

Die Muršidiyya

Entstehung und innere Entwicklung einer religiösen
Sondergemeinschaft in Syrien von den 1920er Jahren bis heute

Dzmitry Seuruk

المرشديه كيان و ليست حزبا سياسيا. **المرشديه كيان و ليست حزبا سياسيا.**
 اكتساب رحمة الله و مواصلة عزله، و ليست بطايفا الحزمية معنا و لا
 برأيا من اقصاءها. **المرشديه كيان و ليست حزبا سياسيا.**
 المطلب العقل من عتق و حيايته منسقة من مناجاة الله، فالمرشديه
 فعل مناجاة و بتعليم الارباع العزلة و ليست سوية كيان.



5 Bamberger Orientstudien

Bamberger Orientstudien

Band 5

hg. von Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig,
Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und
Susanne Talabardon

Die Muršidiyya

Entstehung und innere Entwicklung einer religiösen Sondergemeinschaft in Syrien von den 1920er Jahren bis heute

von Dzmitry Seuruk

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität als Dissertation vorgelegen.

1. Gutachter: Prof. Dr. Patrick Franke

2. Gutachter: Prof. Dr. Christoph Herzog

Tag der mündlichen Prüfung: 19.07.2012

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg

Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Andra Brandhofer

Gedruckt mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes

© University of Bamberg Press Bamberg 2013

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2193-3723

ISBN: 978-3-86309-182-8 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-183-5 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-47606

Inhalt

Einführung	9
Kapitel 1: Die Bewegung von Salmān Muršid und der Stamm al-Ġasāsina. 1923-1946	27
1.1. Die Anfänge der Bewegung. 1923-1928.	27
1.2. Die Situation in der Bewegung nach der Rückkehr Salmāns aus dem Exil. Religiöse Neuerungen.	38
1.3. Der politische Aufstieg Salmāns. Gründung des Stammes al-Ġasāsina.	47
1.4. Politische Aktivitäten Muršids 1933-1938.	58
1.5. Innere Opposition im Stamm.....	63
1.6. Die innere Organisation der Gemeinschaft Salmāns.....	65
1.7. Die Rolle Salmāns und seines Stammes im politischen und wirtschaftlichen Leben der Provinz Latakia.	72
1.8. Salmān Muršid und die Ġasāsina vom Ende der 1930er Jahre bis 1943.	77
1.9. Eskalation des Konflikts 1943-1945.	82
1.10. Das Ende Salmāns 1945-1946.	91
Kapitel 2: Der Stamm al-Ġasāsina nach dem Tode Salmāns und Muğīb al-Muršid (1946-1952)	100
2.1. Der Stamm al-Ġasāsina nach der Hinrichtung Salmāns.....	100
2.2. Das politische Leben in Syrien in den ersten Nachkriegsjahren.	103
2.3. Muğīb al-Muršid als Oberhaupt des Stammes.	105
2.4. Muğīb und die muršiditischen Glaubenslehren.....	119
2.5. Die auf Muğīb zurückgeführte Lehre in „Lamaḥāt ḥawla al-muršidiyya“.	126

Kapitel 3: Sāḡī al-Muršid und die weitere Entwicklung der Muršidiyya (1952-1998)	136
3.1. Die Lage der Muršidiyya-Gemeinschaft bis zur Baath-Revolution 1963.	136
3.2. Die Muršiditen nach der Baath-Revolution und bis zum Machantritt Ḥāfīz al-Asads (1963-1971).....	162
3.3. Die Muršiditen nach dem Machtantritt Ḥāfīz al-Asads	180
3.4. Die religiöse Lehre der Gemeinschaft in der Zeit des Imams Sāḡī.	194
3.4.1. Chronologie der Entwicklung der muršiditischen religiösen Lehre.	196
3.4.2. Die Jahre 1952-1963.	196
3.4.3. Die Jahre 1963-1971.	201
3.4.4. Die Jahre 1971-1998.....	210
3.4.5. Die Treffen P. Frankes mit Sāḡī und den Muršiditen.	217
3.4.6. Der volkstümliche Glaube.	218
Kapitel 4: Nūr al-Muḏīʿ al-Muršid und die Gemeinschaft nach dem Jahr 1998	220
4.1. Die Gemeinschaft nach dem Tode Sāḡīs und die Rolle Nūr al-Muḏīʿs. Entstehung eines historischen Selbstbewusstseins.	220
4.2. Die Rolle der Gemeinschaft im politischen Leben Syriens.	223
4.3. Religiöse Lehre und Traditionen der heutigen Muršiditen, Verhältnis zu anderen Konfessionen.	225
4.3.1. Der heilige Ḥīḍr.....	233
4.3.2. Die Gebete.	233
4.3.3. Religiöse Feierlichkeiten.	236
4.3.4. Religiöse Texte.	238
4.3.5. Organisation der muršiditischen Gemeinschaft.....	239
Schlusswort	240

Quellen- und Literaturverzeichnis243

Anhang I: „Die Berge der Wunder“ - eine Einführung zum Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. ġ-h253

Anhang II: Aus der Liste der Beweismaterialien des Prozesses gegen Salmān Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 28 – 32.....256

Anhang III: Die Aussage von Salmān Muršid im Prozess gegen ihn und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 35-39 ..261

Anhang IV: Die Aussagen von Fātiḥ b. Salmān Muršid und Samī‘ b. Salmān Muršid im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 39-40264

Anhang V: Aus den Aussagen von anderen Angeklagten im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 41-55.....266

Anhang VI: Aus den Aussagen der Zeugen im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 62 - 66.270

Anhang VII: „Das Gesetz über die Verteidigung der Unabhängigkeit“. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 1.....273

Anhang VIII: Fragmente der Volkslieder der Anhänger von Salmān (Sulaymān) Muršid.274

Anhang IX: Zeitungsbericht über die Rede des Verteidigers Yūsuf Taqlā: Die Zeitung „*an-Nadīr*“ vom 7. Dezember 1946.283

Anhang X: Zeitungsbericht über die Rede des Verteidigers Bahiğ Taqī ad-Dīn und über die letzten Worte Muršids: Die Zeitung „ <i>an-Nadīr</i> “ vom 10. Dezember 1946:	285
Anhang XI: Aus den Weisheitssprüchen (<i>ḥikam</i>) von Muğīb al-Muršid. Zit. nach: Muršid, Nūr al-Muđī': <i>Lamahāt ḥawla l-muršidiyya</i> . Beirut 2007, S. 202-205.	287
Anhang XII: Ein angebliches Gebet an Muğīb al-Muršid. Zit. nach: Šak' a, Muṣṭafā Muḥammad aš': <i>Islām bi-lā mađāhib</i> . Kairo 1976, S. 298-299	288
Anhang XIII: Aus der Rede des Abgeordneten Wahīb Ġānim über die Muršiditen. Zit. nach: <i>Al-ğarīda ar-rasmiyya. Mudakkirāt mağlis annuwwāb</i> . Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 879-880.	289
Photos	291

„Seit zehn Jahren versucht ein Hirte der ʿ Amāmira, Sliman Muršid, eine neue Sekte im Norden von Maşyaf zu gründen“

Louis Massignon, Artikel „Nuṣairī“ in der *Enzyklopädie des Islams*, Leiden 1934

„Neben Haidarīya und Kalāzīya gab es früher bei den Nusairiern noch eine weitere religiöse Untergruppierung mit dem Namen Ghaibīya ("Verborgenenheitsgruppe"). Félix Dupont erklärte ihren Namen damit, dass ihre Anhänger einen verborgenen, abwesenden Gott anbeten. Die Ghaibīya scheint heute ganz in der Murschidīya aufgegangen zu sein, einer religiösen Gemeinschaft, die von Sulaimān Murschid begründet wurde und in Syrien etwa 100.000 bis 200.000 Anhänger hat“

Artikel „Nusairier“ in *“Wikipedia. Die freie Enzyklopädie“*.

Einführung.

