

Die islamische Welt als Netzwerk

Möglichkeiten und Grenzen des
Netzwerkansatzes im islamischen Kontext

herausgegeben

von

Roman Loimeier

ERGON VERLAG



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2000 ERGON Verlag · Dr. H.-J. Dietrich, 97080 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

Printed in Germany

ISBN 3-933563-80-1

ISSN 1436-8080

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	
<i>Roman Loimeier</i>	9
I. Der Netzwerkansatz in islamischen Gesellschaften: Fragestellungen und Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen	15
Dimensionen des Netzwerkansatzes: Einführende theoretische Überlegungen	
<i>Cilja Harders</i>	17
„Netzwerk“ und „Weltsystem“ — Konzepte zur neuzeitlichen „Islamischen Welt“ und ihrer Transformation	
<i>Stefan Reichmuth</i>	53
Grenzen im Netzwerk. Für eine multiperspektivische Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse	
<i>Bernhard Streck</i>	87
Ist Fußball unislamisch? Zur Tiefenstruktur des Banalen	
<i>Roman Loimeier</i>	101
Islamische Netzwerke im Aserbaidshan der neunziger Jahre	
<i>Raoul Motika</i>	121
Der lange Arm des Ibrāhīm Ṣāliḥ. Erfahrungen eines deutschen Forschers mit dem Netzwerk eines nigerianischen Gelehrten	
<i>Rüdiger Seesemann</i>	135
II. Texte und Biographien als Grundlagen für Netzwerkanalyse in islamischen Gesellschaften	163
Die Netzwerke des Literaten und Sufis Muṣṭafā al-Bakrī (1099/1688–1162/1749) im Vorderen Orient	
<i>Ralf Elger</i>	165

Wie dicht ist das Netzwerk? Bemerkungen zur Anwendbarkeit eines Analysemodells am Beispiel der spätosmanischen Levante <i>Nadia Al-Bagdadi</i>	181
Familiäre Netzwerke der Fāsī in Marokko <i>Frank Meyer</i>	195
Die libanesische Gemeinschaft in Ghana im Spiegel autobiographischer Schriften <i>Ch. Brigitte Looß</i>	225
Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Fall von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, <i>Nawwāb</i> von Bhopal <i>Claudia Preckel</i>	239
Muḥammad al-Makkī an-Nāṣirī alias Sindbad der Seefahrer. Networking eines marokkanischen Nationalisten in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts <i>Franz Kogelmann</i>	257
III. Räume als Grundlage für Netzwerkanalyse in islamischen Gesellschaften	287
Imaginierte und reale Netzwerke in Südostasien <i>Werner Kraus</i>	289
Islamische Gemeinschaften und das Internet <i>Rüdiger Lohlker</i>	311
Eine arabische Moschee in Singapur: Geschichte, Funktionen und Vernetzungen <i>Mona Abaza</i>	329
Arabische Netzwerke in Lateinamerika. Theoretische Überlegungen mit empirischen Anmerkungen am Beispiel Venezuela <i>Anton Escher</i>	355
Islamische Mystik in Afghanistan. Eine Skizze religiös-sozialer Netzwerke <i>Almut Wieland-Karimi</i>	367

IV. Formen gesellschaftlicher Partizipation im Rahmen von Netzwerkaktivitäten	381
Informelle Netzwerke und politische Partizipation von Frauen in informellen Siedlungen in Istanbul <i>Heidi Wedel</i>	383
Strategien politischer Partizipation innerhalb von Klientelsystemen in einem türkischen Tourismuszentrum <i>Horst Unbehaun</i>	399
Informelle Netzwerke in einer städtischen <i>mahalla</i> in Usbekistan <i>Andrea Berg</i>	415
Islamische Bewegungen und Netzwerke. Das Beispiel der Tablighī Jamā'at <i>Elke Faust</i>	431
Cheikh Tidiane Sy und die Dā'irat al-Mustaršidīn wa-l-Mustaršidāt in Senegal <i>Roman Loimeier</i>	445
Philanthropie als Partizipation. Die bürgerliche Frauenbewegung im vorrevolutionären Irak <i>Martina Kamp</i>	461
Wohltätigkeit als Instrument der Politik. Das soziale Netz der libanesischen Hizb Allāh <i>Brigitte Rieger</i>	477
Glossar	501
Zusammenfassende Literaturliste zum Netzwerkansatz	507
Autoren	513

Die Netzwerke des Literaten und Sufis Muṣṭafā al-Bakrī (1099/1688–1162/1749) im Vorderen Orient

Ralf Elger

Bei Untersuchungen zu Muṣṭafā al-Bakrī, die ich in den letzten Jahren durchgeführt habe, erwies es sich mehrfach als vorteilhaft, auf Überlegungen der Netzwerkanalyse zurückzugreifen. Denn die Verwendung der Kategorie des Netzwerkes erschien mir in besonderer Weise dafür geeignet, den Blick für die Komplexität seiner Persönlichkeit und seines sozialen und kulturellen Kontextes zu öffnen. Im folgenden soll dies an einigen ausgewählten Ergebnissen meiner Arbeit demonstriert werden.

Muṣṭafā al-Bakrīs Lebensdaten lassen sich recht gut auf der Grundlage seiner autobiographischen Darstellung *Nafḥ nasā'im al-ashār bifahīh ḡasā'im al-asmār* sowie einigen Biographien, vor allem Muḥammad b. Muṣṭafā al-Bakrīs *Ithāf aṣ-ṣadīq* und Ḥasan Šamma al-Fūwīs *Muntahā al-'ibārāt*, rekonstruieren. Daraus geht hervor, daß al-Bakrī in Damaskus geboren wurde und dort seine Jugend verbrachte. Im Jahre 1131/1718 zog er nach Jerusalem um. Allzu häufig hielt er sich aber nicht in dieser Stadt auf. Denn er unternahm eine ganze Reihe von teilweise jahrelangen Reisen, die ihn in die Türkei, nach dem Irak, dem Hedschas, Ägypten, Libanon und mehrfach zurück in seine Heimatstadt Damaskus führten. Al-Bakrī wurde im Jahre 1119/1707 durch 'Abd al-Laṭīf al-Ḥalabī (st. 1121/1709) in den mystischen (sufischen) Orden der Ḥalwatīya initiiert. Genauer gesagt schloß er sich einem Zweig (*far'*, pl. *furū'*) des Ordens an, der Qarabāšliya, die auf den türkischen Mystiker (Sufi) und Gelehrten 'Alī Efendī Qarabāš (1097/1685) zurückgeht. Bald darauf profilierte sich al-Bakrī als sufischer Lehrer (*šaiḥ*, pl. *šuyūḥ*) und konnte im Laufe seines Lebens schließlich eine Vielzahl von Schülern (*murīd*, pl. *murīdūn*) in verschiedenen Regionen des Vorderen Orients gewinnen. Er starb in Kairo.

