwī wurde im Jahre 1847 in Brawa im heutigen Somalia geboren. Sein Name wird auch mit auch Uways b. Aḥmad al-Barāwī überliefert - Somalis verwenden die Namen Muḥammad und Aḥmad synonym.¹¹¹ Sein Vater soll ein Mann namens *al-ḥāḡḡ* („der Mekkawahlfahrer“) Muḥammad gewesen sein, seine Mutter hieß Fāṭima b. Bahro.¹¹² Die Angehörigen des Stammes der (schwarzen) Tunni, dessen Unterclan der Goigal Uways angehörte, sollen Nachkommen ganz früher Einwohner von Brawa gewesen sein, einer Stadt, deren Suahelidialekt als Chimini/Chimani oder auch als Chimbalazi bekannt ist.¹¹³ (Anderen Angaben zufolge soll es sich bei den Schwarzen Tunni überwiegend um Ackerbauern und Herdenbesitzern gehandelt haben, im Gegensatz zu denen die weißen Tunni Städter gewesen seien. Diese schwarzen Tunni seien in der Gegend um Brawa angesiedelt gewesen.¹¹⁴) Nach einigen Autoren handelt es sich bei den Tunni um einen Stamm der Qurayš, jener mekkanischen Sippe, der auch der Prophet Muḥammad angehört hatte.¹¹⁵ Das scheint aber aus heutiger Sicht wenig wahrscheinlich. Der in Brawa geborene Scheich Uways war also ein typischer Bewohner der Küste - sprachlich an der ostafrikanischen Küste des Indischen Ozeans beheimatet, ethnisch ein Nachkomme von Bewohnern des Horns von Afrika, über seine Religion dem großen islamischen Kulturkreis zugehörig.

¹⁰⁹ Lewis 1955: p. 593.

¹¹⁰ Martin 1987.

¹¹¹ Nach Samatar 1992a: p.73. Im vermutlich wichtigsten Werk der somalischen Sufi-Literatur - *al-Maḡmū'a al-mubāraka*, einem Werk des Autors Scheich 'Abd Allāh b. Yūsuf al-Qalanqūlī al-Quṭbī aš-Šāfi'ī al-Aš'arī, welches eine Sammlung von Lebensbeschreibungen somalischer Qādirī-Scheichs enthält, ist der Name des Scheichs ebenfalls mit Aḥmad angegeben. Bei den Sufis gilt Aḥmad gemeinhin als der esoterische Name des Propheten.

¹¹² Samatar 1992a: p. 52.

¹¹³ Reese 1996: p.174. Siehe dazu auch *ALA III*

¹¹⁴ Samatar 1992b: p.52.

¹¹⁵ Lewis 1955: p. 584.

Biographische Angaben zu Uways Leben verdanken wir vor allem zwei Werken – *Ġalā' al-[°]aynayn fī manāqib aš-šayḥayn aš-šayḥ al-walī ḥāḡḡ Uways al-Qādiri wa-š-šayḥ al-kāmil [°]Abd ar-Raḥmān az-Zaylā'ī* sowie *al-Ġawḥar an-naḥīs fī ḥawaṣṣ aš-šayḥ Uways*, - beide verfaßt von [°]Abd ar-Raḥmān b. [°]Umar al-Qādirī. Beide Werke sind - 1954 respektive 1964 - in Kairo erschienen.¹¹⁶ Einigen Autoren zufolge existiert das zweite der beiden Werke, *al-Ġawḥar an-naḥīs* bereits in einer mit dem Jahr 1331H/1917 datierten Manuskriptversion mit dem Titel *Karāmāt al-awliyā'*.¹¹⁷ Dieser Überlieferung zufolge wäre die Vita des Scheichs also bereits acht Jahre nach seinem Tod im Jahre 1909 niedergeschrieben gewesen.

Beide biographischen Werke, in denen über Leben und Wirken von Uways berichtet wird, enthalten übereinstimmende Eckdaten zum Leben des Scheichs, einige der geschilderten Episoden aus seinem Leben liegen allerdings in verschiedenen Versionen vor. Beide Biographien sind dem Genre der so genannten *manāqib* zuzuordnen, der hagiographischen Literatur, wobei *Ġalā' al-[°]aynayn* als das älteste erhaltene Werk unter den somalischen *manāqib* gilt. Das Genre der *manāqib* war im 10./11. Jahrhundert im Magreb aufgekommen. Wörtlich bedeutet *manāqib* “Charakterzüge” oder “Handlungen und Taten”, oder aber auch “edle Taten”. Letztendlich erwarb der Terminus *manāqib* über die Literatur, die er bezeichnet, auch die Bedeutung „Wunder“.¹¹⁸

Das Aufkommen der *manāqib* in Somalia im 19. Jahrhundert führt zumindest ein Autor unmittelbar auf die verstärkten Bemühungen der Islamisierung des Landes zurück, im Zuge derer diese *manāqib* als Mittel der Werbung für die Bruderschaften repektive ihre Anführer eingesetzt worden seien.¹¹⁹ Diese somalischen Hagiographien sind überwiegend in Arabisch verfaßt, lediglich aus der Stadt Brawa existiert eine Reihe solcher Manuskripte im lokalen Suaheli-Dialekt. Die Hagiographien sind Sammlungen von Erinnerungen von Schülern der betreffenden Gottesfreunde. Die meisten in *Ġalā' al-[°]aynayn* und sowie *al-Ġawḥar an-naḥīs* aufgezeichneten Geschichten sind phantastischer Natur. Uways erweckt Tote zum Leben, kommuniziert mit dem Propheten Muḥammad, rettet Ertrinkende aus sinkenden Schiffen, ohne selber das trockene Land zu verlassen.¹²⁰ Würden diese Geschichten nicht von Wundern

¹¹⁶ Samatar 1992a: p. 72.

¹¹⁷ Reese 1996: p. 14.

¹¹⁸ Siehe *El²*, vol. VI, 349 ff. s.v. *manāqib*.

¹¹⁹ Reese 1996: p. 266.

¹²⁰ *ibid.*: p. 263 ff.

berichten, so wären sie keine Geschichten von Heiligen. Den Somalis gälten diese Werke als „wahr“, insbesondere, so Scott Reese, weil sie verschriftlichte Geschichte sind.¹²¹

Über die Familie des späteren Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī liegen widersprüchliche Informationen vor. Wo ein Autor von einer wohlhabenden städtischen Sippe wissen will, berichtet ein anderer von bescheidenen Verhältnissen.¹²² Uways soll seinen Biographen zufolge zunächst die Koranschule in Brawa besucht haben, wo er auch Unterricht in Arabisch erhielt. Nach dem Besuch der Koranschule wurde er in religiösen Belangen einem Rechtsgelehrten unterrichtet, die ihm auch erste Kenntnisse der islamischen Wissenschaften vermittelte.¹²³ Einer seiner Lehrer, Muḥammad Zāyinī aš-Šanšī, führte Uways in die Bruderschaft der Qādirīya ein und ermunterte seinen Schüler später, seine Studien in Bagdad fortzusetzen.¹²⁴ Die *‘ulamā’* an der Benadir-Küste lehrten traditionell nach mehreren Methoden, neben Koranschulen spielte religiöse Poesie eine wichtige Rolle.¹²⁵ (In späteren Jahren sollte Uways auch als prominenter Dichter auftreten.) Die Poesie ist ein Medium, das auch gläubigen Muslimen offensteht. In der arabischen und der persischen Welt ist die Poesie keine „solitary art“, sondern wird in der Versammlung zum Ausdruck gebracht. Zum anderen ist die Poesie ein wichtiges Transportmittel für Inhalte aller Art vor allem dort, wo dem Zielpublikum schriftliche Quellen unzugänglich sind.¹²⁶

Uways soll so in seine Studien vertieft gewesen sein, daß er sich gänzlich vom Broterwerb zurückzog und sich zur Versenkung in einen Leuchtturm begab, aus welchem ihn die dort ansässigen Geister vertreiben wollten - vergeblich, sie kamen gegen seine durch religiöse Studien gestärkte Frömmigkeit nicht an.¹²⁷

Uways' Erwerb der arabischen Sprache (über die rudimentären Kenntnisse hinaus, die er in der Koranschule sicherlich erworben hat) wird in seiner Hagiographie ebenfalls als Wunder gefeiert – und Zeichen seiner übernatürlichen Kräfte. Auf seiner Reise nach Bagdad, wo er vom dortigen Oberhaupt der Bruderschaft der Qādirīya, *sayyid* Muṣṭafā, empfangen werden sollte, hat er angeblich zu Gott um Sprachkenntnisse gebetet, da er des Arabischen nicht

¹²¹ *ibid.*: p. 27 ff.

¹²² *ibid.*: p.14.

¹²² Samatar 1992b: p. 52 im Widerspruch zu Martin 1978: p. 472.

¹²³ Samatar 1992b: p. 52.

¹²⁴ Martin 1978: p. 471 ff.

¹²⁵ Kassim 1995: p.35.

¹²⁶ Trimmingham 1971: p. 139.

¹²⁷ Reese 1996: p. 281.

mächtig war. Am nächsten Morgen soll Uways Arabisch gesprochen haben (und alle anderen Sprachen vergessen).¹²⁸ Eine andere Quelle spricht davon, daß Uways wohl das Arabische, nicht aber Somali sehr gut beherrscht habe. Die Beherrschung des Arabischen sei ihm nur dann entglitten, wenn er sich im Zustand der Ekstase befunden habe.¹²⁹ Aus der im Anschluß in Übersetzung beiliegenden *iğāza*, der “Erlaubnis” für den Sultan von Sansibar, weitere Gläubige in die Bruderschaft der Qādirīya aufzunehmen, ist zu schließen, daß der Autor des Arabischen fließend mächtig war. Zwar enthält der Text enthält einige kleinere grammatikalische und Rechtschreibfehler, allerdings ist nicht mehr feststellbar, ob diese dem Kopisten zuzuschreiben sind oder dem ursprünglichen Autor. Die beiden beiden Schreiben sind in Hocharabisch abgefaßt und mit einer Reihe von Zitaten aus Koran und *ḥadīṭ* versehen, den kanonischen Sammlungen von Aussprüchen des Propheten.

Vor seiner Abreise nach Bagdad soll sich Uways in eine alte Moschee zurückgezogen haben, wo er die Opfer von durch *ḡinn* - Geister - herbeigerufenen Krankheiten geheilt haben soll, also eine Art Exorzismus betrieben.¹³⁰ (Hans Jansen weist in seiner Biographie des Propheten darauf hin, daß sowohl Jesus als auch der Prophet Muḥammad Herren über Dämonen waren. Leserin und Leser der Hagiographien von Scheich Uways können diese Geschichte als Hinweis darauf verstehen, daß der Scheich ein Mann von ganz besonderen religiösen Kräften war.)¹³¹ Später sollte Uways weitere Wunder wirken, die oft in der Abwendung schwarzer Magie bestanden. Eine Episode in *Galā’ al-^caynayn* berichtet vom Versuch eines dem Scheich und seinen Anhängern nicht wohlgesonnenen Zauberers, Studenten von Uways durch das Vorsetzen vergifteten Kaffees zu schädigen. Uways, der sich zu diesem Zeitpunkt ganz woanders befand, erfuhr von diesem Anschlag durch seine telepathischen Kräfte und reiste im gleichen Augenblick an den Ort des Geschehens. Er spuckte auf die verhexten Kaffeebohnen, sprach einen Koranvers und informierte seine Schüler darüber, daß die Gefahr gebannt sei, und sie den Kaffee nun beruhigt trinken könnten.¹³²

Um 1870 traf Uways zur Fortsetzung seiner Studien an der in Bagdad ein, wo er bei Muṣṭafā b. Salmān al-Ġīlānī, dem Oberhaupt der (lokalen) Abkommen von ^cAbd al-Qādir al-Ġīlānī,

¹²⁸ Andrzejewski 1974. p. 34.

¹²⁹ Samatar 1992a: p. 69.

¹³⁰ *ibid.*: 1992a: p. 52.

¹³¹ Jansen 2008: p. 123 ff.

¹³² *Galā’* zitiert nach Reese 1996: p.185 f.

mehrere Jahre studierte, vermutlich unter anderm aš^caristische Theologie.¹³³ Hier wird darüber hinaus angenommen, daß Scheich Uways während seines fast 10-jährigen Aufenthaltes in Bagdad mit den gesammelten Werkem von ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī bekannt wurde.

Uways Rückreise nach Afrika später führte ihn über die arabische Halbinsel nach Mekka, wo er an der Pilgerfahrt teilnahm, und schlußendlich zum Grab des Propheten in Medina. 1880 oder 1881 kehrte Uways nach Somaliland zurück, um bald zu einer prominenten Figur an der Benadirküste zu werden. Vor seiner Abreise aus Bagdad soll er eine *iğāza* „(Lehr-) Erlaubnis“ von seinem Scheich erhalten haben, die ihn zum spirituellen Abgesandten der Qādirīya in Somalia, vielleicht ganz Ostafrika gekürt haben soll.¹³⁴ 1883 reiste Scheich Uways angeblich nach Qulunqul, wo er am Grab des eben verstorbenen Scheich ^cAbd ar-Raḥmān az-Zaylā'ī, dem bis dahin bedeutendsten Qādirī-Scheich der Küste; vom Toten die symbolische *iğāza* zu predigen erhalten haben will und *ḥulafā'* zu ernennen, „Nachfolger (in der Bruderschaft)“, oder eigentlich vielmehr „Repräsentanten“. (Zu den arabischen *termini technici* den Kommentar zur Übersetzung respektive das Glossar).¹³⁵

Uways scheint über starke charismatische Fähigkeiten verfügt zu haben. Schon bald zog er eine Reihe von Anhängern an sich, gewann aber nicht nur Freunde. Mit dem Erfolg kam der Neid, Uways wurde als „Scharlatan“ diffamiert. Er mußte die Küste Somalias verlassen, und sich mit seinen Anhängern ins Hinterland zurückziehen. So begann der Scheich, zunächst unter dem Stamm der Rahanwayn am Oberlauf des Flusses Juba die Qādirīya zu propagieren und gründete eine eigene Siedlung, Balad al-Amīn.¹³⁶ Mehere Autoren weisen darauf hin, daß unter anderem eine große Zahl freigelassener Sklaven, meist bantusprachigen Ursprungs, in solcherart gegründeten Gemeinschaften Zuflucht fanden, und dort assimiliert wurden.¹³⁷

Eine in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts erschienene Hagiographie von Scheich Zaylā'ī spricht davon, daß das Gebiet des heutigen Somalia schlußendlich unter den Anhängern dreier Qādirī-Scheichs „aufgeteilt“ wurde – was auch immer das bedeuten mag. Der Landsstrich von Webi Shebelle bis nach Äthiopien, Berabera und das dazugehörige Hinterland seien von

¹³³ Martin 1993: p. 226.

¹³⁴ Martin: 1993: p. 472.

¹³⁵ *Rāḥat al-qalb al-mutawālī' fī manāqib aš-Šayḥ ^cAbd ar-Raḥmān az-Zaylā'ī*. Kairo: Maṭba^cat al-mašḥad al-Husaynī, ca. 1954. Zitiert nach Martin 1992: p. 25f.

¹³⁶ Samatar 1992b: 53 ff.

¹³⁷ z.B.: Casanelli 1987.

Anhängern von Zaylā'i bewohnt gewesen, die Häfen hingegen von Anhängern eines gewissen Scheich ^cAbd ar-Rahmān, der auch Ḥāğğ Şūfī genannt wurde. Der Rest der Küste des von den Somali bewohnten Gebietes sei Uways b. Muhammad al-Barāwī "unterstellt" worden (von wem?), dessen Machtanspruch ungeteilt gewesen sei.¹³⁸ Die Qādirīya im südlichen Somalia trug bald den Titel Uwaysīya.

Nach seinem langen Aufenthalt im Irak des Arabischen fließend mächtig, war Uways ein begabter Dichter in arabischer Sprache, eine Fähigkeit, die ihm erlaubte, eine Reihe von Pamphleten zu unterschiedlichen Themen zu verfassen. Nicht nur habe Uways, so sein Hagiograph, die sechzehn üblichen Versmeter des Arabischen beherrscht, sondern darüber hinaus sei er auch zum freien Reim im Stande gewesen, in dem er sich, in religiöse Trance verfallen, oft geübt habe.¹³⁹ Wie bereits erwähnt, gehen die Urteile über Uways Kenntnisse des Somali auseinander - manche Autoren schreiben, er habe es perfekt beherrscht¹⁴⁰, andere sprechen von sehr mangelhaften Sprachkenntnissen. Unbestritten scheint, daß Uways einer der ersten Autoren überhaupt war, der sich zur Schreibung eines somalischen Dialektes der arabischen Schrift bediente.¹⁴¹

In jedem Fall hatte Uways bald den Ruf eines *walī*, eines „Freundes Gottes“, der sich auf unbeschränkten Zugang zu dessen Thron berufen haben soll und auf die persönliche Freundschaft mit einer Reihe von Heiligen. Er wirkte Wunder, und gestattete, daß man ihm den Ehrentitel *sāhib al-waqt* verlieh „Herr der Zeit (des Zeitalters)“, was auf einen gewissen millenaristischen Zug seiner religiösen Bemühungen hinweist.

3.7.1. Scheich Uways in Sansibar

Vermutlich in den frühen 1880er Jahren unternahm Uways seine erste Reise auf die Insel Sansibar. *Arabic Literature of Africa* weiß dazu: „He appears to have visited Zanzibar on several occasions and definitely in 1312/1894-95. (...) One of the visits may have occasioned the large *mağmū^ca* of the writings of Uways and some of his his followers now preserved in the Zanzibar Archives (ZA 8/42).“¹⁴² Grundsätzlich war eine solche Reise, die vielleicht über Lamu und Mombasa führte, zwei wichtige Zentren muslimischer Gelehrsamkeit im

¹³⁸ *ibid.*: *loc. cit.*

¹³⁹ Zitiert nach Samtar 1992a: p. 70.

¹⁴⁰ *ibid.*: p. 53.

¹⁴¹ *ibid.*: p. 69.

¹⁴² *ALA III/ Fasc. A p.106. s.n.* Uways b. Muḥammad al-Barāwī.

Kulturkreis der Suaheli, weiter nichts Außergewöhnliches. Eine umfangreiche Sammlung von Dokumenten in den *Zanzibar National Archives* belegt enge Kontakte zwischen der somalischen Küste, ihren Händlern und Gelehrten und dem Sultanat.¹⁴³ Auch heute gewinnen Besucher Sansibars und seiner ehemaligen Dependents den Eindruck, daß die Bewohner – geprägt von einer Jahrhunderte währenden Tradition des (Über)seehandels und des spirituellen Austausches mit der arabischen Halbinsel, insbesondere mit dem Hadramaut - von überdurchschnittlicher Mobilität sind und sich einem Kulturkreis zugehörig fühlen, der weit über die Inseln hinausgeht, auf denen sie leben.

Zudem war es unter islamischen Mystikern seit jeher Tradition gewesen, zu reisen. So schreibt bereits al-Qušayrī¹⁴⁴ in seiner *Risāla*, einem Grundlagenwerk der islamischen Mystik, im 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung:

„Da es nun viele Sufis für richtig halten, daß sie sich für das Reisen entscheiden, widmen wir in diesem Sendschreiben dem Reisen ein eigenes Kapitel. Denn es ist eine ihrer wichtigen Angelegenheiten. Unsere Leute sind verschieden eingestellt. Manche ziehen einen festen Wohnsitz dem Reisen vor und reisen nur, um eine religiöse Pflicht wie die Wallfahrt des Islams zu erfüllen. (...) Andere haben das Reisen vorgezogen und sind dabei geblieben, bis sie aus dem Diesseits geholt wurden. (...) Viele andere sind in der Anfangszeit, als sie jung waren, viel gereist und haben dann, am Ende ihres Werdegangs, auf das Reisen verzichtet.(...) Sie alle haben Prinzipien, auf denen sie ihre Methode aufbauen.“¹⁴⁵

Bald scheint Uways in Sansibar ein Zentrum für seine Aktivitäten außerhalb Somalias aufgebaut zu haben. Von diesem Zentrum aus unternahm er Bemühungen, die ihn – und die von ihm propagierte *tarīqa* „Bruderschaft“ der Qādirīya - weit in den afrikanischen Kontinent bringen sollten, in die alten Stützpunkte des Sklavenhandels, Tabora und Ujiji, welche unter den politischen Einfluß des Sultans von Sansibar gekommen waren, darüber hinaus vermutlich in des Norden des heutigen Mosambik und bis in den östlichen Kongo.

Gemeinhin wird von „missionarischen Aktivitäten“ des Scheichs gesprochen, und doch trifft dieser Ausdruck den Kern der Sache nicht ganz. Anders als im Christentum fehlt im Islam die Funktion des religiösen Funktionärs. Der einzelne kann, wenn er es für nötig befindet, er soll sogar das Wort Gottes weitertragen. Martin Lings schildert in seiner 1959 erschienenen Biographie von Scheich Aḥmad al-^cAlawī, einem 1934 verstorbenen algerischen Mystiker, daß

¹⁴³ Siehe dazu z. B. *ALA III*.

¹⁴⁴ Abū l-Qāsim ^cAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī, Theologe und Mystiker, 986-1072. *EF²*, vol. V., p.562, f. s.v. al-*Ḳuṣḥayrī*.

¹⁴⁵ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p. 308.

dieser sich in keiner Weise bemüht habe, neue Anhänger zu gewinnen. Gläubige oder Suchende, so Lings, würden im Gegenteil einer charismatischen spirituellen Persönlichkeit wie Scheich Aḥmad in Scharen zulaufen, wenn und wo sie erschiene. Viele von diesen Anhängern würden, einmal initiiert, eigene Zentren aufbauen. So kann eine einzelne herausragende spirituelle Persönlichkeit in weniger als einem Menschenalter Tausende von Anhängern über ein sehr weitläufiges Gebiet gewinnen.¹⁴⁶ Über die Anwerbung von Konvertiten hinaus soll es der Bewegung von Uways gelungen sein, Anhänger bereits länger etablierter Bruderschaften wie der Šādīlīya und der Rifā'īya zu gewinnen.¹⁴⁷

Bereits auf Sansibar etablierte Gelehrte aus Brawa haben Uways anfänglich sicherlich Kontakte vermittelt. Durch bereits seit Jahrhunderten etablierte Handelsverbindungen an der Küste waren und sind die Suaheli traditionell sehr gut vernetzt. Es ist durchaus nicht ungewöhnlich an der ostafrikanischen Küste, Familie über Tausende Kilometer verstreut zu haben – und auch zu kennen. In seiner Dissertation *Patricians of the Benadir* beschreibt Scott Reese Flüchtlinge aus Somalia, die er zu Beginn der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts in Mombasa interviewte, wo diese nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges 1991 Zuflucht gefunden hatten – selbstverständlich bei Landsleuten.¹⁴⁸ Unter den vielen von Uways initiierten *ḥulafā'* - Repräsentanten der Bruderschaft der Qādirīya - war so zum Beispiel *šarīf* ^ʿAlawī Ḥabīb, ein prominenter Überseehändler zwischen den Häfen des Benadir und Sansibar.¹⁴⁹ Ein anderer von Scheich Uways ernannter *ḥalīfa*, Scheich ^ʿAbd al-^ʿAzīz b. ^ʿAbd al-Ġanī al-Amawī¹⁵⁰, war *qādī* von Kilwa, und wurde unter Sultan Bargāš *qādī* von Sansibar. Scheich ^ʿAbd al-^ʿAzīz bestätigt einen der (späteren) Besuche von Scheich Uways in seinem Tagebuch. Im Monat Raġab des Jahres 1312 (1894) sei Scheich Uways auf dem Weg nach Sansibar in Mombasa gelandet.¹⁵¹

Bald hatte Uways Verbindungen zu den Herrschern der Insel Sansibar hergestellt, beginnend mit Bargāš b. Sa^ʿīd al-Bū Sa^ʿīd, der bis 1888 regierte, nach dessen Tod zu Ḥalīfa bin Sa^ʿīd

¹⁴⁶ Lings 1961: p. 24.

¹⁴⁷ Martin 1969: p. 474.

¹⁴⁸ Reese 1996: p. 22.

¹⁴⁹ *ibid*: p. 224.

¹⁵⁰ ^ʿAbd al-^ʿAbd al-^ʿAzīz b. ^ʿAbd al-Ġanī al-Amawī. 1834-1896, Berater von Sultan Bargāš und seinem Bruders Ḥalīfa b. Sa^ʿīd, darüber hinaus mit den Bischöfen Tozer und Steere befreundet, gilt als einer der größten Intellektuellen der Suaheliküste des 19. Jhds. Zu Scheich ^ʿAbd al-^ʿAzīz siehe Kagabo s.a. p. 62.

¹⁵¹ Mkelle 1992: p.119.

(der bis 1890 regierte). Sultan Ḥalīfa unterstützte Uways anlässlich einer zweiten Pilgerfahrt nach Mekka finanziell. In der Folge scheint Uways auch gute Kontakte zu Sultan Ḥamīd (auch: Aḥmad) b. Tuwaynī b. Sa^cīd gehabt zu haben (der bis 1896 regierte) sowie vielleicht auch noch zu deren Nachfolgern. Zumindest diese drei, so *al-Ġawḥar an-naḥīs* versorgten Scheich Uways während seiner Aufenthalte auf der Insel mit Unterkunftsmöglichkeit und Verpflegung und spendeten Geld für religiöse Aktivitäten.¹⁵² Bei wenigstens einer Gelegenheit soll Uways vom Sultan von Sansibar um die Schlichtung eines Konfliktes gebeten worden sein, bei dem es um die Beilegung von Streitigkeiten zwischen den Söhnen eines jüngst Verstorbenen und dessen Gläubigern ging. Uways soll aufgefordert worden sein, den Toten in seinem Grab zu kontaktieren, um die Rechtmäßigkeit der Forderung der Gläubiger sicherzustellen. Der Herrscher, der die entsprechende Bitte an Uways richten ließ, war Sultan Barġaš. Die Sultane Barġaš und Ḥamīd schließlich ernannte Uways auch zu *ḥulafāʾ*, Repräsentanten der Qādirīya.¹⁵³

Nun war die Möglichkeit, einer oder mehreren sufischen Bruderschaften anzugehören, in der islamischen Welt Ostafrikas eine oft genützte.¹⁵⁴ So wird beispielweise über Muḥammad Uṭmān al-Mīrġanī¹⁵⁵ berichtet daß dieser sich bereits fünf anderen Lehrern angeschlossen hatte (und deren „Wege“ studiert), bevor er zum Zirkel von Aḥmad b. Idrīs stieß - und einer von dessen engsten Vertrauten wurde.¹⁵⁶ Die Sultane von Sansibar aber waren wie ihre Verwandten im Oman - im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit der Einwohner der Suaheli-Küste – Anhänger der Rechtsschule der Ibāḍīs. Besonders Sultan Barġaš, so Brad Martin, sei in diesen Dingen grundsätzlich sehr strikter Rechtsauffassung gewesen. Zum einen scheint Uways großes persönliches Charisma besessen zu haben, zum anderen ist es gut möglich, daß in dieser Aufnahme der Sultane als Repräsentanten der Bruderschaft ein politischer Akt gesehen werden muß, welcher der Stärkung der Netzwerke beider diene.¹⁵⁷

Inwieweit die Sultane Barġaš u Ḥamīd dann den „Flickerrock“ auch anlegten und das Stundengebet der Qādirīya tatsächlich praktizierten, sei dahingestellt. Die somalischen Hafenstädte waren Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts noch Teil des Sultanats von Sansibar. Die Verbindung der Sultane mit einem eminenten Gelehrten, dessen Einfluß sich bis

¹⁵² zitiert nach Martin 1993: p. 473.

¹⁵³ Reese 1996: p. 318.

¹⁵⁴ Farsy/Pouwels 1989: p 35.

¹⁵⁵ Zu Muḥammad Uṭmān al-Mīrġanī (1794-1852) siehe ausführlich O’Fahey 1990.

¹⁵⁶ Siehe dazu auch Karrar, 1992: p. 56f.

¹⁵⁷ Martin 1969: p. 473 ff.

weit ins somalische Binnenland erstreckte, war also sicherlich für beide Parteien von Vorteil, zudem sich die Uwaysīya auch auf dem Gebiet der heutigen Taganyika schnell bis weit in den Kontinent hinein verbreitete. Mit dem Beitritt der beiden Sultane zur Uwaysīya wurde von Seiten der sansibarischen Herrscher versucht, Teile des oder das Gesamtnetzwerk der Uwaysīya an sich zu binden. Bei einem solchen Versuch

“(..) greifen religiös-spirituelle Konflikte, gesellschaftliche Kontexte und politische Rahmenbedingungen eng ineinander. Die Funktionalität von religiösen Netzwerken für die AkteurInnen scheint darin zu liegen, daß sie zum einen den spirituellen und materiellen Ressourcenfluß vereinfachen. Zum anderen ermöglichen sie die dauerhafte Einbindung Einzelner in soziale Beziehungen, die sowohl religiöse Praxis, als auch soziale Gemeinschaft und spirituelle Gemeinschaft bilden.“¹⁵⁸

Während Uways durch die materielle Unterstützung von Seiten des sansibarischen Herrscherhauses ungestört seinen religiösen Aktivitäten nachgehen konnte und eine zweite Pilgerfahrt absolvieren (die sein religiöses Prestige sicher verstärkte und ihm die Möglichkeit zur Pflege seiner Kontakte gab), wurde der Familie al-Bū Sa^cīd ein neues Netz von Kontakten über ein großes geographisches Gebiet eröffnet, an dem sie lebhaftes Interesse hatte. Roman Loimeier schreibt in seiner Einleitung zum Band *Die islamische Welt als Netzwerk*. dazu folgendes:

„Sufi-Netzwerke eignen sich auf Grund ihres informellen wie formalen Charakters und aufgrund ihrer Informationstradition ganz besonders für eine netzwerkanalytischen Perspektive. Erstens stellen sufische Bewegungen von ihrer Organisationsstruktur her lose und heterogene Netzwerke dar, die über Knoten- und Brückenpunkte wie führende Persönlichkeiten, religiöse Zentren und Wallfahrtsstätten verknüpft werden. Hier erweist sich auch die besondere Bedeutung schwacher Verbindungen und struktureller Löcher, die es einzelnen Akteuren ermöglicht, Netzwerke von großer geographischer Breite aufzubauen und zu erhalten.“¹⁵⁹

Und doch werden politische Überlegungen nicht die alleinige Ursache für diese Unterstützung der Uwaysīya gespielt haben, sondern wird der Scheich darüber hinaus das Vertrauen der Herrscherfamilie genossen haben. Denn, so schreibt Elke Faust in einem Beitrag über die Bewegung der *Tablīgī Ġamā^ca* und deren Islamisierungsbestrebungen:

„So hat sich (..) bei der Untersuchung verschiedener Sekten und religiös-kultischer Gruppen gezeigt, daß zwar Ideologie und soziale Deprivation bei der Mobilisierung neuer Anhänger eine Rolle spielen, diese Faktoren jedoch ohne präexistierende Beziehungen (*intersperonal bonds*) nicht zu einer „Konversion“ ausreichen.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ *ibid*: p. 33f.

