

Die Qadiriya-Bruderschaft im geopolitischen Kontext der maghrebinischen Länder: Algerien, Marokko und Tunesien

Dissertation

Zur Erlangung des Grades

Doktor der Naturwissenschaften

(Dr. rer. nat.)

vorgelegt dem Fachbereich 09 – Geowissenschaftliche Fakultät

der Johannes Gutenberg – Universität Mainz

von Salah Mouloud aus Bougara (Algerien)

Mainz

Mai 2015

Résumé :

L'objectif de cette thèse est l'étude de la confrérie Qadiriya dans le cadre géopolitique des trois pays maghrébins Algérie, Maroc et Tunisie. Les mécanismes contrôlant l'évolution de la doctrine et des pratiques soufies en général et Qadiris en particuliers sont nombreux et mal connus. D'un côté on est en présence de sources bibliographiques théoriques très anciennes émanant du maître spirituel de la confrérie Abdelqader al-Gilānī ou de ses adeptes qui se situent dans un spectre spatio-temporel large allant de quelques années jusqu'à plusieurs siècles et de la Mésopotamie jusqu'aux confins nord-africains. D'un autre côté le chercheur est confronté aussi à d'innombrables écrits sur la confrérie émanant surtout de la période coloniale où les écrits ne reflètent pas forcément la réalité de ses ordres religieux qui étaient présents sur la scène géopolitique maghrébine.

La réalisation d'études comparées et critiques sur la vie et les œuvres d'al-Gilānī nous permet de montrer qu'une série d'incohérences ont été relevées au sein de certains de ces sources littéraires ceci particulièrement au niveau des préceptes de la confrérie. Quoique restreinte, l'évolution temporelle et ésotérique de la doctrine de la Qadiriya a été brièvement mise en lumière puis commentée et à la lumière des sciences modernes expliquée. Quant à la période coloniale, le personnage marquant de cette partie de l'histoire est sans aucun doute le Qadiri Emir Abdelqader qui, avec les adeptes de la Qadiriya et des autres composantes des sociétés algériennes et marocaines de l'époque, ont pu faire face temporairement à la politique de la terre brûlée menée par la France coloniale. Les récents colloques organisés en Algérie (Tlemcen 2011, 2012, etc.) ont en effet mieux éclairé ces circonstances ainsi que la vie et l'œuvre de l'Emir.

L'analyse des activités de la confrérie Qadiriya d'aujourd'hui dans quelques-unes des Zawāyā les plus actives en Afrique du nord nous permet de dégager une certaine décentralisation dans la gestion des affaires sociales, culturelles et spirituelles de ces lieux. A côté de cela, la Qadiriya dans cette région-là est confrontée aux doubles challenges: le charlatanisme et la subsistance de certaines pratiques obscures à l'intérieur, et à l'extérieur l'extrémisme religieux entretenu par certains courants se réclamant de l'islam. Au niveau des affaires de l'Etat, les résultats nous révèlent une ingérence de certaines de ces Zawāyā dans le champ politique ce qui n'est pas sans conséquence sur une éventuelle manipulation de ces ordres religieux au profit de manœuvres politiciennes illégales et non démocratiques.

Mots clés : Maghreb / Islam / Qadiriya / Dhikr / Zawiya / Al Gilānī / Emir Abdelkader

Abstract:

This thesis focuses on the study of the Qadiriya brotherhood in the geopolitical frame of the three Maghreb-states: Algeria, Morocco and Tunisia. The mechanisms at the origin of the doctrinal and practical evolution of Sufism in general, and Qadiriya in particular are numerous and still poorly known. On the one hand, there is the presence of a very old literature in theory from the spiritual master of the brotherhood, Abdelqader al-Gilānī, or his followers that covers a wide spatial-temporal spectrum ranging from a few years to several centuries and from Mesopotamia to North African borders. On the other hand, the researcher is faced with countless writings on the brotherhood, especially from the colonial period, which do not necessarily reflect the reality of its religious orders that were present on the Maghreb political scene.

Conducting comparative studies and reviews on the life and works of al-Gilānī allow us to show a series of incoherencies found in some of these literary sources, particularly in the precepts of the brotherhood. Although limited, the temporal and esoteric evolution of the Qadiriya doctrine was briefly highlighted and commented in the light of the modern science. As for the colonial period, the main figure of this part of history is undoubtedly the Qadiri Emir Abdelqader, who with the followers of Qadiriya and other components of Algerian and Moroccan societies at that time, were able to cope temporarily with the scorched earth policy conducted by colonial France. Recent conferences organized in Algeria (Tlemcen 2011, 2012, etc.) explain those circumstances as well as the life and work of the Emir.

The analysis of the activities of the Qadiriya brotherhood today, in some of the most active North African Zawāyā, allows us to identify some decentralization in the management of social, cultural and spiritual issues these places. Next to this, the Qadiriya in this region is faced with a double challenge: charlatanism and remaining obscure practices inside and outside religious extremism maintained by certain trends claiming Islam. At the level of state affairs, the results reveal an interference of some of these Zawāyā in the political field which is not without consequences on possible misuse of these religious orders in favor of illegal and undemocratic political maneuvers.

Key words: Maghreb / Islam / Qadiriya / Dhikr / Zawiya / Al Gilānī / Emir Abdelkder.

Danksagung

An diese Stelle möchte ich mich bei meinem Erstgutachter für die freundliche Aufnahme in seiner Arbeitsgruppe, seine stete Hilfsbereitschaft und die Überlassung des Themas meiner Dissertation bedanken. Ferner Danke ich meinem Zweitgutachter für seine Rolle in dieser Arbeit. Ein Dank geht außerdem an das Lektorat für die Unterstützung.

<i>Inhaltsverzeichnis:</i>	<i>Seite</i>
1. Einleitung	9
2. Die Arabische Maghreb Union	17
2. 1. Einleitung in der Chronologie des politischen Maghreb	17
2. 2. Die Länder der AMU im Überblick	20
2. 3. Die Schlüsselsektoren der AMU-Staaten	26
2. 4. Die diffizile Integration der AMU-Staaten	32
3. Regionale Geographie und Geopolitik	37
3.1. Einleitung	37
3.2. Kolonialismus und Politische Geographie	39
3.3. Geopolitik und <i>critical geopolitics</i>	41
3.4. Geopolitik und Religion	43
4. Zur Islamisierung Nord und Westafrika	45
4. 1. Einleitung	45
4. 2. Die Islamisierung Nordafrikas	47
4. 3. Die Islamisierung Westafrikas	50
4. 3. 1. Die Dynastie der Almoraviden	51
4. 3. 2. Die islamischen Händler	53
4. 3. 3. Die muslimischen Eliten	55
4. 3. 4. Andere Faktoren	55
5. Bruderschaften und geistiges Leben	57
5. 1. Bruderschaften	57
5. 1. 1. Definitionen	57
5. 1. 2. Die islamischen Bruderschaften	58
5. 1. 3. Die Zawāyā in Nord und Westafrika	59
5. 1. 4. Die andere Seite der Zawāyā	61

5. 2. Geistiges Leben	63
5. 2. 1. Das Wesen des geistigen Lebens	63
5. 2. 2. Geistiges Leben und Gleichgewicht	65
5. 2. 3. Der Wali	67
5. 2. 4. „Al-Ḥulūl“ die radikale Theorie der Ghulāt-Sufis	69
6. Abdelqader al-Gilānī	73
6. 1. Biographie	73
6. 1. 1. Herkunft und Jugend	73
6. 1. 2. Abdelqader al-Gilānī als Jurist	75
6. 1. 3. Abdelqader al-Gilānī als Malamati	76
6. 1. 4. Abdelqader al-Gilānī der Hingezogene	81
6. 2. Abdelqader al-Gilānīs Lehrer und Schüler	83
6. 2. 1. Der Scheich Ḥammād Eddibbās	83
6. 2. 2. Der Scheich Abu Saʿīd al-Makhrami	84
6. 2. 3. Schihāb Eddīne es-Suhrawardī	88
6. 2. 4. Abū Madyan Schuʿīb	90
6. 3. Die Lehre	91
6. 3. 1. Einleitung	91
6. 3. 2. Al-Ghunya-Werk	92
6. 3. 3. Der Glaube (Īmān)	94
6. 3. 4. Die großen Sünden (al-Kabāʿir)	95
6. 3. 5. Die Fürsprache (esch-Schafāʿah)	97
6. 3. 6. Die Erneuerungen (al-Bidaʿ)	99
7. Die Qadiriya-Bruderschaft nach Abdelqader al-Gilānī	103
7. 1. Die Lehre nach dem Tod von Abdelqader al-Gilānī	103
7. 1. 1. Einleitung	103
7. 1. 2. Salāt al-Fātiḥ	104
7. 1. 3. Al-Fuyūdāt Arabbānīyah (Die göttlichen Emanationen)	105
7. 1. 4. Bahdschatul Asrār und Assafīnah al-Qādiriyyah	107

7. 2. Die Qadiriya in der Kolonialzeit	109
7. 2. 1. Einleitung	109
7. 2. 2. Der Emir Abdelkader	111
7. 2. 2. 1. Biographie	111
7. 2. 2. 2. Lehre	112
7. 2. 2. 3. Der Emirs Ġihad	114
 8. Die Qadiriya-Bruderschaft Heute	119
8. 1. Die Qadiriya-Bruderschaft in Algerien	119
8. 1. 1. Einleitung	119
8. 1. 2. Die Zāwiya-Qadiriya in Rouissat	121
8. 1. 3. Der Scheich Schaḍli und die Zāwiya-Qadiriya al-Kubrā in Biskra	123
8. 2. Die Qadiriya-Bruderschaft in Marokko: Die Boutchichia	125
8. 2. 1. Einleitung	125
8. 2. 2. Die Zāwiya-Qadiriya-Boutchichia in Madagh	128
8. 2. 3. Die Zāwiya-Qadiriya-Boutchichia in Berrechid	130
8. 3. Die Qadiriya-Bruderschaft in Tunesien	132
8. 3. 1. Einleitung	132
8. 3. 2. Die Zāwiya-Qadiriya in Tozeur	134
 9. Zusammenfassung	137
 10. Anhänge	143
 11. Literaturverzeichnis	149

Erstes Kapitel:

Einleitung

Das Ziel der religiösen Bruderschaften ist die Nähe Gottes zu erreichen. Dies wird auf unterschiedliche Art und Weise versucht zu verwirklichen. Nicht selten zeichnet sich mystische Praxis bei den unterschiedlichen Bruderschaften der Welt durch Weltabgewandtheit, Fasten oder Einhalten eines Zölibats aus. Manchmal ist auch ein Rückzug in die Einsamkeit zu beobachten. Diese Faktoren werden meistens als Mittel angesehen, um an die Nähe Gottes heranzukommen. In der radikalen Theorie der „al-Ḥulūl wal Ittiḥād“ (die Auflösung und die Vereinigung) glaubt der Mystiker, dass er Gott geworden sei. Dies könnte die Konsequenz eines Trancezustandes sein, bei dem man in einen die bewusste Wahrnehmung und freie Willensbetätigung ausschließenden Zustand geraten ist. Typische Beispiele dafür sind oftmals Ekstase, Hypnose und Amnesie.

Daher sind die Sufi-Bruderschaften kein spezielles Merkmal der islamischen Gesellschaften, sondern stellen ein breites Spektrum von religiösen Bildern dar, die zwar untereinander viele Ähnlichkeiten haben, gleichzeitig aber auch noch viele Unterschiede auf mehreren Niveaus aufzeigen.

In der jüdischen Tradition ist die Sekte der Kabbala zu nennen, die eine unmittelbare Beziehung zu Gott sucht. Sie tritt erst im 9. Jahrhundert als selbständige Strömung in Spanien auf und hielt bis in das 13. Jahrhundert an. Ihre Ausführungen basieren auf der Thora, der heiligen Schrift des Judentums. In dieser Gemeinschaft kommt hierbei der körperlichen Gestalt des Menschen eine universelle Bedeutung zu, denn Gott selbst wird in der Tradition der jüdischen Mystik mit letzter Konsequenz, also vermenschlicht, gedacht.

Im Christentum erlebte die Mystik ihre Blütezeit besonders mit Meister Eckhart, der ein einflussreicher spätmittelalterlicher Theologe und Philosoph war. Schon als Jugendlicher trat er in den Orden der Dominikaner ein, in dem er später hohe Ämter erlangte. Mit Themen um den sogenannten „Seelengrund“ erzielte er eine starke Wirkung auf den

Gläubigen, besonders im deutschen und niederländischen Raum¹. Mit dem Seelengrund des Menschen ist die eigentliche tiefste Seele des Menschen gemeint. Der Seelengrund sei gleichzeitig göttlich und ungeschaffen und in ihm sei die Gottheit wirkend und anwesend. Auch ist nach Eckarts Meinung zum Einssein mit Gott grundsätzlich jeder Mensch fähig, jeder, der „der Wahrheit gleicht“ (Hunke 1983: 214).

Auch ist eine Einheit zwischen der Seele (Atman) und dem göttlichen Brahman in hinduistischen Lehren möglich. Obwohl hier das göttliche Eine² in Allem gegenwärtig sei, jedoch nicht einfach erfahrbar. Um dies zu erfahren, seien Konzentrationstechniken zu benutzen, wie zum Beispiel die Meditation, Askese und die Praxisübungen des Yoga. Sie sollen zur Selbstkontrolle und Festigung des Charakters führen (vgl. Schmidtke 2014: 1). Yoga bedeutet unter anderem die Anbindung der Seele an Gott. Dafür gebe es verschiedene Wege, je nach Schule und Veranlagung der einzelnen Menschen. Der leichteste Weg ist der Bahakti-Yoga, einer der vier Pfade, der spirituellen Hauptfade zur Selbstverwirklichung (dieser basiert auf einem persönlichen Wachstum durch die eigene Kreativität).

Im Islam ist die Mystik mit den Offenbarungstexten des Korans und mit der Person des Propheten Muḥammad eng verbunden. Der Prophet wurde als verarmtes Familienmitglied der Haschemiten aus dem bedeutenden Stamm der Quraisch, nach dem Tod seines Vaters Abdullah, am Montag des zwölften Rabiʿa al-Awwal des Elefantjahres³ in der arabischen Stadt Makka geboren. Muḥammad wird von den Muslimen, in der Reihe der Propheten, als der Letzte angesehen. Er gilt als Prophet (Nabī) und Gottesgesandter (Rasūl Allah), welchem mit dem Koran das Wort Gottes offenbart wurde. Folglich ist er nach islamischer Auffassung „das Siegel der Propheten“. Der Koran bestätigt dies mit den Worten:

¹ Nach Otto Karrer bestimmte die deutsche Mystik im 14. Jahrhundert stark das christliche Leben in Mitteleuropa. Sie übte einen tüchtigen Einfluss auf die deutsche Prosa und Poesie, teilweise auch auf die Kunst und Politik aus, weshalb sie noch immer ein wichtiger Forschungsgegenstand der Germanisten ist.

² Auch die drei göttlichen Qualitäten genannt. Damit sind in dieser Lehre, die drei philosophischen Begriffe Licht, Vibration und Ton gemeint.

³ Dies entspricht ungefähr das Jahr 570 des gregorianischen Kalenders.

« Muḥammad ist nicht der Vater von irgendeinem eurer Männer. Er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Und Allah kennt alle Dinge » (Die Verbündeten, 40).

Der Vers ist ein unmittelbar und historisch authentischer Beleg für das Selbstverständnis Muḥammads als Prophet, der die Botschaft früherer Propheten der Schriftbesitzer anerkennt, fortführt und vollendet. Er war im Grunde seines Wesens ein religiöser Mensch, der einen typischen Vertreter des einen Gottesglaubens war (d.h. als Ḥanif bezeichnet). Der Vorwurf der Unehrlichkeit, der jahrhundertlang bis herunter in die neueste Zeit, immer wieder mit mehr oder weniger Entrüstung, gegen den Propheten erhoben worden ist, lässt sich verhältnismäßig leicht entkräften. Jedenfalls war Muḥammad kein Betrüger (Paret 2008: 150), sondern ein rechtschaffener und gut angesehener Mann, der aktiv am materiellen Leben der Mekkaner teilnahm. Andererseits war sein geistiges Leben gemäßigt, da seine seltene Zurückgezogenheit (bewusste Loslösung vom Alltag, Kontemplation, Meditation, ...) und Anbetungen in der Höhle von Ḥira zeitlich begrenzt waren. Es war weder eine Rede von Ekstase noch von Hypnose oder etwas Ähnlichem⁴.

In der Prophetenzeit war das geistige Leben der Muslime geregelt, da der Prophet unter ihnen war und er infolgedessen in allen Lebensbereichen das beste Vorbild für sie abgab. Diese Vorbildfunktion setzen die rechtgeleiteten Kalifen fort. Sie wurde vor dem Ende des Abassidenkalifats geschwächt, da sich ab jener Zeit immer mehr fremde Einflüsse auf dem geistigen Leben der Muslime zeigten (Mouloud 2008: 5). Auf diesem Niveau ist zu unterstreichen, dass im allgemeinen die Muslime in jener Epoche fortfahren, normal, gemäßigt und nach den Prinzipien des Islam zu leben, ohne von den großen Pflichten der Religion abzuweichen oder in einer dunklen ablehnenden Mystik der Antike oder des Mittelalters zu versinken. Die großen Prediger jener Zeit sind, neben den vier rechtgeleiteten Kalifen, die meisten der Gefährten des Propheten wie Abū Hureira und el-°Irbāḍ Ibnu Sāriyah. Nach ihnen kamen die berühmten Vertreter in dieser Disziplin wie al-Ḥassan al-Basrī (19-109 n.H./640-728 n.C.) und Rabi°a al-°Adawiya (101-185/720-801).

⁴ Es war damals ein Brauch der Araber, dass die Nachdenklichen unter ihnen jedes Jahr eine Zeit der Kontemplation wählten, die sie weitab von den Menschen in der Zurückgezogenheit verbrachten und in der sie sich durch ruhige Meditation und Gebete ihren Göttern näherten, um bei ihnen nach dem Guten und der Weisheit zu suchen.

Die Letzte schloss ihre Arbeit in feinem Stil tagsüber ab, und in der Nacht stand sie in Anbetung Gottes auf ihren Füßen in einem ungewöhnlichen umhüllenden Strahlen der muslimischen Heiligen (Schlerka 2002: 5). Im achten und neunten Jahrhundert kamen die großen Asketen wie Ibrahim Ibnu Adham (gest. 165/782), al-Fuḍeīl Ibnu ʿAyyād (gest. 187/803) und al-Ġunayd (gest. 297/910), die sowohl von allen Bevölkerungsschichten als auch von den zeitlichen Obrigkeiten hochgeschätzt waren.

Bis ins zehnte Jahrhundert mit dem Auftauchen des al-Ḥallāğ (gest. 309/922) und seiner berühmten provozierenden Haltung: „Ich bin die Wahrheit“ war das mystische Leben im islamischen Raum von einer gewissen Mäßigung charakterisiert. Dann fing die Mystik an, sich in eine folklorische Richtung zu entwickeln. Sufis begannen, vor allem in Bagdad, erste „mystische Veranstaltungen“ abzuhalten, welche Musik, sowohl koranische als auch rein weltliche Liebeslieder, sowie exzessiven Tanz beinhalteten. Wichtige Schwerpunkte dieser frühen Mystik waren vor allem die Gottesliebe und die Beschäftigung mit der Heiligkeit, sowie den Stufen (Maqāmāt) des mystischen Pfades (Brodacki 2008: 15). Dann wurde ab jener Zeit versucht, möglichst die Mystik wieder in eine sunnitische, gemäßigte Richtung zu steuern. Besonders im elften Jahrhundert, wo einige Werke über die theoretischen und praktischen Grundlagen der islamischen Mystik verfasst worden waren. Da entwickelte sich der Sufismus auch in eine anwachsende philosophische Richtung. Es wurde auch versucht, die Ordnung und die Fachliteratur dieses Gebietes wissenschaftlich zu berücksichtigen und zu sortieren. Die klassischen, meistgelesenen und unumstrittensten Werke der Disziplin jener Zeit sind bis heute die von Abil-Qāssim al-Quscheiri (gest. 465/1073) geschriebene Rissala, und das von Abī Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 504/1111) verfasste Kitāb Ihyaʾ ʿUlūm Eddīne (Das Buch der Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften). Der Letzte wurde oft im Westen als der „größte Muslim nach Muḥammad bezeichnet“ (Schimmel 1995: 137) und „kein Denker des mittelalterlichen Islam hat das Interesse mehr auf sich gezogen als al-Ghazālī“ (Schimmel 1995: 146).

In der Folgezeit, dem beginnenden zwölften Jahrhundert, wandelte sich der Sufismus, durch das Aufkommen der Bruderschaften, zu einer Massenbewegung (Schimmel 2000: 38). Es wurden Sufi Einrichtungen gebaut, die Zawāyā⁵ (Sg. Zāwiya, wörtlich „Ecke“, Pl.

⁵ Siehe Abschnitten 5.1.3 und 5.1.4

Zāwiyas oder Zawāyā) genannt wurden, um den Meister und dessen Familie, sowie seine Schüler zu empfangen. Infolgedessen wurden in jener Zeit die großen Sufi-Traditionen⁶ hervorgebracht. In dieser Zeit entwickelte sich auch ein Sufi „Wunderkult“, sodass Wunder zu etwas alltäglichem und rituellem wurden, da man von einem Scheich erwartete, dass er Wunder tun könne (Höpfner 1976: 15).

In jener Zeit wurde Abdelqader al-Gilānī in der iranischen Provinz Gilan⁷ im Jahr 470 n.H./1077 n.C. geboren. Obwohl es wissenschaftlich schwer zu beweisen ist, dass er ein Nachkommen des Propheten Muḥammad war, glauben die Anhänger dieser Bruderschaft aber, dass er väterlicherseits „Scharif“⁸ und mütterlicherseits „Sayyid“⁹ war. Im Alter von achtzehn Jahren ging er nach Bagdad, wo er von über zwanzig Gelehrten unterrichtet wurde. Nachdem er sein Studium abgeschlossen hatte, fing er anschließend an zu predigen. Dann verbrachte er 25 Jahre als Wanderer in der Wüstenregion des Iraks. Zum Schluss kehrte er nach Bagdad zurück und nahm dort bis zu seinem Tod im Jahr 561/1166 sein Irschad¹⁰ mit immer mehr Anhängern wieder auf.

Nach den Quellen dieser Bruderschaft soll al-Gilānī 49 Kinder mit vier Frauen gehabt haben. Nach ihm erreichten sowohl seine Kinder, als auch seine Anhänger, unterschiedliche Regionen der Welt und trugen damit zur Verbreitung der Bruderschaft in vielen Ländern bei. Bis heute gilt die Qadiriya-Bruderschaft als gemäßigt und tolerant (Adensamer 2014: 23). Der Qadiriya-Sufismus ist einer der am weitesten verbreiteten in der islamischen Welt. Die Bruderschaft verbreitete sich seit dem 12. Jahrhundert von Irak aus nach Westen bis Algerien und Marokko und im Osten bis nach Pakistan, Indien, China und Indonesien. Im Norden lassen sich Anhänger der Bruderschaft von der Türkei bis in

⁶ Nach den westlichen hagiographischen Quellen ist die islamische Mystik grob in drei Kategorien geteilt (Wensinck 1941: 730):

- Die mesopotamische Tradition mit ihren Qadiriya-, Rifa‘iyah- und Suhrawardiyah-Orden im 12. Jahrh.
- Die zentralasiatische Tradition mit den Orden der Yasawiyah, Mawlawiyah und Naqschabandiyah im 12. Jahrh.
- Die indische Tradition mit ihrem Chishtiyyah-Orden im 13. Jahrhundert.

⁷ Sie ist eine Provinz von Tabaristan und liegt südwestlich vom kaspischen Meer, im Nordwesten des Irans.

⁸ Begriff für Prophetennachfahren. Abstammung über den Prophetenenkel al-Ḥassan Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.

⁹ Begriff für Prophetennachfahren. Abstammung über al-Ḥussein Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.

¹⁰ In der Sufi-Literatur ist dies eine Befugnis zur Führung als Großmeister.

die Balkan-Staaten und im Süden von Ost- bis West- und Subsahra-Afrika finden. In den maghrebinischen Ländern wurde die Qadiriya höchstwahrscheinlich durch den großen Sufi Abū Madyan (520-594/1126-1198) verbreitet. Manche Quellen berichten, dass Sidi °Ali Qādirī der erste Vorfahre war, der nach Westen reiste um schließlich nach Marokko zu gelangen. Er baute seine Zāwiya in der Region des Bni Yaznassen Berges und begann mit der Verbreitung seiner spirituellen Lehre. Nach dem Tod von al-Gilānī und besonders nach der Eroberung von Bagdad im Jahr 656/1258 durch die Mongolen unter Chülegü, der den letzten abbassiden Kalifen tötete und nach Augenzeugenberichten unvorstellbare Gräueltaten anrichtete¹¹, wurde die Bruderschaft dezentralisiert, sodass die einzelnen Qadiriya-Zāwiyas¹² durch eine gewisse Unabhängigkeit untereinander charakterisiert sind. Damit wurden in der Maghreb-Region viele Qadiri-Bruderschaften als Ableger der ursprünglichen Qadiriya angesehen. Dies ist der Fall bei der Boutchichia in Marokko oder den al-Gilāla, al-Bou°aliya und al-°Ammāriya in Algerien (Al-Hafni 1992: 269).

Obwohl es keinen Beleg gibt, dass Abdelqader al-Gilānī ein Qoṭb (Pol: Orientierungsmensch für die Leute, die den Weg des Sufismus suchen) zu sein behauptete, gilt er aber für die Anhänger als solcher und als eine große Hilfe für die Menschen seiner Zeit. Die Idee hinter dem Qoṭb ist, dass al-Gilānī die vollkommene Verkörperung der Wilāya sei (Wilāya kommt vom arabischen Begriff Wali¹³ (Pl. Awliyā´) und heißt so viel wie Allahs Freund). Es gibt auch keinen Beleg dafür, dass er ein Ghawth (Helfer) war oder etwas ähnliches wie der „Mächtige Helfer“ (al-Ghawth al-A°aḍam), oder der „Göttliche Pol“ (al-Ghawth Arrabbānī). Dies sind Beinamen, die später von den Anhängern zugefügt worden waren. Der große hanbalitische Gelehrte und Richter Ibn Taymiya betrachtet ihn als „Scheich al-Islam“ (geistiger Oberhaupt des Islam). Er wurde wie viele Gelehrte und Islamwissenschaftler als „Muḥyu Eddīne“ (Wiederbeleber der Religion) genannt (Zaydan 1991: 28). Genauso wie die anderen sunnitischen Sufi-Bruderschaften basiert die Mystik der maghrebinischen Qadiriya auf drei Doktrinen, das Recht (Fiqh) von dem Rechtgelehrten Malik, der Glaubensgrundsatz (°Aqida) von al-Asch°ari und dem Sufismus

¹¹ Viele Quellen berichten von Pyramiden aus Totenschädeln in der ganzen Region der Hauptstadt Bagdad.

¹² Das sind kleine Siedlungen, die in Nordafrika entstanden sind um die Schüler der Bruderschaften zu lehren. Im islamischen Osten heißen sie Chankah (s. Absch 5.1.3).

¹³ Siehe Absch. 5.2.3

vom Morschid (Führer) al-Ğunayd. Andererseits basieren die praktischen Prinzipien der Bruderschaft auf Aussagen des Meisters von al-Gilānī, nämlich Imam al-Ğunayd, der gesagt hatte: „Es gibt nichts über den Dhikr, er ist die Quelle aller lobenswerten Eigenschaften“. So erkennt man wie wichtig die beiden Mittel in der Praxis des islamischen Sufismus der Qadiriya-Bruderschaft sind, nämlich die Invokation von Gott (Dhikr) und die Begleitung des Meisters (Soḥba).

Die philosophischen Vorstellungen der Qadiriya-Bruderschaft zeigen einige Abweichungen in den theoretischen Interpretationen der verschiedenen Schüler und Forscher. Denn es darf nicht vergessen werden, dass diese Bruderschaft so tief in der islamischen Geschichte gewirkt hatte und überall verbreitet wurde, wo die verschiedenen kulturellen und geistigen Einflüsse auf die Bruderschaft sehr geprägt sind.

Der Stand der Forschung ist im zwanzigsten Jahrhundert einerseits hauptsächlich durch die Arbeiten der Anhänger dieser Bruderschaft und andererseits durch manche Orientalisten charakterisiert worden, die mit vielen Quellen aus der Kolonialzeit gearbeitet haben. Heute sind neue Quellen aufgetaucht, besonders zur Geschichte der regionalen Bruderschaft in der Besatzungszeit und danach. Außerdem hat dieses Thema heute eine besondere Aktualität, da die diplomatischen Beziehungen zwischen den verschiedenen maghrebinischen Ländern dadurch mehr oder weniger beeinflusst sind.

Die Annäherung an das Thema basiert hauptsächlich auf den Besuchen von einigen Qadiriya-Bruderschaften, die in Nordafrika besonders aktiv sind, um vor Ort durch Interviews nähere Informationen zu erlangen und einen direkten Einblick in das Geschehen zu bekommen. Außerdem ist die Literatur der heutigen Wissenschaftler in diesem Gebiet und in den anderen nahestehenden, unterschiedlichen Forschungsbereichen von großer Bedeutung und daher ist sie über die Thematik des Sufismus der Qadiriya-Zawāyā sehr hilfreich für ein besseres Verständnis der Bruderschaft.

Die vorliegende Arbeit ist eine multidisziplinäre Studie, die zuerst die Arabische Maghreb Union und die verschiedenen Maghreb-Staaten darstellt. Dann folgt das Kapitel über Regionale Geographie und Geopolitik. Im vierten Kapitel geht es um die historische Entwicklung der Maghreb-Region. Hier werden auch die verschiedenen Phasen der

Islamisierung des Gebietes präsentiert. Die Bruderschaften und das geistige Leben in Nord- und Westafrika werden im fünften Kapitel skizziert. Das sechste Kapitel befasst sich mit dem Scheich Abdelqader al-Gilānī, seinem Leben, seinen Zahlreichen Arbeiten und seiner Lehre bis zu seinem Tod. Im siebten Kapitel sind die Qadiriya-Bruderschaft und ihre Lehre nach dem Tod des Führers dargestellt, daneben wird auch die Kolonialzeit angegangen, wo besonders der Qadiri Emir Abdelkader gewirkt hat. Das achte Kapitel befasst sich mit der Bruderschaft im heutigen Maghreb. Hier geht es um die einigen großen Qadiriya-Zawāyā in Algerien, Marokko und Tunesien. Zum Schluss schließt diese Arbeit mit einer Zusammenfassung, die das Thema bis zur heutigen Zeit in den drei maghrebinischen Ländern resümiert, ab.

Zweites Kapitel:

Die Arabische Maghreb Union

2. 1. Einleitung in die Chronologie des politischen und wirtschaftlichen Maghreb

Über den Begriff der Region und über die Methoden der Regionalisierungspolitik ist in den maghrebinischen Ländern viel diskutiert worden. Schon nach den Unabhängigkeiten der einzelnen Länder Nordafrikas haben sowohl die intellektuellen Eliten als auch die politischen Mächte Mehrdeutigkeit und sogar Missverständnisse des Regionsbegriffs gezeigt. Hier geht es um Akteure, die mit den nordafrikanischen Ländern verschiedene Projekte entwickelt haben um unterschiedliche Konzepte der Partnerschaft, innerhalb und besonders außerhalb, dieses Raumes zu realisieren. Darunter ist das Projekt „Mittelmeer-Partnerschaft“, das während der Konferenz von Barcelona Ende 1995 entstanden ist (vgl. Grußendorf und Hoffmann 2010 : 5). Hier ist festzustellen, dass während Marokko und Tunesien bilaterale Abkommen mit der europäischen Union haben, Algerien jedoch am Rande dieses Projektes bleibt. Marokko genießt bereits den Partner-Status mit der Union. Dasselbe hat auch im Jahr 2000 Stuart Eizenstat, der Vize-Finanzminister für die amerikanische Regierung in einer wirtschaftlichen Partnerschaftsstrategie zwischen den Vereinigten Staaten und den Ländern Nordafrikas versucht zu entwickeln. Im Jahr 2003, nach dem Irak-Krieg, hat die USA eine andere, strategisch größere Version der Partnerschaft vorgeschlagen, in der sie für einen „Großen Mittleren Osten“ plädiert hat, indem sie Nordafrika und den Mittleren Osten als eine „Einheit“ darstellten. Dasselbe gilt auch für die Eliten, die bis heute keine überzeugende Definition und keine genauere Bezeichnung der Region vorgeschlagen haben, die von allen akzeptiert sind. Während Lévi-Provençal¹⁴ über ein „Occident Musulman“ (islamischer Westen) spricht, schlägt Charles-André Julien¹⁵ die Bezeichnung „Afrique Blanche“ (Das Weiße Afrika) vor. In eine andere Richtung plädieren die maghrebinischen Mächte für die sogenannte „Union

¹⁴ Lévi-Provençal wurde im Jahr 1894 in Algier geboren. Er war der Begründer der französischen Islamwissenschaft und der erste Direktor des Instituts für Islamstudien (Institut d'études islamiques) in Algier. Er spezialisierte sich auf die Geschichte von al-Andalus und der Muslime in Spanien. Er arbeitete an der Herausgabe und Übersetzung der arabischen Quellen zur spanischen Geschichte im Mittelalter, oft gemeinsam mit dem spanischen Arabisten Emilio Garcia Gómez.

¹⁵ Charles-André Julien (1891 – 1991) ist ein französischer Journalist und er spezialisierte sich auf die Geschichte von den maghrebinischen Ländern. Er war Lehrer an dem Institut d'études politiques in Paris und Professor an der Sorbonne Universität. Er wurde zum ersten Dekan der Fakultät der Literatur in Rabat. Er beteiligte sich auch an der Gründung der Zeitung „Le Monde“.

des Arabischen Maghreb“, die ein interarabisches Abkommen mit dem Ziel einer wirtschaftlichen Union und einer koordinierten Politik in Nordafrika sei.

Das Wort „Maghreb“ stammt aus dem Arabischen und bedeutet „Westen“. Die Arabische Maghreb Union¹⁶ ist ein Abkommen zwischen den Maghreb Staaten Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen und Mauretanien. Die Maghreb Union (fr. Union du Maghreb Arabe: UMA) wurde am 17. Februar 1989 in Marrakesch mit dem ersten Ziel der wirtschaftlichen Kooperation sowie der außen-, innen- und kulturpolitischen Zusammenarbeit von den genannten Staaten gegründet. Aber mit den unterschiedlichen Gesetzgebungen der Mitgliedstaaten, der Bürokratie, der fehlenden Finanzmittel, dem geringen Warenaustausch der Länder untereinander und den Rivalitäten zwischen den politischen Führern, ist die Verwirklichung dieser Maghreb-Union problematisch (Ellrich und Bauerborn 2012: 1). Insgesamt konnten zwar zahlreiche, teilweise schon lange geplante, regionale Vorhaben¹⁷ mehr oder weniger vorangetrieben werden, eine Zollunion ist aber bis heute sehr schwer zu realisieren. Noch schwerer ist jedoch irgendeine Konföderation zwischen diesen genannten Staaten zu verwirklichen. Mit dem ersten Golfkrieg im Jahr 1990 wurden die Disparitäten über die Haltung zum Irak in Form von politischen Manövern und Meinungsverschiedenheiten spürbar. Dazu trugen die zwischenstaatlichen Spannungen in der Region, die UN-Sanktionen gegen Libyen und nicht zuletzt die innenpolitischen Entwicklungen bei. Auch blockieren langanhaltende Streitigkeiten zwischen Marokko und Algerien die Treffen seit Anfang der 1990er Jahre wegen der ungelösten Westsahara-Frage und trotz verschiedener Versuche der regionalen Instanzen¹⁸, ein Treffen zu vereinbaren. Im Jahr 1998 wurde es erneut versucht den

¹⁶ Im Arabischen heißt sie: „Ittiḥād al-Maghrib al-‘Arabi“. Das Streben nach der Einheit (Wiḥda) der arabischen Länder ist nicht neu. Die Varianten reichen von der Vereinigung der politischen Führung zweier oder dreier Staaten über Konföderationen und Föderationen bis zum Einheitsstaat. Faktisch alle Projekte scheiterten an der Rivalität ihrer politischen Führer, da keines verwirklicht wurde. Die meisten Projekte kamen über die Ankündigung eines Vorschlages kaum hinaus. Vom „Großsyrien“ (Jordanien, Libanon, Palästina und Syrien) nach dem ersten Weltkrieg, über das „Großmarokko“ (Marokko, Algerien und Mauretanien) im Jahr 1962 bis zur „Integrale Union“ (Libyen und Sudan) im Jahr 1994 sind mehr als 35 gescheiterte Versuche zum Zusammenschluss vergangen.

¹⁷ Zum Beispiel der Ausbau transmaghrebinischer Bahn-, Straßen-, und Pipelineverbindungen.

¹⁸ Alle teilnehmenden Länder sind auch Mitglieder der Arabischen Liga und der Afrikanischen Union mit Ausnahme von Marokko, das wegen des Konfliktes um die Demokratische Arabische Republik Sahara 1984 aus der Vorgängerorganisation OUA ausgetreten ist.

Zusammenarbeitsprozess innerhalb der AMU wieder lebendig zu machen. Marokko und Tunesien vereinbarten als Zwischenschritt zu einer maghrebinischen Freihandelszone die Abschaffung aller bilateralen Handelsbarrieren bis 2008. Das zunächst bilaterale Abkommen wurde 2004 durch die Schaffung einer Freihandelszone zwischen Marokko, Tunesien, Ägypten und Jordanien (Agadir-Staaten) erweitert. Das Agadir-Abkommen versucht den gesamten Handel mit gewerblichen Waren, sowie einen großen Teil des Agrarhandels zwischen den Unterzeichnerstaaten zu liberalisieren und wurde deswegen von der EU unterstützt¹⁹. Trotz der räumlichen Nähe zu Europa und dem vielversprechenden Wachstum der Region ist seit 2000 nur 1% der ausländischen Investitionen der EU in den südlichen Mittelmeerraum geflossen (Mandelson 2008: 1). Dieses Abkommen stellt sicher, dass die unterschiedlichen Unternehmen der Unterzeichnerstaaten in mehreren Ländern Waren produzieren dürfen, ohne dass sie ihre bevorzugten Zollsätze für den EU-Markt verlieren. So können die Länder des südlichen Mittelmeerraums aus neuen Investitionen erhebliche Vorteile ziehen, während sich jedoch der Anteil der Region an den ausländischen Direktinvestitionen der EU auf nur 2% im Jahr 2006 blief. Vorher ist auch die Freihandelszone zwischen den Mitgliedstaaten der arabischen Liga zu nennen, sie wurde in Amman 1997 gegründet. Dann folgte die sogenannte GAFTA²⁰, die auf einem Freihandelsabkommen der Staaten der arabischen Liga ab dem 1. Januar 2005 abzielte. Diese unterschiedlichen Strukturen haben in keiner Weise dazu beigetragen, das Wohl der Bevölkerung des Maghreb zu verbessern. Im Gegenteil, die Bürger sahen dies als politisches Manöver um den richtigen Problemen der Region auszuweichen. Wenn wir dazu die Faktoren einer schwach entwickelten industriellen Basis, einer zeitweise ideologisch motivierten Wirtschaftspolitik und autoritärer Regierungen beachten, bleibt die Kooperation nur im Bereich der inneren Sicherheit übrig. Die Folge sind schlechte soziale Bedingungen, hohe Arbeitslosigkeiten, starke Inflation und anschließend eine wachsende Unzufriedenheit der Bürger über die

¹⁹ Die Europäische Kommission hat für den Prozess technische und finanzielle Hilfe bereitgestellt. Die sogenannte Agadir Technical Unit in Amman, die als Sekretariat für das Abkommen fungiert, hat 4 Mio. Euro aus EU-Mitteln erhalten.

²⁰ Greater Arab Free Trade Area (im Arabischen: Mantiqat Attidschāra al-^cArabia al-Hurra). Die aktuellen Mitgliedstaaten sind: Algerien, Ägypten, Bahrain, Irak, Jemen, Jordanien, Katar, Kuwait, Libanon, Libyen, Marokko, Oman, Palästina, Saudi-Arabien, Sudan, Syrien, Tunesien und die Vereinigten Arabischen Emirate. Die Beitrittskandidaten sind: Dschibuti, die Komoren, Mauretanien und Somalia.

einzelnen regionalen Regierungen. Der Selbstmord eines jungen Informatikers und Gemüsehändlers löste am 17. Dezember 2010 in Sidi Bouzid Unruhen in Tunesien aus, die als „Jasminrevolution“ und später als „Arabischer Frühling“ einen Umbruch in der ganzen arabischen Welt auszulösen schienen. So begannen im Januar 2011 bis heute dauernde Proteste des Volkes in Algerien. Im Februar 2011 begannen blutige Unruhen in Libyen und auch gleichzeitig mehrere Demonstrationen für mehr Freiheit und Gerechtigkeit in Marokko. Als Reaktion gegen diese neuen, auf den Straßen entwickelten Situationen trafen sich, ohne großen Erfolg, am 18. Februar 2012 die Außenminister der fünf Staaten Algerien, Libyen, Mauretanien, Marokko und Tunesien in Rabat. Den Anstoß zu einer Wiederbelebung der regionalen Union fällt schwer. Leider besteht aber der Eindruck fort, dass die meisten Verantwortlichen in diesen Ländern die Bedeutung der regionalen Zusammenarbeit in dem politischen und wirtschaftlichen Maghreb immer noch nicht wahrgenommen haben.

2. 2. Die Länder der AMU im Überblick

2. 2. 1. Algerien

Algerien ist zwar das flächenmäßig größte Land in dieser Region, es ist jedoch dünn und ungleichmäßig besiedelt. Die algerische Wirtschaft basiert hauptsächlich auf der Erdöl- und Erdgasförderung, die nahezu den gesamten Export des Staates ausmachen. Gemessen am GDP per capita²¹ liegt Algerien etwas über dem Durchschnitt der Region, erreicht aber kaum halb so viel wie das Nachbarland Libyen (vor der Revolution). Dasselbe gilt auch für die menschliche Entwicklung des Landes, dessen Index nach Libyen und Tunesien und vor Marokko und Mauretanien liegt (Human Development Report 2011, Report 2013). 1962 wurde Algerien nach mehreren blutigen Kriegen und einer 132 Jahre dauernden französischen Herrschaft unabhängig. Nach der Unabhängigkeit wurde, nach internen Machtkämpfen, das Einheitsparteisystem institutionalisiert. Bei schweren sozialen

²¹Gross Domestic Produkt per Capita. Dies ist das Bruttoinlandsprodukt (de. Abkürzung: BIP) Pro-Kopf. Es gibt den Gesamtwert aller Güter (Waren und Dienstleistungen) an, die innerhalb eines Jahres innerhalb der Landesgrenzen einer Volkswirtschaft hergestellt wurden und dem Endverbrauch dienen. Werden vom BIP Abschreibungen abgezogen, ergibt sich das Nettoinlandsprodukt.

Unruhen 1988 schossen Sicherheitskräfte auf die demonstrierende Menge. Ursachen waren unter anderem der gesunkene Ölpreis, die hohe bis heute dauernde Arbeitslosigkeit unter den Bürgern und die Wohnungsnot. Der damalige Präsident Chadli Benjadid hat infolgedessen eine reale Demokratisierung des Landes eingeleitet und ein Jahr später die neue demokratische Verfassung zugestimmt. Sie sah die Trennung von Partei und Staat, Pluralismus, politische Freiheiten und Garantien der Menschenrechte vor. Nachdem 1991 die FIS-Partei den ersten Durchgang der freien Parlamentswahlen gewann, übernahm vor dem zweiten Wahldurchgang 1992 das Militär die Macht, annullierte die Wahlen, löste das Parlament auf und zwang Präsident Chadli zum Rücktritt. Infolgedessen brach ein Bürgerkrieg im Land aus, dem mehrere hunderttausende von Menschen zum Opfer fielen. Bis heute gehen die festtäglichen Auseinandersetzungen als Zeichen der tiefen Frustration über die dauernden sozialen und politischen Missstände weiter²² (Ouaissa 2012: 4, Rahouma 2014: 7).

2. 2. 2. Libyen

Libyen war in dieser Region gemessen am GDP per capita das reichste Land der Union. Die menschliche Entwicklung war auch in diesem Land, laut dem HDI-Report, am höchsten. Als „Rentierstaat“ bezieht es seine Einnahmen fast zu 100% aus Erdölexporten (Kuchejda und Schiller 2009: 1). Unter italienischer Herrschaft bis zum Jahr 1943 ist Libyen nach einem blutigen Unabhängigkeitskrieg, der über ein Viertel der libyschen Bevölkerung das Leben kostete, 1951 in die Unabhängigkeit gegangen. Zu diesem Zeitpunkt war Libyen eines der ärmsten Länder weltweit und von ausländischer Finanzhilfe und Unterstützung abhängig. 90% der Bevölkerung waren Analphabeten. Eine Regierung unter Idriss as-Sanussi übernahm ab 1951 schrittweise die Verwaltung des Landes. Im gleichen Jahr wurde das Land zum unabhängigen Königreich unter Idris I. erklärt. Am 1. September 1969 wurde der König durch einen Militärputsch gestürzt. Die Macht übernahm der Kolonel Muammar al-Gaddafi, der die Libysche Arabische Republik

²² Allein im Jahr 2010 verzeichnete die Gendarmerie Nationale 11500 landesweite Demonstrationen und Unruhen.

ausrief. Er verfolgte eine Politik der Arabisierung des Landes und der Gewalt: viele Europäer verließen das Land und die USA mussten ihre militärischen Stützpunkte in Libyen räumen. Die Ölgesellschaften wurden schrittweise verstaatlicht. Seit Februar 2011 erschütterten mehrere Unruhen das Land. Die Bürger verlangten zunächst Freiheit und Demokratie. Der „Ewige Revolutionsführer“ Gaddafi und sein Clan bekämpften die meist am Anfang unbewaffneten Demonstranten mit Panzern, schweren Waffen und der Luftwaffe. Infolgedessen und nach mehreren tausenden Toten hatte der UN-Sicherheitsrat am 17. März 2011 einstimmig beschlossen, dass alle erforderlichen Maßnahmen zum Schutz der Zivilbevölkerung getroffen werden dürfen. Ein Übergangsrat wurde dann in Bengasi gebildet, der die Rebellion aufs Land, in Zusammenarbeit mit der internationale Koalition unter Führung der NATO, organisierte und bis zum Tod Gaddafis am 20. Oktober 2011 durchführte. Derzeit befindet sich Libyen in einer schwierigen Übergangsphase, wo die unterschiedlichen Parteien und Milizen sich die Herstellung eines Rechtsstaats zu verwirklichen bemühen..

2. 2. 3. Marokko

Marokko bildet mit Algerien und Tunesien zusammen den sogenannten Landschaftsraum der Atlasländer und hat eine relativ hohe Bevölkerungszahl. Es sieht sich als „offenes“ Land und setzt wirtschaftlich stark auf Tourismus und Landwirtschaft. Mit einem Pro Kopf-Einkommen von 2,865 US\$²³ in 2011 liegt es aber deutlich hinter den drei Maghreb Ländern Algerien, Libyen und Tunesien, aber vor Mauretanien. Die menschliche Entwicklung ist mit Mauretanien, laut der HDP Report 2011 (und 2013), die niedrigste des gesamten Maghreb. Ausgenommen der Kolonisationsphasen²⁴ von Marokko, ist das Land seit dem 17. Jahrhundert bis heute von der Dynastie der Alawiden²⁵ regiert. Erst 1956 wurde es in die Unabhängigkeit entlassen. Marokko ist die einzige konstitutionelle Monarchie in Nordafrika und wird sie seit dem 23. Juli 1999 von König Muḥammad VI regiert, der demokratische Reformen einzuleiten versuchte, welche aber die starke Stellung

²³ Bericht des World Economic Forum: „The Global Competitiveness Report 2010-2011“.

²⁴ Hier ist damit die portugiesische und die spanische Eroberungen in der frühen Neuzeit sowie das französische Protektorat des 20. Jahrhunderts gemeint.

²⁵ Arabisch: al-^cAlawiyūn, geschichtlich führten die Alawiden ihre Abstammung auf al-Ḥassan Ibn ^cAli, den Enkel des Propheten Muḥammad zurück und somit werden sie als „Scherifen“ betrachtet.

des Königs in der Politik und der Wirtschaft nicht berührten. Im Zuge der Proteste in anderen arabischen Ländern demonstrierten am 20. Februar 2011 erstmals mehrere Zehntausende Bürger weitgehend friedlich in vielen Städten Marokkos und verlangten eine Verfassungsreform, die Auflösung des Parlaments, die Einsetzung einer Übergangsregierung, die Schaffung eines unabhängigen Justizsystems und die Entlassung aller politischen Gefangenen. Am 9. März 2011 kündigte der König in einer öffentlichen Rede eine Neugestaltung der Verfassung von 1996 an. Die im Referendum vom 1. Juli 2011 offiziell mit 98,5% angenommenen Änderungen der Verfassung sehen vor, dass Marokko ein souveräner islamischer Staat mit einer „konstitutionellen, parlamentarischen, demokratischen und sozialen Monarchie“ sei. Ein umfassender Grundrechtskatalog enthält Ausführungen zu Menschenrechten²⁶ (Abs. II, mit 22 Artikeln), politischer Teilhabe und Dezentralisierung. Die Opposition sprach von einer „Maskerade“ und organisiert weiterhin Demonstrationen. Informationen über Art und Umfang der Proteste sind in diesem Land jedoch rar.