Al-Bakrī schrieb ein sehr großes Gesamtwerk, von dem er in seiner Lebensdarstellung *Nafḥ nasā'im al-ashār* eine detaillierte und chro-

nologisch geordnete Aufstellung anfertigte. Darin kommt er auf 125 Titel, die recht verschiedene Gegenstände behandeln. Darunter ist zum Beispiel ein langer Text über die Unterschiede zwischen Arabern und Nichtarabern (*Al-firq al-mu'dīn*) oder einige Traktate zum Thema des *mahdī*, des Messias, der am Ende der Zeiten kommen werde. Die meisten Werke allerdings sind dem Sufismus gewidmet. Al-Bakrī schrieb in diesem Rahmen zum einen über allgemeine theoretische Fragen, zum Beispiel das Problem der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*). Etliche Texte behandeln die Grundlagen des sufischen Weges, die psychologischen Voraussetzungen für einen erfolgreichen *murīd* sowie die einzelnen Elemente sufischer Praxis, den *ḍikr* (kollektive Meditation), die *ḥalwa* (die Klausur des Sufis zum Zwecke der Meditation) und andere mehr. Dazu kommen eine ganze Reihe von Gebeten (*ṣalāt*, pl. *ṣalawāt*), die zur individuellen Andacht der *murīdūn* bestimmt waren, sowie Stundengebete (*wird*, pl. *aurād*) für die Rezitation in der Gruppe zu bestimmten Zeiten des Tages. Den anderen großen Bereich des Gesamtwerkes bilden autobiographische Texte. Dazu gehören neben der schon erwähnten Gesamtdarstellung seines Lebenslaufes eine Anzahl Reiseberichte, Biographien über seine Freunde, in denen auch al-Bakrī auftritt, sowie autobiographisch gefärbte *maqāmāt* (sing. *maqāma*; kurze, literarisch sehr elaborierte Erzählungen).

Einige Texte von und über al-Bakrī werde ich im folgenden untersuchen. Zum einen will ich dabei zeigen, wie darin soziale Netzwerke dargestellt werden. Darunter verstehe ich „Geflechte sozialer Beziehungen, in die einzelne wie Gruppen eingebettet sind oder eintreten und die sie für ihre eigenen Zwecke nützen und ausbauen“¹. Da ich mich im Rahmen dieses Artikels nicht mit allen sozialen Netzwerken al-Bakrīs beschäftigen kann, greife ich nur zwei heraus, sein Netzwerk innerhalb des Ordens der Ḥalwatīya und sein Netzwerk von Sufis und Literaten, das über den Kreis der Ḥalwatīs hinausreicht.

Zum anderen betrachte ich textuelle Netzwerke. Der Begriff des textuellen Netzwerks ist, soweit ich weiß, nicht so gut in der Forschungsliteratur eingeführt wie das „soziale Netzwerk“. Er läßt sich aber aus poststrukturalistischen Ansätzen der Textanalyse recht gut ableiten. Text wird von Poststrukturalisten bekannterweise nicht als eine in sich geschlossene Einheit, sondern als Raum gesehen, in dem

¹S. Reichmuth 1998, S. 9.

verschiedene kulturelle und literarische Codes „konvergieren und interagieren“². Der Begriff der Vernetzung scheint mir das gleiche auszudrücken wie „konvergieren und interagieren“ und dürfte somit ohne Probleme in die Begriffswelt des Poststrukturalismus einfügbar sein. Der Vorteil eines Konzeptes des textuellen Netzwerkes könnte darin liegen, daß es eine Brücke zwischen sozialwissenschaftlicher Netzwerkanalyse und literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen schlägt. Ausgehend von dieser Überlegung will ich bei der Betrachtung der Texte al-Bakrīs einmal probeweise mit dem Konzept des textuellen Netzwerkes operieren. Zwei Codes, die für ihn eine große Rolle spielen, und ihre Verbindung in seinen Texten sollen dabei näher ins Auge gefaßt werden: Sufismus und poetisch ambitionierte, „schöne“ Literatur.

Die Ḥalwatīya

Die al-Bakrī-Forschung hat sich bisher fast ausschließlich der Frage gewidmet, ob er als sufischer Reformierender zu betrachten ist oder nicht. Einige Forscher sehen als Objekt seiner Reform die Ḥalwatīya. Die wesentlichen Punkte ihrer These können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Der Orden hatte vor al-Bakrīs Zeit Praktiken angewandt, die von etlichen islamischen Gelehrten als abweichlerisch oder gar ketzerisch angegriffen wurden. Das führte zu einem gewissen Verfall der Ḥalwatīya. Al-Bakrī trat in Anbetracht dieser Lage dafür ein, dem Orden eine orthodoxe Form zu geben. Die Ḥalwatīya blühte infolgedessen wieder auf, was vor allem auch dadurch gefördert wurde, daß sich ihr nunmehr zunehmend Gelehrte anschlossen. Durch seine Tätigkeit als sufischer Lehrer konnte al-Bakrī die Ḥalwatīya in etlichen Regionen verankern, in denen sie vorher nicht vertreten war³. Gegen diese Auffassung wandte sich Fred De Jong. Er erklärt, daß al-Bakrī die Ḥalwatīya nicht umformte und dem Orden auch nicht zu einer weiteren Verbreitung verhalf. Für De Jong ist er kein Reformierender, sondern ein Traditionalist⁴.