Meine erste Bekanntschaft mit der Muršidyya, oder, genauer gesagt, mit Salmān (oder Sulaymān)¹ al-Muršid, dessen Name bis heute am meisten mit dieser neuen Religionsgemeinschaft assoziiert wird, ist eigentlich einem reinen Zufall zu verdanken. Während meiner ersten Aufenthalte in Syrien sammelte ich – noch als Mitarbeiter einer Handelsfirma – neben meiner Hauptarbeit auch Material über ethnische und religiöse Gemeinschaften dieses Landes, was, wie ich glaubte, mir ermöglichen konnte, die Spezifik des inneren Lebens von Syrien und der Region insgesamt besser zu verstehen. Ein besonderes Interesse hatte ich dabei für Alawiten, die bis heute in dem von Baššār

¹ Bei einigen Autoren und sogar in einigen Unterlagen wird Muršid auch Sulaymān genannt. Der Grund dieses Unterschiedes scheint mir mit der Ähnlichkeit der beiden Namen in arabischer Schreibung und Aussprache verbunden zu sein. In dieser Arbeit bleibe ich weiter überwiegend bei der Variante Salmān, die als einzige in meisten primären Quellen vorkommt, und genauso von den Muršiditen tradiert wird.

al-Asad – einem Sohn Hāfiẓ al-Asads – regierten Syrien das Thema von besonders vielen Gerüchten und Spekulationen sind. Eines Tages hat mir ein Buchhändler, den ich kurz davor kennengelernt hatte, ein selbstgebundenes Buch angeboten. Dieser Mann behauptete, es sei eine Biographie eines „alawitischen Gottes“. Das Buch hieß *“Mudda‘ī al-ulūhiya fi al-qarn al-‘išrīn aw Sulaymān Muršid Rabb al-Ġawba”* („Der Prätendent der Göttlichkeit im zwanzigsten Jahrhundert oder Sulaymān Muršid, der Herr von al-Ġawba“), war von einem gewissen Ġurġ Dakar verfasst und erzählte die Geschichte eines alawitischen Hirten, der sich, so das Buch, in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts selbst für eine lebende Gottheit erklärt und mit französischer Unterstützung seine Macht über einige Gebiete im Westen Syriens verbreitet habe. Die Betitelung al-Muršids als eines „alawitischen Gottes“ war dabei – wie ich später feststellen konnte – kein Werbetrick des alten Buchhändlers. Eine solche Bezeichnung dieser Person, die mit Alawiten und nicht mit einer eigenständigen Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht wurde, hörte ich später persönlich von einigen meiner syrischen Bekannten. Sogar der alawitische Scheich ‘Abd ar-Raḥmān al-Ḥayyir hat der Widerlegung dieser Idee (d.h. der Vorstellung über Muršid als einen alawitischen Gott) einige Seiten in seiner veröffentlichten Zusammenfassung der „neo-alawitischen“ Glaubenslehren gewidmet.² Interessanterweise habe ich damals in Syrien über die Muršidiyya, als eine von vielen konfessionellen Gemeinschaften dieses Landes, kaum etwas gehört. Die einzige Ausnahme könnte eventuell die bereits erwähnte Broschüre von al-Ḥayyir sein, in der der Autor die Bewegung al-Muršids als „die muršiditische Ketzerei“ (*al-bid‘a al-muršidiyya*) bezeichnete, welche „die Lügner gegen die alawitischen Muslime“ benutzt haben.³ Mehr Informationen über den Inhalt dieser „Ketzerei“ berichtete al-Ḥayyir allerdings nicht. Alle Versuche, mehr über die Person al-Muršids von meinen alawitischen Bekannten zu erfahren, stießen auf Weigerung darüber zu sprechen, oder ich hörte als Antwort dasselbe, was mir schon aus dem Buch von Dakar bekannt war.

Einige Jahre später, als Prof. Patrick Franke mich ermutigte, die Muršidiyya-Gemeinschaft zum Thema meiner Doktorarbeit zu machen,

² Ḥayyir, ‘Abd ar-Raḥmān al-: *‘Aqīdatunā wa wāqi‘unā. Naḥnu al-muslimīn al-ġa‘fariyyīn al-‘alawīyyīn*. Damaskus 1992. S. 50-52.

³ Ebd.

musste ich mich auf die Suche nach zusätzlichen Informationen über Salmān al-Muršid und die Geschichte seiner Bewegung machen. Es stellte sich heraus, dass das mir schon bekannte Buch „*Mudda^ʿī al-ulūhiya...*“ („Der Prätendent der Göttlichkeit...“), verfasst von dem Zeitgenossen al-Muršids Ğ. Dakar,⁴ lange Zeit eine der wichtigsten Informationsquellen für diejenigen war, die sich mit al-Muršid zu befassen versuchten. Auch P. Franke hat es seiner Forschung „*Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907-1946) und die Anfänge der Muršidiyya*“⁵ zugrunde gelegt, in der auch eine ausführliche Beschreibung und Charakteristik des Buches von Dakar zu finden ist.⁶ Was in diesem Zusammenhang hinzugefügt werden kann ist, dass „*Mudda^ʿī al-ulūhiya...*“, das unmittelbar nach dem Prozess gegen Salmān und seiner Hinrichtung veröffentlicht wurde, das Leben al-Muršids und seine Bewegung in einem sehr negativen Licht und zudem äußerst subjektiv darstellt. Es gibt sogar Hinweise darauf, dass Ğ. Dakar sein Buch im Auftrag und mit finanzieller Unterstützung der damaligen syrischen Regierung im Rahmen der „anti-muršiditischen“ Propaganda verfasst habe,⁷ was zusammen mit dem Ton, in dem das Buch geschrieben ist, eine Reihe von Verzerrungen vermuten lässt. Unter den Muršiditen gilt das Buch bis heute als eine der größten Beleidigungen ihrer Gemeinschaft. Mir wurde sogar – allerdings von Alawiten – berichtet, dass die Anhänger Salmāns sich Mühe gegeben hätten, alle Exemplare des Buches sofort nach seiner Veröffentlichung auszukaufen und zu vernichten. Trotz seiner Tendenziösität enthält aber „*Mudda^ʿī al-ulūhiya...*“, dessen Autor höchstwahrscheinlich Zugang zu mehreren Dokumenten hatte, wichtige Informationen, deren Vergleich mit anderen Berichten die Biographie Salmāns und die Geschichte seiner Botschaft in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts besser zu verstehen und zu rekonstruieren erlaubt.

Ein weiteres auch „anti-muršiditisches“ aber genauso wichtiges Buch ist „*Al-mağlis al-^ʿadlī aw al-ḥukm ^ʿalā ar-rabb al-Muršid*“ (Der Gerichtshof und das Urteil gegen „ar-Rabb“ al-Muršid),⁸ verfasst vom

⁴ Herausgegeben in Latakia 1947.

⁵ Herausgegeben in Klaus Schwarz Verlag. Berlin 1994.

⁶ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907-1946) und die Anfänge der Muršidiyya*. Berlin 1994. S. 34-39.

⁷ Bārūt, Ğamāl: *Šu^ʿā^ʿ qabl al-fağr*. Damaskus 2005. S. 259-260, 281.

⁸ Herausgegeben in Damaskus 1947.

ismailitischen Journalisten Aḥmad ʿĪsā al-Fil. Laut einigen Behauptungen, die auch die Muršiditen unterstützen, soll das Buch, genauso wie *“Muddaʿī al-ulūhiya...”*, im Auftrag der damaligen Regierung verfasst worden sein.⁹ In seinem Buch zitiert aber al-Fil sehr wichtige Unterlagen. Diese sind vor allem die Aussagen von Salmān al-Muršid, seinen Söhnen, Anhängern und Gegnern der Gemeinschaft vor Gericht. Diese Aussagen erlauben viele Ereignisse jener Zeit besser zu verstehen und zu rekonstruieren. Interessanterweise war die Ausleihe des Buches zur Zeit meiner Feldforschungen in Syrien 2010 (und ist es höchstwahrscheinlich immer noch) verboten. Es ist mir trotzdem gelungen, Zugang zu *„Al-mağlis al-ʿadlī...“* zu bekommen, wobei ich weite Teile des Buches per Hand abgeschrieben habe. Die Auszüge, die mir als die wichtigsten vorgekommen sind, habe ich als Anhänge zur vorliegenden Arbeit hinzugefügt. Mein Ziel war dabei, den Originaltext möglichst genau, ohne jegliche Korrekturen, wiederzugeben.

Bei der Arbeit mit *„Al-mağlis al-ʿadlī...“* ist mir zudem ein Einlageblatt mit der Werbung eines anderen Buches desselben Autors aufgefallen. Das Buch soll *„Ar-rabb al-Muršid“* heißen, 300 Seiten umfassen, mit 200 Abbildungen illustriert und zu dem Zeitpunkt – also zum Jahr 1947 – bereits geschrieben und im Druck gewesen sein. Die Einführung zu *„Al-mağlis al-ʿadlī...“*, die ich auch im Anhang angebe, wäre gleichzeitig das erste Kapitel des Buches *„Ar-rabb al-Muršid“*, welches, so die Werbung, entweder in Buchhandlungen oder unmittelbar vom Autor bestellbar wäre. Dieses Einlageblatt blieb aber das einzige Zeugnis über das Buch, das nicht nur wertvolle Informationen über Salmān und seine Bewegung, sondern auch über viele Ereignisse der neuesten Geschichte Syriens enthalten könnte, höchstwahrscheinlich jedoch nie veröffentlicht wurde.