2. 2. 4. Mauretanien

Mauretanien²⁷ hat 3,5 Millionen Einwohner von denen wiederum ca. 800.000 allein in der Hauptstadt Nouakchott wohnen. Es gehört zu den am wenigsten entwickelten Ländern der Welt. Fast die Hälfte der Bevölkerung lebt in absoluter Armut. Die Bildungs- und Gesundheitssysteme sind grundlegend reformbedürftig, genauso wie die staatliche Verwaltung. Zwar basiert die Wirtschaft hauptsächlich auf Fischerei²⁸, jedoch finanziert der Staat in den letzten Jahren sein Haushalt vermehrt über Geschäfte mit Eisenerz, Kupfer, Gold und Erdöl im Atlantik (Schlötterer 2012: 1). Gemessen am GDP pro capita liegt Mauretanien an der letzten Position der Maghreb Ländern. Auf dem Index der

²⁶ In einem Bericht vom 12. Juli 2012, der in Rabat vorgestellt wurde, prangerte die marokkanische Gesellschaft für Menschenrechte (AMDH), die Situation während der Proteste gegen das Verfassungsreferendum an. Sie warf den Behörden „Verletzung“ der Pflicht zur Unparteilichkeit der Regierung vor (German Chamber of Commerce, link: www.hrw.org/de, Stand: 13.08. 2012)

²⁷ Das Land wird häufig nicht als Teil des Maghreb, sondern von Subsahara-Afrika betrachtet. Es orientiert sich aber stark in Richtung Nordafrika, was es mit seiner Mitgliedschaft in der AMU unterstreicht.

²⁸ Die Fischerei spielt für die mauretanische Wirtschaft eine große Rolle. Die mauretanischen Gewässer sind aufgrund des hohen Nährstoffgehalts der Kanaren-Strömung und dem aus der Tiefe aufsteigenden kalten Wassers sehr reich an Meeresressourcen. Allerdings sind die Fänge der mauretanischen Flotte sehr gering im Vergleich zu den Fängen der Flotten anderer Länder, die aufgrund von Fischereiabkommen Zugang zu den Fischereiressourcen der Wirtschaftszone Mauretaniens haben (Martin 2010: 9).

menschlichen Entwicklung der vereinten Nationen des Jahres 2011 belegte es Platz 159 von insgesamt 187 Staaten. Ab 1904 war Mauretanien französische Kolonie und ab 1924 französisches Territorium im Rahmen des sogenannten Französisch-Westafrika. 1960 wurde es in die Unabhängigkeit entlassen. Von 1960 bis 1991 herrschten in Mauretanien ein Einheitssystem und danach ein Ausnahmeregime. Außerdem ist festzustellen, dass es manchmal schwierig ist, die fünf mauretanischen geographischen Regionen Sahara, Sahel, Senegalfluss, Chergue und Guebla in einem Nationalstaat zusammenzufassen und eine ausgewogene Entwicklung umzusetzen, da der Staat in einem riesigen Territorium innerhalb subtil gezogener Grenzen existiert, welches vormals existierenden Reichen, Emiraten und Stammesverbänden zugerechnet wurde. Die säkulare Basis für das Zusammenleben der Gemeinschaft bildet der durch die arabische Sprache vermittelte Islam (Ould Brahim 2009: 132). Politisch angesehen erlebte Mauretanien von der Unabhängigkeit bis heute zahlreiche Militärputsche. Am 6. August 2008 fand in Mauretanien ein neuer Militärputsch unter der Führung des Kommandanten der republikanischen Garde, General Muḥammad Ould Abdelaziz gegen den demokratisch gewählten Staatspräsidenten Muḥammad Ould al-Scheich Abdullah statt. Die Mehrheit der mauretanischen Parteien, sowie die Vereinten Nationen, die Afrikanische Union (AU) und die EU verurteilen den Putsch²⁹ (Bahrenburg und Richter 2008: 6). Die restlichen Probleme liegen unter anderem in der Korruption der Verwaltung und der hohen Staatsverschuldung. Auch in Mauretanien kam es zu Beginn des Jahres 2011 zu Demonstrationen durch einheimische Menschenrechtler und Bürger. Am 17. Januar 2011 steckte sich ein 43 Jähriger Geschäftsmann, Yakoub Ould Dahoud, in der Nähe des Präsidentenpalasts in der Hauptstadt Nouakchott selbst in Brand. Kurz zuvor sprach er von seiner „Unzufriedenheit über die politische Situation im Land“ und seiner „Wut auf das amtierende Regime“. Der Schwerverletzte wurde in ein Krankenhaus in Casablanca transportiert und starb dort am 22 Januar 2011.

2. 2. 5. Tunesien

²⁹ In jener Zeit erkennt Marokko allein die neue mauretanische Staatsführung an.

Tunesien ist flächenmäßig das kleinste Land im Maghreb, hat mit 10.4 Millionen Einwohner aber eine relativ hohe Bevölkerungsdichte. Seit dem Beginn der 1990er Jahre hat sich das Bevölkerungswachstum jedoch verlangsamt. Tunesien hat heute eine der niedrigsten Geburtenraten der arabischen Welt und ein Bevölkerungswachstum von etwa 1% (Kommer 2012: 5). Es ist das nördlichste Land Afrikas und nur 140 Kilometer von Sizilien entfernt. Tunesien ist ein relativ rohstoffarmes Land, verfügt jedoch über eigene Vorkommen von Öl und Gas, die eine lokale Teilversorgung gewährleisten. Eine immer größere Rolle spielt die Nutzung von erneuerbarer Energie, insbesondere Wind- und Solarenergie. Nach dem Report des Auswärtigen Amts (April 2012) ist Tunesien weltweit der viertgrößte Produzent von Phosphaten und der drittgrößte Olivenöl-Exporteur. Im Gegensatz zum Schnitt der anderen Maghreb-Staaten hat Tunesien ein steigendes, hohes GDP mit einem Wachstum von über 5% (Najjar 2011: 6), was einen steigenden Wohlstand ermöglicht. In der Kolonialzeit wurde das Land im Jahre 1881 unter französische Schirmherrschaft gestellt. 1930 entstand langsam eine tunesische Unabhängigkeitsbewegung und im Jahre 1950 kam es dann auch zu Konfrontationen zwischen der Unabhängigkeitsbewegung und der französischen Führung. Am 20. März 1956 wurde Tunesien Unabhängig und ein Jahr später ist Habib Bourguiba als der erste Staatspräsident der tunesischen Republik gewählt worden. Langsam wurde auch das Regime zunehmend von Unterdrückung, Korruption und Nepotismus geprägt. Er wurde 1987 von Premierminister Zine el-Abidine Ben Ali gestürzt, der zwar in seinen Regierungsjahren die tunesische Wirtschaft ankurbeln konnte, Korruption, Nepotismus, Zensur und Willkür sorgten allerdings dafür, dass die Kritik an seinem Diktator-ähnlichen Führungsstils allmählich aufkeimte. Am 17. Dezember 2010 zündete sich der 26-jährige Gemüsehändler Muḥammad Bouazizi, in der im Landesinneren liegenden Stadt Sidi-Bouazid an, um gegen die Konfiszierung seines Gemüsestandes zu protestieren. Ein paar Tage später starb er an den Folgen seiner Selbstverbrennung. Damit hat Muḥammad Bouazizi die „Jasminrevolution“ in Tunesien und in der ganzen arabischen Welt ausgelöst. Als erster Staatspräsident der musste Ben Ali am 14. Januar 2011 das Land fliehend verlassen. Am 23. Oktober 2011 fanden demokratischen Wahlen statt, die einen breiten Konsens des gesamten politischen Spektrums feststellten. Die siegreiche Partei Ennahda, die etwas über 41% der Sitze in der Verfassung gebenden Versammlung gewann, ist trotz

ihrer islamischen Ausrichtung im Hinblick auf den demokratischen Charakter des Staates und die Bürgerrechte im Allgemeinen, sowohl vor als auch nach der Wahl bei ihren moderaten Aussagen und Positionen geblieben, (Gahler 2012: 2). Die verschiedenen neuen Regierungen, die seit Beginn des Jahres 2012 die Arbeit aufzunehmen zu versuchen, möchten die Zusammenarbeit mit der EU fortsetzen und intensivieren.

Land	Algerien	Libyen	Marokko	Mauretanien	Tunesien
Fläche (Mio.km ²)	2,3817	1,7595	0,4466	1,0307	0,1636
Bevölk (Mio.2010)	35,4	6,4	32,4	3,5	10,4
GDP (US\$Billions)	160,3	60,4(2010)	103,5	3,8	44,3
GDP p.capita (US\$)	4,435	9,529(2010)	3,249	1,195	4,200
HDI	0,698	0,760	0,582	0,453	0,698
HDI-Rang (187. Sta.)	96	64	130	159	94

Tabelle 1: Schlüsseldaten der fünf maghrebinischen Länder. Zahlen basieren auf Daten der World Economic Forum und United Nations Development Programme (2011-2012).

2. 3. Die Schlüsselsektoren der AMU-Staaten

Wie in den oben zusammengefassten Abschnitten zu sehen ist, haben die Maghreb-Staaten verschiedene politische, wirtschaftliche und soziale Potentiale im Laufe der Geschichte gesammelt. Dies könnte bei einer guten multidisziplinären Integrationspolitik eine Bereicherung für die gesamte Region sein, und daher könnte die Zusammenarbeit nur gelungen sein. In unserem Fall wird die Kluft zwischen den einzelnen AMU-Ländern im Laufe der Zeit immer größer, dies macht die Integrationsversuche immer diffiziler. In den folgenden Abschnitten werden die lebenswichtigen Sektoren der unterschiedlichen Staaten der Union dargestellt und kurz analysiert.

1. Der soziale Bereich: Der „Human Development Index (HDI)“ ist eine jährliche vom UNDP veröffentlichte Messzahl für den Entwicklungsstand eines Landes und setzt sich aus drei Komponenten zusammen: Lebenserwartung, Ausbildung und Kaufkraft. Er klassifiziert die Staaten auf einer Skala von 0 bis 1. Ein Land ist dann entwickelt, wenn es einen Indikator von über 0,8 menschlicher Entwicklung besitzt. 2011, während Algerien, Marokko und Tunesien einen mittleren Wert

menschlicher Entwicklung erreichten, war Libyen mit einem Wert von 0,760 fast entwickelt (Tabelle 1), dagegen besaß Mauretanien einen niedrigen Grad menschlicher Entwicklung. Dies bedeutet, drei Klüfte zwischen drei Untergruppen der AMU zu unterscheiden: auf der einen Seite sind Algerien, Marokko und Tunesien, auf der zweiten ist Libyen und auf der dritten Mauretanien zu sehen. Nach dem Länderbericht der Konrad-Adenauer-stiftung (Juni 2009) leben in Mauretanien über 63% der Menschen von weniger als 2 US\$ pro Tag. Daneben liegen 2011 Algerien (72,6%), Marokko (56,1%) und Tunesien (77,6%) bei der Adult Literacy Rate (Analphabetenrate) in der sogenannten Medium Human Development Zone³⁰, wohingegen in Libyen nur etwa 11% nicht lesen und schreiben können. Dagegen gehört Mauretanien mit einer Analphabetenrate von etwa 43%, der Low Human Development Zone an (Human Development Report 2011).

2. Infrastruktur und Basisdienstleistungen: Auch in diesem Bereich ist laut Weltbank ein deutlicher Unterschied zwischen Mauretanien und den anderen Ländern der AMU zu erkennen. Während in den ersten vier Staaten im Jahr 2000, 56-70% der Straßen asphaltiert waren, waren es in Mauretanien gerade einmal 11%. Außer Mauretanien haben auch alle Maghreb Staaten große Seehäfen und internationale Flughäfen. Das Schienennetz ist hingegen mehr als dürftig. So besitzen Libyen und Mauretanien fast kein Schienennetz, Algerien hat das größte Schienennetz mit 3793 km (Sauder 2004: 1). Auch die Elektrifizierungsrate liegt bei Libyen, Tunesien und Algerien deutlich über 97%. Marokko hat eine niedrigere Elektrifizierungsrate (85%) (Schüssler 2008: 30). Für Mauretanien liegen darüber keine Informationen vor. Was den maghrebinische Strommarkt betrifft, kann er in vielerlei Hinsicht als

³⁰ Für den algerischen Fall kritisiert der Forscher Achy Lahcen das algerische Bildungssystem in den folgenden Worten: „Cependant même si l’Algérie a amélioré ses indices quantitatifs de l’éducation, le contenu et la qualité de son système éducatif n’ont fait qu’empirer. Les décideurs politiques ont introduit une série de réformes partielles et incohérentes, marquées par une approche verticale (sommet-base) et par l’absence d’engagement des principales parties prenantes (les professeurs entre autres). Le chômage élevé parmi les diplômés porte atteinte à l’image de l’université et reflète son incapacité à satisfaire les demandes de main-d’œuvres de l’économie. Moins de 20% des étudiants sont inscrits en sciences et en ingénierie, contre 80% dans les sciences humaines, les sciences sociales et l’enseignement” (Achy 2010: 22). Die schlechte Stelle des algerischen Bildungssystems ist auch nochmal in dem elektronischen Web-Ranking gezeigt, indem die Universität von Algier (Platz 47) nach anderen „armen“ afrikanischen Universitäten (wie Uganda, Senegal, Kenia, Ghana und Äthiopien (Platz 24)) kommt (Cherag 2013: 3).

nicht genügend kompetitiv angesehen werden. Laut einer Studie der Universität Potsdam, ist der Grad der Liberalisierung in Nordafrika noch nicht weit fortgeschritten, auch wenn vier der fünf Länder Nordafrikas eine langfristige Integration ihres Strommarkts in den europäischen Elektrizitätsmarkt anstreben, Lediglich in der Stromerzeugung sind zum Teil private Kraftwerksbetreiber zugelassen. Die Verteilung und der Vertrieb von Strom werden jedoch zumeist von staatlichen Unternehmen geleistet. Es sind zwar in Marokko und Algerien Gesetze zur Liberalisierung in Arbeit, eine staatliche Liberalisierung ist jedoch derzeit nicht wahrscheinlich (Ellenbeck 2009: 73). In der Benutzung von Mobiltelefonen ist der „Networked Readiness Index“³¹ (Tabelle 2) des Jahrs 2012 am höchsten in Tunesien (4,1), das weltweit an die Stelle 50 (von insgesamt 142 Ländern) kommt, dann folgt Marokko mit einem Index von 3,6 auf der Position 91. Algerien ist gekennzeichnet mit dem Index 3,0 auf dem dritten Platz und zum Schluss kommt Mauretanien an der letzten Stelle mit einem Index von 2,5. Für Libyen gibt es hier keine Angaben (The Global Information Technology Report 2012). Ein ähnliches Bild findet sich bei den Internet-Usern, wo Marokko und Tunesien an den ersten Stellen kommen, gefolgt von Algerien und Mauretanien. Im Bereich des Wassers und der Nahrung: während über 80% der Menschen in Algerien³² Zugang zum sauberen Trinkwasser haben, sind es über 90% in Marokko und Tunesien. In Libyen sind es lediglich 71% und in Mauretanien immerhin noch 60% (Weltbank).

3. Internationale Konkurrenzfähigkeit: Laut dem vom World Economic Forum veröffentlichten Global Competitiveness Report, verzeichnete Marokko im Jahre 2005 mit 2,8 Milliarden US\$ die höchste Rate ausländischer Direktinvestitionen,

³¹ In Hinblick auf die Anwendung von Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) wird die Messung von informatorischer und technologischer Reife eines Landes durch den Networked Readiness Index gewertet. Die Skalenwerte variieren zwischen 1 und 7, die den nächsten Prozentbereichen entsprechen (Rundfunk & Telekom Regulierung – GmbH 2011, 78):

Prozentbereich	0-14,3%	14,4-28,6%	28,7-42,9%	43,0-57,1%	57,2-71,4%	71,5-85,7%	85,8-100%
Skalenwert	1	2	3	4	5	6	7

Tabelle 2: Skalierung des NRIndex.

³² 75% de l'ensemble des logements habités par la population algérienne sont rattachés au réseau de distribution d'eau potable (Office National des Statistiques – Algerie, decembre 2008)

gefolgt von Algerien (1 Milliarde US\$), Tunesien (800 Millionen US\$), Libyen (300 Millionen US\$) und Mauretanien (115 Millionen US\$). Die Gesamtwerte aller Exporte beliefen sich in Algerien und Libyen auf 30 bzw. 23,5 Milliarden US\$, in Tunesien auf 11 Milliarden US\$ und in Marokko auf 10,6 Milliarden US\$ (World Economic Forum: Arab World competitiveness Report 2007). Allerdings ist die Exportstruktur von Marokko und Tunesien wesentlich diversifizierter: so beträgt laut AMU Statistik die Anzahl aller Produkte, deren Wert mehr als 75% aller Exporte ausmacht in Tunesien 36, in Marokko 32, in Algerien 2 und in Libyen 1. Mauretanien lag mit einem Gesamtexportvolumen von 724 Millionen US\$ auf Platz 5. Hier ist die ökonomische Diskrepanz der einzelnen AMU-Länder sehr groß. Während Marokko und Tunesien ein großes differenziertes Spektrum von Exportstrukturen haben, beschränkt sich dies im algerischen Fall auf nur zwei Strukturen (Erdöl und -gas) und nur auf eine Struktur (Erdöl) in Libyen. An der letzten Stelle hat Mauretanien³³ eine kleine Exportstruktur, die hauptsächlich auf Eisenerz und Schalentiere basiert. Hingehend stuft dieser Report (2007) Mauretanien im Bereich Technological Readiness (Entwicklungsstand von neuen Technologien) auf Platz 85 von 128 Staaten ein und somit vor Algerien (Platz 93) und Libyen (Platz 115), allerdings hinter Tunesien (Platz 47) und Marokko (Platz 70). Im Arab World Competitiveness Report 2011 – 2012, der die internationale Konkurrenzfähigkeit eines Staates anhand von zwölf Faktoren³⁴ (Institution, Infrastruktur, Gesundheit und Bildung, ...) ermittelt, wird Mauretanien auf Platz 137 von 142 geführt. Best Performer ist hier Tunesien (Platz 40), gefolgt von Marokko (Platz 73) und Algerien (Platz 87). Es liegen keine Daten für Libyen vor.

³³ Laut dem wirtschaftlichen Bericht vom Auswärtigen Amt vom März 2012, war die mauretanische Wirtschaftspolitik in den letzten Jahren durch eine Liberalisierung und Öffnung des Landes für den Außenhandel gekennzeichnet. Diese Liberalisierungsversuche beschränkten sich aber auf die folgenden Bereiche: Aufhebung von Preisbindungen (eine Preisbindung liegt vor, wenn Verkäufer einer Ware o. Dienstleistung durch Vorschrift o. Vertrag mit einem Dritten gehalten sind, einen bestimmten Preis für die Leistung zu vereinbaren), die Beseitigung von nicht-tarifären Handelshemmnissen, die teilweise Liberalisierung des Wechselkurses sowie die teilweise Privatisierung von Staatsunternehmen.

³⁴ Dieses Modell ist von dem Ökonom Xavier Sala i Martin und dem World Economic Forum entwickelt worden. Es basiert auf der Überzeugung, dass die Kriterien der Wettbewerbsfähigkeit zahlreich und interaktiv sind. Man kann sie grob folgendermaßen darstellen: Institution, Infrastruktur, makroökonomische Stabilität, Gesundheit und Bildung, Effizienz des Arbeitsmarktes, Entwicklung der Finanzmärkte, technologische Bereitschaft, ...

Obwohl Tunesien immer an erster Stelle des Maghreb ist, hat es 2014 einen Rückgang im Vergleich mit der Stelle des vorletzten Jahres eingenommen. Dies entspricht der hohen, relativen Unsicherheit in den ökonomischen Handlungen der Region, aufgrund der letzten politischen Entwicklungen des Landes und der Region. Auch abseits der unterschiedlichen aktuellen Situation der politischen Umwälzungen, erwiesen sich die nordafrikanischen Länder als heterogene Gruppe. Bei der Betrachtung des Gesamtrankings wird allerdings deutlich, dass sich die Länder bezüglich der Attraktivität aus deutscher Sicht unterscheiden. So belegt Tunesien innerhalb der Ländergruppe weiterhin den Spitzenplatz (Rang 45), während sich Marokko deutlich verbessern kann und derzeit das zweitattraktivste Land Nordafrikas darstellt (Rang 56), Libyen hingegen rutscht im Zuge der politischen Ereignisse in 2011 und 2012 stark ab und liegt mit Rang 75 vor Algerien (Platz 80) im Gesamtranking. Zwar verzeichnete Algerien Fortschritte im Bereich der tertiären Bildung (Rang 63). Dem steht jedoch eine Abnehmende Verfügbarkeit von Hochschullehrern gegenüber. In der Folge hat sich Algerien beim Subindex Bildung, Forschung und Entwicklung, insgesamt weiter verschlechtert (Rang 74). Damit setzt das größte Land des Kontinents den seit der ersten Auflage des Prognos Freihandels- und Investitionsindex bestehenden Negativtrend fort und verliert gemessen am Gesamtranking auch weiterhin an Attraktivität (Prognos - Globalisierungsreport 2011). In diesem Report ist Mauretanien abwesend, es scheint, dass es keine signifikante Attraktivität für die ausländischen Märkte stellt.

4. Tunesien und Marokko sind beide tourismusorientierte Staaten in Nordafrika. Laut dem vom World Economic Forum (2009) veröffentlichten Travel and Tourism Competitiveness Report, besuchten 8,341 Millionen Touristen Marokko und 6,901 Millionen Touristen Tunesien. Erstaunlich ist, dass Marokko 6,557 Milliarden US\$ an Tourismuseinnahmen verzeichnet, während Tunesien bei seiner hohen angegebenen Touristenzahl nur auf 2,773 Milliarden US\$ kommt. Im selben Jahr kamen nach Algerien immerhin noch 1,911 Millionen Touristen, mit den entsprechenden Einnahmen in Höhe von 330 Millionen US\$, Libyen besuchten gerade einmal 34.000 (im Jahr 2008). Aufgrund der großen Bedeutung des Erdölsektors spielt die Tourismusindustrie in diesen zwei letzten Ländern aber

keine besondere Rolle. Für Tourismusstatistiken sind in Mauretanien keine Daten darzustellen. Lediglich aus dem Jahr 2000 sind 30.000 Touristen zu verzeichnen. Die Tourismuseinkünfte beliefen sich im Jahr 1999 in diesem Land auf 28 Millionen US\$. Der wichtigste Faktor in diesem Bereich ist der sogenannte TTC Index (Travel & Tourism Competitiveness Index)³⁵. Wie in der unteren Tabelle 3 dargestellt, liegt Tunesien an der ersten Stelle der AMU – Ländern und weltweit auf der 47. Stelle (von insgesamt 139 Ländern), dann folgen Marokko (Platz 78 weltweit) und Algerien (Platz 113 weltweit) und zum Schluss kommen Libyen (Platz 124) und Mauretanien (Platz 136). Die Indexentwicklung zeigt auch deutlich: traditionelle nordafrikanische Destinationen wie Tunesien und Marokko fallen im Ranking zurück, da ihre Entwicklung stagniert und sie von aufstrebenden Ländern überholt werden. In der gesamten arabischen Region sind die Emirate (Platz 30 weltweit), Bahrain (Platz 40 weltweit) und Qatar (Platz 42 weltweit) in der Spitze der Tabelle anzutreffen (Die Emirate sind weltweit auf dem vierten Platz in der Luft- und Verkehrsinfrastruktur). Ganz unten in diesem Ranking von 2011 liegen Algerien und Libyen, deren Gesamtsituation der Tourismusindustrie Aufgrund der politischen Unruhen zumindest kurzfristig negativ beeinflusst wird (s. Tabelle 3).

	Overall Index	Overall Index	Overall Index	T&T regulatory framework ³⁶	T&T regulatory framework	T&T business a. infrastr.	T&T business a. infrastr.	T&T human, culturel,..	T&T human, culturel a.natural resources
Country	Regional rank	Overall rank	Score	Rank	Score	Rank	Score	Rank	Score
Emirate ³⁷	1	30	4.78	57	4.77	9	5.32	42	4.24

³⁵ Um ein klares Bild von der Bedeutung der Reise- und Touristikindustrie darzustellen, haben das amerikanische Unternehmen Booz Allen Hamilton und das World Economic Forum, mit der Kooperation der anerkannten Institutionen (UNWTO, UNESCO, WTTC, ...) eine umfassende Untersuchung zu diesem Thema durchgeführt. Dabei wurden die Länder der Welt auf Basis quantitativer und qualitativer Faktoren analysiert. Von daher wurde der sog. TTCIndex etabliert. Der Index basiert auf drei Säulen: Die regulativen Rahmenbedingungen, das Geschäftsumfeld und die Basis-Infrastruktur, sowie die gezielte Förderung der vorhandenen natürlichen, kulturellen und menschlichen Ressourcen.

³⁶ Das ist das sog. relative Umfeld. Es besteht aus den Rahmenbedingungen in diesem Bereich, die folgendermaßen zusammenzufassen sind: Gesetze, Umweltschutz, Sicherheit, Gesundheit und Priorisierung des Sektors.

³⁷ Der Mangel an „natürlichen“ touristischen Attraktionen hat das Emirat dazu gezwungen kreativ zu werden und durch herausragende Immobilien, Sportereignisse und Unterhaltungsangebote international Aufsehen zu erregen. Dubai steckt voller Superlative: Der größte Wolkenkratzer, das größte Einkaufszentrum, der größte

Bahrein	2	40	4.47	62	4.66	20	5.06	78	3.68
Qatar	3	42	4.45	43	5.02	34	4.68	90	3.64
Israel	4	46	4.41	41	5.04	42	4.33	65	3.87
Tunesia	5	47	4.39	31	5.17	54	4.05	59	3.94
Oman	6	61	4.18	61	4.67	47	4.18	76	3.69
Saudi Ar.	7	62	4.17	81	4.38	41	4.35	70	3.77
Jordan	8	64	4.14	37	5.08	72	3.61	74	3.73
Lebanon	9	70	4.03	78	4.42	63	3.86	69	3.80
Egypt	10	75	3.96	70	4.53	74	3.59	71	3.77
Morocco	11	78	3.93	69	4.55	77	3.50	73	3.74
Kuwait	12	95	3.68	108	3.94	80	2.92	126	3.18
Syria	13	105	3.49	101	4.17	109	2.91	113	3.39
Algeria	14	113	3.37	112	3.87	110	2.89	116	3.35
Iran	15	114	3.37	131	3.43	103	3.03	91	3.64
Libya	16	124	3.25	122	3.64	107	2.92	125	3.18

Tabelle 3: Travel & Tourism Competitiveness Index 2011: The Middle East and North Africa.

2. 4. Die diffizile Integration der AMU-Staaten

Von den oben angegebenen Zahlen der Schlüsselsektoren der fünf AMU-Länder ist die diffizile Integration dieser Länder deutlich zu sehen, da die Diskrepanzen zwischen den einzelnen Ländern in allen Sektoren groß und bemerkenswert sind. Zwar ist es in der Theorie nicht notwendig, dass alle Länder eines Verbundes überall gleich große Potentiale in den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereichen besitzen, da dies schwer zu realisieren und in diesem Fall kaum vorstellbar ist. Aber um in einer Zusammenarbeit erfolgreich zu sein, müssen die Mitglieder-Profile in den verschiedenen Bereichen mindestens ergänzend sein, damit die regionale globale Kooperation insgesamt positiv zu bewerten ist. Der nordafrikanische Fall ist dann in dieser Hinsicht kein Sonderfall und muss daher in diese Logik der Zusammenarbeit passen, um eine regionale, langfristige, wirksame und positive Integration zu garantieren. Von dem aktuellen Stand der Dinge in dem maghrebinischen Raum lassen sich dann die folgenden Schlüsse ziehen:

Erstens sind die wirtschaftlichen und politischen Konzepte der fünf maghrebinischen Staaten grundlegend verschieden. Während Marokko und Tunesien „offene Staaten“ sind, die hohe Einnahmen im Tourismus realisieren und sich aufgrund mangelnder Ressourcen zur Förderung von ausländischen Investoren entscheiden, setzen Algerien und Libyen, als staatsgelenkte Erdöl- und Erdgasstaaten, grundlegend auf den Export ihrer Rohstoffe.

Themenpark und die größte Skihalle der Welt sind in Planung oder wurden bereits fertig gestellt. Auch die Integration anderer Branchen in die Tourismusindustrie sichert den Wohlstand im Emirat, so wurde dann massiv in Gesundheitsinfrastruktur und Ausbildung investiert. Renommee hat sich Dubai außerdem als Finanzzentrum, als Industrie- und Internet-Standort erworben (Ringbeck 2007: 8).

Mauretanien ist angesichts seiner geostrategischen Situation vom Rest der AMU-Staaten einigermaßen abgeschnitten. Seine Einnahmen sind hauptsächlich durch den schwachen Sektor der Fischerei realisiert, die mehr oder weniger von ausländischen Fischunternehmen kontrolliert und gesteuert sind. Wirtschaftlich gesehen gehört es weder zu der ersten Gruppe noch zur Zweiten.

Zweitens, weil der Entwicklungsstand von einem maghrebinischen Land zum nächsten stark variiert, besitzen die AMU-Staaten keine homogenen Märkte, die fähig sind, zusammenzuarbeiten und sich untereinander zu integrieren. Dies ist das Ergebnis einer Studie von Mouloud und Matouk der Universität von Bejaia, über das institutionelle Umfeld der maghrebinischen PME (Petites et Moyennes Entreprises – kleine und mittlere Firmen), die sich tatsächlich in einer schädlichen Umwelt bewegen, sodass eine Zusammenarbeit zwischen diesen Ländern, in diesem zerrütteten Zustand, schwer vorzustellen ist (Mouloud und Matouk 2009: 19). Außerdem verhindern auf politischer Ebene verschiedene politische Systeme (konstitutionelle Monarchie in Marokko, unterschiedliche Republiken in den anderen Ländern), der algerisch-marokkanische Konflikt um das sogenannte Westsahara, sowie die Landgrenzen zwischen den Mitgliedern der Union (zwischen Algerien und Marokko ist die Landgrenze seit langer Zeit ohne überzeugenden Gründe für die Bürger dieser Länder geschlossen) eine reale und effektive Entwicklungszusammenarbeit. Darüber hinaus sind die demographischen Profile der maghrebinischen Länder unterschiedlich: mit fast 40 Millionen Einwohnern haben Algerien und Marokko einen größeren Arbeitsmarkt als die anderen Staaten Tunesien, Libyen und Mauretanien, die wesentlich niedrige Bevölkerungszahlen besitzen. Mit diesen Zahlen sind auch die Jugendarbeitslosigkeiten der einzelnen Länder sehr hoch. Schon 1990 waren über 25% der Jugendlichen (15- bis 25-Jährige) in Nordafrika arbeitslos. Im Zuge der politischen Umbrüche und der Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage ist die Jugendarbeitslosigkeit nochmals gestiegen, von 2010 auf 2011 allein um fünf Prozentpunkte. 2011 betrug sie fast 28 %³⁸, während der weltweite Durchschnitt der Jugendarbeitslosenquote bei 12,6 % lag. Diese Situation des Arbeitsmarktes ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen, zum Einen sind die unterschiedlichen

³⁸Im Fallbeispiel Algerien ist es erstaunlich, dass das Land eine hohe Jugendarbeitslosigkeit hat, während es zu den erdölreichsten Ländern des Kontinents gehört (Kiziak et al. 2011: 33).

Bevölkerungsentwicklungen der AMU-Ländern zu nennen, zum Anderen treten Fehlentwicklungen auf der Angebotsseite der regionalen Arbeitsmärkte auf. Vor allem eine nicht an den Bedürfnissen des Arbeitsmarktes ausgerichtete berufliche und universitäre Bildung. Auf der Nachfrageseite schlägt unter anderem eine unzureichende wirtschaftliche Diversifizierung des Sektors zu Buche. Schließlich beeinträchtigt die weitverbreitete, dauernde Korruption die wirtschaftlichen Entwicklungen dieser Länder³⁹ (Angenendt und Popp 2012: 4).

Weiterhin ist eine allgemeine Bemerkung zu den kulturellen Bereichen nötig: Trotz all diesen belastenden Zustände sind die AMU-Staaten im Vergleich zu anderen regionalen oder weltweiten Staatsgruppierungen⁴⁰ wesentlich homogener. Während beispielsweise im Libanon oder Ägypten die christlichen Kopten oder Maronen eine große Minderheit der Gesamtbevölkerung ausmachen, ist der Maghreb, abgesehen von einigen kleinen jüdischen oder christlichen Gemeinden, geprägt von malikitischen sunnitischen Glaubensrichtung des Islam. Die Mystik spielt hier auch eine nicht zu unterschätzende Rolle. Von großer Bedeutung ist vor allem die Qadiriya-Bruderschaft mit ihrer sunnitischen Denk- und Praxisrichtung. Sie ist überall in den drei Kernländern der Union gut beheimatet und zählt auch zahlreiche Anhänger und Adepten, die mit ihren periodischen Dhikr-Versammlungen und Koranlesungen sehr aktiv sind. Außerdem besteht eine weitgehende ethnische Homogenität in der Bevölkerung der Region. Diese Homogenität ist hauptsächlich durch die arabischen und teilweise berberischen Sprachen gekennzeichnet⁴¹. Ethnische Konflikte wie die gegenwärtigen Konflikte in Nigeria oder die Auseinandersetzungen der 1990er-Jahre in Ruanda existieren hier nicht.

³⁹ Laut dem vom Transparency International veröffentlichten Report „Corruption Perceptions Index 2012“ ist Tunesien am besten gestuft (Platz: 75), Marokko folgt auf dem Platz 88 und auf der schlechtesten Stelle kommt Algerien (Platz: 105). Zum Vergleich: Aufgrund der besseren politischen und sozialen Entwicklungen sind Staaten wie Ghana (Platz: 64) und Botswana (Platz: 30) besser eingestuft (Mechaï 2012: 2).

⁴⁰ Hiermit sind die großen Verbände und Regionen der Welt gemeint, zu ihnen gehören die folgenden Organisationen und Räume:

Die ASEAN (Association of Southeast Asian Nations), die unterschiedliche Ländern mit verschiedenen kulturellen und politischen Profilen zusammenbringt.

Die Europäische Union mit ihren zahlreichen Sprachen und Religionen.

Die Länder des Ostens (Ägypten, Syrien, Irak, Iran, Libanon, ...), auch mit unterschiedlichen Religionen und politischen Systemen gekennzeichnet.

⁴¹ Im alltäglichen Miteinander wird im Allgemeinen in einem arabischen Dialekt mit gemischten französischen und berberischen Sprachen kommuniziert.

Aufgrund der gemeinsamen Kolonialvergangenheit besitzen Algerien, Marokko, Mauretanien und Tunesien besondere kulturelle Elemente der französischen Kolonialmacht. Nicht selten ist in diesen Ländern Französisch die Sprache von vielen Beamten aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft⁴². Obwohl mehrmals betont wurde, dass diese Länder von dem ehemaligen Besetzer unabhängig seien, ist Frankreich für sie die politische, wirtschaftliche und kulturelle Bezugnahme: Gesetze sind stellenweise eins zu eins aus Frankreich kopiert, an Hochschulen und Universitäten werden eine Reihe von Fächern ausschließlich in der französischen Sprache gelehrt, zahlreiche Zeitungen erscheinen in französischer Sprache und zur Ausbildung schicken Manche aus den wohlhabenden Schichten ihre Kinder häufig in die France métropolitaine (Kuchejda und Schiller 2009: 5). In diesem Bereich ist Libyen das einzige Land, das nicht von Frankreich sondern von Italien besetzt war. Dadurch prägt auch bis heute dieses schwere Kapitel der libyschen Geschichte die Beziehungen zu Italien und im August 2008 entschuldigte sich Berlusconi öffentlich für die Gräueltaten der Kolonialvergangenheit seines Landes in Libyen. Hier spielt aber das Italienische in Libyen keine so große Rolle wie das Französische in den anderen Ländern der AMU, daneben sind hier auch die Beziehungen zu Europa schwächer und teilweise auch sehr schlecht ausgeprägt.

⁴² Während die Gesetze (§ 91-05 vom 16 Januar 1991 und ordonnance n° 96-30 du 21 décembre 1996) das Verfassen eines offiziellen Dokuments in einer anderen Sprache als das Arabische für rechtswidrig erklärten: „Tous les actes émanant des administrations, des institutions, des entreprises privées et même des associations doivent être rédigés en langue arabe“, werden einige Dokumente von verschiedenen Verwaltungen weiterhin im Französischen verfasst (Hamdi-Chérif und Kahlouche 2010: 49). Der Forscher Mahiou Ahmed (Leiter der Forschung des IREMAM: Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman) fügt hinzu: „Le problème essentiel est celui du respect des règles de droit, tant par les autorités, qu'elles soient politiques, administratives ou judiciaires que par les citoyens. Là est le drame que vit l'Algérie où tout un chacun revendique l'État de droit, la démocratie, les droits de l'homme, la bonne gouvernance, mais contredit tout cela par ses comportements quotidiens“

Drittes Kapitel

Regionale Geographie und Geopolitik

3. 1. Einleitung

In dem letzten halben Jahrhundert gab es große Veränderungen in den Zielen und Methoden der wissenschaftlichen Geographie. Doch trotz dieser Veränderungen haben Geographen weiterhin mit der Idee der Region besorgt. Man hat regionalen Methoden der Untersuchung nicht nur in der regionalen Geographie verwendet, sondern auch auf dem systematischen Zweige des Themas. Nicht überraschend gab es und gibt es immer noch die Tatsache, dass es eine Reihe von Kontroversen über die Natur der Region und einige Meinungsverschiedenheiten über die Methode der Abgrenzung der Gebieten und Regionen besteht. Einige Geographen haben sogar Kritikforschungen an der Gültigkeit des regionalen Konzepts getätigt (Crowe 1938, Kimble 1959). Zwar akzeptieren anderen Wissenschaftler an, dass die Regionalisierung als eine Methode der Untersuchung von großen Bedeutung ist, bedauern sie aber die Prominenz auf dem Gebiet der Geographie zur regionalen Geographie (Leighly 1937, Ackerman 1945 und Thornthwaite 1961). Die Probleme sind vielleicht noch weiter verwirrt bei der Tatsache, dass "Region" ein Thema außerhalb der Welt der Geographie in der Form von "Regionalismus" und "Raumordnung" ist. Es gibt offensichtliche Zusammenhänge zwischen dem regionalen Konzept, Methoden der regionalen Abgrenzung, regionale Geographie, Regionalismus und regionale Planung (Grigg 1967: 461). Aber unser Anliegen hier ist in erster Linie mit der Regionalisierung als eine Methode der Untersuchung, die in jeder Filiale der Geographie zu verwenden ist. Kritische Übersichtsdarstellungen lieferten im englischsprachigen Schrifttum unter anderem Hartshorne (1939 und 1959), Robinson (1953) und Gilbert (1960).

In den letzten Jahrzehnten hat der Begriff der Region auch einen merklichen Bedeutungswandel erfahren. Wenn auf der „conference on region“ der „association of american geographers“ in Dezember 1934 – nicht ohne Widerspruch – behaupten konnte, dass hinsichtlich des Begriffs Region insofern Übereinstimmung bestehe, als darunter

Gebiete verstanden würden, die in ihrer Naturausstattung so homogen seien, dass sie in ihren kulturellen Aspekten tatsächliche oder potentielle Einheitlichkeit zeigten, so gehört eine solche Auffassung inzwischen der Vergangenheit an. Schon etwa 20 Jahre später konnten Whittlesey und Hartshorne feststellen, dass die Auffassung einer Region als eine konkrete räumliche Einheit nicht mehr haltbar sei. Bei aller Meinungsvielfalt werden Regionen heute als Bezugsräume für bestimmte Tätigkeiten⁴³ angesehen oder als Räume in bestimmten Merkmalen oder in bestimmten Merkmalskombinationen. In diesem letzten Sinne wird der Begriff der Region im Folgenden verwendet.

Andererseits hatte Axel Will im Jahr 2001, in einer umfassenden Studie erstellt, dass Regionalisierungs- und Integrationsversuche auf jedem Kontinent ihre spezifische Geschichte haben. Die Schwierigkeiten und Erfolgsfaktoren sind, in jedem Regionalisierungsprozess, ein Spiegelbild der jeweiligen Region. In einigen Fällen wird insbesondere Wert auf wirtschaftliche Integration gelegt, in anderen steht die politische Integration im Vordergrund (Will 2001: 152). Zwei Jahre später zeigte sich, dass die turbulente Veränderungsprozess, in dem sich die Welt der Politik oder der Wirtschaft befindet, Überarbeitung und Ergänzung diese Studie nahe legt. Neumann hat dies für Afrika unternommen. Damit stellt sein wissenschaftlicher Beitrag eine Ergänzung der Will'schen Untersuchung für den Bereich des afrikanischen Kontinents dar. Bemerkenswert ist auf diesem Kontinent, dass neben einer horizontalen Trennung⁴⁴ einzelner Regionen auch eine vertikale, quer durch die Gesellschaft, gehende Trennung anzunehmen ist, die hauptsächlich politische Bedeutung hat. Während Elemente wie NEPAD⁴⁵, AU⁴⁶, ADB⁴⁷, volkswirtschaftliche Betrachtungen Afrikas und der Handel einiger Staatsoberhäupter eine Vergleichbarkeit mit westlichen Ökonomien suggerieren, scheint gleichzeitig auch das Conrad'sche Bild vom „place of darkness“⁴⁸ im Sinne einer

⁴³ Wie zum Beispiel für Verwaltung, Planung etc...

⁴⁴ Hier ist damit gemeint die folgenden Merkmalen und Faktoren des afrikanischen Kontinents: mehr als 60 Staaten, rd. 2000 Sprachen, mehrere Weltreligionen, etliche traditionelle Religionen, eine Vielfalt ehemaliger Kolonialmächte, ebenso auch diverse neokoloniale Interessensparteien, unterschiedliche politische Systeme.

⁴⁵ New Partnership for Africa's Development

⁴⁶ African Union

⁴⁷ African Development Bank

⁴⁸ Das Werk „Herz der Finsternis“ von Joseph Conrad erzählt die Geschichte eines Dschungelreisenden in 19. Jahrhundert, der von einer unheimlichen Macht im afrikanischen Dschungel verhext wurde. Es identifiziert das angeblich magische Monster im Urwald als das Wilde in uns allen, unsere tiefsten und dunkelsten Urtriebe. Die Kritik am europäischen Kolonialismus ist auch Bestandteil des Buches.

geographical imagination (Gregory 1994) weiterhin Bestand zu haben (Neumann 2003 : 37).

Um die Genese der Qadiriya im geohistorischen Kontext des Kolonialismus in Nordafrika verorten zu können, bietet sich die Herannahme einer geopolitischen Perspektive an. Dabei ermöglicht das Zusammenspiel von geopolitischer Auseinandersetzung in Verbindung mit postkolonialen Theorien aus Sicht der Geographie in besonderem Maße an, um sich mit der *the west and the rest* Situation des 19. und 20. Jahrhunderts kontextual auseinanderzusetzen. Hierauf weist insbesondere Julia Lossau (2000) hin und stellt dabei die Problematik der Verquickung postkolonialer Theorien mit geopolitischen Herangehensweisen heraus. Die zentralen geschichtlichen Aspekte kolonialer Beeinflussung der hier betrachteten Regionen wurden im oberen Verlauf bereits aufgezeigt. Die Verortung der Qadiriya im jeweiligen, regionalspezifischen Kontext der drei Länder findet im weiteren Verlauf im Anschluss an dieses Kapitel statt. Dabei soll insbesondere auf die Thematik der Bruderschaft im Spannungsfeld der geopolitischen Positionierung der einzelnen Länder im jeweiligen Kontext der Phasen von Kolonialisierung und Islamisierung (siehe hierzu insbesondere Kapitel 4) eingegangen werden. Hier sollen zunächst die konzeptionellen Gesichtspunkte aufgeführt werden, welche die hier dargebrachte Arbeit im disziplinären Feld der politischen Geographie und der geopolitischen Perspektive im besonderen verorten und die Zusammenhänge von Religion und Geopolitik herstellen.

3.2. Kolonialismus und Politische Geographie

Das Aufkommen einer Teildisziplin der Politischen Geographie im deutschsprachigen Raum ist in besonderem Maße mit den ideologischen Schauplätzen des Kolonialismus, Imperialismus, Naturdeterminismus und Rassismus im Europa des späten 19. und 20. Jahrhunderts verbunden. Als ihr Begründer kann Friedrich Ratzel mit seiner Arbeit „Politische Geographie“ (1897) gezählt werden (vgl. Büchner 1998). Im Zusammenspiel von Politischer Geographie und Geopolitik darf jedoch auch Karl Haushofer nicht unerwähnt bleiben (Ó Tuathail 2001). Ratzel's naturdeterministische Sichtweise einer naturwissenschaftlich begründeten Anthropogeographie bilden vor dem gesellschaftshistorischen Hintergrund des aufkommenden Nationalismus in Europa die

Grundlage für seine „Gesetze des räumlichen Wachstums von Staaten“ (Büchner 1998: 18f.). Abbildung 3 – 1 veranschaulicht Ratzel's Konzeption eines Staates als organisches Wesen, welches als Staat-Boden-Organismus unabdingbar mit dem Raum und dem damit verbundenen Expansionsdrang und -kampf verbunden ist.

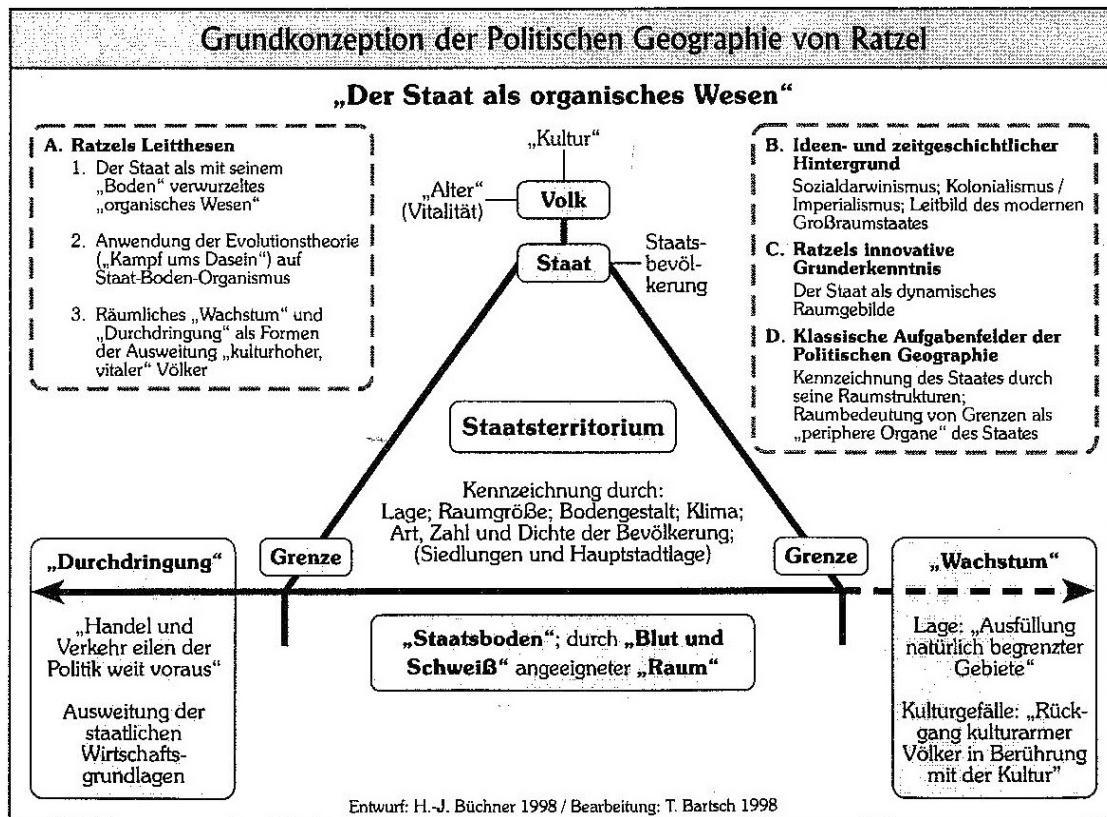


Abb. 3 – 1: Ratzels Leitidee vom Staat als „bodenständigem Organismus“. Quelle: Büchner 1998: 19.