Ein Problem der al-Bakrī-Forschung liegt darin, daß die darin gemachten Aussagen über die Ḥalwatīya oft recht undifferenziert sind.

²L. Montrose 1995, S. 71.

³Vgl. einen Überblick zur Forschungsgeschichte bei F. De Jong 1984, S. 118f.; dazu auch die neuere Arbeit von G. Weigert 1989.

⁴F. De Jong 1984, S. 128.

Ich will einige Beispiele dazu anführen. So schreibt Peter Gran, einer der Vertreter der Reformthese, über al-Bakrī: „In the middle of the eighteenth century, a missionary of the Syrian branch of the Khalwatīya arrived in Egypt“⁵. Gran setzt damit voraus, daß man von einen syrischen Zweig des Ordens sprechen kann, der eine relativ geschlossene Einheit bildete. Denn nur, wenn das der Fall war, könnte al-Bakrī als Missionar dieses Zweiges aufgetreten sein. Nun ist diese Prämisse aber keineswegs als gegeben anzunehmen. Dagegen hebt De Jong, Gegner der Reformthese, hervor, daß es mehrere Zweige der Ḥalwatīya in Syrien zur Zeit al-Bakrīs gab⁶. Im Verlauf seiner eigenen Ausführungen generalisiert aber auch De Jong, wenn er sich gegen die These wendet, daß al-Bakrī den Orden reformierte bzw. daß die Ḥalwatīya überhaupt Reformbedarf hatte: „The Khalwatīya was not in a state of decline or stagnation at the end of the seventeenth century“⁷. Hier scheint impliziert, daß, obwohl in etliche Zweige gespalten, die Ḥalwatīya als ganzes doch eine gewisse Einheit bildete.

Die Betrachtung der Ḥalwatīya bringt einige Folgerungen für die Frage der Reform durch al-Bakrī mit sich. Wenn die Ḥalwatīya bzw. Zweige davon als in sich geschlossene soziale Einheiten angesehen werden, dann müßte eine Reform, wenn es eine gab, auf diese Einheiten als ganze eine Wirkung gehabt haben. Das ist das, was Gran und andere Vertreter der Reformthese behaupten. Finden sich aber Mitglieder der Ḥalwatīya oder eines Zweiges davon, die von einer solchen Reform unbeeinflusst waren, dann wiederum liegt es nahe, die ganze Reformthese zu verwerfen, wie De Jong das tut. Möglicherweise haben aber beide Seiten Recht. Vielleicht ist die Ḥalwatīya nicht als eine in sich geschlossene Einheit, sondern als ein lockeres, heterogenes Gebilde, ein Netzwerk, zu verstehen. Dann könnte man sagen, daß in einzelnen Sektoren davon etwaige Reformen oder vielleicht auch nur gewisse Wandlungen stattgefunden haben, in anderen hingegen nicht.

Aus den Quellen zu al-Bakrī läßt sich gut erkennen, daß die Ḥalwatīya ein weitaus loserer Gebilde darstellte, als die Forschung bisher angedeutet hat. Als ein Beispiel will ich eine Stelle aus einem Text von Muḥammad al-Bakrī zitieren. Er war der Sohn Muṣṭafā al-Bakrīs und selber auch ein recht produktiver Autor. Bei dem Text handelt es sich

⁵P. Gran 1979, S. 42.

⁶F. De Jong 1984, S. 123.

⁷Ibd., S. 123.

um die Biographie *Ithāf aṣ-ṣadīq*, die Muḥammad über seinen Vater verfaßte.

Al-Bakrī schrieb den *Wird as-saḥar*, der *Al-fatḥ al-qudsī wa-l-kaṣf al-unsī* genannt wird. ... Dies ist ein Stunden-gebet, das am Ende der Nacht von jedem Adepten seiner Methode (*min kulli murīd min talāmīd ṭarīqatihi*) gelesen wird. Al-Bakrī befahl seiner Gruppe (*ḡamā'atihi*), ihn zu lesen. Einer, der wenig Erziehung (*adab*) hatte, stellte sich dagegen. Er sagte, daß das eine ungerechtfertigte Neuerung (*bid'a*) in der Methode (*ṭarīq*) sei. Dies führte dazu, daß das Verhältnis des Kritikers zu al-Bakrī schlecht wurde. Da legte dieser den *wird* dem *ṣaiḥ* Ḥasan Efendī b. 'Alī Efendī Qarabāš in Üsküdar vor. Ḥasan Efendī antwortete, daß nichts schlechtes an dem *wird* sei. Er sagte: „Wenn ihr findet, daß er angemessen ist, dann gibt es kein Problem damit“⁸.

In dieser Passage werden verschiedene Arten von sozialen Verbindungen innerhalb der Ḥalwatīya hervorgehoben. Die kleinste davon ist die *ḡamā'a*. In bezug auf diese scheint es mir angebracht zu sein, von einer Gruppe im soziologischen Sinne zu sprechen. Denn die Mitglieder der *ḡamā'a* verkehren dauerhaft miteinander, indem sie sich jede Nacht zur Rezitation treffen. Sie haben eine interne Hierarchie, da sie al-Bakrī als ihrem Führer gehorchen. Dieser stellt das Zentrum der Gruppe dar und gibt deren gemeinsame Ziele, in erster Linie die Ausführung der mystischen Übungen, vor.