Eine wichtige Quelle, welche die Persönlichkeit al-Muršids und den Charakter seiner Bewegung in einem ganz neuen, diesmal positiven Licht darstellt, sind die im Jahre 2005 von dem Historiker Ġamāl Bārūt unter dem Titel *„Šuʿāʿ qabl al-fağr“* (Strahlen vor dem Sonnenaufgang) veröffentlichten Memoiren des syrischen Beamten Aḥmad Nihād as-Sayyāf, der 1945 zum Direktor der Filiale der Tabakfirma „Regie“ in Latakia ernannt wurde, Salmān al-Muršid persönlich kannte und sogar 1946 als Vermittler in Verhandlungen zwischen al-Muršid und der

⁹ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-fağr*. S. 281-282.

syrischen Regierung auftrat. Darüber hinaus enthalten die Kommentare Bārūts, der – obwohl selbst Sunnit – freundliche Beziehungen mit Muršiditen aufrechterhält und sich gut in ihrer Religion und ihren Bräuchen auskennt, wertvolle Berichte über die heutigen Lehren und den Glauben der Gemeinschaft.

Unter den zeitgenössischen Zeugnissen der Europäer sind vor allem ein kurzer Bericht des Franzosen Jacques Weulersse in „*Le pays des Alaouites*“¹⁰ und der Artikel des britischen Offiziers Richard Belgrave „*A visit to Sheikh Sulaiman Murshid, the Alawite ‘Lord’*“¹¹ zu erwähnen. Die beiden Autoren haben Salmān entweder im Höhepunkt seines Einflusses (Weulersse) oder am Anfang seines Niedergangs (Belgrave) besucht.

Die wichtigste Quelle, die aus der Feder eines Muršiditen stammt, ist das Buch „*Lamahāt ḥawla al-Muršidiyya*“ (Blicke um die Muršidiyya herum), verfasst von dem Sohn Salmāns Nūr al-Muḍī’ al-Muršid und veröffentlicht in Beirut im Jahre 2007. Nūr al-Muḍī’ besitzt zwar keinen offiziellen Titel in der Gemeinschaft, gilt aber als der angesehenste Träger des religiösen Wissens, weil er die längste Zeit der Schüler seines Bruders und des letzten muršiditischen Imams Sāḡī al-Muršid war. Das Buch hat in demselben Jahr drei Auflagen erlebt, wobei anzunehmen ist, dass die Zielgruppe des Autors vor allem die Muršiditen selbst waren.¹² „*Lamahāt...*“ enthält wertvolle Informationen über die Geschichte der Gemeinschaft, insbesondere mit Bezug auf die Worte der Söhne Salmāns Sāḡī und Fātiḥ, sowie auf seltene und nicht veröffentlichte Unterlagen. Darüber hinaus werden im Buch zahlreiche Texte (vor allem Dichtung und Zitate des Imams Sāḡī) und Vorschriften angegeben, die einen Teil der muršiditischen religiösen und ethischen Tradition bilden. Das größte Problem dieses eklektischen Werkes, dessen Genre kaum zu definieren ist, besteht aber darin, dass es die „kanonische“ muršiditische Version der Geschichte darstellt und deswegen an einigen Stellen eher einer Hagiographie als einem

¹⁰ Weulersse Jaques, *Le pays des Alaouites*. Tours 1940, S. 334-337.

¹¹ Belgrave Richard: *A Visit to Sheikh Sulaiman Murshid, the Alawite “Lord”* in, *Journal of the Royal Central Asian Society*. Vol. XXXIII (1946), S. 155-160.

¹² Selbst wenn das Buch von Nūr al-Muḍī’ sich nicht unbedingt nur auf Leser aus seiner Gemeinschaft richtete, wurden alle drei Auflagen, wie mir meine Informanten berichteten, überwiegend von den Muršiditen ausgekauft. Darüber hinaus wird das Buch, wie ich mich selbst vergewissern konnte, von den Muršiditen sehr gerne zu verschiedenen Anlässen zitiert.

historischen Werk ähnelt. Ein solcher Charakter des Buches verkompliziert die Rekonstruktion der wahren historischen Ereignisse in hohem Maße, besonders in den Fällen, wenn Berichte aus alternativen Quellen fehlen. Außerdem wird darin die Geschichte der Gemeinschaft nur bis zum Jahr 1974 behandelt – die Beschreibung der darauf folgenden Ereignisse nimmt kaum eine halbe Seite ein.

Eine weitere Quelle ist der von Nūr al-Muḏīʿ al-Muršid in den Jahren 2003-2009 verfasste Text „*Muḥāwarāt ḥawla al-muršidiyya*“ (Die Gespräche über die Muršidiyya), der als eine Art muršiditischer Katechismus bezeichnet werden kann und die Erklärungen von religiösen Grundlagen, Riten und Festen der Muršidiyya enthält. Der Text, der mir nur mit Genehmigung und auf Anordnung Nūr al-Muḏīʿs zur Verfügung gestellt wurde, ist bis jetzt nicht veröffentlicht und bleibt fast ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft bekannt.

Mit Vorbehalt kann zu dieser Kategorie von Texten auch das Buch „*Al-baḥt ʿan al-ḥaqīqa al-muršidiyya. Al-muršidiyyūn wa Salmān al-Muršid*“ (Die Suche nach der Wahrheit über die Muršiditen. Die Muršiditen und Salmān al-Muršid),¹³ geschrieben von dem ehemaligen syrischen Sicherheitsoffizier im westlichen Syrien Muḏīr al-Mūšilī, eingeordnet werden. Al- Mūšilī – selbst Sunnit – zitiert zwar in weiten Teilen „*Šuʿāʿ qabl al-fağr*“ und „*Lamaḥāt ḥawla al-Muršidiyya*“, fügt aber einige Einzelheiten hinzu, die ihm von seinem muršiditischen Berater und dem Schüler des Imams Sāğī Dr. Āṣif aṣ-Şāliḥ mitgeteilt wurden und in keinen anderen Quellen erwähnt werden.

Eines der größten Probleme bei der Arbeit mit den muršiditischen oder von Muršiditen stark beeinflussten Werken war – wie oben bereits erwähnt – ihre stark subjektive Färbung. Das gilt vor allem für das Buch von Nūr al-Muḏīʿ, in dem historische Ereignisse, die mit den Schlüsselpersonen der „muršiditischen“ Geschichte verbunden sind, oft in einer verklärten Form dargestellt werden. Historische Tatsachen werden somit manchmal verzerrt. Darüber hinaus ist „*Lamaḥāt ḥawla al-Muršidiyya*“ in erster Linie für Muršiditen, also für Leser, die zumindest mit den Grundlagen dieser Religion vertraut sind, geeignet. Für einen Außenstehenden – und das trifft in meinem Fall zu – sind einige Zusammenhänge und Aussagen nicht ganz verständlich.

¹³ Herausgegeben in Damaskus 2008.

Eine weitere Herausforderung stellte zudem die Tatsache dar, dass beinahe alle Berichte über die Muršidiyya und Forschungsarbeiten, die sich mit den Muršiditen befassen, die Geschichte der Gemeinschaft bis spätestens Anfang der 1970er Jahre behandeln, und dabei die letzten fast vierzig Jahren so gut wie nicht beschreiben.

Alle diese Probleme, oder, genauer gesagt, die Versuche, diese Probleme zu lösen, haben Feldforschungen in Syrien notwendig gemacht, die dann im August/September 2010 stattgefunden haben. Die Arbeit mit den Beständen der Asad-Bibliothek und der Bibliothek des französischen Institutes des Vorderen Orients (*Institut français du Proche-Orient*) in Damaskus ermöglichte mir einige alternative Quellen zu finden, welche mir erlaubten, viele – leider aber nicht alle – Lücken in der Geschichte der Muršidiyya auszufüllen und einige – leider auch nicht alle – Unklarheiten zu beseitigen. Die wichtigsten dieser Quellen sind:

1) Die in der Staatszeitung (*al-Ġarīda ar-rasmiyya*,) veröffentlichten Sitzungsprotokolle des syrischen Parlaments vom September 1957, als die Muršidiyya zum Thema der parlamentarischen Auseinandersetzungen zwischen dem Abgeordneten der Region Haffe ‘Azīz ‘Abbād, der die Gemeinschaft vertrat, und dem Abgeordneten von Latakia Wahīb Ġānim wurde. Diese Protokolle enthalten einige Informationen über die politische Tätigkeit des zweiten Oberhauptes der Gemeinschaft Muğīb Muršid. Da Muğīb (und nicht Salmān al-Muršid) bei den heutigen Muršiditen als zentrale Figur ihres religiösen Kultus gilt, wird sein Leben in den muršiditischen Quellen auch am meisten verklärt. Deshalb sind alternative Quellengattungen, wie die Sitzungsprotokolle des Parlaments, für eine mehr oder weniger genaue Rekonstruktion der mit ihm verbundenen Ereignisse besonders wichtig. Darüber hinaus enthalten sie einige Zeugnisse, welche die Entwicklung der religiösen Lehre der Gemeinschaft besser zu verstehen ermöglichen.