Die Herannahme von Begriffen wie „Lebensraum“ oder die Feststellung, dass im Leben der Völker ein allgegenwärtiges Raumbedürfnis vorhanden sei, verdeutlichen die Erweiterung von einem anfänglichen Natur- hin zu einem Sozialdarwinismus. Durchdringung, Wachstum und kulturelle Hierarchie der Völker lieferten dabei die vermeintlich wissenschaftliche Grundlage einer imperialistischen Expansionspolitik des Deutschen Reiches und legitimierten so die herrschende Kolonialpolitik europäischer Staaten. Das Zusammenspiel von Hochschulen und Regimen verdeutlicht Ó Tuathail (2001: 9) wie folgt:

„An den Bildungseinrichtungen der Großmächte entwickelte sich in diesem Kontext eine Schicht von organischen Intellektuellen des Kolonialismus, die

sich auf praktischer und theoretischer Ebene explizit mit dem Einfluss der Geographie auf die soziale Evolution der Staaten und mit der Formulierung von Außenpolitik beschäftigten.“

Friedrich Ratzels spätere Gründertätigkeit im „Deutschen Kolonialverein“ fügt sich in diesen Zusammenhang. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts endete die Phase des territorial-expansiven Kolonialismus hin zu einem verwaltend-imperialistischen Regime. Auf die Genese der geographisch-wissenschaftlichen Reaktion hierauf soll unter dem besonderen Gesichtspunkt der Geopolitik genauer eingegangen werden.

3.3. Geopolitik und critical geopolitics

Mit dem Teilgebiet der Geopolitik innerhalb der deutschsprachigen Geographie ist vor allem der bereits Erwähnung gefundene Name Karl Haushofer verbunden. Büchner (1998: 28) sieht in ihm den „Spiritus rector [der] Geopolitik als neuen, angewandten Zweig der Politischen Geographie im Deutschland der Weimarer Zeit.“ Angewandt ist hier in zweierlei Sicht zu verstehen: Zum einen sollte die Geographie im Zeichen geopolitischer Schwerpunkte als erklärende Wissenschaft die Machtgefüge in der neuen Weltordnung des 20. Jahrhunderts vermitteln. Zum anderen ist hierin aber auch die Einforderung einer Art politikberatenden Haltung zu verstehen, welche im Kontext des Zwischenkriegsdeutschlands zu einer hegemonialen Beeinflussung von „Volk und Vaterland“ beitragen sollte (vgl. Büchner 1998: 24, 28ff. und Ó Tuathail 2001: 11). Erneut wird danach gesucht, staatliches Handeln im Lichte räumlicher Konstellationen als „Raumzwänge“ zu erklären (Büchner 1998: 28). Eine konzeptionelle Übertragung eines geographischen Blickes auf die konkurrierenden Kräfte internationaler Politik der damaligen Zeit (Ó Tuathail 2001: 13) und damit die unmittelbare Begründung der geopolitischen Ideologie wagte Halford Mackinder (1904). Er ergänzt dies mit kartographischem Material von globalem Maßstab und zeichnet damit eine geostrategische, hegemoniale Einteilung der Welt, welche, wie an Abbildung 3 – 2 zu erkennen ist, sich bis heute in Arbeiten vermeintlich intellektueller, geopolitischer Beiträge wie etwas dem Clash of Civilizations eines Samuel P. Huntington wiederfindet.

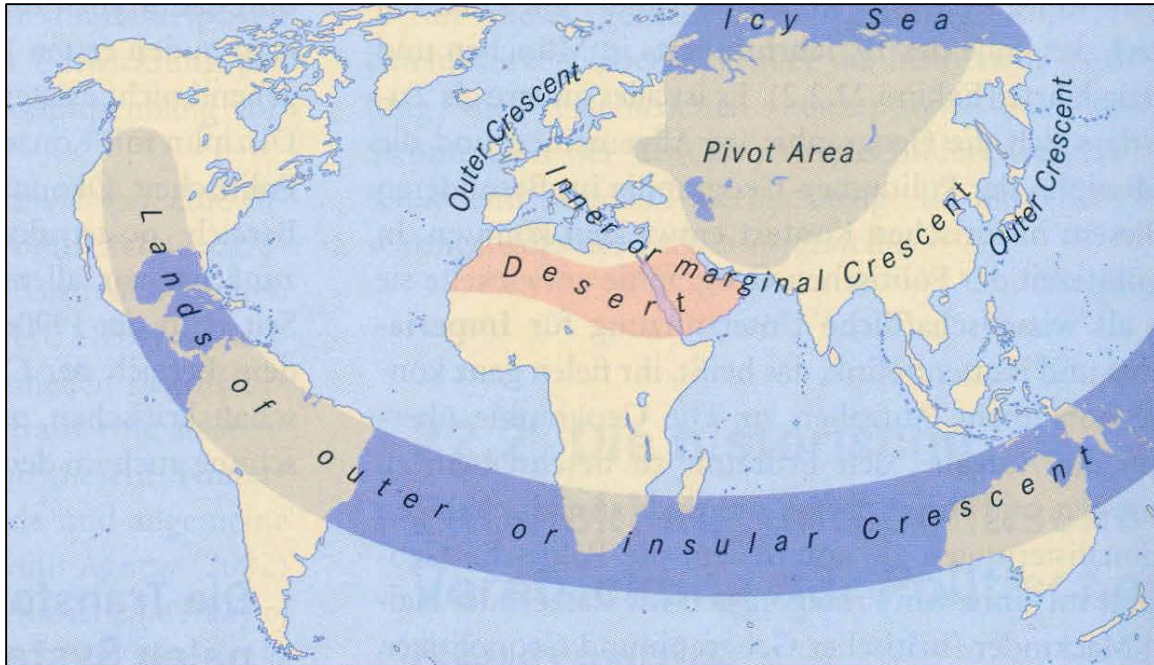


Abb. 3 – 2: „The Natural Seats of Power“ nach Mackinder (1904). Quelle: Reuber und Wolkersdorfer (2007: 754).

Bis heute gültige, weltpolitische Leitbilder wie Kernland – Peripherie, Ost – West, etc. können in ihren Ursprüngen auf die Arbeiten Mackinders zurückgeführt werden und prägten geopolitische Entscheidungen eines ganzen Jahrhunderts.

Im Zuge des Ende des zweiten Weltkrieges, des schwelenden Kalten Krieges, sowie des Endes der Kolonialpolitik mit der Unabhängigkeit der überwiegenden Zahl ehemaliger Kolonien entwickelte sich eine kritische Haltung gegenüber der bisherigen, geographischen Tradition zur wissenschaftlichen Beurteilung geopolitischer Konstellationen. Im amerikanischen Raum stilisierte man Karl Haushofer und sein Wirken während der NS-Zeit als „scientific brain behind Hitler“ (Albert, Reuber und Wolkersdorfer 2003: 513). Im Zuge dieser kritischen Auseinandersetzung der Rolle der Geographie in den Konflikten des Jahrhunderts und im weiteren Verlauf vor dem Hintergrund der aufkommenden *postcolonial studies* entsprang so die Teildisziplin der *critical geopolitics*. Oßenbrügge und Sandner (1994) sehen hierin sogar die Möglichkeit eines reformierten Vortbestehens der einst von Ratzel begründeten Politischen Geographie, welche bis in die 1990er auf Grund ihrer belastenden Vergangenheit nur wenig Bedeutung im Kanon der geographischen Teildisziplinen im deutschsprachigen Raum einnahm

(Albert, Reuber und Wolkersdorfer 2003: 514). *Critical Geopolitics* zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine „Wende von einer am Konzept des Realraums orientierten Forschung hin zu einer Analyse geopolitische Repräsentationen“ einleiteten (Glasze und Mattissek 2009: 36). Nach Albert, Reuber und Wolkersdorfer (2003: 515) liegt ihre zentrale Fragestellung darin, wie

„im Diskurs der Akteure geopolitische Weltbilder sprachlich konstruiert werden, wie in Form geographischer Regionalisierungen und Abgrenzungen neue politische Räume entworfen werden und wie diese diskursiven Konzepte dann in der politischen Arena ihre Wirksamkeit entfalten.“

Gregory's eingangs erwähnten *geographical imaginations*, insbesondere im Bezug auf die ehemaligen Kolonien des afrikanischen Kontinents finden hier besondere Beachtung, als dass deren sprachliche und kartographische Produktion dekonstruiert und so die hegemoniale Machtinstrumentalisierung dieser Produkte offengelegt werden. Dies ist als kritische Perspektive für die weitere Analyse der Quadiriya von besonderer Bedeutung, als dass die Aspekte der folgenden Kapitel unter dieser Bezugnahme die regionalisierenden und regionalisierten Machtinstrumente der Bruderschaft im jeweiligen Lokalkontext einerseits und die Verortung und Instrumentalisierung der Bruderschaft durch staatliche Macht andererseits darzulegen vermögen. Bevor hierzu jedoch übergegangen wird, sollen an dieser Stelle noch aktuelle theoretisch-konzeptionelle Bezüge zwischen Geopolitik und Religion in der geographischen Debatte gewürdigt werden.

3.4. Geopolitik und Religion

„Religion is the political language of the time“ (Agnew 2006: 183). Mit dieser Feststellung leitet der amerikanische Geograph John Agnew ein 2006 erschienenenes Special Issue zu *religion and geopolitics* ein. In einem Abriss, welcher sowohl makroperspektivischen Fragen wie der des *cosmic struggle* zwischen Al-Qua'ida und George W. Bush's White House nachgeht, als auch mikromaßstäblich-diskursiven Gesichtspunkten wie dem Einfluss evangelikal beeinflusster Trivalliteratur nachgeht kommt er zu der Feststellung, dass Religion und Geopolitik stets auf die ein oder andere Weise miteinander verknüpft waren. Weiter führt er aus, dass nationalistische und imperialistische Bewegungen stets

Sinn und Rechtfertigung in religiöser Differenzierung gewinnen konnten (Agnew 2006: 185). Sein fragender Blick wandert dabei von fundamentalistisch-katholizistischen Bewegungen im England der 17. Jahrhunderts bis hin zu neuzeitlichen Entwicklungen wie der Erzählung einer vormächtigen Hindu-Identität in Indien. Erneut geht es um raumzeitliche Machtkonstellationen auf dem Planeten, um geopolitische Fragen, hier jedoch unter dem besonderen Gesichtspunkt der Religion zu beleuchten. Im deutschsprachigen Raum ist jüngst Paul Reuber (2015) dieser analytischen Einladung gefolgt, indem er sich mit der Herstellung einer mächtigen „Meistererzählung“ eines buddhistisch dominierten, tibetanischen Nationalgedankens nachgegangen ist. Auch er fragt, wie „Raumgeschichte konstruiert wird (Reuber 2015: 109), indem die territorialen Argumente auf religiöse Begründungen gestützt werden. Das von ihm erkannte Spannungsfeld Religion – Raum – Nation prägt so auch die folgende, polit-geographische Analyse. So wird im Anschluss an Reuber (2015) und Ó Tuathail (2001) insbesondere hinterfragt, wie geopolitische Gesichtspunkte zur Konstruktion von Zugehörigkeit, aber auch zur machtvollen Instrumentalisierung dienen können und so einen Nexus zwischen regionalisiertem Raum und regionalisierter Religion entfalten.

Viertes Kapitel

Zur Islamisierung⁴⁹ Nord- und Westafrikas

4. 1. Einleitung

Die Bewohner des heutigen Nord- und Westafrikas sind bis zu 95% Muslime. Es ist überflüssig zu betonen, dass dies das Resultat einer langen Entwicklung der Region ist. Um diese Entwicklung richtig zu verstehen, ist es wichtig die Verbreitung des Islam in einem größeren geographischen und historischen Rahmen zu untersuchen. Deswegen ist es notwendig, am Anfang dieser Untersuchung, einen Überblick über die Islamisierung Nord- und Westafrikas zu geben, da die Bedeutung des Lebens von Abdelqader al-Gilānī und die Lehre der Qadiriya-Bruderschaft sich nur erklären lassen, wenn das gesamte Bild der Islamisierung, von Anfang an bis heute, dargestellt ist.

Die wissenschaftlichen Quellen zu diesem Thema sind umfangreich und haben mittlerweile eine große Akzeptanz in den islamischen Studienbereichen sowohl in der islamischen Welt als auch im Westen erlangt. Wissenschaftlich gesehen lassen sich zwei Untersuchungsmethoden unterscheiden:

- 1- Die Geschichte der Islamisierung, gegliedert nach chronologischen Gesichtspunkten oder nach Themen.
- 2- Die Islamisierungsgeschichte, wie sie in der Form von Zyklen und Mustern dargestellt regional und zeitlich in unterschiedlicher Form ablief.

Ibrāhīm Ahmad al-Adawī geht in seiner Studie „*Die Geschichte der islamischen Welt*“ chronologisch vor. Die Geschichte beginnt hier üblicherweise mit dem Ereignis der Geburt des Propheten und seinem Leben, dann folgen die rechtgeleiteten Kalifen und die verschiedenen Kalifate, nach Ort und Zeit geordnet, bis zur modernen Zeit. Genauso geht Trimingham in seiner Studie vor, dessen Titel seiner Kapitel wie folgt lauten: „*The*

⁴⁹ Nach islamischer Sicht ist die Islamisierung zuerst Gottes Wille, danach kommen die in diesem Kapitel dargestellten anderen Faktoren, die sicherlich zur Islamisierung jener Länder beigetragen haben und dabei eine große Rolle spielten.

expansion of islam in North Africa, Sahara and Sudan“, „*Islamic stagnation and pagan reaction*“, „*the recrudescence of Islam in the nineteenth century*“ und schließlich „*West Africa under European rule*“.

Auch Clarke gliedert seine Arbeit über West-Afrika nach ähnlichen Gesichtspunkten:

Er beginnt mit dem Einfluss der Almoraviden und es geht weiter mit dem Kapitel „*The religion of court and commerce*“, das bei ihm die Zeitspanne von 1000 bis 1600 n. C. abdeckt. Danach folgt eine Zeit der „*Widening horizons*“ bis zum neunzehnten Jahrhundert, die von der Phase des „*Militant struggle for the ideal islamic state in the 19th century*“ abgelöst wurde. Er sieht das neunzehnte Jahrhundert jedoch nicht nur durch den Ġihad gekennzeichnet, da „*The peaceful penetration of Islam in the 19th century*“ folgt. Er schließt seine Studie mit der Kolonialzeit und der Entwicklung des Islam in den unabhängigen Ländern Westafrikas ab (Seesemann 1993: 10).

Dagegen versuchte Mubārak Ben Muḥammad al-Mīlī in seiner Untersuchung „*Die Geschichte Algeriens in den alten und in den modernen Zeiten*“ einen mittleren Weg zwischen den beiden Methoden zu finden. In seinem Werk geht er am Anfang zunächst chronologisch vor, später ist ein Methodenwechsel zu bemerken. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich am Thema selbst, wo Zyklen und Muster der Geschichte notwendig sind, um die vielen verschiedenen nordafrikanischen Stämme und zahlreichen kleinen Königreiche darzustellen.

In dem zweiten Buch seiner Studie teilt al-Mīlī seine Analyse in zwei große Kapitel: die arabische und die berberische Perioden.

Die arabische Periode fängt mit der arabischen Eroberung Nordafrikas an. Dann folgen chronologisch die verschiedenen Emirate mit den Rostomiden, Idrissiden, Aghlabiden und Ubaiden. Dieses Kapitel wird mit den Hilaliden abgeschlossen.

Das zweite große Kapitel behandelt die berberische Phase. Hier wurden zuerst die großen maghrebinischen Berberstämme dargestellt, und dann geht der Verfasser zu den berberischen Emiraten der Hamaditen, Almoraviden, der Almohaden bis zu den Zianiden über.

4. 2. Die Islamisierung Nordafrikas

Der islamische Machtbereich erstreckte sich bis zum Tod des Propheten (10 n.H./632 n.C.) hauptsächlich auf die arabische Halbinsel. Die Randgebiete standen weitgehend unter der Kontrolle Ostroms und des Sassanidenreiches.

Als Seemacht eroberten die Araber unter dem zweiten Kalifen ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb, Zypern und Rhodos und besiegten die Byzantiner (34/655) in mehreren Seegefechten.

Im Westen gelang die Eroberung der nordafrikanischen Küstenlinie und 711 landeten arabische Truppen unter dem muslimischen Berber Ṭāriq Ibn Ziyād bei Gibraltar in Spanien (Abb. 4 – 1).

Die ersten Kontakte zwischen den Bewohnern Nordafrikas und den Muslimen hatten sich in der Kalifatszeit von ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb ereignet (Al-Mīlī 2004: 21).

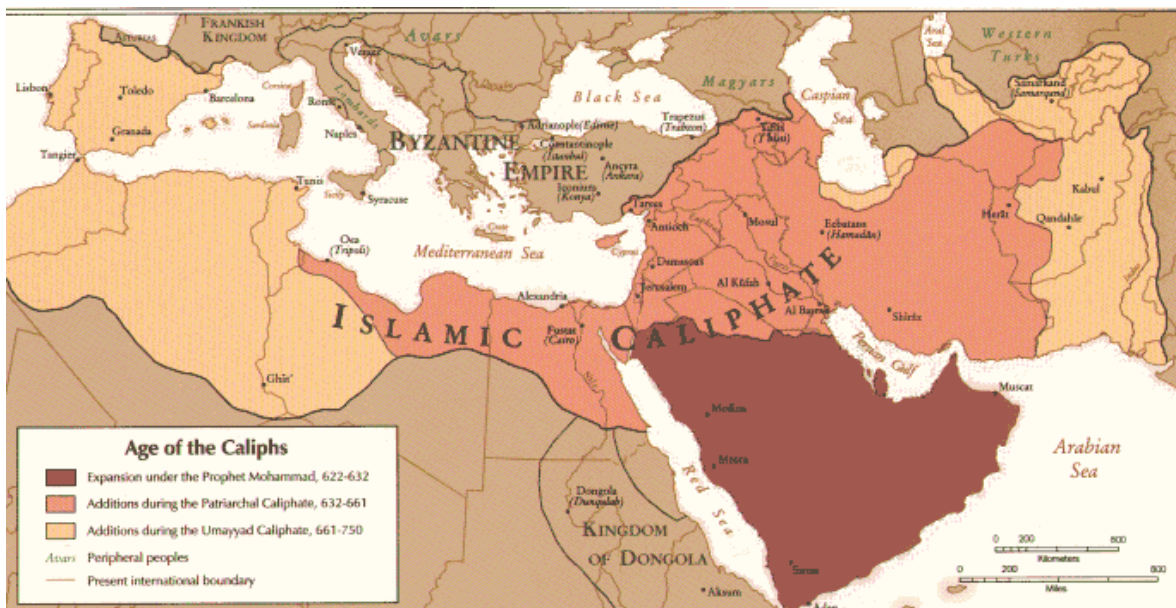


Abb. 4 – 1: Die Verbreitung des Islam im Lauf der Kalifatszeit (ancientworld.net; Stand: 18.05.2014).

Die Eroberung durch die Araber in dieser Gegend fand in der Omayyadenzeit statt, als der Kalif Muʿāwīya Ibn Abī Sufyān im Jahr 50/670 den Führer ʿOqba Ibn Nāfiʿ al-Fahrī mit der Eroberung Nordafrikas beauftragte.

ʿOqba konnte einen Stützpunkt im heutigen Tunesien aufbauen, wenige Zeit später ließ er die Stadt Kairouan errichten. Im Jahr 54/674, als der Bau der neuen Stadt beendet war,

wurde er nach Osten gerufen, die zentrale islamische Autorität hatte einen neuen Führer für den Auftrag Nordafrikas designiert: Dīnār Abul Muhāğir.

Dieser Wechsel hatte strategische Gründe: denn das Kalifat in Damaskus wollte das byzantinische Reich in Nordafrika schwächen, das gegen die neuen Eindringlinge in der Region Verschwörungen und militärische Aktionen plante.

Dīnār Abul Muhāğir war erfolgreich und konnte die byzantinischen Pläne vereiteln. Die vor Jahren aufgenommenen Verhandlungen mit den einheimischen Berbern trugen Früchte und der erste Berberstamm trat zum Islam über. Der Führer des Uropa Berberstammes, Kuceila, trat auch zum Islam über: dies war der Anfang der Islamisierung Nordafrikas.

Später lief die Islamisierung jener Länder nicht ohne Probleme ab, denn das islamische Kalifat zeigte erste Schwächen in der Politik, als es Dīnār Abul Muhāğir von der Leitung der Nordafrikamission abberief und noch einmal ʿOqba Ibn Nāfiʿ im Jahr 681 nach Westen holte, um das Kommando der islamischen Kräfte zu übernehmen. Nach seiner Ankunft in Kairaouan beschloss ʿOqba weiter in Richtung Westen zu marschieren, entgegen der Ratschläge Dīnār Abul-Muhāğirs über die Strategie des byzantinischen Reiches und der Lage vieler nicht islamisierten Berberstämme. Rasch erreichten ʿOqba Ibn Nāfiʿ und Dīnār Abul-Muhāğir von Marrakesch aus die westliche Küste des afrikanischen Kontinents bis zum Ozean. Auf dem Rückweg nach Kairaouan gerieten sie in einen Hinterhalt in der Nähe der Stadt Tahuda in Algerien und wurden dort nach schweren Gefechten getötet. Unter ihnen waren einige Berber und Araber, darunter ca. 300 Gefährten und Nachfolger des Propheten (Al-Mīlī 2004: 27).

Nach dieser Nachricht sandte der Kalif ʿAbdulmalik Ibn Marwān ein großes Heer unter der Führung von Ḥassān Ben Noʿmān nach Westen.

Nach der Ankunft des neuen Heerführers begannen in Karthago schwere Gefechte zwischen den Römern und den Muslimen. Nach einigen Stunden war der in Ifrikia stationierte römische Hauptmarinestützpunkt vollständig zerstört (689 n.C.). Danach ließ Ḥassān Ben Noʿmān ein großes Lager in Berka (Tunesien) erbauen und mit neuem Nachschub aus Ägypten marschierte er in Richtung Kairaouan und eroberte es noch einmal von den Römern zurück.

In jener Zeit herrschte Dahia bint Yanfāk, besser bekannt als al-Kāhina. Sie war eine mächtige, gebildete, berberische Prinzessin, die über die ganze nördliche Region von der

Syrte (Libyen) bis zum atlantischen Ozean regiert hatte. Nach mehreren Gefechten zwischen al-Kāhina und Ḥassān Ben Noʿmān wurde dieser bis zur tripolischen Region (Libyen) verdrängt, viele seiner Soldaten gefangen und ins Aures Gebirge (Ost Algerien) gebracht.

Danach fing al-Kāhina aus Verzweiflung an, eine Politik der Zerstörung durchzuführen und begann, besonders in Tunesien und Ostalgerien, verdächtige Städte zu vernichten, um die neuen Eindringlinge fernzuhalten. Diese Strategie der verbrannten Erde hatte al-Kāhina geschadet. Außerdem hatte sie die Absicht der Araber missverstanden, da die Araber kein Land besetzen wollten, wie vorher die Römer oder die Vandalen, sondern gekommen sind um den Islam zu propagieren.

Zum Schluss standen al-Kāhina zwei große Blöcke gegen über:

- Verzweifelte berberischer Untertanen
- Eine neue Religion, die immer mehr von Arabern und Berbern vertreten wurde.

Im Laufe der Zeit haben viele Berber den Islam angenommen, darunter die zwei Söhne der berberischen Königin. Diese Neukonvertierten schlossen sich allmählich dem islamischen Heer unter der Führung von Ḥassān Ben Noʿmān an, der sechs Monate lang die am Aures Gebirge liegende Hauptstadt von al-Kāhina (Tisdrus) belagert hatte. Zum Schluss wurde die berberische Königin, im Jahr 86/705, nach Gefechten in der Nähe von Bir al-ʿItr (später als Bir al-Kāhina bekannt) ohne Kapitulation getötet. Da betrat Ḥassān Ben Noʿmān die legendäre Stadt, gab dem älteren Sohn von al-Kāhina das Oberkommando über die nordafrikanischen Streitkräfte (Ġrāwa Stamm und Umgebung) und kehrte unter dem Schutz der berberischen und arabischen Krieger (mehr als zwölftausend Soldaten) wieder nach Kairaouan zurück.

In Tunesien fing Ḥassān Ben Noʿmān an, die Verwaltung von Nordafrika zu organisieren. Er hat die Abgaben der Zakat der muslimischen Reichen registriert und verteilt. Für die verbliebenen reichen christlichen oder jüdischen Berber wurde die Ġizya festgesetzt, dann gesammelt und weiter zu den armen Einheimischen gegeben. Man errichtete die ersten Moscheen und Schulen, um die Gläubigen zu unterstützen und sie auszubilden. Im

Militärbereich wurde eine große Werkstatt erbaut, in der Kriegsschiffe und andere Geräte hergestellt wurden.

Als sein Auftrag zu Ende ging, wurde er wieder nach Osten geholt. Danach übernahm Mūsā Ibn Nussair im Jahr 88/707 das nordafrikanische Kommando (Al-Adawi 1973: 182). Er marschierte weiter in Richtung Constantine bis nach Marokko, wo er die Städte Tafilalt, Der^ca und Sousse besetzte. Nördlich davon wurde die heutige Stadt Tanger geplant, erbaut und mit einer großen Festung versehen. Dann gab er das Kommando über die Region an den Berber Ṭārik Ibn Ziyād (Tifzwāh Stamm) und schickte die Fuqahās (Rechtsgelehrten) durch ganz Nordafrika, um der Bevölkerung die neue Religion und die arabische Sprache zu lehren. Von dort zog er weiter nach Norden, besetzte die Insel Mallorca, um die Römer von der südlichen Seite des Mittelmeers fern zu halten und die nordwestlichen Grenzen des Kalifats zu sichern.

Später wurde die neue Religion bei den Berbern so schnell heimisch, dass der Führer Ṭārik Ibn Ziyād und sein Heer rasch Europa erreichten. Der westliche Historiker Garrot bestätigt dies in seinem Werk „Histoire générale de l’Algerie“ und nennt dafür die folgenden Gründe (Al-Mīlī 2004: 40 und vgl. Garrot 1910: 135-150):

- Die Toleranz im Glauben bei den Berbern.
- Die Eigenschaft des Islam, sich durchzusetzen.
- Die Nützlichkeit der im Islam enthaltenen Rechte für die Berber.

4. 3. Die Islamisierung Westafrikas

Es sind mehrere Faktoren, die zur Islamisierung Westafrikas beigetragen haben, darunter sind die folgenden zu nennen:

- Die Dynastie der Almoraviden
- Die islamischen Händler
- Die islamischen Eliten
- Andere Faktoren.

4. 3. 1. Die Dynastie der Almoraviden

Der größte Berberstamm im zentralen Nordafrika ist der Stamm Sanhāḡa, der im Laufe der Zeit in zwei große Gruppen zerfiel (Al-Mīlī 2004: 215):

- Die Berber des Nordens, die hauptsächlich in der Mitīḡa Ebene (von Beḡāya bis Milyāna und Medea) leben und deren Spuren bis heute in der ganzen Region zu sehen sind. Aus diesem Zweig stammen die großen nordafrikanischen Stämme, wie Beni-Bādis und Beni-Ḥammād (Hamaditen) ab.
- Die Berber des Südens, oder Sanhāḡa al-Lithāmiya (die schleiertragenden Sanhāḡa), deren Hauptstämme die Lamtūnā, Messūfa und Gudālā sind.
Sie waren Heiden, und nur ein kleiner Teil von ihnen hatte den Islam unter °Oqba Ibn Nāfi° al-Fahrī angenommen. Die Massenkonzersion der Berber des Südens fand im elften Jahrhundert, unter dem gelehrten Berber °Abdullāh Ben Yāssīn al-Ġāzūlī, statt.

Nördlich des Senegal-Flusses entstand, im Gebiet der Sanhāḡa-Berber, der Anfang der almoravidischen Bewegung. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts trat der Berberführer, vom Stamm der Lamtūnā, zum Islam über und nahm den Namen Abū °Abdullāh an. Nach dem Tod des Führers folgte sein Schwiegersohn Yaḡyā Ibn Ibrāhīm al-Gudālī (vom Stamm der Gudala) nach, dessen Hauptanliegen die Vereinigung der Zweige der Sanhāḡa, sowie deren Bekehrung zum Islam waren.

Im Jahr 426/1035 ging er auf die Pilgerfahrt nach Makka. Auf dem Rückweg, und nach ein paar Tagen in Kairaouan, gelang es Yaḡyā Ibn Ibrāhīm al-Gudālī den °Abdullāh Ben Yāssīn al-Ġāzūlī von seiner Meinung zu überzeugen. Gemeinsam reisten sie in die südwestliche Sahara, um ihren berberischen Völkern den Islam in den eigenen Sprachen beizubringen.

Der Anfang war schwierig, deswegen beschlossen °Abdullāh Ben Yāssīn al-Ġāzūlī und die Angehörigen des Lamtūnā Stammes, sich in eine Festung (Ribāṭ) zurückzuziehen, um Gott zu dienen und ihre Angelegenheiten zu organisieren.

Dort sammelte der künftige Gründer der Almoraviden seine Anhängerschaft, und langsam fanden die Frauen und Männer der Sanhāḡa ihren Weg zu der Festung, bis es mehr als tausend Mitkämpfer und Gelehrte waren.

Im Safar 434/1043 organisierte der Führer (°Abdullāh Ben Yāssīn al-Ġāzūlī) Expeditionen und militärische Aktionen gegen die Berber, die untreu gegenüber ihrer Religion geworden waren (man sagte, dass sie die Schariʿa missachtet hatten). Er hat die verschiedenen Berberstämme geistig (an dieser Stelle darf man nicht vergessen, dass diese Bewegung, von Anfang an, eine Art von Sufismus praktiziert hat, der konform mit Koran und Sunna ist) und militärisch bekämpft, bis er sie für sich gewonnen hatte (Al-Mīlī 2004: 282).

Nach dem Tod des Führers (er wurde im Kampf gegen eine kharidschitische Bergawāta-Sekte getötet) folgte ihm Emir Yahyā Ben °Umar Ben Ibrāhīm al-Lamtūnī nach, dann sein Bruder Abū Bakr (448-480/1056-1087), der Marrakesch in Südmarokko gründete, und später übernahm Yūssuf Ben Tāschfīn Ben Ibrāhīm das Kommando des islamo-berberischen Reiches. 474/1082 war der gesamte Westmaghreb, bis zum heutigen Algier, unter der Herrschaft der Almoraviden.

In der Blütezeit der Almoraviden hatte man viele Bauwerke errichtet (Abb. 4– 2) und Yūssufs Sohn und Nachfolger, Ali Ben Yūssuf, ließ, 520/1126 die heute noch erhaltene Wehrmauer von Marrakesch anlegen und vor den Toren der Stadt die ersten Palmenhaine anpflanzen. Die goldenen Dinare und silbernen Dirhams seiner Münze gelangten über die Handelswege bis nach Nordeuropa.

So ist die Almoraviden-Herrschaft im elften Jahrhundert, mitten in der Wüste, mit dem schönen Traum entstanden, die verschiedenen Berberstämmen zu vereinigen, zur wahren Religion zurückzukehren, die neue Botschaft in alle Richtungen (d.h. im Süden für die Afrikaner und im Norden für die Europäer) weiter zu geben und Handel, Wissenschaft und Kunst zu fördern. An dieser Stelle ist zu unterstreichen, dass von nun an Nord- und Westafrika nicht mehr schiitisch sondern sunnitisch wurden. In allen großen Städten der Region (Kairaouan, Marrakesch, Tlemcen...) war die fatimidische Doktrin gerade von der malikitischen Rechtschule verdrängt worden, und die Menschen nahmen nach und nach diese Rechtschule an, um ihre Alltags- (Handel, Heirat,...) oder Gottesdienstfragen zu behandeln.



Abb. 4 – 2: Almoraviden-Moschee in Algier (tripadvisor.fr; Stand: 18.05.2014).

4. 3. 2. Die islamischen Händler

Obwohl die muslimischen Gelehrten wie Ibn Ḥauqal oder der größte Reisende, Ibn Baṭṭūta, über die Rolle der muslimischen Händler in Westafrika, zu verschiedenen Zeiten, berichtet haben, beziehen sich die ersten verlässlichen Angaben über die Existenz einer muslimischen Gemeinschaft von hauptsächlich Händlern in Takrūr (südlich des Senegals) auf die erste Hälfte des 11. christlichen Jahrhunderts. Laut dem Bericht des Historikers al-Bakri, kann es wohl als gesichert gelten, dass diese Gemeinschaft keine Ausnahme darstellte. Hier haben die Almoraviden einen weiteren Impuls der Islamisierung unter staatlicher Herrschaft gegeben. Der Anfang der Islamisierung war von muslimischen Händlern ausgegangen, die schon vor dieser Dynastie in Subsahara-Afrika waren.

Später, während Yūsuf Ben Tāschfīn mit dem Norden (vor allem Spanien) beschäftigt war, führte Abū Bakr seine Truppen weiter nach Süden, in das Reich von Ghana (das Königreich der Soninke), wo zwar einige Muslime, mehrheitlich berberischer Herkunft, lebten, die Herrschaft aber in den Händen von Nicht-Muslimen lag.

468/1076 war dieses Reich unterworfen, der südliche Flügel der Almoraviden stand im Zenit seiner Macht. Die Soninke, die bereits vorher, unter dem Einfluss ibāditischer und berberischer Händler, zum Teil konvertiert waren, traten jetzt in zum Islam über und beteiligten sich an der Verbreitung des neuen Glaubens.

Nach dem Tod von Abū Bakr, im Jahr 480/1087 hatte Yūssuf Ben Tāschfīn das Kommando der islamischen Streitkräfte übernommen. Der neue Führer lag bis dahin im andauernden Streit mit den Spaniern, die mit verschiedenen Mitteln die südliche Seite der iberischen Insel verteidigen wollten. An dieser Stelle wurde der Süden der Almoraviden-Dynastie schwach, da viele Familien vom Lamtūnā Stamm nach Norden zogen, wo Ben Tāschfīn in der Lage war, Spanien zu erobern; der übrige Teil der Berber blieb in der südwestlichen Sahara, um Handel zu treiben oder weiter mit friedlichen Mitteln den Islam zu propagieren und zu verteidigen. Dazu bemerkte der Historiker Levtzion: „They renounced the sword, but held the book“ (Levtzion 1979: 101, zitiert nach Seesemann 1993: 16). Im Laufe der Zeit nahm dann die Mehrheit der in Ghana ansässigen Soninke den Islam an.

Der Islam bot den großen Vorteil, dem Handel durch die Schariʿa eine umfassende rechtliche Grundlage zu geben, so dass die Kaufleute bald nicht nur ein gemeinsames Gewerbe trieben, sondern auch denselben Islamisierungsbestrebungen nachgingen, vor allem bei den in ihrer Nachbarschaft ansässigen, auf den Handel spezialisierten Stämmen, wie die Dyula, die ihren Glauben teilten. Handel und Islam ließen sich nicht mehr voneinander trennen, in diesem Zusammenhang sagte der Historiker Bravmann :

„The vitality and growth of commercial emporia in the Sudan – for example, Ghana, Takrur, Jenne, Timbuktu, Gao – are directly attributable to the activities of Muslim traders” (Bravmann 1974: 7).

Ethnische Unterschiede verloren gegenüber diesen Gemeinsamkeiten an Gewicht; Dyula wurde eine Sammelbezeichnung für alle Händler, gleich welchen ethnischen Ursprungs. Ihr Aktionsradius erstreckte sich über den gesamten westafrikanischen Raum bis zu den Grenzen des Regenwaldes, und mit ihren Waren brachten sie den Islam in Umlauf (Seesemann 1993: 18).

4. 3. 3. Die muslimischen Eliten

Diese dritte Gruppe besteht aus mehreren Kategorien, die wichtigsten unter ihnen sind:

- Die muslimischen Gelehrten
- Die muslimischen Studenten
- Die gebildeten Menschen.

Die muslimischen Gelehrten sind im Allgemeinen an den Höfen der Herrscher oder in den religiösen Schulen (dort sind auch die muslimischen Studenten) anzutreffen. Diese religiösen Schulen sind meistens in den ländlichen Gebieten in kleinen Gemeinschaften verteilt. Dort waren sowohl Berber als auch Araber, deren Bemühungen zur Verbreitung von Koran, Sunna (Tradition des Propheten) und Fiqh (Rechtswissenschaft) dazu führten, dass relativ schnell der sunnitische malikitische Islam angenommen und in der ganzen Region verbreitet wurde.

Später erhielten diese Schulen einen offiziellen Charakter. Viele davon wurden Zawāyā genannt und entwickelten nicht nur wissenschaftliche, sondern auch ökonomische und sogar politische Interessen, welche ihnen besonders ab dem 18. Jahrhundert einen wichtigen Anstoß zur Entstehung der Ġihad-Bewegungen gegen die kolonialistischen Ambitionen mancher Europäer gaben.

Die großen wissenschaftlichen Zentren waren am Anfang Kairaouan (Tunesien), Tlemcen (Algerien) und Marrakesch (Marokko) im Norden und im Süden Gao (Niger), Timbuktu (Mali), Kano und Sokoto (Senegal), später sind eine große Anzahl von Städten gewachsen, deren geistige Zentren (Moscheen) auch für die Wissenschaften wichtig wurden.

Dadurch wurde nach und nach die alte Mandike-Religion verdrängt, und der Islam verbreitete sich in seinen unterschiedlichen Aspekten. Dies war unter anderem den muslimischen Gelehrten und Studenten und auch den Herrschern, sowie dem Führer von Mansa Ulli zu verdanken, zu dessen Einflussbereich Timbuktu, Gao und Ghana gehörten.

4. 3. 4. Andere Faktoren

Es gab auch andere Faktoren, die zur Islamisierung von Westafrika beigetragen haben:

- Glaube als Frage „kultureller Authentizität“

Der Islam breitet sich auch heute noch aus und scheint die christliche Mission abzulösen, weil er als „afrikanischer“ empfunden wird. Außerdem passte sich der Islam auf dem Kontinent stark an regionale Unterschiede der Gesellschaftsordnung an, was zur Entstehung eines, von der orthodoxen Theologie oft weit entfernten, Volksislams aller denkbaren Schattierungen führte (Kreiser und Kritzeck 1974: 26).

- Die Sufi-Bruderschaften

Beigetragen zur Islamisierung hatten natürlich auch die Sufi-Bruderschaften mit ihrem geistigen Einfluss auf die einheimischen Gesellschaften. Vom 12. und 13. Jahrhundert an, als sufisches Denken und sufische Praktiken in verschiedenen Räumen etabliert worden waren, formierten sich sufische Orden und Bruderschaften, welche bald größte Bedeutung für die islamische Kultur und Gesellschaft und auch die Ausbreitung des Islam gewannen.

Manche Sufi-Orden verbanden sich eng mit städtischen Zünften, militärischen Einheiten oder einzelnen Stammesgruppen.

Die Islamisierung des subsaharischen Afrikas und Südostasiens zum Beispiel, wurde maßgeblich von Sufi-Bruderschaften getragen, die vom 18. Jahrhundert an auch islamische Reformbewegungen und den antikolonialistischen Befreiungskampf anführten.

Fünftes Kapitel

Bruderschaften und geistiges Leben

5. 1. Bruderschaften

5. 1. 1. Definitionen⁵⁰

A. Bruderschaft

Im Allgemeinen ist eine Bruderschaft eine Körperschaft und Gemeinschaft von meist nur Männern, die Geistliche oder Laien sind. Sie nennen sich untereinander Brüder und verfolgen gemeinsame Interessen (zur Erkenntnis Gottes). Einige Bruderschaften haben sich im Laufe der Zeit auch Frauen geöffnet. Die meisten islamischen Bruderschaften treffen sich regelmäßig in Zawāyā, um ihre Angelegenheiten zu diskutieren oder ihre Rituale zu üben. Ansonsten sind diese Gemeinschaften sehr unterschiedlich organisiert.

B. Ordensgemeinschaft

Eine Ordensgemeinschaft ist eine durch eine Ordensregel verfasste, meist religiöse Lebensgemeinschaft von Männern oder Frauen, die in einem verschlossenen Ort oder in einem Kloster leben. Ursprünglich sind Orden im Christentum entstanden. Später wurden mit dem aus dem Kirchenrecht stammenden Begriff auch nicht-christliche Gemeinschaften als Orden bezeichnet / klassifiziert.

C. Die Eremiten

Die Eremiten führen meistens als Einzelne ein religiöses Leben in der Einsamkeit. Ursprünglich wurde der Begriff auf Christen angewendet, die religiöse Motive für ihre Zuwendung zu dieser Lebensform hatten, nämlich die der die Wüstentheologie des Alten Testaments, d.h. die 40-jährige Wüstenwanderung, die eine Herzenswandlung bewirken sollte.

5.1. 2. Die islamischen Bruderschaften

⁵⁰ Siehe ausführliche Erklärungen in dem „Islam-Lexikon“ (Heine et al. 1991: 131).

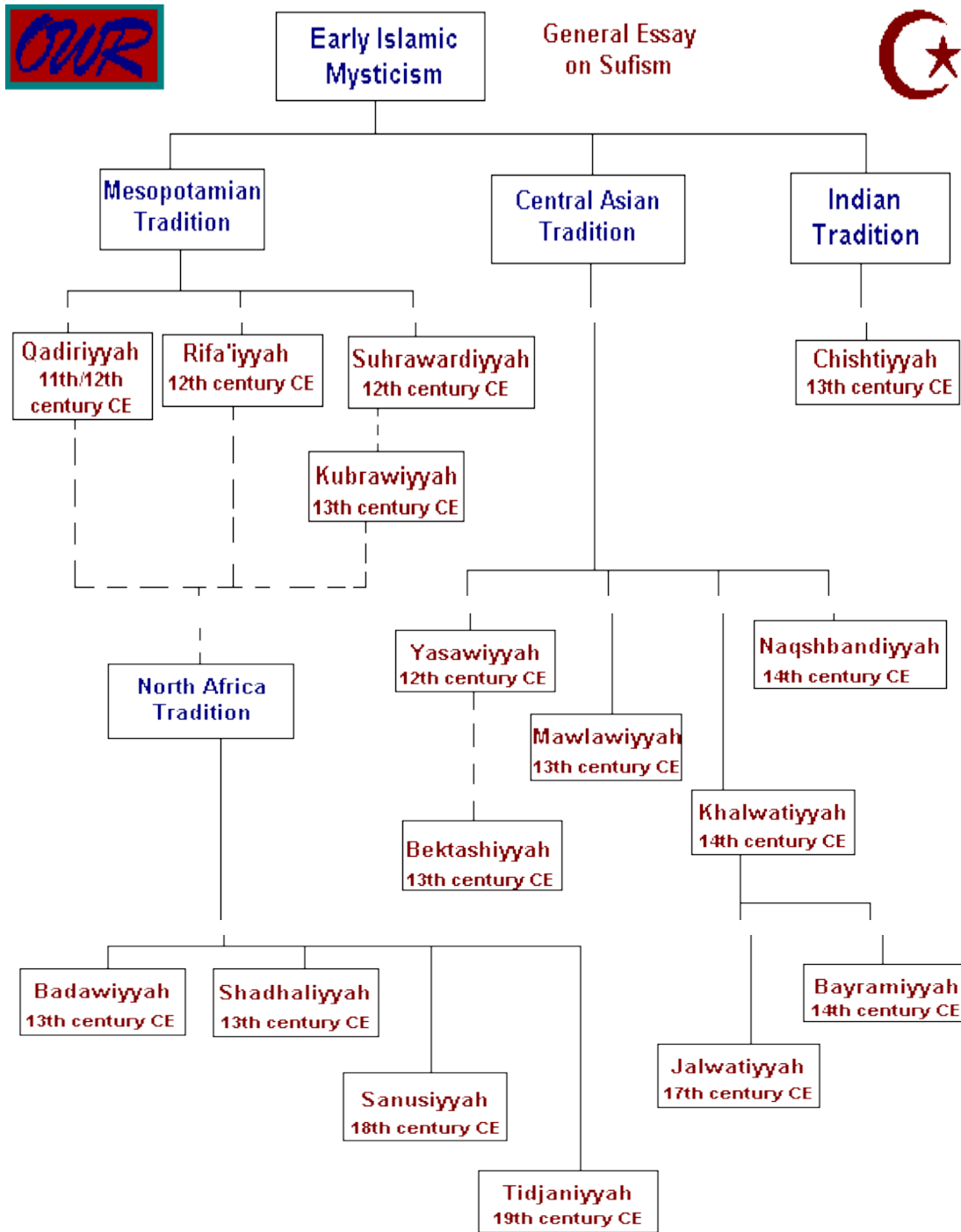


Abb. 5 – 1: Schema der verschiedenen islamischen Bruderschaften.

Die islamischen Bruderschaften wurden auch Ṭuruq (Pl. von Ṭariqa) genannt. Im Arabischen bedeutet der Begriff Ṭariqa „Pfad“ und bezeichnet den Weg der Bruderschaft in ihrem praktischen Ritual des Gottgedenkens und in ihrer geistigen Entwicklung.

Nach dem Historiker Muḥāssibi begann erst im Jahre 242/857 der Name Sūfiya, in unbestimmter Weise, die Gesamtheit der mystischen Berufungen in Irak zu bezeichnen⁵¹ (Wensinck 1941: 730).

Wie in der Einleitung schon erwähnt wurde, kann man die islamische Mystik in drei Traditionen einteilen: die mesopotamische, die zentralasiatische und die indische. Die Qadiriya-Bruderschaft ist ein Produkt der nordafrikanischen Tradition, die aus der mesopotamischen entwickelt wurde (Abb. 5 – 1).

5. 1. 3. Die Zawāyā in Nord und Westafrika

In Nordafrika entstanden im Laufe der Zeit kleine Siedlungen, die man Zawāyā nennt; im islamischen Osten heißen sie (Chankah). Man erkennt die Anlagen an den meist mit Kalk geweißten Kuppeln (Qubba). Viele Zawāyā beherbergen ein Grab des Heiligen (Wali) oder des Begründers der Bruderschaft. Daneben befindet sich eine Bibliothek, in der die von ihm und seinen Nachfolgern gesammelten Handschriften aus allen Bereichen der islamischen Wissenschaften hinterlegt werden. Die Zawāyā sind in ganz Nord- und Westafrika beheimatet und ganze Clans oder Sippen können den sogenannten marabutischen (Murābit kommt von Ribāt und heißt „Festung“) Charakter besitzen. Ribāt ist auch die arabische Bezeichnung für Grenzbefestigungen am Rande des islamischen Gebietes. Das Wort ist ein nomen actionis (Verbalsubstantiv) und bezeichnet somit eine Tätigkeit im Sinne von „an der Grenze stationiert sein“. Der erste Ribāt Nordafrikas wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts in Monastir (Tunesien) an der Mittelmeerküste errichtet. Die Festung von Monastir wurde auf Befehl des Abassiden-Kalifen Hārūn ar-Raschīd im Jahre 179/796 als Schutz gegen Angriffe der byzantinischen Flotte am Mittelmeer errichtet und galt mit dem Ribāt von Sousse als die bedeutendste Festungen entlang der tunesischen Küste.

Der militärische und religiöse Charakter der Zāwiya zeigt sich in der Architektur. Der in seiner Originalform am besten erhaltene Ribāt von Sousse aus der Zeit der Aghlabiden,

⁵¹ In seinem Werk *al-Luma' fi at-Tassawwuf* (die Lichtblitze im Sufismus) behauptete as-Sarrāj, der ein Zeitgenosse von den bekannten islamischen Mystikern al-Ġunayd war, dass der Begriff Tassawwuf vor dem islamischen Zeitalter bekannt war. Er bezeichnete die guten Leute der Gesellschaft (As-Sarrāj 1914: 22).

hatte im Obergeschoss eine Moschee mit Wohneinheiten und einen Wehrturm, während im Erdgeschoss Lagerräume um den weiten Innenhof angeordnet waren.

Südlich der Sahara findet man ebenfalls diese Architektur, besonders in Mauretanien und in Mali bei den maurischen Kunta. Diese zählen nicht unbedingt zur Kriegerkaste der Mauren, sondern sind überwiegend ‘Ulamā’ (Koranglehrte) und Islamgelehrte, deren Oberhaupt aus der berühmten Familie al-Baqqai stammte, zwischen ca. 1830 und 1894 in Timbuktu residierte und einen großen spirituellen und politischen Einfluss auf die Mauren und die Touareg ausübte.

An der Spitze der Zāwiya steht ein unmittelbarer Nachkomme des Walis, der die Einkünfte verwaltet und unter den anderen Mitgliedern verteilt.