Was bedeutet nun die Verbindung Muṣṭafā al-Bakrīs zu dem im Zitat erwähnten Ḥasan Qarabāš? Bei Ḥasan Qarabāš handelt es sich um den Sohn und Nachfolger von 'Alī Qarabāš, dem Namensgeber des Ordenszweiges der Qarabāšliya. Da al-Bakrī diesem Zweig angehörte, scheint es nur natürlich, daß er in der aufgetretenen Streitfrage Kontakte zu Ḥasan knüpfte und von diesem als Autoritätsperson eine Legitimation für sein Vorgehen zu erlangen versuchte. Allerdings hatte die Autorität des Ḥasan Qarabāš über al-Bakrī auch ihre Grenzen. Denn wenn sich al-Bakrī ihm auch zur Lösung des Konfliktes unterordnete, bedeutete das andererseits nicht, daß er oder seine Gruppe Qarabāš in jeder Beziehung folgten. Vielmehr wird aus der

⁸M. al-Bakrī, *Ithāf aṣ-ṣadīq*, 3b.

zitierten Stelle deutlich, daß al-Bakrī in seiner Praxis sich von der des Zweiges der Qarabāšlīya abgesetzt hatte. Er führte ja einen *wird* ein, der für die Qarabāšlīya neu war, was dann den Streit auslöste. Von dem Kritiker wurde al-Bakrīs Innovation offenbar sogar als recht gravierende Neuerung angesehen. Sonst hätte er wohl diese heftige Kontroverse nicht begonnen.

Wenn nun Ḥasan Qarabāš auch die Rezitation des *Wird as-saḥar* erlaubte, so heißt das nicht, daß die ganze Qarabāšlīya ihn in ihre Praxis übernahm. Ḥasan läßt nämlich nicht erkennen, daß auch er selber die Neuerung anwenden will. Die Qarabāšlīya besaß demnach keine einheitliche Regel für die mystische Praxis. Sie war keine Gruppe wie die *ḡamā'a* des Muṣṭafā al-Bakrī. In Bezug auf diese allein macht der Biograph deutlich, daß sie eine einheitliche und für sie besondere Methode verfolgte, die ihr Führer entwickelt hatte. Deshalb spricht Muḥammad al-Bakrī nicht von der „Methode der Qarabāšlīya“, sondern von der „Methode seines Vaters“.

Es erhebt sich die Frage, was überhaupt den Zusammenhalt der Ḥalwatīya bzw. der Qarabāšlīya ausmachte, wenn die sozialen Beziehungen der Ordens- oder Zweigmitglieder eher lose waren und wichtige Formen ihrer Praxis voneinander abwichen. Das wesentliche Bindeglied dürfte in dem Konzept der Initiationskette (*silsila*) liegen. Trotz aller Verzweigungen, welche die Kette der Ḥalwatīya im Laufe der Jahrhunderte erfahren hatte, blieb im Bewußtsein ihrer Mitglieder doch präsent, daß sie sich alle von den Ursprüngen der *silsila*, 'Umar al-Ḥalwatī (800/1397) bzw. Yaḥyā al-Bākūbī (869/1464) herleiteten⁹. Ebenso galt für die Angehörigen der Qarabāšlīya, daß sie eine Bindung an 'Alī Qarabāš empfanden, selbst wenn sie von dessen Vorbild in der täglichen Praxis abwichen¹⁰.

Die Ergebnisse, welche die Interpretation der Passage aus Muḥammad al-Bakrīs Text erbracht hat, werden durch die Lektüre der Werke seines Vaters Muṣṭafā bestätigt. Dieser berichtet in seinen autobiographischen Texten besonders viel über sein Leben in Damaskus bis zum Jahre 1131/1718. Ausführlich beschreibt er in längeren Biographien und oft auch in seinen Reiseberichten die wichtigsten seiner dortigen Schüler. Er macht dabei deutlich, daß seine *murīdūn* nicht

⁹M. al-Bakrī, *al-'Iqd al-mutalālī*, 227a.

¹⁰Vgl. zu den Initiationsketten der Ḥalwatīya im einzelnen H.J. Kissling 1953, S. 267ff; zum Konzept der *silsila* im Rahmen der Ḥalwatīya vgl. N. Clayer 1994, S. 23ff.

die Damaszener Ḥalwatīya insgesamt darstellten. Unter den anderen Ḥalwatīs widmet al-Bakrī besondere Aufmerksamkeit den *šuyūh* der Initiationskette (*silsila*) in der Nachfolge von Aḥmad al-‘Usālī al-Ḥalwatī (1048/1638). Al-‘Usālī war von dem türkischen *šaiḥ* Šāh Walī initiiert worden, bevor er sich in Damaskus niederließ und selber als sufischer Lehrer wirkte. Al-Bakrī nennt seine Nachfolger kollektiv „Ḥalwatīyat aš-Šām“, die Ḥalwatīya von Damaskus.

Al-Bakrī war zwar mit einigen Ḥalwatīs dieser Kette gut bekannt, schloß sich ihr aber nicht an. Vielmehr wählte er ‘Abd al-Laṭīf al-Ḥalabī als seinen *šaiḥ*, der als Angehöriger der Qarabāšliya ein Glied einer für Damaskus neuen Ordens-*silsila* war. Wenn ich al-Bakrīs Haltung richtig verstehe, lag der Grund dafür nicht darin, daß er prinzipielle Bedenken gegen die Ḥalwatīyat aš-Šām gehabt hätte. Er akzeptiert die Lehren ihrer *šuyūh* und äußert sich zum Beispiel sehr lobend über al-‘Usālī: „Er belebte (*aḥyā*) den Weg, nachdem er in Wort, Taten und Zuständen schlecht geworden war“¹¹. Al-Bakrī drückt aber Kritik an einigen von al-‘Usālīs Nachfolgern aus. Nie spricht er zwar direkt abwertend über sie. Aber er läßt in seinen Texten andere Personen, denen er große Autorität zugesteht, in diesem Sinne zu Wort kommen. Besonders seine Biographien dienen ihm dazu.