¹⁵⁹ Loimeier 2000a: p.33.

¹⁶⁰ Faust 2000: p.432.

3.7.2. Religiöse Dogmen und politische Streitfragen

Nach seiner Rückkehr an die Küste des Benadir mußte sich Uways mit den nunmehr erstarkten „neuen“ Bruderschaften auseinandersetzen. Es waren die Ṣāliḥīya und ihr Anführer Muḥammad Ḥassān, welche die größte Gefahr für den eher traditionell eingestellten Uways darstellten. Wie erwähnt, war Muḥammad Ḥassān ein relativ „neuer“ Typ des Mystikers, Anhänger der Lehren von Aḥmad b. Idrīs, der im 19. Jahrhundert in Arabien unter Mystikern eine Reformbewegung eingeleitet hatte, die stark vom Wahhabismus beeinflusst war. Muḥammad b. ^cAbdullāh Ḥassān war Mitglied der Ṣāliḥīya, die ihrerseits eine einer Absplitterung der Rāṣidīya war¹⁶¹, begründet von Ibrāhīm ar-Raṣīd, einem Schüler von Aḥmad b. Idrīs. Dieser hatte eine Reihe sufischer Praktiken abgelehnt im Versuch, die Exzesse des Populärsufismus einzudämmen, und diese Praktiken als *bida*^c „(un-islamische) Neuerungen“ bezeichnet.¹⁶² Muḥammad Ḥassān importierte die Lehren von Aḥmad b. Idrīs und seinen Schülern nach Somalia. Schon bald verbot Muḥammad b. ^cAbdullāh Ḥassān in seinem Einflußbereich den Besuch von Heiligengräbern, genau so, wie der Besuch von Heiligengräbern auf der arabischen Halbinsel unter dem Einfluß der wahhabitischen Lehre verboten worden war. Das einzige Grab, dessen Besuch dort auch heute noch gestattet ist, ist das des Propheten in Medina.

Unter den Ṣāliḥīs galt der auch Glaube an *tawassul* „Interventionskräfte von verstorbenen Gottesfreunden“ als Häresie. Ebenso bestritt die Ṣāliḥīya, daß ein Verstorbener seine *baraka*, also seine Segenskraft auf einen Lebenden übertragen könne. Das galt auch für die Erteilung einer Lehrerlaubnis. Nicht nur Gräberbesuch galt als verpönt, ebenso die übermäßige Verehrung von Verstorbenen – alles Praktiken, welche die Qādirīya (in Übereinstimmung mit älteren somalischen Praktiken) hochhielt. Das war ein direkter Angriff auf Uways – oder mußte ihm doch so erscheinen – ihm, dessen frühe Karriere auf der *iğāza* gefußt hatte, welche er sich nach seiner Rückkehr vom Studium in Bagdad am Grabe von Scheich Zaylā’ī vom Verstorbenen hatte erteilen lassen.¹⁶³

Die Literatur über Uways b. Muḥammad al-Barāwī und Muḥammad Ḥassān, diese beiden Protagonisten – und Rivalen – des religiösen und politischen Lebens Somalias im

¹⁶¹ Karrar 1992: p. 234.

¹⁶² Zu Ibn Idrīs ausführlich O’Fahey 1990.

¹⁶³ Samatar 1992a: p. 54 f.

ausgehenden 19. Jahrhundert, fokussiert sich vor allem auf religiöse Differenzen, welche die beiden Religionsgelehrten zu erbitterten Feinden gemacht haben sollen. Wie die Qādirīya ließ auch die Sāliḥīya den Glauben in die *baraka* „Segenskraft“ eines lebenden Heiligen zu, hingegen wurde der Glauben an *tawassul* eines verstorbenen Gottesfreundes, der als Mittler zu Gott agieren sollte, scharf abgelehnt. Pilgerfahrten zu Heiligengräbern, Opferleistungen zugunsten dieser Verstorbenen und ekstatische Tänze, darüber hinaus der Genuß von Qāt – allesamt von der Qādirīya praktizierte Sitten - wurden von der Doktrin der Ṣāliḥīya abgelehnt.¹⁶⁴

Aus der Ferne – und der historischen Distanz - ist es schwierig, die tatsächlichen Motive für die Differenzen der beiden religiösen Führer auszumachen. Uways, so *ein* Autor, habe an einer Art Märtyrerkomplex gelitten, und den Tod gesucht, wohingegen Muḥammad b. ^cAbdullāh Ḥassān ein politischer Führer gewesen sei mit klarem Ziel – der Vertreibung der vordringenden Europäer vom Horn von Afrika.¹⁶⁵ Statt einen Gottesfreundekult um seine Person zu fördern – wie es Scheich Uways vorgeworfen wird, der sich „Herr des Zeitalters“ rufen ließ - sei Muḥammad Ḥassān bemüht gewesen, einen Persönlichkeitskult zu encouragieren, und habe sich von seinen Anhängern als Zeichen des Respekts *aabe* „Vater“ nennen lassen.¹⁶⁶ Während Muḥammad Ḥassān für gewöhnlich als der „moderne“ religiöse Politiker beschrieben wird, gilt Uways in der Literatur als traditioneller – und charismatischer - Mystiker, der viel von einem Zauberer hat. Diese Charakterisierung ist sicherlich zum Teil auf den Gehalt seiner Hagiographie(n) zurückzuführen, in welchen er vielfach als Mann von übernatürlichen Kräften beschrieben wird.¹⁶⁷

Aber der Konflikt, der gewöhnlich auf religiöse Streitfragen reduziert wird¹⁶⁸, war tatsächlich ein tatsächlich wohl ein komplexerer. Denn zum einen präsentierte sich auch Muḥammad Ḥassān nicht nur als der moderne Reformier, sondern war darüber hinaus auch Mann, der traditionelle somalische Institutionen für seine Sache zu nützen wußte. Zum andere sind die beiden Persönlichkeiten, was ihren Bildungshintergrund betrifft, verwandt, war doch auch

¹⁶⁴ *ibid.*: p. 55.

¹⁶⁵ Samatar 1992a, p. 61.

¹⁶⁶ Lewis 1994: p.90.

¹⁶⁷ z.B. Reese 1996: p.185 ff.

¹⁶⁸ Eine Ausnahme dazu bildet B. Martin „This ethnic and doctrinal war was compounded by many other factors. The two leaders’ personalities, their background, the generational difference, a conservative quietist and a populist set of attitudes on Uways’ side, opposed to a nationalistic, and an energetic will to resistance against ‘unfriendly’ Muslims and colonial occupiers on the other. Each combination of opinions and views, whether espoused by Uways or by Muhammad ^cAbdallah Hasan, is comprehensible and equally defensible. Two wholly different and opposing views of what Islam is emerge here as well.” Martin 1978: p. 234.

Muḥammad b. ʿAbdullāh Ḥassān theologisch ein Anhänger von al-Aṣḥarī.¹⁶⁹ Ideologische Differenzen werden also nicht die einzige Ursache für den Konflikt gebildet haben. Teil der Animosität mag in einem Territorialkonflikt begraben gelegen haben. Nutzbares Land ist auf dem Gebiet des heutigen Somalia rar, Stammeskonflikte über die Ressourcenverteilung prägen bis heute das Land.

Der Konflikt zwischen den beiden Anführern - ob nun tatsächlich ein interreligiöser oder aber ein von religiösen Allianzen überlagerter Stammeskonflikt, verschärfte sich zunehmend – und eskalierte nach 1900.¹⁷⁰ Im April 1909 kam Scheich Uways während eines Angriffs von Anhängern Muḥammad Ḥassāns auf die von Uways gegründete Qādirī-Siedlung von Biolay etwa 150 km nördlich von Brawa ums Leben. Man sagt, Muhammad Ḥasan habe nach dem Tod des Gegners gesungen, daß nun, da der alte Zauberer tot sein, Regen einsetzen würde.¹⁷¹

Zum Zeitpunkt des Todes ihres Begründers im Jahre 1909 war die Uwaysīya die größte muslimische Bruderschaft Ostafrikas¹⁷² und hat bis heute Millionen von Anhängern in der Region.¹⁷³ Ihr Begründer trägt heute den Beinamen „der Zweite“, was als panegyrische Anspielung auf einen legendären jemenitischen Zeitgenossen des Propheten des selben Namens verstanden werden kann, Uways al-Qarānī, der in der Schlacht von Ṣiffīn an der Seite des Schwiegersohnes des Propheten, ʿAlī, kämpfte, und getötet wurde.¹⁷⁴ Dieser „erste“ Uways war mit dem Propheten nicht persönlich bekannt gewesen. Es wird gesagt, daß er nach dessen Tod vom Geist des Propheten in den Sufismus initiiert worden war. Nach dem Vorbild von Uways al-Qarānī wurden in der Folge Derwische, die keinen direkten Initiator hatten, als „Uwaysīs“ bezeichnet. Diese Zuschreibung ist spät erfolgt, erst gegen das 16. Jahrhundert, eine Sufifigur mit dem Namen Uwaysist aber tatsächlich bereits in der frühen Literatur bekannt gewesen.¹⁷⁵ Uways al-Qarānī soll mit dem Propheten telepathisch kommuniziert haben, und ist daher im populären Islam sehr beliebt.¹⁷⁶ Der Vergleich spricht vom sicherlich hohen religiösen Prestige von Scheich Uways al-Barāwī.

¹⁶⁹ *Ibid.*: p.196.

¹⁷⁰ Martin 1993: p.234.

¹⁷¹ Samatar 1992b: p. 61.

¹⁷² Reese 1996: p.316.

¹⁷³ Samatar 1992a: p. 48.

¹⁷⁴ Siehe *El*², vol. X., p. 958 s.v. Uways al-Qarānī u s.v. Uwaysiyya.

¹⁷⁵ So kennt ihn zum Beispiel al-Quṣayrī. al-Quṣayrī/Gramlich 1989.

¹⁷⁶ „A class of mystics who look for instruction from the spirit of a dead or physically absent person.“ Siehe *El*², vol. X, p. 958 s.v. Uways al-Qarānī u s.v. Uwaysiyya.

Uways b. Muḥammad al-Barāwī hinterließ eine Reihe von Schriften. *Arabic Literature of Africa* listet neben den beiden hier übersetzten Werke mit den folgenden Titeln auf: *Kaḥīyat maḡlis ad-dīkr al-Qādirīya*, *Mawlid an-naṣr al-^cāṭir fī madḥ as-sayyid ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī*, *Yaa nabi salaam calayka* (in Somali), eine *qaṣīda*, ein Werk mit dem Titel *Rūḥ al-masarra* sowie ein Werk namens *Tabārak dū-l-’ulā*.¹⁷⁷ Weiteres hinterließ er eine berühmte *qaṣīda*, in welcher die Bruderschaft der Ṣāliḥīya als „Sekte von Hunden“ bezeichnet wird.¹⁷⁸

Auch heute wird von den Anhängern der Uwaysīya regelmäßige der *dīkr* zu Ehren des Verstorbenen abgehalten, in welchem sein Märtyrertum gepriesen wird. Zusätzlich dazu halten seine Anhänger eine jährliche Pilgerfahrt ab zum Grab des Scheich im islamischen Monat *Rabi^c al-awwal* ab. Während der Periode dieser Wahlfahrt kommen Gläubige von so weit her wie dem heutigen Tansania. Diese Wahlfahrt soll eine Periode großer religiöser Ekstase sein, eine große Zahl von Tieren wird geschlachtet, Almosen werden die Armen verteilt, und für die Vergebung von Sünden wird kollektiv bezahlt.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *ALA III/ Fasc. A* , p.106 ff., s.n. Uways b. Muḥammad al-Barāwī.

¹⁷⁸ Siehe dazu *ALA III/ Fasc. A* p. 70 ff., s.n. Ḳāsīm al-Barāwī.

¹⁷⁹ Samatar 1992a: p. 61.



4. ÜBERSETZUNG

Die beiden hier in Übersetzung vorliegenden Schriftstücke befinden sich im Original im Nationalarchiv von Sansibar (*Zanzibar National Archives*), wo sie unter der Signatur 8/42 Teil eines Sammelbandes sind, einer *mağmū^ca*. Grundstock der arabischsprachigen Bestände des Nationalarchivs von Sansibar bildet jener Teil der Bestände der Herscherfamilie, welcher nicht in den Wirren der Revolution von 1964 zerstört wurde. Das ist zum einen die in Arabisch geführte Korrespondenz der Sultane aus den Jahren 1840 bis 1960, andererseits etwa 40 Bände Materialien zur Rechtssprechung. Nicht zuletzt findet sich im Archiv ein Korpus von Manuskripten, die vor allem rechtliche Aspekte der Rechtsschule der Ibādīs behandelt, aber auch religiöse Literatur beinhaltet, nach Angaben des Archivs insgesamt 526 Bände, von denen allerdings einige in Verstoß geraten zu sein scheinen. Diese Literatur geht bis ins 17. Jahrhundert zurück. Die Autorenschaft eines Großteils dieser Werke ist leider nicht mehr feststellbar, weil, wie auch im Falle des Sammelbandes 8/42 die Deckblätter und letzte Seite der Bände oftmals fehlen (siehe Illustration).

Seit 1996 bemüht sich R. S. O'Fahey vom *Centre for Middle Eastern and Islamic Studies* an der Universität Bergen in Norwegen um die Katalogisierung dieser Bände für die von ihm, John Hunwick und anderen herausgegebene bibliographische Publikation *Arabic Literature of Africa*. Diese überaus dankenswerte und ambitionierte Reihe war, wie ihr Name sagt, ursprünglich dazu konzipiert, das arabischsprachige Schrifttum Afrikas (südlich der Magrebstaaten) aufzunehmen. Nachdem Forschungen ergeben hatten, daß vor allem in Ostafrika auch ein umfangreicher Korpus islamischer Literatur in anderen Sprachen existiert (unter anderem in verschiedenen Suaheli- und Somali-Dialekten), wurde der Forschungsgegenstand erweitert, und auch diese nicht arabischsprachige islamische Literatur aufgenommen. Der das Schrifttum Somalias beinhaltende Band ist als dritter in der Reihe bereits erschienen und listet auch die hier übersetzte *iğāza* und die zugehörige Darlegung über die Aufnahmemodalitäten in die Qādirīya auf. Die sonstigen Bestände aus Sansibar sind zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Arbeit noch nicht publiziert. Im Internet findet sich auf der Website des Archives eine sehr kursorische Darstellung über diese Bestände.¹⁸⁰

Der ZA 8/42 genannte Band ist ein Sammelband. Neben der von Uways erteilten *iğāza* für den Sultan von Sansibar und der Darlegung über die Aufnahme neuer Mitglieder in die

¹⁸⁰ <http://www.zanzibarheritage.go.tz/Code%20ZA.htm> (Zugriff 14.9.2008).

Qādirīya enthält der Band weitere sechs Werke, alle offenbar von Qādirī-Sufis abgefaßt, nämlich: eine Abhandlung namens *Tartīb ad-dīkr wa-awrād al-Qādirīya* von Ṣalāḥ ad-Dīn Nūr ad-Dīn al-Ḥāḡḡ, einem Anhänger vom Scheich Uways, eine *Qaṣīda šīnīya*, verfaßt von Qāsim b. Muḥyī ad-Dīn al-Qadirī al-Barawī, eine *Qaṣīda lāmīya* verfaßt von ^ᶜAbdullāh b. ^ᶜAlawī al-Ḥa(d)dād, eine *Qaṣīda* von der Hand von Muḥammad al-Imām al-Ġaylānī, eine Abhandlung namens *Huḡḡat ad-dākirīn* von ^ᶜAbd al-Qādir b. Muḥyī ad-Dīn al-Arbalī, sowie ein Werk vermutlich vom selben Autor, namentlich eine *Qaṣīda fī madḥ al-Ġaylānī*.¹⁸¹

Nachdem es sich um einen Sammelband handelt, sind *iḡāza* und Darlegung über die Aufnahmemodalitäten nicht von der Hand des Autors selber in den Band geschrieben, sondern in einer sehr schönen und leserlichen Handschrift in das Buch kopiert – siehe Anhang. (Scheich Uways selber hat Arabisch ebenfalls flüssig geschrieben, aber in gänzlich anderem Duktus, wie einer von seiner Hand für Scheich ^ᶜUmar al-Qullatayn¹⁸² verfaßten *iḡāza* zu entnehmen ist, die sich heute noch im Besitz von dessen Familie befindet.¹⁸³) Die von unbekannter Hand in den Band kopierten Handschriften enthalten einige kleinere Rechtschreibfehler, die ich, soweit mir erkenntlich, in der Übersetzung angemerkt und verbessert habe. Ob diese Rechtschreibfehler sich bereits im Original der *iḡāza* und der Darlegung über ihre Aufnahme neuer Mitglieder respektive der „Verleihung des Stundengebets“ befunden haben, ist nicht mehr feststellbar. Die *iḡāza* hat im Original insgesamt 21 Seiten, wobei ihre Nummerierung mit Seite 4 beginnt, und auf Seite 24 endet. Die Darlegung über die Aufnahmemodalitäten hat drei Seiten und folgt der *iḡāza* im Sammelband (nach einigen leeren Seiten), wobei ihre erste Seite mit der arabischen Numerierung Seite 33 beginnt und auf Seite 35 endet. Damit Interessierte die Übersetzung leichter mit dem folgen können, habe ich die arabische Numerierung der Seiten beibehalten.

¹⁸¹ Die hier genannten Werke und ihre Autoren sind nach den unpublizierten Notizen von R.S. O’Fahey zitiert, welche dieser mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Die Aufstellung soll eine ungefähre Ahnung darüber geben, was der Band enthält, versteht sich aber nicht als publikationsreif, sondern enthält in ihrem Titel den ausdrücklichen Hinweis „Not for quotation or publication in this form.“ Ich habe Titel und Namen von Werken und Autoren übernommen, wie sie von Prof. O’Fahey 1996 aufgelistet wurde, habe die Namen allerdings der Transliteration nach den Regeln der deutschen Morgenländischen Gesellschaft angepaßt, wie sie am Institut für Orientalistik an der Universität Wien angewandt werden. R.S O’Fahey, „A Partial and Preliminary Handlist of the Arabic Materials in the Zanzibar Archives.“ Unpubliziert. Bergen, September 1996.

¹⁸² Nach Trimmingham war es Scheich ^ᶜUmar al-Qullatayn, der die Qādirīya auf Sansibar eingeführt hat. Trimmingham 1964: p. 99f.

¹⁸³ Für diesen Hinweis danke ich Mwalimu Muhammad Idris Muhammad Salih (Zanzibar Stone Town), in dessen Besitz sich eine Kopie der von Scheich Uways für Scheich ^ᶜUmar al-Qullatayn ausgestellten *iḡāza* befindet.

4.1. „Dies ist ein edler (Stamm-)Baum...“

Seite 4 (nach arabischer Numerierung)

Dies ist ein edler Baum (*šağara šarīfa*), der fest verwurzelt, und dessen Geäst rein und edel ist. Sein Schatten ist ausgedehnt und schattig. Sein Träger ist ein frommer, unbefleckter Mann, redlich, glücklich, erfolgreich, ehrbar (*ğālīl*)¹⁸⁴ und mit der (göttlichen) Eigenschaft der Freundlichkeit (*gamīl*) begnadet ist. Ich bitte Gott - erhaben ist Er - den Wohltäter, den Herrn des gewaltigen Thrones, daß Er ihm (dem Träger des edlen Baumes) Festigkeit und Geradheit verleihen möge, Revelationen (schenken) und Huldwunder (*karāmāt*), (bitte Ihn) unter dem Schutz unseres Herren, des Propheten Muḥammad - Gott möge ihn segnen und ihm Heil schenken! - auf welchen Offenbarung und Koran herabgesandt worden sind.

Ich habe es vollendet und vollbracht: Ich bin der ärmste der Sterblichen, Diener der Armen (in Gott) (*fuqarā*)¹⁸⁵, Scheich ḥāğğ Uways b. Muḥammad al-Qādirī al-Barāwī, Diener des Oberhauptes der Bruderschaft (*sağğāda*) des *sayyid*^c Abd al-Qādir al-Ğīlānī in Bağdād, der beschützten (Stadt). Möge Gott sein Geheimnis (*sirr*) heiligen und ihm verzeihen! Uns möge Er mit dessen Wissen Nutzen erweisen. Seine *baraka* – Segenskraft- betreffend (sei gesagt): Amen, Amen.

Seite 5

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes

Lob sei Gott, der den Schleier der Traurigkeit von der geistigen Sehkraft der Religionsgelehrten (*ahl al-waddād*) genommen hat und sie durch das Licht Seiner Erwählung zum geradesten Weg der Rechtleitung geführt hat. Er hat ihre Seelen von der Liebe zum Weltlichen (*dunyā*)¹⁸⁶ gereinigt, so daß sie (schließlich) den Pfad der Asketen beschritten haben. Ihre Herzen hat Er mit dem richtigen Glauben vor dem Abirren in böse Leidenschaften bewahrt. Er hat sie zu Quellen der reinen Gewißheit geführt, bis Zweifel und Halsstarrigkeit sie in ihrem Inneren unglücklich gemacht haben. Er hat ihnen den Becher des Verständnisses aus der Fülle (*kawtar*) der Wunderdinge des Wissens (*ilm*) (gegeben) mit dem, was ihnen von Gottes Hilfe vorausgegangen war. Du (er)kennst in ihren Gesichtern den Glanz gnadenreicher Erkenntnis (*ma^crifa*), Zeichen des Erreichen des Gewollten. Es wird in ihrem

¹⁸⁴ Sufische *termini technici* betreffend sei auf Kommentar und Glossar verwiesen.

¹⁸⁵ Die Übersetzung könnte auch lauten: „Ich bin der ärmste der Mystiker, ...“.

¹⁸⁶ Wörtlich: „von der Liebe zur Welt“.

Inneren gerufen: „Dies ist *unser Lebensunterhalt, der ohne Ende ist!*“¹⁸⁷ Er ist Gott, Herr der helfenden Engelscharen (*malakūt*) Herr der Majestät (*ğabarūt*) von ewiger Dauer und des gepriesenen und immerwährenden Namens in seinem Reich und Seiner unbegrenzten Existenz. Er steht alleine auf seiner Erde und in seinem Himmel, Er ist Einer in Seiner Erhabenheit und Größe.

Seite 6

(Er ist der), der eingedenk bleibt Seiner Freunde (*awliyā'*), die Seiner gedenken, (Er,) der dem Antwort gibt, der in seinem Gebet seine Hoffnung auf Ihn setzt; der überreich spendet in Seiner Wohltätigkeit, Seiner Gabe, Seiner Beschenkung und Seinen Gunstunterweisungen; der huldvoll ist gegenüber Seiner Schöpfung am Tage Seiner der Vorführung (der auferweckten Toten zum Endgericht) und der Vergeltung.

Ich preise Ihn für das Rechtmäßige, das Er gewährt hat, und ich danke Ihm dafür, daß Er das, was verboten ist,¹⁸⁸ untersagt hat. Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer dem einen (Gott), Er ist einer, keiner ist ihm beigesellt, (bezeuge) mit einer Bezeugung, deren Leuchten in alle Ewigkeit¹⁸⁹ andauert, daß unser Herr Muḥammad Sein Diener und Sein zur allen Dienern geschickter Gesandter ist. Zu diesen (Gottesdienern) gehören die Wissenden, welche Werke vollbringen, mittels derer sie sich Gott - erhaben ist Er – gemäß den Bestimmungen der Schrift nähern.¹⁹⁰ Mit Hilfe der vollkommensten Verhaltensregeln (*ādāb*) bilden sie sich in Wort und Tat. Sie nötigen sich selbst abends wie morgens die Pflicht auf, von dem zu lassen, was (im religiösen Sinne) als verwerflich, und von dem, was als indifferent gilt. Zu ihren Worten und Taten, ihrer Verhaltensweise sei ihnen gratuliert. Wie glücklich ist jener, welcher sich an die Leute des Heils bindet! (Denn) die Vollkommenheit wird nur mit dem Einsichtsvermögen der Leute des Heils erreicht.

Seite 7

Ihre zufriedenstellende und löbliche Methode sind Lichtblitze (*lawāmi^c*), Schimmer der Erwählung, der Glanz der (göttlichen) Anwesenheit. Sie (die Leute des Heils) sind die sich abmühenden Rechtsgelehrten (*^culamā*), die vollkommenen Frommen, welche den perfekten Zustand erreicht haben und den reinen, ungetrübten Blick. Sie sind die Frommen, die Freunde

¹⁸⁷ Aus Koran 38, 54.

¹⁸⁸ Wörtlich: „die Verstoßungsgründe“.

¹⁸⁹ Wörtlich: „die Ewigkeit der Ewigkeiten“

¹⁹⁰ Wörtlich: „genähert haben“.

(Gottes), Leute die kosten, enthüllen, verstehen¹⁹¹, vortrefflich sind und freigiebig¹⁹², die besten aller, die wissen, lernen und lehren. Er (Muḥammad) – Gott segne ihn und spende ihm Heil – hat gesagt: „Demjenigen, der mit dem arbeitet, was er weiß, läßt Gott das Wissen dessen, was er nicht weiß, zukommen.“¹⁹³

Die Lichter ihrer Methode¹⁹⁴ (*tarīqa*) glänzen über denen, die über ihre deutlichen Gesetze wachen. Der Atem ihrer Reinheit, welcher zu den Tugenden derer gehört, die sich nach ihren guten Sitten (*ādāb*) bilden, wird offenkundig, die Erkenntnisse in ihrem Inneren über die Schöpfung sind deutlich, die Geschenke der Wahrhaftigkeit werden durch den Empfang Seiner Gaben freigesetzt. Wer ihren Spuren folgen und ihre Geheimnisse enthüllen will, der eile zur Unterweisung im edlen *dīkr*, zum Anlegen des trefflichen Flickentrodes (*ḥirqa*), denn sein Nutzen ist ein allgemeiner unter den Muslimen.

Seite 8

Diese beiden (*dīkr* u. *ḥirqa*) nämlich sind die Zeichen der reuigen Gottesfürchtigen. Die gründlich beschlagenen unter den in Gott Armen welche für sie (die *ḥirqa*) Sorge tragen, überliefern unablässig, daß sie die *ḥirqa* der Unterstützung von Gott ist, das Anlegen die Rechtleitung in Gott und das Zeichen der Nähe zu Gott. Sie (die *ḥirqa*) trägt den Geist des Glaubens, den Geruch der Wohltätigkeit durch die Gottesschau, und als Ziel wahrhaftige Erkenntnis. Und wenn der aufrichtige Novize (Gottes) gedenkt und sie anlegt, so kommt ihm durch sie die wahrhaftige Verbindung und die reine und vollständige Kenntnis (Gottes) (*ʿirfān*) zu. Im Geheimnis (*sirr*) erfährt er, nachdem Gott den Entschluß gefaßt hat, die erste Verbindung, nachdem er (zuvor) besiegt hat, was auf ihm (gelastet) hatte.

Gott – erhaben ist Er – hat gesagt: „Ihr Kinder Adams! Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt, daß sie eure Scham verberge, und Flaumhaar (?). Aber die Kleidung der Gottesfurcht, die ist besser (als die Kleidung, die nur äußerlich die Scham verhüllt).“¹⁹⁵ Das Wesentliche am äußerlichen Gewand ist nicht, daß es die Scham bedeckt, (sondern vielmehr), daß es das Gewand der Gottesfurcht ist, des Schutzes und der Rechtleitung. Was über diesen Nutzen hinausgeht, ist Schmuck, der die Zierde Gottes – erhaben ist Er - eigens für die Gläubigen

Seite 9

¹⁹¹ Wörtlich: „Leute des Kostens (*dawq*) , der Enthüllung (*kašf*) und des Verständnisses“

¹⁹² Wörtlich : „der Vortrefflichkeit und des Gebens“

¹⁹³ Diese Überlieferung konnte ich bis dato nicht lokalisieren.

¹⁹⁴ Oder auch: „Die Lichter ihrer Bruderschaft...“

¹⁹⁵ Ein Zitat aus Koran 7,26.

während des irdischen Lebens und am Jüngsten Tag ist. Sie (die Gläubigen) werden über sie (die *hirqa*) nicht zur Rechenschaft gezogen. Wenn sie die *hirqa* mit dieser Absicht angelegt haben, so schmücken sie sich mit ihr. Wenn sie die *hirqa* aber mit einer anderen Absicht angelegt haben, so haben sie sie aus Ausgelassenheit und Einbildung angelegt. Diese (*hirqa*) ist (dann nur) die Zierde des irdischen Lebens, (wobei jedoch) das Gewand das gleiche (wörtl.: eines) ist. Das (am Jüngsten Tag gefällte) Urteil (über die Träger der *hirqa*) fällt auf Grund unterschiedlicher Beweggründe (sie anzulegen) unterschiedlich aus. Die Unterweisung des edlen *dīkr* und das Tragen der *hirqa* ist ein Zeichen für die Gottesfürchtigen und Bekleidung für die besten, welche sich (Gott) annähern, Leiter zum Erhalt der Wünsche und Anliegen, Rechtleitung für die Novizen, ein Weg für die, die Gott dienen. Erreicht wird dies mit Hilfe der sufischen Scheichs, Leute der sunnitischen Rangordnung die erhöhte Standplätze (*maqāmāt*) (einnehmen und über) angenehme Zustände (*aḥwāl*) (verfügen), diejenigen, die in Gedanken und Taten streben, denjenigen, die ihren Herren abends und morgens preisen– möge Gottes Wohlgefallen über ihnen allen sein!