Walis können sowohl Männer als auch Frauen sein; erstere nennt man im Allgemeinen „Sidi“ (aus dem Arabischen Sayyid: Herr) und Maulay (wörtlich Maulāya: mein Herr). Die Frauen führen den berberischen Titel „Lalla“. Eine der großen berberischen Waliyya ist Lalla Fatma N’Soumeur, die in den algerischen Gebirge der Kabylei Jahrelang die Franzosen bekämpft hatte. Auch eines der Haupttore der Hauptmoschee in Kairaouan ist nach einer gewissen Lalla Rihana benannt.

Etymologisch war die Zāwiya auch ein Ort des Rückzugs und Gottgedenkens. In der Friedenszeit wurde sie mit einer Schule gleichgesetzt, wo der Koran gelert, die Ḥadīth-Wissenschaften studiert und generell die Säulen der Schari‘a den Schülern beigebracht wurden.

In der Kriegszeit oder Kolonialzeit waren die in Algerien eingerichteten ersten Zawāyā echte „Ribāṭs“ (hier kehrt man zum almoravidschen Beitrag wieder zurück), deren Hauptaufgabe darin bestand, die Evangelisierungsversuche christlicher Missionare in Algerien zurückzudrängen.

Von der Zāwiya der Ṭariqa-Qadiriya von Mascara (Algerien) aus, leitete Emir Abdelkader den Kampf gegen den Franzosen. Der Beginn der französischen Besatzung entspricht der Periode der Gründung der Zāwiya-Schadiliya. Während die Armee von General Bugeaud ihre Eroberungen vollendete und die christlichen Missionare im ganzen Land sich ausbreiteten, rief eine große Anzahl von Scheichs (spirituelle Führer) der Zawāyā der Ṭariqa-Schadiliya und Khalwatiya zur Revolte auf. Die Zawāyā-Tiġaniya und Rahmaniya

nahmen auch an dem Kampf gegen den französischen Besetzer teil und wurden daraufhin von den Franzosen verfolgt.

Die Rahmaniya-Bruderschaft löste eine große aufständische Bewegung unter dem Befehl von al-Ḥāğ Muḥammad Mokrani und seinem Bruder Boumezrag aus. Die Zāwiya-Rahmaniya ist durch Muḥammad Ben Abderrahmane al-Gueschtub al-Ġeriari (1189-1208/1715-1793) gegründet worden. 1261/1845 setzte die Ṭariqa-Ṭayyibiya den Franzosen in den Regionen von Oranie, Titteri und Hodna (Algerien) Widerstand entgegen. 1288/1871 setzten Ouled Sidi Scheich den Widerstand unter der Leitung von Bou Amama fort (Benblal: 19.12.05, www.alwatan.com).

Zu Beginn des 15. Jahrhunderts erschien in Marokko, im Land von Ida oder Semlal des westlichen Anti-Atlas ein Bekannter Sidi Muḥammad Ben Abderrahman Ben Abī Bakr Ben Slimane al-Ġāzūli (gest. 872/1468). Er gab den Doktrinen von Abul Ḥassan (Schadiliya) einen neuen Impuls und gründete die Zelle der Ġazuliya.

Ende des 18. Jahrhunderts gründete der aus der Beni Zeroual (Marokko) stammende Scherif Idrissid Moulay al-Arbi Derqaoui den Derqaoua-Orden. Er wurde 1174/1760 geboren und war der Schüler des großen Sufi Moulay °Ali Ben Abderrahman al-Amrani al-Fassi, der seine Zāwiya in Fes in Ḥumat er-Remula hatte. Die Lehre von Moulay al-Arbi Derqaoui hatte sich aus der Ṭariqa-Schadiliya-Ġazuliya entwickelt und führte später zu zahlreichen kleinen algerischen und marokkanischen Bruderschaften.

Auch im Marokko der Frühzeit entstanden mehrere Zawāyā. Diese wurden besonders entlang der atlantischen Küste gegründet und bildeten einen Wall gegen die ausländische christliche Invasion des Landes.

Heutzutage werden besonders der Koran und die verschiedenen Wissenschaften in den Zawāyā unterrichtet. Sie haben zahlreiche Räumlichkeiten für die Schüler und Studenten, die dort auch Unterkunft finden.

5. 1. 4. Die andere Seite der Zawāyā

Die nordafrikanischen Zawāyā (Rahmaniya, Qadiriya, Senousiya, Derqaouiya,...) sind ab dem 15. Jahrhundert unter dem Impuls bekannter geistiger Sālihīne (Rechtschaffene) entstanden oder weiterentwickelt worden, die einstimmig hoch geschätzt und respektiert wurden. Aufgrund des überwiegenden Analphabetismus in den unteren

Bevölkerungsschichten wurden diese Sāliḥīne im Laufe der Zeiten als Heilige betrachtet und ihre Gräber wurden zum Anbetungsort⁵², der an das Heidentum der früheren Zeiten erinnert. Infolgedessen wurde dies von den Rechtsgelehrten wie ein Angriff auf den Tawḥīd (islamischer Monotheismus) wahrgenommen. Die ʿUlamāʾ betrachteten diese Zeremonien als ernste Abweichungen vom islamischen Dogma und dafür zitieren sie den folgenden gesunden (authentischen) Ḥadīth (Überlieferung von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner Genossen):

Muslim berichtet von Djundub Ibn Abdallah, der berichtet: „Ich hörte den Gesandten Allahs, Allahs Segen und Friede auf ihm, vor seinem Tod folgendes sagen: „Ich habe vor Allah keinen Freund unter euch, denn wahrlich Allah nahm mich zu Seinem Khalil (Freund) wie Er Ibrahim zu seinem Khalil machte. Wenn es nicht so wäre, hätte ich Abū Bakr zu meinem Khalil gemacht. Bewahrt euch vor dem Was eure Vorgänger taten. Sie machten die Gräber ihrer Propheten zu Gebetsstätte. Ich verbiete euch dies.“ (Muslim 2006: 532).

In der Neuzeit (19. Und 20. Jahrhundert) haben die geistigen Führer des islamischen Nahḍa wie Ḡamāl Eddīne al-Afghānī, Muḥammad Abdu oder Raschīd Reda diese mangelnde Linientreue in der ganzen islamischen Welt kritiziert. In Algerien ist der Kampf gegen diese Seite der Zāwiya durch die Vereinigung der ʿUlamāʾ geführt worden, deren Generalsekretär, Abdelhamid Benbadis war, er gilt als der Vater der algerischen Renaissance. Er hat die als nicht-islamisch eingestuften Praktiken (erfundene Zeremonien, Scharlatanerie, ...) dieser religiösen Bruderschaften auch angezeigt und verurteilt.

Dieser Kampf der Reformisten, die auch mit der nationalen patriotischen Bewegung verbunden waren, hat zur Marginalisierung der Zawāyā geführt, die auch und zu Recht angeklagt wurden, das Spiel des Kolonialismus zu spielen um die Aufrechterhaltung der kolonialen Behörden zu legitimieren.

⁵² Hier wurden zuerst Mausoleen errichtet, die als Gräber der Sāliḥīne dienten, dann wurden sie regelmäßig besucht um entweder Fürsprachen (siehe Absch. 6.3.5) von diesen Begrabenen zu verlangen, oder um Hilfen in den alltäglichen Angelegenheiten des Besuchers zu bitten.

Das bedeutet jedoch nicht, dass alle Schüler der Zawāyā Verräter an ihrem Vaterland waren, denn viele unter ihnen haben sich sofort und individuell den Reihen des Widerstandes gegen die französische Besatzung angeschlossen.

Auf jeden Fall bedeutete die Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1962 die Marginalisierung und das Verschwinden jener Bruderschaften vom politischen Feld. Aber sozial waren sie weiter aktiv und sogar in der Zeit des „spezifischen Sozialismus“ wurden die Moussems (jährliche Feierlichkeiten der Bruderschaft) von vielen maghrebinischen Bruderschaften organisiert und von den verschiedenen Regierungen der Region toleriert. In den letzten Jahren agieren die Bruderschaften wieder in der Politik: die algerische Präsidentenwahl vom 9. April 2009 ist ein Beweis dafür, dass die Zawāyā die Sympathie der Herrschenden noch einmal gewonnen haben⁵³.

Für die Politiker ist keine besondere Strategie notwendig, um die Scheichs der Zawāyā für sich zu gewinnen: solange es Geld zu verteilen geben wird, wird es weiterhin einfach sein, ihre Unterstützung zu erhalten.

Die wahre Strategie beruht auf der Kunst, durch das nationale Fernsehen, den wahren Anhängern der Bruderschaften zu übermitteln: das ENTV (Staatliches algerisches nationales Fernsehen) kann hier eine beständige Rolle einnehmen und der Bevölkerung eine Perspektive der betreffenden Ṭariqa und ihrem Scheich vermitteln, die voller Demut und Respekt erfüllt ist. Das Fernsehen hat so unmittelbaren Einfluss auf die Anhänger der jeweiligen Bruderschaften.

5. 2. Geistiges Leben

5. 2. 1. Das Wesen des geistigen Lebens

Das geistige Leben hat im Islam nichts mit der Fähigkeit zu tun, unsichtbare Dinge zu erkennen, Wunder zu wirken, oder durch geheimnisvolle seelische Mittel seinen Willen einem anderen aufzuzwingen; auch nichts mit Meditationen und daraus sich ergebenden Gefühlsaufwallungen, noch mit gewissen Glaubensansichten über Gott (Panthismus u.

⁵³ Da in den folgenden Worten der Kalif der Tiġaniya-Bruderschaft den Präsidenten Bouteflika für ein drittes Mandat im Jahr 2009 aufrief:

„Bouteflika est un Muġahid qui a ramené la stabilité et fait de l’Algerie un pays riche économiquement, et nous sommes pour la paix, la continuité de son programme et la concrétisation de ses chantiers. C’est pour cette raison que nous le soutenons (El Moudjahid Zeitung vom 02/03/2008).

a.); noch weniger mit der Behauptung, dass Mystiker außerhalb der religiösen Gesetzen und den gebotenen Minimalpflichten stehen.

Der Islam versteht unter geistigem Leben (In Ermangelung eines besseren Ausdrucks wird oft das Wort Mystik benutzt, wie es in der westlichen Terminologie zu finden ist) die Lauterkeit des Glaubens, die Verbesserung der Andachtsbezeugungen indem man das Leben des Propheten, dem es auf allen Gebieten im Leben zu folgen gilt, als Vorbild nimmt, die Besserung der persönlichen Lebensführung, und zusammengefasst, das Erfüllen der vom Islam auferlegten Pflichten. In diesem Zusammenhang sagte der Rechtsgelehrte und Übersetzer Ibn Rassoul :

„Wer die Schahada (Oft wiederholte Formel in den Dhikr-Zeremonien der verschiedenen Turuq, sie bedeutet: es ist kein Gott außer Allah) mit Überzeugung ausspricht, schließt im Grunde genommen einen Vertrag mit Allah: Er verpflichtet sich, Ihm allein zu dienen, Ihm allein gehorsam zu sein und die von Ihm auferlegten Pflichten zu erfüllen, und zwar – dies beinhaltet der zweite Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses – in der Art und Weise, wie es der Prophet Mohammed, Allahs Segen und Friede auf ihm, gelehrt hat. Dafür verspricht Allah ihm gewaltigen Lohn : Seine Rechtleitung im Diesseits und das Paradies im Jenseits“ (Ibn Rassoul 1999: 9).

Die islamische Religion kennt eine ganze Reihe von „äußeren“ Pflichten: Gebet, Fasten, Mildtätigkeit, Abwendung vom Bösen und von der Schlechtigkeit usw., die durch das Korpus des islamischen Gesetzes (der Fiqh) geregelt sind. Es gibt aber auch „innere“ Pflichten, wie Glauben, Dankbarkeit gegenüber Gott, Lauterkeit, Abkehr von der Selbstsucht usw. Das geistige Leben ist die Schulung für diesen letzten Aspekt des Lebens. Selbst die äußerlichen Pflichten werden durch die Läuterung des Geistes motiviert (Hamidullah 1983: 121). Es sei hier an zwei Koranverse erinnert:

- „Ja sie sind die Gewinnenden, die Gläubigen, die in ihrem Gebete demütig sind“
(die Gläubigen,1-2).

- „...*Wenn die Heuchler sich zum Gebete erheben, so stehen sie nachlässig und voll Prahlucht, um von den Leuten gesehen zu werden*“ (die Frauen, 142).

Die guten und die schlechten äußeren Aspekte des Gebetes, die hier beschrieben sind, ermöglichen uns die Beurteilung dessen, was der Islam von seinen Anhängern in allen ihren Lebensäußerungen verlangt. Die Verse zeigen auch, dass es ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem Inneren und dem Äußeren gibt und die beiden Aspekte lassen sich nicht so einfach trennen. Ein Aspekt kann das Abbild des anderen sein.

5. 2. 2. Geistiges Leben und Gleichgewicht

Dem Menschen gibt der Islam eine Disziplin für sein gesamtes Leben, für das materielle und das seelische. Das soll jedoch die einzelnen nicht daran hindern, sich je nach ihrer besonderen Zuneigung mit bestimmten Teilgebieten unter dem Ausschluss des anderen besonders zu beschäftigen. Selbst wenn man nur auf die seelische Erziehung Wert legt, wird man die täglichen Bedürfnisse (Nahrung, Arbeit...) nicht ganz vernachlässigen.

In seiner berühmten Darlegung des Glaubens hat der Prophet des Islam die beste Form der Unterwerfung unter Gottes Willen mit folgenden Wörtern gezeigt:

„Das Ihsān (wörtlich die Verschönerung aller Dinge) bedeutet, dass du Allah dienen musst, als wenn du Ihn sähest, denn wenn du Ihn auch nicht siehst, so sieht doch Er dich“ (Muslim 2006: 1).

Diese „Verbesserung aller Dinge“, diese beste Art und Weise des Gehorsams und des Gottesdienstes, ist für den Islam die geistige Kultur. Es sei daran erinnert, dass „Gottesdienst“ nicht allein den Kult oder die Beziehung des Menschen zu Gott bedeutet, sondern auch die Anerkennung der göttlichen Gesetze durch den Menschen auf allen Gebieten seines Daseins (Hamidullah 1983: 117).

Es ist der Verdienst des Islam, dass er gewisse Dinge als ein notwendiges Mindestmaß herauszufinden wusste, an dem nun jedermann teilnehmen kann. Ein Mindestmaß, dass alle geistigen und körperlichen Bedürfnisse des Menschen gleichzeitig angeht. Hier ist ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Tätigkeiten oder Bedürfnissen für das korrekte und einwandfreie Funktionieren des Menschen notwendig. Um diesen Verdienst richtig

bewerten zu können genügt es, einen Blick auf die Lebensbeschreibungen der ersten Muslime, die Gefährten des Propheten, zu werfen, die Muslimen als Vorbild dienen.

Zum Beispiel wird Khālid als ein Krieger, ein unerschrockener Soldat dargestellt, den der Prophet selbst bewundernd „das Schwert Gottes“ zu nennen liebte. Oder ʿUthmān Ibn ʿAffān und ʿAbderrahmān Ibn ʿAwf, welche reiche Kaufleute waren, denen der Prophet die frohe Kunde gab, dass sie unter die Bewohner des Paradieses gezählt würden. Oder Abu Dharr, der das Geld verabscheute und ein Büsserleben mit freiwilligen Züchtigungen führte. Dabei sei noch an den Wanderbeduinen erinnert, der sich eines Tages beim Propheten einfand, um etwas über die wesentlichen Pflichten zu erfahren, mit denen er sich das Paradies verdienen könne. Der Prophet erwiderte:

„Der Glaube an den einen Gott, die fünf täglichen Gebete, das Fasten im Monat Ramadān, die Pilgerfahrt nach Mekka und die Zahlung der Steuern, wenn die Mittel dazu vorhanden sind“.

Der Beduine bekehrte sich zum Islam und rief beim Abschied aus:

„Bei Gott, ich werde nicht weniger und nicht mehr tun!“. Nach seiner Abreise bemerkte der Prophet:

„Wenn jemand einen Bewohner des Paradieses sehen möchte, hier ist er!“ (Muslim 2006: 10).

An dieser Stelle wird klar: weder der Krieger Khālid noch der reiche ʿUthmān vernachlässigten irgendeine der Hauptpflichten des Islam und seine Spiritualität. Ebenso wenig erhielten Abū Dhar, Salmān und andere, die die Enthaltsamkeit bevorzugten, vom Propheten die Aufforderung für ein Einsiedlerleben noch für dauerndes Fasten noch für eine Entmannung aus Abscheu vor den fleischlichen Freuden. Der Prophet empfahl ihnen zu heiraten, indem er hinzufügte:

„Du hast auch Pflichten deinem Leibe gegenüber.“ (Al-Bukhārī 2002: 1968)

Das beste Beispiel dieses Gleichgewichts könnte hier auch die große, aus Basra stammende Rabiʿa al-ʿAdawiya geben, die tagsüber ihre aufgetragenen Arbeiten ausführte, und in der Nacht in Anbetung Gottes auf ihren Füßen in umhüllenden Strahlen muslimischen Heiliger stand (Schlerka 2002: 5)⁵⁴.

⁵⁴ Diese Veröffentlichung ist unter anderem auch auf der folgenden Internetseite zu finden: www.pensis.net/documente/22schriftlichearbeiten_Rel/Rabia.al.Adawiyya-Schlerka.pdf

Später tauchten in der islamischen Welt und in der Abwesenheit von dem oben genannten Gleichgewicht⁵⁵ seltsame Vorstellungen des geistigen Lebens, sowie der Missbrauch von Begriffen wie zum Beispiel Wali, Fanā' auf.

5. 2. 3. Der Wali im Koran und unter den Sufi-Anhängern

In der arabischen Literatur wird der Ausdruck „Heiliger“ für das arabische Wort „Wali“ verwendet, welches Allah als Bezeichnung für jene verwendet, die Ihm nahe stehen. Jedoch ist „der Freund Gottes“ als Übersetzung angemessener (Wehr 1977: 977), da Wali eigentlich „Verbündeter“ bedeutet. Allah verwendet diesen Begriff im folgenden koranischen Versen sogar in Bezug auf sich selbst:

„Allah ist der Wali derjenigen, die glauben. Er führt sie aus den Finsternissen ins Licht“
(Die Kuh, 257).

Und in der Sure Yunus heißt es:

„Wisset dass über Allahs Auliya' keine Furcht kommen wird, noch sollen sie traurig sein. Diejenigen, die da glauben und Taqwa (Gottesfurcht oder Gottesbewusstsein) besitzen“ (Jonas, 62-63).

Den Versen ist zu entnehmen, dass die Kriterien für die Wilāya in der Bedeutung von „göttlicher Freundschaft“ in Imān (Glaube) und Taqwa (Gottesbewusstsein) liegen. Demzufolge sind alle Gläubigen durch diese beiden Eigenschaften ausgezeichnet.

Dagegen versteht man unter Wilāya bei den Sufi-Anhängern das Vollbringen von Wundern, die üblicherweise als Karamāt bezeichnet werden, um sie von den Wundern (Mu'ǧizāt) des Propheten zu unterscheiden. Für die meisten Sufi-Anhänger spielt es keine Rolle, wie der Glaube und die religiöse Praxis des „Wundermachers“ aussehen. So findet man bei einigen, die von ihren Anhängern als Heilige bezeichnet werden, ketzerische Glaubensvorstellungen und Praktiken, die offensichtlich im Widerspruch zu konsensfähigen Kriterien islamischen Glaubens wie die Personifizierung Gottes stehen.

⁵⁵ Von diesem Gleichgewicht sprach der Islamwissenschaftler Tariq Ramadan, als er in seinem Werk *„Islam, le face à face des civilisations“*, schrieb:

„Vivre sans oublier la mort, méditer sans négliger l'action du bien et de justice, se savoir seul et vivre parmi les hommes, nourrir son esprit comme on nourrit son corps et rester exigeant dans la recherche de l'équilibre“ (Ramadan 1995: 316).

Die Regel lautet also: Alle Gläubigen, die Imān und Taqwa haben sind Awliyā' von Allah. Und er ist ihr Wali (vgl. Koran: die Kuh, 257). Infolgedessen gilt der Wali-Begriff nicht nur für bestimmte Gläubige, sondern für alle Gläubigen.

Ungeachtet dieser klaren islamischen Vorschrift hat sich unter den Sufi-Anhängern eine Hierarchie von sogenannten muslimischen Heiligen herausgebildet. Ihre Wohnstätte sowie ihre Gräber gelten für die Massen als Orte der Verehrung. Der Historiker Caldarola bestätigt dies in seinem Werk "Religion and Society" (1982), indem er schrieb:

„Sufi spiritual teachers, called shaykhs, were and still are, venerated as saints and their tombs are popular places of worship in most countries of muslim world (Caldarola 1982: 10).

Dazu kommt die Tatsache, dass bei fast allen Sufi-Anhängern eine gewisse Hierarchie dieser Heiligen oder Scheichs zu finden ist. Diese Hierarchie der Heiligen ist unterschiedlich gestaltet, wie zum Beispiel:

- 300 Akhyār (Auserwählte)
- 40 Abdāl (Vertreter)
- 7 Abrār (Frommen)
- 4 Awtād (Pflöcke)
- 3 Nuqabā' (Wächter)
- Der Qoṭb (Pol)
- Der Qoṭb al-Aqtāb (Pol der Polen)

An der Spitze steht der Ghawth (Retter/Helfer): er ist der größte aller Heiligen, von dem man in einigen Kreisen glaubt, dass er in der Lage wäre, einen Teil der Sünden der Gläubigen auf seine Schultern zu nehmen. Wenn der Ghawth stirbt, ersetzt ihn der Qoṭb und es findet zugleich eine Aufwärtsbewegung über die gesamte Hierarchie hinweg statt, indem die reinste Seele jede Stufe zur nächsten Stufe aufsteigt. Diese Mythologie wurde vom Christentum übernommen, genauso wie die Dhikr-Perlen vom orientalischen christlichen Rosenkranz übernommen wurden (Philips 1994: 148). Infolgedessen entwickelten sich im Laufe der Zeit radikale Theorien, die mit ausländischen Vorstellungen viele Ähnlichkeiten haben.

5. 2. 4. *Al-Ḥulūl (Die Vereinigung des Menschen mit Gott) oder die radikale Theorie der Ghulāt-Sufis*

Die Mystik hat ihre Wurzel in den Schriften der antiken griechischen Philosophie. Zu nennen ist hier zum Beispiel Platos „Symposion“. In dieser Schrift ist von verschiedenen Leitern mit steilen und harten Stufen die Rede, an deren Ende die Vereinigung der Seele mit Gott steht (ähnlich sah es al-Ḥallāğ mit seinen Worten „anā al-Ḥaqq“ („Ich bin die Wahrheit“).

Eine verwandte Vorstellung ist die Vereinigung von Atman (menschliche Seele) und Brahman (das unbestimmt Absolute) im Hinduismus (Davy 1975: 60).

Die griechische Mystik blühte in den Strömungen der christlichen Gnostik auf, die wie bei Valentinus (140 n.C.), im zweiten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichten. Diese Strömungen wurden im dritten Jahrhundert vom ägyptisch-römischen Philosophen Plotin (205-270 n.C.) mit dem Platonismus vermischt, wodurch eine als Neoplatonismus bekannte religiöse Philosophie entstand. Die christlichen Einsiedler des 3. Jahrhunderts, die mit ihrem Rückzug in die Wüste Ägyptens die klösterliche Tradition im Christentum begründeten, übernahmen aus der Mystik das Ziel der Vereinigung mit Gott, das im Neoplatonismus⁵⁶ beschrieben war.

Obwohl der heilige Pachomius (290-346 n.C.) der erste war, der die Regeln für das christliche Mönchtum etablierte und neue Klöster in der ägyptischen Wüste errichten ließ, kann Benedikt von Nursia (480-547 n.C.) wegen seiner Entwicklung der Benediktiner-Regel für das Kloster in Montecasino (Italien) als der eigentliche Gründer des westlichen Klosterwesens angesehen werden.

Im achten Jahrhundert begann die im klösterlichen Christentum gehütete mystische Tradition Einfluss unter den Muslimen auszuüben, nachdem die Grenzen des islamischen Staates sich bis zu den christlichen Gebieten vorgeschoben hatten. Bei der Entwicklung

⁵⁶ Das Ziel der Vereinigung mit Gott wurde vom Professorin H. Armstrong der Universität von Liverpool in „The New Encyclopædia Britannica“ folgendermaßen grob dargestellt:
„Since the supreme principle is absolutely simple and undetermined (or devoid of specific traits), man's knowledge of it must be radically different from any other kind of knowledge: it is not an object (a separate, determined, thing) and no predicates can be applied to it; hence it can be known only if it raises the mind to an immediate union with itself, which cannot be imagined or described (Armstrong, 1984: 540).

dieser mystischen Traditionen waren jedoch auch Einflüsse von Seiten der syrischen und indischen Mönchsmystiker wirksam (Galling 1960: 1240).

Einige Muslime entwickelten dementsprechend ein paralleles System, das sie Ṭarīqa nannten. Genauso, wie das höchste Ziel im Hinduismus die Vereinigung mit der Weltseele und in der christlichen Mystik die Vereinigung mit Gott ist, ist es das äußerste Ziel dieser Bewegung die Stufe „al-Ḥulūl wal Ittiḥād“ zu erreichen: die Auflösung des Egos und „Wussūl“, das Zusammentreffen und die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott im Diesseits.

Eine Reihe von vorangehenden Phasen, welche durchschritten werden müssen, um dieses höchste Ziel zu erreichen, wurde festgelegt. Sie wurden als Maqāmāt (Stationen) und Ḥālāt (Zustände) bezeichnet. Ebenfalls wurden für die Adepten geistige Übungen entworfen, um das Zusammentreffen mit Gott zu verwirklichen. Diese Übungen beinhalten meistens mehr oder weniger Formeln des Dhikr⁵⁷ und oft werden diese mit rhythmischen Kopf- und Körperbewegungen begleitet. Manchmal sind sogar Tänze zu erkennen, wie es bei den tanzenden Derwischen der Mevlevis üblich ist.

Mit der Zeit entwickelte sich aus der mystischen Idee der Vereinigung mit Gott ein Gebilde aus weiteren Glaubensvorstellungen. So behaupten manche Bruderschaften, dass Allah gesehen werden könne, wenn man den Zustand des „Wussūl“ (Ankunft) erreicht habe⁵⁸.

Dies steht im Gegensatz zu der Sunna des Propheten, wo ʿĀiša den Propheten gefragt hatte, ob er während der Miʿrādsch (Himmelfahrt) Allah gesehen habe? Er hatte dies kräftig verneint⁵⁹. Der Prophet Moses durfte ebenfalls erfahren, dass weder er noch ein Anderer dem Anblick Allahs in diesem Leben standhalten konnte.

Griechisch-philosophisches Gedankengut wurde hier mit erfundenen Ḥadīthen (Pl. v. Ḥadīth⁶⁰ und heißt es: Überlieferung von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner Genossen) vermischt, um ein Gebilde aus nicht authentischer Literatur zu errichten,

⁵⁷ In vielen Fällen werden diese Dhikrformeln kompakt und verkürzt gesprochen, sodass der Hörer kein Wort versteht.

⁵⁸ Diese Glaubensvorstellung ist meistens bei den Sufi-Ghulāt zu finden.

⁵⁹ Alle gesunden Ḥadīthe, die besonders in der Sammlung von al-Bukhārī und Muslim zitiert werden, bestätigen diese Aussage.

⁶⁰ Sprachlich bedeutet dieses Wort eine Erzählung bzw. ein Bericht. In der Islamwissenschaft bedeutet dieser Begriff die Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten Muḥammad sowie der Aussprüche und Handlungen Dritter, die er stillschweigend gebilligt hat. Wenn der Ḥadīth authentisch ist heißt er Ṣaḥīḥ oder gesund auf Deutsch.

welches die frühen islamischen Klassiker herausforderte und sich schließlich unter den Schülern und Anhängern der Bruderschaft verbreitete. Dazu wurden in vielen Kreisen Musik und Drogen wie Marihuana oder Cannabis eingeführt, um spirituelle Erfahrungen hervorzurufen⁶¹.

Dagegen propagierten die früheren Generationen wie Rabi'a al-'Adawiya oder Ḥassan al-Basrī und Andere, auf die sich manche Bruderschaften zurückführen, die Wichtigkeit der Trennung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung.

⁶¹ Siehe die Internetseite des Sufiportals in Deutschland:
www.sufiportal.de, Stand: 10.10.2007.

Sechstes Kapitel

Abdelqader al-Gilānī

6. 1. Biographie

6. 1. 1. Herkunft und Jugend

Nach verschiedenen Historikern wurde Abdelqader al-Gilānī in dem kleinen, am kaspischen Meer liegenden Dorf Gilan⁶² im Norden des Iran im Jahre 470/1077 geboren. Er stammt aus einer respektierten Familie, die für ihre Frömmigkeit und guten Handlungen bekannt war. Sein Vater, der Scheich Abū Sāliḥ Moussa ibn Yaḥyā Ezzāhid (der Fromme) hatte sehr früh eine große Neigung zur Askese. Es scheint, dass Abdelqader al-Gilānī ein Waisenkind war, nachdem sein Vater kurz vor seiner Geburt starb. Infolgedessen wurde er von seinem aus Gilan stammenden Großvater mütterlicherseits, Sayyad Abdullah as-Sawma⁶³ erzogen, der ihm seinen Namen in Gilan gab, sodass er unter dem Abdelqader as-Sawma⁶³ Namen bekannt wurde (Khraïef 2011: 1). Gemäß vieler Historiker wurde seine Mutter Um al-Khayr Fatima Bint Abī Abdillāh as-Sawma⁶³ für ihre Gottesfurcht geliebt und mit großer Hochachtung behandelt. Über seine entfernte Abstammung herrschen Unklarheiten, sodass es bis zum heutigen Tag keine einzige These gibt, die für alle akzeptiert ist. In den Qadiri-Kreisen und zwischen den Anhängern der Bruderschaft⁶³ ist er unter den folgenden vollständigen Namen bekannt: „Muḥyuddīn Abū Muḥammad Abdulqader al-Gilānī al-Ḥassanī al-Ḥusseinī as-Seddīqī Ibn Abī Sāliḥ Mūsā Gankī Dost, Ben al-Imām Abdillāh, Ben Yaḥyā Ezzāhid, Ben Muḥammad, Ben Dāwūd, Ben Mūsā al-

⁶² Der Geograph Yāqūt sagte in seiner Länderenzyklopädie aber, dass die kleine Stadt Gilān in der Nähe von al-Madā⁶³ in im Irak liegt. Dies spricht gegen die verbreitete Annahme, dass Abdelqader al-Gilānī Perser oder Kurde gewesen sei. Diese Meinung wird ebenso von vielen Historikern verteidigt, darunter sind: Ibn al-Ġawzī, Schams Eddine Ben Nasser Eddimaschqī, ʿAlī Ben Saīd, Eschatnūfī, al-Yāfi⁶³, Mustafa Jawād, Ḥussein ʿAlī Maḥfūd, Abbas Ben Jawād Eschāfi⁶³ al-Baghdādī, Dr. Khāschi⁶³ al-Mu⁶³ādīdī und der türkische Historiker Schamss Eddine Sāmy in seiner Enzyklopädie (Al-Kilani 2014: 66).

⁶³ Auch unter den Anhängern und Akademikern, die sich mit solchen Abstammungsfragen beschäftigen herrschen Unklarheiten, so dass man auf unterschiedliche Beinamen Gilanis (Abū Sāliḥ, Abū Muḥammad) und verschiedene Stammbäume stößt (Al-Kadiri 2012: 1; Zaydan 1991: 25 und Al-Mahdi 1998: 399).

Gün, Ben Abdillāhi al-Maḥḍ, Ben al-Ḥassan al-Muthanā, Ben al-Ḥassan Essibṭ, Ben ʿAli Ibn Abī Ṭālib möge Allah ihm Ehre erweisen.“

Diese aus der Qadiriya-Bruderschaft etablierte Silsila (Kette) vom Abdelqader al-Gilānī gibt die verschiedenen Beinamen, unter denen er bekannt ist und unterstreicht auch gleichzeitig seine muḥammedanische Nachkommenschaft. Daraus wird der erste Beiname, nämlich al-Gilānī⁶⁴ gezogen, der Herkunft und Geburtsort angibt. Verschiedene hagiographische Quellen zeigen uns, dass er nur nach seiner Reise nach Bagdad unter diesem Beinamen bekannt wurde (Zaydan 1991: 26).

Wenn die oben genannte Kette weiter betrachtet wird merkt man, dass der Beiname seines Vaters Abū Sāliḥ Mūsā Gankī Dost persisch klingt und weder mit dem Hocharabischen noch mit dem qoreischitischen Dialekt etwas zu tun hat. Dies wird insbesondere von Gegnern der Bruderschaft entgegengebracht. Darauf antworten die Qadiriya und ihre Anhänger indem sie sagen, dass zwar der Vater, Abū Sāliḥ Mūsā Gankī Dost in Persien aufgewachsen war und daher dieser persische Beiname kommt. Der Großvater und Imam Abdullah Ben Yaḥyā kam aber aus Arabien, wo er bekannt war. Die verschiedenen Biographien haben auch in dieser Richtung nicht viel gebracht, so dass immer noch Unklarheiten auf diesem Niveau herrschen. Bis heute geht die Debatte weiter⁶⁵, insbesondere wenn man die verschiedenen Werke vom Abdelqader al-Gilānī selber betrachtet, wo es keinen einzigen Hinweis für solche Beziehungen zwischen al-Gilānī und dem Propheten des Islam gibt. In den verschiedenen Quellen und Biographien stehen keine Informationen über seine Jugend, außer, dass er sie in Gilan verbracht hatte (Zaydan 1991: 37, Al-Mahdi 1998: 400).

⁶⁴ Sollte man nicht mit dem auch aus Gilan stammende Sufi Abdelkarim al-Gili verwechseln, der im Jahr 767 n. H (1366 – 1366 n.C.) geboren wurde. Laut Zaydan sind die beiden Sufis zwar verwandt, haben aber unterschiedliche philosophische Auffassungen. Da Abdelkarim von dem griechischen Philosophen Platon stark beeinflusst war (Zaydan 1998: 34).

⁶⁵ Von den Angelegenheiten der irakischen Justiz in den letzten Jahren ist der sogenannte Abdelqader Fall, wo ein Nachkommen von Abdelqader al-Gilānī und der Akademiker und Schriftsteller Muḥammad Bahdschat al-Athari darüber streiten. Da der Wissenschaftler in einem irakischen Zeitungsartikel die mohammedanische Nachkommenschaft von al-Gilānī abgestritten hatte, offenbar ist der Fall bis heute noch nicht abgeschlossen, da die beiden Parteien verteidigen immer noch ihren Thesen ohne, dass die Justiz in der Lage ist, der Fall juristisch und rechtlich zu lösen (Asch-Schibi 1969: 556; Zaydan 1991: 31).

In jener Zeit hat er dort angefangen, den Koran mit einigen Wissenschaftlern zu lernen und vermutlich auch sich mit den ersten Fundamenten der persischen und arabischen Literaturen vertraut zu machen. Im Jahre 488⁶⁶ (1095 n. C.) war er 18 Jahre jung und begann seine einzige bedeutende Reise nach Bagdad, um seine traditionelle in Gilan erhaltene islamische und sprachliche Ausbildung zu vertiefen. Die Stadt Bagdad war zu jener Zeit sowohl eine der großen Metropolen der Welt als auch eine Stadt voller Gelehrter und interkultureller Aktivitäten.

Grob kann man das erste Teil des Lebens vom Abdelqader al-Gilānī im Irak in drei Abschnitten zusammenfassen: als Jurist, Malamati und Mağdhūb (Zaydan 1991: 42). In den folgenden Abschnitten der Biographie stützen wir uns hauptsächlich auf die Arbeiten von Akademikern und Wissenschaftlern der Orientkunde wie Zaydan und al-Mahdi, die ein ausführliches kohärentes Bild von al-Gilānī darstellen, auch wenn sie mehr oder weniger von der Bruderschaft beeinflusst sind.

6. 1. 2. Abdelqader al-Gilānī als Jurist

Im Bagdader Zentrum stand die Niḍamiya-Madrassa (Schule). Abdelqader al-Gilānī konzentrierte sich dort auf den Koran, so dass er diese heilige Schrift in deren sieben Qirāʿāt (Rezitationsweisen) auswendig lernte. Nachdem er dann dies mit den verschiedenen Auslegungen des Korans abschließt, fing er allmählich an, sich mit der Rechtswissenschaft (der Fiqh) vertraut zu machen. Sowohl in den Grundregeln (Ussūl) als auch in der Lehre der Zweige (die angewandte Pflichtlehre: al-Furūʿ) wurde Abdelqader al-Gilānī von den prominenten und großen damaligen Gelehrten von Bagdad unterrichtet. Darunter sind Abul Wafāʿ ibnu ʿUqāil, Abul Khaṭṭāb al-Kalwadānī, Abul Ḥassan ben Yaʿlā al-Farrāʿ und Abū Saʿīd al-Makhrāmī. Hier hatte al-Gilānī zuerst sein Studium meist in der allgemeinen Rechtswissenschaft absolviert, später hat er sich auf das hanbalitische Recht spezialisiert. Dann beschäftigte er sich mit den verschiedenen traditionellen Islamwissenschaften darunter die Grundlagen und Praxisanwendungen der

⁶⁶ In diesem Jahr nahm aber Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111 n. C.) Abschied von Bagdad. Als Sufi führte er anschließend in Palästina und Syrien ein Wanderleben, bis er schließlich in seine Heimatstadt Tus zurückkehrte (Zaydan 1991: 41).

Ḥadīthwissenschaft⁶⁷. Seine Ḥadīthlehrer waren in jener Region die großen Ḥadīthlieferer wie Abū Ghālib al-Baḳillānī, Abū Saʿd Bnu Khuneisch, Abū al-Ghanāim Errassi, Abū Bakr Ettamār und Abū Muḥammad as-Sarrāj, von denen er wichtige Kenntnisse erwarb, bis er als vertrauenswürdiger Ḥadīthlieferer (Moḥaddith Thiqa) anerkannt wurde. Dazu hat er sich auch mit dem Studium der arabischen Grammatik und den verschiedenen Bereichen der arabischen Literatur beschäftigt. Auf diesem Gebiet war der große Grammatiker und Sprachlehrer Abū Zakaria at-Tabrizi sein bekannter Lehrer. Bei seiner Suche nach Kenntnis und Wissenschaft war er für ihn von großer Bedeutung. Später wurde al-Gilānī ein beliebter hanbalitischer Rechtslehrer. Er erhielt zuerst den Titel „Mufti“, da er die verschiedenen Alltagsfragen der Muslime löste und später wurde er der „Muḥyu Eddīne“ (d. h. der Wiederbeleber der Religion), wie er von den Muslimen genannt wird. Weiter beschäftigte er sich sowohl mit der Philosophie und dem sogenannten „Kalam“⁶⁸, als auch intensiv mit den damals bekannten philosophischen, eigentlich religionsphilosophischen Strömungen, und auch mit den Lehrinhalten, Doktrinen und Ideologien der damals agierenden verschiedenen Gruppierungen. Auf diesem Niveau wandte sich Abdelqader al-Gilānī, gemäß der Lehrmeinung der Mehrheit der Muslime, nämlich Sunniten und ihre verschiedenen Schulen, gegen den Kalam der Muʿtaziliten, die rationale Methoden in dem Dogma und in dem sogenannten Verborgenen (z. B. das göttliche Selbst) eingeführt hatten (Hanel 2013: 7, Zaydan 1991: 45). Später fing er schrittweise an, sich den Sufi Orden zu zuwenden.

6. 1. 3. Abdelqader al-Gilānī als Malamati

Von den Grundregeln in dem malamatischen Sufismus ist das Tadeln des Selbst die zentrale Botschaft dieses mystischen Weges, da Malamati in der Sufi-Tradition der sogenannte Weg des Tadels heißt. Bei diesem geübten anstößigen Verhalten geht es darum, laut der Malamati-Lehre, sich vom tiefverwurzelten Bedürfnis des falschen Selbstbilds

⁶⁷ Siehe Ref. 60.

⁶⁸ Das Wort « Kalam » heißt zunächst « Rede, Wort ». Als islamischer Fachterminus bezeichnet es die rationale bzw. philosophisch geprägte Ideologie, die sich im Islam etwa ab Mitte des 2. Jahrhundert n. H. / 8 n. C. unter dem Einfluss der griechischen Philosophie entwickelte. Eine Gruppe islamischer Denker begann sich Argumentationsweisen zu bedienen, die sie in anderen Kulturen kennengelernt hatten, insbesondere der – von der griechischen Philosophie entlehnten – logischen Syllogismen (Logischer Schluss: Qiyās). Während zuvor die dogmatische Argumentation allein auf der Grundlage von Koran und Sunna stattgefunden hatte, wurde nun die Methode der rationalen, bzw. philosophischen Argumentation eingeführt (Hanel 2013: 7).

nach Wertschätzung und Achtung durch andere Menschen freizumachen. Der berühmte Sufi Ibn Arabi ordnet diesem Vorgehen die höchste Stufe der Sufi Entwicklung zu, weil die Freiheit von jeglicher Sucht nach Bestätigung, Lob oder Anerkennung mit am schwierigsten zu erreichen und damit auch äußerst selten ist. Weil der Sufi der Meinung ist, dass das Ego das Gebiet des ganzen Bösen ist (Annafsu Mawṭīnu Kulli Sū'), ist er infolgedessen in perpetueller Auseinandersetzung mit ihm. Dies führt dazu, dass man den Wünschen seines Egos widersteht und wiederum das tut, was seine Triebseele nicht verlangte.

In Persien, genau in Khorassan, lebte diese Kategorie von Sufis, die sich am Anfang mit der Ausbesserung der Seele (Islāḥu Annafs) beschäftigten. Dann kümmerten sie sich darum, ihren Seelen mit heftigen Tadeln von den Schlechtigkeiten und Sünden dieser Welt zu reinigen, daher würde man sie Malamiya oder Malamati nennen. Der Vertreter dieser mystischen Strömung in der Khorasan Region war der aus Nischapur kommende Ḥamdūn al-Qassār (gest. 271/884), der von dem großen Hagiographen Essulami in seinem berühmten Ṭabaqāt Essūfiya Werk als der Vater der Malamatiya bezeichnet wurde, und von ihm ist dann die Malamatiya in der ganzen Welt verbreitet (Essulami 1998: 39). Andere bekannte Malamati Persönlichkeiten sind Abu ʿUthmān al-Ḥeirī (gest. 298/910), Schah Ben Schuḡāʿa al-Kirmānī (gest. 300/912), Maḥfūd Annayssābūrī (gest. 303/914), Abū Bakr Annayssābūrī (gest. 360/972) und Abū Ismael Ben Naḡīd Essullamī (gestorben in Makka im Jahr 366/978). Obwohl die Malamatiya als eine Sufi-Bruderschaft angesehen ist, ist sie aber durch mehrere Merkmale charakterisiert, so dass viele Hagiographen klare Unterschiede zwischen den beiden sehen. Im Allgemeinen ist Malamati, derjenige, der in diesem Leben kein Gutes sieht und infolgedessen in kontinuierlicher spiritueller Konfrontation mit sich selbst ist. Manche Malamati steigern sich noch weiter, indem sie in der Öffentlichkeit verwerfliche provozierende Handlungen ausüben, um sich nur von den Gläubigen erniedrigen zu lassen, mit dem Ziel, das Ego und die Nafs zu unterdrücken (Zaydan 1991: 48). Zusammengefasst stellt der Sufi Muḥyū Eddīne Ibn Arabi die Malamatiya Bruderschaft in seinem Futūḥāt Werk folgendermaßen dar (Ibn Arabi 1985: 154):

„Wisse, dass dieses Kapitel über die Diener Allahs Malamatiya berichtet. Sie sind Leute, die die höchste Stufe der Walīya erreicht haben. Darüber hinaus liegt nur die Stelle des Propheten...“

Ibn Arabi fügte dann hinzu:

„Sie (die Malamatis) sind die Allahs Männer, die die Liebe Gott für sich selbst gewählt, geschützt und in den Zelten der geförderten göttlichen Eifersucht in den Ecken der Universen eingesperrt hat... Sie sind die Verborgenen, die Unschuldigen und die Zuverlässigen in der Welt.“

Nachdem Abdelqader al-Gilānī sein Studium in Bagdad abgeschlossen hatte und aufgrund der immer größeren Zuneigungen zu den in der Region praktizierten Sufi Erziehungen, ist er nach und nach Malamati geworden. Dann zog er sich in die Abgeschiedenheit (ʿUzla) zurück und bevorzugte die Einsamkeit. Anschließend verließ er die Stadt und ging hinaus in die herumliegende strahlende irakische Wüste. Diese Erprobung beschreibt er später in den folgenden Worten (Zaydan 1991: 49):

„In den Wüsten und Ruinen von Irak bin ich 25 Jahre lang von Menschen fern geblieben. Es gab niemanden, der um mich Bescheid wusste und auch wusste ich nicht, wie es den Menschen geht. Ich blieb Zeitlang in den Trümmerstätten von al-Madāʿin um mich mit dem Weg des Bemühens vertraut zu werden, indem ich ein Jahr lang von den vernachlässigten Speisen aß und in den Ruinen von al-Karkh hatte ich mich während mehrerer Jahre nur mit der Papyrus-Pflanze ernährt. Manchmal aß ich für lange Zeit nichts und hörte hungrige Klagelaute aus mir heraus. Manchmal überkam mich solch eine Schwere und Last, als würde man einen Berg auferlegen, dann könnte ich sie nicht ertragen und würde ich zu Grunde Schmettern. Als ich in diesen Momenten den fünften und sechsten Vers der 94. Sure Asch-Scharḥ mit der Bedeutung **„Und Wahrlich, mit der Erschwernis geht Erleichterung einher; wahrlich, mit der Erschwernis geht Erleichterung einher.“** (das Weiten, 5-6), rezitierte, löste sich die Schwere⁶⁹ über mir auf und verschwand“.

⁶⁹ Dies hätte viele Ähnlichkeiten mit Stress, der nicht einfach zu definieren ist, sodass bisher noch keine eindeutige und umfassende Definition erarbeitet werden konnte. Alle Modelle sind dabei vom Fokus des

In seiner langen Einsamkeit berichten viele Biographien über merkwürdige Erscheinungen⁷⁰, wie er später erzählte:

„In einer meinen Einsamkeiten sah ich ein starkes Licht, das aus einer nebenstehenden Wand heraus strahlte, dabei hörte ich eine Stimme, die zu mir sagte: „O Abdelqader, ich bin dein Herr, hiermit erstatte ich dir jedes Verbotenes“, dann antwortete ich: „Scher dich weg, verflucht bist du“.

Die Authentizität solcher Erzählungen sind in dem jetzigen Zustand der Forschung schwer zu beweisen, da viele Hagiographen, Biographen und Erzähler, die über Abdelqader al-Gilānī was geschrieben hatten, nicht genug bekannt oder unbekannt sind, so dass keine konkrete Plausibilität gegeben ist. Wenn wir annehmen, dass sie wahrhaftig wären⁷¹, dann ziehen wir daraus folgende Konsequenzen:

1 – Der Mystiker ist nach einer langen und schwer fallenden Einsamkeit in einen Zustand geraten, in dem er mit der sogenannten verborgenen Welt kommunizieren kann. Da er in der oberen Erzählung mit dem Schaiṭān (der Teufel) gesprochen hat, der wie ein starkes Licht aus der Wand herausstrahlte, als Gott vorgestellt und ihm das Verbotene für erlaubt erklärt. Abdelqader al-Gilānī hat dieses vom Teufel gespieltes Theater sofort erkannt und entsprechend reagiert. Infolgedessen hat der Mystiker in diesem Zustand richtig gehandelt,

jeweiligen Forschers abhängig. Unklarheit herrscht auch über Begleitphänomene (wie z.B. Angst) oder die genaue Rolle bestimmter Hormone wie Adrenalin und Noradrenalin (Nebennierenmark) oder Cortison (Nebennierenrinde), sowie der Beteiligung anderer Hormone. Stress scheint sich allgemein auf die Sinneswahrnehmung sowie das Schlafverhalten auszuwirken, normalerweise liegt abends ein sehr niedriger Cortisonspiegel vor, der im Lauf der Nacht ansteigt. Zudem führt langfristiges hohes Cortison zur Schädigung von Nerven des Gehirns sowie der Immununterdrückung (Pfister 2006: 30).

⁷⁰ In dieser oberen Erzählung handelt es sich um merkwürdige Erscheinungen, wo der Teufel im Mittelpunkt steht. Dennoch wurde es in einem Versuch (Mass Alien Abduction Experiment) an der Universität von Los Angeles bewiesen, dass manche Erscheinungen, insbesondere Begegnungen mit UFOs und Außerirdischen ein Produkt des menschlichen Geistes sind. Der Psychologe und Forscher Raduga erklärt:

„Thousands of people attended my seminars, and a great deal of them had initially become interested in out-of-body travel after having experienced sleep paralysis, spontaneous exit from the body, or even “alien abduction”. The abduction interpretation of the spontaneous out-of-body experience is just as widespread as the experience itself. According to surveys in the United States alone, 10% of Americans claim to have been abducted by aliens at least once. Conclusion: in most cases, this phenomenon is not proof of the existence of curious extraterrestrials, but does prove that we are more than simply the physical body in which we are usually trapped. Meanwhile, this is all easily proved in practice. Anyone can make contact with extraterrestrials using out-of-body travel techniques” (Raduga 2011:494).