2) Das Buch „*Ḥayātī wa al-i‘dām*“ (Mein Leben und die Hinrichtung)¹⁴ – die Memoiren des syrischen Generals und Politikers Muḥammad Ibrāhīm al-‘Alī, der während des

¹⁴ Herausgegeben in Damaskus 2007 (Zweite Auflage, Erste - 2003).

Konfliktes zwischen Ḥāfiẓ und Riḥat al-Asad 1983-1984 als Vermittler in Verhandlungen zwischen Ḥāfiẓ al-Asad und den Brüdern Saġī, Fātiḥ und Nūr al-Muḍī' al-Muršid, die er persönlich gut kannte, auftrat. Die Muršiditen bildeten damals die Mehrheit in den Elitetruppen *Sarāyā ad-dīfā'*, die eine Art Personalgarde Riḥats waren. Das Buch enthält auch einige Informationen über die Lage der Gemeinschaft während der Präsidentschaft Baššār al-Asads.

3) „*Mudakkarāt Akram al-Ḥawrānī*“,¹⁵ die Memoiren des syrischen Politikers und Mitbegründers der Arabischen Sozialistischen Baath-Partei Akram al-Ḥawrānī (1912-1996), der in den 1960er Jahren wegen seiner Gegnerschaft zu dem General Ḥāfiẓ al-Asad Syrien verlassen musste. Seine Erinnerungen enthalten unter anderem Berichte über die Rolle, welche die Muršiditen und ihr damaliges (schon drittes) Oberhaupt Saġī Muršid im politischen Leben Syriens in den späten 1950er Jahren zu spielen versuchten. Damals scheinen die Muršiditen in die Versuche verwickelt gewesen zu sein, die Gründung der Vereinigten Arabischen Republik zu verhindern.

4) „*Ayyām 'ištuhā*“ (Die Tage, die ich gelebt habe)¹⁶, verfasst vom ehemaligen Offizier des syrischen Sicherheitsdienstes Muḥammad Ma'rif, der an der Militäroperation gegen Salmān al-Muršid 1946 persönlich teilgenommen hat. Darüber hinaus bestätigen seine Erinnerungen einige Berichte von Akram al-Ḥawrānī über die Verwicklung der Muršid-Familie in einige Verschwörungen, an denen Ma'rif auch selbst beteiligt war.

Wichtig für das Verstehen nicht nur der historischen Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern – und das vielleicht sogar in erster Linie – für das bessere Verstehen der inneren Organisation eines alawitischen Stammes und der Rolle eines traditionellen alawitischen Führers – der auch Salmān al-Muršid war – war das Buch „*An al-'alawīyyūn wa dawlatihim al-mustaqilla*“ (Über die

¹⁵ Herausgegeben in Kairo 2000.

¹⁶ Herausgegeben in Beirut 2003.

Alawiten und ihren unabhängigen Staat)¹⁷, verfasst vom Nachkommen einer alawitischen Elitenfamilie Muḥammad Hawwāš.

Sehr wichtige Informationen, insbesondere über den bis heute nicht geklärten Mord an Muğīb al-Muršid – aber nicht nur darüber –, könnten die nicht veröffentlichten Memoiren von ‘Abd al-Ḥaqq Šahāda¹⁸ enthalten. Šahāda war der Offizier der damaszenischen Garnison, der angeblich beauftragt wurde, Muğīb zu verhaften, der ihn aber beim Verhaftungsversuch erschossen hat. Ob dies geplant oder ein Zufall war, ist bis heute nicht geklärt. Leider blieben mir diese Memoiren unzugänglich.

Darüber hinaus habe ich allein den Feldforschungen zu verdanken, dass ich mit dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“ arbeiten konnte und den Text „*Muhāwarāt ḥawla al-muršidiyya*“ zur Verfügung bekommen habe.

Ein weiterer wichtiger Bestandteil meiner Feldforschungen waren Kontakte mit Muršiditen, die ich dank dem Historiker Muḥammad al-Arnā’ūt (Universität Ahl al-Bayt, ‘Ammān, Jordanien) aufbauen konnte. Al-Arnā’ūt – selbst Sunnit, genauso wie sein syrischer Kollege Ğamāl Bārūt – genießt hohes Ansehen unter den Muršiditen. Er hat sogar Nūr al-Muḍī’ al-Muršid während der Abfassung von „*Lamaḥāt*“ beraten und selbst einige Artikel über die Muršidiyya in der Internetzeitung „*al-Ġad*“ veröffentlicht. Al-Arnā’ūt hat mich Dr. Ašif aš-Šāliḥ, einem Schüler des Imams Sāğī, der zudem eine der heutigen religiösen Autoritäten der damaszenischen Muršiditen ist, vorgestellt. Meine Gespräche mit aš-Šāliḥ haben mir sehr geholfen, einige Aspekte der muršiditischen Lehre, die mir nach der Lektüre von „*Lamaḥāt*“ immer noch nicht ganz klar waren, besser zu verstehen. Darüber hinaus haben Muḥammad al-Arnā’ūt und Ašif aš-Šāliḥ mein Treffen mit Nūr al-Muḍī’ al-Muršid auf seiner Villa im Dorf Qatra in al-Ġāb organisiert, wo Nūr al-Muḍī’ meine Fragen über die muršiditische Lehre beantwortet hat. Mit Ašif aš-Šāliḥ habe ich auch eine Reihe von muršiditischen Dörfern im Alawitengebirge bereist, wobei mir die Erlaubnis gegeben wurde, das Grab des letzten Imams Sāğī im Dorf Muraštī und die sogenannten „Festplätze“ (*masāḥāt al-‘īd*), wo das einzige religiöse Fest der

¹⁷ Ad-Dār al-Baydā’ (Casablanca) 1997.

¹⁸ Šahāda, ‘Abd al-Ḥaqq: *Mudakkarāt dābiḥi sūrī*. Nicht veröffentlicht.

Muršiditen gefeiert wird, im muršiditischen Viertel der Stadt Homs zu besuchen und zu fotografieren.

Einige Ansatzpunkte und Hinweise bezüglich der Geschichte der Gemeinschaft gab mir auch der Historiker Ğamāl Bārūt, den ich im französischen Institut des Vorderen Orients (*Institut français du Proche-Orient*) in Aleppo interviewt habe und der mir auch einige Materialien aus eigenem Archiv zur Verfügung gestellt hat. Diese Materialien sind vor allem zeitgenössische Artikel über den Prozess gegen Salmān und seine Gemeinschaft, die in der Zeitung „*an-Naḍīr*“ 1946 veröffentlicht wurden. Im Grunde genommen wiederholen diese Presseberichte dieselbe Information, die auch im Buch al-Fīls zu finden ist. Sie ermöglichen zudem einen besseren Einblick in die damalige Hetzkampagne gegen al-Muršid und fügen einige interessante Einzelheiten zum gesamten Bild hinzu.

Sehr wichtig für das Verständnis der volkstümlichen Glauben der Muršiditen waren die noch nicht vollständig bearbeiteten Notizen Patrick Frankes, die er noch während seiner Feldforschungen in Syrien Anfang der 1990er Jahre gemacht und mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

Was die wissenschaftliche Forschung zur Muršidiyya anbetrifft, so ist die bereits erwähnte Monographie P. Frankes „*Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907-1946) und die Anfänge der Muršidiyya*“ im Grunde das einzige Buch, welches dieser Gemeinschaft gewidmet ist. Allerdings wird dort nur die erste Periode, d.h. nur die Zeit von Salmān al-Muršid, detailliert behandelt. Ansonsten hat eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit al-Muršid und seiner Bewegung meistens im Rahmen größerer Forschungen stattgefunden, in denen diese neue Gemeinschaft und ihr Oberhaupt eher als Nebenthema auftraten und aus diesem Grund kaum ausführlich beschrieben und analysiert wurden. Trotzdem enthalten einige dieser Forschungen wertvolle Informationen über die frühe Geschichte der Muršidiyya. In erster Linie sind hier die Artikel „*Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader*“¹⁹ der israelischen Forscherin Gitta Yaffe, der eigentlich ein Teil ihrer Dissertation über syrische Alawiten in der Mandatzeit ist, und „*An anthropologist as a political officer: Evans-*

¹⁹ Yaffe, Gitta: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader in Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 4, (1993). P. 624-640.