Ein *šaiḥ* der Damaszener Ḥalwatīya, der von al-Bakrī behandelt wird, ist Naṣrī b. Muḥammad al-Ḥuṣrī (er lebte noch 1081/1670), ein Stellvertreter (*ḥalīfa*) von ‘Īsā b. Kannān (1093/1682), der wiederum durch Aḥmad al-‘Usālī initiiert worden war. Naṣrī taucht mehrfach in den Berichten über al-Bakrīs Freund Muṣṭafā b. ‘Amr auf. Darin stellt al-Bakrī Naṣrīs Legitimität implizit in Frage. Er berichtet, daß Muṣṭafā durch ‘Īsā b. Kannān in die Ḥalwatīyat aš-Šām initiiert worden war. In der Folge ging er regelmäßig zu ‘Īsās *ḍikr*-Versammlungen. Das dauerte an, bis Naṣrī die Nachfolge übernahm. Da, so berichtet al-Bakrī, „zog sich Ibn ‘Amr zurück. Er sah, daß sich die Lage änderte und die Handlungen andere wurden“¹². Es muß danach eine Wandlung in der Praxis der Ḥalwatīyat aš-Šām stattgefunden haben, die Muṣṭafā b. ‘Amr nicht gefiel. Worum es sich dabei handelte, geht aus den Äußerungen von al-Bakrī nicht hervor.

Auch ein anderer Freund von al-Bakrī, ‘Abd al-Karīm al-Qaṭṭān, hatte Probleme mit Naṣrī al-Ḥuṣrī. ‘Abd al-Karīm gehörte ebenfalls

¹¹ M. al-Bakrī, *Lam‘ barq al-maqāmāt al-‘iwāl*, 14b.

¹² *Ibd.*, *Tabrīd waqīd al-ġamr*, 3a.

zu den *murīdūn* von 'Īsā b. Kannān. Nach dessen Tod weigerte er sich etwa ein Jahr lang, Naṣrī die Unterwerfung (*bai'a*) als neuem *ṣaiḥ* zu erweisen¹³. Warum er das tat, wird in al-Bakrīs Biographie zu 'Abd al-Karīm nicht erklärt. Aber auch hier ist festzustellen, daß Naṣrīs Legitimität zumindest implizit in Zweifel gezogen wird.

Kritische Züge trägt auch die Darstellung des obersten *ṣaiḥ* der Ḥalwatīyat aš-Šām zu al-Bakrīs Zeit, Muḥammad b. 'Īsā b. Kannān (1153/1740). Al-Bakrī deutet an, daß Muḥammad wie schon vorher Naṣrī Probleme mit *murīdūn* hatte. Zu diesen gehörte wieder der schon genannte 'Abd al-Karīm. Al-Bakrī berichtet an einer Stelle über einen Nachfolgestreit zwischen Muḥammad und 'Abd al-Karīm. Einige Leute, darunter auch der bedeutende Naqšbandīya-*ṣaiḥ* Murād (1132/1719), der in Damaskus großes Ansehen genoß, hielten angeblich 'Abd al-Karīm als *ṣaiḥ* für geeigneter als Muḥammad b. Kannān¹⁴.

Nichtsdestoweniger setzte Ibn Kannān sich durch. 'Abd al-Karīm wurde dann später ein *murīd* von al-Bakrī. Indem er das berichtet, kann al-Bakrī zeigen, daß er eine gleichwertige oder sogar bessere Alternative zu dem Führer der in Damaskus schon etablierten Ḥalwatīya-*silsila* in der Nachfolge von al-'Usālī darstellte. Er läßt erkennen, daß die Angehörigen der beiden Ketten in Konkurrenz zueinander standen. Sie sind demnach nicht als eine einheitliche Gruppe zu verstehen.

In seiner Damaszener Zeit bis zum Jahre 1131/1718 schrieb al-Bakrī viele Texte zur sufischen Praxis. Darin zeigt sich, daß seine Beziehungen zur Ḥalwatīyat aš-Šām und zur Qarabāšlīya einen gewissen Einfluß auf die Art hat, wie er seine Lehren und Methoden entwickelt. Sehr aufschlußreich ist seine Haltung zum *dīkr*, einem der wichtigsten Elemente im spirituellen Leben der islamischen Mystiker. Al-Bakrī macht in einem seiner methodischen Traktate dazu folgende Bemerkung.

Unsere *ṭarīqa* hat sich im *dīkr* auf das Drehen (*dawarān*) geeinigt. Darüber hat 'Alī Qarabāš ein Buch geschrieben, in dem er denen entgegentritt, die den *dawarān* im *dīkr* ablehnen. Aber als mein *ṣaiḥ* nach Damaskus kam und

¹³Ibd., *aṣ-Širāt al-qawīm*, 15.

¹⁴Ibd., *aṣ-Širāt al-qawīm*, 11.

die Methode der Ḥalwatīya dort sah, machte er es im *dīkr* so wie sie. Diese Methode ist gut¹⁵.

Das ist ein weiterer Hinweis auf die Uneinheitlichkeit der Praxis innerhalb der Qarabāšlīya, auf die ich hingewiesen habe. Eine Abwendung von dem Vorbild des ‘Alī Qarabāš vollzog danach schon der in dem Zitat erwähnte *šaiḥ* Muṣṭafā al-Bakrī, ‘Abd al-Laṭīf al-Ḥalabī. Er übernahm die Art des *dīkr*, wie sie die Damaszener Ḥalwatīya, gemeint ist die Ḥalwatīyat aš-Šām, pflegte. Im Unterschied zur Praxis des ‘Alī Qarabāš, enthielt deren *dīkr* nicht das tanzartige Element der drehenden Bewegung. Al-Bakrī folgte seinem *šaiḥ*, wie aus den Beschreibungen der sufischen Methode für seine *murīdūn* deutlich wird¹⁶. Daß al-Bakrī beim *dīkr* von der Praxis des ‘Alī Qarabāš abwich, bedeutet nun aber nicht, daß er ihn kritisierte. Jedenfalls kann ich in keinem mir bekannten Text ein Anzeichen davon entdecken. So ist davon auszugehen, daß er dessen Form des *dīkr* und seine eigene als zwei gleichermaßen legitime Möglichkeiten betrachtete.