Es bittet der in Gott arme in Schwäche u Mängeln verharrende Gottesdiener seinen Herren als Bittsteller um Verzeihung,

Seite 10

Scheich ḥāḡḡ Uways b. Muḥammad al-Qādirī (nämlich), Schüler von Scheich Muṣṭafā al-Qādirī, Sohn von *sayyid* Salmān, Sohn von *sayyid* [°]Alī, Sohn von *sayyid* Salmān, Sohn von *sayyid* Muṣṭafā, Sohn von *sayyid* Zayn ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Muḥammad Darwīš, Sohn von *sayyid* Ḥisām ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Nūr ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Walī ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Zayn ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Šaraf ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Šams ad-Dīn, Sohn von *sayyid* Muḥammad al-Hattāk, Sohn von *sayyid* [°]Abd al-[°]Azīz, Sohn des Anführers unter den *sayyid*, Pol des Seins (*quṭb al-wuḡūd*), der weißen Perle, König über die Zügel der Provinzgouverneure, Oberhaupt der (von Gott) Geliebten, Anführer der Gemeinde, einzigartiger Diamant, Räuber (?) der (mystischen) Zustände, Pol der Pole, dem erhabensten Helfer, Sammler unter den (von Gott) Geliebten, *sayyid* Scheich [°]Abd al-Qādir al-Ġilānī – sein Geheimnis möge geheiligt werden! Er (wiederum) ist Sohn von Abū Šāliḥ Mūsā Ġankī Dūst, Sohn von *sayyid* [°]Abdullāh al-Ġilī, Sohn von *sayyid* Yaḥyā az-Zāhid,

Seite 11

Sohn von *sayyid* Muḥammad, Sohn von *sayyid* Dāwūd, Sohn von *sayyid* Mūsā, Sohn von *sayyid* ^cAbdullāh, Sohn von *sayyid* Mūsā al-Ġūn, Sohn von *sayyid* ^cAbdullāh al-Muḥidd, Sohn von *sayyid* Ḥasan al-Muṭannā, Sohn von *imām* Ḥasan, dem Sohn des Beherrschers der Gläubigen, ^cAlī Sohn von Abū Ṭālib – möge Gott ihn in Gnaden annehmen! – Sohn von ^cAbd al-Muṭṭalib, Sohn von Hāšim, Sohn von ^cAbd Manāf, Sohn von Quṣayy, Sohn von Kilāb, Sohn von Murra, Sohn von Ka^cb, Sohn von Lu'ayy, Sohn von Ġālib, Sohn von Fihri, Sohn von Mālik, Sohn von an-Naḍr, Sohn von Kināna, Sohn von Ḥuzayma, Sohn von Mudrika, Sohn von Iliyās, Sohn von Muḍar, Sohn von Nizār, Sohn von Ma^cadd, Sohn von ^cAdnān, Sohn von Ud, Sohn von Udad¹⁹⁶, Sohn von al-Hamisa^c, Sohn von Ġamal, Sohn von Nabat, Sohn von Qayḍār, Sohn von Isma^cīl, Sohn von Ibrahīm, Sohn von Tāriḥ, Sohn von Qāšir, Sohn von Sāruġ¹⁹⁷, Sohn von Argawat, Sohn von Fāliġ, Sohn von Šāliḥ, Sohn von Qīnān, Sohn von Arfaḥšad, Sohn von Sām, Sohn von Nūḥ, Sohn von Yard, Sohn von Idrīs, Sohn von Mahmā'īl, Sohn von Qīnān, Sohn von Anūš, Sohn von Šīṭ, Sohn von Ādam, dem „Vater der Offenbarung“ - über ihn und über unseren Propheten das vortrefflichste Gebet und Heil!

Seite 12

Adam (wiederum) ist von Staub,¹⁹⁸ Staub ist aus Erde, Erde ist aus Schaum, Schaum ist von der Welle, die Welle ist von Wasser, Wasser ist durch den Regenguß, der Regenguß ist durch die Allmacht Gottes, die Allmacht resultiert aus dem Wollen und das Wollen resultiert aus dem Wissen Gottes, der Er erhaben ist.

Wisse, strebender Novize, daß die Erlaubnis (*iġāza*) der Scheichs eine immerwährende Gnade ist, ein Glück von ewiger Dauer, irdische Barmherzigkeit und jenseitige Ruhe. Derjenige, der ihren Befehlen gehorcht, wird rechtgeleitet werden und ihrer würdig. Die Scheichs haben uns Erlaubnis erteilt und befohlen, den edlen *dikr* zu unterrichten und die treffliche *hirqa* demjenigen anzulegen, der sie verdient¹⁹⁹. Als ich sah, daß der rechtschaffene Novize, der fortschreitend auf dem Wege (Gottes) Reisende, der erfolgreichen Gottesdiener – möge sein Segen von Dauer sein –, würdig war dessen, was es dort gibt, habe ich ihn das Wort von der

¹⁹⁶ Ud und Udad sind in der von Ibn Ishāq aufgeführten Genealogie des Propheten ein und die selbe Person. Ibn Ishāq/Guillaume 1967: p.3

¹⁹⁷ Bei Ibn Ishāq lautet dieser Name „Šāruġ“. *ibid.*: *loc.cit.*

¹⁹⁸ ad-Dārimī: *Faḍā'il al-qur'ān*, vol 1.

¹⁹⁹ Wörtl.: „ihrer würdig ist“.

Einheit Gottes (*tawhīd*) gelehrt, habe ihm die gesegnete *hirqa* angelegt und habe ihn zu meinem Repräsentanten (*ḥalīfa*) in der Bruderschaft der Qādirīya gemacht .

Seite 13

Ich habe ihn auf dieselbe (spirituelle) Stufe (*maqām*) wie mich zu stehen gebracht und habe ihn auf meinem Gebetsteppich (*saḡḡāda*) sitzen lassen, ich habe ihm die Erlaubnis (*iḡāza*) erteilt, den edlen *dīkr* zu lehren, die edle *hirqa* zu verleihen und von den verdienstvollen Muslimen, wen auch immer er will, zu seinem *ḥalīfa*, Repräsentanten, zu machen. (Ich habe ihm weiteres Erlaubnis erteilt,) das Tor der Zentren der Bruderschaften (*zawāya*²⁰⁰) für den Dienst an den Armen zu öffnen, Spenden entgegenzunehmen und sie in eigener Sache oder für die Angelegenheiten von Armen (oder: „Gottsuchern“) auszugeben, welche bei ihm ein- und ausgehen, sowie (habe ich ihm weiteres Erlaubnis erteilt), den Korb aus Palmblättern kreisen lassen (gemeint ist: „betteln“), wenn er seine Triebseele wirklich zerbrechen will²⁰¹, und das an die Armen auszugeben, was er eingenommen hat.

Ich habe ihm Erlaubnis (*iḡāza*) erteilt, erwähnte *hirqa*, welche mittels Überliefererketten (*salāsil*) bis in die Zeit²⁰² des Propheten zurückgeführt wird, demjenigen zu verleihen, der von den aufrichtigen Schülern ihrer würdig ist, sei er jung oder alt, männlich oder weiblich, so daß sich seine Brust dadurch, daß er sie anlege, erleichtere²⁰³. Ich habe ihm - sein Segen möge von Dauer sein! - ebenfalls Erlaubnis erteilt, das Gelübde der Scheichs zu nehmen möge Gott ihr Geheimnis heiligen -, im besonderen das unseres Herrn und Scheichs, des Sultans der Sultane, Vorbild der Pilger auf dem Weg,

Seite 14

Haupt der (von Gott) Geliebten, Pol der Erkennenden, *sayyid* Scheich ^ᶜAbd al-Qādir al-Ġilānī - möge Gott seinen Geist heiligen und sein Grab leuchten lassen! Er möge seine Offenbarungen zu uns gelangen lassen, sein Banner und die Banner der Scheichs hissen - Gottes Gunst, der Er erhaben ist, sei über ihnen allen!

Weiteres habe ich ihm (nämlich: dem Novizen) - mögen seine Segnungen von Dauer sein! - zur Wahrhaftigkeit geraten, wobei die Wurzel der Wahrhaftigkeit in ehrlicher Armut (in Gott) liegt. Diese (Armut in Gott) besteht darin, daß er vor jeder Rede, die er führt, und jeder Tat, die er setzt, Zuflucht bei Gott sucht, und sich an Ihn um Hilfe wendet. Weder im Großen

²⁰⁰ Dieser Plural ist in der Handschrift inkorrekt geschrieben, nämlich *zawāyā* statt *zawāya*.

²⁰¹ Wörtlich: „zerbrechen möchte und will“

²⁰² Wörtlich: „Gegenwart“

²⁰³ Wörtlich: „weite“. Eine Anspielung auf Koran 6, 125, wo es heißt: „Und wenn Gott einen rechtleiten will, weitert er ihm die Brust für den Islam (...).“

noch im Kleinen verfährt er eigenmächtig, ohne (zuerst) Annäherung an und Hilfe bei Gott zu suchen, der erhaben ist. Er spricht weder noch handelt er, außer in einer reinen Absicht, mit der er sich an Gott wendet. Der Gottesdiener möge wissen, daß Gott – erhaben ist Er – Diener hat, die Er auf dem Weg derer führt, die (Ihm) angenähert werden. Augentrost ist diese dauernde Annäherung an Gott – erhaben ist Er - in ihren Herzen.

Was ihre gesamte Zeit betrifft - sei sie im Gebet, sei sie mit der Rezitation des Korans oder im *dikr* (verbracht) -, so möge für das Nichtstun kein Weg zu ihnen führen. Sie mögen sich vor einem Übermaß

Seite 15

an Schlaf bewahren, (eben gerade soviel sollen sie sich gönnen, daß) darin Erholung für sie liegt. Ihre Speise (sollen sie) nach Maßgabe (genießen). Es sind dies die Leute, die auf viele Dinge verzichten und die viele Arten von Anstrengungen bezüglich des Zuganges zur Frömmigkeit machen. Es beschäftigt sie, was sie in ihren Herzen an Gemütsruhe finden, an Vertraulichkeit und Genuß in der Zwiesprache mit Gott, der erhaben ist. Die Beschäftigung mit diesen Dingen entspringt dem Versprechen über die Belohnung für die Gottesfürchtigkeit. Gott – erhaben ist Er - hat (anderseits auch) Diener, welche hinter dieser Vorgabe zurückbleiben. Es hat sie an den Toren der Frömmigkeit mit dem beschäftigt, was über deren Nutzen hinaus(geht?). Die Rechtschaffenen unter ihnen befinden sich im Schutz der Güte Gottes, der erhaben ist. Unter ihnen sind solche, die mit gemischten Gefühlen in der Seele an die Tore der Gottesfürchtigkeit treten, und manchmal erweitern sich die Risse über ihnen. Der Teufel spielt unablässig (mit dem Novizen), bis es ihm gelingt, einen (Riß) in ihn zu schneiden, ihn mit vielem zu beschäftigen, was ihn gar nicht betrifft. Er (der Teufel) betrügt die Seele vielfach, und die verborgenen Leidenschaften halten sie vom Innehalten ab. Der Aufrichtige sucht (dann) Hilfe in Zurückgezogenheit (*halwa*) und Abgeschlossenheit, um aufzuklären, welche von seinen Belangen zweifelhaft sind. Man sagt, das die nächstliegende Verhaltensvorschrift

Seite 16

das Innehalten bei Unklarheit ist, (wobei) gemeint ist, daß er nicht weiß, was er nicht weiß, nämlich ob er der Wahrheit genüge tut stellt oder nicht. Die Bedeutung des Zweifels (für den Novizen) liegt darin, daß er weiß, daß in ihm Gunst Gottes liegt, der erhaben ist. Wenn er (betreffs dieser Sache) aber Verdacht hat, der ihn an ihr zweifeln läßt, so möge er die

Entscheidung in dieser Angelegenheit verschieben, bis sich ihm in Folge von fortdauernder Zufluchtsname und demütigem Flehen zu Gott - erhaben ist Er - die Rechtleitung offenbart.

Wenn die Seele eine Sache herbei wünscht und sich nach ihr strebt, der Gottesdiener ihr Widerstand leistet, die Seele (aber) Vorbehalt verweigert, so möge der Gottesdiener in die Wüste hinausgehen und sich in Gott zurückziehen, seine Wange in den Staub legen, bis Gott bestimmt, daß er von dem abläßt, was ihn beunruhigt, so daß es ihn (dann) nicht mehr beunruhigt. Die Grundlage dieser Sache ist aufrichtige Reue und die Beschränkung der Gliedmassen von den Sünden und Übeln in Wort und Tat, weiteres ihre Zurückhaltung von dem, was ihn nicht betrifft. Danach ist das gesündeste Gebot Verzicht (*zuhd*) auf Weltliches, wobei die Essenz des Verzichtes der Rückzug von der Schöpfung ist (gemeint ist: vom Umgang mit Menschen), Fortdauer des Gesinnung, wahre Verehrung Gottes und der exstatische Genuß in ihm (dem Gottesdienst). Wie wohl tut nach der (Periode der) Zurückgezogenheit (*halwa*) ein leerer²⁰⁴ Magen

Seite 17

und nächtliches Wachen! Wenn das Herz des Gottesdieners von Gottesfürchtigkeit und Verzicht erfüllt ist, so bleibt sein Herz nicht hinter seiner Zunge zurück in Gebet und Lobpreisungen, und Gott, der erhaben ist, ermöglicht ihm das Wissen um die Schlichtung dessen was, er fürchtet, im rituellen Gebet und der Koranrezitation. Einige von ihnen sagen „Wer von Seele zu Seele anderes transportiert als das Gedenken Gottes, der verschwendet seinen (mystischen) Zustand in seiner Beschäftigung mit dem, was ihn nicht betrifft, und läßt von dem, was ihn betrifft.“²⁰⁵ Gott – erhaben ist Er- hat gesagt: „Wenn einer von der Mahnung des Barmherzigen nichts wissen will, bestellen wir für ihn einen Satan, der ihm dann ein (unzertrennlicher) Geselle ist.“²⁰⁶

Für den Aufrichtigen ist die Einhaltung des Freitags und der (freitäglichen) Versammlung (zum Mittagsgebet) unabdinglich, und es genügt ihm an Segnung der Muslime das Beisammensein mit ihnen am Freitag (zum Mittagsgebet) und in der Gruppe. Er kommt vor dem Sonnenaufgang zur Moschee und verwendet seine Zeit auf die verschiedenen Arten von gottesdienstlichen Handlungen. Er hütet sich vor dem Zusammensitzen mit Menschen, außer mit demjenigen, von dem er Nutzen zieht, oder mit dem, der von ihm Nutzen zu ziehen sucht. Derjenige, von dem er Nutzen zieht, ist einer, der gemeinsam mit ihm den Pfad derer, die sich (an Gott) annähern, beschreitet; derjenige, welcher Nutzen zu ziehen sucht, ist einer, der mit

²⁰⁴ Wörtlich: „leichter“

²⁰⁵ Wer das genau gesagt haben soll, bleibt unklar.

²⁰⁶ Ein Zitat aus Koran 43,36.

ihm den Weg der Rechtschaffenen beschreitet und derer, die in Recht und Theologie bewandert sind.

Seite 18

Die Lehrer und *mufī* (jene, die gültige Rechtgutachten abgeben dürfen) wiederum sind solche (Menschen), die sich (Gott) annähern, die Frommen wiederum sind Leute, die das Rechtsstudium betreiben (auch: „rechtskundig sind oder sich dafür ausgeben“), Schüler, und solche, die in einer Rechtssache die Entscheidung des *mufī* anrufen. „Jeder hat eine Richtung, auf die er eingestellt ist (je nachdem er Jude, Christ oder Muslim ist).“²⁰⁷

Es sprach *imām* Sufyān at-Ṭawrī²⁰⁸ - möge Gott an ihm Wohlgefallen haben :“Ich hörte Ğā^c far aṣ-Ṣādiq²⁰⁹ - Gott möge an ihm Wohlgefallen haben -sagen:“

Kaum zu finden war das Heil, solange sein Zweck nicht offensichtlich war. Wenn du dich in einer Sache befindest, so geht schnell, daß du dich in der Gleichgültigkeit befindest, und wenn Du Dich nicht in der Gleichgültigkeit findest, so geht es schnell, daß du dich in der Verlassenheit befindest die nicht der Gleichgültigkeit gleicht. Und wenn Du in der Verlassenheit nicht findest, so geht es schnell, daß du dich im Schweigen befindest, das nicht der Verlassenheit gleicht. Und wenn du dich im Schweigen nicht findest, geht es schnell, daß du dich im *kalām* der *ṣalaf aṣ-ṣāliḥ* findest. Glücklich ist, wer in seiner Seele Rückzug findet, wenn ihm die Vermittlung hilft und die Durchführung des Beschreitens des Weges mittels der in diesen Worten niedergelegten Ermahnungen. Durch die Wahrhaftigkeit in seinem Beschreiten (des Weges zu Gott) werden ihm die Herzen der Leute der Wahrhaftigkeit Gefährten und wenden sich zu ihm, nach Lernen und Gewinn fordernd, und er erlernt die Voraussetzungen für die mystischen Zustände.²¹⁰

Seite 19

Die (mystischen) Zustände (*aḥwāl*) sind göttliche Gaben und ihre Voraussetzung (wird) erworben durch die (Befolgung der) Verhaltensregeln der *ṣarī^ca*, sodann den Umgang mit den Scheichs. Seit die Herzen sich ihm zugewandt haben als sie von ihm die Verleihung des *dikr* gefordert haben, sowie den Vertrag der Bruderschaft, und das Anlegen der *ḥirqa* habe ich

²⁰⁷ Beginn des Verses Koran 2,148.

²⁰⁸ Sufyān b. Sa^cīd b. Masrūk Abū^c Abdullāh al-Kūfī, 716 bis 778, war ein prominenter früher islamischer Jurist, der in zahlreichen *ḥadīṭ*-Überliefererketten aufscheint. *ET*² vol. IX, p. 770. s.v. Sufyān al-Ṭawrī.

²⁰⁹ Ğā^c far aṣ-Ṣādiq, geboren 699, verstorben 1148, ist der letzte von Zwölferschiiiten und Ismā^cīliten gleichermaßen anerkannte *imām*. Er lebe in Medina als Autorität für *ḥadīṭ* und wird im Zusammenhang mit sunnitischen Überliefererketten zitiert *ET*², vol II., pp. 374-375, s.v. *Djā^c far al-Ṣādik*.

²¹⁰ Aus : *al-Fuṣūl al-muḥimma* . www.hadith.net/arabic/products/books/fosul/fos-ar-26.htm

gehört, daß er – mögen seine Huldwunder andauern! – mit ihren Genütern vorsichtig umgehen und daß er sie nicht zurückweisen würde. Wenn das Tor geöffnet ist, so wird die Gnade gewährt. Und so wie ich ihn den *dikr* gelehrt habe und ihm die gesegnete *hirqa* angelegt habe – mögen seine Huldwunder von Dauer sein – so hat mich mein Scheich *sayyid* Muṣṭafā den *dikr* gelehrt und mir die gesegnete *hirqa* verliehen, ihm sein Scheich und Großvater *sayyid* Scheich [°]Alī al-Qādirī, ihm sein Scheich und Cousin väterlicherseits *sayyid* Scheich [°]Abd al-Qādir al-Qādirī, diesem sein Vater *sayyid* Scheich Abū Bakr b. *sayyid* Scheich Isma[°]īl b. *sayyid* Scheich [°]Abd al-Wahhāb b. *sayyid* Scheich Nūr ad-Dīn b. *sayyid* Scheich Muḥammad Darwīš b. *sayyid* Scheich Ḥisām ad-Dīn, diesem sein Scheich und Cousin väterlicherseits *sayyid* Scheich Abū Bakr b. *sayyid* Scheich Yaḥyā, der wiederum sagt, er habe den *dikr* und die Nachfolge [in der Bruderschaft] (*hilāfa*) von seinem Vater, *sayyid* Scheich Ḥisām ad-Dīn al-Qādirī b. *sayyid* Scheich Nūr ad-Dīn übernommen. Und des sprach *sayyid* Scheich Nūr ad-Dīn: „Ich habe den *dikr* und die Nachfolge in der Bruderschaft (*hilāfa* - d.h. die Ermächtigung, selber neue Mitglieder zu initiieren) von meinem Vater und geistigen Führer *sayyid* Scheich Walī ad-Dīn b. *sayyid* Scheich Zayn ad-Dīn übernommen.“ Und es sprach *sayyid* Scheich Zayn ad-Dīn. „Ich habe den *dikr* und die *hilāfa* von meinem Vater und geistigen Führer *sayyid* Scheich Šaraf ad-Dīn b. *sayyid* Scheich Šams ad-Dīn übernommen. Und es sprach *sayyid* Scheich Šams ad-Dīn: „Ich habe den *dikr* und die *hilāfa* von meinem Vater und geistigen Führer *sayyid* Scheich Muḥammad al-Hattāk b. *sayyid* Scheich [°]Abd al-[°]Azīz übernommen.“ Und es sprach *sayyid* Scheich [°]Abd al-[°]Azīz - möge sein Geheimnis geheiligt werden!: „Ich habe den *dikr* und die *hilāfa* von meinem Vater und geistigen Führer

Seite 20

sayyid Scheich Abū Bakr b. *sayyid* Scheich Yaḥyā übernommen.“. *Sayyid* Scheich Yaḥyā sprach: „Ich habe den *dikr* und die *hilāfa* von meinem Vater und geistlichen Führer entgegengenommen, *sayyid* Scheich Ḥisām ad-Dīn al-Qādirī b. *sayyid* Scheich Nūr ad-Dīn.“ *Sayyid* Scheich Nūr ad-Dīn sprach: „Ich habe den *dikr* und die *hilāfa* von meinem Vater und geistigen Führer entgegengenommen, *sayyid* Scheich Walī ad-Dīn b. *sayyid* Scheich Zayn ad-Dīn.“ *Sayyid* Scheich Zayn ad-Dīn sprach: „Ich habe den *dikr* und die Nachfolge von meinem Vater und geistigem Führer entgegengenommen, *sayyid* Scheich Šaraf ad-Dīn b. *sayyid* Scheich Šams ad-Dīn.“ *Sayyid* Scheich Šams ad-Dīn sprach: „Ich habe *dikr* und Nachfolge von meinem Vater und geistigen Führer übernommen, *sayyid* Scheich Muḥammad al-Hattāk

b. *sayyid* Scheich ^ĊAbd al-^ĊAzīz *sayyid* Scheich ^ĊAbd al-^ĊAzīz – möge Gott sein Geheimnis heiligen! - sprach: “Ich habe den *dīkr* und die Nachfolge von meinem Vater und geistigen Führer, dem Herren unter den Herren²¹¹, Pol (*quṭb*) des göttlichen Seins

Seite 21

dem göttlichen Riesen, dem brennenden Leuchter²¹² Herren der Zeichen und (ihrer) Deutungen, meinem Herrn, Lehrer, Scheich und Beschützer *sayyid* Scheich Muḥyī ad-Dīn Abū Muḥammad [Maḥdūmi²¹³] ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī- möge Gott sein Geheimnis heiligen, unsere Schar und eure Schar, seine Frömmigkeit und seine Segnungen! Es sprach *sayyid* Scheich ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī: ”Ich habe den *dīkr* und die Nachfolge aus der Hand von Scheich Abū Sa^Ċīd al-Mubāarak al-Maḥzūmī²¹⁴ empfangen.“ Es sprach Scheich Abū Sa^Ċīd: “Ich habe den *dīkr* und die Nachfolge aus der Hand von Scheich Abū l-Ḥasan al-Hakārī empfangen.“ Es sprach Scheich Abū l-Ḥasan: “Ich habe den *dīkr* und die Nachfolge aus der Hand von Scheich Abū l-Faraġ aṭ-Ṭarsūsī empfangen.“ Scheich Abū l-Faraġ sprach: “Ich habe den *dīkr* und die Nachfolge von Scheich Abū l-Faḍl ^ĊAbd al-Wāḥid at-Tamīmī empfangen. Es sprach Abū l-Faḍl „Ich habe *dīkr* und Nachfolge vom Scheich der (Gott) Liebenden Abū Bakr Dulaf b. Ġaḥdar

Seite 22

aš-Šiblī empfangen.²¹⁵ Es sprach Scheich Abū Bakr: “Ich habe *dīkr* und Nachfolge vom Scheich der Sufis Abū l-Qāsim al-Ġunayd al-Baġdādī²¹⁶ entgegengenommen.“ Es sprach Scheich Ġunayd: “Ich habe *dīkr* und Nachfolge von Scheich Sarī as-Saqāṭī²¹⁷ übernommen.“ Es sprach Scheich Sarī: “Ich habe *dīkr* und Nachfolge aus der Hand von Scheich Ma^Ċrūf al-

²¹¹ Könnte auch heißen „dem *sayyid* unter den *sayyids*“, also „dem einen (herausragenden) Nachkommen des Propheten“.

²¹² Wörtlich: „dem leuchtenden Leuchter“

²¹³ Vermutlich ein Schreibfehler.

²¹⁴ Abū Sa^Ċīd al-Mubāarak al-Maḥzūmī wird manchmal als Lehrer von ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī genannt, tatsächlich hieß dieser Lehrer, bei welchem ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī Unterricht im ḥanbalitischen Recht erhielt, Abū Sa^Ċīd al-Mubāarak al-Muḥarrimī. Braune/al-Ġilānī 1933: p.4 f

²¹⁵ Abū Bakr Dulaf b. Ġaḥdar, geboren in Samarra oder Bagdad 861, verstorben in Bagdad 945. *EF*², vol. IX; 432-433. s.v. al-Šiblī.

²¹⁶ Al-Ġunayd, verstorben 910 in Bagdad, gilt als Schlüsselfigur in den Überliefererketten der meisten Bruderschaften. *EF*², vol. III; p.600. s.v. al-Djunayd, Abū l-Ḳāsim b. Muḥammad b. al-Djunayd al-Kazzāz al-Kawāriri al-Nihāwandī. Ausführlich zu al-Ġunayds Rolle in den diversen *salāsīl* Trimmingham 1971: p.12.

²¹⁷ Sarī as-Saqāṭī (auch: as-Saqṭī), 772-867, war ein wichtiger Sufi der zweiten Generation in Bagdad. *EF*², vol. IX. pp.56-59. s.v. Sarī al-Saqāṭī Abū l-Ḥasan b. al-Mughallis.

Karḥī²¹⁸ empfangen.“ Es sprach Scheich Ma^crūf:“ Ich habe *dikr* und Nachfolge von meinem Scheich, dem Altar des verborgenen Wissens Abū l-Ḥasan ^cAlī b. Mūsā ar-Riḍā²¹⁹ entgegengenommen. Dieser sprach: “Es hat mir mein Vater Mūsā al-Kāzīm²²⁰ von seinem Vater von Ĝa^cfar aṣ-Ṣādiq überliefert, dieser von seinem Vater Muḥammad al-Bāqir²²¹, dieser von seinem Vater Zayn al-^cĀbidīn²²², dieser von seinem Vater Ḥusayn²²³, dieser von seinem Vater ^cAlī b. Abī Ṭālib²²⁴ – möge Gott an ihnen Wohlgefallen haben -, daß dieser gesagt hat: “Mir hat mein Bruder und Cousin väterlicherseits, der Gesandte Gottes, Muḥammad b. ^cAbdullāh – Gott segne ihn und sende ihm Heil - berichtet: „Mir hat Ĝibrīl – Friede sei über ihm – berichtet: “Ich habe gehört, daß der Herr der Macht – groß ist Seine Majestät -

Seite 23

gesagt hat: “(Das Bekenntnis) ‚Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott‘ ist meine Festung, und wer es ausspricht, betritt meine Festung, und wer meine Festung betritt, ist sicher vor meiner Strafe.“²²⁵ Und mit vorrausgegangener Überliefererkette bis Scheich Ma^crūf al-Karḥī sprach Scheich Ma^crūf:“ Ich habe *dikr* und Nachfolge aus der Hand von Scheich Dāwud (recte: Dāwūd) aṭ-Ṭā’ī²²⁶ empfangen“. Es sprach Scheich Dāwud Ich habe den *dikr* und die Nachfolge aus der Hand meines Scheichs Ḥabīb al-^cAğamī²²⁷ empfangen“. Es sprach Scheich

²¹⁸ Ma^crūf al-Karḥī, gestorben 815-16 in Bagdad. *EF*², vol. VI; pp. 613-614. s.v. Ma^crūf al-Karḥī. Abū Maḥfūz b. Firūz/ Firuzān.

²¹⁹^cAlī ar-Riḍā, achter Imam der Zwölferschia, um 765 bis 818. *EF*², vol. I, p. 399. s.v. ^cAlī ar-Riḍā, Abū l-Ḥassan b. Mūsā b. Dja^cfar.

²²⁰ Mūsā al-Kāzīm, siebenter Imam der Zwölferschia, geboren in Medina 128, verstorben in Bagdad zwischen 797 und 804. *EF*², vol. VII; pp. 645-648. s.v. Mūsā al-Kāzīm.

²²¹ Muḥammad b. ^cAlī Zayn al-^cĀbidīn al-Bāqir, fünfter Imām der Zwölferschia, 676/677 bis vermutlich 735. *EF*², vol VII; p.397.

²²² Zayn al-^cĀbidīn b. al-Ḥusayn b. ^cAlī b. Abī Ṭālib, vierter Imam der Zwölferschia, verstorben um 713. *EF*² vol. XI, p. 481, s.v. Zayn al-^cĀbidīn.

²²³ Ḥusayn oder al-Ḥusayn b. ^cAlī b. Abī Ṭālib, Enkelsohn des Propheten, dritter Imam nach der Zählung der Zwölferschia, verstorben 680 in der Schlacht von Kerbala, *EF*² vol. III 607 ff., s.v. (al-) Ḥusayn b. ^cAlī b. Abī Ṭālib

²²⁴ ^cAlī b. Abī Ṭālib, Cousin und Schwiegersohn des Propheten, vierter Kalif, geboren um 598, verstarb 660 in Kufa. *EF*² vol. I, p. 381 ff. s.v. ^cAlī b. Abī Ṭālib.

²²⁵ Ein so genauer *hadīth qudsī* in dem Gott selbst spricht.z. Überliefert u.a. von Malik b. Anas: Muwaṭṭa’:

²²⁶ recte Dāwūd aṭ-Ṭā’ī., gestorben um 781. *EF*² vol I: 124. s.v. Dāwūd al-Ṭā’ī.