Pritchard, *the French and the Alawis*²⁰ von G. Yaffe und I. Rabinovich zu erwähnen. In beiden Schriften sind zeitgenössische französische Berichte eingearbeitet. Außerdem muss hier auch der Artikel von P. Franke „*Outside view and inside view: About the early history of the Mursidiyya in Syria*“,²¹ in dem der Autor im Anhang den Brief des Imams Sāḡī mit der muršiditischen Version der frühen Geschichte der Gemeinschaft wiedergibt, genannt werden. Der frühen Geschichte der Gemeinschaft ist auch mein russischsprachiger Artikel „*Salman Muršid i vzniknovenije novoj religioznoj obščiny v zapadnoj Sirii*“ (Salman Muršid und die Entstehung einer neuen Religionsgemeinschaft im westlichen Syrien)²² gewidmet. Den Artikel habe ich ursprünglich nur aufgrund des Buches von Dakar geschrieben, die Druckversion aber nach den Feldforschungen 2010 schon mit Rücksicht auf neue Informationen überarbeitet.

In anderen mir bekannten Forschungen wird al-Muršid nur nebenbei erwähnt, wobei sich die Berichte inhaltlich wiederholen. Zeitlich handelt es sich meistens um die Periode des französischen Mandats. Unter solchen Forschungen verdient das Werk „*Savage human beasts or the purest Arabs? The incorporation of the Alawi community into the Syrian state during the French mandate period (1918-1946)*“ von Paul van Caldenborgh²³ eine besondere Aufmerksamkeit. Van Caldenborgh wiederholt zwar in weiten Teilen die Forschungsergebnisse von P. Franke, hat aber dabei zahlreiche französische Archivmaterialien analysiert und eingearbeitet. In „*Extremist Shiites*“ befasst sich kurz mit

²⁰ Rabinovich Itamar, Yaffe Gitta: *An anthropologist as a political officer: Evans-Pritchard, the French and the Alawis in France and Germany in an age of crisis 1900-1960*. Leiden 1990, S. 177-189.

²¹ Franke, Patrick: *Outside view and inside view: About the early history of the Mursidiyya in Syria* in *Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, Hildesheim 1997, S. 177-185.

²² Sevrjuk, Dmitrij: *Salman Muršid i vzniknovenije novoj religioznoj obščiny v zapadnoj Sirii* in *Vestnik BGU*, Nr. 3, Minsk 2010. S. 27-32 Während der Vorbereitung der Dissertation zur Veröffentlichung ist auch ein anderer Artikel von mir erschienen: Sevrjuk, Dmitry: *The Murshidis of Syria: A Short Overview of their History and Beliefs* in *The Muslim World*, Vol 103, Issue 1, p. 80-93. Abrufbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2012.01416.x/abstract> (zuletzt abgerufen: 06.03.2013).

²³ Caldenborgh, Paul van.: *Savage human beasts or the purest Arabs? The incorporation of the Alawi community into the Syrian state during the French mandate period (1918-1946)*. University of Nijmegen Ph.D. Diss. 2005.

al-Muršid der amerikanische Forscher Matti Moosa,²⁴ bei dem Salmān als treuer Anhänger der Franzosen dargestellt wird.

Eine interessante Ausnahme ist in dieser Reihe die Monographie „*La région alaouite et le pouvoir syrien*“ von Fabrice Balanche, in der der Autor den Versuch unternommen hat, die Geschichte der Muršidiyya auch nach der Hinrichtung Salmāns und in der Zeit von Ḥāfiẓ al-Asad zu analysieren.²⁵ Aufgrund eigener Beobachtungen in Syrien hat er vollkommen richtig geschlossen, dass die Gemeinschaft zu den regierenden Kreisen des Landes sehr nahe ist. Dabei fehlten ihm offensichtlich genaue Informationen, und seine Schlussfolgerungen – man muss hier allerdings erwähnen, dass die Muršidiyya nicht das Hauptthema seiner Forschung war – sind nicht immer richtig. Anscheinend kommt Balanche nur aufgrund eines Gerüchtes über einen Konflikt, der Mitte der 1980er Jahre zwischen der Muršid-Familie und Fawwāz al-Asad, dem Neffen des Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad, wegen einer prächtigen Villa in Latakia stattgefunden haben soll, zu einer Vermutung über die Konkurrenz zwischen den beiden Familien – al-Muršid und al-Asad, - und zur Schlussfolgerung, dass das Ziel der Politik al-Asads in Bezug auf die Familie al-Muršid darin bestand, ihren politischen und wirtschaftlichen Einfluss aufzuheben. Wie in entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit zu sehen sein wird, war die Situation in der Tat verkehrtherum. Auch die Annäherung der Familien al-Asad und al-Muršid und die Integration der Muršiditen in die von Ḥāfiẓ al-Asad etablierten Strukturen hat viel früher angefangen, als es Balanche vermutet, höchstwahrscheinlich sogar noch vor dem offiziellen Machtantritt Ḥāfiẓ al-Asads.

Was die arabischsprachige historische Literatur anbetrifft, so ist dort die Gemeinschaft noch weniger erforscht. Vor allem kann ich hier das Buch „*Islām bila maḍāhib*“ (Islam ohne Richtungen) nennen, in dem sein Verfasser Muṣṭafā aš-Šak‘a nur wenige Seiten der Muršidiyya widmet, wobei er auch versucht, die Nachkriegszeit zu behandeln, und sogar ein Gebet auf Muḡīb al-Muršid zitiert.²⁶ Auf jeden Fall sind hier die Artikel des jordanischen Muršidiyya-Kenners Muḥammad al-Arnā’ūt „*Aḍwā’ ‘alā ṭā’ifa al-muršidiyya*“ (Licht auf die Gemeinschaft der

²⁴ Moosa, Matti. *Extremist Shiites*. New York 1987.

²⁵ Balanche, Fabrice: *La région alaouite et le pouvoir syrien*. Paris 2006. S. 155-159.

²⁶ Šak‘a, Muṣṭafā aš-: *Islām bila maḍāhib*. Kairo 1976. S. 296-299.

Muršiditen)²⁷ und „*Al-arz as-sūrī al-muṭill ‘alā sahl al-Ġāb*“ (Die syrische Zeder, die auf die al- Ġāb-Ebene blickt)²⁸ zu erwähnen. Ansonsten ist die Gemeinschaft, und besonders ihre Lehre, sogar in Syrien nicht gut bekannt, was z.B. der Publizist Nabīl Fayyād bemerkt hat. Fayyād verfasste eine Reihe von Artikeln, in denen er die Gemeinschaft – manchmal neben anderen konfessionellen Minderheiten Syriens – von Angriffen der Außenstehenden, und vor allem der konservativen syrischen Sunniten, verteidigte, kaum aber etwas Neues über die Lehre oder Struktur der Muršidiyya berichtete.²⁹ „*Wir haben kein genaues Bild der religiösen Überzeugungen der Muršiditen*“, schrieb er in einer der Publikationen vom 20. Mai 2004 (!).³⁰

Dieses Unwissen, zu dem – man muss es sagen – die Muršiditen, die ihre Angehörigkeit der Gemeinschaft zwar nicht verheimlichen, über ihren Glauben aber sehr ungerne mit Außenstehenden sprechen,³¹ zum Teil selbst beigetragen haben, hat auch zahlreiche Gerüchte und Phantasien über diese Gemeinschaft hervorgebracht. Ein maronitischer Mönch berichtete mir z.B. über sexuelle Orgien, welche die Muršiditen einmal im Jahr veranstalten sollen. Ein Alawit erzählte mir über die Reise des muršiditischen Imams Sāḡī zum Vatikan, wo er dem Papst angeboten hätte, dass sich seine Gemeinschaft zum katholischen Christentum bekehrt. Auf meine Frage über die Gründe einer solchen Tat Sāḡīs, habe ich allerdings keine Antwort bekommen. Solche Spekulationen und Vorwürfe, besonders was libertinistische Praktiken angeht, sind nichts Neues in der Geschichte. Sie wurden und werden immer noch für Diskreditierung religiöser oder ideologischer Gegner benutzt und sind nicht nur mit dem Unwissen, sondern manchmal

²⁷ Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?news=44267> (Zuletzt abgerufen: 07.02.2013).

²⁸ Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?article=18719> (Zuletzt abgerufen: 07.02.2013).

²⁹ Fayyād, Nabīl: *Al-Muršidiyyun?; Huqūq al-insān fī Sūriyā; Dimašq...‘āšimat al-wahhābiyyin: ilā ayna?; Al-iḥwān al-muslimūn wa uṣūrat at-tamīl al-‘adadī; Kullu haḍā al-ḥubb!; ‘An ad-drūz wa al-ismā‘īliyyin wa al-muršidiyyin marra uḥrā*. Die Artikel sind abrufbar im Archiv der Artikel von Nabīl Fayyād unter: www.annaqad.com (Zuletzt abgerufen: 07.02.2013).