⁷¹ Viele islamische Rechtsgelehrte wie der Rechts- und Ḥadīthwissenschaftler Ibn al-Ğawzī sind auch der Meinung, dass der Teufel Täuschungen bei Menschen induzieren kann (Ibn al-Ğawzī 2012: 72, Ibn al-Qayyim al-Ğawziyah2001: 29, Ibn Taymiyah 1986: 46, Az-Zughbī 2010: 18).

da er sich gemäß der religiösen islamischen Tradition verhielt. Hier ist nur die Frage, ob diese Geschichte in der Wirklichkeit im Tageslicht geschehen ist oder war sie bloß ein einfacher Traum. In diesem Zusammenhang ist dann die Bewusstlosigkeitsfrage nicht völlig beseitigt, besonders wenn dies vom Erzähler nicht ausdrücklich betont wurde.

2 – In diesem mystischen Pfad lernt man daneben, dass zwar der Teufel unsichtbar ist, er hat aber die Fähigkeit, sich als starkes Licht erscheinen zu können. Diese Teufelstheorie ist in den großen Religionen, dem Christentum, Judentum und Islam, zu begegnen. Teufeln, Dämonen und satanische Einflüsse werden als dunkelste, meist intelligente Energien und Schöpfungen betrachtet, welche bestrebt sind, ihre Eigenschaften beispielsweise an Menschen zu übertragen um gegen den Plan Gottes zu wirken. Laut Koran und Bibel werden Teufel und Dämonen durchaus von Gott zwecks Prüfung für Menschen beauftragt. Heutzutage wird ein Teil dieses Phänomens auch in der Psychologie behandelt, die den obengenannten Zustand beispielsweise als Persönlichkeitsspaltung bezeichnet. Dabei werden die symptomatischen Erscheinungen in Folge von Belästigungen, Besetzungen oder Besessenheit beschrieben .

3 – In den mystischen Erfahrungen ist häufig das Lichterscheinen (rauchfarbiges Grau, reines Blau, reines Karneolrot, reines Weiß, reines Gelb, glänzendes Schwarz) im Mittelpunkt des Geschehens⁷². Weit von Spekulationen oder philosophischen Vorstellungen, die solche Strahlungen zu kommentieren oder zu erklären versuchen, ist es von großer Bedeutung auf dem mystischen Weg das sogenannte „göttliche Licht“, das dadurch das Herz des Sufi poliert wird, so dass es wie ein geschliffener Spiegel glänzt. Ist es dann zum Spiegel geworden, dann kann man darin das Diesseits, das Jenseits und schließlich das ruhmvolle Königreich Gottes gespiegelt sehen, wie es wirklich ist. Erblickt man die Herrlichkeit und die Erhabenheit Gottes in seinem Reich, werden alle Lichter zu einem Licht, und die Brust wird mit diesem leuchtenden Licht erfüllt. Das ist wie ein Mensch, der sein Spiegelbild in einem Spiegel betrachtet und gleichzeitig das Spiegelbild

⁷² Die farbigen Lichter erscheinen manchen Sufis in den verschiedenen Perioden ihres Wallens auf dem mystischen Wege. Sie wechseln wenn sie in einem neuen Zustand übergehen, zu einem höheren Standpunkte aufsteigen oder die äußere Umhüllung einer Läuterungsstufe schauen, hinter welcher eine andere zurücktritt. Am besten ist es nun allerdings, sich gegen diese farbigen Lichter abweisend zu verhalten, denn sie gehören bloß dem menschlichen Subjekt an und bald erscheinen sie und bald wieder nicht (Fleischer 1862: 236).

all dessen sieht, was vor ihm und was hinter ihm ist. Wenn nun ein Sonnenstrahl auf dem Spiegel trifft, ist das ganze Haus von Licht durchflutet. So ist auch mit dem Herzen: Wenn es poliert ist, und glänzt, schaut es das Reich der göttlichen Schönheit des Erhabenen, da es sündenfrei ist. Damit verbinden sich dann im Herz alle Lichter, die zuerst das Herz, dann die Seele und schließlich die Schöpfung durchleuchtet (vgl. Sviri 1997: 6 und at-Tirmīdhī 2005: 61).

Gemäß den Qadiri-Quellen wanderte Abdelqader al-Gilānī später zwischen den verschiedenen immer aufsteigenden mystischen Stationen bis er die Malamatia verließ und eine noch höhere Station erreichte. Diese mystische Transition ist nur nach einem starken Hinziehen möglich, das unter den Sufis als das Hingezogen-Sein (Ġadhba) bekannt ist (Zaydan 1991: 52).

6. 1. 4. Abdelqader al-Gilānī der Hingezogene

Es wurde von mehreren Sufis erzählt, dass sich dieses starke Hinziehen ereignet, als Abdelqader al-Gilānī seinen Sufi-Meister Ḥammād Addibbās besuchte, der ihm mit einem scharfen Blick getroffen hatte, so dass er erschrak, das Zusammentreffen abbrach und mit senkendem Gesicht herausging. Dabei verlor er den Verstand und wurde Abdelqader der Verrückte genannt. Infolgedessen war er in jener Zeit des Hingezogenen meistens von der Außenwelt abgeschnitten. Er erlitt auch mehrere Schocks und wurde „wie vom Donner gerührt“ (Zaydan 1991: 53).

Angeht des heutigen Forschungsstandes ist es schwer, das Befinde Abdelqader al-Gilānīs der damaligen Zeit mit Sicherheit zu bestimmen, da wir heute weder einen materialen Gegenstand haben, den wir wissenschaftlich untersuchen können, noch glaubwürdige biographische Quellen besitzen. Rein literarisch hat die obere Beschreibung des Wissenschaftlers Zaydan viele Ähnlichkeiten mit dem Trance-Zustand oder mit dem sogenannten veränderten Bewusstseinszustand (altered state of consciousness). Unter diesem letzten Begriff werden „jene psychisch-geistigen Zustände verstanden, die vom normalen Wachbewusstsein der Selbst- und Umwelterfassung abweichen“ (Resch 1990). Diese Veränderung kann sich auf Denkabläufe, Zeitempfinden, Körperkontrolle und Bedeutungserleben der betreffenden Person auswirken. Nicht selten treten Halluzination,

synästhetische Erlebnisse sowie intensive Emotionen auf (Dittrich, 1990). In der Brockhaus Enzyklopädie entspricht die Trance einer veränderten Bewusstseinslage, die die freie Willensbestimmung ausschließt; schlafähnlicher Zustand mit Verlust eines Teils des Bewusstseins bei teilweise erhaltener körperlicher und geistiger Reaktionsfähigkeit. Trance kann durch Hypnose, Drogen, Tanz, Musik, Atemtechniken oder Autosuggestion herbeigeführt werden (Brockhaus 1988: 306). Dazu beobachtete Goodman bei Personen in Trance auffällige körperliche Veränderungen, wie beispielsweise tieferes Atmen, starkes Schwitzen, eine Rötung der Gesichtshaut, ein Zittern oder Zucken des Körpers (Goodman 1994). Dieses Thema wurde auch von mehreren Psychologen und Wissenschaftlern (Tart, Hunter, Shapiro, Fell et al.) behandelt, die sich mehr oder weniger mit unterschiedlichen Einzelheiten und Details des Subjekts beschäftigt haben. Nach Björkqvists Meinung gibt es eigentlich keine klare Abgrenzung der verschiedenen dazugehörigen Begriffe, besonders was Ekstase und Trance betrifft, die sich zum Teil überlappen und ineinander übergehen, das heißt einander gegenseitig nicht ausschließen. Ekstase und Trance sind intensive Erfahrungen, die nicht der Norm des alltäglichen Bewusstseins entsprechen. Veränderte Bewusstseinszustände sind zwischen Wachsein und Schlaf angesiedelt (Schütz und Freigang 1998). Nach Taschler taucht in diesem Zusammenhang ein dritter Begriff, nämlich Flow⁷³, besonders in der Musik auf. Es ist hier nicht ausgeschlossen, dass die Termini Ekstase, Trance und Flow ähnlich angewendet werden und sich teilweise überschneiden. Möglicherweise ist die Kontrolle über die Herbeiführung von Ekstase, Trance und Flow ein Unterscheidungsmerkmal: Trance und Ekstase entziehen sich der bewussten Willensbestimmung und der Kontrolle, während man bei Flow von der totalen Kontrolle über Handlung und Umwelt spricht. Biologisch spricht man von veränderten Bewusstseinszuständen, so handelt es sich immer um Veränderungen neurologischer Funktionen, wie Gehirnwellen und Gehirnströme (Taschler 2007: 17).

⁷³ Nach Csikszentmihalyi und Schiefele ist dieser Begriff folgendermaßen definiert: „Gefühl des völligen Aufgehens in einer Tätigkeit. Das Handeln wird als ein einheitliches Fließen von einem Augenblick zum nächsten erlebt. Elemente des Flow Erlebens sind die Kontrolle über Handlung und Umwelt, eine Zentrierung der Aufmerksamkeit auf die momentane Tätigkeit, das Verschmelzen von Handlung und Bewusstsein. Damit verbunden ist eine völlige Selbstvergessenheit“ (Csikszentmihalyi et Schiefele 1993: 221).

Nach jener Zeit des Hingezogen-Seins wurde nichts mehr von diesem Zustand berichtet. Nach mehr als dreißig Übungsjahren ist er dann wieder zu seinem normalen Zustand zurückgekehrt. Um das Jahr 521/1127 begann er dann zu predigen und die verschiedenen Islamwissenschaften zu unterrichten (Zaydan 1991: 53).

Ein Teil seiner Nachkommen, die bekanntesten waren Abdulawahhāb und Abdurazzāk, war für die Verbreitung seines Wissens und seiner Pfad verantwortlich, insbesondere Ibrahim und Abdulaziz al-Qadiri, die die später als Qadiriya bekannte Ṭariqa in maghrebinischen Ländern bekannt machten. Abdelqader al-Gilānī verstarb am Samstag, den 10. Rabi^c Ethānī 561 n.H. (1166 n.C.) und wurde in seiner Schule in Anwesenheit von vielen Novizen, Schülern und Meistern begraben (Edh-Dhahabi 1985: 450, Al-Qahtāni 1997: 30).

An dieser Stelle ist es wichtig, einige seiner Lehrer, die mit ihren Wissen, Verhalten und Erziehung sein Leben geprägt haben, näher zu betrachten. Da dies uns zuerst Abdelqader al-Gilānī, dann die nachfolgenden Meister dieser Bruderschaft besser zu schätzen ermöglicht. Sie sind in der folgenden, überblickshaften Lehrer- und Schülervorstellung zusammengefasst.

6. 2. Abdelqader al-Gilānīs Lehrer und Schüler

Abdelqader al-Gilānī wurde von mehreren Lehrern unterrichtet, zwei von ihnen haben ihn stark beeinflusst (Eddibbās und al-Makhrami) und von seinen zahlreichen Schülern⁷⁴ sind zwei große Lehrer (As-Suhrawardī und Abū Madyan Schu^cīb) geworden, die zwar mit ihm nicht in enger Verbundenheit standen, aber von al-Gilānī stark beeinflusst wurden und von ihm zeitweise Wissen, Denken und Sufi-Erziehung vermittelt bekamen.

6. 2. 1. Der Scheich Ḥammād Addibbās

Scheich Ḥammād Ben Muslim Ben Daddūh Eddibbās Erraḥbī verstarb im Jahr 525 n.H. (1131 n.C.). Im Alter von drei Jahren verlor er seinen Vater und wurde in Bagdad erzogen,

⁷⁴ An dieser Stelle darf man die anderen berühmten großen Schüler nicht vergessen, wie die beiden Gilānis Söhne Abdulwahhāb und Abdurazzāk, die grossen Hanbali-Rechtsgelehrter waren, sowie Scheich al-Islam Ibn Qudāma al-Maqdissī (541-620/1147-1223), der in der ganzen islamischen Welt als ein großer Rechtsgelehrter, Traditionalist und Biograph angesehen ist (Al-Qahtāni 1997: 46).

wo er in seiner Jugend die Tradition des Propheten bei Ḥadīth-Wissenschaftlern erlernte. Später verließ er die Stadt und ging, wie es die damalige mystische Tradition vorschrieb, hinaus. Die verschiedenen Biographien berichten, dass er oft hart mit seinem Schüler Abdelqader al-Gilānī war. Er war Analphabet (Ummī), trotzdem hinterließ er viele Sprüche und Weisheiten, die seine Schüler nach ihm in mehreren Büchern sammelten (Zaydan 1991: 57). Darunter lesen wir die folgenden ausgewählten Grundsätze:

Das Wissen ist ein Weg, wenn du ihn nicht um Allahs Willen nimmst, dann wird es ein Beweis des Irrtums gegen dich sein.

Wenn Allah seinen Diener liebt, dann leitet er deren Besorgtheit, in dem was er vernachlässigt hat und wenn er ihn verabscheut, dann leitet er deren Besorgtheit, in dem was er für ihn gegeben hat.

Schau mal in seiner Schöpfung, dann wirst du ihn sehen, Schau nicht das Tun der Anderen zu, da du Ihm nicht sehen wirst.

Wer von der Prüfung davon abläuft wird niemals das Tor der Gottesfreundschaft erreichen.

Der kürzere Weg Allahs ist seine Liebe, sie wird erst rein, wenn der Liebende Geist ohne Hauch wird.

6. 2. 2. Der Scheich Abu Saʿīd al-Makhramī

Er war Meister und großer Gelehrter der Hanbaliten in Bagdad und in der Region. Er starb im Jahre 513/1119. Sein vollständiger Name lautet: Abū Saʿīd al Mubārak Ben ‘Ali Ben Elḥassan Ben Bendār al-Makhramī. Er hatte zuerst das hanbalitische Recht beim Richter Abī Yaʿalā gelernt, dann lässt er sich bei esch-Scharīf Abī Ğaʿfar Ben Abī Mūsā und beim Richter Yaʿqūb Ben Sṭūrā Elbarzabīnī in der Fiqh-Wissenschaft weiterbilden. Dann besuchte er nacheinander Abī Ğaʿfar Ben Almaslamah, Abī al-Ghanāʾim Ben al-Maʾmūn Abī Yʿalā Ibn Almuhtadī, Essarīfī und Ibn Ennaqūr, bei denen er die prophetische Ḥadīth gehört und studiert hat. Er war mit seiner Pädagogik sehr bekannt und unter den Studenten sehr beliebt. Geschätzt war er auch wegen seiner großen Bibliothek, die er in seiner Schule am Bab al-Azağ Tor für die Schüler und Forscher errichtet hat. Später, nach seinem Tode,

wurde die Schule unter der Leitung von seinem Schüler Abdelqader al-Gilānī weitergeführt, erweitert und mit verschiedenen Ausrichtungen ausgestattet (528/1141). Es wird in mehreren Quellen berichtet, dass al-Gilānī vom Scheich Abū Saʿīd al-Makhrāmī das Gewand der Sufi (Khirqa) erhalten hat und damit als der große Wali angesehen wurde, als der er bis heute in der islamischen Welt bekannt ist.

Das Wort Khirqa heißt so viel wie Lumpen oder Lappen (Wehr 1977: 212). Sie ist ein Ehrengewand des Derwischs und symbolisiert die Tugendhaftigkeit und die göttlichen Eigenschaften. Man hat fälschlicherweise immer wieder angenommen, dass das Gewand selbst diese Eigenschaften besitzen würde und wenn man solch ein Gewand trägt, man zu einem Heiligen werden würde. Jedoch macht das bloße Tragen von spiritueller Kleidung niemanden zu einem Heiligen. Wie in den philosophischen Sufi-Redewendungen bekannt ist, ist das Gewand des Sufi mit der Nadel der Hingabe an Gott und dem Garn des selbstlosen Gottesgedenkens (Dhikr) genäht. Wahre Hingabe zieht das Herz zum Geliebten und beinhaltet ständige Aufmerksamkeit auf Gott und stetige Anstrengung (Nimatullahi 2013:1).⁷⁵

Neben der Khirqa erhielt der Novize nach Beendigung seiner Ausbildung eine Idschāzah, eine Autorisation, die es ihm erlaubt, nun seinerseits die Lehren weiter zu geben, sowie einen Gebetsteppich (Sağgāda), eine Gebetskette (Misbaḥa) zur Ausübung des Dhikr, des Gottesgedenkens sowie eine Bettelschale (Kaschkūl) für Almosen. Sufimeister und herausragende Schüler erhielten oft schon zu Lebzeiten den Nimbus⁷⁶ von Heiligen und

⁷⁵ In Bezug auf des Gottesgedenkens steht weiter: «Der Schüler gleicht einer Maschine, deren Antriebskraft die Hingabe ist. Diese Maschine muss mit der Hilfe des Dhikr alle Begierden in Tugenden verwandeln. Auf diese Weise nimmt die Begierde im Schüler nach und nach ab und der Grad der Tugendhaftigkeit des Schülers nimmt zu. Dann erst wird der Schüler dem Sufi-Gewand würdig, während das Herz und die Seele durch den Segen der göttlichen Eigenschaften erleuchtet werden. An diesem Punkt ist der Schüler würdig, dem spirituellen Fest der Sufis beizuwohnen, das in der Schenke des Entwendens (Kharābāt) stattfinden. Dies ist der Zustand des Fanā'. In diesem Zustand wird der Wanderer fähig, die Geheimnisse der Göttlichen Wirklichkeit (Alḥakikah Arrabāniah) unmittelbar zu erkennen“ (Nimatullahi 2013: 2).

In der sunnitischen Dogmatik ist diese Auslegung, nach der man sich in „Hingabe einem spirituellen Wegführer anvertrauen sollte“ nicht akzeptabel, da Hingabe nur gegenüber Gott sein sollte.

⁷⁶ Die Lehrer von Abdelqader al-Gilānī haben in den verschiedenen hagiographischen Quellen hingewiesen, dass er zwar zur der großen Familie der Walis gehört, dies hat aber mit der christlichen (Jesus Christus) oder schiitischen (ʿAlī Ibn Abī Ṭālib) Bilder nicht zu tun. Da in der christlichen oder schiitischen Kunst der Heiligenschein (lat. Nimbus, auch Glorienschein, Gloriole, Strahlenschein, Aureole) eine Leucht- oder Lichterscheinung um den Kopf oder den ganzen Körper einer Personendarstellung ist. Bei den Sunniten wird Abdelqader al-Gilānī nie mit einem solchen Bild dargestellt, der Nimbus in diesem Fall ist rein literarisch und heißt nichts mehr als Allahs Freunde. Selbstverständlich findet man bei einigen, die von ihren Anhängern

Gottesfreunden. Ihnen wurden aufgrund ihrer Nähe zu Gott übernatürliches Wissen und Wunderwirken zugeschrieben (Stickel 2011: 4).

In diesem Zusammenhang ist die Khirqa auch ein Zeichen dafür, dass der Schüler den Pfad des Meisters angenommen hat. Der Novize wird dann ein Glied in der großen Kette (Silsila) der Bruderschaft, die die Überliefererkette der Qadiriya-Bruderschaft (Sanad Eṭṭarīqa Alqādiriyah) darstellt. Mehrere Qadiri-Quellen erwähnen verschiedenen Silsilas mit einigen Abweichungen voneinander. In Zaydans Buch kommt die folgende Kette vor:

„Der Sayyid Abdelqader erhielt die Khirqa des göttlichen Wissens von esch-Scheich es-Sālīḥ Abī Saʿīd al-Mubārak Ben Ali al-Makhrami al-Baghdādī, der sie von Scheich al-Islām Abī al-Ḥassan ʿAlī Ben Muḥammad al-Hikārī erhielt... von esch-Scheich Abī al-Faradsch Aṭṭarsūsī... von Abī al-Faḍl Attamīmī... von Abī Bakr asch-Schiblī... von Abī al-Qāssim al-Ġunayd... von Sarrī Eddine Essaḡāṭī... von Maʿrūf al-Karkhī... von Daūd Aṭṭāʾī... von Ḥabīb al-ʿAḡmī... von al-Ḥassan al-Basrī... von ʿAlī Ibn Abī Ṭālib ... vom Propheten Allahs Segen und Friede auf Ihm“ (Zaydan 1991: 62, Ennabulsi 1986: 49).

Diese Überlieferungskette hat eine zentrale Bedeutung in der Bruderschaft. Hier wird behauptet, dass al Gilānī nach mehreren Generationen die Khirqa vom Propheten Muḥammad erhalten hat. Diese zieht uns notwendigerweise zu den Ḥadīthwissenschaften zurück, wo besonders Überliefererkritik (ʿIlm al-Ġarḥ Wattaʿdīl) geübt wird, so dass bei allen Kettemitgliedern auf Zuverlässigkeit (Amānah), Gerechtigkeit (ʿAdl) und Genauigkeit (Ḍabt) geprüft⁷⁷ wird. Die Überliefererkritik gehört zu den wichtigsten

als Heilige bezeichnet werden, ketzerische Glaubensvorstellungen und Praktiken, die offensichtlich im Widerspruch zu konsensfähigen Kriterien islamischen Glauben wie die Personifizierung Gottes stehen. Wie in den vierten Kapitel erwähnt wurde, lautet die Regel: Alle Gläubige, die Imān (Glaube) und Taqwa (Gottesbewusstsein) haben, Awliyāʾ (Pl. v. Wali) von Allah sind. Und Er ist ihr Wali (vgl. Koran: die Kuh, 257). Ungeachtet dieser islamischen Regel hat sich unter den Sufi-Anhängern eine Hierarchie von sogenannten muslimischen Heiligen herausgebildet. Ihre Wohnstätte sowie ihre Gräber gelten für die Massen als Orte der Verehrung. Der Historiker Caldarola bestätigt dies in seinem Werk „Religions and Societies“, in dem er schrieb:

“Sufi spiritual teachers, called Shaykhs, were and still are, venerated as saints and their Tomb are popular places of worship in most countries of muslim world” (Caldarola 1982: 10).

⁷⁷ Wenn mindestens eine von diesen Voraussetzungen nicht erfüllt ist dann ist der Ḥadīth als „Ḍaʿīf“ (Schwach) eingestuft. Im schlimmsten Fällen ist dann als „Maḍḍūʿ“ (Erfunden) eingestuft d. h. ein von den Überlieferern wird als Lügner bezeichnet. In dieser letzten Kategorie haben viele Ḥadīth Erzähler und Rechtswissenschaftler wichtige Sammlungen und Kompendien verfasst, darunter finden wir die folgenden meist gelesenen Werken:

Disziplinen der Ḥadīthwissenschaften da man erst durch die Kenntnis über den Zustand der einzelnen Überlieferer in einem Sanad (Silsila) bestimmen kann, ob ein Ḥadīth authentisch ist oder nicht (Heider 2007: 61). Wer die Wahrheit von seinem Propheten erhalten zu haben behauptet, muss als erstes die korrekte und authentische Überlieferung von diesem Propheten beweisen können. Denn die bloße Behauptung ist kein Beweis. Es ist also nicht ausreichend, einem Propheten einfach dies oder jenes zuzuschreiben. Selbst wenn er die Wahrheit sagte, heißt dies noch lange nicht, dass sich die angeblichen Überlieferungen wirklich mit seinen Worten bzw. mit seiner Lehre decken (vgl. Essiyah 2013: 3, Muhadda 1994: 65, Al-Afghani 2010: 15).

In unserem Fall gewährleistet diese obere Überliefererkette keine einwandfreie Handhabung. Dies hat mehrere Gründe:

- Der Ansicht unterschiedlicher großer Gelehrte und Ḥadīthwissenschaftler⁷⁸ nach hat al-Ḥassan al-Basrī im Alter von vierzehn Jahren ʿAli Ibn Abī Ṭālib in Medina gesehen. Dabei hat er in jenem Alter überhaupt nichts von ihm gehört, abgesehen von der weiteren Behauptung, dass er von ihm irgendein Sufi-Gewand erhalten hätte (Assakhāwī 1984: 176, Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: 382). In diesem Zusammenhang steht kein einziger gesunder Ḥadīth von al-Ḥassan al-Basrī von ʿAli Ibn Abī Ṭālib in den folgenden großen glaubwürdigen Ḥadīthsammlungen: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ-Muslim, Ṣaḥīḥ Ibn-Ḥibbān und Ṣaḥīḥ Ibn-Khuzeimah. Dies wurde auch von dem Traditionarier und Jurist al-Ḥāfiḍ al-Mizzī (654-742/1256-1341) in seiner berühmten umfangreichsten Biographie der Überlieferer (Tahḍīb al-Kamāl fī-Asmāʿ ar-Ridschāl: Erweiterung des Vollständigen über die Namen der Ḥadīthüberlieferer) bestätigt (Al-Mizzi 1980: 98).
- Auch stimmt das letzte Glied der Überlieferer, nämlich von ʿAli Ibn Abī Ṭālib vom Propheten Muḥammad, nicht ganz. Da zwar ʿAli vom Propheten viel gehört und

-
- „Die Erfindungen“ von Ibn al-ǧawzī
 - „Die künstlichen Perlen in den erfundenen Ḥadīthen“ von Assiyūfī
 - „Die hochgehobenen Geheimnisse in den erfundenen Ḥadīthen“ von ʿAli al-Qārī
 - „Die schwachen und erfundenen Ḥadīthe von al-Albānī.

⁷⁸ Unter anderem sind die folgenden Rechtsgelehrte zu nennen (Idruss 2011:2) :

- Qatādah Ben Diʿāmah Essadūssī (Basra, 61-118/680-736)
- Abū ʿIssā Muḥammad at-Tirmīdhī (Basra, 209-279/815-892).

folglich auch viele Ḥadīthe überliefert hat, es findet sich aber kein einziger gesunder Ḥadīth, wo der Prophet ihm irgendein Gewand gab. Einzig hat Abū Ḥafs Essuhrawardī einen gesunden Ḥadīth (al-Bukhārī 1998: 5647, es-Suhrawardī 1966: 96, Idruss 2011:2) zitiert, der mit unserem Thema jedoch überhaupt nichts zu tun hat. In diesem Ḥadīth vom al-Bukhārī handelt es sich um ein Gewand, das vom Propheten an das junge Mädchen Um Khālīd gegeben wurde. Hier hat der Prophet eine Kleidung für das arme Mädchen einfach gespendet, genauso wie er seinen anderen Gefährten Essen oder Trinken gegeben hatte. In diesem Zusammenhang wurde erwähnt, dass der erste, der diesen Ritus in den islamischen Sufi-Zeremonien eingeleitet hatte, der Mystiker Abū Bakr Asch-Schibli (247-334/861-945), ein Weggefährte der ebenfalls bekannten Sufis Mansur al-Ḥallāğ und Abī al-Qāssim al-Ġunayd, war (Zaydan 1991: 63, esch-Schibi 1982: 459). Die Orientalisten Goldzieher und Krämer gehen noch weiter in die Geschichte dieses Ritus, wenn sie sagen, dass diese im Islam eingeleitete Sufi-Kleidung einen alten hinduistischen Ursprung hatte (Esch-Schibi 1982: 460).

6. 2. 3. *Schihāb Eddīne es-Suhrawardī*

Es sind eigentlich zwei Suhrawardīs, die in der Sufi-Welt bekannt sind. Der erste ist: Schihāb Eddīne es-Suhrawardī (Abū Alfutūḥ Yahyā Ben Ḥabsch, gest. 586/1191. Der zweite ist Schihāb Eddīne es-Suhrawardī (ʿUmar Ben Muḥammad Ben ʿAbdallāh, gest. 632/1234). Der erste (549-586/1155-1191) war ein iranischer Philosoph und Mystiker der Azeri-Region Suhraward (kleiner Ort in der Provinz Zandschān, ca. 350 Km nordwestlich von Tehran im Iran), wo er aufwuchs. Er ging ins damalige kulturelle Zentrum von Aserbaidshan Maraga, wo er bei dem berühmten Fakhr Eddīne Errāzi Rechtslehre und Philosophie studieren konnte (Mete 2008: 3). Seine Anhänger nennen ihn Scheich al-Ischrāq (Meister der Erleuchtung). Er hat sich bemüht das Erbe der antiken griechischen Schulen fortzusetzen. Er sah trotz der Unterschiede zwischen den alten Weisen wie Hermes, Pythagoras, Sokrates und Platon eine gemeinsame Einleitung wie sie auch in den mazdeischen Lichtlehren reflektiert wurden (Mete 2008: 5).

Der zweite Suhrawardī (539-632/1145-1234) hatte einen arabischen Ursprung und war der berühmte Schüler von Abdelqader al-Gilānī. Sein vollständiger Name lautet: Scheich al-Islam Schihāb Eddīne Abū Ḥafs wa Abū ʿAbdullāh ʿUmar Ben Muḥammad Ben ʿAbdillāh Ben Muḥammad Ben Abī Bakr Assidīq Alquraschī Attaimī al-Bakrī es-Suhrawardī Assūfī al-Baghdādī. Er wurde im Radsjab 539 n.H. auch in Suhraward geboren. Als junger Schüler hat er verschiedene islamische Wissenschaften (Recht, Sufismus, ...) in Bagdad von seinem Onkel Abū Annaġīb es-Suhrawardī gehört und von ihm zog er die Khirqa der Sufi an. Später hat er in der ganzen Region von Bagdad gewirkt. Zu seinen zahlreichen Schülern gehören viele Wissenschaftler und Sufi-Meister wie Ibn Nuqṭah, Ibn Addubeithī, Ibn Annaġġār, Aḍḍiyāʿ, Alqūṣī, Ibn Annābulṣī, Ezzinġānī, Abū Almaʿālī Ibn ʿIllān, Abū Alfaraġ Ibn Ezzīn, Abū Ishāq Ibn Alwāsiṭī und Abū Almaʿālī al-Abraqūhī. Sein Werk « ʿAwārif al-Maʿārif » (Gaben der Erkenntnisse) bildet die Grundlagen der mystischen Erziehung und gilt es in den Sufi-Kreisen als ein bedeutendes Lehrbuch des sunnitischen Sufismus (Zaydan 1991: 68). Größeren Einfluss gewann die Suhrawardiya-Bruderschaft später unter Schihāb Eddīne ʿUmar es-Suhrawardī, der der Neffe des Gründers, Ḍiyāʿ Eddīne Abū Annaġīb es-Suhrawardī war. Nachher verbreitete sich die Suhrawardiya-Bruderschaft vor allem in Indien, wo sie sich weiter in verschiedene Linien verzweigte. Schihāb Eddīne ʿUmar es-Suhrawardī starb im Jahre 632 n.H. in Bagdad. Über ihn sagte der amerikanische Orientalist und Philosoph Ohlander:

„Umar b. Muḥammād as-Suhrawardī was one of the major Sufi masters of the twelfth and thirteenth centuries and a key figure in the expansion of the Suhrawardiya order, founded by his uncle Najīb as-Suhrawardī”
(Ohlander 2008 :151).

6. 2. 4. Abū Madyan Schuʿīb

Abū Madyan Schuʿīb ist der Stifter des Sufismus im Maghreb und Andalusien. Er wurde in Cantillana, in der spanischen Region Sevilla, im Jahre 509/1126 geboren. Er fing sein

Studium in Sevilla an. Später ging er nach Fes, wo er zuerst den Koran, dann die verschiedenen islamischen und arabischen Wissenschaften wie das Recht, die Koranauslegungen und die Literatur studierte. Seine mystische Ausbildung hatte er im Atlas-Gebirge bei dem berberischen Asket Abū Yaʿzā (gest.572/1177) angefangen. Darüber sagte Abū Madyan Schuʿīb: „Ich habe die Biographien der Rechtschaffenen von der Uweis el-Qarnis Zeit bis heute zwar studiert, habe aber nichts wunderbarer gefunden als Abū Yaʿzā. Auch habe ich die Bücher der Ermahnungen gelesen, dabei habe ich nichts wie das Iḥyāʾ Werk (Iḥyāʾ ʿUlūm Eddīne: Die Wiederbelebung der Religionswissenschaft) vom Abū Ḥāmid al-Ghazālī gesehen“ (Mahmud 1985: 46). Dann hat er mehrmals den großen Sufi-Meister Abū ʿAbdullāh Addaqaq besucht, der zwischen Sijilmassa und Fes hin und her zu wandern pflegte. Er sagte: „Ich war der erste, von dem esch-Scheich Abū Madyan das Wissen des Sufismus übernahm“. Über seine Lernmethode sagte Abū Madyan Schuʿīb: „Es genügte mir einen Koranvers und einen Ḥadīth, die ich gehört und gelernt habe, dann ging ich hinaus unter freiem Himmel und fing an, mit Meditation und Überlegung, diese zwei Lerneinheiten in Praxis zu setzen. Später kehrte ich nach Fes zurück, wo ich wieder einen Koranvers und einen Ḥadīth lernte dann ging ich hinaus unter freiem Himmel zur Meditation und Praxis usw“ (Mahmud 1985: 46).

Zu seinen Lehrern gehört auch der große Sufi Meister jener Zeit, nämlich der Scheich Abdelqader al-Gilānī, der ihm, während der Pilgerfahrt in Makka traf und von ihm Theorie und Praxis des Sufismus erhielt, bis er die Stufe des Qotb (der Pol) erreichte (Mahmud 1985: 53). Als er nach Westen zurückkehrte, ließ er sich in Beḡāya (Algerien) nieder, wo er die Studenten und Novizen des Maghreb und Andalusien in den unterschiedlichen Islamwissenschaften unterrichtete. Dort hat er bis zu tausend Studenten ausgebildet und sie in den mystischen Pfad des sunnitischen Sufismus initiiert. Er hinterließ viele wertvolle Sprüche und Weisheiten, die seine Schüler nach ihm in mehreren Büchern gesammelt haben, darunter lesen wir die folgenden ausgesuchten Grundsätze und Stationen (Mahmud 1985: 68 – 103):

„Bevor man die Reue korrigiert, ist das Streben nach dem Willen pure Achtlosigkeit“.

„Wer die Pflichten vernachlässigt verliert damit seine Seele“.

„Das Zeichen der Treue ist, wenn man den Schöpfer sieht, währenddessen ist die Schöpfung vom Blickfeld verschwunden“.

„Die Weltentsagung ist ein Wohlbefinden“.

„Mit der Station der Verrechnung erreicht man die Station der Kontrolle“.

„Treibt nicht die Leute zur Verzweiflung, sondern erinnert sie an die Gnade Gottes“.

In den letzten Tagen seines Lebens verließ Abū Madyan Schuʿīb Beḡāya die Stadt der Wissenschaften und brach nach Westen, wo er im Jahre 594 n.H. (1197 n.C.) in Tlemcen starb. Er wurde in el-Eubbād, auf den Höhen der Stadt Tlemcen, in der Anwesenheit von tausenden Tlemcenern und vielen aus der Region kommenden Scheichen begraben (Mahmud 1985: 147, El Moudjahid 2011: 1).

6. 3. Die Lehre

6. 3. 1. Einleitung

Zum Glaube, Lehre und Praxis der al-Gilānī-Ṭariqa, enthalten die historisch-biographischen Quellen nur wenige Informationen. So erfährt der Leser, dass der Meister der sunnitischen hanbalitischen Rechtschule angehört. Die spirituelle Erziehung, die er lehrte, war keine theoretische philosophische Spiritualität, sondern basiert auf persönlichem gutem Handeln und guter Persönlichkeit. Auch wenn es viele Ṭuruq in der islamischen Welt gibt, so stehen sie direkt oder indirekt mit diesem Mann und seiner Lehre in Verbindung.

In diesem Abschnitt werden die Grundsätze der Lehre der Qadiriya-Bruderschaft dargestellt, die sich in dem Hauptwerk des Meisters al-Gilānī, und zwar „Al-Ghunya“, befindet. Sie werden zusammengefasst und im Licht des Korans und der verschiedenen Islamwissenschaften untersucht. An dieser Stelle ist zu betonen, dass es daneben auch andere mehr oder weniger glaubwürdige Lehrbücher von Abdelqader al-Gilānī gibt, die in den unterschiedlichen Bibliotheken der Welt zu finden sind. Sie wurden aber von manchen Wissenschaftlern kritisiert und ihre Inhalte stellenweise in Frage gestellt. Die bekanntesten von al-Gilānīs Werken sind:

- Al-Ghunya: Hinreichende Versorgung für Suchende auf dem Pfad der Wahrheit.
- Al-Faḥḥ Arrabānī: Die herrliche Eröffnung (Predigen und Ratschläge).
- Futūḥ al-Gheib⁷⁹: Eröffnungen des Verborgenen (78 Predigen über verschiedene Themen)
- Al-Fuyūdāt Arabbāniyah⁸⁰: Die göttlichen Emanationen.
- Assafīna al-Qādiriyah⁸¹: Das Qadiri-Schiff.
- Ġalā‘ al-Khāṭir: Entfernung der Fürsorge (Sammlung von Predigten).
- Hizb Baschā’ir al-Kheirāt: Menschliche Partei des Segens (Mystisches Gebet).

6. 3. 2. *Al-Ghunya - Werk*

Der vollständige Werktitel lautet: „Al-Ghunya li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaq“ (Die hinreichende Versorgung für Suchende auf dem Pfad der Wahrheit). Es ist eine rituelle und ethische Abhandlung, die in mehreren Büchern geordnet ist. Wie man in der unteren Gliederung sieht, sind manche Bücher in verschiedenen Buchstellen gestreut, so dass es keine eindeutige systematische Sequenz gibt. Die erste im Jahre 1999 erschienene Auflage besteht aus zwei Bänden, die folgendermaßen gegliedert sind:

Erster Band:

- Erstes Buch: Die Säulen des Islam : Das Gebet – die Armensteuer – das Fasten – das Zurückziehen – die kleine und große Pilgerfahrt.
- Zweites Buch: Das Buch über der Wohlerzogenheit (Kitāb al-Ādāb): Vorzüge im Handel – die Regeln der Erlaubnis (al-Isti‘dān) – Das Essen und Trinken – Das Verrichten des Bedürfnisses (Qaḍā‘ al-Ḥāḡah) – Die Kleidung – Die Reise – das Bittgebet – Die Eheschließung.

⁷⁹ Dieses Werk ist von mehreren Islamwissenschaftler und Forscher kritisiert worden, da es stellenweise Unklarheiten und dogmatische Widersprüche gäbe. Man glaubt, dass diese Stellen abgeschrieben und zu dem Futūḥ al-Gheib-Werk zugefügt wurden. Hierin kann eine beabsichtigte Rufschädigung Abdelqadir al-Gilānīs gesehn werden (Al-Qahtānī 1997: 57). Die folgende Werkstelle ist ein Beispiel dafür:

„Anā kuntu qabla al-qabli qotban mubaḡḡalan, taṭūfu bīya al-akwānu wa Arrabu asmānī (Al-Gilānī 1973: 221)“

(d. h. Ich war vor der Schöpfung ein respektierter Pol, bewegend kreisen die Universen um mich um)

⁸⁰ Für dieses Buch gilt dieselbe Bemerkung wie in der Ref. 79 (Al-Qahtānī 1997: 61).

⁸¹ Für dieses Buch gilt dieselbe Bemerkung wie in der Ref. 79 (Al-Qahtānī 1997: 61).

- Drittes Buch: Das Gute befehlen und das Schlechte verbieten.
- Viertes Buch über den Schöpfer, Allah den Allmächtigen: der Koran – die schönsten Allahs Namen – Säulen des Glaubens – Die Propheten, das Kalifat und die Kalifen – Die Sekte und die Ketzer.
- Fünftes Buch: Der Koran – der Teufel – Das Ego und die Seele – Die Reue – Die Engel.

Zweiter Band:

- Erstes Buch: Vorzüge des Monats Ramadan – das kleine Fest – Die Vorzüge der zehn Tage vom Monat Ḍul Ḥiġġah – Vorzüge der Arafat und Opfertage – Vorzüge des Achura Tags – Vorzüge des Freitags.
- Zweites Buch: Vorzüge der Wochentage – Die fünf Gebete – Das Freitagsgebet – Die zwei Festgebete – das Sonnenfinsternis Gebet – Das Mondfinsternis-Gebet – Das Todesgebet – Der Krankenbesuch.
- Drittes Buch: Das Nachtgebet – Das Bittgebet nach den Gebeten.
- Viertes Buch: Das Buch über der Wohlerzogenheit der Novizen und Schülern – Das Buch über die Freundschaft zwischen Novizen, Armen und Reichen.
- Fünftes Buch : Das Buch der Anstrengung (Muġāhada) – Das Buch des guten Benehmens – Das Buch der Gedulde – Das Buch über der Zufriedenheit (Erriḍā) – Das Buch der Aufrichtigkeit (Assidq).

6. 3. 3. Der Glaube (Īmān)

Zwar ist der Glaube im allgemeinen Synonym vom Eingeständnis, im Arabischen aber stammt er aus den drei Wurzeln: 'alif, mīm, nūn und heißt so viel wie Sicherheit oder Versicherung. In seinem Ghunya – Werk definiert Abdelqader al-Gilānī den Glauben als

eine dogmatische Einheit, die aus den drei folgenden Teilen besteht: Wissen, Wort und Tat. Er schrieb:

„Wir sind überzeugt, dass der Glaube Worte der Zunge (Qawlun bil Lissān), Wissen im Herzen (Maʿrifatun bil Ğanān) und Handlungen des Körpers (ʿAmālun bil Arkān) ist. Er nimmt mit der frommen Handlung (Aṭṭāʿah) zu und vermindert sich mit den begangenen Sünden (al-Maʿāssī). Der Glaube verstärkt sich mit dem Wissen (al-ʿIlm) und wird schwach mit der Unwissenheit (al-Ġahl)“ (Al-Gilānī 1999: 169, Al-Qahtānī 1997: 89).

Dies steht nicht im Widerspruch mit der verbreiteten Meinung der Mehrheit der Muslime und ihrer Gelehrten, die darüber die folgenden Definitionen geben:

- Al-Imām Malik: „Der Glaube ist Wort und Tat“ (Ibn ʿAbd al-Bar 1997: 34).
- Al-Imām Ahmad: „Der Glaube ist Wort und Tat“ (Errāġiḥī 2013: 129).
- Al-Imām al-Bukhārī: „Ich habe niedergeschrieben was tausend Ḥadīthgelehrte und mehr aus dem Hedschas, der Scham, dem Irak und Ägypten vor mir vorgelesen haben. Alle bestätigten, dass der Glaube Wort und Tat ist“ (Al-Lalikai 1995: 195).

Sie meinten mit „Wort“ sowohl das Wort mit der Zunge als auch das Wort mit dem Herz oder das Wissen. Das Wort ist dann nicht anders als der bekannte islamische Glaube, der generell aus sechs Säulen besteht⁸²:

⁸² Die Säulen des Glauben stehen natürlich mehrmals sowohl im Koran als auch in der Sunna (Tradition des Propheten Muḥammad) fest, darunter sind die folgenden Texten:

- „**Der Gesandt glaubt an das, was ihm von seinem Herrn herabgesandt wurde, und ebenso die Gläubigen. Alle glauben an Allah und Seine Engel und Seine Schriften und Seine Gesandten und machen keinen Unterschied zwischen Seinen Gesandten. Und sie sprechen: „wir hören und gehorchen. Schenke uns Deine Vergebung, unser Herr, und zu dir ist die Heimkehr**“ (Die Kuh, 285).
- „**Kein Unheil geschieht auf Erden oder euch selbst, das nicht in seinem Buch stünde, bevor wir es geschehen lassen**“ (Das Eisen, 22).
- Gabriels Ḥadīth über ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb: „ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb berichtete: Eines Tages, während wir beim Gesandten Gottes, Gottes Segen und Frieden auf ihm, saßen, erschien ein Mann vor uns, mit sehr weißen Gewändern und sehr schwarzen Haar. An ihm war keine Spur der Reise zu sehen und von uns kannte ihn keiner. Schließlich setzte er sich zum Propheten, Gottes Segen und Frieden auf ihm, lehnte seine Knie gegen dessen Knie, legte seine Handflächen auf seine Oberschenkel und sagte: „O Muḥammad, unterrichte mich über den Islam. Da antwortete der Gesandte Gottes, Gottes Segen und Frieden auf ihm,: „Der Islam ist, dass du bezeugt, dass keine Gottheit existiert außer Gott und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, dass du das Gebet verrichtest, die Armensteuer entrichtest, im Ramadan fastest und zum Hause pilgerst, wenn du dazu imstande bist.“ Er sagte: „Du hast recht gesprochen.“ Und wir waren erstaunt darüber, dass er ihn befragte und dann ihm recht

- Der Glaube an Allah (Gott)
- Der Glaube an die Engel
- Der Glaube an die Bücher Gottes
- Der Glaube an die Gesandten Allahs
- Der Glaube an den Jüngsten Tag
- Der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung

Was das Zunehmen oder das Abnehmen des Glaubens betrifft, bestätigen die folgenden Koranstellen die obere Dynamik des Glaubens:

- *„Und wenn eine Sure, herabgesandt wird, fragen manche von ihnen: „Wen von euch hat sie wohl im Glauben bestärkt?“ Was aber die Gläubigen anlangt, so bestärkt sie sie im Glauben, und freuen sie sich darüber. was aber jene anlangt, in deren Herzen Krankheit ist, fügt sie weiteren Zweifel zu ihrem Zweifel hinzu. Und sterben sie als Ungläubigen.“* (Die Reue, 124-125).
- *„Und zu Wächtern des Feuers setzen Wir allein Engel ein. Und Wir machten ihre Anzahl lediglich zu einer Versuchung für die Ungläubigen, damit diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, gewiss würden und die Gläubigen damit an Glauben zunähmen; und damit diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, und die Gläubigen nicht zweifeln“* (Der Bedeckte, 31).

6. 3. 4. Die großen Sünden (al-Kabā'ir)

In Wehr'schen Wörterbuch wird die Bedeutung von Kabāra (Pl. Kabā'ir) wie folgt erläutert: „Kabāra pl. Kabā'ir, Kubur, schwere Sünde, großes Verbrechen (Wehr 1977:

gab. Er fuhr fort: „Nun unterrichte mich über den Glauben.“ Er antwortete: „Es ist dies, dass du an Gott glaubst, an Seine Engel, an Seine Bücher, an Seine Gesandten und an den jüngsten Tag und dass du an die Bestimmung glaubst mit ihrem Guten und mit ihrem Bösen.“ Er sagte: „Du hast recht gesprochen.“ Er fuhr fort: „Nun berichte mir über das rechte Tun.“ Er antwortete: „Es ist dies, dass du Gott dienst, als ob du Ihn sähest und wenn du Ihn auch nicht siehst, so sieht Er dich doch.“... Danach entfernte er sich und ich verweilte eine Zeitlang, dann sagte er: „O ʿUmar, weißt du, wer der Fragende war?“ Ich entgegnete: „Gott und sein Gesandter wissen es am besten.“ Er erwiderte: „Es war Gabriel der zu euch gekommen ist, euch eure Religion zu lehren“ (Ennawawi 2007: 4).

721)“⁸³. Im islamischen Recht versteht man unter dem Begriff Kabīra⁸³ eine Sache, für die Allah eine Bestrafung verspricht. Infolgedessen sind die Kabā’ir Taten diejenigen, deren Ausübung Allah verboten hat. Im Koran und in den Ḥadīthen des Propheten finden die großen Sünden eine Erwähnung. Wie zum Beispiel in den folgenden heiligen Texten:

- **„Wenn ihr euch vor den großen Sünden hütet, welche euch verboten werden, so werden wir eure Fehler verbergen und euch in einen ehrenvollen Ort einführen“**
(Die Frauen, 31).
- *Abū Hureira berichtete, dass der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Haltet euch fern von den sieben vernichtenden Sünden: das Beigesellen eines Partners an die Seite Allahs; die Zauberei; die ungerechtfertigte Tötung eines Menschen; der Verzehr des Eigentums eines Waisenkindes; der Verzehr von Zinsen; die Flucht vom Schlachtfeld und die Verleumdung einer tugendhaften Frau“ (Al-Bukhārī 1998: 2766, Muslim 2006: 89 und edh-Dhahabi 2003: 91).*
- *Abū Bakrah berichtete, dass der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Soll ich euch die größten aller Sünden nennen?“ Wir sagten: „ja, O Gesandter Allahs“ Der Prophet sagte dann: „ Allah Partner beizugesellen; den Eltern Ungemach zuzufügen und das Ablegen einer falschen Zeugnis.“ Der Prophet wiederholte letzteres so oft, dass wir dachten, wenn er doch nur aufhören würde“ (Al-Bukhārī 1998: 2654; Muslim 2006 87; Edh-Dhahabi 2003: 91).*

In seinem berühmten Werk „al-Kabā’ir“ zählte der Biograph und Historiker edh-Dhahabi mehr als siebenzig große Sünden: der Diebstahl, das Glücksspiel, der Konsum von Alkohol, das Abweichen der Richter vom Recht, das Zweifeln an der Barmherzigkeit Allahs, der Versuch auf der Welt Fitna (Unheil, Intrige) zu stiften, usw.. Nichtsdestotrotz sind einige Sünden, abhängig vom Grad ihrer Schädlichkeit, größer als andere, genauso wie einige gute Taten größer oder besser als andere sind (Edh-Dhahabi 2003: 30).