²²⁷ Ḥabīb b. Muḥammad al-^cAğamī al-Baṣrī, persischer Sufi des 6./ Jahrhunderts, gestorben 737 .<http://higherstations.wordpress.com/2008/10/02/perfect-tajweed-or-a-pure-heart/>

Ḥabīb: “Ich habe *dikr* und Nachfolge aus der Hand meines Scheichs Ḥasan al-Baṣrī²²⁸ entgegengenommen. Scheich Ḥasan sprach: Ich habe *dikr* und Nachfolge vom Herrn der Gottesfreunde, dem siegreichen Löwen Gottes, ^cAlī b. Abī Ṭālib – entgegengenommen - möge Gott sein Antlitz ehren! Der Beherrscher der Gläubigen sprach: “Ich habe die Nachfolge übernommen und den *dikr* gelernt vom Anführer der Gesandten, der Sonne der Wahrheit, der göttlichen Rechtsordnung und der Religion, Abū l-Qāsim Muḥammad al-Muṣṭafā, dem Gesandten Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil“

Der Gesandte Gottes sprach:

Seite 24

„Ich habe den *dikr* vom Heiligen Geist gelernt, meinem Bruder Ğibrīl – Friede über ihn – und die Nachfolge von ihm entgegengenommen.“ Es sprach Ğibrīl: „Ich habe dem Herren der Offenbarung die edle *hirqa* verliehen und ihn den *dikr* gelehrt auf Befehl des Herrn der Welten, und ihm weiteres den *dikr* zur Vorschrift gemacht, das (rituelle) Gebet, den Rückzug und die Liebe Gottes, der Er erhaben ist.“ „Wenn nun einer (die Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer eine Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.“²²⁹

Oh Gott, der Du der Führer bist, leite uns den rechten Weg, führe uns zum Guten, inspiriere uns zum Beschreiten unseres rechten Weges und bewahre uns vor dem Bösen in unseren (eigenen) Seelen und vor dem Übel unsere Taten, mache uns stark und führe uns genau auf Deinem Weg, mache uns zu Leuten Deiner Liebe, zu solchen, die Deinen Freunden folgen, gib uns durch Deinen Beistand Erfolg in dem, was Dir gefällt (wörtl.: was Dich zufriedenstellt), und versiegle uns mit dem perfekten Glauben, mit Deiner Gunst, Deiner Freigiebigkeit, Deiner Güte und Deiner Wohltätigkeit. Anwünschungen – (Gott) bewahre ihn und ehre ihn und preise ihn - über das Beste Deiner Schöpfung, Muhammad, seine Familie und seine Gefährten gemeinsam, und über uns mit ihnen, oh Du barmherzigster der Erbarmer und über jene (von Gott) Geliebten, die den Weg des Propheten beschreiten.

So schließt dieses Schreiben.²³⁰

²²⁸ al-Ḥasan a-Baṣrī, 642 bis 728. *EF*², vol. III, p.247 ff. s.v. al-Ḥasan al-Baṣrī, Abū Sa^cid b. Abī l-Ḥasan Yasār al-Baṣrī.

²²⁹ Aus Koran 48,10.

²³⁰ wörtlich „Es ist vollendet.“

4.2. Darlegung über das Erteilen der Erlaubnis (*iğāza*) an den Novizen (das Stundengebet zu beten)

Seite 33

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes

Dieses ist eine Darlegung über das Erteilen der Erlaubnis *iğāza* an den Novizen (das Stundengebet zu beten)

In unserer Bruderschaft der Qādirīya fällt der Novize zunächst auf die Knie vor seinem Scheich, der ihn im *dikr* unterweist, wobei seine Knie die Knie des Scheichs berühren. Der Novize schließt seine Augen, daraufhin bittet er gemeinsam mit dem Scheich Gott dreimal um Verzeihung. Dann schüttelt der Scheich dem Novizen die Hand (zum Zeichen), daß die Unterweisung vervollständig ist, dann beginnt er wie folgt zu rezitieren:

„Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. Lob sei Gott, der die Menschen durch (die Sendung) unseres Herren Muḥammad – Gott segne ihn und spende ihm Heil – ausgezeichnet hat, und uns daraufhin diese Bruderschaft der Qādirīya zugeteilt hat, welche durch Überlieferung ihre Abkunft auf die Überliefererkette des Propheten zurückführt - Gott segne und spende ihm Heil!“ Dann sagt er (der Scheich): „Oh Novize, ich erteile dir *iğāza* – Erlaubnis - mittels des Stundengebetes (*wird*) der Qādirīya, welches lautet wie folgt: Es gibt keinen Gott außer Gott– hundertfünfundsechzigmal

Seite 34

nach jedem (rituellen) Gebet (gesprochen). Der Weg (im Sinne von: „die spirituelle Methode“) kommt vom Propheten – Gott segne ihn und spende ihm Heil, (zu ihm) durch Ğibrīl– vom Herren – strahlend ist er (in) sein(em) Glanz! Es sagt Er, der Er erhaben ist:

„Diejenigen, die dir huldigen, huldigen (eigentlich nicht dir, sondern) Gott. Gottes Hand ist (bei ihrem Handschlag) über ihrer Hand. Wenn nun einer (die Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer eine Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.“²³¹

Dann spricht der Scheich dreimal „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“ und der Novize spricht dieses mit ihm. Während der Scheich „Es gibt keinen Gott“ spricht, wendet sich die Hand des Novizen auf die Seite zu seiner Linken und während der Worte „außer Gott“ führt er sie zurück auf die Seite zu seiner rechten Rechten. Dies geschieht dreimal.

²³¹ Koran 48, 10.

Danach nimmt der Scheich Wasser von Zucker oder Honig und spricht darüber . „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes!“ . Er gibt es dem Novizen zu trinken, und es bleibt nichts davon über, sondern dieser trinkt das ganze.

Seite 35

Während des Trinkens öffnet er (der Novize) seine Augen, danach betet er zwei *rak^cas* als Dank für Gott, der Er erhaben ist. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten. Er segne unseren Herrn, Beschützer Hoffnung und Schatz Muḥammad, den Propheten²³² und spende ihm und seiner Familie und seinen Gefährten Heil, halte ihn heil und ihn Sicherheit bis zum Jüngsten Tag.

Amen.

²³² Wörtlich steht hier im arabischen Text *an-nabī al-ummī*; wobei die Bedeutung dieses Adjektivs hier unklar bleibt. Unter Koraninterpreten ist der Begriffs umstritten. Rudi Paret übersetzt den *an-nabī al-ummī* als „heidnischer Prophet“ - siehe Koran 7, 157. Zu verstehen wäre darunter, daß es sich um einen nicht dem jüdischen Volk entstammenden Propheten handelt. Zur Zusammenfassung der Interpretationen Argumente in der neueren Literatur siehe Lohlker 1998: p.30. „Auf muslimischer Seite“, heißt es da, „konzentrieren sich die Deutungsversuche darauf, den Propheten als illiterat , im Sinne von analphabetisch, zu beschreiben.(...) Moderne Auffassungen argumentieren, *ummī* bedeute lediglich, der Prophet habe die Kunst des Schreibens nicht vollständig oder bereits beherrscht, ohne daß er sie lernen musste. Die Eigenschaft, *ummī* zu sein, wird später auch Sufis zugeschrieben, die dadurch das Erbe des Wunders des Propheten antreten.“

3. KOMMENTAR

Islamische Mystiker sind im deutschsprachigen Raum als „Sufis“ bekannt. Der Terminus *ṣūfī* wurde vermutlich bereits in der Frühzeit des Islam für muslimische Asketen verwendet, die sich in wollene Gewänder kleideten. Das ursprüngliche Kleidungsstück aus Wolle – *ṣūf* – kam um das 11. Jahrhundert aus der Mode, und wurde dann durch die *ḥirqa*, den Flickerock ersetzt, der heute noch in Teilen der islamischen Welt von Mystikern bei ihren Zusammenkünften getragen wird.²³³ Der „Sufi“ ist also tatsächlich schon lange keiner mehr, der Name ist ihm geblieben.

John Spencer Trimingham verwendet den Terminus *ṣūfī* in seiner noch immer sehr brauchbaren grundlegenden Studie *The Sufi Orders in Islam* für all jene Mulime, die glauben, es sei möglich, mit Gott in direkten Kontakt zu treten, für denjenigen, „who is prepared to go out of his way to put himself in a state whereby he may be enabled to do this.“²³⁴ Er bezeichnet den Sufismus als Sphäre spiritueller Erfahrung, die parallel zu den Hauptströmungen des Islam existiere, die aus prophetischer Revelation schöpfen und vor allem auf Theologie und *ṣarīʿa*, dem geoffenbarten Recht, fußen. Die Kluft zwischen der Welt der persönlichen Erfahrung, die das Leben des Sufi bestimmt, und der von kanonisierter Theologie gezeichneten, sei, so Trimingham, der Grund für die Skepsis, den islamische Legalisten den Mystikern gegenüber traditionell hegten. Der Mystiker nehme eine spezielle Kenntnis des Realen für sich in Anspruch, die er als *al-ḥaqq* bezeichnet „die Wahrheit“, also mit einem (Bei-)Namen Gottes. Der Sufi geht davon aus, daß diese Erkenntnis Gottes nicht durch das Studium offener Religion alleine gewonnen werden kann.²³⁵

Es handelt sich also bei den mystischen Bemühungen der Sufis um eine spezielle Art der Annäherung an die Realität – *ḥaqīqa* – eine Methode, die vor allem auf intuitiven und emotionalen spirituellen Fähigkeiten basiert, die erst durch Training und vor allem Anleitung (durch den Scheich) wachgerufen werden. Das Training durch den Scheich zielt darauf ab, die Schleier zu lüften, die den Menschen von Gott trennen. Die im Sufismus verwendeten Methoden stellen nicht in erster Linie einen intellektuellen Prozeß dar, sondern sind eher ein

²³³ Trimingham 1971: p. 181 ff.

²³⁴ *ibid.*: p.1.

²³⁵ *ibid.*: *loc.cit.*

Weg oder eine Methode (*ṭarīqa* ein Terminus, auch die mystische Gemeinschaft bezeichnet) zur inneren Reinigung.²³⁶

Für die Gemeinschaften der Sufis wird im Deutschen oft der Begriff „Orden“ gebraucht wie im Englischen das Wort „order“. Diese beiden Begriffe sind irreführend, denn tatsächlich sind die Sufibrüderschaften christlichen Ordensgemeinschaften nicht vergleichbar. Mark Sedgwick hat in seiner 2006 erschienenen Studie *The Making and Remaking of the Rashīdī Aḥmadi Sufi Order, 1799-2000* vorgeschlagen, eher den Begriff der verschiedenen *salāsīl* zu gebrauchen.²³⁷ Gemeinsam sind Mystikern, die zu unterschiedlichen Bruderschaften gehören, jeweils die zu diesen einzelnen Bruderschaften gehörigen Lehrautoritätsketten (*salāsīl*). Der im Arabischen für „Bruderschaft“ gebrauchte Begriff *ṭarīqa* oder *tarīq* bedeutet „Weg (zu Gott)“ oder aber „Methode“. Die Methoden der verschiedenen Lehrer unterscheiden sich voneinander, wie sich die Überliefererketten unterscheiden. Zweitere laufen allerdings meist bei einigen großen Scheichs der Frühzeit des Islam zusammen (siehe weiter unten).

Über die Jahrhunderte haben sich im Islam verschiedene mystische Strömungen ausgebildet, die oftmals beträchtlichen Lokalkolorit aufweisen. Gemeinsam ist diesen Mystikern eine eigene Sprache, die in ihrer Bedeutungen zwar ebenfalls lokale Besonderheiten zeigt, im Wesentlichen aber auf den Definitionen einiger Standardwerke zum Sufismus basiert. Ein solches Standardwerk ist die *Risāla* von al-Quṣayrī, das „Sendschreiben über das Sufitum“ aus dem 11. Jahrhundert, wo es heißt:

„Man weiß daß jede Gruppe von Gelehrten eigene Ausdrücke hat, deren sie sich bedienen. Nur sie, keine anderen, gebrauchen sie, und sie haben sich über sie geeinigt, weil sie damit bestimmte Ziele erreichen wollen: Man will den Angesprochenen damit näher kommen und für die Vertreter dieser Kunst durch ihre Verwendung ihre Bedeutung leichter verständlich machen. Die Sufis gebrauchen unter sich Ausdrücke, durch die sie sich untereinander deren Bedeutung enthüllt und gegenüber denen, die mit ihnen bezüglich ihrer Methode uneins sind, auf freundliche Art verhüllt darbieten wollen, damit die Bedeutung ihrer Ausdrücke für die Außenstehenden dunkel sei. Denn sie sind eifrig darauf bedacht, daß ihre Geheimnisse nicht unter Uneingeweihten bekannt werden. Ihre Wirklichkeiten sind nämlich nicht durch eine Art mühsamen Einsatzes zusammengekommen oder durch eine Art Tätigkeit gewonnen, sondern sie sind geistige Dinge, die Gott in die Herzen gewisser Leute gelegt hat und für deren wirkliches Begreifen er das Innerste gewisser Leute erwählt hat.“²³⁸

²³⁶ *ibid.*: *loc.cit.*

²³⁷ Sedgwick 2006: p:1ff.

²³⁸ al-Quṣayrī/Gramlich 1989: p. 106.

Andere solche Standardwerke wären beispielsweise der *Kitāb al-Luma*^c „Das Buch der Lichtblitze“ von Abū Naṣr as-Sarrāğ²³⁹ oder al-Makkīs *Qūt al-qulūb* – „Nahrung der Herzen“,²⁴⁰ um nur zwei zu nennen. Die *Risāla* des wurde hier zur Interpretation des Vokabulars des Autors unter anderem deshalb herangezogen, weil ihre Verbreitung in Ostafrika im 19. Jahrhundert belegt ist.²⁴¹

Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī war ein Mystiker, ein „in Gott Armer“, auch wenn er vermutlich kein wollenes Gewand getragen hat – das würde den Temperaturen am Horn von Afrika oder an der ostafrikanischen Küste nicht entsprochen haben. Er war mehr noch als nur ein Mystiker, er war selber Scheich, Oberhaupt eines von ihm begründeten Zweiges der Qādirīya. Als Scheich war Uways selber zum Training und zur Initiation weiterer Mitglieder in die Bruderschaft berufen. Gleichzeitig konnte er auch selber Repräsentanten der Qādirīya ernennen (bzw. des nach ihm benannten Zweiges der Qādirīya, der Uwaysīya), *ḥulafā'*, die ihrerseits wieder Mitglieder aufnehmen konnten. So konnte das Netzwerk der Uwaysīya in Ostafrika schnell wachsen. Insgesamt soll Scheich Uways b. Muḥammad al-Barāwī seinem Hagiographen zufolge über 500 *ḥulafā'*, „Stellvertreter“ in seiner Bruderschaft initiiert haben, die ihrerseits wiederum eine unbekannte Zahl neuer Mitglieder aufgenommen haben. *Ġalā' al-^canayn* listet die 145 prominentesten *ḥulafā'* von Scheich Uways, unter ihnen die Sultane Barğaş b. Sa^cīd (regiert 1870-1888) und Ḥamīd b. Tuwaynī von Sansibar (regiert 1893-1896).²⁴² Für einen der beiden ist die hier vorliegende *iğāza* ausgestellt worden.

Was unter einem *ḥalīfa* „Nachfolger“ zu verstehen ist, variiert in den einzelnen Bruderschaften. Nach der *Encyclopedia of Islam* kann mit *ḥalīfa* einerseits der „perfekte Mensch“ im mystischen Sinn gemeint sein. Andererseits kann der Titel die Idee der Stellvertreterschaft in sich tragen, nämlich kann der *eine* Stellvertreter oder Nachfolger des Gründers einer Bruderschaft gemeint sein. Mit *ḥalīfa* kann auch das Oberhaupt der Bruderschaft in einer bestimmten Region bezeichnet werden, oder aber kann es sich um jemanden handeln, der im eigenen Namen das Gedankengut der Bruderschaft propagiert und keinem Scheich untersteht. Nicht zuletzt kann mit *ḥalīfa* jenes Mitglied der Bruderschaft

²³⁹ Abū Naṣr as-Sarrāğ, gestorben um 988. *EF*², vol. IX; p. 65. s.v. al-Sarrāğī, Abū Naṣr b. ^cAbd Allāh b. ^cAlī

²⁴⁰ Al-Makkī, verstorben in Mekka um 998. *EF*², vol. I, pp.153, s.v. Abū Ṭālib Muḥammad b. ^cAlī al-Ḥārithī

²⁴¹ Siehe dazu Becker/ Martin 1968: p.50.

²⁴² Reese 1996: 316 ff. Scott Reese bezeichnet allerdings die Mitgliedschaft von einigen der gelisteten *ḥulafā'* als „suspekt“, und zählt zu diesen „supekten“ *ḥulafā'* auch die beiden Sultane von Zanzibar. Siehe dazu auch Reese 1996: Appendix 1, p. 365 ff.

gemeint sein, dem mit der Verleihung dieses Titels auch die Erlaubnis gegeben wird, selber neue Mitglieder zu initiieren.²⁴³

In den ab dem 19. Jahrhundert aufgekommenen (Reform-)Bruderschaften ist *ḥalīfa* ein Titel in der Hierarchie dieser verschiedenen Bruderschaften. So wird der Inhaber des Amtes direkt unterhalb dem des Scheichs in der Ḥatmīya als *nāʿib* „Stellvertreter“ bezeichnet, in der Ismāʿīliya als *wazīr* – „Wesir“ oder „Minister“, in anderen Bruderschaften als *ḥalīfa*.²⁴⁴ Hier ist zu beachten, daß es sich bei der Bruderschaft der Qādirīya um eine von den „älteren“ handelt, die bereits um das 15. Jahrhundert in Afrika eingeführt worden war, und sich dort autonom organisierte. Die Qādirīya verfügte in Afrika bis ins 19. Jahrhundert über keine strenge Hierarchie, sondern scheint eher egalitäre Institutionen gebildet zu haben, denen ein spirituelles Oberhaupt vorstand. Der Kontakt zwischen Schülern und Scheich war direkt.²⁴⁵ Hier handelt es sich also hier beim *ḥalīfa* um ein Mitglied in der Bruderschaft, das zur Aufnahme neuer Mitglieder in die Bruderschaft und zur Weitergabe bestimmter Inhalte autorisiert wird, und nicht um einen bestimmten Rang in der mehrstufigen Hierarchie einer mystischen Gemeinschaft. Der *ḥalīfa* der Uwaysīya ist also ein Repräsentant dieser Bruderschaft.

Was nun die Erteilung der *iğāza*, „(Lehr-)Erlaubnis“ betrifft, bedeutete *iğāza* zunächst, daß der autorisierte Überlieferer eines bestimmten Werkes einem anderen Erlaubnis erteilt, den Inhalt dieses Buches ebenfalls zu lehren.²⁴⁶ In der islamischen Mystik gibt es mehrere Arten der *iğāza*. Die erste ist eine, die einem *murīd* „Novizen“ in der Bruderschaft ausgestellt wird, seine Qualifikationen auflistet und ihm darüber hinaus gestattet, im Namen seines Scheichs zu praktizieren. Die zweite Art der *iğāza* bestätigt lediglich, daß der Inhaber eine gewisse Art von sufischer Unterweisung erhalten hat. Die dritte Art der *iğāza* wird einem *ḥalīfa* einer Bruderschaft von seinem Scheich ausgestellt.²⁴⁷ Hier ist mit *ḥalīfa* ein tatsächlicher Stellvertreter des Scheichs gemeint, der mit dieser dritten Art der *iğāza*, um die es sich bei der vorliegenden handelt, zur Weitergabe des „Stundengebetes“ (*wird*) autorisiert wird, was soviel bedeutet, wie daß es dem Inhaber der *iğāza* gestattet wird, weitere Mitglieder in die *ṭarīqa* aufzunehmen.²⁴⁸ In diesem besonderen Fall aber könnte es sich auch um eine *iğāza*

²⁴³ EI², vol. IV, p. 937 dort ab 950, s.v. *khalīfa*

²⁴⁴ Karrar 1992: p. 130.

²⁴⁵ Karrar 1992: p. 125.

²⁴⁶ EI², vol. III, p. 1020, s.v. *iğāza*.

²⁴⁷ Trimmingham 1971: p.192 f.

²⁴⁸ *ibid.*: loc.cit.

handeln, die dem Herrscher von Sansibar auf Grund von dessen Position alleine, und nicht auf Grund seiner Bemühungen auf der Suche nach Gott vom Scheich Uways wurde.

Je nach ihrer Natur kann eine solche *iğāza* sehr kurz oder aber viele Seiten lang sein. Trimmingham beschreibt, daß die *iğāza* oftmals zusammengerollt wurde und in einer Rolle am Körper getragen. Eine komplette *iğāza* beinhaltet oftmals auch das Stundengebet und Empfehlungen zum Verhalten des Inhabers.²⁴⁹

5.1. Eine *Qādirī-iğāza* für den Sultan von Sansibar

Der Autor leitet sein Schreiben mit einem Wortspiel ein. Mit *šağara šarīfa*, dem „edlen (Stamm-) Baum“ ist ein spiritueller Stammbaum gemeint, in dessen Verästelungen sich die verschiedenen religiösen Gruppierungen (so etwa Sufibrüderschaften) finden. Verschiedenste *salāsīl*, „genealogische oder auch spirituelle Ketten“ - zur genaueren Unterscheidung dieser beiden siehe weiter unten - welche alle auf den Propheten zurückgeführt werden, bilden das Geäst des Baumes, denn „every darwīsh must know the *silsila* which binds him up to Allah himself.“²⁵⁰ *Aṣl* „Wurzel“ kann auch mit „Abstammung“, *aṣīl* „fest verwurzelt“ kann auch mit „von edler Herkunft“ übersetzt werden. Unter „Zweig“ ist hier „religiöse Gruppierung“ zu verstehen, in diesem Falle wohl die Bruderschaft der *Qādirīya*. Im übertragenen Sinne könnten diese Zeilen daher wie folgt verstanden werden: „Das ist ein Stammbaum, dessen Ahne der Prophet ist, ein edler Stammvater. Was seine spirituelle Nachkommenschaft betrifft, so ist sie rein und vornehm. Ihr Einfluß erstreckt sich weit und spendet Schutz.“

Andererseits kann der Baum auch die Religion als Ganzes symbolisieren. Um den Begründer der Ḥatmīya zu zitieren: „The Sharia is a root, *ṭarīqa* is a branch and the *ḥaqīqa* [„Reality“ or „Truth“ – metonymy for the Sufī way] is the fruit.“²⁵¹ Bei as-Sarrāğ wird der Baum wie folgt erklärt:

“Die Wurzel der Wurzeln ist die Rechtleitung, die Wurzeln aber sind die Religion, zum Beispiel das Einheitsbekenntnis, die Erkenntnis, der Glaube, die Gewißheit, die Ehrlichkeit, die Aufrichtigkeit. Der Zweig (*far^c*) ist das, was aus der Wurzel herauswächst. (...). Die Zustände, Standplätze, Werke und Gehorsamstaten sind die Wachstumserscheinungen und Zweige dieser Wurzeln.”²⁵²

²⁴⁹ Trimmingham 1971: p. 192 f.

²⁵⁰ Karrar 1992: p. 7.

²⁵¹ Muḥammad ^cUṭmān al-Mīrḡanī, zitiert nach Karrar 1992: p.2.

²⁵² as-Sarrāğ/Gramlich 1990: p.495.

Der Träger dieses bestimmten Zweiges der Bruderschaft ist mit den Eigenschaften ehrbar, majestätisch (*ğalīl*) und freundlich (*gamīl*) begnadet, die komplementär zueinander sind, und als Attribute Gottes gelten.²⁵³

Der Autor bezeichnet sich selbst als *faqīr*, „arm“, wobei mit „arm“ hier „Armut in Gott“, also „Gottes bedürftig“ gemeint ist,²⁵⁴ „a poor one (in need of God), a general term for a dervish“.²⁵⁵ Als *faqīr* gilt der, der neben Gott kein anderes Bedürfnis hat, wobei *fuqarā'*, *darāwīš* „Derwische, Gottsucher“ und *iḥwān* „Brüder“ gleichbedeutende Ausdrücke sind, die in verschiedenen Gegenden der islamischen Welt alternierend gebraucht werden.²⁵⁶ Die Übersetzung könnte also auch lauten: „Ich bin der ärmste der Gottsucher...“.

Einerseits ist der Sufi nur Gottes bedürftig, andererseits ist der wahre Mystiker ein Mann, der alles Materielle hinter sich zu lassen sucht. „Armut ist das Kennzeichen der Gottesfreunde, der Schmuck der Reinen und das, was Gott für seinen auserwählten Frommen und Propheten ausersehen hat. Die Armen sind Gottes Auslese unter seinen Dienern (...)“²⁵⁷ Andere Mystiker haben das anders gesehen. So zum Beispiel war der Begründer der Tiğānīya, Aḥmad at-Tiğānī²⁵⁸ ein wohlhabender Mann, was viele Zeitgenossen zur Kritik hinriß. Anstatt zur materiellen Armut aufzurufen, encouragierte er seine Anhänger dahingehend, Gott für das zu danken, was sie an Materiellem erhalten hatten. Der Reiche müsse seinen Lebensstil nicht aufgeben, um sich der Bruderschaft anzuschließen, sondern sei vielmehr aufgerufen, seine Mittel im Sinne der Bruderschaft einzusetzen. Auch vom bereits Armen wurde nicht verlangt, daß er sich mit noch weniger begnüge.²⁵⁹

Der Namensgeber der Qādirīya, ^cAbd al-Qādir al-Ğīlānī verfügt über das „mystische Geheimnis“ (*sirr*) in das außer dem Mystiker nur Gott selber Einblick hat. Dieses Geheimnis zu erreichen, ist eines der Ziele des Sufi. Nach al-Qušayrī ist das mystische Geheimnis „wahrscheinlich [...] wie die Geister, ein im Leib niedergelegter Feinstoff.“²⁶⁰

²⁵³ Braune/al-Ğīlānī 1933: p. 33.

²⁵⁴ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p.23.

²⁵⁵ Trimmingham 1971: p. 302.

²⁵⁶ *Ibid.*: p. 27.

²⁵⁷ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p.372.

²⁵⁸ Aḥmad at-Tiğānī, 1737 bis 1815. *ET*, vol. X, p.463 s.v. Aḥmad al-Tiğānī, Aḥmad b. Māḥmad b. al-Mukhtar.

²⁵⁹ Sirriyeh 1999: p. 16 ff.

²⁶⁰ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p.145.

^cAbd al-Qādir al-Ġilānī, gilt als *walī*, „Freund Gottes“, von diesem mit der Gabe ausgestattet, Huldwunder zu wirken, *karāmāt*. In der sufischen Literatur gibt es ganze Anhandlungen darüber, wer sich als „Freund Gottes“ qualifiziert und wie dieser sich von anderen Gläubigen einerseits abhebt, andererseits von den Propheten.²⁶¹ Im Deutschen wird für *walī* vielfach der Begriff „Heiliger“ verwendet, obwohl es sich dabei um keine adäquate Übersetzung handelt. Trimmingham spricht von einem „protegé“ Gottes „like *mawlā* it can be ‚protector‘ or ‚patron‘ as well as ‚client‘“.²⁶² Grundsätzlich zeigt der Terminus ein Naheverhältnis (zu Gott) an.²⁶³ Es gäbe, so Trimmingham, verschiedene Arten von Gottesfreunden. Zum einen gäbe es jene *awliyāʾ*, die schon in der Ewigkeit ausgesucht worden wären, Gott nahe zu sein, andererseits auch solche, denen erst zu ihren Lebzeiten spezielle Gnaden verliehen worden wären. Der *walī* des Islam unterscheidet sich vom christlichen Heiligen vor allem dadurch, daß er durch populäre Akklamation zu einem solchen wird. Meist erreicht der *walī* seinen Status schon zu Lebzeiten. Bezüglich der Frage, ob der Gottesfreund selber erkennen kann, daß er einer ist, oder nicht, gehen die Lehrmeinungen auseinander. Der Gottesfreund, so die eine Meinung, schätzte sich selber gering, das sei eine seiner Tugenden. Wenn sich an ihm Wundergaben zeigen, so fürchte er, es könne sich um eine Arglist Gottes handeln. Er lebe dauernd und immerfort in Angst, und fürchte, seine besondere Beziehung zu Gott zu verlieren. Andere lehren, daß es sowohl möglich ist, daß der Gottesfreund über sich Bescheid weiß.²⁶⁴

Der *walī* hat oft mystische Fähigkeiten, aber nicht immer. Im Gegenteil kann ein Mensch auch Mystiker sein und die höchste Vision Gottes erfahren und kein *walī* sein.²⁶⁵ Vom Propheten (*nabī*) unterscheidet sich der Gottesfreund in mehrfacher Hinsicht. Propheten erhalten Revelationen (*wahy*) in Beisein eines Geistes (*rūḥ*), Gottesfreunde Inspiration (*ilhām*). Der Status der Gottesfreundschaft wird durch die Fähigkeit charakterisiert, Huldwunder zu wirken, (*karāmāt*). Diese Huldwunder werden von jenen Wundern, die Propheten wirken, unterschieden, den so genannten *mu^cġizāt*. Al-Quṣayrī sagt, Propheten bräuchten Wunder (*mu^cġizāt*) um die Gültigkeit ihrer Mission zu bekräftigen, hingegen bestünde für Freunde Gottes keine solche Verpflichtung, sondern sollten diese eher

²⁶¹ Einen guten Überblick bietet Renard 2008.

²⁶² Trimmingham 1971, p. 134 f.

²⁶³ Renard 2008: p. 260.

²⁶⁴ al-Quṣayrī/Gramlich 1989: p. 359.

²⁶⁵ Trimmingham 1971: p. 141.

verstecken, was sie (an *karāmāt*) freiwillig vollbracht hätten. Trotzdem ist der Gottesfreund durch diese außerordentliche Gabe ausgezeichnet.²⁶⁶

In der inneren Doktrin der Sufis, schreibt Trimmingham, stehe *wilāya* „Gottesfreundschaft“ über *nubūwa* „Prophetentum“. Prophetentum sei nur eine zeitlich begrenzte Funktion, die Gottesfreundschaft aber ist zeitlos. In jeder Epoche gäbe es einen *quṭb* „Pol“ seiner Zeit, der an der Spitze einer unsichtbaren Hierarchie unter diesen Gottesfreunden steht, so *eine* Lehrmeinung, von der angenommen wird, daß sie auf Ḍū n-Nūn al-Miṣrī²⁶⁷ zurückgeht, einen Erben der ägyptischen gnostischen Tradition. Erst im Laufe der Zeit, so Trimmingham, sei diese Vorstellung vulgarisiert worden, und jeder „heilige“ Mann habe ein „Pol“ werden können.²⁶⁸

Die Natur der von den Freunden Gottes gewirkten Wunder ist vielfältig, allerdings oft ähnlichen Übergbegriffen zuzuordnen. John Renard kennt zwei große Untergruppen der *karāmāt*, die er in seinem Band *Friends of God* beschreibt, Wissenswunder und Machtwunder. Als Wissenswunder würde beispielsweise die Fähigkeit gelten, die Gedanken anderer zu lesen, die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen sowie die Kenntnis von Mysterien und Anleitung durch den Propheten im Traum. Machtwunder wären etwa die Fähigkeit zur Kontrolle über Naturgewalten, welche den Schutz vor allen Arten von Bedrohungen wie wilden Tieren beinhaltet, die Fähigkeit, über Geister zu herrschen, die Gewalt über Raum und Zeit – deren Manifestation wäre, große Distanzen in kürzester Zeit überbrücken zu können, übers Wasser zu gehen oder zu fliegen. Weitere Machtwunder wären die Fähigkeit, Kranke zu heilen oder Tote zum Leben zu erwecken.²⁶⁹ Nicht zuletzt ist das Beschaffen von Nahrungsmitteln durch einen *walī* ein immer wiederkehrender Topos in der hagiographischen Literatur.²⁷⁰ Wie im historischen Teil dieser Arbeit ausgeführt, war Scheich Uways selbst ein Mann, der für das Wirken einer großen Zahl von Wundern bekannt war. So zum Beispiel sollen eines Tages etwa siebenhundert seiner Studenten hungrig gewesen sein und keinerlei Nahrungsmittel bei der Hand. So Gott es so wolle, antwortetet der Scheich auf ihre Fragen, wie sie sich denn ernähren sollten, dann würden sie an diesem Abend alle essen. Bei Sonnenuntergang hätten sich eine Reihe von Fliegen auf dem Scheich niedergelassen. Uways

²⁶⁶ al-Quṣayrī/Gramlich 1989: p.145.