³⁰ Fayyād, Nabīl: *Al-Muršidiyyun?* Abrufbar unter : www.annaqad.com (Zuletzt abgerufen: 07.02.2013).

³¹ Hier darf man nicht vergessen, dass das schon erwähnte Buch „*Lamaḥāt...*“ vor allem für die Muršiditen bestimmt zu sein scheint und nicht einfach zu finden ist. „*Muḥāwarāt...*“ ist bis jetzt nicht veröffentlicht und für die Außenstehenden kaum zugänglich.

auch mit einer verzerrten Wahrnehmung „des Anderen“ verbunden,³² was aber ein Forschungsthema für sich ist.

Der Hauptzweck der vorliegenden Arbeit ist also ein Versuch der ersten kompletten Beschreibung der Muršidiyya-Gemeinschaft samt ihrer historischen und religiösen Entwicklung. Mit Rücksicht auf die Tatsache, dass die Anfänge der Muršidiyya in der Monographie P. Frankes ziemlich ausführlich beschrieben sind, hatte ich ursprünglich geplant, die eigene Forschung ab der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, also ab der Zeit des politischen Aufstiegs von Salmān, zu beginnen. Da aber die Materialien, die während der Feldforschungen gesammelt worden sind, neue Tatsachen beinhalten, die meiner Meinung nach auch die Anfangsstufe der muršiditischen Bewegung besser zu verstehen erlauben, habe ich es als sinnvoll erachtet, doch die ersten Jahre der Botschaft al-Muršids zu berücksichtigen. Dabei versuche ich, überflüssige Wiederholungen der von P. Franke angegebenen Information zu vermeiden, und beschränke mich nur auf die Aussagen, die für ein besseres Verstehen meiner Argumentation bzw. einiger historischer Tatsachen brauchbar erscheinen. Dasselbe gilt auch für Zitate aus dem Buch Dakars, welches in weiten Teilen schon von P. Franke übersetzt und in der „Göttlichen Karriere...“ eingearbeitet ist.

Die religiöse Lehre der Alawiten, die den religiösen Hintergrund der Muršidiyya bildet, ist auch in einer Reihe von Monographien und Artikeln ziemlich ausführlich beschrieben. Und obwohl eine moderne und umfassende Revision dieser Forschungen, unter Berücksichtigung der 2006-2010 in zehn Bänden in Beirut veröffentlichten religiösen Texte der Alawiten-Nusairier,³³ doch sinnvoll zu sein scheint, enthalten

³² Vgl. das z.B. mit dem Bericht des schiitischen Häresiographen des IX. Jahrhundert an-Nawbaḥṭi über die Nusayrier (*an-Numayriyya* in seiner Terminologie), wo er behauptet, der Analverkehr unter Männern wäre bei den *Numayriten* als Zeichen der Demut erlaubt. Nawbaḥṭi, al-Ḥasan b. Mūsā an-: *Kitāb firaq aš-šīʿa*. Istanbul 1931, S.78.

³³ In den Jahren 2006-2010 wurden in Beirut im Verlag Dār li-aḡl al-maʿrifa im Rahmen der Serie *at-Turāt al-ʿalawī* („Das alawitische Erbe“) zahlreiche, unter anderem der Forschung früher unbekannte religiöse Texte der Alawiten in zehn Bänden veröffentlicht. Bd. I: *Rasāʾil al-ḥikma al-ʿalawiyya (1)*: Texte von Muḥammad b. Nuṣayr an-Numayrī und as-Sayyid al-Ġannān al-Ġunbulānī; Bd. II: *Rasāʾil al-ḥikma al-ʿalawiyya (2)*: Texte von al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Ḥaṣībī und Muḥammad b. ʿAlī al-Ġillī; Bd III: *Rasāʾil al-ḥikma al-ʿalawiyya (3)*: Texte von Abū Saʿīd Maymūn at-Ṭabarānī; Bd. IV: *Maḡmūʿ al-ḥarrāniyyīn: al-muʿallafāt al-ḥāṣṣa (1)*; Bd. V: *Maḡmūʿ al-ḥarrāniyyīn: al-muʿallafāt al-ʿamma (2)*; Bd. VI: *Al-maḡmūʿ al-mufaqqḍaliyya*; Bd. VII: *Al-hidāya al-kubrā*; Bd. VIII: *Maḡmūʿ al-aḥādīṭ al-ʿalawiyya*; Bd. IX: *Kutub al-ʿalawiyyīn al-muqaddasa (Kitāb al-Dustūr, Kitāb al-Fiqh al-*

die klassischen Monographien von R. Dussaud³⁴ oder H. Halm³⁵ genug Informationen, die für das Verstehen der religiösen Ausgangssituation der Mušidiyya ausreichend sein sollen. Auch die relativ neue Monographie von M. Bar-Asher und A. Kofsky³⁶ sowie die Forschung von Y. Friedman „*Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*“³⁷ sind hier zu erwähnen. Aus diesem Grund habe ich auf die Beschreibung der alawitischen Religion, die ein Forschungsthema für sich ist, verzichtet. Eine kurze Zusammenfassung verschiedener Darstellungen dieser Gemeinschaft ist wiederum in der Monographie Frankes zu finden.³⁸ Beim Vergleich der Muršidiyya mit den traditionellen Alawiten nahm ich aber Rücksicht auf die in Beirut veröffentlichten Texte sowie auf die Selbstdarstellung der Alawiten-Nusairier in Werken der modernen Autoren, die dieser Gemeinschaft angehören.

Da aber die Muršidiyya innerhalb der Ġaybiyya³⁹-Untersekte der Alawiten-Nusairier entstanden ist, ist es an dieser Stelle sinnvoll zu erwähnen, dass die Angaben von Félix Dupont über die alawitische Gaybiyya-Untersekte mit dem übereinstimmen, was mir die Muršiditen selbst über die religiöse Lehre der Ġaybiten mitgeteilt haben. Dupont schreibt:

„*Les Ghaïbié adorent un Dieu absent et inconnu. Ils prétendent que l'Être-Suprême, après avoir réglé et dirigé toutes choses, s'est envolé dans les airs, où son âme, son intelligence s'est dispersée et a disparu, laissant le monde tel qu'il avait fait.*“⁴⁰

Gelegentlich konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, Parallelen zu den Lehren der Gnostiker und zu den gnostischen Texten

qamarī, Kitāb ar-Ruqʿa al-muqaddasa, Kitāb al-Usus, Kitāb al-Mašyaḥa, Kitāb al-Yūnān, Kitāb at-Ṭāʿa matā taqūm as-sāʿa); Bd. X: Ḥasan b. Hamza aš-Širāzi: *Šarḥ Kitāb at-Tanbih und andere Texte*. Darüber hinaus kann in dieser Reihe auch die von M. Bar-Asher und A. Kofsky vorbereitete kritische Ausgabe eines in Beirut nicht veröffentlichten Textes von at-Tabarānī erwähnt sein: Bar-Asher, Meir, Kofsky, Aryeh: *Kitāb al-Maʿārif by Abū Saʿīd Maḡmūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (Critical Edition with an Introduction)*. Leuven-Paris-Walpole 2012.

³⁴ Dussaud, Rene: *Histoire et Religion des Nosairis*. Paris 1900.

³⁵ Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis*. München/Zürich 1982.

³⁶ Bar-Asher, Meir, Kofsky, Aryeh: *The Nusairy-Alawi Religion*. Leiden 2005.

³⁷ Boston 2010.

³⁸ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere*... S. 11-29.

³⁹ Vom arabischen Stamm ĠYB mit der Hauptbedeutung „verborgen sein“.

⁴⁰ Dupont, Félix: *Mémoire sur les moeurs et les ceremonies religieuses des Nesserie, connus en Europe sous le nom d'Ansari in Journal Asiatique* I 5 (1824). S. 129-139.

zu ziehen. Und obwohl ich der Meinung bin, dass die gnostischen Elemente in die muršiditische Lehre durch das Alawitentum gekommen sind, klingen einige Stellen in „*Lamaḥāt*“ inhaltlich und manchmal sogar terminologisch wie Paraphrasierungen der Passagen der vor fast zweitausend Jahren verfassten Texte der Gnostiker.

Für die Rekonstruktion des historischen Hintergrundes habe ich überwiegend klassische Standardwerke benutzt. Für die Geschichte der Nachkriegszeit waren es vor allem „*The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*“⁴¹ und „*Asad of Syria. The Struggle for the Middle East*“⁴² von Patrick Seale.