⁸³ Neben den Kabā’ir gibt es auch die Saghā’ir (die Kleinen Sünden) wie z.B. das Betrachten einer verbotenen Sache, der Hass, der Neid, ... (Edh-Dhahabi 2003: 10).

Was die Einstufung des Sünders betrifft, ist sie in den verschiedenen Strömungen und Gruppierungen unterschiedlich⁸⁴ bewertet. Nach der sunnitischen Lehre (Ibn al-Qayyim al-Ğawziyah 2007: 793) wird zwar der Todesünder, der gerade vor dem Tod eine große Sünde begangen hat, mit dem Feuer der Hölle bestraft, die Höllenqualen dauern aber nicht ewig an. Abdelqader al-Gilānī bestätigt diese These in seinem Werk, wenn er sagte:

„Wir glauben, dass der Gläubige, der aufgrund seiner großen Sünden zwar mit dem Feuer der Hölle bestraft wird, wird aber dort nicht ewig leiden sondern wird er mit der Barmherzigkeit Gottes herausgezogen, nachdem er seine Strafe beendet hat“ (Al-Gilānī 1999: 375).

6. 3. 5. Die Fürsprache (esch-Schafā^cah)

Die Fürsprache (esch-Schafā^cah) ist ein Bitten eines Vermittlers, um Nutzen zu erzielen oder um einen Schaden abzuwenden. Im Allgemeinen gibt es zwei Arten von Fürsprachen:

- Die Fürsprache, die am Jüngsten Tag (al-Ākhirah) und am Tage der Auferstehung (al-Qiyāmah) sein wird.
- Die Fürsprache, die in den irdischen Angelegenheiten (legitime Sache, gute Zwecke ...) benötigt wird.

In diesem Abschnitt handelt es sich hauptsächlich um Fürsprachen der ersten Sorte, die besonders im Jenseits sein werden. Darüber fasst Abdelqader al-Gilānī die folgenden Sätze zusammen, die eigentlich mit der Meinung der Mehrheit der Muslime übereinstimmen. In seinem Ghunya-Werk schrieb er (Al-Gilānī 1999: 183):

„Es ist Pflicht zu glauben, dass der erhabene Allah die Fürsprache des Propheten am Tag der Auferstehung für alle Gläubigen der verschiedenen Gemeinschaften erlauben wird.

⁸⁴ Auf der dogmatischen Ebene variiert die Einstufung des Menschen in Bezug auf die Sünden mit den verschiedenen Gruppierungen folgendermaßen aus (Al-Qahtānī 1997: 106):

- Die Kharidjiten: Der Todesünder ist ein Ungläubiger und wird ewig in der Hölle leiden.
- Die Mu'ataziliten: In dieser Welt ist der Todesünder in einer sogenannten „Zwischenstufen“ geordnet, er wird im Jenseits ewig in der Hölle bestraft.
- Die Murdji'a: Er ist ein perfekter Gläubiger, da der Glaube und die Tat zwei verschiedenen Sachen sind. Dadurch bagatellisieren die Murdji'a die Handlungen eines Menschen.
- Die Schi'a: Sie behaupten, dass ihre Imame sünden- oder fehlerfrei sind. Im Allgemeinen sind sie der Auffassung, dass der Glaube durch die Sünden nicht beeinflusst wird (Al-Kuleini 2005: 713).

Nach dem Eintreten der Hölle wird dem Propheten seine Fürsprache speziell für seine eigene Gemeinschaft (Ummatuhu) ablegen, damit die Gläubigen mit der Barmherzigkeit Gottes aus der Hölle rausgezogen werden.“

Diese These bestätigt dann die Fürsprache des Propheten Muḥammad am Tag des Gerichts für die Gläubigen. Die verschiedenen heiligen Texte sagen auch, dass Gott allein die Fürsprache gebührt und niemand ohne seine Erlaubnis eine einlegen kann. In diesem Zusammenhang betonen der Koran und die Tradition des Propheten diese These wie in den folgenden koranischen Versen und prophetischen Ḥadīthen:

- *„Und fürchtet einen Tag, an dem keine Seele für eine andere etwas bewirken kann: an dem von ihr weder Fürsprache noch Lösegeld angenommen und ihnen nicht geholfen wird“* (Die Kuh, 48).
- *„Nehmen sie sich etwa Fürsprecher neben Allah? Sprich: „Etwa auch, wenn sie nichts auszurichten vermögen und keinen Verstand haben?“ Sprich: „Alle Fürsprache hängt allein von Allah ab“ Sein ist das Reich der Himmel und der Erde und zu Ihm kehrt ihr zurück“* (Die Scharen, 43 – 44).
- *„An jenem Tag wird keine Fürsprache nützen, außer wenn es der Barmherzige erlaubt und wenn die Worte des Fürsprechers Ihm wohlgefällig sind. Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt. Sie erfassen ihn aber nicht mit Wissen“* (Taha, 109 – 110).
- *„Abū Saʿīd al-Khudarī berichtete, dass der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Bei Dem, in Dessen Hand mein Leben ist, es gibt niemanden unter euch, der so eifrig für die Rechte seiner Brüder, die sich im Höllenfeuer befinden, verlangt, wie die Gläubigen am Tage der Auferstehung. Sie werden sagen: „O unser Herr! Sie fasteten, sie beteten und vollzogen die Pilgerfahrt mit uns.“ Zu ihnen wird dann gesagt: „Bringt diejenigen, die ihr kennt, (aus dem Höllenfeuer) heraus.“ So werden diese Leute dem Höllenfeuer verboten; und sie werden eine große Anzahl von Leuten herausbringen [...]. Allah – Erhaben und Mächtig sei Er – wird dann sagen: „Die Engel, die Propheten und die Gläubigen haben ihre Fürsprache eingelegt. Nur der Barmherzigste Erbarmer hat das noch nicht getan.“*

- Und Er greift eine Handvoll aus dem Feuer und bringt eine Gruppe von Leuten heraus, die nie etwas Gutes getan haben“ (Al-Bukhārī 1998: 6886).*
- *„Anas Ibnu Mālik berichtete, dass der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: Ich bin der erste Fürsprecher im Paradies“ (Muslim 2006: 332).*

6. 3. 6. Die Erneuerungen (al-Bida^c)

Die Gelehrten unterscheiden zwei Arten von Erneuerungen:

- Die dogmatischen Erneuerungen (al-Bida^c ali^ctiqādiyyah)
- Die praktischen Erneuerungen (al-Bida^c al-^camaliyah)

Mit den dogmatischen Erneuerungen sind Erneuerungen gemeint, die in den Fundamenten der Religion eingeführt worden sind und gleichzeitig in Widerspruch zur prophetischen Lehre stehen. Typische Beispiele dafür sind die verschiedenen Erneuerungen bei den Kharidjiten, Mu'taziliten, Rafiditen (Al-Qahtāni 1997: 430). Zwar hat Abdelqader al-Gilānī diese in dem Dogma eingeführten Erneuerungen bekämpft⁸⁵, aus Unwissenheit hat er aber selber Erneuerungen in der Praxis auf der Sufi-Ebene eingeführt.⁸⁶ Dies kann unter anderem darauf zurückgeführt werden, dass er sich auf schwache oder erfundene Ḥadīthe gestützt hat. Generell umfassen diese praktischen Erneuerungen die sogenannten Vorzüge bestimmter Monate und Wochentage wie in den unteren Beispielen zu lesen ist:

- Vorzüge über den Monat Rajab :

⁸⁵ In mehreren Kapiteln beschrieb er die unterschiedlichen Sekten, Strömungen und ihren Lehren, dann schrieb er: „Mit diesen Gruppendarstellungen wollten wir die Muslime vor diesem Irrtum warnen. Möge Allah uns davor schützen, uns zur erreteten Gruppe (Al-Firqa Annājiyyah) gehören lassen. Möge Allah uns als Muslime und Sunna Befolger sterben lassen“ (Al-Gilānī 1999: 242).

⁸⁶ In der islamischen Geschichte der Frühzeit kennen wir viele Beispiele von großen Gelehrten, die aufgrund mangelnder Kenntnisse oder fehlender Informationen über einen bestimmten Punkt, fehlerhafte rechtliche Fatwas (Urteile) gesprochen haben. Unter anderem sind die folgenden Rechts- und Ḥadīthwissenschaftler zu nennen:

- ^cAbdullah Ibnu ^cAbbās (619-688 n.C.) war ein Cousin des Propheten Muḥammad und gilt als einer der ältesten und großen Exegeten des Korans. Er hat zuerst die Ehe auf Zeit (Zawāğ al-Mu^cah) als erlaubt erklärt und nach mehreren Unterhaltungen mit einigen Wissenschaftlern (^cAli ibn Abī Ṭālib, Sa^cīd Ibnu Ġubeir, ...) erklärt er: „Die Zeitehe ist wie Leiche, Blut oder Schweinefleisch. Mir wird klar, dass der Prophet sie definitiv abgeschafft hatte (Ibn Qudāma 1985: 5488).
- Muğāhid Ibnu Ġabr (641-722 n.C.) war Jurist, Koranrezitator und großer Korankommentator. Er wurde von vielen Wissenschaftlern kritisiert als er ein Kommentar über die koranische Bezeichnung „die gelobte Station“ (al-Maqām al-Maḥmūd) erstellte.

Darüber zitiert Abdelqader al-Gilānī den folgenden Ḥadīth:

„Abū Addardā‘ berichtete: „Wenn man einen Tag vom Monat Rajab fastet, wird dadurch der Zorn Gottes gelöscht, und wenn man davon zwei Tage fastet, erhielt er dieselbe Belohnung und noch dazu den Lohn von zehn rechtschaffenen Männern, ... und wenn man davon acht Tage fastet, erhielt er dieselbe Belohnung (bezüglich der Siebten) und noch dazu werden die acht Tore des Paradies zu ihm geöffnet...“ (Al-Qahtānī 1997: 456).

Wenn man die Überlieferungskette dieses Ḥadīth betrachtet, findet man dazwischen einen Erzähler mit dem Namen Dawud, der unter den Ḥadīth-wissenschaftlern als Lügner bekannt ist (Ibn Iraq 1981: 161). Noch dazu gibt es keinen gesunden Ḥadīth, welcher als Beweis herangeführt werden könnte, der über die Vorzüge vom Monat Rajab berichtet, noch über das Fasten in diesem Monat, ob teilweise oder vollständig, oder das Verrichten von Nachtgebeten in einiger seiner Nächte. Der bekannte Gelehrte der al-Azhar Universität Scheich Sayyid Sābiq (1915 – 2000) bestätigt dies in den folgenden Worten:

„Das Fasten im Monat Rajab ist nicht besser als das Fasten in irgend einem anderen Monat, außer dass es einer der heiligen Monate ist. Es gibt keinen Bericht in der Saḥīḥ Essunnah (authentische Tradition des Propheten Muḥammad), welcher vermuten lässt, dass es irgendwas besonders ist, in diesem Monat zu fasten. Was auch immer darüber überliefert wurde, kann nicht als Beweis genannt werden“ (Sābiq 2008: 318).

- Vorzüge des Gebets am Sonntag:

Um die Vorzüge des Gebets am Sonntag zu betonen zitiert Abdelqader al-Gilānī in seinem Ghunya-Werk den folgenden Ḥadīth:

„Abū Hureira berichtete, dass der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: Wer am Sonntag ein Gebet mit vier Verbeugungen (Teilen) verrichtet, indem er bei jedem Teil die eröffnende Sure und „der Gesandte glaubte...“ – Verse rezitiert, dann schrieb der erhabene Allah für ihn so viel Belohnungen wie die Anzahl der

Christinen und Christen, gab ihm den Lohn eines Propheten...“ (Al-Gilānī 1997: 236).

Dieser Ḥadīth wurde von mehreren Ḥadīthwissenschaftlern als erfunden (mauḍū‘) gestuft. Ibn al-Ğawzī und Ibn Iraq bestätigen dies in ihren Ḥadīth-Werken. Sie fassen den Wert dieses Ḥadīth in den folgenden Worten zusammen:

„Er ist eine Lüge und eine Erfindung (Hua Kaḍibun Mauḍū‘)“ (Ibn al-Ğawzī 1966: 116 und Ibn Iraq 1981: 86).

Siebttes Kapitel

Die Qadiriya-Bruderschaft nach Abdelqader al-Gilānī

7. 1. Die Lehre nach dem Tod von Abdelqader al-Gilānī

7. 1. 1. Einleitung

Viele Forscher und Islamwissenschaftler (Ibn Taymiya, Al-Qahtāni, ...) sind der Meinung, dass nach dem Tod von Abdelqader al-Gilānī, wie bei fast allen Sufi-Meistern, er von einer menschlichen zu einer noch höheren Stufe erhoben wurde. An dieser Stelle spürt man eine Form des Personenkultes,. Dies bestätigen die folgenden Gedichtsversen, die auf dem Grab al-Gilānīs in der persischen Sprache geschrieben wurden:

- | | |
|---------------------------------|--------------------------|
| - Bādū Schāhī je Hārdū je ʿālim | Scheicho Abdelqader hast |
| Sarūrī je Awlādi je Ādam | Scheicho Abdelqader hast |
| Āftābo Māhtābo | ʿArcho Kursi jo Qalam |
| Zīr Pā ī je Scheicho | Abdelqader hastand. |

Übersetzt heißt es:

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| - Der König der zwei Welten | ist der Scheich Abdelqader |
| Der Meister der Adams Söhnen | ist der Scheich Abdelqader |
| Die Sonne, der Mond, der Thron, | der Stuhl und der Schreibrohr |
| Sind unter dem Fuß | vom Scheich Abdelqader |

Hier wird deutlich, dass Abdelqader al-Gilānī ab jetzt in den Augen von vielen Anhängern der Bruderschaft als ein mit außergewöhnlicher Macht ausgestatter Mann dargestellt wird. An dieser Stelle wurde griechisch-philosophisches Gedankengut mit Sufi-Elementen vermischt, um ein Gebilde aus nicht authentischer Literatur aufzurichten, welches die frühen islamischen Klassiker herausforderte und sich schließlich unter den Schülern und Anhängern der Bruderschaft verbreiten ließ. Die Folge davon ist, dass man in einem

Universum lebt, wo die Trennung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung nicht eindeutig ist.

Abgesehen von diesen Unklarheiten, in Bezug auf die Persönlichkeitsfrage des Meisters, entwickelte sich die Lehre der Qadiriya weiter in Richtung der Dhikr-Zeremonien, sodass man einige Abweichungen⁸⁷ in der Praxis des Bittgebets feststellen kann. Die wichtigsten Entwicklungen in diesem Gebiet sind auf den folgenden Niveaus anzutreffen:

- Salāt al-Fātiḥ (Das Bittgebet des Siegers)
- Al-Fuyūdāt Arabbāniyah (Die göttlichen Emanationen)
- Bahğatul Asrār wa Maʿdanul Anwār (Pracht der Geheimnisse und Quelle der Lichter)

7. 1. 2. *Salāt al-Fātiḥ*

Salāt al-Fātiḥ ist ein Bittgebet. Es lautet:

„Allāhumma salli ʿalā Sayyidina Muḥammadin Alfātiḥi limā ughliqa wal Khātimi limā sabaqa. Nāssiri Alḥaqqi bil Ḥaqqi wal Hādī ilā Sirāṭika al-Mustaqīm wa ʿalā Ālihi ḥaqqa Qadrihi wa Miqdārihi al-ʿAḏīm.“

Demnach lautet die Übersetzung des Salāt al-Fātiḥ Gebetes:

„O mein Gott! Dein Segen sei über unserem Herrn Muḥammad, der eröffnet hat, was geschlossen wurde, und der geschlossen hat, was vorrausgegangen ist, der die Wahrheit durch die Wahrheit unterstützt hat, den Führer auf dem geraden Weg, und auf seiner Familie entsprechend seine Hochachtung und gemäß seiner unermesslichen Würde.“

Zwar ist dieses Bittgebet in den heutigen Dhikr-Zeremonien mehrerer Bruderschaften, wie die der Qadiriya oder die der Tiğaniya von großer Bedeutung, da es bei der Eröffnungen

⁸⁷ Die oft zitierten Hauptgründe dafür sind:

- Die Entwicklung der Lehre in eine esoterische Richtung, die nur für die sogenannten „Eingeweihten“ zugänglich ist.
- Die mongolische Zerstörung Bagdads und deren Bibliotheken am 10 Februar 1258 (656 n.H.).
- Die safawidische Zerstörung Bagdads im Jahr 1623.
- Die größte Überschwemmung in Bagdad im Jahr 1830 (Zaydan 1991: 104).

oder der Schließungen der unterschiedlichen Zeremonien mit Demut und Unterwürfigkeit rezitiert wird. Wissenschaftlich betrachtet hat es aber keinen gesunden Verlauf, da dieses Bittgebet über ʿAli Ibn Abī Ṭālib in einem Ḥadīth überliefert wurde, in dessen Silsila Lücken sind, sodass die Überlieferungskette nicht vollständig ist. Der Ḥadīthwissenschaftler und Ḥadīthkritiker Ibn Abī Ḥātim Errāzī (gest. 327/939) bestätigt dies wenn er sagte:

„Dieser Ḥadīth ist unvollständig überliefert (Ḥadīth Mursal), da Salāmat el-Kindī, der ihn von ʿAli Ibn Abī Ṭālib gehört hätte, hat nie diesen letzten getroffen oder irgendwann irgendwas von ihm gehört hätte“ (Errāzī 1952: 300, Idrus 2007: 6).

Das war auch der Grund dafür, dass sowohl die großen Imame, als auch die bedeutenden Sufi-Meister dieses Bittgebet nicht in ihren Werken zitiert haben. Darunter finden wir: Abul Qāssim al-Ġunayd (der große Imam zwischen allen Sufi-Meistern), Abū Suleimān Addārānī, Abū Muḥammad Alkhawās, Abū Nasr as-Sarrāj Aṭṭūsī, Abū Abdurrahmane Assulamī, Abul-Qāssim al-Quscheiri, ..., al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmīdhī, Ibn Māğah und Annassāʿī.

7. 1. 3. *Al-Fuyūḍāt Arabbāniyah (Die göttlichen Emanationen)*

Über das Buch ist zuerst diese erste Bemerkung zu unterstreichen:

Wie üblich steht auf der ersten Buchseite unter dem Titel der Autor, man liest: „Sidi Ascheich Muḥyuddīne Abdelqader al-Gilānī. Erstaunlicherweise steht auf der dritten Buchseite der reale Verfasser dieses Buches, man liest: „Assayyid Ismāʿīl Ben Assayyid Muḥammad Saʿīd al-Qādirī al-Kilānī. Somit stellt sich dann automatisch die Frage der Kontinuität zwischen Abdelqader al-Gilānī, der im sechsten hegirischen Jahrhundert gelebt hat und Ismāʿīl al-Qādirī al-Kilānī, ein Anhänger der Bruderschaft im dreizehnten hegirischen Jahrhundert. In dem aktuellen Zustand der Forschung bleibt die Frage unbeantwortet, sodass es dafür keine wissenschaftliche Erklärung gibt.

Im ersten Kapitel dieses Buches ist die sogenannte „Ghawthiyah“ dargestellt, die ein Ensemble von göttlichen Ratschlägen zu al-Gilānīs Gunsten ist. Die anderen Kapitel behandeln die verschiedenen Dhikr-Zeremonien und Bittgebete, die in unterschiedlichen

Wochenzeiten und Situationen meistens gemeinsam rezitiert werden. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass alle Dhikr-Formeln und Bittgebete ohne Überlieferungsketten stehen. Zusätzlich sind die folgenden Kommentare über manchen Buchstellen, die grob im Widerspruch zu den von al-Gilānī Lehren sind, zu nennen:

- Auf der Seite 30 des Buches steht die folgende Formel des Hilferufs (al-Istighāthah):

„O Meister der Meister, Herr Abdelqader Muḥyuddine, Diener von Allah, mit der Erlaubnis Gottes hilf mir, O Meister der Menschen und Ginnen hilf mir und unterstütz mich bei der Verwirklichung meiner Wünsche.“

An dieser Stelle sieht man, dass Abdelqader al-Gilānī die Macht habe, um anderen Menschen zu helfen, auch wenn er tot ist. In den gemäßigten Quellen der Bruderschaften, wie den Ghunya, hat al-Gilānī so etwas nie behauptet, und daher passen solche Gebete nicht zu den Lehren dieses Meisters, zumal diese Dogmen und Fundamenten der Religion selbst schaden könnten. In gleichem Zusammenhang stehen in unteren Buchstellen:

- Auf Seite 33: „Aufgrund meiner mächtigen Beziehung habe ich meinen Blick auf die gesamten Gottesländer gerichtet, genauso wie der Blick auf ein Senfkorn.“

- Auf der Seite 34: „Mein Schüler hab keine Angst, Allah, mein Gott hat mich auf einen hohen Rang erhoben. Mein Schüler gedenk, pfleg, tanz, sing und mach was du willst, da der Name hoch ist“

- Auf Seite 45:

„In dieser Welt bin ich der volle Mond und die anderen Sterne sind

Und mein Diener ist jeder Junge, der liebt

Mein Meer kreist alle anderen Meere ein

Und mein Wissen umfasst alles, was vor und nach mir wird“

7. 1. 4. Bahğatul Asrār und Assafīna al-Qādiriyah

1 - Bahğatul Asrār wa Maʿdanul Anwār (Pracht der Geheimnisse und Quelle der Lichter)

Dieses Buch wurde von Ali Eschatnufi (644-713/1246-1314) verfasst. Es stellt eine Biographie über Abdelqader al-Gilānī dar. Aufgrund von vielen im Werk enthaltenen Unklarheiten und sachlichen Unstimmigkeiten wird es von mehreren Ḥadīthwissenschaftlern, Historikern und Sufi-Persönlichkeiten (Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Djamal Eddine al-Kilani, Ḍahīr Eddine el-Qādirī, ...) kritisiert. Al-Kilani, in seinem Kommentar zum Bahğatul Asrār Werk, erklärte:

„Eschatnufi hat sowohl richtige als auch falsche und erfundene Geschichten im Buch gesammelt, da er sicherlich durch die Volksmythologie beeinflusst wurde“ (Al-Kilani 2010: 30).

Einige Beispiele dafür sind die folgenden, in diesem Buch enthaltenen Erzählungen, die laut vielen Qadiriya-Anhängern bis heute wahren Worte und Taten Abdelqader al-Gilānīs seien:

- „Mein Fuß ist auf dem Nacken von jedem Heiligen“ (Eschatnufi 2010: 27)
- „Mit dem Wegwerfen von Toilettenschuhen in Bagdad, hat er einen Mann in Indien getötet“ (Eschatnufi 2010: 29).
- „In Djabal Lubnan⁸⁸ erzählt ein rechtschaffener, aus der Region kommender Mann die folgende Geschichte: „Ich war zugegen, als die Bewohner des Gebirges sich sammeln und in der Richtung Irak in die Luft geflogen sind, dann habe ich einen bekannten Mitreisenden gefragt: Wohin reist ihr? Der Bekannte antwortet: El Khidr⁸⁹ hat uns befohlen nach Bagdad zu fliegen, um dort Abdelqader al-Gilānī zu

⁸⁸ Das Libanon-Gebirge (Djabal Lubnan) ist eine Gebirgskette, die sich vom Norden des Libanon ca. 160 km parallel zur Mittelmeerküste erstreckt und das Staatsgebiet nach Südwesten hin durchquert. Das Gebirge ist Namensgeber des Libanon, dessen Bevölkerung sich hier gegen die von Osten anrückenden Gegner schützte. Das Gebirge diente insbesondere als Rückzugsgebiet christlicher Gemeinschaften (Moaddel et al. 2012: 5). Das Gouvernement Libanonberg ist eines der sechs Gouvernements des Libanon. Der Verwaltungssitz ist Baabda.

⁸⁹ Nach verbreiteter mystischer Vorstellung befindet sich el-Khidr auf ständiger Wanderschaft. Um überall dort, wo er erwähnt wird, gegenwärtig sein zu können, musste er blitzschnell große Entfernungen zurücklegen können. Eine solche Fähigkeit wird in den Sufi-Kreisen meist als „Zusammenziehung der Erde“

treffen. Dann erlaubte er mir, mit ihnen in die Luft mitzureisen. Blitzschnell sind wir also in Bagdad angekommen, wo wir uns mit Sidi Abdelqader unterhalten haben. Später nahmen wir den Weg der Luft nach Djabal Lubnan wieder zurück, worauf wir ganz schnell landeten“ (Eschatnufi 2010: 30).

2 - *Assafīna al-Qādiriyah (Das Qadiri-Schiff)*

Das Buch würde von Abdelqader al-Gilānī verfasst. Zwischen den unterschiedlichen Kapiteln sind Auslegungen und Erklärungen zu lesen, die von dem weniger bekannten Sidi Muḥammad el-Munallā zusammengefasst sind. Grob ist das Buch wie folgt gegliedert:

- Kleines Gebet (Essalāt Essughrā)
- Auslegung des kleinen Gebetes
- Auslegungen der neun Gebete
- Auslegung vom Gebet des Mittels (Ḥizb al-Wassīla)
- Lehrgedichte

Hier sind auch zahlreiche Stellen, die durch viele Unstimmigkeiten gekennzeichnet sind. Die folgenden Beispiele zeigen es:

- „Ich war vor den Zeiten ein respektierter Pol
die Engel drehen sich um mich und Gott hat mich erhoben“
- „Ich habe alles Verborgene durchgedrungen bis ich
die Station erreichte, in deren Nähe mein Großvater war“
- „Ich habe das gesamte Evangelium erläutert
da mein Bruder und Gefährte Moses Sohn von Imran war“ (al-Gilānī 2006: 185).

7. 2. *Die Qadiriya in der Kolonialzeit*

7. 2. 1. *Einleitung*

(Tayy al-Ard) interpretiert. Die wichtigste Aufgabe el-Khidrs bei seinem Umherreisen auf der Erde ist seine Aufsicht über die Gottesfreude (As-Sadafi 1998: 83).

In der Folgezeit, dem beginnenden 13. Jahrhundert, begann sich der Sufismus durch das Aufkommen der Bruderschaften zu einer Massenbewegung zu wandeln. Es wurden Sufi-Einrichtungen gebaut um den Meister, dessen Familie, sowie seine Schüler, zu empfangen. Infolgedessen wurden von jener Zeit bis zur Zeit der Kolonisation die folgenden bekannten Sufi-Traditionen und deren Meister hervorgebracht:

- Abū Madyan Schuʿīb (gest. 593/1197)
- Abdus Salam Ibn Maschīsch (gest. 635/1228)
- Abul Ḥassan Schādilī (gest. 656/1258)
- Abul ʿAbbās Mursī (gest. 669/1271)
- Abū Abdullah al-Ġāzūlī (gest. 873/1468)
- Si Moulay al-Arbi Ahmed Derqaoui (gest. 1146/1733)
- Ahmed Ettigānī (gest. 1230/1815)

1830 wurde zuerst Algier besetzt, dann folgten Annaba (1832), Blida (1839) und Tizi Ouzou (1857). Später wurde ein Teil von Westafrika besetzt. Dabei wurde die einheimische Bevölkerung vertrieben, ihre Ländereien beschlagnahmt und die Protestierenden hingerichtet. Dies war der Anfang der Kolonialzeit in Algerien.

Dagegen war der Verlauf der Geschichte in Marokko und Tunesien in jener Zeit anders⁹⁰. In dem damaligen politischen Jargon sprach man von einem Protektorat dieser zwei nordafrikanischen Länder. Obgleich die Länder durch die Geschichte der Kolonisation gemeinsam geprägt wurden, besticht das algerische Beispiel durch die Brutalität der Herrschaft.

Infolgedessen sind, im algerischen Fall, Bewegungen entstanden, die den Widerstand gegen die französische Herrschaft organisierten. Sie haben alle gegen das Vordringen der Europäer in das Land gekämpft und die Algerier kontinuierlich für die Konfrontation mit

⁹⁰ Das heißt nicht, dass die heimische Bevölkerung in Tunesien oder Marokko gut behandelt wurde, da viele auch aus ihren Ländern vertrieben oder einfach exekutiert wurden. Es heißt auch nicht, dass keine Bewegungen entstanden sind, die gegen die Kolonialmacht kämpften. Ganz im Gegenteil, es haben sich dort viele Gruppierungen und Parteien gebildet, die für die Unabhängigkeit des Landes aktiv waren. Nur gab es keinen spezifischen qadiri Kern (wie in dem algerischen Fall), sondern Elemente mit gemischten religiösen und nationalen Gefühlen.

dem Gegner in Bereitschaft gehalten. Es handelte sich auch überwiegend nicht um nationale Befreiungsbewegungen, die erst später die Mehrheit darstellten. Vielmehr fanden viele ihre Motivation nicht im Konzept der Nation, sondern gingen von bestimmten Konzepten des Islam aus. Oftmals betonten sie die Notwendigkeit der Rückkehr zu einem reinen Islam der Frühzeit (Saadallah 1992, Bd. 1: 295).

Insofern waren sie mit den Reformbewegungen islamischer Gelehrter und Sufi-Meister jener Zeit in den maghrebinischen Ländern in Zusammenhang zu bringen. In Marokko hat der Qadiri Scheich, Sidi al-Mukhtar, bei den berberischen Bni Yaznassen im Osten Marokkos eine große Rolle bei der Bekämpfung der Kolonisation gespielt (Lissan Alhaq 1999: 1). Der algerische Qadiri Abdelkader al-Ğazairi nimmt in der Geschichte der Qadiriya in den drei nordafrikanischen Ländern in jener Zeit eine herausragende Stelle ein. Er galt als Führungsfigur im gesamten Raum, konnte ein neues, islamisch legitimates Staatswesen gründen und zwang zweimal den Franzosen seine Bedingungen in den Friedenverträgen auf. Er galt als entschlossen und gerecht. Europäische Intellektuelle⁹¹ sahen in ihm den „noblen Araber“ und viele davon haben ihn sogar in Gedichten gefeiert. Der französische Schriftsteller Victor Hugo schrieb darüber: „le Hağ farouche aux yeux calmes, le beau soldat, le beau prêtre (Der starke Hağ mit den ruhigen Augen, der schöne Soldat, der schöne Priester) (Toubbiya 2008: 1).

7. 2. 2. *Der Emir Abdelkader*

⁹¹ Viele intellektuelle französische und europäische Schriftsteller romantisierten den Emir Abdelkader al-Dschazairi in ihren Werken. Darunter sind Victor Hugo, Charles Baudelaire und Arthur Rimbaud zu nennen. Der letzte gilt heute als einer der Großen der Französischen Lyrik. Im Alter von 15 Jahren verfasste er das untere Gedicht zur Lobpreisung des Emirs. Dadurch gewann er den „Concours Général des Vers Latins“ in Charleville – Mézières an der Maas, nahe der Grenze zu Belgien (Boussaboua 2014):

- Dans les monts d'Algérie, sa race renaîtra le vent a dit le nom d'un nouveau Jugurtha
- Du second Jugurtha de ces peuples ardents les premiers jours fuyaient à peine à l'occident
- Quand devant ses parents, fantôme terrifiant l'ombre de Jugurtha, penchée sur leur enfant
- Se mit à raconter sa vie et son malheur « Ô patrie! Ô la terre où brilla ma valeur! »
- Et la voix se perdait dans les soupirs du vent Rome, cet antre impur, ramassis de brigands
- Etouffait ses voisins et, à la fin, sur tout étendait son empire! bien souvent sous le joug
- On pliait, quelquefois, les peuples révoltés rivalisaient d'ardeur et, pour la liberté
- Chassez l'envahisseur! Par l'épée de vos pères par mon nom, de son sang abreuvez notre terre
- Ô que de l'Algérie surgissent cent lions déchirant sous leurs crocs vengeurs les bataillons

7. 2. 2. 1. Biographie

Abdelkader al-Ğazairi, Sohn von Muhyu Eddīne, wurde am 6. September 1808 in Guetna, bei Mascara, im westlichen Algerien, geboren. Sein Vater war Meister der Qadiriya-Bruderschaft der Region und seine Mutter, Lalla Zohra, war für ihre Frömmigkeit sehr geschätzt. Sehr früh hatte er von den Gelehrten und Koranrezitatoren den Koran auswendig gelernt und studiert. Danach lernte er die Grundlagen des malikitischen Rechts, sowie die Literatur und später beschäftigte er sich sogar mit den „weltlichen Wissenschaften“, wie der Mathematik, der Astronomie und der Heilkunde. Parallel dazu lernte er den Gebrauch von Waffen, das Reiten und den Umgang mit den Pferden⁹².

Nach der Feier seiner Ehe, mit seiner Cousine Kheira, führten Abdelkader und sein Vater 1825-1827 eine lange Pilgerfahrt nach Makka durch. Danach brachen sie weiter nach Bagdad auf, wo sie am Abdelqader al-Gilānīs Grab beteten. Nach der Rückkehr nach Algerien organisierte er den Widerstand gegen die Franzosen. 1847 wurde er, nach harten Kämpfen, von den Franzosen gefangengenommen. Wie in allen Kolonialkriegen gab es auch in jenen Kämpfen viele Grausamkeiten, Gefangene wurden ermordet. Einige Historiker sind der Meinung, dass der Emir Abdelkader selbst weder für Gräueltaten verantwortlich war, noch solche Geduldet hätte (Churchill 1981: 147). Der Emir Abdelkader wurde dann nach Frankreich gebracht und dort fünf Jahre lang inhaftiert, bis ihn Kaiser Napoleon III freiließ. Er hielt sich danach im Exil auf, zuerst in Bursa (Westtürkei) und dann schließlich (1856) in Damaskus (Churchill 1981: 305).

Als im März 1860 erste Berichte von einem bevorstehenden Massaker an den Christen nach Damaskus kamen, rief der Emir Abdelkader die in und um Damaskus lebenden Algerier zusammen, bewaffnete sie wieder und verhinderte dadurch das Massaker. Am 26.

⁹² In den folgenden Worten beschrieb der britische Offizier und Diplomat Charles-Henry Churchill die Leistungen vom Emir Abdelkader:

„Comme homme de cheval, il était sans égal. Il n'était pas seulement un cavalier plein de grâce, mais son étonnante maîtrise dans ces hauts faits de l'équitation qui exigent le coup d'œil le plus aigu, la main la plus ferme et les dépenses les plus grandes de puissance musculaire, faisaient l'admiration de tous ceux qui le connaissaient. C'est ainsi qu'il faisait le voltige, ...au grand galop se dressant droit sur la selle, il tirait sur la cible avec une rare précision » (Churchill 1981: 48).

Mai 1883 verstarb der Emir Abdelkader und wurde in Damaskus, neben dem Grab von Muhyeddine Ibn Arabi beerdigt (Al-Djazairi 2004: 25).

7. 2. 2. 2. Lehre

Die Lehre al-Ġazairis ist bis heute nicht unumstritten, da nach seiner Festnahme viele seiner Lehrwerke entweder von der kolonialen Behörden beschlagnahmt wurden oder einfach verschwanden⁹³. Wenn man dazu noch die Tatsache betrachtet, dass die damaligen politischen und militärischen Kontexte durch Verschwörungen und Komplote gekennzeichnet waren ist nicht auszuschließen, dass seine Bücher in seiner Abwesenheit, bewusst oder unbewusst, manipuliert worden waren (Saadallah 1991: 2).

Die Lehre vom Emir Abdelkader führt uns auf jeden Fall zu Werken, die in der folgenden Bücherreihe vorgestellt sind:

- Antworten von Emir Abdelkader
- Brief über die verborgenen Wahrheiten (Gedichts Erklärung)
- Kommentare (über die Philosophie Abdulqader al-Gilānīs)
- Brief über die Auslegung vom 81. koranischen Kapitel (das Einhüllen)
- Die edle Rennpferde
- Erinnerung des Vernünftigen und Ermahnung des Unwissenden (gute Sitten)
- Der Gedichtsdiwan
- Die seelischen Stellungnahmen und die gepriesenen Emanationen (Al-Mawāqif Errūḥiyah wal-Fuyūdāt Essubbūḥiyah).

Gemäß vielen Anhängern der Bruderschaft ist das letzte Buch das Hauptwerk vom Emir Abdelkader. Diese Arbeit besteht aus 372 kleinen Kapiteln (1135 Seiten), die hauptsächlich Koranauslegungen sind. Dazu sind die folgende Bemerkungen zu machen:

⁹³ Das berühmte Beispiel in diesem Zusammenhang ist die eigene Biographie von dem Emir Abdelkader selber (Abdelkaders Memoiren), die sehr früh verschwunden war. Sie wurde schließlich in einem Keller der Chevallier Familie, als handgeschriebenes Manuskript, gefunden. Der Vater Jacques (er war auch Bürgermeister von Algier zwischen Mai 1953 und Mai 1958) hat es im Jahr 1967 den algerischen Behörden gegeben, die es wiederum in den Regalen der „bibliothèque nationale“ in Algier gestellt haben (Saadallah 1991: 2, al-Djazairi 2010: 1, Abdelmajid Meziane, ...).

- Diesem Werk wird von manchen Wissenschaftlern (Dr. Khaldūn Makki al-Ḥassani: Enkelkind des Emirs, Abdelmadjid el-Khānī, ...) vorgeworfen, dass es niemals vom Emir geschrieben oder verfasst wurde: „Es ist eine reine Lüge“ (Makki 2008: 1).
- In der 20. Stellungnahme ist klar, dass der Muslim gemäß der Schariʿa sein und handeln muss. Dabei zitiert er die berühmte Formel vom Meister Abul Ḥassan Schādilī, der gesagt hatte: „ich werde keine Inspiration akzeptieren ohne die Zustimmungen von zwei Zeugen: der Koran und die Sunna“ (Al-Djazairi 2004: 70).
- Im Buch sind eine Anzahl von Überlieferungen, die ungesund sind. Beispiel: 59. Stellungnahme und Hadith: „Ich war ein verborgenen Schatz...“ (Al-Djazairi 2004: 113). Laut vielen Ḥadīthwissenschaftlern ist dieser Ḥadīth erfunden. Der Ḥadīthforscher al-Adjlūnī schrieb in seinem „Kaschf al-Khafā“ Werk“ (Enthüllung des verborgenen): „Der Ḥadīth gehört nicht zur Sprache des Propheten und er ist weder gesund noch schwach“. Weiter unterstrich er: „Dies ist auch die Meinung von Ezzarkaschī, Ibn Taymiyah, Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī und Essuyūṭī (Al-Adjluni 1933: 132).
- In der 137. Stellungnahme ist die Rede von der sogenannten „Einheit des Seins / der Existenz“ (Wiḥdat al-Wuḡūd), die vorher bei Ibn Arabi zu spüren war⁹⁴. Es steht geschrieben: „Es gibt keine Existenz als die Gottes Existenz“ (Lā Wuḡūda Illā Wuḡūdahu) (Al-Djazairi 2004: 256). Hier trägt die Wurzel von « Wuḡūd », waḡada, hauptsächlich die Bedeutung des Findens. Finden kann man das Eine in der Unendlichkeit des Vielen wohl schon, ob es aber tatsächlich das Eine, oder nur eine Illusion (Wahm) ist, bleibt unbeantwortet. (vgl. Fraunberger 2012: 24).
- In seiner Sprache über die Dichotomie in der Welt schrieb er Gedichte, die in der Komplementarität der oben zitierten Wiḥdat al-Wuḡūd stünden (Al-Djazairi 2004: 381, 2.Bd):

⁹⁴ Nach dem bekannten Sufi Muhyu Eddīne ibn Arabi (560-637/1165-1240) beschreibt der Begriff (Wiḥdat alwuḡūd), dass es nur Sein gäbe, und die gesamte darin auffindbare Existenz wäre nichts anders als die Manifestation der äußeren Strahlung dieses einen Seins (Vgl. Fraunberger 2012: 49).

„Ich bin eine Wahrheit, und eine Schöpfung	Ich bin ein Gott, ich bin ein Diener
Ich bin ein Thron, ich bin ein Teppich	und Hölle, ich bin eine Ewigkeit
Jedes Universum ist mein Universum	Ich bin allein, ich bin einzeln“

- In der 311. Stellungnahme (und sie ist auch nicht die Einzige) beruft sich der Emir auf Ibn Arabi, wenn er sagt: „Unser Herr Muḥyū Eddine, der Siegel der muḥammadischen Vererbung, möge Allah mit ihm zufrieden sein, sagte...“ (Al-Djazairi 2004: 215, 2.Bd). Dies zeigt den Ibn Arabis Einfluss auf den Emir und seiner Philosophie.

7. 2. 2. 3. *Der Ġihad des Emirs*

Nach der Besetzung von Algier, Oran und Annaba (Bône) durch die Franzosen wurde Abdelkader al-Ġazairi von mehreren aufständischen Stämmen bei Mascara zum Emir gewählt und führte an ihrer Spitze 1832-1847 den Kampf gegen die Franzosen. Mal Sieger, mal geschlagen, erschien er immer wieder an der Spitze neuer, strukturierter Truppen unterschiedlicher Provinzhäuptlinge zuerst zwischen Mascara und dem Meer dann für den gesamten westlichen Bereich des Landes. Dadurch zwängte er den französischen General Desmichels zum Frieden, was im Februar 1834 zum „Traité Desmichels“ führte, worin die Herrschaft des Emirs ausdrücklich anerkannt wurde. Bald ging der Krieg weiter und am 28. Juni 1835 erlang er über General Trézel (1780-1860) an der Makta einen Sieg. Abdelkader erlitt im weiteren Kriegsverlauf auch einzelne Niederlagen, gleichwohl errang er einen Sieg über den General d’Arlanges, am 25 April 1836, an der Tafna. Sein Guerillakrieg ermöglichte ihm zum einen die Herrschaft über Titeri und weiter über einen Teil der zentralen Provinz Algier. Zum anderen brachte er mit dem Vertrag an der Tafna (30. Mai 1837) die Franzosen wieder zum Handeln, in dem der Emir Abdelkader als Emir von Algerien unter der nominellen Herrschaft Frankreichs anerkannt wurde (Saadallah 1992, Bd. 1: 181).

In dieser Ruhepause schrieb Emir Abdelkader an die anderen Bruderschaften und Stämme, damit sie sich der Armee des Emirs anschließen. Infolgedessen waren viele Männer in Mascara angekommen und stellten sich unter das Kommando des Emirs, mit Ausnahme

von der Tiġania-Bruderschaft in °Ain Mādī (72 km westlich von Laghouat an der südlichen Seite des mittleren Sahara-Atlas), die sich geweigert hatte, den Emir gegen die Franzosen zu unterstützen. Als Antwort an den Emir schrieb der Chef der Zāwiya von °Ain Mādī, Muḥammad Essaghir, den folgenden Ablehnungsbrief:

„Le calme de la ville religieuse dans laquelle je me suis retiré m’a fait contracté l’obligation et le devoir de diriger dans le respect de Dieu ceux qui nous sont attachés et de les maintenir hors de conflits temporels dont on ne saurait prévoir la fin“ (Yver 1919: 108).

Auf jeden Fall führte der Emir den Kampf gegen die Politik der verbrannten Erde⁹⁵ von General Bugeaud bis zu seiner Festnahme weiter. Mittlerweile reformierte er unter seiner Herrschaft tiefgreifend das bestehende staatliche System. Er teilte das von ihm kontrollierte Territorium in acht Kalifate, die meist in stammeszentrierte Aghaliks unterteilt waren. Noch dazu richtete er eine zentralisierte Beamtschaft und ein System von Notabelnversammlungen ein, worin alle gesellschaftlichen Gruppen repräsentiert sein sollen. Ebenso versuchte er die auf dem „Land“ tätige algerische Regierung, durch Investitionen im Handel, besonders mit den Marokkanern zu stärken (Saadallah 1992, Bd. 1: 175).

Wie schon erwähnt wurde, verhinderte der Emir Abdelkader 1860 das Massaker an Christen in Damaskus. Dies brachte ein erhebliches Echo in der Welt mit sich, und vor allem im Westen haben viele Staatsoberhäupter ihre Dankbarkeit gezeigt. Der damalige Papst verlieh ihm sogar den Piusorden, welcher der dritthöchste Orden für die römisch-katholische Kirche ist. Die Freimaurerei war auch zwischen den Gratulierenden, da die Loge „Le Grand Orient“ ihm mehrere Briefe geschrieben hatte. Dieses Ereignis haben manche Persönlichkeiten (Bruno Etienne, Temimi, ...) genutzt um zu sagen, dass der Emir Freimaurer in der Loge „Le Grand Orient“ war. Man hat sogar ein Schreiben vom Februar

⁹⁵ Der General Bugeaud sagte (vgl. Saadallah 1992, Bd. 2: 45):

« Le but n’est pas de courir après les arabes, ce qui est fort inutile ; il est d’empêcher les arabes de semer, de récolter, de pâturer,..., de jouir de leurs champs. Allez tous les ans leur brûler leurs récoltes, ou bien exterminer-les jusqu’au dernier ».

Der Journalist Belkhodja fügte hinzu (Belkhodja 2013 : 1):

« Le peuple algérien va être alors victime d’une véritable guerre d’extermination. Les douars sont brûlés, les plantations arrachées, les moissons incendiées, les biens pillés, les femmes enlevées et violées. Bref, ce n’est plus une guerre menée contre les combattants de l’Emir Abdelkader mais une ignominieuse entreprise de destruction des biens et des hommes ».

1861 zitiert, worin der Emir den Willen die Freimaurerei beizutreten bestätigt hätte. 1999 zeigte der Experte arabischer Schriftrollen, Professor Hischam Algharaoui, dass es sowohl in der Form (orientalische Kalligraphie) als auch in dem Inhalt (ohne übliche islamische Formeln) mit dem bekannten Schreibstil des Emirs überhaupt nichts zu tun hat. Dazu ist das scheinbar alte Dokument auch mit einem unbekannten Siegel versehen (Makki 2008: 27). Aufgrund des Fehlens akzeptabler wissenschaftlicher Belege haben Historiker und Forscher des tlemcener Kolloquiums über den Emir im Jahr 2012 diese Freimaurerei-Geschichte abgelehnt (Bensalah 2012: 21).

In den Archiven der Zawiya-Qadiriya in Rouissat (Ouargla) und al-Bayyaḍah (el-Oued) waren auch große bekannte Qadiri-Persönlichkeiten, die die Geschichte des Landes in jener Zeit prägten. Damals hatten die folgenden Männer die Konfrontationen mit den Eindringlingen geleitet und fortgesetzt, sie waren gleichzeitig ebenfalls Meister und Reformen in der Bruderschaft:

- El-Charif Muḥammad Aṭṭayyab Ben Abdullah Gründer der Zawiya von Rouissat. Er hat den Widerstand gegen die Franzosen in der gesamten zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in der Region organisiert, nachdem er als „Sultan Ouargla“ im September 1851 gehuldigt wurde.
- Esch-Scheich Muḥammad °Ayyasch, Gründer der Zāwiya-Qadiriya von Mass°ad (gest. 1874).
- El-Charif Bouchoucha (gest. 1875).
- El-Charif al-Hachemi (Bruder von Muḥammad Aṭṭayyab Ben Abdullah), Gründer der Zawāyā von °Ammisch in al-Bayyaḍah (1886), Tuggurt (1902) und Ouadi-Souf (1920).
- Esch-Scheich Abdulaziz (1898 - 1965), Sohn von el-Charif al-Hachemi, Meister und Reformen der gesamten Qadiriya-Bruderschaft in Nordafrika. Er war auch ein einflussreiches Mitglied des Vereins der algerischen islamischen Wissenschaftler unter der Führung vom Imam Abdelhamid Ibn Badis. Er wurde mit seinem Bruder und anderen Mitgliedern der Bruderschaft ins Gefängnis geworfen und gefoltert.
- Esch-Scheich Muḥammad Essalah, Sohn von el-Charif al-Hachemi und Bruder vom Scheich Abdulaziz.

- El-Charif Ḥassāni Muḥammad Ben Brahim (1923 – 2008), Scheich der Qadiriya-Bruderschaft in Algerien und im allgemeinen Afrika.

Achtes Kapitel

Die Qadiriya-Bruderschaft Heute

8. 1. Die Qadiriya-Bruderschaft in Algerien

8. 1. 1. Einleitung

Wegen des unerklärlichen und merkwürdigen Verhaltens mancher Zawāyā gegenüber der Kolonisation des Landes, haben die Sufi-Bruderschaften nach der Unabhängigkeit Algeriens an Ansehen verloren. Dies wurde noch stärker, als die ersten algerischen Präsidenten, nämlich Ahmed Benbella und Houari Boumediene sich politisch wie wirtschaftlich am russischen Modell orientierten.