²⁶⁷ Ḍū n-Nūn al-Miṣrī, eigentlich Abū l-Fayḍ Ṭawbān b. Ibrāhīm al-Miṣrī, ca. 796 bis 861. *EF*², vol. II, p. 242, s.v. Dhū l-Nūn, Abū l-Fayḍ Ṭawbān b. Ibrāhīm al-Miṣrī.

²⁶⁸ Trimmingham: 1971: p.163 - 165.

²⁶⁹ Renard 2008: p.91 ff.

²⁷⁰ *ibid.*: p. 102 f.

bat Gott, diese Fliegen in Ziegen und Schafe zu verwandeln. Gott erfüllte diese Bitte, und die Studenten konnten an diesem Abend und dem darauffolgenden gesättigt werden.²⁷¹

Ein Angehöriger einer Bruderschaft stellte solche durch einen Scheich vollbrachten oder auch nur geschilderten Wunder nicht in Frage. Der Autor des *K. al-ibāna* schreibt über eines der von al-Ḥasan al-Mīrḡanī vollbrachten Wunder, sie, die Mitglieder in der Bruderschaft seien wohl erstaunt gewesen über das, was der Scheich ihnen erzählte, hätten diese Erzählung aber nicht in Zweifel gezogen, denn solcherlei würde heiligen Männern und Frauen oftmals passieren. Ibn al-^ᶜArabī²⁷² ging so weit zu sagen, daß wer die Wunder der Freunde Gottes anzweifle, niemals Erlösung finden würde.²⁷³ Auch islamische Juristen, die dem Sufismus ablehnend gegenüber standen, würden die Existenz solcher Wunder nicht in Frage stellen. Ali Salih Karrar zitiert das Beispiel von Muḥammad b. ^ᶜAbd al-Wahhāb²⁷⁴ als Beispiel des „non Sufi who recognized *karāmāt*“. ²⁷⁵

Der Blick des Normalsterblichen, davon gehen islamische Mystiker aus (wie Gottsucher in den meisten anderen Religionen), ist verschleiert. Dem Menschen, der nach Weltlichem (*dunyā*) strebt, ist der freie Blick in die Welt Gottes verwehrt. Mit *dunyā* ist hier die Welt in einem profanen Sinn gemeint, Victor Danner übersetzt *dunyā* als „this world with its passions.“²⁷⁶ Der Schleier, der diesen Blick verhängt, ist eine oft gebrauchte Metapher in der mystischen Literatur des Islam. Da wird vom „Schleier des Unwissens“²⁷⁷ gesprochen, und vom „Schleier der Traurigkeit“²⁷⁸. Lernen und nach Gott Streben bedeutet, nach und nach klarer zu sehen.²⁷⁹ Vermutlich ist die Verwendung des Begriffes auf ein Prophetenwort zurückzuführen, welches al-Quṣayrī mit einer Interpretation zitiert: „Über meinem Herzen liegt ein Schleier, so daß ich Gott täglich siebzimal um Verzeihung bitte.“ Der Prophet, so die Interpretation, habe sich im dauernden Aufstieg von einem mystischen Zustand in den

²⁷¹ Andrzejewski 1974: p. 20.

²⁷² Muḥyī ad-Dīn Ibn al-^ᶜArabī, 1165 im heutigen Spanien geboren 1240 verstorben, gilt als einer der größten Mystiker des Islam und profiliertester mystischer Autor. *ET*², vol. III, p. 707 ff., s.v. Ibn al-^ᶜArabī, Muḥyī l-Dīn Abū ^ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-^ᶜArabī al-Ḥātimī al-Ṭā’ī.

²⁷³ Renard 2008: p. 96 ff.

²⁷⁴ Muḥammad b. ^ᶜAbd al-Wahhāb, hanbalitischer Theologe, 1703-1792, Begründer des Wahhabismus. *ET*², vol. III, p 677. s.v. Ibn ^ᶜAbd al-Wahhāb, Muḥammad b. ^ᶜAbd al-Wahhāb.

²⁷⁵ Karrar 1992: p. 195.

²⁷⁶ Ibn Atā’ allāh/Danner 1973: p.73.

²⁷⁷ Braune/ al-Ġilānī 1933: p. 16 f.

²⁷⁸ siehe auch Andrae 1980: pp. 116ff.

²⁷⁹ Lings 1961: p. 129 f.

nächsten befunden. Jedes Mal, wenn er in einen höheren Zustand aufgestiegen war, konnte es geschehen, daß er auf den Zustand zurückblickte, in welchem er sich zuvor befunden hatte, und betrachtete sich in diesem nun überwundenen Zustand als verschleiert.²⁸⁰ Bei al-Quṣayrī heißt es dazu, daß sich die gewöhnlichen Gläubigen unter der Decke der Verhüllung befänden, die auserwählten Gläubigen hingegen im Zustand der Enthüllung.²⁸¹ In diesem Zusammenhang ist auch das „Sehen des Herzens“ zu verstehen.

Die Religionsgelehrten werde hier als *ahl al-waddād* bezeichnet, ein Terminus, der aus dem Somalischen entlehnt ist. I. M. Lewis nennt den *waddād* (auch: *wadād*)

„the Somali equivalent of the `marabout` or `mullah`, sometimes described as `hedge priest`, found in all Muslim countries. His functions are manifold since as well as expounding the Koran and ḥadīth as a theologian, he assumes too all the functions of an itinerant qāḍī. The origin of the word `wadaad` is uncertain, it may equally be an Arabic borrowing or of Cushitic derivation.“²⁸²

Gott gibt denen, die wahrhaft auf der Suche nach Ihm sind, Wissen, *ilm*, einerseits, andererseits auch Gotterkenntnis aus der „Fülle, Menge“, *kawtar*, hier in Anlehnung an Sure 108,1 zu verstehen („Wir haben Dir die Fülle gegeben.“). Traditionell ist *kawtar* der Name des Hauptflusses im Paradies, oder auch der Name eines Teichs, welcher dem Propheten zum Zeitpunkt seines Aufstieges zu Gottes Thron gezeigt wurde.²⁸³ (Christoph Luxenberg weist in seinem 2000 erschienenen Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran* darauf hin, daß der Begriff gemeinhin falsch interpretiert würde, tatsächlich sei der Begriff *kawtar* von einer syro-aramäischen Wurzel abgeleitet und wäre daher mit „Beharrlichkeit“ zu übersetzen. Nachdem die vorliegende Handschrift aber im 19. Jahrhundert entstanden ist und damit vor den Forschungen von Ch. Luxenberg, ist davon auszugehen, daß der Autor von „Fülle“ sprechen wollte, weil für ihn der Ausdruck wie für die arabischen Korankommentatoren eben „Fülle“ bedeutet.²⁸⁴)

Der „Becher des Verständnisses“, aus dem der Gottsucher trinkt, ist hier ein Hinweis auf die auf literarische Kenntnisse des Autors. Die Verwendung des Wortes „Becher“ weist darauf hin, daß die Liebe der Mystiker zu Gott oft mit Trunkenheit gleichgesetzt wird, ein in der Literatur vielfach wiederkehrender Vergleich. Al-Quṣayrī schreibt dazu: „Wenn sich dem

²⁸⁰ al-Quṣayrī/Gramlich 1989: p. 111.

²⁸¹ *ibid.*: p. 127.

²⁸² Lewis 1955: p. 594. Zu Rolle des *wadād* beachte auch die historische Einleitung.

²⁸³ *ET*² vol. IV, p. 807, s.v. *kawthar*.

²⁸⁴ Luxenberg (2000), pp. 269-275

Menschen die göttliche Eigenschaft Freundlichkeit (*ḡamāl*) enthüllt, stellt sich die Trunkenheit ein (...).²⁸⁵ Unter dieser Trunkenheit ist tatsächlich kein Rausch zu verstehen, sondern eine Art Abwesenheit, welche den Gläubigen als berauscht erscheinen läßt.²⁸⁶ Mit dem Kosten (*dawq*) und dem Trinken sind die „Wirkungen der Selbstenthüllungen Gottes gemeint und die unerwarteten Anwendungen“²⁸⁷ welche die Mystiker erfahren. „Wer Ihn schmeckt, der kennt Ihn“ – so ein Ausspruch ^CAbd al-Qādir al-Ġilānī.²⁸⁸ Kosten bedeutet enthüllen, enthüllen verstehen.

Gott schenkt den nach Ihm Suchenden zweierlei, einerseits ^C*ilm* „Wissen“, andererseits *ma^Crifa* (*bi-llāh*) „Gotteserkenntnis“. *Ma^Crifa* (*bi-llāh*) bedeutet als „Gotteserkenntnis keinen neuen Inhalt, sondern eigentlich eine ‚tiefere persönliche Zuneigung‘“²⁸⁹ „ein Erlebnis von Gott“²⁹⁰. Sufismus in der Praxis ist – wie oben schon angedeutet - Entschleierung, Gnosis, Gottesschau, und wird durch das Durchleben verschiedener Stadien erreicht.²⁹¹ Der wahrhaft Fromme allerdings liebt Gott, auch ohne ihn zu sehen. Die Ekstase ist nur ein Schauen mit dem „Auge des Herzens“ - Gott selbst kann nach Auffassung der meisten Autoren tatsächlich nie gesehen werden. (Nur nach einigen Autoren – so zum Beispiel Mālik b. Anas²⁹² - werden alle Menschen Gott am Tage des Jüngsten Gerichtes sehen.)²⁹³

Gott, der Herr der Welten, beherrscht sowohl die Welt der Engel (^C*ālam al-* *malakūt*, welche durch Einsicht und spirituelle Fähigkeiten wahrgenommen werden kann, als auch die (^C*ālam al-* *ḡabarūt*, Welt der „Macht“, welche durch Eintritt in die und Teilnahme an der göttlichen Natur wahrgenommen werden kann. Insgesamt gibt es drei Welten, nach anderer Lehrmeinung fünf.²⁹⁴ Die Welt absoluter Souveränität oder Beherrschung, die Welt des Geistes, gilt als höchste der drei. In der sufischen Literatur wird ein Gespräch von ^CAbd al-Qādir al-Ġilānī mit Gott überliefert, in welchem Gott zu diesem sagt, daß jede Phase zwischen der (^C*ālam an-* *nāsūt* (der menschlichen Welt) und der (^C*ālam al-* *malakūt* (der

²⁸⁵ al-Quṣayrī/Gramlich 1989: p. 125 f.

²⁸⁶ *ibid.*: *loc. cit.*

²⁸⁷ *ibid.*: *loc. cit.*

²⁸⁸ nach Braune/al-Ġilānī 1933: p. 156.

²⁸⁹ siehe Andrae 1980: pp. 94- 97.

²⁹⁰ *ibid.*: *loc. cit.*

²⁹¹ Trimmingham 1971: p.3.

²⁹² Mālik b. Anas, Jurist, vermutlich 708 bis 786, Begründer einer der islamischen Rechtsschulen. *EF*², vol. IV, p. 262 ff., s.v. Mālik b. Anas.

²⁹³ Andrae 1980: pp. 116- 118.

²⁹⁴ Trimmingham 1971: p.160.f.

Welt der Engel) die *šarīʿa* sei, das „geoffenbarte Recht“ und jede Phase zwischen (*ʿālam al-ğabarūt* und (*ʿālam al-)**lahūt*, der „göttlichen, nicht wahrnehmbaren Welt“ *ḥaqīqa*, die „innere Wahrheit“.²⁹⁵ Der Sufi ist mit dem inneren, mystischen Aspekt der Religion beschäftigt, der esoterischen „wahren Realität“, der *ḥaqīqa*, und nicht so sehr mit den exoterischen Regeln der *šarīʿa*. Das aber bedeutet nicht, daß der Sufi sich nicht an das religiöse Gesetz halten muß: Wer die *šarīʿa* nicht befolgt, wird die innere Wahrheit (*ḥaqīqa*) nicht finden.

Die Mitglieder der Bruderschaft folgen den ihren bestimmten Gemeinschaften eigenen Verhaltensvorschriften, (*adab – ādāb*), eigentlich „Anstand, (gute) Sitte“. Der Novize, so heißt es mehrfach in den *Futūḥ al-ğayb*, möge Anstand bewahren, auch wenn er zu wahrer Geduld und zu wahren Gottvertrauen noch zu schwach sei, er möge sich, wenn man das salopper ausdrücken will, zusammennehmen. Der guten Sitte unter den Sufis ist eine eigene Gattung von Literatur gewidmet, deren berühmtester Band der *Kitāb ādāb al-muridīn* von Abū n-Nağīb as-Suhrawardī²⁹⁶ ist. Dieses Werk aus dem 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung enthält Verhaltensregeln für den Novizen in allen Lebenslagen. Angestrebt wird die (persönliche) Vollkommenheit, die am Ende des sufischen Weges steht.

Zentrales Element des Sufismus ist die Erwähnung von Gottes Namen, *dikr*, „Erinnerung (von Gottes Namen)“ *terminus technicus* für die Verherrlichung Gottes in rituell festgesetzter Weise. Die Bezeichnung leitet sich ursprünglich aus mehreren Koranstellen ab, zum Beispiel aus Koran 18,24, wo es heißt im Hinblick auf die Pflicht, beim Sprechen über alle zukünftigen Handlungen hinzuzufügen „So Gott will“, „(..)und gedenke deines Herrn, wenn Du vergißt (oder vergessen hast?) (dies hinzuzufügen), und sag: ‚Vielleicht wird mich mein Herr (künftig) zu etwas leiten, was eher richtig ist als dies (meine vorherige Handlungsweise)“, aus Koran, 33,41, wo es heißt: „Ihr Gläubigen! Gedenket unablässig Gottes“²⁹⁷, aus Koran 73:8 „Und gedenke nun des Namens deines Herrn (oder: Sprich nun den Namen deines Herrn aus) und wende dich von ganzem Herzen ihm zu“ und aus Koran 76,25, wo es ebenfalls heißt „Und gedenke morgens und abends des Namens deines Herrn (oder: Und sprich morgens und abends den Namen deines Herrn aus)!“ Al-Quşayrī schreibt,

²⁹⁵*ibid.*: p. 160 f.

²⁹⁶ Abū n-Nağīb as-Suhrawardī, 1097 bis etwa 1170. *EF*², vol. IX, p. 778, s.v. al-Suhrawardī, Abū l-Nağīb ʿAbd al-Ḳāhir b. ʿAbd Allāh al-Bakrī, Ḍiyāʾ al-Dīn.

²⁹⁷ *EF*², vol. II, p. 223, s.v. *dhikr*.

es gäbe zwei Arten des Gedenkens, nämlich das Gedenken der Zunge und das des Herzens. Durch das Gedenken der Zunge würde der Mensch zum immerwährenden Gedenken des Herzens gelangen, in welchem die Wirksamkeit läge. „Wenn daher der Mensch mit der Zunge und dem Herzen gedenkt, ist er in bezug auf den Zustand seines Schreitens auf dem Weg in seiner Eigenschaft vollkommen.“²⁹⁸ Es sei, so schreibt al-Qušayrī weiter, eine Eigentümlichkeit des Gedenkens, daß es – anders als das rituelle Gebet beispielsweise - nicht an eine Zeit gebunden sei. Vielmehr gäbe es gar keine Zeit, in der der Mensch nicht mit dem Gottgedenken beschäftigt sein sollte, wie das auch der Autor des hier vorliegenden Textes beschreibt.²⁹⁹

Wer den Spuren der Mystiker folgen will, muß selber den *dīkr* aufnehmen, nämlich die Wiederholung von Gottes Namen und Attributen.³⁰⁰ Grundsätzlich waren und sind die Unterschiede in der Doktrin der zahlreichen Sufigemeinschaften minimal, ihre Lehren beruhen auf Koran und *sunna* - dem generell als vom Propheten eingeführt approbierte Verhaltensstandard, der auch für „allumfassende Orthodoxie“ steht.³⁰¹ Was die verschiedenen Gemeinschaften unterscheidet, ist die Form der verschiedenen Rituale, die Form der Initiation und die des *dīkr*.³⁰² Die Praxis der Qādirīya orientiert sich dabei vor allem an *Sirr al-asrār wa-naẓar al-anwār*, einem ^CAbd al-Qādir al-Ġilānī zugeschriebenen Handbuch und an *al-Fuyūdāt ar-Rabbānīya fīl-ma'āṭir wa-l-awrād al-Qādirīya* von Ismā^Cīl b. Muḥammad Sa^Cīd.³⁰³

Die islamische Mystik kennt drei Arten von *dīkr*, den *dīkr al-awqāt*, das „Gedenken (Gotte) zu den verschiedenen (wörtl.: der) Zeiten“, die tägliche Übung also, den *dīkr al-ḥafī*, die Übung zur persönlichen Sammlung, und schließlich den *dīkr al-ḥaḍra*, die gemeinsame spirituelle Erfahrung. Für gewöhnlich besteht der *dīkr al-awqāt* aus der Wiederholung kurzer Formeln (beispielsweise *subḥān Allāh*, *al-ḥamdu li-llāh* oder *Allāhu akbar*, in der Bruderschaft der Qādirīya, wie weiter unten noch zu sehen sein wird, zunächst dem *tahlīl*, *lā ilāha illā llāhu*, „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“ nach zwei oder mehr der täglichen rituellen Gebete gesprochen.) Erlaubnis, diese Formeln zu rezitieren, wird vom

²⁹⁸ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p.313.

²⁹⁹ *ibid.*: p: 315 f.

³⁰⁰ Karrar 1992: p. 155

³⁰¹ *EF*, vol IX, p. 878 s.v. *sunna*

³⁰² Karrar 1992: p. 151 ff.

³⁰³ Trimmingham 1971: p.206 f.

Scheich erteilt. Die Rezitation wird für gewöhnlich an Hand eines Rosenkranzes (*tasbiḥa*) ausgeführt. Der *dīkr al-ḥafī*, eine zurückgezogen durchgeführte Übung zur persönlichen Sammlung, wird meist mit bestimmten Atemübungen kombiniert. Nicht zuletzt führen die meisten Bruderschaften regelmäßige gemeinschaftliche liturgische Übungen durch, den *dīkr al-ḥaḍra*, der im Haus eines Mitgliedes der Bruderschaft oder in der *zāwīya*, dem „Zentrum der Bruderschaft“ für gewöhnlich am Donnerstag Abend oder am Freitag stattfindet. Dieser *dīkr al-ḥaḍra*, in der Bruderschaft der Qādirīya oft auch als *laylīya*, „nächtliches (Gedenken)“ bezeichnet, zerfällt in drei Teile: die Rezitation von Barzanḡīs *Mawlid an-nabī*³⁰⁴, einen zweiten Teil, der die der Gemeinschaft eigene Gebetsfolge darstellt und der tatsächliche *dīkr* ist, der von Hymnen begleitet wird, und zuletzt *madā'ih* „Lobpreisungen“ die auch ein langes Gebet beinhalten.

Über die Vorgabe eines disziplinären Codes hinaus bestimmten die Bruderschaften auch in Fragen der Bekleidung über ihre Mitglieder, an der man heute noch Anhänger bestimmter Bruderschaften erkennen kann. So trugen die Anhänger der Qādirīya zu bestimmten Gelegenheiten den Flickerock, hier *ḥirqa* genannt, wörtlich „Fetzen“³⁰⁵, der Symbol ist für die dem Oberhaupt seiner Bruderschaft geleisteten Versprechen. Anderswo wird die *ḥirqa* auch *ḡubba* genannt.³⁰⁶ Nach Trimmingham kann allerdings mit *ḥirqa* verschiedenes gemeint sein, nämlich einerseits die *ḥirqa at-tabarruk*, der „Flickerock der Segenskraft“, welcher mit der *silsilat al-baraka* korrespondiert, der Überliefererkette, die vom momentanen Oberhaupt der Bruderschaft oder Scheich zum Gründer der *ṭarīqa* führt, und die *ḥirqa al-wird*, der „Flickerock des Stundegebetes“, welcher mit der Überliefererkette *silsilat al-wird* korrespondiert, die vom Gründer der Bruderschaft zum Propheten reicht. Die *ḥirqa* ist das Symbol des zwischen Novizen und Scheich abgeschlossenen Vertrages *mubāy'a*³⁰⁷ (im Zuge der Initiation) - dazu mehr weiter unten.

Der Weg des Mystikers ist eine lange und mühsame Reise, die durch verschiedene spirituelle Errungenschaften (*maqāmāt* „Standplätze“) charakterisiert wird, die den Fortschritt des Novizen kennzeichnen.³⁰⁸ Die Methode des Gottsucher, respektive sein Weg *ṭarīqa* führt durch eine Abfolge von *maqāmāt*, die mit psychologischen Erlebnissen (*aḥwāl* -,Zuständen“)

³⁰⁴ Ḡa^c far b. Ḥasan al- Barzanḡī, verstorben 1765. *El²*, vol. VI, p. 495 f. s.v. *mawlid*.

³⁰⁵ Trimmingham 1971: .p. 305.

³⁰⁶ Karrar 1992: p.135.

³⁰⁷ Trimmingham 1971: p. 183 f.

³⁰⁸ Karrar 1992: p. 2.

einhergehen, zur Erfahrung göttlicher Wirklichkeit.³⁰⁹ Während die *aḥwāl* (vorrübergehende) spirituelle Zustände sind, sind sie das Gegenteil zu *maqāmāt*, die nämlich Ausdruck des dauerhaften spirituellen Status des Inhabers in der sufischen Hierarchie sind.³¹⁰ Auf Grund ihrer Vergänglichkeit werden die *aḥwāl* als „blitzschnell wechselnde Erlebnisse“ charakterisiert, und als auch „Lichtblitze“ - *lawā'ih*- bezeichnet oder „Schimmer der Erwählung, der Glanz der (göttlichen) Anwesenheit, Lichtstrahlen – *lawāmi*^C -die spirituellen Standplätzen - *maqāmāt* - vorangehen.³¹¹ (Bei as-Sarrāğ werden die *aḥwāl* allerdings etwas anders beschrieben:

„Der Zustand (*ḥāl*) ist etwas, was im Moment auf den Menschen herabkommt und sich ins Herz senkt, wie die Erfahrung der Zufriedenheit (...) Nach anderen besteht der Zustand in reinem Gedenken, das sich ins Innerste senkt und nicht vergeht, und wenn es vergeht, dann ist es kein Zustand.“³¹²)

Al-Qušayrī schreibt, diese beiden Ausdrücke lägen ihrem Inhalt nach nahe beieinander, und würden zu den Eigenschaften der Anfänger auf dem sufischen Pfad zählen.³¹³ Bei Tor Andrae heißt es dazu:

“Grade oder Stadien sind keine Schritte, die der Mensch einnehmen und sorgfältig vorbereiten muß, sondern es sind in erster Linie Gnadenerfahrungen, die Gott schenkt, die Gott schenkt und die er mit unerforschlicher Freiheit verleiht. Sie bezeichnen nicht eine *scala mystica*, sondern eine Gadenordnung.”³¹⁴

Gnostiker – so Ibn al-^CArabī - können ihre Zustände anderen Menschen nicht begrifflich machen, sie könnten sie nur jenen symbolisch anzeigen, die selbst schon begonnen hätten, ähnliche Erfahrungen zu machen.³¹⁵ Was in anderen Religionen als „Erleuchtung“ bezeichnet wird, gibt es also auch im Sufismus, hier in der Gestalt plötzlicher Eingebungen.

Der Praktikant des *dīkr* durchläuft verschiedene Stadien der spirituellen Entwicklung, idealer Weise sieben. Zunächst muß er seine Seele, *nafs*, auch “Ego“³¹⁶ von seiner Persönlichkeit reinigen, das heißt von den niedrigen Begierden des Menschen und diese in einem zweiten Schritt durch Liebe ersetzen. Dann muß er in die Flammen der Leidenschaft (für Gott) geworfen werden, um im Zustand der Vereinigung (*wiṣāl*) mit Gott aus diesen zu entsteigen,

³⁰⁹ Trimmingham 1971: p.4.

³¹⁰ zum Beispiel Karrar 1992: p. 183

³¹¹ Zu den *aḥwāl* und *maqāmāt* siehe Braune/al-Ğilānī 1933: p. 60 ff., genauer auch Trimmingham 1971: pp. 155-158.

³¹² as-Sarrāğ/Gramlich 1990: p.472.

³¹³ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p.132 f.

³¹⁴ Andrae 1980: p. 99.

³¹⁵ Trimmingham 1971: p. 138 f.

³¹⁶ Ibn Atā'allāh/Danner 1973: p.77.

um durch Entwerdung und Wunder zu „Bestehen“ (*baqā'*) zu kommen. Diesen sieben Stadien wird in den neueren Bruderschaften jeweils eine eigenen Prozedur des *dīkr* zugeordnet. Am Ende des Weges steht der perfekte Mensch (*al-insān al-kāmil*)³¹⁷, der *murād*, der „(von Gott) Gewollte“, jener Sufi, der den ganzen Weg beschritten hat, und nun nicht mehr in Beklemmung lebt, sondern in Erleichterung. Auch er wird, wie das Beispiel des Propheten zeigt, geprüft, diese Prüfungen dienen aber nur noch dazu, seinen Rang zu erhöhen.³¹⁸ As-Sarrāğ schreibt, der *murād* sei ein „Erkenner, dem kein Wollen geblieben ist.(...) Er ist ein Gewollter, für den gewollt ist, was immer für ihn gewollt ist, und der nur will, was Er will.“³¹⁹

Zu Beginn seines Weges hingegen wird der aufrichtige Gottsucher *murīd* genannt, „jener, der (die Union mit Gott erreichen) will“. As-Sarrāğ beschreibt den *murīd* als einen, „der einen guten Anfang gemacht hat und nun der Benennung nach zur Schar der sich Gott Widmenden zählt (...), der aber noch durch keinen Zustand oder Standplatz gekennzeichnet ist.“³²⁰

Die Reise des Mystikers ist ein langer Prozeß. Unabdinglich ist die geistige Anleitung durch einen Scheich. Vielfach wird in diesem Zusammenhang ein Ausspruch eines der frühen Sufimeister zitiert, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī³²¹: „Er, der keinen Scheich hat, dessen Scheich ist der Teufel.“ Durch eine Kette von spirituellen Autoritäten (*silsila*, Synonym mit *isnād*³²²) welche auf den Gründer der respektiven Bruderschaft zurückgeht, hat der Prozeß, den das Mitglied der Bruderschaft durchläuft, Anspruch auf Authentizität. In vielen Fällen geht die Kette von spirituellen Autoritäten noch weiter zurück, nämlich, wie in diesem, nicht nur auf den Propheten selbst, sondern auf Gott. Jede dieser spirituellen Autoritäten in der Kette ist unfehlbar. Durch die Legitimierung mittels anerkannter Autoritäten, wie sie in jeder *silsila* aufscheinen, ist das Mitglied der Bruderschaft mit den großen Lehrmeistern des Islam verbunden und steht mit ihnen in einer Reihe – egal, ob er in einem Dorf an der Peripherie der islamischen Welt lebt oder in einem ihrer Zentren. So verfährt auch Uways hier: Er selber hat bei Muṣṭafā al-Qādirī gelernt, dieser ist ein Nachkomme ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī in Bagdad, einem *sayyid*, Nachkommen der Fāṭima, über deren Sohn Ḥasan. Der Terminus *sayyid* war “in Islamic times, a title of honour for descendants of the prophet Muḥammad, being in this

³¹⁷ Trimmingham: 1971: pp. 155 –157.

³¹⁸ Braune/al-Ġilānī 1933: p 43.

³¹⁹ as-Sarrāğ/Gramlich 1990: p 479.

³²⁰ *ibid.*: *loc.cit.*

³²¹ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (auch Bāyazīd genannt), verstorben um 874/877, einer der bekanntesten islamischen Mystiker. *EF*², vol. I, p. 162., s.v. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (Bāyazīd) Ṭayfūr b. ^cĪsā b. Surūḥān al-Biṣṭāmī.

³²² Karrar 1992: p. 125.

respect in many ways coterminous with the term *sharīf*“.³²³ Ḥasan wird über seinen Vater auf Adam zurückgeführt.³²⁴ Eine verlässliche *silsila* gilt als Garant gegen *bid‘a*, unzulässige Neuerungen in Glaubensfragen oder Ritus.³²⁵

Daß eine solche *silsila* die Namen der großen Sufigelehrten enthält, war und ist Standard, der Sufi muß sich, wenn schon nicht als Blutsverwandter, dann doch im Gedankengut auf mystische Autoritäten einerseits zurückführen können, auf die Familie des Propheten andererseits. Idealerweise kann sich der Meister auch zur leiblichen Nachkommenschaft des Propheten zählen. Solche Abkommenschaft verleiht spirituelle Autorität und gleichzeitig auch soziales Prestige.³²⁶ Je weiter am Rande des *dār al-islām* diese Gelehrten angesiedelt sind, desto wichtiger scheint der Hinweis auf verwandtschaftliche Verbindung mit der Familie des Propheten zu sein. Ali S. Karrar schreibt über die Sufigemeinschaftsoberhäupter im Sudan des 19. Jahrhunderts: „Like most holy men in the Sudan and elsewhere in the Muslim world, these men claimed sharifian descent.“³²⁷

Die *silsilat al-baraka* von Scheich Uways geht zunächst zurück zu ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī. Das ist naheliegend. Uways hatte in Bagdad bei einem Nachkommen des Meisters gelernt. Was ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī betrifft, so ist es nach J.S. Trimmingham schwierig, durch die Nebel der Legenden zu sehen, die sich um dessen Person schon zu seinen Lebzeiten formten und sich nach seinem Tod schnell verdichteten, und abzuschätzen, warum unter vielen Hunderten heiligen Männern seiner Zeit ausgerechnet er zur Inspiration für Millionen werden sollte und in weiten Teilen der islamischen Welt zum populärsten aller Gottesfreunde.