Gegliedert ist die vorliegende Arbeit in vier Kapitel, wobei jedes davon einem bestimmten Führer der Gemeinde (Salmān, Muğīb, Sāğī und Nūr al-Muḍīʿ) und seiner Periode gewidmet ist. Ein großes Problem stellte dabei die chronologische Einordnung verschiedener Elemente der religiösen Lehre der Gemeinschaft dar. Heutzutage führen die Muršiditen ihre ganze Lehre auf Muğīb al-Muršīd zurück. Ich vermute jedoch aufgrund der Analyse der muršiditischen Texte und einer Reihe von Hinweisen, dass die „Kanonisierung“ Muğībs erst in den 1960er Jahren, also mehr als 10 Jahre nach seinem Tod, angefangen hat. Meine Argumente dafür liefere ich in den entsprechenden Kapiteln. Trotzdem habe ich die direkt auf Muğīb zurückgeführten Zitate und ihre Erklärung in dem Kapitel, der diesem Oberhaupt der Muršiditen gewidmeten ist, angegeben. Der Hauptgrund für eine solche Entscheidung liegt darin, dass diese Ideen der klassischen alawitischen Lehre, die in jener Zeit (d.h. Anfang der 1950er Jahre) höchstwahrscheinlich unter den nachfolgenden Muršiditen immer noch verbreitet war, nicht widersprechen und tatsächlich von Muğīb stammen können.

Auf das letzte Problem hat mich Nūr al-Muḍīʿ al-Muršīd hingewiesen. Nachdem er sich die Fragen, die ich im Voraus vorbereitet hatte, angeschaut hatte, sagte er zu mir, dass ich einen Fehler machen würde, wenn ich versuchen würde, die Muršidiyya als ein philosophisches System oder etwas Ähnliches darzustellen oder zu beschreiben. Er hatte mit dem, was er sagte, Recht, denn die religiöse und ethische Lehre der Gemeinschaft kann in der Tat als ziemlich

⁴¹ London 1986.

⁴² Berkeley/Los Angeles 1990.

„amorph“ bezeichnet werden. Die Muršiditen haben trotz ihres Respektes der Bibel, dem Koran und im Grunde genommen allen religiösen Schriften gegenüber keine eigenen heiligen Bücher. Die bei ihnen tradierten kurzen Texte werden entweder auf Muğīb zurückgeführt oder stammen von dem letzten Imam Sāğī. Auch die Dichtung Sāğīs spielt eine ausgesprochen wichtige Rolle im religiösen Leben der Gemeinschaft. Die Verse des letzten Imams, die ein untrennbarer Bestandteil der muršiditischen Riten sind, beinhalten auch gewisse religiöse Botschaften und sind eine logische Ergänzung seiner Aussagen.

Dabei hat heutzutage jeder Muršidit – zumindest offiziell – das Recht, diese Aussagen individuell zu interpretieren. Genau deswegen darf heute kein Mitglied der Gemeinschaft im Namen der ganzen Gemeinschaft sprechen, was zur Folge hat, dass die Systematisierung ihrer Lehre fast unmöglich ist.

Davon ausgehend habe ich versucht, die wichtigsten Elemente des muršiditischen Glaubens aus den Texten von „*Lamahāt...*“ und „*Muḥāwarāt...*“ sowie aus den mündlichen Berichten zu extrahieren und mit entsprechenden Fragmenten der Originaltexte zu illustrieren. Die genetische Verbindung dieser Elemente in erster Linie mit den Glaubenslehren der Alawiten-Nusairier, aber auch mit anderen „heterodoxen“ islamischen Lehren, die ihrerseits das Erbe der antiken und vor allem gnostischen philosophisch-religiösen Systeme in sich integriert haben, ist offensichtlich, was ich auch zu zeigen versuchen werde.

Einige Fragmente, die inhaltlich kaum irgendwohin einzuordnen sind, für die Muršiditen aber offensichtlich eine bedeutende Rolle spielen, weil Nūr al-Muḍī' ihrer Wiedergabe sehr viel Aufmerksamkeit schenkt, habe ich in entsprechenden Kapiteln übersetzt oder kurz zusammengefasst, und dort, wo es möglich zu sein schien, auch versucht zu analysieren.

Einige Lücken – vor allem in der Geschichte der Muršidiyya –, die ich aufgrund mangelnder Quellen nicht füllen konnte, bleiben dabei Aufgaben für nächste Forschungen.

Zum Schluss möchte ich mich bei dem Deutschen Akademischen Austauschdienst bedanken, mit dessen Finanzierung diese Forschung überhaupt möglich geworden ist. Mein Dank gilt auch meinem Doktorvater Prof. Dr. Patrick Franke, der mich in meiner

Arbeit ermutigt und motiviert hat, Dr. Muḥammad al-Arnā'ūt, dessen Hilfe während meiner Feldforschungen kaum zu überschätzen ist, meiner guten Freundin Nesrin Toprakci, die mir bei der endgültigen Redaktion des Textes sehr geholfen hat, und natürlich meinen Eltern, die mich stets unterstützt haben.

Kapitel 1: Die Bewegung von Salmān Muršid und der Stamm al-Ġasāsina. 1923-1946.

1.1. Die Anfänge der Bewegung. 1923-1928.

Salmān Muršid wurde 1907⁴³ im Dorf Ġawbat Burgāl in der Familie eines Alawiten aus der Ġaybiyya-Untersekte⁴⁴ namens Muršid Yūnus Asad⁴⁵ geboren. Die heutigen Muršiditen, die ihre Gemeinschaft für eine eigenständige Religion halten, behaupten jedoch, dass die Ġaybiyya von Anfang an eine unabhängige Strömung innerhalb des Islams neben den Sunniten, Schiiten und Alawiten (also keine Untersekte der Alawiten-Nusairier!) war.⁴⁶

Nach einer weiteren Version, die während des Prozesses gegen Muršid von dem Zeugen ‘Alī b. al-Kunġ Fāḍil berichtet wurde, sollen Salmān und seine Anhänger nur die Bezeichnung einer alten alawitischen Untersekte für die von ihnen gegründete Gemeinde benutzt haben, und hätten außer dem Namen nichts gemein mit dieser Untersekte.⁴⁷ Diese Aussage scheint jedoch zweifelhaft zu sein, weil muršiditische Mitteilungen über die Besonderheiten der religiösen Lehre der Ġaybiyya,⁴⁸ auf die die Muršiditen ihren eigenen Ursprung zurückführen, mit den Berichten einiger europäischen Orientalisten sogar des XIX. Jahrhunderts⁴⁹ übereinstimmen und darüber hinaus einige Punkte in ihren heutigen Glaubenslehren erklären.

⁴³ Dieses Datum wird in allen Quellen und Forschungen, die sich mit Salmān Muršid befassen, genannt. Eine Ausnahme bildet die israelische Forscherin G. Yaffe in ihrem Artikel “*Beginnings of an Alawi Leader: Suleiman al-Murshid*” (Middle Eastern Studies 29, 1993, 624-640). Sie nennt als Geburtsjahr Salmāns das Jahr 1905, gibt aber ihre Quelle nicht an.

⁴⁴ Diese Untersekte, die einen verborgenen (ġā’ib) Gott anbetete und davon ihren Namen ableitete, ist in der wissenschaftlichen Literatur ausführlich beschrieben. Mehr dazu z.B. in: Dussaud Rene, *Histoire et Religion des Nusairis*. Paris. 1900, 77-103. S. auch im Vorwort, S 13.

⁴⁵ Der vollständige Name des Vaters nach Dakar: Dakar, Ġurġ: “*Mudda’ī al-ulūhiya fī al-qarn al-’išrīn aw Sulaymān Muršid Rabb al-Ġawba*”. Latakia 1947, S. 4.

⁴⁶ Muršid, Nūr al-Muḍī’: *Lamaḥāt ḥawla al-muršidiyya*. Beirut 2007, S. 31.

⁴⁷ Fil, Aḥmad ‘Isā al-: *Al-maġlis al-’adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*. Damaskus 1947, S. 64.

⁴⁸ Vor allem mündliche Mitteilungen der Muršiditen.

⁴⁹ Dupont, Félix: *Mémoire sur les moeurs et les ceremonies religieuses des Nesserie, connus en Europe sous le nom d’Ansari*. Journal Asiatique I 5 (1824). S. 129-139.

Bis zu seinem sechzehnten Lebensjahr führte Salmān ein für einen aus einfachen Verhältnissen stammenden⁵⁰ jungen Dorfeinwohner typisches Leben: er führte Haushalt, hütete Vieh und erfüllte einige Arbeiten im Dorf, um etwas Geld zu verdienen.