Nach dem Tod von Boumediene wurde Chadli Bendjedid als Präsident Algeriens gewählt, der selber ein begeisterter Anhänger der Schadiliya Ṭariqa in Nordafrika (auch Schazulia genannt) war. Obwohl dieser Präsident mit Russland in den Bereichen Technologie und Rüstungsindustrie weiter kooperierte, war er aber auch der erste Präsident, der eine Öffnung zum Westen im Rahmen der Grundwerte der eigenen Nation (u.a. der Islam) operierte. Im Jahr 1983, nach dem Tod eines algerischen Sufi-Scheichs, an dessen Begräbniszeremonie mehr als dreitausend Afrikaner teilnahmen, war Chadli Bendjedid der Führer einer Versammlung unter der Teilnahme der Generäle Lakhal Ayyat und Larbi Belkhir, auf welcher über einen möglichen Einsatz der Bruderschaften in Afrika diskutiert wurde, um diese dem gesamten Kontinent zu öffnen und so allgemeine Vorteile für Afrika zu erzielen (vgl. Ben Aicha 2008: 27). Dies kann zeigen, dass die Bruderschaften, bewusst oder unbewusst in einem politischen Prozess mitverwickelt werden konnten.

Unter dem dritten algerischen Präsidenten wurde auch das politische Feld für alle durch den Artikel §40 der Verfassung geöffnet, die nach landesweiten Protesten im Oktober 1988 von der Mehrheit des Volkes angenommen wurde. Nach dem zweiten Sieg der FIS-Partei (Front Islamique du Salut), im Dezember 1991, der zweiten demokratischen Parlamentswahlen in der modernen Geschichte Algeriens (bei den ersten demokratischen Wahlen gewann im Juni 1990, in der erste Runde, die FIS Partei mit der Mehrheit der

Kommunen und der Präfekturen), wurde der Präsident Bendjedid zum Rücktritt gezwungen. Von da an wurde das HCE Komitee (Hohes Staatskomitee) mit einem nicht gewählten Legislativrat installiert. Das Parlament wurde aufgelöst und die erste und zweite Runde der Parlamentswahlen annulliert⁹⁶ (Algeria-Watch.org 12.01.2008). Infolgedessen brach ein Bürgerkrieg aus, der hunderttausende Menschenleben forderte.

Somit begann die Zeit einer Demokratie der Fassaden, welche mit Hilfe der übrigen Parteien und Bruderschaften errichtet wurde, um den Status Quo des Systems aufrecht zu erhalten.

Es gilt als sicher, dass die Sufi-Ṭuruq im allgemeinen und die Qadiriya-Bruderschaft im besonderen unter dem heutigen algerischen Präsidenten, Abdelaziz Bouteflika komplett rehabilitiert worden sind. Das Staatsoberhaupt hat noch nie sein Bekenntnis zum Islam oder der Bruderschaften versteckt gehalten. Im Gegenteil, er hat bei jeder Gelegenheit eine „Ziara“ (Besuch) bei dem einen oder anderen Gelehrter oder Wali gemacht.

Anfang 2014 war die Rede von einer vierten Amtszeit des Präsidenten Bouteflika. In dieser Strategie der Wahlen die fleißige Minister fanden immer den Zawāyāweg um die Schüler und Meister zu überzeugen. Mindestens 500 Millionen Centimes waren für die nationale Konferenz der algerischen Zawāyā garantiert (Adjadj 2008: 6) und solange die Kassen der Minister heute noch voll sind, erwartet man mehr Geld, um die angezielten Zwecke rasch und problemlos zu erreichen.

Trotz dieser Schwäche in der Politik, Wirtschaft und Organisation haben viele Bruderschaften, ohne Rücksicht auf die Folgen die daraus resultieren können und vor den Augen der Algerier, die entweder nicht genug zu essen haben (Tausende von Algerier können sich nicht täglich einen Liter Milch für ihre Kinder leisten) oder unter andauernden Wohnungskrisen in den Städten leiden müssen, diese Strategie der Milchkuh (al-Baqara al-Ḥalūb) oder der politischen zeitlichen Mächten⁹⁷ gespielt (vgl. Benfodil 2008: 3, Berkani 2014: 17).

⁹⁶ www.algeria-watch.org/fr/article/hist/1992/chadli_janvier.htm, Stand:12.01.08

⁹⁷ Wörtlich schrieb der oben genannte Journalist:

„Les zāwāyā ne sont plus qu’une survivance archaïque, réduites à faire du folklore. Elles relèvent d’une autre époque. Du temps de la France, elles ont servi plus ou moins de refuge identitaire. Aujourd’hui elles sont fermées sur la société. On ne fabrique pas des zāwāyā avec de l’argent. Celles-ci doivent être l’émanation de la société, pas du pouvoir”

Auf religiöser Ebene ist zuerst die folgende, allgemeine Bemerkung zu machen, die für die unterschiedlichen maghrebischen Zawāyā gültig ist. Man hat zwar festgestellt, dass diese Ordenszentren untereinander vernezt sind, es aber eine gewisse Unabhängigkeit in der Verwaltung und Steuerung dieser Orte gibt. In Algerien hat die Qadiriya-Bruderschaft heute mehrere Zawāyā, die regelmäßig aktiv sind. Die wichtigsten unter ihnen sind:

- Zāwiya-Qadiriya in Rouissat: Hauptsitz der Qadiriya-Bruderschaft in Algerien und dem allgemeinen Afrika .
- Zāwiya-Qadiriya al-Kubra in Biskra.

8. 1. 2. Zāwiya-Qadiriya in Rouissat

In Rouissat (ca. 4 km von Ouargla entfernt) liegt der Hauptsitz der Qadiriya-Bruderschaft in Algerien und Afrika. Die Hauptzāwiya wird von dem Kalifen Sidi Laḥcen Ḥassāni (44 Jahre alt) geleitet, der im Jahr 2008, nach dem Tod seines Vaters, Muḥammad Ben Brahim el-Charif, von den Gläubigen gehuldigt wurde. Der Kalif hat zuerst eine religiöse Ausbildung in Rouissat gehabt, wo er neben dem Koran und der Sunna, den Sufismus bei seinem Vater, Muḥammad Ḥassāni, studiert hatte. Später immatrikulierte er sich an der Universität von Algier (Ben Aknoun-Stadtteil) und schloss sein Studium mit einem Diplom (Licence) in der Wirtschaft ab.

Die Zāwiya Qadiriya in Rouissat sieht bescheiden aus, da es ein großes, einstöckiges, im maghrebinischen Baustil gebautes, Haus, mit einem kleinen Minarett, einer Kuppel und vielen Arkaden entlang dem Haupteingang ist (Abb. 8 - 1). Drinnen, neben der Moschee und dem Raum des Imams, befinden sich auch mehrere einfache Räume und Klassenzimmer für die Schüler und Novizen, die den Koran, die Ḥadīthwissenschaften und andere Fächer dort lernen. Wie die anderen Zawāyā und Moscheen besitzt diese Zāwiya auch einen einfachen Waschraum für die Betenden. Draußen ist ein großer Hof angelegt, der für das Freitagsgebet und religiöse Zeremonien gebraucht wird.



Abb. 8 – 1: Hauptsitz der Qadiriya-Bruderschaft in Algerien und dem allgemeinen Afrika in Rouissat (Echoroukonline 10.02.2009).

Die Zāwiya in Rouissat ist durch das andauernde Problems des „steigenden schmutzigen Wassers“ (La remontée des eaux usées) bedroht. Aus diesem Grund hat die Hauptzāwiya von den lokalen Behörden verlangt, dass eine Lösung dafür gefunden werden muss. Als Antwort haben das nationale Wasseramt (Office National des Eaux) und das Rathaus vergeblich versucht das schmutzige Wasser abzupumpen, ohne eine richtige andauernde Lösung zu finden, trotz der vielen, in diesem Sanierungsprojekt investierten Milliarden (Azzi 2009: 1).

Auf politischer Ebene hat Sidi Lahcen bei den Ereignissen der letzten Jahre eine nützliche Rolle gespielt, da er nach den sozial-politischen Ausschreitungen in Ouargla zur Ruhe beigetragen hat (Azzi 2008: 2). Zudem hat er die Provinzverwaltungen dazu aufgefordert, die Grenzen zwischen den Provinzen El Oued, Tebessa, Khenchla und Biskra durch eine

repräsentative gerechte Kommission endgültig zu fixieren, um die dauernden Konflikten zwischen den Viehzüchtern dieser Region zu lösen (Qagu‘īd 2013: 1, Rahouma 2014: 7).

Auf dem geistigen Niveau werden im Haus der Qadiriya-Tariqa in Rouissat die üblichen, folgenden Dhikr-Zeremonien veranstaltet:

- Nach dem Freitagsgebet: gemeinsame Dhikr-Zeremonie gemäß der unteren Qadiri Andachtsübung (Al-Wird al-Qādirī):
„Ich suche Zuflucht Zum Herrn, der Hörende, der Wissende, vor dem verfluchten Satan,
seht, er stammt von Salomo und lautet (1-mal): „Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen“ (100-mal). Das Eröffnende Kapitel (Suratul Fātiḥa). Frieden und Segen über den Propheten,...
Wisse, dass es keinen Gott außer Allah gibt (1-mal), Es gibt keinen Gott außer Allah (200-mal). Allah (100-mal)
Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt und Muḥammad sein Gesandt ist (3-mal).
Möge Allah uns verzeihen ...“
- Sonntags, nach dem Nachtgebet : Sitzung des prophetischen Gebets für die Schüler.
- Donnerstags, nach dem Nachtgebet : Sitzung des prophetischen Gebets für alle.

8. 1. 3. Der Scheich Schaḍli und die Zāwiya-Qadiriya al-Kubrā in Biskra

Nach den Quellen von dieser Zāwiya war der Wali, Esch-Scheich Sidi Schaḍli Ben Abdelkader (1923-2010), ein großer respektierter Gelehrte und Scheich der Zāwiya-Qadiriya al-Kubra in Biskra. Er wurde in der Provinz von Khenchla, im Jahr 1923, geboren und gehört einer bekannten und konservativen, aus der Region stammenden, Familie an. Sein Vater, Abdelkader, war Richter in Biskra und in verschiedenen benachbarten Städten wie Tolga und Constantine.

Sehr früh hatte der Scheich den Koran an der Sidi Belhiouani Moschee in Biskra gelernt, dann die ‘Oqba ibn Nāfa‘ Moschee besucht, wo er die unterschiedlichen angebotenen Islamwissenschaften und die arabische Philologie von prominenten Gelehrten, wie den

Schuyūch Abdelghāni Schaḍli, Khaled Ben Schebah, Abū Bakr Ben Rahmoune und °Ali Ben Mūsā al-°Oqbi⁹⁸ unterrichtet bekam. Die unterschiedlichen Wirds wurden ihm durch den Scheich und Meister, Sidi Muḥammad Ḥassanīn, „Al-Ab-Arrūḥī“ (der geistige Vater), der Qadiriya-Bruderschaft in Biskra gegeben.

Seine Hauptarbeit war ohne Zweifel die Gründung der Zāwiya-Qadiriya al-Kubrā in Biskra und deren Zweige in den Städten der Provinz. Bis zu seinem Tod im Jahr 2010 pflegte er regelmäßig islamischen und literarischen Unterricht in der Moschee für verschiedene Novizen und Gläubigen, zu geben. Daneben hat er sich für die Angelegenheiten der Zāwiya gekümmert und deren Leitung während mehrerer Jahre übernommen.

Seine Lehre ist mit al-Gilānīs Lehre eng verwandt und wurde in seinen folgenden, bedeutenden wissenschaftlichen Werken wiedergespiegelt:

- Auslegung des zusammengefassten „Al-Ghunya-Werks“ von Sidi Abdelqader al-Gilānī.
- Auslegung des „Wassīlat al-Mutawassilīn (Mittel der Bittende-Werk)“ vom Scheich al-Aroussi.
- „Ru’yatu LLāhi Ğalla Ğalāluh“ (Das Sehen von Allah, erhaben sei Er).

Das letzte Buch wurde in Biskra gedruckt und von dem großen syrischen Wissenschaftler Muḥammad Sa°īd Ramadhan el-Būṭī eingeleitet, der dabei den Scheich Schaḍli für seine Arbeiten gratuliert hat. Das Werk enthält mehrere Kapitel über das Sehen von Allah und seinem Propheten Muḥammad in verschiedenen Zeiten und Zuständen. In dieser dogmatischen Frage verteidigt der Scheich die Meinung der sunnitischen Schule⁹⁹ und somit ist er der gleichen Ansicht wie die großen Lehrer in dieser dogmatischen Disziplin, wie z.B. Eddaraqūṭnī oder Ibn Annahḥās.

⁹⁸ Daneben war er zuerst Journalist und später (1926) Herausgeber der « Al Ḥaq » Zeitschrift (Nuwaihiq 1980: 239).

⁹⁹ In dieser Frage fasst sich die sunnitische Stellung folgendermaßen zusammen : „Die Gläubigen werden Allah im Paradies sehen“ (Vgl. Koran: Die Auferstehung, 22 – 23)

Heute ist die Zāwiya durch den Scheich Salāh Schaḍli geleitet, der täglich die wissenschaftlichen Unterrichte (Koran, Ḥadīth, ...) des Vorgängers fortsetzt, genauso wie die Wird's-Zeremonien, die grob nach dem Muster der Zāwiya-Mutter ausgeübt werden. Dazu werden zeitweise (12. Rabi' al Awwal, 27. Ramadan, Achoura, ...) auch kulturelle Aktivitäten wie Konferenzen oder Koranwettbewerbe gemeinsam veranstaltet (vgl. Hariz 2010: 1).

8. 2. Die Qadiriya-Bruderschaft in Marokko: Die Boutchichia

8. 2. 1. Einleitung

Die nordafrikanische Mystik wurde zeitweise von Sufi-Bruderschaften getragen, die mehr oder weniger vom „volkstümlichen Islam“ beeinflusst waren und daher geringgeschätzt oder, wie in Algerien und Tunesien, als konservative, reaktionäre und entwicklungshemmende Faktoren in die Defensive gedrängt wurden, stoßen jedenfalls wieder vermehrt auf Interesse. So etwa die Boutchichia-Bruderschaft, eine der bedeutendsten Bruderschaften Marokkos. Sie steht für einen „apolitischen“, von mystischen Traditionen inspirierten Sufi-Islam, der sich von politischen Auseinandersetzungen fernhält, gleichzeitig aber das herrschende System unterstützt (Stauffer 2007: 1).

Nach vielen Forschern und Politikwissenschaftlern ist die Qadiriya-Boutchichiya die größte offizielle Bruderschaft der heutigen marokkanischen Monarchie¹⁰⁰ und damit hat sie besondere und gute Beziehungen zu den marokkanischen Herrschern, die seit langer Zeit diese Bruderschaft mit unterschiedlichen Mitteln unterstützt haben. Doch auch die anderen, weniger bekannten, Bruderschaften des Landes würden in vielen Fällen das Regime legitimieren und erhielten als Gegenleistung auch bedeutende materielle staatliche Unterstützungen, Hilfen und zahlreiche Geschenke¹⁰¹ (vgl. Essirat 2014: 1).

¹⁰⁰ Das sagen auch viele Beobachter und Journalisten, wie Adel Nedjari und Idriss al-Kanbouri in der marokkanischen Al-Massā' Zeitung (vgl. al-Kanbouri 2014: 1).

¹⁰¹ Dazu sagt der Soziologe, Abderrahim Al-Atri, in seinem Buch „Herstellung der Elite im Marokko“: „Das „Geschenk-System“ ist ein Mittel zwischen den politischen Zeugen um die Kontrolle und die Loyalität der Bevölkerung zu gewährleisten. Dies ist eine alte Politik bei den unterschiedlichen marokkanischen Herrschern um die Stimmen der Stämme, Notabeln und Bruderschaften für sich zu garantieren“ (Al-Atri 2006).

Somit ist die marokkanische Politik in die Angelegenheiten dieser Bruderschaft eingedrungen, selbst wenn in der offiziellen Darstellung der Bruderschaft¹⁰² behauptet wurde, dass die Qadiriya-Boutchichia sich von der Politik fernhält, und die Finanzierung der Bruderschaft eine göttliche Angelegenheit (Scha'n Rabbānī) sei. Dies war eine Erklärung des Meisters, nachdem die Bruderschaft für die Verfassung des Jahres 2011 aufrief (Abb. 8 – 2).

Dies zeigt die Besonderheit dieser sozio-politischen Wechselwirkung zwischen der Bruderschaft und dem marokkanischen Makhzen, der dabei eine mögliche Manipulation dieser Bruderschaft hervorrufen könnte, um entweder eine völlige Unterstützung des Regimes in der inneren Angelegenheiten des Landes oder irgendeine akzeptable Stellung im afrikanischen Kontinent wieder zu gewinnen, besonders nach dem mehrmaligen Misserfolg seiner Politik in der West Sahara-Frage.



Abb. 8 – 2: Demonstration der Boutchichis : „Ja für die Verfassung!“

„Die Jugend der Tāriqa ist hinter seiner Majestät der König mobilisiert“(Lakome vom 6.4.2014).

¹⁰² Die Erklärung wurde vom Meister der Boutchichia-Bruderschaft Hamza Ben al-^cAbbās im Jahr 2011 gemacht. Sie wurde von mehreren marokkanischen Zeitungen veröffentlicht (Lakome 2013:1).

Für den Politikwissenschaftler, Muḥammad Darif, der über das Thema geforscht hat, steht jedenfalls außer Zweifel, dass die Bruderschaften in der Geschichte Marokkos stets auch eine politische Rolle gespielt haben. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1956 fand aber ein Prozess statt, den Darif als „Verstaatlichung des Sufismus“ bezeichnet. Neben dem „gelehrten“ Islam, der an den großen Universitäten unterrichtet wurde, sollte auch der „volkstümliche“ Islam der Bruderschaften staatlicher Kontrolle unterworfen werden. So wollte König Hassan II. sicherstellen, dass sich auch in den Bruderschaften kein Raum für eine, wie auch immer geartete, Dissidenz auftun konnte. Diese „Zähmung“ von Organisationen, die während Jahrhunderten de facto eine reale politische Macht besessen hatten, ist dem marokkanischen Regime zu großen Teilen geglückt (Stauffer 2007: 2).

Zwar hat diese Politik der „Verstaatlichung“, mehr oder weniger, Kontrolle und Unterdrückung erzeugt, sie hat sich aber nicht immer durchgesetzt. Der ehemalige Boutchichi Scheich, Abdessalam Yassine¹⁰³, ist dafür das bekannteste und beste Beispiel. Nach seinem Rücktritt aus der Qadiriya-Boutchichia-Bruderschaft, Anfang der siebziger Jahre (1973), gründete er die sogenannte „al-‘Adl wal Iḥsān“ (Gerechtigkeit und Wohltun Organisation), die heute sowohl eine der einflussreichsten Gemeiden des Landes ist, als auch eine politische Bruderschaft, welche in scharfer Opposition zur marokkanischen Monarchie steht (vgl. Barrada 2007: 2).

¹⁰³ Abdessalam Yassine (1928 – 2012) war ein Arabisch-, und Sufi-Gelehrter, der eine lange Karriere im marokkanischen Erziehungsministerium gemacht hat. Er war Autor und hat mehr als 25 Bücher zu spirituellen, sozialen und politischen Themen veröffentlicht. Nach dem Rücktritt aus seiner ersten Bruderschaft im Jahr 1974, schrieb er einen offenen Brief, unter dem Titel „Der Islam oder die Sintflut“, an den damaligen marokkanischen König Hassan II, in dem er die politische Richtung des Königs stark kritisierte. Darauf ließ ihn der König ohne rechtskräftiges Urteil für insgesamt drei Jahre inhaftieren. Später wurde er auch für mehrere Jahre zum Hausarrest gezwungen (1989). Dann am 19. Mai 2000 durch den König Muḥammad VI. freigelassen. Im Rahmen der al-‘Adl Organisation koexistieren heute mehrere Tendenzen. Der Forscher und Journalist Muḥammad Barrada erklärt das von ihm gesehene Spektrum der Organisation (Barrada 2007: 2):

„Aujourd’hui coexistent au sein d’al ‘Adl des mystiques, des illuminés nostalgiques du califat, mais aussi des „Khobzistes“ (Khobz, pain) qui ont une conception alimentaire de la politique et aspirent avant tout à se faire une place au soleil. Privés d’élections, ils ont dû de plus ou moins bon gré contribuer à faire élire en 2004 ceux dont ils se sentent les plus proches, les candidats du PJD (Parti de la Justice et Développement).“

Zwar ist heute die Boutchichia-Bruderschaft in den großen Zentren Marokkos fast überall zu treffen, in dieser Arbeit beschränken wir uns aber auf die zwei wichtigsten und großen Zawāyā:

- Die Zāwiya Qadiriya-Boutchichia in Madagh
- Die Zāwiya Qadiriya-Boutchichia in Berrechid

8. 2. 2. Die Zāwiya Qadiriya-Boutchichia in Madagh

Gemäß den Qadiri-Vorschriften, die in den Archiven der Bruderschaft liegen, baute der Scheich Sidi [°]Ali al-Qādirī, im neunzehnten Jahrhundert, die Zāwiya Qadiriya-Boutchichia in dem kleinen Dorf Madagh (Region des Bni Yaznassen Berges – Berkane Provinz) und fing an seine spirituelle Lehre zu propagieren. Während einer Hungersnot, die die ganze berberische Region mit voller Wucht getroffen hatte, wurde diese Zāwiya zur Aufnahmestelle für die Hungrigen, wo sie dann täglich gebrochene Weizenkörner (Tchicha) serviert bekamen. Darum wurde er als Sidi [°]Ali Boutchich (Der Vater der Weizenkörner) bekannt.

Mit der Kolonisation des Landes durch die Franzosen hat die Zāwiya, unter der Leitung von Meister Sidi al-Mukhtār Ben Muḥyu Eddīne, den Kampf gegen die Eindringlinge organisiert und fast kontinuierlich aufrechterhalten, bis zu seiner Festnahme durch den General Lioti im Jahr 1907. Dann wurde der Hauptsitz der Boutchichia-Bruderschaft in Madagh zerstört und ihr Vermögen niedergebrannt. Später versammelten sich die Anhänger der Bruderschaft langsam wieder in der neugebauten Zāwiya in Madagh unter der Leitung von Sidi al-[°]Abbās Ben Sidi al-Mukhtār al-Qādirī al-Boutchichi, der sich mit den eingeladenen Gelehrten und Wissenschaftlern bemüht hat, die Bruderschaft zu modernisieren. 1971, nach dem Tod des Vaters, wurde der Sohn, Scheich Sidi Hamza al-Boutchichi, von den Anhängern gehuldet und übernahm die Maschyakha der Boutchichia-Bruderschaft bis zum heutigen Tag.

Sidi Hamza Ben al-[°]Abbās al-Qādirī al-Boutchichi wurde im Jahr 1922 in Madagh geboren, wo er zuerst den Koran auswendig lernte. Danach lernte er die Grundlagen des malikitischen Rechts, sowie die arabische Literatur, bei den Professoren und

Rechtsgelehrten der Region, wie Sidi Muḥammad Ben Abdessamad Attaḡkānī, Sidi °Ali Al-°Arūssī al-Yaznāssī und al-Haḡ Ḥamīd Eddār'ī. Später besuchte er das islamische Institut in Oujda, um seine islamische Ausbildung zu vervollständigen. Auf dem mystischen Pfad wurde er durch den berühmten Scheich und Meister Sidi Abū Madyan Ben Elmunawwar al-Qādirī al-Boutchichi initiiert.

Obwohl die Lehre der Boutchichia-Bruderschaft im Rahmen der oben dargestellten al-Gilānīs Doktrin einzuordnen ist, tendiert heute die allgemeine Strategie der unterschiedlichen Boutchichia-Zawāyā in Marokko mehr in Richtung wissenschaftliche Ausbildung und Erziehung, anstatt die alten philosophischen Begriffe und Themen endlos zu wiederholen. Dies ist sehr klar zu sehen, besonders wenn der Scheich Sidi Hamza deklariert:

„Inna Tassawwuf al-Ḥaqīqah qad wallā Zamānuhu, wal Maṭlūb al-Yawm Isslāḥ al-Khalā'iq, lā Iṭlāq al-Ḥaqā'iq“ (es heißt: „die Zeit des Sufismus, der Wahrheit, ist vergangen, es handelt sich heute darum die Lebensbedingungen der Schöpfung zu verbessern, nicht die Wahrheiten zu propagieren“) (Ben al-°Abbās 2012: 14).

Diese neue wissenschaftliche Orientierung der Zāwiya ist, in dem weiten gedanklichen Spektrum der Arbeiten, die durch die Anhänger und Denker der Bruderschaft geleistet sind, zu spüren. Darunter sind die folgenden Dissertationen und Werke:

- „Die Zāwiya in Marokko zwischen Verwurzelung und Modernität“ – Dr. Moulay Djamal Eddine Boudchich.
- „Die Anwesenheit der Sufis in der Globalisierungsepoche“ – Dr. Sidi Mounir al-Qadri Boudchich.
- „Die herzliche Sufi-Wahrheit“ – Dr. Ahmed Lissan al-Haq.
- „Dialog des islamischen Denkens über den Sufismus“ – Dr. Ahmed Ghani.
- „Der Sufi und der Andere“ – Dr. Abdessalam al-Gharmini.
- „Der islamische Sufismus zwischen der Sunna-Richtung und dem Extremismus“ Dr. Muḥammad Benni'iche.

In Marokko ist heute die Zāwiya von Madagh die Speerspitze der Bruderschaft. Dort werden die Dhikr-Zeremonien der Qadiriya-Boutchichia in den verschiedenen Zeiten (manchmal mit Tanz und Körperbewegungen) geübt. Daneben werden auch, besonders in den Mawlid-Erinnerungen, Konferenzen und wissenschaftliche Sitzungen veranstaltet.

8. 2. 3. Die Zāwiya-Qadiriya-Boutchichia in Berrechid

Die Stadt Berrechid liegt im Nordwesten Marokkos, in der Chaouia-Ouadigha-Region, etwa 30 km von Casablanca entfernt. Zwar unterscheiden sich die Zeremonien in dieser Zāwiya nicht viel von den anderen Boutchichia-Zawāyā, es könnte aber sein, dass die Dhikr-Formeln in den verschiedenen Ordenszweigen Abweichungen zeigen¹⁰⁴. Dies hängt vom Meister ab, der seinen Schülern oder Besuchern andere Formel geben konnte, die sie, nach dem Ritualgebet oder bei besonderen Anlässen, rezitieren konnten. An dieser Stelle ist es schwierig die authentische Formel zwischen den vielen Gebetstexten zu zeigen, besonders wenn auf diesem Weg auch viele Analphabeten und Scharlatane¹⁰⁵ fleißig und fantasievoll tätig sind.

Weit von dieser Dhikr-Frage entfernt, hat die Boutchichia-Bruderschaft im allgemeinen die folgende Organisationsstruktur:

1. – Die allgemeine Struktur der Ṭariqa: Sie besteht aus den drei folgenden Ausschüssen, die unter der Leitung des Meisters der Ṭariqa stehen:

¹⁰⁴ Zum Beispiel die sogenannte „Todes-Dhikr-Formel“ (Dhikr al-Mawt), bei der Belahwal-Qadiriya-Bruderschaft in Mostaghanem (West-Algerien). Die Formel wird 100 Mal nach den Morgen- und Nachtgebet wiederholt (Ben-Labed 2009:159).

¹⁰⁵ Manche von den Sufis geübten Gebete – vor allem in der Spätzeit – sind tatsächlich magischen Beschwörungen ähnlich: der Meister spielte mit den Buchstaben des arabischen Alphabetes oder komponierte Gebete, in denen er alle erdenklichen Worte aus einer arabischen Wurzel ableitete, zum Beispiel aus den einem bestimmten Gottesnamen zugrundeliegenden Buchstaben, oder er schrieb Gebete in alphabetischer Reihenfolge auf, die er dann mit Worten und Buchstaben füllte wie sie für besonders mächtig und wirkungsvoll galten. Die Namen Gottes, mit ihren praktischen Implikationen, wurden entsprechend den Wünschen und Bedürfnissen des Betenden verwendet; die Anzahl der Wiederholungen, die erforderlich waren, um einen solchen Namen wirksam zu machen, hing vom Zahlenwert des Namens ab. Zum Beispiel hat die Eigenschaft **ar-Rahmān**, der Barmherzige, den Zahlenwert 299 und sollte ebenso oft wiederholt werden (Schimmel 1979: 178).

- Der Ausschuss der Moqadimīn: jährliche Versammlung (Samstag und Sonntag am Anfang des Monats August) um die Lage der Bruderschaft zu diskutieren und die eventuellen Probleme und Schwierigkeiten zu beseitigen und zu lösen.
- Der nationale Ausschuss der Inspizierung. Aufgabe: die unterschiedlichen Zawāyā des Landes in ihren Aufgaben zu unterstützen.
- Der wissenschaftliche Ausschuss. Er besteht aus allen Gelehrten und Wissenschaftlern der Bruderschaft, die die Kolloquien, Konferenzen und Mawāssim planen, organisieren und Kontrollieren.

2. - Die axiale Struktur. Zur Ṭariqa gehören 11 Achsen, die die unterschiedlichen Regionen Marokkos vertreten. Auf jeder Achse gibt es ein Komitee, das aus Aktivisten der Bruderschaft besteht und vom lokalen Moqadem ausgewählt wird. Die unterschiedlichen Achsen sind:

Casablanca – Rabat – Fes – Taza – Rif – Norden – Beni Mellal – Agadir – Atlas – Oujda – Ouarzazate.

3. – Die lokale Struktur in Berrechid (sie gilt auch für die anderen Städte, wo die Bruderschaft anwesend ist). Innerhalb der Stadt wird die Bruderschaft durch den Moqadem und seine Helfer geleitet, die sich in der Zāwiya einmal in zwei Wochen versammeln. Die Aktivitäten dieser lokalen Struktur lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Die tägliche Dhikr-Zeremonie (al-Wird al-Yawmī)
- Dhikr Ellaṭīf (2 mal/Woche)
- Dhikr Ettaqwiya (2 mal/Woche)
- Versammlungen für die Verbreitung und die Veröffentlichung (Iḡtimāʿāt Annaschr)
- Die allgemeine Versammlung (Alḡamʿ Alʿām)
- Die Gruppenordnung und Ausbildung¹⁰⁶ (Niḡām Almaḡmūʿāt Wattakwīn)

¹⁰⁶ Mit Ausbildung ist das allgemeine wissenschaftliche Unterrichtsprogramm gemeint. Sie besteht aus den unteren Lerneinheiten:

- Koran und Auslegung
- Prophetische Biographie (Nour al-Yaqīn Werk)
- Rechtsgrundlagen (Ibnu ʿĀschir, Errissālah Werke)

- Kommission der betenden Frauen (Mağliss Aḏḏākīrāt).

8. 3. Die Qadiriya-Bruderschaft in Tunesien

8. 3. 1. Einleitung

Nach der Unabhängigkeit des Landes hat sich das neue tunesische politische System für eine westlich orientierte Politik entschieden. Der Gründer der Republik Tunesien, Habib Bourguiba, dessen erklärtes Ziel es war Tunesien radikal zu modernisieren, hat alles getan, um die Religion, und damit die Bruderschaften, in den Hintergrund zu drängen, und infolgedessen war die Zāwiya ein Rückzugsort für alte Leute geworden. Auf der politischen Ebene orientierten sich die Rechtsgrundlagen der Verfassung am französischen Recht. Zwar war der Islam Staatsreligion (Verfassung vom ersten Juni 1959, § 1), Tunesien war aber das einzige in der arabischen Welt liegende Land, welches das islamische Rechtssystem der Schariʿa, in jener Verfassung, abgeschafft hatte. Seit dem ersten Präsidenten Bourguiba (1959 – 1987) und entsprechend dem modernistischen, autoritären Kontrollanspruch der jungen tunesischen Republik, wurde die Verwaltung des Kults alleinige Angelegenheit des Staates. Das Vermögen der religiösen Stiftungen wurde durch den Staat eingezogen und die Sufi-Bruderschaften einer strengen Kontrolle unterworfen (Axtmann 2012: 290).

Mit Ben Ali wurde zuerst das politische Feld geöffnet, dann wieder langsam geschlossen, sodass öffentliche Kritik nicht geduldet wurde. Auch gab es zahlreiche Berichte darüber, dass oppositionelle Bürgerinnen und Bürger durch gezielte polizeiliche strafrechtliche Ermittlungen, willkürliche Verhaftungen, Reisebeschränkungen und Kontrollen an der Kritikausübung verhindert wurden. Nach dem Tod vom Gemüschändler Bouazizi, Anfang Januar 2011, und aufgrund lauter werdender Proteste, verließ Ben Ali am 14. Januar 2011 das Land, um nach Saudi Arabien zu flüchten. Unter Ben Ali wurde diese Politik der

-
- „Die herzliche Sufi-Wahrheit“ Werk vom Dr. Ahmed Lissan al Haq. In diesem Lehrbuch sind die unterschiedlichen Rahmen dieser Wahrheit dargestellt: der gesetzliche (Koran und Sunna), moralische (Tradition des Propheten und seiner Gefährten), wissenschaftliche (Ibn Taymiya, Eschātibī, etc.) und die seelische Erziehung, als Beispiele die Boutchichia-Bruderschaft und der Meister Sidi Hamza.

Kontrolle der islamischen Angelegenheiten schärfer¹⁰⁷ und brutaler weitergeführt. Dies war gepaart mit Annäherungsversuchen des Regimes mit einigen Sufi-Bruderschaften, die mehrmals Besuche von offiziellen Personen in den Zawāyā empfangen hatten (vgl. Frégosi 2005: 29).

Wie fast alle Sektoren des Landes, ist auch die Lage der Bruderschaften in Tunesien nach der Revolution nicht besser geworden. Über zehn Mausoleen (offizielle Zahl) sind in den letzten fünf Monaten (Jahr: 2013) im ganzen Land angegriffen und geschändet worden. Laut vielen Beobachtern, Forschern und Politikern¹⁰⁸ „ist der Sufismus mit seiner Glaubenspraxis¹⁰⁹ und seiner eigenen Spiritualität in Tunesien zum Angriffsziel radikaler religiöser Extremisten geworden. Die Schändung der Zawāyā und deren Räumen ist ein Angriff auf das friedliche und tolerante Zusammenleben der Menschen in Tunesien“ (vgl. Steinich 2013: 1).

In dem nächsten Abschnitt wird die Zāwiya-Qadiriya in Tozeur eingeführt, deren religiöse Aktivitäten und Zeremonien mit den anderen Zawāyā-Qadiriya (besonders die Zawāyā von Nefta, Gabes und Gafsa) viele Ähnlichkeiten haben. Daneben gilt sie als eine der großen Zāwāyā-Qadiriya in Tunesien.

¹⁰⁷ Franck Frégosi erklärte wie in der Praxis diese Politik der Kontrolle durchgeführt wurde, er sagte : „Les lieux de culte font l’objet d’une réglementation et d’une surveillance accrue de l’Etat (loi du 3 mai 1988) via leur construction, leur classement, leur entretien, leur utilisation (police des cultes exercée par le ministre des affaires religieuses), sans oublier le fait qu’en dehors des heures de prière, les édifices culturels sont fermés, sauf quelques mosquées d’intérêt touristique (Zitouna de Tunis, etc.). Le contrôle de l’Etat s’étend également aux autres édifices culturels que sont les zaouïas ou les tombeaux des Saints, qui font l’objet de dotations publiques et de visites régulières de responsables officiels sans doute en quête de sainteté ou conscients que le devenir de l’islam passe de nos jours par la réactivation de lieux communautaires traditionnels, où la piété populaire et émotionnelle rejoint l’aspiration à une spiritualisation accrue de l’islam contre toutes les expressions de l’islam administrées d’en haut !» (Frégosi 2005 : 29).

¹⁰⁸ Dies hat die an der Universität Manouba lehrende Historikerin, Nelly Amri, gesagt. In dieselbe Richtung ging der berühmte Rechtsanwalt, Abdelfattah Mourou, Mitgründer der Nahda Partei und im Parteivorstand zuständig für die internationalen Beziehungen: „*Der tunesische Islam eignet sich einfach nicht für den Extremismus*“ (Steinich 2013: 2).

¹⁰⁹ Manchen Ṭuruq wurde vorgeworfen Betrug, Hexerei und Scharlatanismus in ihren Zawāyā zu betreiben. Dies hat die Bewohner und Nachbarn der Zāwiya Sidi Abdelkader in Menzel Bouzelfa (ca. 40 km südöstlich von der Hauptstadt Tunis entfernt) getrieben, eine Klage gegen diese Zāwiya zu erheben. Die Beschwerde war auch im Namen, der in dem sozialen Bereich tätigen Vereinen und Stellvertretern der lokalen Genossenschaften, geschrieben, die noch dazu den Konsum von Rauschgiften und Drogen im Inneren des Hauses bedauert haben (Assabahnews 15.01.2013).

8. 3. 2. *Zāwiya-Qadiriya in Tozeur*

Diese Zāwiya-Qadiriya (sie heißt auch Zāwiya Sidi Almouldi) liegt an der Bab al-Hawa Strasse, in der Mitte der Stadt Tozeur, im Sudwesten Tunesiens. Sie wurde durch den Charif und Scheich Abu Bakr Ben Ahmed Ben Abdillah Ben Muḥammad Ben Abil Qāssim im 19. Jahrhundert (1829) gegründet. Dann wurde sie durch die folgenden nacheinander abstammenden Söhne des Gründers geleitet:

- Sidi Almouldi
- Abu Bakr II (1917)
- Der Scheich Muḥammad Alhādī (1943)
- Der heutige Scheich al-Hachemi el-Charif.

Mit ihren Aktivitäten hat heute diese Zāwiya-Qadiriya in der ganzen algerisch-tunesischen Region (Filialen: Tozeur, Nefta, El-Oued, Tuggurt usw.) eine bemerkenswerte Wirkung. Neben den fünf täglichen Gebeten werden dort auch die Dhikr-Zeremonien der Qadiriya, in den verschiedenen Wochenzeiten, geübt. In den bekannten Feierzeiten (Mawlid, Achoura, Hiġra, 27. Ramadan, etc.) werden Konferenzen und wissenschaftliche Sitzungen in den unterschiedlichen Räumen der Zāwiya veranstaltet. Daneben werden auch für Kinder und Jugendliche Koran-Kursen angeboten, die am Ende vom Ramadan mit Wettbewerben abgeschlossen und die bestandenen Schüler feierlich belohnt werden (Harizi 2010: 1).

Die Qadiriya-Bruderschaft in Tunesien hat mit den Vertretern der anderen großen Ṭuruq des Landes eine nationale Sufi-Union gegründet, die den spirituellen Weg des Sufismus und die islamische Moral lebendig und stark machen sollte. Die Sufi-Union versteht sich als Teil der Bürgergesellschaft und sei im Gespräch mit allen politischen Parteien, erklärt der Pressesprecher Muḥammad al-Hani. „Aber wir lehnen es ab, Politik zu machen. Wir wollen nicht, dass die Bruderschaft zum Arm einer Partei wird oder sich die Zāwiya zu politischen Orten verwandelt“, sagt al-Hani (Steinich 2013: 3).

Damit wird heute klar, dass die Zāwiya-Qadiriya in Tunesien zum Überleben auf den folgenden Schlachtfeldern kämpfen muss:

- Gegen den religiösen Extremismus, der diese Art der Spiritualität in der Gesellschaft ablehnt und seine eigene Darstellung der Welt zwischen den Bürgerinnen und Bürgern auch mit Gewalt und Anschlägen aufdrängt.
- Gegen die alten Auffassungen und Vorstellungen der Bruderschaft, die eigentlich mehr nah an dem Scharlatanismus und Betrug steht, als an der realen Religion selbst.
- Gegen die Herrschaft mancher Politiker, die um jeden Preis die unterschiedlichen, friedlichen Strömungen und Gruppen der Gesellschaft mit sich in die korrupte Politik ziehen.

Neuntes Kapitel

Zusammenfassung

Um die Genese der Qadiriya-Bruderschaft in Nordafrika verorten zu können, bietet sich die Herannahme einer geopolitischen Perspektive an. Dabei ermöglicht das Zusammenspiel von geopolitischer Auseinandersetzung in Verbindung mit postkolonialen Theorien aus Sicht der Geographie in besonderem Maße an, um sich mit der *the west and the rest* Situation des 19. und 20. Jahrhunderts kontextual auseinanderzusetzen. In diesem Sinne prägt das Spannungsfeld Religion – Raum – Nation das Resumé dieser polit-geographischen Analyse. Um die politisch-historischen Entwicklungen der Bruderschaft in der Maghreb-Region hier zum Schluss zu verfolgen, ist es von größer Bedeutung, zuerst zu den islamischen Wurzeln der Mystik zurückzukehren.

Im Islam soll die Mystik mit den Offenbarungstexten des Korans und mit der Tradition des Propheten Muḥammad eng verbunden sein. Das geistige Leben der Muslime war in der Prophetenzeit gemäßigt, da der Prophet unter ihnen lebte und infolgedessen war er in allen Lebensbereichen das beste Vorbild für alle. Die prophetische geistige Dimension des Islam wurde auch in der Zeit der rechtgeleiteten Kalifen bis kurz vor dem Ende des Abassidenkalifats gelebt und gepflegt. Die besten Beispiele dafür waren die großen Gefährten des Propheten Muḥammad wie Abū Bakr Essiddīq, Abū Hureira und die Leute der Suffah oder später Rabiʿa al-ʿAdawiya und al-Ḥassan al-Basrī. Sie sind die strahlenden sehr geliebten Vorbilder in diesem mystischen Bereich (vgl. Schimmel 1979: 483 und Massignon 1954: 174-201).

Mit den großen berühmten Übersetzungsarbeiten während des Abassidenkalifats wurden neue ausländische, griechische und christliche Einflüsse in die islamische Philosophie eingeführt, die eigentlich von al-Kindi an nicht viel gebracht haben (Gardet 1972: 133). Dann hat sich die islamische Mystik so entwickelt, dass sie sich zum Schluss in einer Pyramidenform gestaltet und endgültig formiert hat, nachdem sie vorher individuell flexibel und im Privaten praktiziert worden war. An der Spitze diese Pyramide sitzt der

Qoṭb oder der Ghawth (der Retter), darauf folgt absteigend der Ibdāl, der Scheich in der Mitte und die Moukaddimūne in den verschiedenen Ländern, die der Basis der Pyramide entsprechen (Al-Ansari 2002: 161).

Mit dieser Pyramidenstruktur zeichnet sich die mystische Praxis bei den unterschiedlichen Bruderschaften durch Weltabgewandtheit, Fasten oder Einhalten eines Zölibats aus. Manchmal ist auch ein verlängerter Rückzug in die Einsamkeit zu beobachten. Diese Faktoren werden meistens als Mittel angesehen, um die Nähe Gottes zu erreichen. In der radikalen Theorie der „al-Ḥulūl wal Ittiḥād“ (die Auflösung und die Vereinigung) glaubt der Mystiker, dass er Gott geworden sei. Dies könnte die Konsequenz eines Trancezustands sein, in dem ein Zustand erreicht wird, der jegliche bewusste Wahrnehmung und freien Willen unterdrückt. Typische Beispiele dafür sind oftmals Ekstase, Hypnose und Amnesie. Infolgedessen tauchten in jener Epoche, besonders nach Mansur al-Ḥallāğ (857-922 n.C.), Abī Hāmid al-Ghazālī (1058-1111 n. C.) und Abdelqader al-Gilānī (1077-1166 n.C.), die ersten Vorstellungen auf, in denen der Qoṭb oder der Scheich als heilig angesehen wurden. Das ist der Beginn des Persönlichkeitskults, welcher bei vielen religiösen Bruderschaften und Orden sehr geprägt ist.

Dies ist wahrscheinlich ein Grund dafür, dass viele Wissenschaftler gegenüber dem Sufismus skeptisch eingestellt sind¹¹⁰. Als Beispiele sind die folgenden Zeilen von der Orientalistin Annemarie Schimmel und des Islamwissenschaftlers Doktor Mānī^c Ben Hammād zu betrachten:

„Über den Sufismus oder die islamische Mystik zu schreiben ist fast unmöglich. Beim ersten Schritt erscheint eine ausgedehnte Bergkette vor den Augen, und je länger man den Pfad verfolgt, desto schwieriger scheint es überhaupt irgendein Ziel zu erreichen“ (Schimmel 1979: XVII).

„Manche Bruderschaften haben in ihren Anbetungen Neues erfunden“ (vgl. Ben Hammād 1997: 289).

¹¹⁰ Ali Merad betonte in seinem Werk „Ibn Badis commentateur du Coran“, dass die Tiğāniya-Ṭarīqa gegen den wahren Islam sei. Der große Wissenschaftler und Korankommentator Ibn Badis schrieb darüber ein kleines Büchlein mit dem Titel: „*Ğawāb Sarīḥ fi Mudḥādāt at-Ṭarīqa at-Tiğāniya lil Islam Assarīḥ*“, übersetzt heißt es: „Klare Antwort um zu beweisen, dass die Ṭarīqa-Tiğāniya im Gegensatz zum wahren Islam steht“ (Merad 1971: 56).

Die Qadiriya-Bruderschaft erschien erst nach Abdelqader al-Gilānīs Tod. Gemäß den Vorschriften und Quellen dieser Bruderschaft soll al-Gilānī viele Kinder gehabt haben, die nach ihm unterschiedliche Regionen der Welt erreichten und zur Verbreitung der Bruderschaft in den Ländern beitrugen. Im Allgemeinen gelten heute die Qadiriya-Bruderschaften als gemäßigt und tolerant. Der Qadiriya-Sufismus ist einer der weitest verbreiteten in der islamischen Welt. Die Bruderschaft verbreitete sich seit dem 12. Jahrhundert von Irak aus nach Westen bis Algerien und Marokko, im Osten bis nach Pakistan, Indien, China und Indonesien. Im Norden finden sich Anhänger der Bruderschaft von der Türkei bis in die Balkan-Staaten und im Süden von Ostafrika bis West- und Subsahara-Afrika. In den maghrebinischen Ländern wurde die Qadiriya höchstwahrscheinlich durch den großen Sufi Abū Madyan (1126-1198 n. C.) verbreitet. Im Laufe der Zeit wurden dann die großen Sufi-Traditionen und ihre Meister (Abul Ḥassan Schādīlī (gest. 1258 n.C.), Abul ʿAbbās Mursī (gest. 1271 n.C.), Abū Abdullah al-Ġāzūlī (gest. 1465 n.C.) und Si Moulay al-Arbi Ahmed Derqaoui (gest. 1733 n.C.) hervorgebracht. Diese Bruderschaften haben mehr oder weniger von der Qadiriya etwas genommen und langsam ihren eigenen Wegen beschritten.

Im Zuge der kritischen Auseinandersetzungen mit der Kolonialzeit sind in den maghrebinischen Ländern Bewegungen und Zawāyā entstanden, die den Widerstand gegen die französische Herrschaft organisierten. Sie haben gegen das Vordringen der Europäer in den Ländern gekämpft und die Bürger kontinuierlich für die Konfrontation mit dem Gegner aufrechterhalten, wie bei den berberischen Beni Yaznassen in Osten Marokkos, wo der Qadiri Scheich Sidi al-Mukhtār eine große Rolle bei der Bekämpfung der Eindringlinge gespielt hat. Ohne Zweifel war aber der algerische Qadiri Abdelkader al-Ġazairi das beste Beispiel des Guerillakriegs der Qadiriya in den drei nordafrikanischen Ländern in jener Zeit der Kolonisation. Mit seinen Leuten verhindert er sogar im Jahr 1860 ein Massaker an Christen in Syrien. Zwar wurde er von einigen Historikern und Politikern als Freimaurer bezeichnet, was aber in dem tlemcener Kolloquium über die Qadiriya und den Emir im Jahr 2012 nach gründlicher Debatte und mit neuen Dokumenten wissenschaftlich widerlegt wurde.

Nach der Unabhängigkeit Algeriens und aufgrund der nach russischem Modell orientierte Politik und Wirtschaft haben die Bruderschaften und damit die Qadiriya einen schweren Reputationsverlust erlitten. Heute sind die Sufi-Ṭuruq im Allgemeinen und die Qadiriya-Bruderschaft im Besonderen unter dem algerischen Präsidenten Abdelaziz Bouteflika komplett rehabilitiert. Das Staatsoberhaupt oder seine Vertreter haben sogar bei jeder Gelegenheit eine „Ziara“ (Besuch) bei dem einen oder anderen Gelehrten oder Wali gemacht. Infolgedessen agieren die Bruderschaften in den letzten Jahren wieder in der Politik: die algerischen Präsidentenwahlen vom 9. April 2009 und 17. April 2014 sind ein Beweis dafür, dass die Bruderschaften die Sympathie der Herrschenden noch einmal gewonnen haben und daher kommt die Unterstützung der unterschiedlichen Zawāyā für den Präsidenten. Somit ist die algerische Politik in die Angelegenheiten der Bruderschaft eingedrungen, sodass manche Beobachter dies als mögliche Instrumentalisierung der Qadiriya denunziert und solche Manöver als undemokratisch angezeigt haben.