‘Abd al-Qādir al-Ġilānī wurde um 1077/78 in Persien geboren und kam im Alter von rund achtzehn Jahren nach Bagdad. Die *hirqa* soll er von seinem hanbalitischen Lehrer erhalten, Abū Sa‘īd ‘Alī al-Muḥarrimī. Nach seiner Ausbildung soll ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī strikter Hanbalit gewesen sein. Er ist gemeinhin als großer Prediger bekannt „but his reputation was certainly not gained from the content of his sermons“³²⁸. Insgesamt rund fünfundzwanzig Jahre hat ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī als wandernder Asket in der irakischen Wüste verbracht.

³²³ *EF*², vol. IX, p. 115 s.v. *sayyid*.

³²⁴ Karrar 1992: p. 8.

³²⁵ *ibid.*: p. 3.

³²⁶ *ibid.*: p.8.

³²⁷ *ibid.*: p.26.

³²⁸ Trimmingham 1971: p. 41 f.

Auf die eine oder andere Weise scheint er sich einen Ruf als Fürsprecher bei Gott erworben zu haben. Als er berühmt wurde, war er schon über fünfzig. Indikatoren, daß er selber ein Vorsteher einer Sufibrüderschaft war oder daß er auch nur selber jemanden in eine Bruderschaft initiiert hätte, gibt es keine. ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī verstarb 1166 in Bagdad. Seine *silsila* galt Genealogen seiner Zeit als „suspekt“ – man glaubte ihm die Abstammung von Ḥasan, dem Enkel des Propheten, nicht. Fest steht, daß eine seinen Namen tragende Bruderschaft sich nicht vor dem 15. Jahrhundert verbreitete³²⁹, dann allerdings rapide. Schon im 15. Jahrhundert finden sich Qādirī-Sufis bis Äthiopien.

Von ^ĊAbd al-Qādir al-Ġilānī führt die *silsilat al-baraka* über Ḥasan, einen der Enkelsohne des Propheten, zu dessen Vater ^ĊAli, der dem Propheten Muḥammad für gewöhnlich in der Überlieferungskette folgt. (Dies bedeutet allerdings nicht, daß die Sufis Schiiten sind.)³³⁰ Von ^ĊAli, dem Schwiegersohn und Cousin des Propheten führt sie weiter zurück zu Adam, dem „Vater der Offenbarung“, wobei die in diesem Schreiben verwendete Genealogie von ^ĊAli bis zu Ud/Udad jener entspricht, die auch Ibn Ishāq seiner Biographie des Propheten voranstellt³³¹, und diese wieder bei Šīt, dem Sohn Adams trifft.³³²

Im Gegensatz zur *silsilat al-baraka* wird die *silsilat al-wird* die „Überlieferungskette des Stundengebetes“ von ^ĊAbd al-Qādir auf Ḥusayn, den zweiten Enkelsohn des Propheten zurückgeführt, führt allerdings zuvor über Namen der großen Sufischeichs der Literatur. Nachdem der Sufismus in Mesopotamien auf Bagdad konzentriert war, geht die *silsila* über eine Reihe von Mystikern, die dort gewirkt haben, insbesondere über al-Ġunayd al-Baġdādī zu Ma^Ċrūf al-Ḥarkī und Sarī as-Saqāfī. Al-Ġunayd gilt als „the Shaykh of the Way, the common ancestor of most subsequent mystical congregations“.³³³ Weiteres wird die *silsilat al-wird* über einige schiitische Imame auf Ḥusayn zurückgeführt, über dessen Vater ^ĊAlī dann

³²⁹ Trimingham 1971: p. 40 f

³³⁰ Trimingham 1971: p. 136 f.

³³¹ Muḥammad b. Ishāq b. Yasār b. Ḥiyār, ca. 704-764 ist die führende Autorität auf dem Gebiet der Prophetenbiographie und verfaßte das erste (erhaltene) Werk über dessen Leben, auf dem alle weiteren fußen. Das ursprüngliche Werk Ibn. Ishāqs ist nur in vom Historiker aṭ-Ṭabarī überlieferten Fragmenten bekannt, die heute erhaltene Version stammt von Abū Muḥammad ^ĊAbd al-Malik, genannt Ibn Hišām, verstorben um 828. *EF*², vol. III p. 810, s.v. Ibn Ishāq Muḥammad b. Yasār b. Khiyār und *EF*², vol. III p. 800, s.v. Ibn Hishām, Abū Muḥammad ^ĊAbd al-Malik.

³³² Ibn Ishāq/Guillaume 1967: p.3.

³³³ Trimingham 1971: p.4.

auf den Propheten selbst. Ğa^Cfar aš-Šādiq wird zitiert, der letzte von Zwölferschiiten und Ismā^Cīliten gleichermaßen anerkannte *imām*, der in Medina als Autorität für *ḥadīṭ* lebte und oft im Zusammenhang mit sunnitischen Überliefererketten Erwähnung finden.

Der Prophet hat das Gotteswort vom Erzengel Gabriel (Ĝibrīl) empfangen, der ihm nicht nur den Koran diktiert hat, sondern auch berichtet haben soll, Gott habe selbst gesagt, der Ausspruch „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“ sei Seine Festung, welche den Menschen schütze. Eine solche Überlieferung aus dem Munde des Propheten, in welcher Gott in der ersten Person spricht, wird als *ḥadīṭ qudsī* bezeichnet, als „geheiligte Überlieferung“. Der hier zitierte *ḥadīṭ* dient auch der Untermauerung des Stundengebets, welches dem nunmehr in der Bruderschaft der Qādirīya initiierten Empfänger im zweiten Schreiben übergeben wird, dem *tahlīl* nämlich, der Aussage „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“, welche nach jedem rituellen Gebet hundertfünfundsechzig mal zu wiederholen ist (siehe unten).

Scheich Ma^Crūf al-Ḥarkī wird gleich noch ein zweites Mal zitiert, nämlich habe er den *dīkr* von Scheich Dāwūd aṭ-Ṭā’ī empfangen, dieser von Ḥabīb al-^CAğamī, dieser von Ḥasan al-Baṣrī, dieser wiederum vom Schwiegersohn des Propheten, womit alle großen Lehrautoritäten des frühen Sufismus vertreten sind.

Die Annäherung an Gott wird in den unterschiedlichen mystischen Schulen unterschiedlich praktiziert. Nach Trimmingham beginnt der muslimische Mystiker seinen Weg mit dem Studium des *tawḥīd*, der „Lehre von der Einheit Gottes“ und *šar^C*, dem „geoffenbarten Recht“. Durch das Verfolgen des vom Meister vorgegebenen Pfades versucht der Novize, die innere (versteckte) Bedeutung dieser beiden Phänomene zu erfassen.³³⁴ Al-Qušayrī schreibt:

„Wisse: Die Sufischeiche haben die Fundamente ihrer Sache auf gesunden Wurzeln am Einheitsglauben Ṭawḥīd aufgebaut, durch die sie ihre Überzeugungen vor Neuerungen schützen, und sie haben den sowohl von Vermenschlichung Gottes als auch von Attributenleugnung freien Einheitsglauben, den sie bei den Altvorderen und den Anhängern des heiligen Brauches festgestellt haben, zu ihrer Religion gemacht. Sie haben erkannt, was der Anfangslosigkeit gebührt, und die Eigenschaft aus dem Nichtsein Seienden an sich verwirklicht. Darum sagt auch der Meister dieses Pfades al-Ĝunayd: Der Einheitsglaube ist die Trennung der Anfangslosigkeit von der Anfanghaftigkeit.“³³⁵

³³⁴ Trimmingham 1971: p.142.

³³⁵ al-Qušayrī/Gramlich 1989: p. 25.

Al-Quṣayrī erklärt darüber hinaus die drei Arten von *tawḥīd*:

„(Der erste ist) Gottes Tawḥīd für Gott. Das ist sein Wissen, daß er einer ist, und dessen Mitteilung durch ihn. Der zweite ist der Tawḥīd Gottes für den Menschen. Er ist seine Bestimmung, daß der Mensch ein Einheitsbekenner ist, und seine Erschaffung das Einheitsbekenntnis des Menschen., Der dritte ist der Tawḥīd des Menschen für Gott. Er ist das Wissen des Menschen, daß Gott einer ist, und seine Erklärung und Aussage über ihn, daß er einer ist.“³³⁶

Die hier vorliegende *iğāza* beschreibt die Aufmerksamkeit, die Scheich Uways dem Sultan zukommen ließ, den er durch die Verleihung der *iğāza* zu seinem *ḥalīfa*, Repräsentanten, machte. Er habe ihn einerseits die geistigen Stationen gelehrt (ihn auf den gleichen spirituellen „Standplatz“ gebracht, auf dem er sich selbst befand), und ihn andererseits auf seinem Gebetsteppich *sağğāda* Platz nehmen lassen. *Sağğāda* bedeutet Gebetsteppich³³⁷, wird aber gleichzeitig auch als Synonym für *ṭarīqa* - Bruderschaft - verwendet. *Sağğāda* im Sinne von Gebetsteppich, schreibt Trimmingham, sei gleichzeitig auch mit dem „Thron“ der Bruderschaft gleichzusetzen, auf welchem der Scheich während diverser Zeremonien sitzt.³³⁸

Wie Ali Salih Karrar in seiner Studie über die Sufigemeinschaften im Sudan schreibt, hat das Mitglied der Bruderschaft dem Scheich und seiner Familie Respekt zu erweisen, der unter anderem darin besteht, daß er sich nicht auf dem Gebetsteppich seines Meisters niederläßt oder dessen Gefäß für die rituelle Waschung verwendet, überall dort von zentraler Bedeutung, wo man über kein fließendes Wasser verfügt. Das Mitglied ist außerdem nach Karrars Schilderungen dazu angehalten, in Gegenwart seines Meisters als Zeichen des Respekts im Schneidersitz zu sitzen mit den Händen auf den Knien. Die persönlichen Gegenstände des Scheichs sind zumindest in der Qādirīya im Sudan rituellen Objekten gleichgestellt und kommen nach dem Tod des Oberhauptes über den Erbweg an den nächsten Scheich. Neben Gebetsteppich und Wassergefäß für die rituelle Waschung erbt das nunmehrige Oberhaupt den Rosenkranz seines Vorgängers, darüber hinaus dessen Stock und Flickerock.³³⁹ Gleichzeitig kann der Begriff *sağğāda* auch als Titel dienen, „den das Oberhaupt gewisser Derwischorden als Erbe des Gebetsteppichs des Gründers trägt“.³⁴⁰ Den Novizen auf dem Gebetsteppich des Scheichs Platz nehmen zu lassen, war also eine Ehre, es bedeutete, daß der Scheich ihn als seinesgleichen ansah.

³³⁶ *ibid.*: p. 410.

³³⁷ *EF*², vol. VIII, p. 742ff. s.v. *sadidjāda*.

³³⁸ Trimmingham 1971: p. 173.

³³⁹ Karrar 1992: p. 128 f

³⁴⁰ H. Wehr: *Arabisches Wörterbuch. s.r. s-ğ-d* p. 552b.

Der Gebrauch des Begriffs *zāwīya* „Zentrum der Bruderschaft“ ist hier nicht völlig klar. Ursprünglich bedeutet *zāwīya* wörtlich „Ecke“, jene Ecke eines Gebäudes, die einem christlichen Mönch als Zelle diente. Der Terminus wurde später insbesondere von Muslimen im Magreb für die Bezeichnung der Zentren von Bruderschaften übernommen. Dort ist die *zāwīya* durch das Grab ihres Gründers geprägt, welches in einer abgeschlossenen Einfriedung steht. Rund um dieses Grab sind weitere Räume angeordnet, insbesondere Schlafräume für die Schüler, und ein oder mehrere Räume für die Unterweisung der Mitglieder in spirituellen Belangen³⁴¹ Anderswo konnte eine solche *zāwīya* aber auch ganz klein sein, und nur aus einem einzigen Raum bestehen.³⁴² Vielerorts wohnte der Scheich mit seinen Schülern in der *zāwīya*.³⁴³ In Somalia wurde der Begriff *zāwīya* nicht gebraucht, sondern wurden diese sufischen Zentren im Gegenteil *ḡamā^ca* genannt.³⁴⁴ Trimmingham schreibt über die Bruderschaften in Ostafrika „The Shādhiliyya and other *tarīqas* have *zāwīyas* called *zawiyānī*. They are special buildings, no one lives in them and they are used only for the collective *dhikr*.“³⁴⁵

Ein wichtiges Element auf dem Weg zu Gott ist die Askese, *zuhd*, „Verzicht“. Worin dieser Verzicht bestehen soll, darin gehen die Meinungen der verschiedenen Autoren auseinander. Al-Quṣayrī greift diese Debatte auf. Einigen Autoren zufolge sei mit Verzicht nur der Verzicht auf das (von Gott) Verbotene gemeint. Schließlich habe Gott das Erlaubte zugelassen. Gott sei vom Menschen mit Dankbarkeit für das Erlaubte zu ehren, und es würde dem Menschen keinen spirituellen Nutzen bringen, auf das Erlaubte zu verzichten. (Dieser Auffassung scheint Scheich Uways zu folgen, wenn er schreibt er „preise Ihn für das Rechtmäßige, das Er gewährt hat, und (ich) danke Ihm dafür, daß Er das, was verboten ist, untersagt hat.“³⁴⁶) Anderen Autoren zufolge ist es Pflicht, auf das Verbotene zu verzichten, und darüber hinaus Tugend, sich auch das Erlaubte zu versagen. Al-Quṣayrī optiert für einen moderaten Standpunkt, und argumentiert, der Mensch möge nicht mehr begehren, als Gott ihm zugeteilt habe

„Denn wenn der Besitz klein gehalten wird und der Mensch dabei seine Lage geduldig erträgt, mit dem, was Gott ihm zugeteilt hat, zufrieden ist und an dem, was er ihm

³⁴¹ Trimmingham 1971, p. 176 ff.

³⁴² Karrar 1992: p. 141.

³⁴³ Trimmingham 1971: p. 18.

³⁴⁴ So geschildert bereits von Ibn Baṭṭūṭa zitiert nach Reese 1991: p. 253 f.

³⁴⁵ Trimmingham 1964: p. 98.

³⁴⁶ Arabischer Text p. 6.

gegeben hat, genug hat, ist es vollkommener, als wenn er weite und ausgedehnte Güter besitzt.³⁴⁷

Grundsätzlich werden die großen sufischen Meister fast alle auch als große Asketen dargestellt, das haben sie mit herausragenden Figuren in den meisten Religionen gemeinsam. Fasten gehört zu den großen Themen der Askese der Sufis, Freigiebigkeit ist ein weiteres.³⁴⁸ Nur Sexualität ist selten Gegenstand des Verzichts. In einer klassischen Anekdote wünscht sich Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (auch Bāyazīd genannt) Gottes Schutz vor den Versuchungen erbitten zu dürfen, die Essen und Frauen darstellen. Bewußt, daß der Prophet selber nie so eine Bitte geäußert hat, äußert auch Bāyazīd sie nicht. Als Belohnung dafür, daß Bāyazīd von einer so „egoistischen“ Bitte Anstand genommen hat, erfüllt Gott seinen Wunsch trotzdem.³⁴⁹ Über Scheich Uways und seine asketischen Fähigkeiten werden keine Geschichten kolportiert, was auch daran liegen mag, daß die Askese nach Kenntnis der Autorin in Afrika überhaupt kein zentrales Thema darstellt.

Auch auf den „Rückzug“ von der menschlichen Gesellschaft (*ḥalwa*) zum Zweck der Sammlung wird in den Sufibrüderschaften großen Wert gelegt. Nach einigen Autoren wurde in den „älteren“ Bruderschaften wie der Qādirīya größere Bedeutung auf die *ḥalwa* gelegt als in den ab dem späten 18. Jahrhundert aufgekommenen mystischen Bewegungen. So war es in der Qādirīya durchaus üblich, sich auf dem Weg zu Gott mehrere Monate in die Abgeschiedenheit zurückzuziehen. Al-Quṣayrī schreibt, die *ḥalwa* sei die Eigenschaft der Auserwählten, die Abgeschiedenheit ein Kennzeichen der Gottverbundenen. Es sei unumgänglich, daß der *murīd* am Anfang seines Weges zurückgezogen von den Menschen lebe, und dann wieder am Ende, um die völlige Vertrautheit mit Gott zu verwirklichen. Zunächst müsse der Novize genügend religiöses Wissen erwerben, um damit sein Einheitsbekenntnis *tawḥīd* zu festigen, damit der Teufel ihn nicht durch seine Einflüsterungen in der Einsamkeit verführen könne. Weiteres müsse der sich Zurückziehende genügend Wissen über das (Religions-) Gesetz haben, um seine (religiösen) Pflichten erfüllen zu können. Bei der Abgeschiedenheit handle es sich in Wirklichkeit um die Absonderung von den schlechten Eigenschaften. Die Wirkung der Abgeschiedenheit auf die Änderung dieser schlechten Eigenschaften sei das Ziel der Übung, nicht die Trennung von den Menschen *per se*.³⁵⁰ In Ostafrika kann der Begriff *ḥalwa* auch noch eine andere Bedeutung haben, im Sudan

³⁴⁷ al-Quṣayrī/Gramlich1989: p. 177.

³⁴⁸ Eine Fülle von Anekdoten zum Thema bietet beispielsweise Renard 2008: p. 43ff.

³⁴⁹ *ibid.*: p.64.

³⁵⁰ al-Quṣayrī/Gramlich1989: p. 160 f.

nämlich ist *halwa* die Bezeichnung für die Institution, wo Koran und islamische Wissenschaften gelehrt werden.³⁵¹

Während dieses Rückzuges herrschten strenge Regeln die Nahrungsaufnahme betreffend, die auch wieder zwischen den unterschiedlichen Bruderschaften und vermutlich auch je nach Weltgegend variieren. Bei der *Ḥatmīya* dauert die *halwa* beispielsweise nur zwischen drei und sieben Tagen. Der *Qādirī*, welcher sich (wochen- oder monatelang) zurückzieht, nimmt fast gar keine Nahrungsmittel zu sich, wohingegen dem Novizen in der *Ḥatmīya* verschiedene Nahrungsmittel gestattet sind, allerdings nur vegetarische.³⁵²

Die genaueren Vorschriften über den Verzicht werden in dieser bestimmten *iğāza* nicht ausgeführt. Vielleicht hat der Empfänger gewußt, was von ihm erwartet wurde. (Es wäre wohl auch eher zwecklos gewesen, dem Sultan von Sansibar einen mehrmonatigen Rückzug von der Welt anzuempfehlen.) Grundsätzlich soll sich der Mann auf dem Weg zu Gott vor übermäßigem Schaf hüten, der träge macht, ebenso vor übermäßiger Speise. Geschichten von Gottesfreunden, die jahrelang von kaum etwas gelebt haben, gibt es im Übermaß. Nächtens soll der Gottesfreund beten, respektive Gottes gedenken.

Während von den großen Mystikern oft berichtet wird, daß es ihr wichtigstes Bedürfnis gewesen sei, mit Gott alleine zu sein, sah und sieht die Realität des sufischen Lebens anders aus. Denn auch wenn es in den *Futūḥ al-ğayb* heißt. „Vertraue dich also keinem kreatürlichen Wesen an, suche nicht seine Teilnahme und weihe keinen in deine Lage ein“³⁵³ so sucht Mystiker doch Gesellschaft, nämlich nicht die Menschen als solche um jeden Preis, sondern die von Gleichgesinnten.³⁵⁴ Die definitive Grenze zwischen dem Wunsch, alleine zu sein und der Pflicht, sich in Gesellschaft zu begeben, wird spätestens dort gezogen, wo der Sufi gezwungen ist, am allgemeinen Gottesdienst teilzunehmen, zumindest einmal in der Woche, Freitag Mittag, jenem Zeitpunkt, zu welchem der gläubige Muslim sich in der Moschee einzufinden hat.³⁵⁵

Die *iğāza* endet mit einem Gebet, das die Bitte an Gott um Standhaftigkeit beinhaltet, und besonderen Segenswünschen für die Familie des Propheten.

³⁵¹ Karrar 1992: p.137.

³⁵² *ibid.*: p.164 f.

³⁵³ Braune/al-Ğilānī 1933: p.74.

³⁵⁴ Andrae 1980: 74 f.

³⁵⁵ *ibid.*: p.78 f.

5.2. Die Aufnahme neuer Mitglieder in die Bruderschaft der Qādirīya (Uwaysīya)

Wie weiter oben ausgeführt, liegen die Unterschiede zwischen den einzelnen Sufibruderschaften unter anderem im Ritual der Initiation. Diese Initiation wird auch das “Ergreifen des Paktes” genannt (*aḥd al-^cahd*), „das Ergreifen des Stundengebets“ *aḥd al-wird*, oder das “Ergreifen des Weges” (*aḥd aṭ-ṭarīq*) und auch “Ablegen (wörtlich: Nehmen) des Eides der Gefolgschaft” (*aḥd al-bay^ca*), obligatorisch für all jene, die der Bruderschaft beitreten wollten. Dieser Vertrag oder Gefolgschaftseid ist eine von den Bruderschaften zur Zeit *Salah ad-Dīn* übernommene, ursprünglich schiitische Sitte,³⁵⁶ und wird aus einem Koranvers abgeleitet, der so genannten *āyat al-mubāy^ca*, Koran 48,10. Dort heißt es „Wenn nun einer (die Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer einen Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.“

Neue Mitglieder initiieren kann in der Qādirīya der Scheich selbst oder der *ḥalīfa*, sein Repräsentant. Im Zuge der Initiation wird dem neuen Mitglied das Stundengebet (*wird*) mit auf den Weg gegeben. Das Stundengebet dient dem Gedenken Gottes, dem *dīkr*, und bildet also das wichtigste Element der Praxis der Bruderschaften. Als Wort kann *dīkr* drei verschiedene Bedeutungen haben: Einerseits kann *dīkr* die *ṭarīqa* bezeichnen, den „(spirituellen) Weg“, (der auch die „Bruderschaft“) andererseits ein spezielles Gebet oder eine Litanei, oder drittens Niederlassung der Bruderschaft. Spiritueller Weg (*ṭarīqa*) kann es insofern bedeuten, als den *wird* von diesem oder jenem Scheich zu nehmen bedeutet, in dessen Bruderschaft initiiert zu werden. Unter *wird* werden hier eines oder mehrere Gebete verstanden, die diese bestimmte Bruderschaft von einer anderen unterscheiden. Jede Bruderschaft hat ihre eigenen *awrād*, die von den Anführern der Bruderschaft oder ihrem Begründer selbst komponiert wurden. Diese *awrād* zu beten, steht jedem einzelnen frei, darüber hinaus verfügt der Novize allerdings über seinen eigenen – geheimen – *wird*, welcher ihm bei Initiation in die Bruderschaft verliehen wird. Bei Fortschritt auf dem spirituellen Weg kann ihm sein Scheich weitere *awrād* zu seiner persönlichen Benützung mitgeben. Vor allem

³⁵⁶ Trimingham 1971, p. 14

in Ägypten wird der Begriff *ḥizb*, der auch ein Sechzigstel des Korans bezeichnet, gleichbedeutend mit *wird* verwendet.³⁵⁷

Das Beitreten zur Bruderschaft sah in jedem Falle unterschiedlich aus. So berichtet Trimmingham, daß in Äthiopien überhaupt keine Lehrzeit nötig war, bevor der Gottsucher der Bruderschaft beitreten konnte.³⁵⁸ In anderen Bruderschaften gab es verschiedene Arten der Mitglieder, nämlich einerseits den *murīd*, andererseits den *darwīš*. Ersterer war so etwas wie ein Laienbruder, der *darwīš* hingegen quasi hauptberuflich als Gottsucher tätig. In vielen Bruderschaften erfolgte die Initiation graduell. Das hieß, daß der Novize zunächst nur *ein* Stundengebet erhielt, *eine* Formel, die er eine bestimmte Anzahl von Malen nach einer festgesetzten Anzahl von Gebeten zu wiederholen hatte. In der Bruderschaft der Ḥalwatīya³⁵⁹ beispielsweise wurde zuerst die Rezitation des *tahlīl* aufgetragen – *lā ilāha illā llāhu* - „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“. Dann zog sich der Novize für eine bestimmte Frist vom weltlichen Leben zurück, und berichtete dem Scheich über Träume und Visionen, die er gehabt hatte. Wenn der Scheich die Zeit für reif befand, gab er dem Novizen das zweite Gebet auf, *yā allāh* in diesem Fall. Insgesamt wurden dem Novizen hier sieben Gebete in Folge aufgegeben, die mit den sieben Standplätzen der Seele korrespondierten.³⁶⁰ Auch in der Bruderschaft der Ḥatmiya erhielt der *murīd* die Anleitung zum *dīkr* nur graduell.

Eine etwaige Wartezeit für den Novizen in der hier besprochenen Bruderschaft der Qādirīya, respektive in ihrem Zweig der Uwaysīa, ist nicht bekannt. Die einfachste Form des Stundengebets unter den Qādirī, so Trimmingham, sei die Wiederholung der Formeln *subḥān allāh*, *al-ḥamdu li-llāh* („Lob sei Gott“) und *allāhu akbar* („(Der eine) Gott ist der Größte“).³⁶¹ Das in diesem besonderen Fall verliehene Stundengebet ist der *tahlīl*, „Es gibt keinen Gott außer Gott“.

Die Aufnahme des Novizen in die Qādirīya auf Sansibar beschreibt Trimmingham wie folgt, nämlich würde der *murīd* nach dem Beten von zwei *rak^cas* dem Scheich gegenüber sitzen, während sich die Oberschenkel der beiden berührten. Der Novize rezitiert die *Fātiḥa* und

³⁵⁷ *ibid.*: p.214 ff.

³⁵⁸ *ibid.*: p. 233.

³⁵⁹ Die Bruderschaft der Ḥalwatīya ist benannt nach ^cUmar al-Ḥalwatī, verstorben in Täbriz 1397. *EF²*, vol. IV p.991 ff. s.v. *Khalwatiyya*.

³⁶⁰ Trimmingham 1971: p. 189 f.

³⁶¹ *ibid.*: p. 201.

andere Formeln, die sich auf den Propheten und auf ^ĊAbd al-Qādir beziehen. Der Scheich diktiert dem Novizen ein Gebet um Vergebung, und in dem der *murīd* bezeugt, daß der Vertrag, den er eingeht, ein Vertrag mit Gott und seinem Gesandten ist, und daß die Hand des Scheichs die von ^ĊAbd al-Qādir al-Ĝilānī ist. Der Novize verpflichtet sich, daß er den *dikr* dem Scheich gehorchend rezitieren wird. Dann rezitiert der Scheich nach einem stillen Gebet die *āyat al-mubāy^Ċa* dreimal, und wendet sich an den Novizen, nachdem dieser ihm Gefolgschaft geschworen hat, und spricht zu ihm „Ich bin Deine Gebetsrichtung (*qibla*) und du bist mein Sohn.“ Nach einem weiteren Gebet gibt der Scheich dem Novizen dann eine Tasse gesüßtes oder ungesüßtes Wasser zu trinken oder auch Öl, und die Zeremonie wird mit der Unterweisung im persönlichen *dikr* des Novizen beendet. *Hulafā'* werden ernannt, in dem sie verpflichtet werden, einen Treueschwur abzulegen. Gleichzeitig wird ihnen ein Rosenkranz – *tasbiḥa* – übergeben (der zum Zählen der Gebete dient) und eine *iġāza*, in der festgehalten wird, welche Bücher zu lehren dem *ḥalīfa* gestattet wird, sowie wozu der er weiters autorisiert ist: Mitglieder aufzunehmen und den gemeinsamen *dikr* zu leiten.³⁶²

Auch aus Tabora an der ostafrikanischen Küste weiß Trimmingham von einer sehr ähnlichen Tradition zu berichten (die sich eventuell auf den gleichen Übermittler zurückführt, nämlich Scheich ^ĊUmar Qullatayn, der die Qādirīya in diesem Teil Ostafrikas eingeführt haben soll.) Der Aufnahme ritus für den Novizen würde in der *zawiyāni* veranstaltet. Zunächst vollzieht der *murīd* das rituelle Gebet und betet zwei *rak^Ċas*. Der *ḥalīfa* nimmt einen Becher mit Wasser und Honig, die innere Reinheit symbolisieren, rezitiert einige Gebete. Dann nimmt er den Novizen bei der Hand, indem er ihn ansieht, während ihrer beider Oberschenkel zusammenstoßen. Der *ḥalīfa* befiehlt dem *murīd*, die Augen zu schließen, das Wasser zu trinken und die *āyat al-mubāy^Ċa* zu rezitieren. Der *ḥalīfa* erteilt dann einen kurzen Vortrag über die Pflichten des Novizen und gibt ihm den *dikr* zur Rezitation nach einem oder mehreren der täglichen rituellen Gebete.³⁶³

Nach A.S. Karrar erhält der Novize in der Qādirīya im Sudan anlässlich der Initiation auch gleich den Flickerock, die *ḥirqa*.³⁶⁴ Die hier vorliegende Beschreibung des Initiationsritus entspricht ungefähr jenem, den Ali Salih Karrar als Sitte der Bruderschaft der Qādirīya im

³⁶² Trimmingham 1964: p. 100.

³⁶³ *ibid.*: p. 99f.