Schloß sich al-Bakrī im Bereich des *dīkr* an die Praxis der Ḥalwatīyat aš-Šām an, so nahm er in anderen Punkten eine Abgrenzung dagegen vor. Das zeigt sich in seiner Beschreibung des Ordensgewandes, durch das sich seine Anhänger gegenüber anderen Sufis kenntlich machten. Ein Teil davon ist der Turban (*‘imāma*), der bei unterschiedlichen sufischen Vereinigungen verschiedene Farben haben kann bzw. auf verschiedene Arten gebunden wird. Al-Bakrī schreibt, daß die Sufis der Ḥalwatīyat aš-Šām das Turbantuch 32mal wickelten. Andere machten das 40mal: „Das sind die von unserer *ṭarīqa*“, erklärt er dazu. Mit der Formulierung „die von unserer *ṭarīqa*“ meint er die Qarabāšlīya. Er grenzt sich aber ein weiteres Mal auch von der Praxis dieses Zweiges ab. Denn er selber zog es vor, das Turbantuch 48mal zu wickeln¹⁷. Besonders deutlich wird die Abgrenzung sowohl von der Ḥalwatīyat aš-Šām als auch von der Qarabāšlīya dadurch, daß al-Bakrī das bereits erwähnte neue Stundengebet, den *Wird as-saḥar*, einführte. Das ist die Spezialität seiner neuen Lehre, die als besonders wichtig anzusehen ist. Denn die Bedeutung dieses Textes wird sowohl von al-Bakrī selber, der drei Kommentare dazu verfaßte,

¹⁵Ibd. *al-Manḥal al-‘aḏb*, 197.

¹⁶Vgl. ibd. *al-Manḥal al-‘aḏb*, 197ff; zu der Problematik des *dawarān* und den Konflikten darum vgl. N. Clayer 1994, S. 104.

¹⁷M. al-Bakrī, *an-Naṣīḥa as-sunnīya*, 12a.

als auch von seinen Schülern und Enkelschülern, die ebenfalls immer wieder dazu Erklärungen schrieben, eigens hervorgehoben. In den Fragen der Kleidung und des *wird* ähnelt al-Bakrī's Position der, welche er zum *dīkr* vertritt. Er sagt nicht, daß die entsprechenden Regeln bei den anderen Ḥalwatīs falsch sind. Es geht ihm nur darum, neben diesen Regeln seine eigenen zu etablieren.

Auf die gleiche Weise behandelt er auch andere Aspekte der sufischen Praxis, auf die ich hier nicht näher eingehen will. Die Frage ist, ob man angesichts dessen sagen kann, daß al-Bakrī eine „Reform“ der Ḥalwatīya durchsetzen wollte. Wie dies beantwortet wird, hängt davon ab, was man unter dem Begriff der Reform versteht. Wie ich oben dargestellt habe, waren einige Forscher der Auffassung, daß al-Bakrī die Ḥalwatīya seiner Zeit ablehnte und einen tiefgreifenden Neubeginn wollte. Wenn das mit dem Begriff der Reform gemeint sein soll, dann bin ich der Auffassung, daß al-Bakrī kein Reformator war. Sein Ziel war es nach meiner Interpretation seiner Texte lediglich, sich innerhalb der Ḥalwatīya eine eigenständige Position zu verschaffen. Er wollte sich unter die bedeutenden *šuyūḥ* dieses Ordens einreihen und als ein solcher *šaiḥ* auch von anderen Ḥalwatīs anerkannt werden. Dazu reichte es ihm, einige Neuerungen einzuführen, wie das Ḥalwatīs und Sufis anderer Orden schon vor ihm immer wieder getan hatten, um aus dem Schatten früherer Autoritäten herauszutreten. Al-Bakrī hatte bei seinem Unternehmen durchaus Erfolg. Das läßt sich daran erkennen, daß es ihm gelang, einen Sektor der Ḥalwatīya an sich zu binden. Mit seinen Schülern nämlich konnte er eine Gruppe formen, die sich seiner Autorität unterwarf. Eher denn als Reformator sehe ich ihn somit als geschickten Konstrukteur eines eigenen Ego-zentrierten Netzwerkes.

Sufismus und Literatur

Abgrenzung und Festigung einer eigenständigen Position als Ḥalwati war für al-Bakrī in seiner frühen Lebensphase das vorrangige Ziel. Später strebte er dann eher nach Ausdehnung seines Wirkungskreises über den Sufismus hinaus. Dies zeigt sich daran, wie er die Bildung seiner Netzwerke darstellt. Widmet er sich in seinen frühen Texten hauptsächlich seinen Beziehungen zu Sufis, insbesondere den Ḥalwatīs, so treten nach seinem Istanbul-Aufenthalt der Jahre 1135/1722–1139/1726 die Kontakte zu *udabā'* (sing. *adīb*) immer mehr hervor.

Was einen *adīb* ausmacht, erklärt al-Bakrī nicht direkt. Man kann es aber aus seinen Personendarstellungen erschließen. Ein Beispiel für einen *adīb* ist ‘Abd Allāh b. Ḥusain as-Suwaidī (1174/1760), den al-Bakrī im Jahre 1140/1727 in Bagdad traf¹⁸. Er ist in der Forschung vor allem dadurch bekannt, daß er an der berühmten Nadschaf-Konferenz von 1158/1745 teilnahm, auf der schiitische mit sunnitischen Gelehrten über theologische Streitfragen diskutierten¹⁹. Die Konferenz fand aber nach al-Bakrīs Treffen mit ihm statt. Al-Bakrī beschreibt as-Suwaidī nicht in seiner Eigenschaft als Gelehrter. Vielmehr kennzeichnet er ihn damit, daß er einen schönen sprachlichen Ausdruck pflegte, daß er also ein Literat war. Unter den Werken as-Suwaidīs hebt al-Bakrī besonders seine *Maqāma* hervor, die aus dem Jahre 1139/1726 stammt²⁰. *Maqāmāt* wurden auch im 12./18. Jahrhundert noch an den Vorbildern von al-Ḥamadānī (398/1008) und al-Ḥarīrī (516/1122) gemessen²¹. Ihre Produktion verlangt besonderes sprachliches Vermögen. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn al-Bakrī ein Kennzeichen eines *adīb* darin sieht, daß er in der Lage ist, *maqāmāt* zu schreiben.