Die marokkanische Qadiriya war im Laufe der Geschichte mehr oder weniger vom mystischen volkstümlichen Islam geprägt. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit des Landes fand aber ein Prozess statt, den viele aus dem Gebiet tätige Forscher als „Verstaatlichung des Sufismus“ bezeichneten. Neben dem „gelehrten“ Islam, der an den Universitäten und Schulen unterrichtet wurde, sollte auch der „volkstümliche“ oder sufi-Islam der Bruderschaften staatlicher Kontrolle unterworfen werden. Die größte offizielle Qadiriya-Bruderschaft in Marokko ist die Boutchichia. Zwar steht sie theoretisch für einen „apolitischen“, von mystischen Traditionen inspirierten Sufi-Islam, unterstützt sie aber gleichzeitig das herrschende politische System. Dies zeigt die Besonderheit dieser sozio-politischen Wechselwirkung zwischen der Bruderschaft und dem marokkanischen Makhzen, der dabei eine mögliche Manipulation dieser Bruderschaft hervorrufen könnte, um entweder eine völlige Unterstützung des Regimes in der inneren Angelegenheiten des Königreiches, wie in dem algerischen Fall, oder irgendeine akzeptable Stellung im afrikanischen Kontinent wieder zu gewinnen, besonders nach dem mehrmaligen Misserfolg seiner Politik in der West Sahara-Frage.

In Tunesien ist die Qadiriya nach der Unabhängigkeit, wie auch anderen tätigen Bruderschaften, in den Hintergrund gedrängt, und infolgedessen war sie ein Rückzugsort für alte Leute geworden. Zwar spielt heute die Qadiriya im Land keinen großen Einfluss auf dem politischen Feld, eine mögliche Instrumentalisierung der Zawāyā ist aber hier auch befürchtet und unerwünscht. Hinzu kommt, dass die verschiedenen Qadiriya-Zawāyā in dieser Region gezwungen sind, sowohl gegen den religiösen Extremismus als auch gegen den Scharlatanismus zu kämpfen, um zu überleben. In diesem Sinne wurde in den letzten Jahren in Tunis eine nationale Sufi-Union gegründet, wo die verschiedenen Qadiriya-Zawāyā des Landes und die anderen Bruderschaften des tunesischen Sufi-Spektrums repräsentiert sind. Die Union soll mit den großen aktiven politischen Landesorganisationen arbeiten um die verschiedenen Komponenten der Gesellschaft zu versöhnen und dennoch gleichzeitig politisch neutral zu bleiben.

Auf den kulturellen und geistigen Ebenen sind mehreren Aktivitäten der unterschiedlichen maghrebinischen Zawāyā zu unterstreichen. In den verschiedenen religiösen Gelegenheiten werden Dhikrzeremonien, Koranwettbewerbe und Konferenzen organisiert und gefeiert. Man hat zwar festgestellt, dass diese Ordenszentren untereinander mehr oder weniger vernetzt sind, es gibt aber eine gewisse Unabhängigkeit in der Verwaltung und Steuerung dieser Orte.

Was die Lehre der Qadiriya betrifft, zeigen sowohl die philosophischen Vorstellungen als auch die religiösen Zeremonien der verschiedenen maghrebinischen Zawāyā kleine Abweichungen voneinander in den Interpretationen der Schüler, Forscher und Meister. Denn es darf nicht vergessen werden, dass diese Bruderschaft so tief in der islamischen Geschichte gewirkt hatte und überall verbreitet wurde, wo die verschiedenen kulturellen und geistigen Einflüsse auf die Qadiriya-Zawāyā nicht zu vernachlässigen waren.

Anhang A:

Umschriftsystem

Es gibt kein einziges allgemein akzeptiertes System, um alle diejenigen Sprachen wiederzugeben, die in arabischen Buchstaben geschrieben werden (Schimmel 1979: XIX). In dieser Arbeit ist die folgende Umschriftmöglichkeit gewählt:

Buchstabe	Umschrift
ا	ā
ب	b
ت	t
ث	th
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	ṣ
ش	sch
ص	s
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ḏ
ع	^c a , ^c u, ^c i

غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	W, ū
ي	ī

Anhang B:

Glossar von Begriffen und Namen aus der islamischen Sufi-Mystik

(Peter Finckh, Wolfgang Herrmann 2013 und Annemarie Schimmel 1979)

<i>Begriff</i>	<i>Bedeutung</i>
Abu Bakr	Abu Bakr Esseddīq, der Aufrichtige, Schwiegervater des Propheten, erster Kaliph und regierte 632-634. Er begleitete den Propheten auf der Wanderung/Flucht von Mekka nach Medina und versteckte sich mit ihm in einer Höhle vor den Verfolgern.
Ahl al-Kashf wa'l Wuğūd	Menschen der Entschleierung und des Findens
Ahl ash-Schuhūd wal Wuğūd	Menschen von Bezeugen und Finden; Gnostiker
Aḥmad	Beiname des Propheten
°Ain al-Yaqīn	Auge der Gewissheit, in Abhängigkeit der Entwicklung sind es drei Stufen: Wissen der Gewissheit (°Ilm al-Yaqīn), Erkenntnis der Gewissheit (°Ain al-Yaqīn) und Wahrheit der Gewissheit (Ḥaqq al-Yaqīn), letztere als Zustand in der Auslöschung und im Nichtsein.
Ālam al-Arwāḥ	Perspektive auf der ersten Stufe, die dem Suchenden die Sicht von Ideen gibt.
Ālam al-Khayāl	Welt der Vortellungs- oder Einbildungskraft, Welt der schöpferischen Imagination.
Ālam al-Mithāl	Welt der Gestalten, Welt der Erscheinungen, der äusseren Offenbarungen
°Ali	Vetter und Schwiegersohn des Propheten, auch "Löwe Gottes" genannt; in der Sunna vierter Kalif (656-661); erster Imām der schiitischen Muslime.
Barakah	Segenskraft; spirituelle Energie oder "Gnade", die von Gott durch die Überlieferung (silsila) kommt.
Bāṭin	"Das Verborgene", Innerlichkeit, versteckt, geheim; Gottesname
Dhawq	Geschmack, Schmecken; vorübergehende mystische Verzückung; intuitive Erfahrung
Dhikr	Gotteseinnerung; kann ein Ritual, aber auch ein andauernder Zustand bedeuten; Wiederholte Anrufung eines Gottesnamen; Sufi Ritual

Dschafr (ğāfr)	Sie eist eine Spekulation über gegenwärtige und zukünftige Ereignisse aus gewissen Buchstaben- und Wortkombinationen und hat sich zu einer Art Orakel und Zukunftsschau entwickelt. Diese Tendenz (auch Hurufi genannt) wurde von fadhllullah Asterabadi gegründet, der 1398 wegen seiner ketzerischen Ideen hingerichtet wurde. Asterabadi hätte in Khorassan eine Offenbarung empfangen, der zufolge Gott sich im Wort enthüllte, und so erfand er kabbalistische Spekulationen über die Buchstaben, ihren Wert und ihren inneren Sinn.
Dschoneid (al-Ğunayd)	Abu‘l-Qasem al-Junayd, weit herum anerkannter Sufi, geboren in Persien, war in Bagdad tätig; gest. 910.
Fana (Fanā‘)	Auslöschung, Entwerdung in Gott; Wegfall des Ich Bewusstseins; dessen Vollendung ist Ewigkeit im Nichtsein (baqa); Stufen der Auslöschung sind: Auslöschung der Gesetze (fana al-ahkam), Auslöschung der Handlungen (fana al-af‘al), Auslöschung der Eigenschaften (fana al-sifat) und Auslöschung
Fiṭra	Ursprüngliche Natur; ursprünglichen Reinheit des menschlichen Selbst; angeborene Veranlagung einer Person oder eines Dings
Ghawth	Beistand, Befreiung; Höchster aller spiritueller Führer und Quelle für Beistand und Hilfe.
Ḥaḍra	Präsenz, Gegenwart; Stufen des spirituellen Fortschrittes von Teilnahme, Nachbarschaft, Annäherung, Nähe, Berührung und Ankunft
Ḥāl	Geistiger Zustand, Gegebenheit; vorübergehender mystischer Zustand, der eher durch Gottes Gnade als durch eigenes Bemühen kommt.
Ḥulūl	Lokalisierung; Irrglaube, der darin besteht, die Immanenz Gottes (=>tashbih) auf einen körperlichen Ort begrenzen zu wollen.
Ikhhlās	Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Lauterkeit
Ilhām	Eingebung, Inspiration; Enthüllungen aus dem Herz zum Geist; verwandte Begriffe sind wahy, khitab(Botschaft) und hatif (geheimnisvolle Stimme).
‘Ischq Maḥḍ	Reine Liebe; Frucht der Auslöschung.
‘Ischq Mağāzī	Metaphorische Liebe; Zuneigung und Anziehung zwischen Menschen oder zwischen Gott und Menschen existiert.
Isqāt al-Farā‘id	Lehre, die sagt, dass gewisse religiöse Pflichten durch andere, in den betreffenden Augenblicken nützlichere Akte ersetzt werden können.

Istighrāq	Eintauchen, Überflutung, Überschwemmung; Ekstase, Trennung vom Körper; auch istihlak, wajd und jadhba (Verzückung) genannt.
Ġadhba (dschadhba)	Anziehungskraft, die eine Person von Gott spürt, wenn angeordnet ist, dass sie zu Ihm zurückkehren soll; Wirkung der Auslöschung (fana).
Kaschf	Entschleierung, intuitive Einsicht, Aufdeckung, Enthüllung
Khalwa	Klausur; Zurückgezogenheit; Retraite, häufig 40 Tage
Al-Khidr	Geheimnisvoller Heiliger, der zum Wasser des Lebens gelangte, unsterblich wurde und nun die Suchenden führt.
Malami (Malamati)	Tadelnswert; Sufis, die auf dem Weg des Tadels gehen (malamiya), also den Gesetzen scheinbar widersprechen, ohne sie zu übertreten.
Maqām	Seinsstufe, Station, Standort; ein eher andauernder Zustand von mystischer Verwirklichung, die Anstrengung bedingt; wörtlich Ort, auch Station. Im Unterschied zu einem vorübergehenden Zustand spiritueller Entrückung (=>hal) bezeichnet maqameine geistige Entwicklungsstufe, die gefestigt und permanent geworden ist.
Muschāhadah	Bezeugung, Zeugnis; Zustand der direkten Wahrnehmung der Wirklichkeit (Haqq)
Mystiker	Wörtlich: Menschen des Herzens
Nafs	Menschliche Seele, auch Psyche, Selbst; die feinstoffliche Wirklichkeit des Individuums. Es werden vier Ausprägungen der nafsunterschieden: Nafs alhaywaniyahist die „Tierseele“, die lediglich von natürlichen Neigungen bestimmt ist. Nafs alammarah bezeichnet die„gebieterische“ Seele, die ganz in ihrem Ego aufgeht, nafs al-lawwamahdie (sich selbst) „tadelnde Seele“, die sich ihrer Unvollkommenheit bewusst ist. Schließlich nafs almutmainnah, die befriedete Seele.
Qoṭb	Wörtlich „Pol, Zentrum, Sammelpunkt, Achse“; Titel des höchsten Gliedes der Heiligenhierarchie; Titel des heimlichen Führers aller Sufis, auch ghawthgenannt.
Saḥw	Nüchternheit; Zustand eines Übenden, der nach einer ekstatischen Erfahrung ins normale Bewusstsein zurückgekehrt ist.
Schirk	Polytheismus, Götzendienst, "Teilhhaber sein"; „Gott etwas anderes hinzugesellen“, Hauptursache spiritueller Verwirrung, wird als sündhaft angesehen. => tawhid
Schukr	Dank, Dankbarkeit, Danksagung

Sukr	Rausch; Trunkenheit; meistens begleitet von Selbstauslöschung oder mystischer Ekstase
Tanzīh	Transzendenz; wörtlich Entfernung, Erhebung. Tanzih bekräftigt die Göttliche Transzendenz, die Unvergleichbarkeit Gottes mit geschaffenen Dingen. Der notwendige Gegenbegriff dazu ist => tashbih, die Manifestation Gottes innerhalb der Schöpfung, die Immanenz.
Ṭarīqa	Wörtlich: der Weg nach . . .; häufig ein Sufiorden, der durch ein anerkanntes Glied einer Überlieferung (sisila) gegründet wurde; Tariqah bezeichnet entweder den geistigen Weg als solchen oder einen der vielfältigen Wege (turuq), die sich in der Welt der Erscheinungen z.B. als spirituelle Orden oder Schulen manifestieren. Letztlich jedoch geht nach sufischer Auffassung jede Seele ihren eigenen geistigen Weg; Lehrhaus.
Uways	Zeitgenosse des Propheten aus Qaran im Jemen, der diesen treffen wollte, was ihm aber nie gelang. Nach einer Überlieferung kannte der Prophet Uways jedoch auf spirituellem Wege, er „roch seinen Duft aus dem Jemen“
Waḥdat al-Wuḡūd	Einheit des Seins; absolute Nichtdualität der Existenz
Waḡd	Entrückung, Ekstase
Zāwiya	Lit. „Ecke“; Loge eines Ordens
Zuhd	Askese; hat im Sufismus nicht dieselbe Bedeutung wie in anderen spirituellen Wegen (turuq). Der Körper ist nicht nur ein Nährboden irdischer Leidenschaften, sondern auch ein Bild oder eine Zusammenfassung des Kosmos. Daher wird der Körper auch als Tempel (haykal) bezeichnet. Ibn Arabi vergleicht ihn mit der „Arche, wo der Friede (=>sakinah) des Herrn wohnt“.

Literaturverzeichnis

- [1] Achy, Lahcen
2010 (Nov.) *Substituer des emplois précaires à un chômage élevé.*
Le défi de l'emploi au Maghreb Carnegie Middle East
Center-Washington D.C.
- [2] Adensamer, Eva
2014 *Das tschetschenische Familienrecht im Spannungsfeld
zwischen russischem Recht, Schari'a und Adat.*
Diplomarbeit
Universität Wien.
- [3] Adjadj, Belkacem
2008 *Khalil, Toumi und Ghoulamallah.*
Echorouk, ed. 05.03.2008
Algier: SIA.
- [4] Agnew, John
2006 *Religion and Geopolitics.*
Geopolitics 11(2): 183-191.
- [5] Al-Adawi, Ahmed
1973 *Die Geschichte der islamischen Welt.*
Universität von Kairo.
- [6] Al-Adjlouni, Ismael
1933 *Enthüllung des Verborgenen und Entfernung der
Verwirrung.*
2.Bd. 3. Aufl.
Beirut: Haus der Wiederbelebung der arabischen
Erbschaft.
- [7] Al-Afghani, Abu Hamzah
2010 *Die Grundlagen der Überlieferung im Islam angewandt
an den Ahadith der Ru'yah.*
risalatun.com/buch , Stand 30-12-2013.
- [8] Al-Ansari, Farid
2002 *Die Einheit Gottes und das Mittel in der Da'wa
Erziehung.*
Al Mansoura: Dar Alkalima.
- [9] Al-Atri, Abderrahim
2006 *Herstellung der Elite in Marokko.*
1. Aufl.
Rabat: : Dafātir Wighat Naḍar.

- [10] Albert, Mathias, Reuber, Paul und Wolkersdorfer, Günter
2003 *Kritische Geopolitik.*
Schieder, S. und Spindler, M. (Hrsg.): Theorien der Internationalen Beziehungen. Eine Einführung. Leske und Budrich, Opladen: 505-529.
- [11] Al-Bukhārī, Muḥammad
1998 *Saḥīḥ al-Bukhārī.*
Riyadh: Beit el-Afkar Adduwalia.
- [12] Al-Bukhārī, Muḥammad
2002 *Saḥīḥ al-Bukhārī.*
Damaskus-Beirut: 1. Auflage; Dar Ibn Kathir.
- [13] Al-Djazairi, Abdelkader
2004 *Die seelischen Stellungnahmen und die gepriesenen Emanationen.*
1.Bd. 1. Aufl.
Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah.
- [14] Al-Djazairi, Badiʿa
2014 *Bemerkungen zu den Abdelkaders Memoiren.*
Albayt.com; Stand: 21.03.2014.
- [15] Al-Gilānī, Abdelqader
1973 *Eröffnungen des Verborgenen.*
Kairo: Druck. Mustapha El-Bani & Söhne.
- [16] Al-Gilānī, Abdelqader
1997 *Die hinreichende Versorgung für Suchende auf dem Pfad der Wahrheit.*
2. Bd, Beirut: Dar al-Kutub al-ʿilmiya.
- [17] Al-Gilānī, Abdelqader
1999 *Die hinreichende Versorgung für Suchende auf dem Pfad der Wahrheit.*
1. Bd. 1. Aufl. Beirut: Dar al-Jil.
- [18] Al-Gilānī, Abdelqader
2006 *Das Qadiri-Schiff.*
Kairo: Al-Azhar Bibliothek für die Erbschaft.
- [19] Al-Hafni, Abdelmounʿim
1992 *Die Soufische Enzyklopädie .*
Kairo: Dar Errachad .
- [20] Al-Kadiri, Mokhalaf al-Ali
2012 *Cheikh Abdulqadir al-Gilānī.*
alkadiri.net/play-10.html; Stand:17.11.2013.
- [21] Al-Kanbouri, Idriss
2014 *Die Zāwiyas in Marokko, von der inneren Legitimität zum Mittel des regionalen Konflikts.*
almassae.press.ma/content; Ed. 05.04.2014.
Stand05.04.2014 ; n° 2340.
- [22] Al-Kilani, Djamel Eddīne
2010 *Kommentar zum „Pracht der Geheimnisse ..“ Buch.*
Bagdad: Institut f. arabische Geschichte.
- [23] Al-Kilani, Djamel Eddīne
2014 *Die Geographie vom grauen Falken.*
Ed. ISISCO, 4.Aufl. Fes.

- [24] Al-Kuleini, Muḥammad
2005 *Der Ausreichende.*
Beirut: Dar al-Murtada.
- [25] Al-Lalikai, Abu al Qassim
1995 *Die Erläuterung der Grundlagen des Glaubens der Sunna und Gemeinschaft.*
4. Aufl. Riyadh: Dar Tiba.
- [26] Al-Mahdi
1998 *Die Soufi-Gelehrte.*
Kairo: Dar al-Gharib.
- [27] Al-Mīlī, Moubāarak
2004 *Algeriens Geschichte im Altertum und in der Gegenwart.*
Algier. Mektabat Ennahda
- [28] Al-Mizzī, Djamal Eddīne
1980 *Erweiterung des vollständigen über die Namen der Ḥadīthüberlieferer.*
Bd. 6, Beirut: Muassassat Errissala.
- [29] Al-Qahtāni, Saʿīd
1997 *Der Scheich Abdelqader al-Gilānī und seine Lehre.*
Bibliothek vom König Fahd
1. Aufl. Riyadh
- [30] Angenendt, Steffen
Popp, Silvia
2012 *Jugendarbeitslosigkeit in den nordafrikanischen Ländern.*
SWP Aktuell 34, Juni 2012
Berlin, ISSN: 1611-6364.
- [31] Armstrong, Hilary
1984 *Platonism and Neoplatonism.*
The New Encyclopædia Britannica, 14. Bd.
Chicago: William Benton Publisher.
- [32] Asch-Schibi
1969 *Die Beziehung zwischen dem Sufismus und der Schia.*
2. Auflage
Kairo: Dar al-Maaref.
- [33] As-Sadaḡi, Tahar
1998 *Das geschützte Geheimnis.*
Beirut: Edition Ferhat.
- [34] Assakhāwī, Muḥammad
1984 *Die guten Absichten zu den berühmten Ḥadīthen.*
1. Ausg. 1. Band
Beirut: Dar al-Kitāb al-ʿArabi.
- [35] As-Sarrāj, Abu Nasr
1914 *die Lichtblitze im Sufismus.*
Leiden: Brill.
- [36] At-Tirmīdhī, Muḥammad
2005 *Sport der Seele.*
Beirut: Dar al-Kutub al-ʿilmiya
- [37] Axtmann, Dirk
2012 *Tunesien.*
Islamische Akteure in Nordafrika.
Berlin: Adenauer Stiftung, pp. 289-311.
kas.de/upload/dokumente/2012; Stand: 04.05.2014.

- [38] Azzi, Hakim
2008 *Der Scheich der Tariqa Qadiriya.*
Echorouk, Ed.12.04.2008.
Algier: SIA.
- [39] Azzi, Hakim
2009 *Der Sitz der Zāwiya-Qadiriya und zwei Moscheen unter dem schmutzigen Wasser in Ouargla.*
Echorouk, Ed. 10.02.2009.
Algier: SIA.
- [40] Az-Zughbī, Muḥammad Djād
2010 *Erläuterung des Iblis-täuchungenbuches von Ibn al-Ġawzī.*
Al Ez Taiba Advertising & Marketing Agency.
Saudi-North.
- [41] Bahrenburg, Hannes
Richter, Thomas
2008 *Nur ein Intermezzo? Zum Scheitern der Demokratisierung in Mauritania.*
Institut für Nahost-Studien – GIGAS Ausg. 11-2008
Hamburg ISSN ; 1862-3611.
- [42] Barrada, Hamid
2007 *Le vrai visage du Cheikh Yassine.*
Jeune Afrique du 19.03.2007,
Jeuneafrique.com/articles ; Stand: 07.04.2014.
- [43] Baumann, Rainer
2013 *Visionsreise auf Theta-Wellen. Die Ultra Meditation.*
Heidelberg: Phönix Verlag.
- [44] Belkhodja, Amar
2013 *Chronique: Bugeaud, en innovant la politique de la terre brûlée, il devient Attila du XIX siècle.*
dknews-dz.com/chronique, Stand: 31.12.2013.
- [45] Benaïcha, Omar
2008 *Chadli Benjedid.*
Echorouk, ed. 06.03.2008
Algier: SIA.
- [46] Ben al-ʿAbbās, Sidi Hamza
2012 *Die Wahrheit des Sufismus ist die Verbesserung.*
Nafahat Attariq Zeitung Ed. 08.03.2012;
N° 7, Rabat: Ecoprint.
- [47] Benblal, Rachid
2005 *L'apport des zaouïas.*
El Watan, Ed. 19 Dezember 2005
Algier: ALDP – Imprimerie Centre.
- [48] Benfodil, Mustapha
2008 *Les Zawiyas.*
El Watan, ed. 05.03.2008.
Algier: ALDP imprimerie.

- [49] Ben Hammād, Mānī^c
1997 *Die einfache Enzyklopädie der Religionen, Schulen, Orden und der modernen Parteien.*
Riyadh: Dar Ennadwa.
- [50] Ben-Labed, al-Ghali
2009 *Die Zawāyā in West-Algerien: Die Tiğaniya, Alawiya und Qadiriya.*
Doktorarbeit-Universität Tlemcen
- [51] Bensalah, Djaafar
2012 *Die Freimaurei wollte den Emir ausnutzen.*
El Khabar, Ed. 09.03.2012;
Algier: Zeitungsverteilung Verlag.
- [52] Berkani, Soultan
2014 *Der touristische Islam gegenüber dem politischen Islam.*
Echorouk Zeitung, Ed. 14.05.2014
Algier: SIA.
- [53] Björkqvist, K.
1981 *Ecstasy from a Physiological Point of View.*
Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI.
Symposium on a Religious Ecstasy – Finland 26-28
August 1981 Amquist and Wiksell International
Stockholm.
- [54] Boussaboua, Kamel
2014 *L'émir Abdelkader.*
Skikda.boussaboua.free.fr/algerie_histoire;
Stand: 16.03.2014.
- [55] Bravmann, René A.
1974 *Islam and Tribal Art in West Africa.*
Cambridge University Press
ISBN: 0521 297915.
- [56] Brockhaus
1988 *Trance.*
Brockhaus Enzyklopädie .
19. Neue bearbeitete Auflage, Bd. 6. Mannheim.
- [57] Brodacki, Julia
2008 *Islamische Mystik – Religiöse Welten des Sufismus und heutige Präsenz in Deutschland.*
Leipzig: Wilhelm – Ostwald – Gymnasium.
- [58] Büchner, Hans-Joachim
1998 *Ein Jahrhundert Politischer Geographie in Deutschland.*
Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in
München 82: 15-43.
- [59] Caldarola, Carlo
1982 *Religious and Societies, Asia and Middle East.*
Berlin: Druckerei Hildebrand.
- [60] Cherag, Mohamed
2013 *Der Skandal der algerischen Universitäten in der elektronischen Weg.*
El-Khabar ed. 16 April 2013 (N. 7046)
Algier-Distribution de la Presse.

- [61] Churchill, Charles-Henry
1981 *La vie d'Abdelkader.*
3. Aufl. Ed. Algier: SNED.
- [62] Csikszentmihalyi, M.
Schiefele, U.
1993 *Die Qualität des Erlebens und der Prozess des Lernens.*
Zeitschrift für Pädagogik n°2.
Universität Potsdam.
- [63] Davy, M. M.
1975 *Encyclopédie des mystiques orientales.*
Paris: Editions Robert Laffont et Editions Jupiter.
- [64] Der Koran
1416/1995 *Der Edle Koran.*
Medina: König Fahd Verlag.
- [65] Dittrich, A.
1990 *Empirische Dimensionen veränderter
Bewusstseinszustände: Zwischen Himmel Hölle und
Visionen.*
Innsbruck: Resch.
- [66] Esch-Schibi, Kamel
1982 *Die Beziehung zwischen dem Sufismus und der Schia.*
3. Auflage – Beirut: Dar al-Andalus.
- [67] Edh-Dhahabi Schams Eddine
Muḥammad
1985 *Biographie vornehmer Gelehrtengrößen.*
Bd. 20; 1. Aufl.
Beirut: Muassasat Errisala.
- [68] Edh-Dhahabi Schams Eddine
Muḥammad
2003 *Die großen Sünden.*
2. Aufl. El-Fourqan Bibliothek
Ajman (Emirates Arab Uni).
- [69] Ellenbeck, Saskia
2009 *Der Impact von Strom aus Energien aus Nordafrika
Nach Europa – Ein Beitrag zur europäischen
Energiversorgungssicherheit.*
Potsdam – Institut für Klimaforschung.
- [70] Ellrich, Mirko
Dr. Bauerborn, Petra
2012 *Infoblatt: Die Maghreb Union.*
Geographie Infothek Organisation
Leipzig: Klett Verlag.
- [71] El Moudjahid
2011 *Sidi Boumediene Chouaib, pôle du soufisme au Maghreb.*
El Moudjahid Zeitung: 16.04.2011
Elmoudjahid.com/fr/actualités, Stand 17.01.2014.
- [72] Ennabulsi, Abdulghani
1986 *Die Wirklichkeit und die Metapher in der Reise nach
Scham – Syrien , Ägypten und Heḡas.*
Generale Ägyptische Gesellschaft für das Buch.
- [73] Ennawawi, Abū Zakaria
2007 *40 Nawawi-Hadithe.*
4. Aufl. Druck. Kairo: Dar Essalam.

ISBN 977-342-070-2.

- [74] Errāḡiḥī, Abdelaziz
2013
Auslegung der Grundlagen der Sunna.
Riyadh: Dar Ettawhid Linnaschr.
- [75] Errāzi, Ibn Abi Ḥātim
1952
Verwundung und Verbesserung.
4.Bd. 1. Aufl. Beirut: Haus der Wiederbelebung der arabischen Erbschaft.
- [76] Eschatnufī, Ali
2010
Pracht der Geheimnisse und Quelle der Lichter.
v. Djamel Eddine al-Kilani nachgeprüft.
Bagdad: Institut für die arabische Geschichte.
- [77] Essabah News Redaktion
2013
Mitteilung: „Beseitigung der Abweichungen in der Sidi Abdelkader Zawīya in Menzil Bouzelfa“
Assabahnews.tn/article, Stand: 13.04.2013.
- [78] Essakhāwī, Muḥammad
1984
Die guten Absichten zu den berühmten Ḥadīthen.
Vol. 1 , 1.Ausgabe.
Beirut: Dar al-Kitāb al-^cArabi.
- [79] Essirat, al -Hassan
2014
Herstellung der Elite in Marokko.
aljazeera.net/books/pages/8d0df4e0-4535-426a-8975-3afc1221127, Stand: 07.04.2014.
- [80] Essiyah, Ali Ben Abdallah
2013
Überlieferungskritik.
Fakultät der Erziehung, König Saud Universität (Saudi Arabien).
- [81] Es-Suhrawardī, Schihāb
Eddīne Omar
1966
Meister der Kenntnisse.
1. Auflage, Beirut: Dar al-Kitāb al-^cArabi.
- [82] Essulami, Abū
Abderrahmane
1998
Die Sufi-Schichten.
2. Aufl. Kairo: Ech-Chaab Verlag.
- [83] Fell, Jürgen
Axmacher, Nikolai
Haupt, Sven
2010
From alpha to gamma: Electrophysiological correlates of meditation – Related States of Consciousness.
Medical Hypotheses 75(2010), pp. 218-224.
Elsevier Ltd.
- [84] Finck, Peter
Herrmann, Wolfgang
2013
Glossar von Begriffen und Namen aus der Sufi-Mystik.
Shershir.ch; Stand: 1.9.2013.
- [85] Fleischer, Heinrich L.
1862
Notizen, Korrespondenzen und Vermischtes über die farbigen Lichterscheinungen des Sufis .
Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Bd.16 – Wiesbaden: Harrassowitz.

- [86] Fraunberger, Stefan
2012
Das Horn der Vorstellung-Transformation und Asymmetrie, Ibn al- Arabis Barzakh im Zusammenhang.
Diplomarbeit-Universität Wien.
- [87] Frégosi, Franck
2005
Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain.
Policy Paper n°11, Mars 2005.
Paris: Institut Français des Relations Internationales.
- [88] Gahler, Michael
2012
Das Morgen-Land.
« The European » 18.08.2012
Theeuropean.de, Stand: 21.02.2012.
- [89] Galling, Kurt
1960
Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
4. Bd. Tübingen: H. Laupp.
- [90] Gardet, Louis
1972
Etudes de philosophie et de mystiques comparées.
Paris: Librairie philosophique, J. Vrin.
- [91] Garrot, Henri
1910
Histoire Générale de l'Algérie.
Algier: Imprimerie P. Crecsenzo
- [92] Glaser, Rüdiger, Radtke,
Ulrich und Reuber, Paul
Physische Geographie und Humangeographie.
(Hrsg.): Geographie.
München, Spektrum Akademischer Verlag: 751-770.
- [93] Goodman, F.
1994
Die andere Wirklichkeit über die Religionen in den Kulturen der Welt.
München: Trickster Vorlag.
- [94] Gregory, Derek
1994
Geographical Imaginations.
Cambridge.
- [95] Grigg, David
1967
Regions, Models and Classes.
Integrated Models in Geography.
London: Methuen & Co Ltd.
- [96] Grußendorf, Johan
Hoffmann, Friedhelm
2010
Frieden, Wohlstand und Menschenrechte Rund ums Mittelmeer.
Erklärung von Barcelona (1995)
Themenportal Europäische Geschichte
Europa.clio-online.de/2010, Stand:11.05.2014
- [97] Hamdi-Chérif, Abdellatif
Kahlouche, Mourad
Les droits culturels en Algérie-Droits culturels au Maghreb et en Europe. Réseau Arabe UNESCO.

- 2010 Imprimerie Lawne, Rabat.
- [98] Hamidullah, M. 1983 *Der Islam, Geschichte, Religion und Kultur.* Aachen: Druckerei Allaoui.
- [99] Hanel, Muḥammad 2013 *Al-Imam al-Ghazālī.* Freitagssklub am 4.17.2013 . www.islamheute.ch/ghazali.pdf
- [100] Hariz, Muḥammad 2010 *Der Scheich der Zāwiya Qadiriya in Biskra.* El Fadjr Ed. 12.05.2010. Alger: SIA.
- [101] Harizi, Bou Bakr 2010 *Die Zāwiya Qadiriya in Tozeur.* Al Chourouk Zeitung, Ed. 23.08.2010. alchourouk.com; Stand: 12.04.2013.
- [102] Heider, Ferid 2007 *Einführung in die Hadithwissenschaften.* Deutscher Informationsdienst über den Islam e.V. Heidelberg: Print Service ISBN 978-3-9810908-6-4.
- [103] Heine, Peter et al. 1991 *Islam-Lexikon.* Bd. 1; Freiburg: Herder Verlag
- [104] Höpfner, W. 1976 *Mystik im Islam.* Wiesbaden – Breklumer Verlag/ orientdienst e.V.
- [105] Hunke, Sigrid 1983 *Europas eigene Religion - Der Glaube der Ketzer.* Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe -Verlag. ISBN 3-404-63066-1.
- [106] Hunter, Roy 2005 *How to Enter a State of Self Hypnosis.* M.S.FAPHP
- [107] Ibn ʿAbd al-Bar, Yussuf 1997 *Die Auswahl in den verdienstvollen drei Imamen und Rechtsgelehrten.* Beirut: Dar al-Baschāʿir al-Islamiya.
- [108] Ibn al-Ġawzī , Abderrahmane 1966 *Die erfundenen Ḥadīthe.* Bd. 2; 1. Aufl. Medina: al-Maktaba as-Salafia.
- [109] Ibn al-Ġawzī , Abderrahmane 2012 *Fangen des Geistes.* Algier: Dar al-Imam Malik. 2°Ed.
- [110] Ibn al-Qayyim al-Ġawziyah 2001 *Die Wege der Betretende.* Bd I , Kairo: al-Mukhta Verlag.
- [111] Ibn al-Qayyim al-Ġawziyah *Leitung der Seelen zum Land der Freuden.*

- 2007
[112] Ibn Arabi, Muḥyū Eddīne
1985
Mekka: Dar Alim al-Fawa'id.
Die Mekkanischen Offenbarungen.
Bd. 3; Kairo: El-Maktaba el-[°]Arabia.
- [113] Ibn Qudāma, Muaffaq
Eddīne
1985
Al-Mughni.
7. Bd. 1. Aufl.
Beirut: Dar Ihya' Atturath al-[°]Arabi.
- [114] Ibn Ḥaḡar al-[°]Asqalānī,
Ahmed
Sahih al Bukhārīs Auslegung.
Vol. 9, Beirut: Dar al-Maarifa.
- [115] Ibn Iraq al-Kinani
1981
*Das Fernhalten der erhobenen Schari[°]a von den
abscheulichen erfundenen Ḥadīthen.*
2. Bd. 2. Aufl.
Beirut: Dar al-Kutub al-[°]Ilmiya.
- [116] Ibn Rassoul, Muḥammad
1999
Die fünf Säulen des Islam.
3. Aufl. Gemeinnützige Gesellschaft mbh
Köln : Verlag islamische Bibliothek
ISBN: 3-8217-0189-7
- [117] Ibn Taymiyah, Ahmed
1986
Weg der Prophetischen Sunna.
Bd I , 1. Ed. El-Imam Muḥammad Ben Saoud al-
Islamiyah Universität – Saudi Arabien.
- [118] Idruss, Haider
2007
Das al-Fātiḥ Gebet unter dem Mikroskope.
Alukah.net/sharia/1046/966, Stand: 04.03.2014.
- [119] Idruss, Haider
2011
Der Genuss der Kameradschaft.
Alukah.net/sharia/0/31801 , Stand 31-12-2013.
- [120] Karrer, Otto
1926
Die große Glut,
Textgeschichte der Mystik im Mittelalter- München.
- [121] Khraïef, Mohieddine
2011
*Le Chiekh Abdelkader al Jilani dans le patrimoine
populaire.*
Folk Culture Journal N. 14, pp: 36 – 49.
Manama-Bahrain: Folk Culture Archive.
ISSN: 1985-8299.
- [122] Kiziak,Tanja. Klingholz, R.
Sippel, L. Woellert, F.
2011
Afrikas demographische Herausforderung.
Institut für Bevölkerung und Entwicklung
Köln: Gebrüder Kopp GmbH & Ko. KG.
ISBN 978-3-9812473-9-8.
- [123] Klugman, Jeni
2011
Human Development Report 2011.
United Nations Development Programm
Palgrave Macmillan: New York.

- [124] Kommer, Carmen
Steilmeister, Ute
2012
Datenreport 2012 der Stiftung Weltbevölkerung.
Hannover.ISBN 3-930406-10-1.
- [125] Kreiser, Klaus
Kritzeck, J.
1974
Islam in Africa.
Lexikon der islamischen Welt, 1. Bd.
Mainz: W. Kohlhammer Verlag.
- [126] Kuchejda, Jerome
Schiller, Thomas
2009
20 Jahre Arabische Maghreb Union : eine Bestandsaufnahme.
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Länderbericht
kas.de, Stand: 19.06.2013.
- [127] Lakome Redaction
2013
Der Scheich der Boutchichia verneint die Verwicklung der Bruderschaft in der Politik.
شيوخ الزاوية البودشيشية ينفي تورط زاوية في السياسة/
lakome.com/السياسة/78-سياسة.html, Stand:06.04.2014.
- [128] Levtzion,Nehemia
1979
The cultivators of Islam.
Studies in west african islam history, Vol.1
Routledge-Abingdon, Oxon (G.B.)
ISBN: 0-7146-1737-7.
- [129] Lissan al-Haq, Ahmed
1999
Die herzliche Sufi-Wahrheit.
Casablanca: Neue Ennadjah Druckerei.
- [130] Lossau, Julia
2000
Anders denken.
Postkolonialismus, Geopolitik und Politische Geographie.
Erdkunde 54/2000:157-168.
- [131] Mackinder, Halford
1904
The Geographical Pivot of History.
Geographical Journal 23: 421-444.
- [132] Mahmud, Abdelhalim
1985
Der Meister der Meister Abu Madyan der Helfer.
Kairo: Dar al-Maarif.
ISBN 977-02-1304-7.
- [133] Makki, Khaldun
2008
Der Emir Abdelkader und die Freimaurerei.
15. Folge (Safar 1430/2008).
Majles;alukah.net/t16969-6, Stand: 12.03.2014.
- [134] Makki, Khaldun
2008
Falschheit der Zugehörigkeit des Stellungnehmens Buches zum Emir Abdelkader.
Djelfa.info, Stand: 6.11.2008.

- [135] Mandelson, Peter
2008
Investitionsgipfel zur Förderung von regionalen Integration und EU Investitionen im südlichen Mittelmeerraum. Brüssel – Vertrag
- [136] Martin, Jesús Iborra
2010
Die Fischerei in Mauretanien und die Fischereiabkommen mit der EU.
Europäisches Parlament.
- [137] Massignon, Louis
1954
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.
Paris : J. Vian.
- [138] Mechaï, Hamida
2012
L'Algérie demeure l'un des pays les plus corrompus du monde.
El Watan : 06.12.2012
Algier : Impression ALDP.
- [139] Merad, Ali
1971
Ibn Badis commentateur du Coran.
Limoges : Imprimerie A. Bontemps.
- [140] Mete, Denise E.
2008
Schihāb Eddine Suhrawardī.
Islamische Theologie.
artmete.at , Stand: 06.01.2014.
- [141] Moaddel, Mansoor
Kors, Jean; Gärde Johan
2012
Sectarism and Counter-Sectarism in Lebanon.
Population Studies Center; Research-Reports
R. 12-757; Institut for social research,
University of Michigan.
- [142] Mouloud, Abdenour
Matouk, Bellataf
2009
Climat institutionnel de l'investissement des PME maghrebines: Etude comparative: Algérie, Maroc et Tunisie.
Revue de l'Economie et du Management n°9
Université de Tlemcen.
- [143] Mouloud, Salah
2008
Die Tiğaniya, eine Algerische Bruderschaft.
Magisterarbeit, Institut für Philosophie und Philologie-
Universität Mainz.
- [144] Muhadda, Muḥammad
1994
Auszüge aus den Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaften .
5. Auflage
Batna-Algerien: Dar Eschihab.
- [145] Muslim, Ibn al-Ḥağğāğ
2006
Saḥīḥ Muslim.
Riyadh: Dar Tiba.

- [146] Najjar, Fausi
2011
Wirtschaftstrends Tunesien-Jahresmitte 2011.
Germany Trade and Invest.
Gesellschaft für Außenwirtschaft und
Bonn: Standortmarketing mbH.
- [147] Neumann, Michael
2003
*Afrikanische Regionalisierung-Rahmenbedingungen
und Perspektiven.*
Arbeitspapier n° 86/03 des Fachbereiches Wirtschaft
FH Hannover, ISSN 1436 1036.
- [148] Nimatullahi
2013
Der Spirituelle Pfad.
Khanikah – Nimatullahi,
Glaubensgemeinschaft der Sufi e.V. Köln.
- [149] Nuwaihīd, Adel
1980
Lexikon der algerischen Gelehrten.
2.Aufl.
Beirut: kulturelle Nuwaihīd institution.
- [150] Ohlander, Erik S.
2008
Sufism in Age of Transition
Umar es-Suhrawardī and the Rise of the Islamic
Mystical Brotherhoods.
Leiden: E. J. Brill
ISBN: 9789004163553.
- [151] Oßenbrügge, Jürgen und Sandner, Gerhard
1994
Zum Status der Politischen Geographie in einer
Unübersichtlichen Welt.
Geographische Rundschau 46(12): 676-684.
- [152] Ó Tuathail, Gearóid
2001
Geopolitik – zur Entstehungsgeschichte einer Disziplin.
Verein „Kritische Geographie“ (Hrsg.): Geopolitik. Zur
Ideologiekritik politischer Raumkonzepte. Promedia,
Wien: 9-28.
- [153] Ouaisa, Amel
2012
50 Jahre Unabhängigkeit Algeriens: Anhaltende
Menschenrechtsverletzungen.
Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.
- [154] Ould Brahim, Med Saleck
2009
Regionen und Soziale Gruppen: Entwicklung und
Stabilität in Mauretanien.
Institut für Nahost Studien,
Hamburg: GIGA.
- [155] Paret, Rudi
2008
Muḥammed und der Koran.
10. Auflage, Stuttgart W. Kohlhammer Druckerie GmbH.
- [156] Philips, Bilal
1994
Tauhid, der Eingottglaube im Islam
Tübinger: Chronik T C Drück

- [157] Pfister, Roland
2006
Biologische Psychologie I.
Mittschrift der Vorlesung von Dr. Perter Weyers
Im SS06. Bayerische Julius Maximilians – Universität
Würzburg.
- [158] Qagu'īd, Khalifa
2013
*Der Scheich der Tariqa Qadiriya bietet Sellal die
Flammen der Fitna zu löschen.*
El Khabar Ed.15.12.2013
Algier: Zeitungsverteilung Verlag.
School of out-of-body Travel (SOBT).
A practical guidebook.
OOBE Research Center –
Los Angeles: World Press.Ucla University.
- [159] Raduga, Michael
2011
*Auseinandersetzungen: 11 Verletzte zwischen den
Bauern von El Oued und Tebessa.*
Echorouk Zeitung, 13.05.2014
Algier : SIA impression.
- [160] Rahouma, A
2014
Islam, le face à face des civilisations.
Saint-Étienne: Impressions DUMAS
- [161] Ramadan, Tariq
1995
Politische Geographie.
Leipzig; München.
- [162] Ratzel, Friedrich
1897
*Veränderte Bewusstseinszustände. Träume, Trance und
Ekstase.*
Insbruck: Resch.
- [163] Resch, A.
1990
*Politische Geographien des Religiösen –
Ambivalenzen der Verkopplung von Religion und Raum
im Fall Tibet.*
Geographica Helvetica 70(2): 109-119.
- [164] Reuber, Paul
2015
Politische Geographie.
In: Gebhardt, Hans,
- [165] Reuber, Paul,
Wolkersdorfer, Günter
2007
*Wettbewerbsfähigkeit der Reise und Touristikindustrie
In der Europäischen Union.*
Potsdam: Booz Allen Hamilton Inc.
- [166] Ringbeck, Jürgen
Gross, Stephan
2007
Das Verständnis der Sunna.
1. Bd. Kairo: Alfath lili'lan al-Arabi.
- [167] Saabiq, Sayyid
2008
Vorrede-Abdelkaders Memoiren.
Algier: Dar al-Ummah.
- [168] Saadallah, Abul-Kassim
1991
Le mouvement national algerien 1830-1900.
Tome I, 1. Aufl.
Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- [169] Saadallah, Abul-Kassim,
1992

- [170] Saadallah, Abul-Kassim, 1992 *Le mouvement national algerien 1900-1930.*
Tome II, 4. Aufl.
Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- [171] Sauder, Tom 2004 *Länderreport Nordafrika.*
Referat an der Europa Fachhochschule.
Fresenium Idstein.
- [172] Schimmel, Annemarie 1979 *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.*
Aalen: Qalandar Verlag, GmbH.
- [173] Schimmel, Annemarie 1995 *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.*
3.Auflage
München: Eugen Diederichs Verlag.
- [174] Schimmel, Annemarie 1996 *Wie Universell ist die Mystik – Die Seelenreise in den großen Religionen.*
Freiburg: Verlag Herder.
- [175] Schimmel, Annemarie 2000 *Sufismus, eine Einführung in die Islamische Mystik.*
3.Aufl. München: C.H. Beck OHG.
- [176] Schlerka, Annemarie 2002 *Hausarbeit zum Thema Rabi 'a al- 'Adawiya .*
Universität Wien – Berndorf.
- [177] Schlötterer, Andreas 2012 *Transparenzinitiative für die mauretanische Fischereiwirtschaft.*
Hsg. Deutsche Gesellschaft f. Intern. Zusammenarbeit
Bonn: (GIZ) GmbH.
- [178] Schmidtke, Uschi 2014 *Kriya Yoga Seminar.*
Nürnberg 07.-09. November
- [179] Schüssler, Frank 2008 *Ein „Meer aus Spiegeln“ aber Wo?*
Spiegel der Forschung – Wissenschaftsmagazin
28.02.2008,
Justus-Liebig-Universität Giessen.
- [180] Schütz, G.
Freigang, H.
1998 *Tausend Trance Tipps.*
Praxis der Medizinischen Hypnose.
Ein Übungsbuch für Anfänger und Fortgeschrittene.
Stuttgart: Hypnose Verlag.
- [181] Schwab, Klaus *The Global Competitiveness Report 2011-2012.*

- 2011 World Economic Forum.
Genf: Verlag: SRO-Kundig,
- [182] Seesemann, Rüdiger 1993 *Ahmadu Bamba und die Entstehung der Muridiya.*
Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- [183] Shapiro, Deane H. 1983 *Meditation as an altered consciousness: Contributions of western behavioral science.*
The Journal of Transpersonal Psychology.
Vol. 15, n°1, pp. 60-81.
Irvine, California: Transpersonal Institute.
- [184] Stauffer, Beat 2007 *Sufi-Islam als Mittel gegen Extremismus.*
Neue Züricher Zeitung Ed. 12.02.2007,
Zürich: NZZ Print AG.
- [185] Steinich, Annette 2013 *Mystischer Islam unter Druck.*
Neue Züricher Zeitung; Ed. 12.04.2013,
Zürich: NZZ Print AG.
- [186] Stickel, Farida 2011 *Mystik im Islam.*
Zurich Open Repository and Archive.
University of Zurich, ISBN 9783-8581-335-0.
- [187] Sviri, Sara 1997 *Der Geschmack des Verborgenen.*
De. Übersetzung v. The Taste of Hidden Things
Salisbury: The Goldenen Sufi Center.
- [188] Tart, Charles 1978 *Psi Functioning und Altered States of Consciousness: A perspective.*
New-York: Parapsychology Foundation, pp.180-210.
- [189] Tart, Charles 2004 *On being Stoned.*
A Psychological Study of Marijuana and Intoxication.
Palo Alto,
California: Pub. Science Behavior Book.
ISBN 0-8314-0027-7.
- [190] Taschler, Anita 2007 *Ekstase und Trance in der Musik, ein Interkulturelle Vergleich.* – Diplomarbeit an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Karl – Franzens Universität Graz.
- [191] Toubbiya, Karimène 2008 *L'émir chanté par les poètes.*
J. Le Monde Libre ed. 27.05.2008;
Algier: SIE Diffusion.

- [192] Wehr, Hans
1977
Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.
4. Aufl. Beirut: Librairie du Liban.
- [193] Wensinck, A. J.
1941
Handwörterbuch des Islam.
Leiden: E. J. Brill.
- [194] Will, Axel
2001
Regionalisierungs- und Integrationsversuche in Europa, Africa, Asien und auf den amerikanischen Kontinent.
Arbeitspapier n° 63/01 des Fachbereiches Wirtschaft
FH Hannover, ISSN 1436 1035.
- [195] Yver, Georges
1919
L'emir Abdelkader et la France.
Revue Africaine, Vol: 60.
Algier : OPU.
- [196] Zaydan, Youssouf
1991
Abdelqader al-Gilānī, der graue Gottes Falke.
Beirut: Dar el-Jil.
- [197] Zaydan, Youssouf
1998
Das Soufische Denken zwischen Abdelkrim al-Gīlī und den Großen Soufis.
2. Aufl. El-Haram (Ägypten): Dar al-Amin.