³⁶⁴ Karrar 1992: p.171

Sudan beschreibt. Im Sudan ist es üblich, daß das neue Mitglied und der Scheich zunächst die rituellen Waschungen vollführen und dann mit dem Gesicht in Richtung Mekka Platz nehmen, als ob sie beten wollten. Der Scheich fordert dann den Novizen auf, alle seine Sünden in Berufung auf den Koranvers 60, 12 zu bereuen, wo es heißt:

„Prophet! Wenn gläubige Frauen zu Dir kommen, um sich dir gegenüber zu verpflichten, Gott nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beizugesellen, nicht zu stehlen, keine Unzucht zu begehen, ihre Kinder nicht zu töten, keinen von ihnen aus der Luft gegriffenen Verleumdungen vorzubringen(?) und sich dir in nichts zu widersetzen, was recht und billig ist, dann nimm ihre Verpflichtung (in aller Form) entgegen und bitte Gott für sie um Vergebung! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“)

Der Aspirant muß dann zwei *rak^cas* beten, Rumpfbeugungen mit jeweils zwei folgenden Niederwerfungen (wie sie auch Teil der rituellen Gebete sind), und sich vor den Scheich hinknien, wobei seine Knie die des Scheichs berühren. Sodann fordert der Scheich ihn auf, eine Reihe von Formeln zu wiederholen, den *ta^cawwud* (die Zufluchtnahme bei Gott), die *basmala* und die *Fātiḥa*, die eröffnende Sure des Korans. Nach der Rezitation muß der Novize Gott um Vergebung bitten, und um Segen für den Propheten. Dann fordert der Scheich den Novizen auf, die Augen zu schließen, das „Auge des Herzens“ zu öffnen, und sich auf die Litaneien zu konzentrieren, die nun rezitiert würden. Nach dem Erhalt dieser Litaneien und dem Stundengebet war der Novize verpflichtet zu sagen, er habe (den einen) Gott als seinen Gott akzeptiert, den Islam als seine Religion, Muḥammad als den Propheten und seinen Scheich als seinen Führer. Danach rezitiert er die *āyat al-mubāy^ca*, und küsst die Hand des Scheichs.³⁶⁵

Wenn man davon ausgeht, daß die Überlieferung der beiden Initiationsrituale eventuell viele Jahrhunderte auseinander liegt – das der Qādirīya im Sudan, wo die Bruderschaft bereits vor Jahrhunderten eingeführt worden ist, und das der Qādirīya in Sansibar, wo die Qādirīya erst im 19. Jahrhundert Verbreitung fand, ist ihre Ähnlichkeit erstaunlich. Sehr wohl hingegen differieren die hier angeordneten Schritte der Initiation von denen des Initiationsrituals bei der Ḥatmīya, die Karrar ebenfalls beschreibt. Die Verleihung des Stundengebets der Ḥatmīya teilt sich in mehrere Teile. Zuerst wird in der Ḥatmīya dem Novizen eine Sammlung von Gebeten gegeben, die er regelmäßig zu wiederholen hat. Nur jener Novize, der seine Ernsthaftigkeit bereits bewiesen hat, erhält dann den *dikr al-ḥawāṣṣ* „der Auserwählten“ in einer weiteren Zeremonie. Dann müssen der *tahlil* „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“ 12 000 mal wiederholt werden sowie die Sure 112 100 000 Mal. Erst nach einer weiteren Zeremonie und

³⁶⁵ *ibid.*: p. 151 f.

der 12 000-maligen Wiederholung der *basmala* ist der Novize in der Ḥatmīya bereit, die „großen Grundlagen“ zu empfangen.³⁶⁶ Wie man sieht, gibt es nur kleine Unterschiede zwischen den lokalen Initiationsriten verschiedener Zweige der ostafrikanischen Qādirīya, wohl aber beträchtliche Unterschiede zwischen dem Initiationsritus der Qādirīya und dem Ritus der Ḥatmīya, einer Bruderschaft mit einer gänzlich anderen - und viel kürzeren historischen - Tradition.

Das hier beschriebene Stundengebet, welches dem neuen Mitglied der Uwaysīya auf den Weg gegeben wird, ist ein sehr einfaches, nämlich hat der Novize nach jedem rituellen Gebet hundertfünfundsechzigmal die Formel „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“ auszusprechen. I.M. Lewis berichtet in seinem Bericht über Sufismus in Somaliland aus dem Jahr 1955. „Somali *ṭarīqas* are characterized by fewer stages in the novice’s progress towards illumination than were customary in classical Sufism.“³⁶⁷ Trotzdem ist anzunehmen, daß das hier verliehene Stundengebet, der *tahlīl*, nur die erste Stufe der Initiation in die Qādirīya (Uwaysīya) darstellt.

³⁶⁶ *ibid.*: p. 152 ff.

³⁶⁷ Lewis 1955: p. 591 f.

6. CONCLUSIO

Uways b. Muhammad al-Barāwī gilt in der Literatur gemeinhin als „traditioneller“ Sufi, als Gegenstück zu seinem somalischen Zeitgenossen Muḥammad b. ʿAbdullāh Ḥassān, einem „Reformer“ des 19. Jahrhunderts. Diese Einschätzung kann nur partiell geteilt werden. Wahr ist, daß Uways einer der alten muslimischen Bruderschaften anhing, der Qādirīya, die bereits ab dem 15. Jahrhundert am Horn von Afrika Verbreitung gefunden hatte. Anders als die Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts war die Qādirīya in Ostafrika nicht zentral organisiert und bis ins 19. Jahrhundert durch relativ starke lokale religiöse Elemente geprägt. Das zeigt sich auch in den Hagiographien des Scheichs: Er wird eher als Zauberer dargestellt, dem es immer wieder gelingt, das Böse abzuwehren, denn als nüchterner Gottsucher.

Traditionell war auch die Ausbildung von Uways zum Scheich. Wie Pnina Werbner in ihrer Studie über einen „lebenden Heiligen“ in Pakistan so treffend bemerkt - wer zu Hause bleibt, wird nie ein großer Sufimeister werden.³⁶⁸ Tradition für einen Sufi ist es zunächst einmal, zu reisen und zu lernen. Das allerdings galt bis ins 19. Jahrhundert nur beschränkt für Somalis, die traditionell nicht zur Ausbildung in eines der islamischen Zentren reisten. So gesehen war Uways ein „Moderner“, ohne Zweifel auch Dank der verbesserten Verkehrsverbindungen in den Nahen Osten. (Der Suezkanal war 1869 für den Reiseverkehr geöffnet worden.)

„Traditionell“ zu sein, das heißt in diesem Fall auch: im Irak studiert zu haben. Sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Wissenserwerb nach Bagdad zu begeben, bedeutete nicht gerade, sich zeitgenössischen islamischen Strömungen auszusetzen – dazu reiste man zum Studium nach Kairo, oder, als Mystiker, eher auf die arabische Halbinsel. Im Zentrum der Qādirīya in Bagdad scheint Uways eine klassische Ausbildung genossen zu haben. Arabisch hat er bei seiner Rückkehr fließend beherrscht. Wie dem vorliegenden Text zu entnehmen ist, war er gut bekannt mit Koran und *hadīṭ*. Die Handschrift enthält lediglich einige kleinere (Rechtschreib-) Fehler, die auch von der Hand des Kopisten stammen können, der die *iḡāza* in den Sammelband übertragen hat.

Trotzdem aber war auch Uways ein Mann seiner Zeit. In den 1880er Jahren nach Afrika zurückgekehrt, gelang es ihm schnell, eine ganze Reihe von Anhängern über ein ausgedehntes Gebiet zu gewinnen. Das bereits unterscheidet ihn von seinen Vorgängern, die jeweils nur

³⁶⁸ Werbner 2003: p. 43

regional tätig gewesen waren - und auch von seinem somalischen „Gegenspieler“ Muḥammad b. Abdullāh Ḥassān, der sich bei der Suche nach Anhängern auf somalisprachiges Gebiet beschränkte. Uways hingegen hatte offenbar eher die Perspektive einer „islamischen Welt“, die über das Horn von Afrika hinausging. Vermutlich waren ihm bei der Arbeit an dieser Vision seine guten Arabischkenntnisse von Vorteil sowie der Umstand, daß er einen Suahelidialekt als Muttersprache hatte. Mit Hilfe dieser beiden Sprachen ließ sich in einem guten Teil Ostafrikas manövrieren.

Zog er in Somalia zunächst offenbar eher Anhänger vom Rande der Gesellschaft an sich, scheint Uways doch bald über genug Prestige verfügt zu haben (oder aber Charisma), auch einflußreiche Persönlichkeiten für seine Bewegung zu gewinnen, unter ihnen immerhin zwei Staatsoberhäupter. Das ist um so bemerkenswerter, als die Sultane von Zanzibar der Rechtsschule der Ibādīya anhängen, und sich traditionell nicht von hanafitischen Gelehrten beeinflussen ließen. Die Uwaysīya verbreitete sich in Ostafrika mit der selben Geschwindigkeit wie etwa die Lehren von Aḥmad b. Idrīs, ohne Zweifel auch Verdienst von Scheich Uways.

Inwieweit auch die Uwaysīya zum *nation building* im heutigen Somalia beigetragen hat, ist bis dato unerforscht. Letztlich waren sowohl Uways als auch Muḥammad Ḥassān nicht gänzlich erfolgreich in ihren Bemühungen. Fest steht, daß es Uways gelang, Anhänger aus verschiedenen Gesellschaftsschichten zu gewinnen, und er versuchte, diese Anhänger zu motivieren, die Zugehörigkeit zur Qādirīya über ihre Stammeszugehörigkeit zu stellen. Die Institution der Blutgeld zahlenden Gruppe sollte also durch freiwillige Mitglied bei der Bruderschaft neu definiert werden. Das kann zumindest als Versuch der Überwindung vorkolonialer Identitäten gewertet werden. Darüber hinaus war Uways einer der ersten Autoren, der sich des Somalischen als Schriftsprache bediente. Muḥammad Ḥassān unternahm ähnliche Bemühungen, scheiterte aber, wie die politischen Realitäten in Somalia heute zeigen, ebenfalls an der Überwindung der vorkolonialen tribalen Identitäten. Roman Loimeier schreibt dazu:

„Netzwerke agieren in sozialen Strukturen, sind aber meist nicht dazu in der Lage, übergeordnete Systeme gesellschaftlicher und politischer Ordnung, ökonomische Gesetzmäßigkeiten, kulturelle Konventionen oder gar das Leben der Menschen in ihrem Sinne zu beeinflussen oder zu steuern.“³⁶⁹

³⁶⁹ Loimeier 2000b: p.458.

Daß die Uwaysīya, zum Zeitpunkt des Todes ihres Begründers die größte religiöse Bewegung Ostafrikas, in der weiteren politischen Formation des Landes gar keine Rolle gespielt haben soll, wie noch in zeitgenössischen Werken behauptet wird³⁷⁰, scheint wenig wahrscheinlich. Welche Rolle sie gespielt hat (und bis heute spielt), bleibt noch zu erforschen.

³⁷⁰ So etwa Shay 2008. p. 37.

7. GLOSSAR

adab, ādāb Anstand, (gute) Sitte, (in der Bruderschaft geltende) Verhaltensregeln

ahd al-^cahd, „Ergreifen des Schwurs“ im Sinne von „Schließen des Paktes (mit dem Scheich)“; Initiation in der Sufibruderschaft

ahd al-wird „Ergreifen des Stundengebets“; Initiation in der Sufibruderschaft

ahd aṭ-ṭarīq „Ergreifen des Weges/der Methode der Bruderschaft“; Initiation in der Sufibruderschaft

ahd al-bay^ca „Ergreifen des Schwurs“ im Sinne von „Schließen des Paktes (mit dem Scheich)“, bezieht sich auf den Koranvers 48, 10

^cālam al-ḡabarūt „Welt der Majestät“ eine von drei, nach anderer Lehrmeinung fünf Welten, durch Eintritt in die ^calam al-ḡabarūt kann an der göttlichen Natur teilgenommen werden

^cālam al-lahūt die „göttliche, nicht wahrnehmbare Welt“

^cālam al-malakūt „Welt der Engel“, eine von drei, nach anderer Lehrmeinung fünf Welten zwischen der ^calam al-ḡabarūt „Welt der Majestät“ und der ^cālam an-nasūt „Welt der menschlichen Sphäre“ befindlich

^cālam an-nasūt „Welt der menschlichen Sphäre“

^cālim-^culamā' „Rechtsgelehrter“

āyat al-mubāy^ca „Koranvers über den Eid der Treue“ zweite Hälfte des Koran 48,10.

baqā' „Bestehen“, (letzter) spiritueller Standplatz des Sufis, der alle anderen Standplätze bereits durchlebt hat

baraka „Segenskraft“

basmala Die Formel *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* - „Im Namen Gottes des Barmherzigen und Allmächtigen“

bay^ca „Eid der Treue“, Synonym mit *mubāy^ca* und abgeleitet aus Koran 48, 10, siehe auch *āyat al-mubāy^ca*.

bid^ca „(unzulässige) Neuerung“ in Glaubensfragen oder Ritus

dār al-islām „Haus des Islam“, islamische Welt

darwīš „Derwisch“, Mystiker, hauptberuflicher Gottsucher

ḍawq „Kosten“ eine „Wirkung der Selbstenthüllungen Gottes“

dunyā „Welt“ in einem profanen Sinn, das „Weltliche“.

dikr „Erwähnung, Gedenken (Gottes)“

dikr al-awqāt „Erwähnung (Gottes) der Zeiten“, die tägliche, vom Scheich der Bruderschaft aufgebene Übung, bestehend aus der Wiederholung kurzer Formeln nach einer vorgegebenen Zahl ritueller Gebete

ad-dikr al-ḥafī „geheime Erwähnung (Gottes)“ die Übung zur persönlichen Sammlung, oft mit Atemübungen verbunden

dikr al-ḥaḍra „Erwähnung (Gottes) der (gemeinsamen) Anwesenheit“; die gemeinsame spirituelle Erfahrung im Verband mit anderen Sufis, regelmäßige gemeinschaftliche liturgische Übungen

fuqīr - fuqarā' ein „(in Gott) Armer“, Terminus für einen Sufi

fātiḥa die „Eröffnende (Sure des Korans)“

ḡalīl „majestätisch“ (als Attribut Gottes), in sufischer Diktion komplementär zum Begriff *ḡamīl*

ḡamā'a in Somalia gebrauchte Bezeichnung für ein sufisches Zentrum

ḡamīl freundlich (als ein Attribut Gottes), in sufischer Diktion komplementär zum Begriff *ḡalīl*

ḡubba „langärmliges Gewand“, auch als Synonym für *ḥirqa* „Flickenrock (der Sufis)“ verwendet

ḥāḡḡ ehrenvoller Beiname eines Absolventen der Wahlfahrt nach Mekka

ḥāl - aḥwāl „(mystischer) Zustand“, Erfahrung göttlicher Wirklichkeit; diese (vorübergehenden) Zustände können auf dem Weg zu Gott kurzzeitig erreicht werden, nicht zu verwechseln mit *maqāmāt* „Standplätzen“

ḥalīfa „Stellvertreter“, hier „Repräsentant“, in diesem Falle zur Initiation neuer Novizen befugtes Mitglied der Bruderschaft

ḥalwa „Rückzug“ von der menschlichen Gesellschaft zum Zweck der Sammlung; im Sudan die Bezeichnung für die Institution, wo Koran und islamische Wissenschaften gelehrt wurden.

ḥaqīqa „Wirklichkeit“, die esoterische „wahre Realität“ des Sufi welche den exoterischen Regeln der *ṣari'a*, dem „geoffenbarten Recht“, gegenübergestellt wird

al-ḥaqq „Wahrheit“, ein in sufischen Texten oftmals gebrauchter Beiname Gottes

ḥirqa „Fetzen“, Flickerock des Sufis, der Symbol für seine dem Oberhaupt seiner Bruderschaft geleisteten Versprechen ist, und beim gemeinsamen *dikr* angelegt wird

ḥirqat at-tabarruk „der Flickerock der Segnung“ welcher mit der *silsilat al-baraka*

korrespondiert, der „Überliefererkette der *baraka*, Segenskraft“, die vom momentanen Oberhaupt der Bruderschaft oder Scheich zum Gründer der *ṭarīqa* führt

ḥirqat al-wird „Flickerstein des Stundengebetes“ welcher mit der Überliefererkette *silsilat al-wird* korrespondiert, die vom Gründer der Bruderschaft zum Propheten führt.

ḥizb eigentlich „der sechzigste Teil des Koran“; in Ägypten gleichbedeutend mit *wird* „Stundengebet“ verwendet.

ihwān „Brüder“, Mitglieder der Sufibruderschaft

iğāza „(Lehr-)Erlaubnis“, (Lehr-)Lizenz, Bestätigung, daß der Inhaber eine bestimmte Art der sufischen Instruktion erfolgreich absolviert hat; Bestätigung die in der Bruderschaft entweder dem Novizen als Bescheinigung seiner Qualifikationen dient, oder als Erlaubnis, im Namen seines Meisters zu unterrichten gegeben wird; die dem *ḥalīfa* gegebene Erlaubnis, in das Stundengebet *wird* einzuweihen und in die *ṭarīqa* aufzunehmen

ilhām „Inspiration“ von Gott für seine Freunde *awliyā'*

al-insān al-kāmil „der perfekte Mensch“, der am Ende der sufischen Instruktion steht

‘ilm „Wissen“ im Sinne von Erkenntnis in der Sprache der Religionsgelehrten, ist in sufischem Verständnis von *ma‘rifā* „Gnosis“ zu unterscheiden

‘irfān, „Gotteserkenntnis“, Gnosis, ein hauptsächlich bei den Schiiten gebrachter Ausdruck, synonym mit *ma‘rifā (bi-llāh)*

karāma - karāmāt „Huldwunder“, welche von „Freunden Gottes“ (*awliyā'*) gewirkt werden

kawṭar „Fülle, Menge“, in Anlehnung an Sure 108,1, nach traditioneller Interpretation Name des Hauptflusses im Paradies, nach neuerer Interpretation: „Standfestigkeit“

kašf „Enthüllen“ (Gottes) auf dem Weg zu Ihm.

lawāmi‘ „Lichtstrahlen“, Glanz der (göttlichen) Anwesenheit, die dem Novizen auf seinem Weg zu Gott vorübergehend erscheinen

lawā’ih „Lichtblitze“, die dem Novizen auf seinem Weg zu Gott vorübergehend erscheinen

layliya „nächtliches (Gedenken)“

madū’ih „Lobpreisungen“ die von einem langem Gebet begleitet werden.

madrasa im modernen Sinn eine Institution, an welcher die islamischen Wissenschaften gelehrt werden, im Mittelalter eine Art Hochschule, an der in erster Linie islamisches Recht gelehrt wurde

maqām - maqāmāt (an-nafs) „Standplätze“ (der Seele), spirituelle Errungenschaften, die nicht mit vorübergehenden mystischen Zuständen (*aḥwāl*) zu verwechseln sind. Meist wird die Zahl sieben genannt

ma^criḡa (bi-llāh) „Gotteserkenntnis“, Gnosis, synonym mit *ḡirfān*

mubāya^ca siehe *bay^ca*

mu^cḡiza ein von einem Propheten gewirktes Wunder

murīd „der (Gott) Wollende“, Novize in der Bruderschaft

murād „der (von Gott) Gewollte“, höchste Stufe des sufischen Strebens

nafs „Seele“, auch „Ego“

nā'ib „Stellvertreter“, Inhaber des Amtes direkt unterhalb dem des Scheichs in der Bruderschaft der Ḥatmīya

quṭb „Pol“, jener Freund Gottes (*walī*), der an der Spitze einer unsichtbaren Hierarchie unter den Gottesfreunden (seiner Zeit) steht

rak^ca Rumpfbeugung mit zwei folgenden Niederwerfungen beim rituellen Gebet

saḡḡāda „Gebetsteppich; Bruderschaft“; „Titel, den das Oberhaupt gewisser Derwischgemeinschaften als Erbe des Gebetsteppichs des Gründers trägt“; auch als Synonym für *ṭarīqa* - Bruderschaft – verwendet

sāhib al-waqt „Herr der Zeit (des Zeitalters)“, ein Titel für den Gottesfreund, der an der Spitze derer seiner Zeit steht, in diesem Fall Uways b. Muḡammad al-Barāwī von seinen Anhängern verliehen

sayyid - sāda „Nachkommen der Fāṭima“, der Tochter des Propheten, synonym mit *ṣarīf*

ṣarī^ca, das „geoffenbarte Recht“,

ṣarīf – ṣurafā' oder *asrāf* „erhaben, edel“, wird verwendet zur Bezeichnung der Nachkommen des Propheten, synonym mit *sayyid*

silsila – salāsil „Überliefererkette“, synonym mit *isnād*

silsilat al-baraka „Überliefererkette der Segenskraft“, die vom momentanen Oberhaupt der Bruderschaft oder Scheich zum Gründer der *ṭarīqa* führt und die mit der *ḡirqa al-baraka* korrespondiert, dem „Flickenrock der *baraka*, Segenskraft“,

silsilat al-wird „Überliefererkette des Stundengebets“, die Gründer der Bruderschaft zum Propheten führt und die mit der *ḡirqat al-wird* korrespondiert, dem „der Flickerock der *baraka*, Segenskraft“,

sirr das (mystische) Geheimnis, in das außer dem Mystiker nur Gott selber Einblick hat.

sunna der generell approbierte vom Propheten eingeführte Verhaltensstandard

ta^cawwud die „Zufluchtnahme bei Gott“, abgeleitet aus der Formel *a^cūdu bi-llāhi mina ṣ-ṣaytāni r-raḡīm* - „Ich suche Zuflucht bei Gott vor dem gesteinigten Satan“

tahlīl das Eingottbekenntnis *lā ilāha illā llāhu* „Es gibt keinen Gott außer (dem einen) Gott“

ṭarīq, ṭarīqa – ṭuruq „Weg, Methode“ (i.S. von mystischer Methode), Sufibrüderschaft

tasbiḥa „Rosenkranz“, Perlenschnur, an Hand derer Gebete gezählt werden

tawassul „Interventionskräfte von verstorbenen (Gottesfreunden)“

tawḥīd „(Lehre von der) Einheit Gottes“

ʿulamā' siehe **ʿālim**

waddād, auch **wadād** Somali für „Religionsgelehrter

wahy „Revelation“, welche Propheten von Gott erhalten

walī - awliyā' „Freund Gottes“,

wazīr „Minister, Wesir“, Inhaber des Amtes direkt unterhalb dem des Scheichs in der

Brüderschaft der Ismāʿīliya

wird - awrād „Stundengebet“

zāwīya „Ecke“, ursprünglich jener Teil eines Gebäudes, der einem christlichen Mönch als

Zelle diente; insbesondere von Muslimen im Magreb für die Bezeichnung der Zentren

von Brüderschaften übernommen.

zuhd „Verzicht“, Askese

8. BIBLIOGRAPHIE

8.1. Gedruckte Werke

ANDRAE, Tor (1980): *Islamische Mystik*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

ANDRZEJEWSKI B.W. (1974): "The Veneration of Sufi Saints and its Impact on the Oral Literature of the Somali People and on their Literature in Arabic." In: *African Language Studies* 15. pp. 15-54.

ANDRZEJEWSKI B.W. and LEWIS, I.M. (1964): *Somali Poetry*. Oxford: Clarendon.

Arabic Literature of Africa (ALA). Vol III, Fasc A. The Writings of the Muslim Peoples Northeastern Africa. O'Fahey R. S. et alii. (eds.). Handbuch der Orientalistik. Leiden: Brill: 2003

BECKER, Carl Heinrich (1968): "Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika." Translated and edited by B.G. Martin: "Materials for the understanding of Islam in German East Africa." *Tanzania Notes and Records*, 68, pp. 31-61.

BEMATH, Abdul S. (1992): "The Sayyid and Saalihiya Tariga. Reformist, Anticolonial Hero in Somalia." In: *In the Shadow of Conquest. Islam in Colonial Northeast Africa.* Edited by Said Samatar. Trenton, N.J.: The Red Sea Press, pp. 33-47.

BRAUNE, Walther (1933): *Die Futūḥ al-ḡaib des ^cAbd al-Qādir*. Berlin-Leipzig: Walther de Gruyter, 1933. (Studien zu Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift "Der Islam". Heft 8).

CASSANELLI, Lee V. (1982): *The Shaping of Somali Society. Reconstructing the History of a Pastoral People, 1600-1900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Ethnohistory. vol. 1).

CASSANELLI, Lee V. (1987): "Social Construction on the Somali Frontier: Bantu Former Slave Communities in the Nineteenth Century." In: *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 216-238.

CERULLI, Enrico: *Somalia: Scritti vari editi et inediti*. Roma, t.I, 1957; t.II, 1959; t.III, 1964.

DECLICH, Francesca (1995a): "'Gendered Narratives', History and Identity: Two Centuries among the Zigula and Shanbara." *History in Africa*, 22, pp. 93-122.

DANNER; Victor (ed.) (1973): *Kitāb al-ḥikam. Ibn Atā'illāḥ's Sufi Aphorisms*. Leiden: Brill.

DECLICH, Francesca (1995b): "Identity, Dance and Islam among People with Bantu Origins in Riverine Areas of Somalia." In: *The Invention of Somalia*. Edited by Ali Jimale Ahmed. New Jersey: The Red Sea Press. pp. 191- 221.

The Encyclopedia of Islam. New Edition. (E²) Edited by an Editorial Committee consisting of H.A.R. Gibb [et al.] vol. I-XI. Leiden: Brill-London: Luzac, 1960- 2006.

- FARSY, Shaykh Abdalla Salih (1989): *The Shafici Ulama of East Africa, ca 1830-1970. A Hagiographic Account*. Translated, edited and annotated by Randall L. Pouwels. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin.
- FAUST, Elke (2000): „Islamische Bewegungen und Netzwerke. Das Beispiel der Tablighī Jamā^cat.“ In: Loimeier, R. (Hg.) : *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon. pp. 431-443.
- GHUBASH, Hussein (2007): *Oman – Une démocratie islamique millenaire. La tradition de l'imāma-L'histoire politique moderne (1500-1970)*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- al-ĞİLĀNĪ, ^cAbd al-Qādir (1933): *Futūḥ al-ğayb*. Übers. und ed. von Walther Braune: *Die Futūḥ al-ğayb des ^cAbd al-Qādir*. Berlin-Leipzig: Walther de Gruyter, 1933. (Studien zu Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift "Der Islam". Heft 8)
- IBN ATĀ'ILLĀH (1973): *Kitāb al-ḥikam*. Edited by Victor Danner: *Sufi Aphorisms*. Leiden: Brill.
- IBN ISḤĀQ (1967): *Sīrat rasūl allāh*. Übersetzt und ediert von A. Guillaume: *The Life of Muhammad*. 2.Auflage. London/Karachi.
- KAGABO, José (1991): „Réseaux d'ulama << swahili >> et liens de parenté“. In: *Une piste de recherche. Les Swahili entre Afrique et Arabie*. F. Le Guennec et Pat Caplan. Paris/Nairobi: Ğd. Karthala.
- JANSEN, Hans (2008): *Mohammed. Eine Biographie*. München: C.H. Beck.
- al-KALABĀDĪ, Abū Bakr (1977): *k. at-Ta^carruf lī-madhab 'ahl at-taṣawwuf*. Transl. and edited by J.Arberry: *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge: University Press, 1935. Nachdruck.
- KARRAR, Ali Salih (1992): *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: C. Hurst.
- KASSIM, Mohamed M. (1995): „Aspects of the Benadir Cultural History: The Case of the Bravan Ulama.“ *The Invention of Somalia*. Edited by Ali Jimale Ahmed. New Jersey: The Red Sea Press. pp. 29-42.
- Der KORAN. Übersetzung von Rudi Paret. 5. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 1989.
- KRAUS, Werner (2000): „Imaginierte und reale Netzwerke in Südostasien.“ In: Loimeier, R. (Hg.) : *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*.. Würzburg: Ergon. pp. 289-310.
- LEWIS, I.M. (1955): „Sufism in Somaliland.“ In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17. pp. 581-602.
- LEWIS, I.M. (1980): *A Modern History of Somalia. Nation and State in the Horn of Africa*.

- London: Longman.
- LEWIS, I.M. (1994): *Blood and Bone. The Call of Kinship in Somali Society*. New Jersey: The Red Sea Press.
- LINGS, Martin (1961): *A Moslem Saint of the Twentieth Century. Shaykh Aḥmad al-^cAlawī- His Spiritual Heritage and Legacy*. London: George Allen and Unwin.
- LOHLKER, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas.
- LOIMEIER, Roman (Hg.) (2000a) : *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon.
- Loimeier, Roman (2000b): „Cheikh Tidiane Sy und die Dā’irat al-Mustaršidīn wa-l-Mustaršidāt in Senegal.“ In: *ibid.* (Hg.): *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon. pp. 445-460.
- LUXENBERG, Christoph (2000): *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arabische Buch.
- MARTIN, Brad G. (1969): ”Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule. Shaikh Uways b. Muḥammad al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa.” In: *Journal of African History* 10, pp. 471-486.
- MARTIN B.G. (1971) : “Notes on Some Members of the Learned Class of Zanzibar and East Africa in the 19th Century.” *African Historical Studies*, IV/3, pp. 525-545.
- MARTIN, Brad G. (1978): *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge: University Press, 1978.
- MARTIN, Brad.G. (1987): “Un Sufi tradizionali somalo: Shaikh Uways Muhammad al-Barawi.” *Islam, Storia e civiltà* VII/2, pp. 65-99.
- MARTIN, B.G. (1992):”Shaikh Zayla`i and the Nineteenth-Century Somali Qadiriya. In:”*In the Shadow of Conquest. Islam in Colonial Northeast Africa*. Edited by Said Samatar.Trenton, N.J.: The Red Sea Press. pp. 11-35.
- MARTIN, B.G. (1993): “Shaikh Uways bin Muḥammad al-Barāwī, a Traditional Somali Sufi.” *Manifestations of Sainthood in Islam*. Edited by Grace Martin and Carl W. Ernst. Istanbul. pp. 225-237.
- MIDDLETON; John (1992): *The World of the Swahili. An African Mercantile Civilization*. New Haven/London: Yale University Press.
- MKELLE, M. Burhan: “A Scholar for all Seasons: Shaekh Abdul Aziz of al Amani (*sic*) of Zanzibar.” *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*. London:13/1, pp. 116-121, (s.a.).
- MOHAMED-ABDI, Mohamed (1992): *Histoire des croyances en Somalie. Religions traditionnelles et religions du Livre*. Besançon: Les Belles Lettres.