Al-Bakrī brach, als er zunehmend mit *udabā’* verkehrte, seine sufi-schen Kontakte nicht etwa ab. Im Gegenteil knüpfte er immer wieder neue davon und dehnte dabei auch den Kreis seiner Schüler weiter aus. Nun aber, beginnend vor allem mit dem Jahre 1139/1726, bildeten Sufis und *udabā’* ein enggeflechtes soziales Netzwerk, in dessen Zentrum al-Bakrī stand. Wenn er etwa beschreibt, daß bei einer Einladung eine Reihe von Freunden zugegen sind, dann finden sich darunter oft sowohl Sufis als auch *udabā’*. Die Gespräche drehten sich in diesen Kreisen um sufische Themen ebenso wie um literarische Fragen²².

Sich selber bezeichnet al-Bakrī nicht als *adīb*. Er läßt aber in der Darstellung seiner Unterhaltungen mit as-Suwaidī und anderen *udabā’* durchblicken, daß er durchaus im Hinblick auf seine literarischen Fähigkeiten mit ihnen auf einer Stufe stand. Von as-Suwaidī zitiert al-Bakrī ausführlich ein Lob auf einen seiner Texte, *Al-firq al-mu’din*, der aus dem Jahre 1139/1726 stammt. Dies soll deutlich machen, daß

¹⁸M. al-Bakrī, *Kaṣṣ ar-riḍā’*, 32b.

¹⁹H. Fattah, 1998, S. 56f.

²⁰M. al-Bakrī, *Kaṣṣ ar-riḍā’*, 106a.

²¹Vgl. zur *maqāma* A. Kilito 1983.

²²Vgl. M. al-Bakrī, *Kaṣṣ ar-riḍā’*, 106a.

al-Bakrī in dem Text eine Verbindung zwischen seiner Eigenschaft als Sufi und der des Literaten gelang:

Ich fand, daß der Text ein Meer ist, das Perlen ausstößt, und ein Garten, in dem aus den Lidern der Blütenkelche die Augen der Blumen sich öffnen. Die Sonne des Wissens leuchtet von der Höhe der Formen (des Textes). Er besteigt die Rücken der Sterne des Himmels der Bedeutungen ... Und das ist kein Wunder, denn der Autor ist einer, der die Flüssigkeit von der Brust des göttlichen Wissens (*al-ma'ārif al-ilāhīya*) saugte und aus den Bechern der göttlichen Enthüllungen (*at-tağalliyāt ar-rabbānīya*) ihr Geheimnis trank. Er ordnet die Perlen des Schreibens (d.h. er macht Verse) auf die Schnüre des richtigen Erlangens. Er verstreut Einzelheiten (d.h. er schreibt Prosa) des Könnens auf den Teppich des klaren Sprechens, das keine Undeutlichkeit aufweist²³.

Als Sufi wird al-Bakrī durch seinen Zugang zu göttlichem Wissen kenntlich gemacht. Als Literat weisen ihn die formalen Schönheiten seines Textes, seine Beherrschung von Poesie und Prosa aus.

Die Verflechtung von Literatur und Sufismus zeigt sich besonders deutlich in al-Bakrīs *maqāmāt*. Als Beispiel will ich seinen ersten Text dieser Sorte, die *Maqāma rūmīya* von 1139/1726 betrachten. Diese *maqāma* verwendet entsprechend den Traditionen der Textsorte eine sehr komplizierte Reimprosa. In der dargestellten Geschichte tritt ein Ich-Erzähler auf, der, wie implizit deutlich wird, al-Bakrī selber ist. Der Erzähler beschreibt seine Reise nach Istanbul und seinen Aufenthalt in der Stadt. Dabei wird er von einigen Gefährten begleitet, die wie er selber literarisch gebildete Sufis sind. Aus Asien kommend, erreichen sie den Bosphorus, und die Stadt Istanbul auf der anderen Seite der Meerenge wird mit sehr poetischen Worten beschrieben. Auf der Überfahrt am anderen Morgen reden die Gefährten in einer sehr geistvollen, aber auch recht anzüglichen Weise mit den Ruderern ihres Fährbootes. Der Erzähler bekommt Angst, daß sie moralisch über die Stränge schlagen könnten. Damit ist das Thema angedeutet, das auch die folgende Geschichte bestimmen wird: Die Gefahren des Kon-

²³Ibd. *Kaṣṣ ar-riḍā'*, 39a f.

taktes mit schönen jungen Menschen für Leute, die den sufischen Weg eingeschlagen haben.

Bei der Ankunft in Istanbul trennt sich die Gruppe von den Ruderern, und die Gefahr ist zunächst vorüber. Die Reisenden beten in einer Moschee und spazieren dann auf dem Markt umher. Dabei fallen ihnen wieder anziehende Gestalten auf, mit denen sie Kontakte zu knüpfen versuchen. Es folgt eine Ermahnung des Erzählers. Am nächsten Tag geht die Gruppe in ein Badehaus (*ḥammām*). Hier droht erneut eine Gefahr, als junge Badewärter die Gäste beglücken. Wieder löst das Verhalten der Gefährten eine Ermahnung aus. Ähnliches wird auch in weiteren Episoden geschildert. Am Ende schließlich kommt zu der Gruppe ein Gelehrter hinzu, der ihr eine mit moralischen Hinweisen gefüllte Predigt hält und sie auffordert, nicht den Freuden der Welt nachzujagen, sondern sich ganz Gott zu ergeben. Darauf bereuen die Gefährten ihre frühere Schwachheit.

Solche Lehren, wie sie der Prediger gibt, hatte al-Bakrī in seinen sufischen Methodentexten schon mehrfach geäußert. Dort sind sie allerdings viel leichter verständlich als in der sprachlich sehr komplizierten *maqāma*. Dieser Text ist offenbar nicht oder zumindest nicht in erster Linie geschrieben worden, um zur moralischen Unterweisung zu dienen. Eher liegt es nahe anzunehmen, daß al-Bakrī sich damit vor allem als Literat profilieren wollte. Dieses Ziel scheint überhaupt sein späteres Leben in hohem Maße bestimmt zu haben. Wie in seinen frühen Texten tritt er auch in solchen Werken wie der *Maqāma rūmīya* nicht als Reformator auf, der sich dem Kampf für einen orthodoxen Sufismus widmet. Dagegen spricht schon, daß er in den späten Arbeiten eine Sprache verwendet, die das Verständnis ihrer inhaltlichen Aussagen eher erschwert als erleichtert. Die *Maqāma rūmīya* wie auch die folgenden *maqāmāt* dienen nach meiner Auffassung vor allem dazu, seinem schon vorher recht vielfältigen oeuvre noch eine weitere Facette hinzuzufügen. Ich halte es für wichtig, bei der Interpretation des Werkes von al-Bakrī zu beachten, daß er nicht literarische Texte und daneben auch sufische Texte schrieb. Vielmehr kann man an poststrukturalistischen Sprachgebrauch angelehnt sagen, daß sufische und literarische Codes in seinen Texten ein sehr hohes Maß an Vernetzung aufweisen. Und gerade das macht sie neben anderen Dingen als Forschungsgegenstand besonders interessant.

Ich konnte in diesem Artikel nur einige Aspekte der Biographie al-Bakrīs behandeln. Aber auch schon die wenigen Bemerkungen sollten deutlich gemacht haben, daß al-Bakrī nicht mit einigen Schlagwörtern zu beschreiben ist. Auf die Kategorien des „sufischen Reformers“ oder „des Traditionalisten“ etwa sollte er keinesfalls reduziert werden. Auch als „Literat“ und „Sufi“ ist er in seiner Komplexität noch nicht zureichend beschrieben. Eine ausführlichere Darstellung zu al-Bakrī werde ich in einer Monographie vorlegen, die noch nicht beendet ist. Ich hoffe, daß in nicht allzu ferner Zukunft auch Untersuchungen zu den Personen aus seinem Umkreis entstehen. Dann erst wird es möglich sein, diese zentrale Figur in der Kulturgeschichte des Vorderen Orients so zu würdigen, wie es ihr meines Erachtens zukommt.

Literatur

- al-Bakrī, Abū'l-Futūh Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Muṣṭafā *Ithāf as-ṣa-dīq bi-tarǧamat ḥulāṣat āl aṣ-ṣiddīq*, Ms. Dār al-Kutub, Kairo: Tārīḥ 5172.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *al-Firq al-mu'dīn bi-ṭ-ṭarab fī l-farq baina al-'aǧam wa-l-'arab*, Ms. Dār al-Kutub: Tārīḥ 4766.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *al-'Iqd al-mutalālī 'alā wird al-'Usālī*, Ms. Ḥusainīya-Bibliothek, Jerusalem: Maǧmū' 8/67.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *Kaṣṣ ar-riḍā' wa-'asal ar-rān fī ziyārat al-'Irāq wa-mā walāhā min al-buldān*, Ms. Cambridge University Library: Qq. 111.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *Lam' barq al-maqāmāt al-'iwāl fī ziyārat sayyidī Ḥasan ar-Rā'ī wa-waladuhu 'Abd al-'Āl*, Ms. Princeton University Library: 300.
- al-Bakrī, Muṣṭafā (1908) „al-Manhal al-'aḍb as-sā'ig li-wurrādihi fī ḍikr ṣalawāt aṭ-ṭarīq wa-awrādihi“ In: *Maǧmū' al-awrād li-Muṣṭafā al-Bakrī*, Kairo, S. 136-203.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *al-Maqāma ar-raumīya wa-l-maqāma ar-rūmīya*, Ms. Yale: 182.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *Nafḥ nasā'im al-ashār bi-fahīḥ ḡasā'im al-asmār*, Ms. Budairīya-Bibliothek, Jerusalem: Nr. 542.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *an-Naṣiḥa as-sunnīya fī ma'rifat āḍāb kiswat al-Ḥalwatīya*, Ms. Preussische Staatsbibliothek Berlin: 3357.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *aṣ-Ṣirāṭ al-qawīm fī tarǧamat al-aḥ 'Abd al-Karīm*, Ms. Dār al-Kutub: Tārīḥ Taimūr 2462.
- al-Bakrī, Muṣṭafā *Tabrīd waqīd al-ǧamr fī ba'ḍ aḥwāl aṣ-ṣaiḥ Muṣṭafā b. 'Amr*, Ms. Dār al-kutub: Tārīḥ 3919.

- Bannerth, Ernst (1964/5) „La Khalwatīya en Egypte“ In: *MIDEO*, 8, S. 1–74.
- Clayer, Natalie (1994) *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden.
- De Jong, Frederik (1984) „Muṣṭafa Kamal ad-Din al-Bakri (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatīya Tradition?“ In: N. Levtzion & J.O. Voll (Hrsg.) *18th Century Renewal and Reform in Islam*, Syracus, S. 117–132.
- Fattah, Hala (1998) „Representations of Self and the Other in two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period“ In: *IJMES*, 30, S. 51–76.
- Gran, Peter (1979) *Islamic Roots of Capitalism. Egypt 1760–1840*, Austin a.o.
- Kilito, Abdelfattah (1983) *Les séances. Récits et codes culturels chez Hamadhanī et Harīrī*, Paris.
- Kissling, H. J. (1953) „Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens“ In: *ZDMG*, 103, S. 233–289.
- Montrose, Louis (1995) „Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur“ In: Baßler, Moritz (Hrsg.) *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main, S. 60–93.
- Reichmuth, Stefan (1998) *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800*, Münster.
- Šamma, Ḥasan al-Fūwī *Muntahā al-‘ibārāt fī ba‘d mā li-šaiḥinā min al-karāmāt*, Ms. Dār al-Kutub: Tārīḥ 1008.
- as-Suwaidī, ‘Abd Allāh b. al-Ḥusain (1906) *Maqāma*, Kairo.
- Weigert, Gideon (1989) *The Khalwatīya in Egypt in the 18th Century. A Nucleus for Islamic Revival*, Dissertation der Hebrew University Jerusalem.