- MUKHTAR, Mohamed Haji (1987): "The Arabic Sources on Somalia." *History in Africa* 14, pp. 141 - 172.
- MUKHTAR, Mohamed Haji (1995): "Islam in Somali History: Fact and fiction." *The Invention of Somalia*. Edited by Ali Jimale Ahmed. Laurenceville: The Red Sea Press, pp. 1-27.
- NWYIA, Paul (1970) *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*. Beyrouth: Dar el-Machreq Editeurs.
- O'FAHEY R. S (1990): *Enigmatic Saint. Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition*. London: Hurst and Co.
- O'Fahey R. S. et alii.: *The Writings of the Muslim Peoples Northeastern Africa*. Arabic Literature of Africa (ALA) Vol III, Fasc. A. Handbuch der Orientalistik. Leiden: Brill: 2003
- O'Fahey Rex S. u. RADTKE, Bernd (1993): "Neo-Sufism Reconsidered." *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. 70/1 pp. 52-87.
- PETERS, Rudolph (1979): *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton Publishers.
- POUWELS, Randal L. (1987): *Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast 800-1900*. Cambridge: University Press.
- PRATT-EWING, Katherine (1997): *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis and Islam*. Durham/London: Duke University Press.
- al-QUŠAYRĪ, Abū l-Qāsim Abd al-Karīm Ibn Hawāzin (1989): *Risāla fī t-tašawwuf*. Übers. u. ed. v. Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum*. Wiesbaden: Steiner Verlag (Freiburger Islamstudien, vol. XII).
- RADTKE, Bernd (2005): *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting.
- REESE, Steve Scott (1996): *Patricians of the Benadir: Islamic Learning, Commerce and Somali Urban Identity in the Nineteenth Century*. Ph.D. Thesis. University of Pennsylvania.
- RENARD, John (2008): *Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*. Berkeley: University of California Press.
- as-SARRĀĠ, Abū Našr (1990): *k. 'al-Luma'*. Übers. u. ed. v. Richard Gramlich: *Schlaglichter über das Sufitum*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Freiburger Islamstudien, t. XIII).
- SAMATAR, Said S. (1992a): *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Mahammad 'Abdille Hasan*. Cambridge: University Press.

- SAMATAR, Said S. (1992b): "Sheikh Uways Muhammad of Baraawe, 1847-1909. Mystic and Reformer in East Africa " In: *The Shadow of Conquest in Colonial Northeast Africa*. Edited by Said Samatar. Trenton, New Jersey: The Red Sea Press, pp. 49-74.
- SCHOFF, Wilfred H. (1974): *The Periplus of the Erythraen Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*. Translated from the Greek and annotated by. W.H. Schoff. New Delhi: Munshiram Maoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- SEDGWICK, Mark (2005): *Saints and Sons. The Making and Remaking of the Rashīdi Aḥmadi Sufi Order, 1799-2000*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. Vol. 97. Leiden/Boston: Brill.
- SHAY, Saul (2008): *Somalia between Jihad and restoration*. New Brunswick/London: Transaction Publishers.
- SIRRIYEH, Elizabeth (1999): *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon Press.
- as-SUHRAWARDĪ, Abū n-Nağīb (1975): *k. 'Ādāb 'al-murīdīn*. An abridged transl. and introduction by Menahem Milson: *A Sufi Rule for Novices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Middle Eastern Studies, 17).
- WENSINCK, A.J. (1936): *Concordance de la tradition musulmane. Les Six Livres, le Musnad d'al-Dārimī, Le Muwaṭṭa' de Mālik, Le Musnad de Aḥmad b. Ḥanbal*. Vol I-VIII. Leiden: Brill.
- TRIMINGHAM, J. Spencer (1964): *Islam in East Africa*. Oxford: University Press.
- TRIMINGHAM, J. Spencer (1971): *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- TRIMINGHAM, J. Spencer (1976): *Islam in Ethiopia*. London: Frank Cass, 3. Auflage.
- WERBNER, Pnina (2003): *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst.

8.2. Digitale Ressourcen

http://www.bautz.de/bbkl/b/becker_c_h.shtml (Zugriff 22.8.2008)

www.hadith.net/arabic/products/books/fosul/fos-ar-26.htm (Zugriff 3.11.2008)

<http://higherstations.wordpress.com/2008/10/02/perfect-tajweed-or-a-pure-heart/> (Zugriff 3.11.2008)

<http://www.usc.edu/dept/MSA> (Zugriff 6.11.2008)

<http://www.uga.edu/islam/ibadis.html> (Zugriff 8.11.2008).

<http://www.zanzibarheritage.go.tz/Code%20ZA.htm> (Zugriff 14.9.2008).

9. ANHANG

9.1. ANHANG 1: „Dies ist ein edler (Stamm-)Baum...“

تلقى الذكر واخذت الخلافة من التروح
 الامين اخي **جبريل عليه السلام** وقال جبريل
 لبست الخرقه الشريفه ولقنت الذكر لسيد
 البشر يا مريد العالمين واوصيته بالذكور
 والصلاة والخلو ومحبته الله تعالى فمن نكث
 فأتى نيكك على نفسه ومن اوفى بما عاهد
 عليه **الله** فسيؤتيه اجرًا عظيمًا **يا الله**
 الهادي اهدنا وسد لنا والهمنا رثانا واعلنا
 من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وقونا
 وقومنا في سبيلك واجعلنا من اهل محبتك
 ومتبعي اوليائك ووقفنا ما يرضيك واحتم
 لنا بالايمان الكامل بفضلك وجودك وكروك
 واحسانك وصل وسلم وشرف وعظم على خيرتك
 من خلقك **محمد** واله وحبه اجمعين وعليته
 معهم بالرحم الراحمين وعلى سائر النبيين المحبين **تمت**

يقول **لا اله الا الله** حصيني فمن قالها
 دخل حصيني ومن دخل حصيني ممن من عند ابي
 وبالسند المتقدم الى الشيخ **معروف الكرخي**
 وقال الشيخ معروف اخذت الدعوات والخلافة
 من يد **شيخ داود الظاهري** وقال الشيخ **داود**
 اخذت الدعوات والخلافة من يد **شيخ حبيب**
العجمي وقال الشيخ **حبيب** اخذت الدعوات
 والخلافة من يد **شيخ حسن البصري**
 وقال الشيخ **حسن** اخذت الدعوات والخلافة
 من سيد الاولياء **اسد الله الغالب** امير
 المؤمنين **علي بن ابي طالب** كرم الله وجهه
 وقال امير المؤمنين اخذت الخلافة وتلقنت
 الدعوات من امام المرسلين **شمس الحق والقرينة**
 والدين **ابي القاسم محمد المصطفى رسول الله**
 صلى الله عليه وسلم وقال رسول الله

التسلي وقال الشيخ **ابوبكر** اخذت الدعوات
 والخلافة عن شيخ الصوفية **ابي القاسم**
الحجيد البغدادي وقال الشيخ **حجيد** اخذت
 الدعوات والخلافة عن الشيخ **سري التفتي**
 وقال الشيخ **سري** اخذت الدعوات والخلافة
 من يد الشيخ **معروف الكرخي** وقال الشيخ
معروف اخذت الدعوات والخلافة عن **شيخ**
قبلة الباطن ابي الحسن علي بن موسى الرضوي
 قال حدثني **ابي موسى الكاظم** عن ابيه **جعفر**
 الصادق عن ابيه **محمد الباقر** عن ابيه
زين العابدين عن ابيه **الحسين** عن ابيه
علي بن ابي طالب رضي الله عنهم قال حدثني
ابي وا بن عمي رسول الله محمد بن عبد الله
صلى الله عليه وسلم قال حدثني **جبريل عليه**
 السلام قال سمعت رب العزة جل جلاله

التوراني والهيكال الصمداني والغندار
 التوراني صاحب الاشارات والمعاني سنيدي
 وابساذي وشيخي وملاذي السيد الشيخ
 محيي الدين ابي محمد محمد وم عبد القادر
 الجيلاني قدم الله سره وعمنا وعمكم بتره
 وخبره وقال السيد الشيخ عبد القادر الجيلاني
 اخذت الله كره والخلافة من يد الشيخ
ابي سعيد المبارك الخزومي وقال الشيخ
 ابوسعيد اخذت الله كره والخلافة من يد
 الشيخ **ابي الجيس الهكاري** وقال الشيخ ابو الحسن
 اخذت الله كره والخلافة من يد الشيخ **ابي الفرج**
 الطرسوسي وقال الشيخ ابو الفرج اخذت الله كره
 والخلافة عن الشيخ **ابي الفضل عبد الواحد التميمي**
 وقال الشيخ ابو الفضل اخذت الله كره والخلافة
 عن شيخ العاشقين **ابي بكر** له ابن محمد

السيد الشيخ **ابي بكر** ابن السيد الشيخ يحيى وقال
 السيد الشيخ يحيى اخذت الله كره والخلافة
 عن ابي ومرشدي السيد الشيخ **حسام الدين**
 القادري ابن السيد الشيخ **نور الدين** وقال السيد
 الشيخ نور الدين اخذت الله كره والخلافة
 من ابي ومرشدي السيد الشيخ **ويحيى الدين**
 ابن السيد الشيخ **زين الدين** وقال السيد
 الشيخ زين الدين اخذت الله كره والخلافة
 من ابي ومرشدي السيد الشيخ **شرف الدين**
 ابن السيد الشيخ **شمس الدين** وقال السيد الشيخ
 شمس الدين اخذت الله كره والخلافة من ابي
 ومرشدي السيد الشيخ **محمد** الهكاري بن السيد
 الشيخ **عبد العزيز** وقال السيد الشيخ عبد العزيز
 قد سره اخذت الله كره والخلافة من ابي
 ومرشدي **وكبري** سيد السادات قطب الوجود

الرتباني

اذا الاخرال مواهب العفة وشروطها مكنته
 من اداب الشريعة ثم من صحبة المشايخ فمن
 توجهت القلوب اذا طلبوا منه تلقين الذكر
 وعقد الاخوة والبأس الحرفة فقد اذنت له
 وامت بركاته ان ندد اريك خواطرهم ولا يردم
 فان الباب مفتوح والفضل منبوح وكما قلت
 الذكر والبسته الحرفة البارحة دامت بركاته
 تلقنت الذكر ولست الحرفة البارحة من شيخ
 السيد **مصطفى** وهو من شيخه ووجه السيد
الشيخ علي القادري وهو من شيخه وابن عمه
 السيد **الشيخ عبد القادر القادري** وهو من والده
 السيد **الشيخ ابي بكر بن السيد الشيخ اسمعيل**
 بن السيد **الشيخ عبد الوهاب بن السيد الشيخ**
نور الدين بن السيد الشيخ محمد دره بشر
 بن السيد **الشيخ حاتم الدين** عن شيخه وابن عمه

والمعتمدين والمفتون هم المقربون والابرار
 هم المستقيمة والمتعلمون والمستفتون ولكل
 وجهة هو مواليها **وقال الامام سفيان الثوري**
رضي الله عنه سمعت جعفر الصادق رضي الله
عنه يقول عزت السلامة حتى خفي مطلبها
فان تكن في شيء فيوشك ان تكون في الحصول
فان لم توجد في الحصول فيوشك ان تكون في التخلي
وليس كالحول فان لم توجد في التخلي فيوشك
ان تكون في الصمت وليس كالتخلي فان لم توجد
في الصمت فيوشك ان تكون في كلام السلطان الصالح
وسعيد من وجد في نفسه خلوة فاداساعد به
التوفيق وتحقق بسلوك الطريق بالنصائح الودعة
في هذه الكلمات والتزمه بصدق في سلوكة
صحة قلوب اهل الصديق وتوجهت اليه طلبا
للاقتباس والاستفادة وتعلم مشروط الاجوال

وقيام الليل فاذا استقام قلب العبد بالتقوى
 والزهد لا يتخلف قلبه عن لسانه في الصلاة
 والأذكار وعكسه **الله تعالى علم حسم**
 مادة حديث التقفر في الصلوة والتلاوة
وقال بعضهم من انتقل من نفس الى نفس
 من غير ذكر فقد ضيع حاله لا شغاله بما لا
 يعنيه وترك ما يعنيه **وقال الله تعالى** ومن
 يتعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو
 له قرين ولا بد للصادق من الحافظة على الجمعة
 والجماعة وبكفيه من بركة السلمين الحضور
 معهم في الجمعة والجماعة وبكر الى الجامع
 من طلوع الشمس ويستغل في وقته بانوار
 العبادات ويحذر من مجالسة الخلق الأرع مفيد
 او مستفيد فالعبد من يسلك به طريق القرين
 والمستفيد من يسلك به طريق الأبرار والفقهاء

وقام

الوقوف عند الشهمة والمعنى بجمل ما يحصل
 هو مرضى الحق ام لا والمعنى بالشبهة
 انه يعلم ان فيه مرضى **الله تعالى** ولكن عنده
 فيه شائبة تربية فيستوقف بالشئ حتى يتبين
 له الرشيد بدوام الاتجار والتضرع الى **الله**
 تعالى واذا دعت النفس الى شئ ومالت اليه
 والعبد يقاومها والنفس تأتى الاحتراز فليخرج
 العبد الى الصخرة ويخلوا بربه وتمرغ خد ك
 بالتراب حتى يعينه **الله تعالى** على ترك ما يريبه
 الى ما لا يريبه ومبدأ الامسحة التوبة وتقييد
 الجوارح عن المناهي والمكاره فولا وفعلاً ثم
 تقيدها عن ما لا يعينه ثم بعد هذا اصحة الامر
 في الزهد في الدنيا وجوه الزهد الايام عن الخلق
 دوام الزوج وصحة العبادة ووجد ان الله
 فيها ونعم المعين بعد العزلة خفة المعنة

التوم فلهم فيه استراحة واكفهم بقدر
الحاجة وهؤلاء القوم يزهدون في كثير من
الاشياء ويجتهدون في كثير من ابواب البر
ويستغفرون ما يجدون في قلوبهم من التزوج
والانس والتكذب بما جازاه الله تعالى والعامله
معهم عن الوعد بما يكون من الثواب على البر
ولله تعالى عباده يخلفون من شأن هؤلاء
واشغوا بابواب البر مما يتعدى لفعاله
والاصحاء منهم كانوا في حماية **الله** تعالى
ومنهم من دخل في ابواب البر مما جازاه هو النفس
وربما اتسع الخرق عليهم فما زال يلعب الشيطان
حتى قطع عليه واشغفه بكثير مما لا يعنيه
وخدع النفس كثيرا وشهواتها الخفية تدق عن
الوقوف عليها والصداف يستعين بالخلوة والعزلة
عن تبين ما يشبهه من امره في ادنى الابد

رأس المحبوبين وقطب العارفين المتبد الشيخ
عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه
ونور ضريحه وواصل بين فتوحه وان يرفع
علمه واعلام المشايخ رضوان **الله** تعالى عليهم
اجمعين واوصيته دامت بركاته بالصدق
واصل الصدق صدق الافتقار وهو ان يكون
امام كل قول يقول وكل فعل يفعل بلحجتي الى الله
ويستعين به ولا يسبده بقليل ولا كثير بنفسه
دون الالتجاء والاستعانة **بالله** تعالى واليقول
ولا يفعل الا بنية بلفي **الله** تعالى بصحتها
وليعلم العبد ان لله تعالى عبادا يسلك بهم
طريق المقربين وهؤلاء امة اعيانهم دوام الاقبال
على **الله** تعالى قلبهم فجميع ايمانهم في الصلاة
واما في تلاوة القران واما في الذكر ولا يكون
للبطالة اليهم سبيل وحفظوا نفوسهم من كثرة
التوم

مقام نفسي وأجلسته على بجادتي فاجزته
ان يلقن الذكر الشريف ولبس الخرقة الشرعية
ويخلف من شاء من المسلمين المستحقين
لها وان يفتح باب التزوية لمدة الففراء
وان يقبل الفتوحات ويصرفها في بعض جوانحه
وجوانج الفقراء الواردين اليه والصادقين
عنه وان يدور بالتنزيل ان شاء واراد
كسر النفس ويصرف ما حصله عنده على الفقراء
وأجزت له ان يلبس الخرقة المذكورة المستارة
المعنعنة المنسللة الى حضرة النبوة لمن
كان اهلاً لها من الظالمين الصناديق
من صغير وكبير وذكور وانثى ان اشرح صدره
في لبسها واجزته ايضا امت بركاته ان ياتخذ
نذر المشايخ قدس الله سرهم سيما نذر
سيدنا وشيخنا سلطان السلاطين ومفتي الشام الكين

وادم من التراب والتراب من الارض والارض
من التراب والزيد من الموح والموح من الماء
والماء من الدرزة والدرزة من الغدرة والقدرة
من الارادة والارادة من علم الله تعالى
اعلم ايها المرید الطالب ان اجازة المشايخ
نعمة ابدية وودولة مرهدة ورحمة
ديوتة وراحة خروية فمن اتبع امرهم
فقد هدى وصار اهلاً لها وقد اجزوا
مشايخنا وامرونا ان نلقن الذكر الشريف
ونلبس الخرقة المنيفة من كان اهلاً لها
فلما رايت المرید الصالح والسالك التاج
والعابد الفالح
دامت بركاته اهلاً لتلك ومستحقاً لها هنالك
لقنته كلمة التوحيد والسنة الخرقية المباركة
وجعلته خليفة في الطريقة القادرية واختمه
معلم

الشيخ حاج اوس بن محمد القادري تلميذ
 السيد مصطفى القادري ابن السيد سلمان
 ابن السيد علي ابن السيد سلمان ابن السيد
 مصطفى ابن السيد زين الدين ابن السيد
محمد درويش ابن السيد حسام الدين ابن السيد
 نور الدين ابن السيد ولي الدين ابن السيد
 زين الدين ابن السيد فرفي الدين ابن السيد
شمس الدين ابن السيد محمد الهالك ابن السيد
عبد العزيز ابن السيد السادات قطب الوجود
 الدرة البيضاء مالك الزفة المتصرفين راس
 المحبوبين الامام الجوهر الفرد سلاب الاحوال
 قطب الاقطاب العوث الاعظم الجامع بين
 المعشوقين السيد الشيخ **عبد القادر** الجملاي
 قد سرسره ابن ابي صالح موسى جنكي دوست
 ابن السيد **عبد الله** الجيني ابن السيد يحيى الزاهد
 ابن السيد

ابن السيد محمد ابن السيد داود ابن السيد
موسى ابن السيد عبد الله ابن السيد موسى
 الجون ابن السيد عبد الله المحض ابن السيد
حسن المشي ابن الامام الحسن ابن الامام
 امير المؤمنين **علي** ابن ابي طالب رضي الله عنه
 ابن **عبد المطلب** ابن هاشم ابن عبد مناف
 بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
 بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
 بن خزاعة بن مدركة بن الياس بن **مضر** بن نزار
 بن معد بن **عبد ناز** بن اد بن اد بن الهميسع
 بن حمل بن بنت بن قيند ابن **اسماعيل** بن ابراهيم
 بن نازح بن قاص بن شارح بن ارموت بن فالج
 بن صالح بن قينان بن ارفخشذ بن **سام** بن نوح
 بن يرد بن ادريس بن مهنايل ابن قينان بن نوح
 بن شيث بن آدم ابي البشر عليه عليتنا الفضل الصلاة والسلام

أدها شعرا لا تقبأ التائبين* ولم تنزل
العلماء الراسيخون من الفقهاء لها بالعناية
ينقلون* اذ هي حرفة العناية من الله ولباس
الهداية في الله وانشارة الولاية بالله وهي
حاملة روح الامعان وريحان الاحسان* من
حضرة قدس العيان* ومقصد صدق العرفان*
فاذا ذكر ولبس المراد الى الصرعاد له بها من
صدق الوصال* وخالص كل الاتصال* بسر
يشهد الجمع الاوّل* فقد فاز من عليه بعد الله
عول* وقال بالله تعالى يا بني ادم قد انزلنا عليك
لباسا تورى سوراتكم وريشا ولباس التقوى
ذلك خير* فالضرورت من اللباس الظاهر ما
يسر العورة وهو لباس التقوى من الوقاية*
والرشد ما يزيد على ذلك متاهق به الزينة
التي هي زينة الله تعالى خالصة للمؤمنين*

ز في الحياة

في الحياة الدنيا ويوم القيامة فلا يحاسبون
عليها فاذا بسوها بهذه الزينة يزيتوا بها*
واذا بسوها بغير هذه النية لمسوها فرجا
وخيلاء* فنلك زينة الحيوة الدنيا فالتواب
واحد ويختلف الحكم باختلاف المقاصد* فاما
كان تلقين الذكر الشريف ولباس الحرفة
علما للابراير* وذاكر للمقربين الاخيار*
وسلمت الى نيل الاماني والارطال* ومهجها
للمريدين وسبيلا للمتعبدين* بين كان التوصل
الى ذلك بواسطة الشايخ الصوفية* اصل
المراتب الستية* والمقامات العلية والاحوال
الرضية المستغلبين بالادكار والافكار*
المستحبين لرقم العشي والابكار* رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين* انا بعد فيقول العبد
العقير المقرب العز والتقصير الترابي عصورته*

من اولياته المحيية من امله في دعائه العجزل
في امتنائه وعطائه واحسانه والآية المتفضل
على خلقه يوم عرضه وجزائه **أحمد** على ما منح
من السداد وانكسر على ما منع من موجب
الابعاد **واشهد** ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة دائمة التورائد الأباد **واشهد**
ان سيدنا محمد **ص** عبده ورسوله
المبعوث الى كافة العباد فمنهم العارفون
الذين يعملون فلما تقربوا الى الله تعالى باحكام
الكتاب وينتادون في الاقوال والافعال
بكمال الاداب **والزمو** الفسهم في المساء
والصباح **ترك** الكبر والماج **فهيئا** الصم
على ما كان منهم من الاقوال والافعال
بسيرة سلوكهم في السعد من تعاقب باذبال
اهل الصلاح **ولا يبلغ** الكمال الا ينظر اهل الفلاح

فلا تنهم

فطريقهم الراضية الرضية لواقع بوارق
الاصطفائية **وبها** الحضرة فهم العلماء
العاملون **والاقتناء** الكاملون لهم الحال
الوافي **والنظر** الصحيح الضافي وهم
الالتقياء الاولياء اهل التقوى والكشف
والفهم والفضل والعطاء **خير** من علم
وتعلم وعلم **وقال** صلى الله عليه وسلم
من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
فانوار طريقهم على القائمين حقوقها لا تحة
وانعاس طهارتها من شمائل المتقين بلخلاقها
باحة **ومعارف** الخلق بواطنهم شارحة
وعوارف الصدق بقول مواهبه سارحة
ضن احب ان يقتفي آثارهم ويحتلي اسرارهم
فليادرك تلقين الذكر الشريف **ولباس**
الخزفة الميعة **لان** نفعها عام في المسلمين

0030.Ta.

الحمد لله الذي رفع عشاق العتمة عن بصائر
 أهل الوداد * وهداهم بنور صطفائه إلى أقوم
 منهج الرشاد * وزكى نفوسهم عن الميل إلى الدنيا
 حتى سلكوا طريق الزهاد * وحى قلوبهم من
 التريخ بالاهواء التردية بصحيح الاعتقاد * وأورثهم
 مناهل صفوا اليقين حتى انحست في بواطنهم
 مادة التريب والعناد * وانزعرت لهم كنوس لفهم
 من كون عزائب العلم بما تراد فطليهم من الامداد *
 تعرف في وجوههم نضرة نعيم المعروفة * وشرك
 الظفر بالمسراد * ونودي في سائر ضمائرهم ان هذا
 لرزقنا ما له من نقاد * هو الله ذو الملكوت
 الموكد * والجبروت السرمود * والاسم المحمود *
 اللاتيم في ملكه ويقال له المتفرد في ارضه
 وسما له الموقد في علوقه وكبرائه اللات اكرم ذكره

٤

٤

هذه شجرة الشريعة أصلها اصيل وفرعها رزق

نبيل وطلها ممد ودرظليل وحاملها حرا نقيت

نقي صالح فالج ناصح جليل جميل أسأل الله

تعالى الكريم رب العرش العظيم *

ان يترزقه الثبات والاستقامة

والفتوح والكرامه بحرمه

سيدنا محمد صلى الله

عليه وسلم المصطفي

عليه الوحي

والفوزيل

امضيتها وانفذتها وانا اقفز الوحي وخادم الفقراء الشيخ

حاج اوس بن محمد القادري البراوي خادم سجادة

السيده الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس سره بعد اد

المحبه عن الله عنده ونفعنا به وبها لوجه الشريف

* نويس بركانته امين امين *

٤

9.2. ANHANG 2: „Darlegung über das Erteilen der Erlaubnis (iğāza) an den Novizen (das Stundengebet zu beten)“

وَعِنْدَ الشَّرِبِ لَعَنَهُ عُنَيْبٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ
بَصَلِيٌّ رَضِيحٌ كَعْتَبِينَ مَسْطَرَّ اللَّهُ تَعَالَى
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ
عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا وَمَلَأْ ذُنُوبَنَا
رَحْمَةً وَأَنَا وَذُرِّيَّتِي مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ
الْأَمِيِّ وَعَلَى آلِهِ وَحَنِينِهِ

وَسَلَّمَ وَسَلِّمَتَا
كَثْرًا إِلَى
يَوْمِ الدِّينِ
أَمِينٍ

بَعْدَ كُلِّ الصَّلَاةِ الظُّرُوفُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ **جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ** عَنْ
رَبِّ الْعِزَّةِ حَلَّ جَلَالَهُ وَقَالَ تَعَالَى إِنَّ
الَّذِينَ يَسَاءُ بِعُقُوبِكَ أَمْثَالًا يَسَاءُ عِقَابُكَ **اللَّهُ**
يَدُ اللَّهِ قَوْفُ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتْ فِي أُمَّةٍ
يُنَكِّتْ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ
عَلَيْهِ **اللَّهُ** فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ثُمَّ يَقُولُ
الشَّيْخُ **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَالْمُرِيدُ
يَقُولُ مَعَهُ ذَلِكَ وَعِنْدَ قَوْلِ الشَّيْخِ **لَا إِلَهَ**
يُجْمَلُ يَدُ الرَّبِّ إِلَى نَاحِيَةِ يَمِينِهِ وَعِنْدَ قَوْلِ
إِلَّا اللَّهُ يَرُدُّهَا إِلَى نَاحِيَةِ الشِّمَالِ هَكَذَا
ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَأْخُذُ الشَّيْخُ
مَاءً مِنْ سَكَّرٍ أَوْ عَسَلٍ فَيَقْرَأُ عَلَيْهِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيُسْقِيهِ
الرَّيْدَ وَلَا يَنْعِقُهَا بَلْ يَشْرِبُ الْجَمِيعُ

وعند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 هَذِهِ كَيْفِيَّةُ تَلْقِينِ الْأَحَارَةِ لِلْمُرِيدِ
 عِنْدَ مَا دَاخَلْنَا الْقَادِرِيَّةَ **الأول** انْخَلَقَ
 الْمُرِيدُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ أَمَامَ شَيْخِهِ الَّذِي
 يَلْقِيهِ الذِّكْرَ وَيَلْصِقُ رُكْبَتَيْهِ بِرُؤْيِ
 الشَّيْخِ وَيَغْمُضُ عَيْنَيْهِ ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ثَلَاثًا
 مَعَ الشَّيْخِ ثُمَّ يُصَاحِبُ الشَّيْخَ الْمُرِيدَ إِلَى أَنْ
 يَتِمَّ التَّلْقِينَ فَعِنْدَ ذَلِكَ يُشْرَعُ بِالْقِرَاءَةِ وَهُوَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَفَ الْأَنْبِيَاءَ بِمُحَمَّدٍ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ حَضَّ بِهَذَا الظَّرْفِ
 الْقَادِرِيَّةَ السَّلْسَلَةَ الْمُتَعَمِّدَةَ بِسَلْسَلَةِ النَّبِيِّ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَقُولُ أَحْرَثَكَ
 أَيُّهَا الْمُرِيدُ الصَّالِحُ الْفَاضِلُ الشَّامِحُ بِقِرَاءَةِ هَذِهِ
 الرُّوزِ وَالْقَادِرِيَّةِ وَهُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَا لَوْ حُضِرَ

10. ABSTRACT

Uways b. Muhammad al Barāwī, später Scheich Uways genannt (auf Suaheli: „Awesu“), wurde im Jahre 1847 in Brawa im heutigen Somalia geboren. Brawa wird dem Kulturkreis der Suaheli zugerechnet. Bereits als junger Mensch wurde Uways in die (muslimische) Bruderschaft der Qādirīya aufgenommen, auf Anraten seines Sufimeisters begab sich Uways für einige Jahre zur Ausbildung nach Bagdad. In den 1880er Jahren kehrte er ans Horn von Afrika zurück, und initiierte dort eine ganze Reihe von Interessierten in die Bruderschaft der Qādirīya. Historisch belegt ist, daß er mehrfach das Sultanat von Sansibar besuchte, wo er zumindest zwei Staatsoberhäupter initiiert haben soll, Sultan Bargāš b. Sa^ḥīd al-Bū Sa^ḥīd (regierte 1870-1888), und dessen Neffen Sultan Ḥamīd b. Ṭuwaynī (regierte 1893-1896). Scheich Uways ermächtigte beide Herrscher, ihrerseits ebenfalls neue Mitglieder in die Qādirīya aufzunehmen.

Die hier vorliegende Übersetzungen sind einerseits die von Uways ausgestellte Lehrerlaubnis (arabisch: *iğāza*) für einen der beiden Sultane von Sansibar, andererseits eine kurze Darlegung über die Aufnahmeformalitäten. Die Originale beider Handschriften befinden sich in einem Sammelband mit der Signatur 8/42 im Nationalarchiv von Sansibar (Zanzibar National Archives). Ergänzt sind diese Übersetzungen mit einer historischen Einleitung und einem religionswissenschaftlichen Kommentar.

11. CURRICULUM VITAE

1969 geboren in Wien

Ausbildung

1987 Matura am Neusprachlichen Gymnasium GRG XIII, Wenzgasse 7, Wien 13.,

1999- Studium der Arabistik, Universität Wien

Berufliches

2006- dato **Provenienzforschung/Konsulentin** für diverse Museen und Organisationen (*Nelson Atkins Museum*, Kansas, MI, USA, *The Rothschild Archives*, London etc.)

2005- 2006 **UNV Support Officer** bei der Mission der Vereinten Nationen in der Cote d'Ivoire **UNOCI/ONUIC**, Abidjan

2004-2005 **Historische Recherche** in Rückstellungs- und Restitutionsangelegenheiten/ Schiedsgericht in Sachen Rechtsnachfolger nach Ferdinand Bloch Bauer und Amalie Zuckerandl gegen die Republik Österreich

2003-2004 **Redakteurin** beim "Tagesanzeiger", Zürich

1999 - 2002 **Historikerin** an der "Anlaufstelle für Jüdische NS-Opfer in und aus Österreich " an der **Israelitischen Kultusgemeinde**, Wien

1998-1999 **Produktionsmanagement** im **Czernin-Verlag**, Wien

1992-1995 **Frankfurter Allgemeine Zeitung:** Assistentin des Korrespondenten, Wien

1991-1992: **Praktikum** bei der Menschenrechtsorganisation "Peace Brigades International, Boston, MA, USA

Diverse Publikationen zu Vermögensentziehungen im NS-Staat und Rückstellung/ "Raubkunst" seit 1999.