Das Jahr 1923 wird in den meisten Quellen als Anfang der Botschaft Salmāns genannt. Bemerkenswert ist dabei, dass Salmān aus einer in die religiöse Lehre der Alawiten nicht eingeweihten Familie stammte. Dieser Anfang wird in verschiedenen Quellen auf unterschiedliche Weise dargestellt, lässt sich aber mehr oder weniger genau rekonstruieren.

Die heutige muršiditische Tradition betrachtet dieses Ereignis als eine göttliche Offenbarung, auf die unmittelbar eine „Wiedervereinigung“ der zerstreuten „ğassānidischen“ Stämme folgte.⁵¹ Das Ganze wird heutzutage am 12. Tammūz (12. Juli)⁵² als *yawm ad-duḥūl* (der Tag des Eintretens), bzw. *munāsabat al-ittihād aš-ša‘b al-ğassānī* (der Anlass der Wiedervereinigung des ğassānidischen Volkes) gefeiert. Nūr al-Muḏī‘, der in seinen Bericht eine Passage aus Ḥadīten über al-Mahdi, die z.B. von Abū Dā‘ūd überliefert werden, eingebaut hat, stellt dieses Ereignis in „*Lamaḥāt*“ auf folgende Weise dar:

„Mit sechzehn Jahren, begann Salman von den göttlichen Wahrheiten zu sprechen, und zwar in unerhörten Bildern, wie sie die Scheiche des Volkes nicht einmal selbst kannten. Er predigte die baldige Erfüllung des alten Versprechen Gottes über die Erscheinung des versprochenen Messias. **Und Gott wird die Erde mit Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit erfüllen, wie sie jetzt mit Grausamkeit und Tyrannei erfüllt ist.**⁵³ Die Wahrheit ist, dass Gott für die Leute das Gute will und nicht das Böse.“⁵⁴

⁵⁰In seinem Buch beschreibt Ğ. Dakar die Familie Muršids als eine der ärmsten im Dorf (S.4-5), laut dem Bericht von Nūr al-Muḏī‘ hatte Salmāns Vater aber einige Grundstücke und Vieh: *Lamaḥāt*, S. 33.

⁵¹ Ausführlich darüber § 1.3.

⁵² Warum ausgerechnet der 12. Juli als Anfang der Botschaft erklärt wurde, ist nicht klar. Es ist nicht ausgeschlossen, dass es hier eine Verbindung mit dem Hauptfest des Heiligen Ḥiḍr gibt, welches am 1. Juli gefeiert wird. Wie weiter zu sehen sein wird, spielt Ḥiḍr auch in der Tradition der heutigen Muršiditen eine große Rolle.

⁵³ Im Originaltext: *و أن الله سيملا الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً*, vgl. das mit dem Ḥadīṭ Nr. 4282:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا ح وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ يَعْقُبُ بْنُ عِيَّاشٍ ح وَ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سَفْيَانَ ح وَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا زَائِدَةُ ح وَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ

Aufgrund der zeitgenössischen Berichte kann man aber annehmen, dass die Botschaft Salmāns am Anfang ein Produkt kollektiver Tätigkeit einiger alawitischer Scheiche war, wobei der damals 16-jährige Salmān ursprünglich eher eine symbolische Rolle spielte. So berichtet Ğ. Dakar, dass Salmān (bei Dakar Sulaymān) im September 1923 „krank wird, extatische Anfälle bekommt und in seiner Umgebung fortan als Gesandter des heiligen *Hiḍr* gilt“,⁵⁵ wobei Dakar sogar die Namen der Personen erwähnt, die als Initiatoren einer solchen Interpretation der Krankheit Salmāns auftraten: Scheich Ibrāhīm und Scheich Aḥmad. Der syrische Journalist Aḥmad ʿIsā al-Fil erwähnt im Vorwort zu seinem Buch „*Al-maḡlis al-ʿadlī aw al-ḥukm ʿalā ar-rabb al-Muršid*“ viel mehr Namen der alawitischen Scheiche, die sich von Anfang an um den kranken Salmān zusammengeschlossen haben:

„... Und die Scheiche eilten zu ihm [Salmān] und hielten 1922⁵⁶ die erste Konferenz für seine Botschaft ab, und das waren Scheich Ibrāhīm al-Ġūba, Scheich Balīl (?) Aḥmad, Scheich Aḥmad, der Neffe des erwähnten Scheichs Ibrāhīm und Ismāʿīl al-Mundir, dessen Aufgabe die krampfartigen Anfälle waren, wie bei Muršid. Und das fand 1922 auf der heiligen Stätte des

موسى عن فطر المعنى واحد كلهم عن عاصم عن زر عن عبد الله (عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو لم يبق من الدنيا إلا يومٌ قال زائدة في حديثه لطول الله ذلك اليوم ثم اتفقوا حتى يبعث فيه رجلاً مبي أو من أهل بيبي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي زاد في حديث فطر يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً وقال في حديث سفيان لا تذهب أو لا تفتضي الدنيا حتى يملك العرب رجلاً من أهل بيبي يواطئ اسمه اسمي) قال أبو داود لفظ عمر وأبي بكر بمعنى سفيان

Und mit dem Ḥadīṭ Nr. 4285:

حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ نَمَامٍ بْنِ بَرِيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرَانُ الْقَطَّانُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَهْدِيُّ مِمِّيَ أَجْلَى الْجَبْهَةِ أَهْنَى الثَّائِبِ يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا يَمَلِكُ سِتْرَ سَبِينِ)

Siġistānī, Abū Dāʿūd Sulaymān b. Ašʿaṭ as-: *Sunan Abī Dāʿūd*. Beirut/Homs 1969-1973, Bd. IV. S. S. 472-473 (Nr. 4282), S. 474-475 (Nr. 4285).

⁵⁴ Muršid, Nūr al-Muḍīṭ: *Lamahāt ḥawla al-muršidiyya*. S. 33.

⁵⁵ Für eine ausführliche Beschreibung und Analyse des Berichtes von Ğ. Dakar und seiner Darstellung der frühen Botschaft Salmāns: Franke Patrick: *Göttliche Karriere ...*, S. 39-71. Über die Krankheit Salmāns und ihre Interpretation als Offenbarung berichten auch Weulleurse, der Zeuge Yūnus b. ʿIsā ʿUṭmān während des Prozesses gegen Muršid (Fil, Aḥmad ʿIsā al-: *Al-maḡlis al-ʿadlī*. S.62) und der britische Offizier R. Belgrave.

⁵⁶ Anscheinend ein Druckfehler, weil al-Fil im weiteren Verlauf das Jahr 1923 als Anfang der Botschaft nennt. Hier ist aber auch möglich, dass die Bewegung schon früher angefangen hat, wobei Salmān erst später, und zwar infolge seiner als eine Offenbarung interpretierten Krankheit, als eine passende symbolische Figur ausgesucht wurde. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Zeitungsbericht aus dem Jahr 1946, in dem als Anfang der Botschaft Salmāns, oder, genauer gesagt, seiner Krankheit, die später als eine religiöse Offenbarung interpretiert wurde, das Jahr 1920 genannt wird. 1923 wird in demselben Artikel als das Jahr erwähnt, in dem die neue religiöse Bewegung der regionalen Regierung aufgefallen ist: *Taqrīr muḥāfaẓat al-Lāḍikiyya ʿan al-Muršid. Našʾatuhu wa ḥayātuhu wa muqāwamatuhu al-ḥukm al-watānī wa taʾamuruha maʿ al-faransiyyin*. An-Naḍīr vom 28.November 1946.

Scheichs ‘Abd ar-Rahmān Baydaq statt, der an einem niedrigen Ort in Ġawbat Burgāl begraben ist. Und die Leute stiegen in Scharen und alleine zum Berg des Propheten Nawfal,⁵⁷ und dort schrie Suweid aš-Šātūh: Das ist Ĥidr. Das ist er, er. Begrüßt ihn mit Verbeugung.⁵⁸

Die Gründe für die Erscheinung einer solchen Bewegung verdienen es, obwohl sie bereits von P. Franke analysiert wurden,⁵⁹ ein weiteres Mal kurz dargestellt zu werden. Der Offizier der britischen Aufklärung in Latakia, Richard Belgrave, der Mitte der 40er Jahre auch persönliche Kontakte mit Muršid hatte, erwähnt in seinem kurzen Artikel die Gerüchte, die schon damals im Umlauf waren und die später Ġ. Dakar wiederholt hat:

“The Story goes that two Alawite priests, whose fortunes were at a low ebb, proclaimed, that a dying shepherd boy is an incarnation of Ali. Their idea was to built him a tomb and make it a specially notable shrine to attract large number of worshippers. However, the boy, Sulaiman Murshid, survived, and with the aid of one or two ingenious ‘miracles’, which were to earn him the title of ‘phosphorous boots’ in the Royal Navy, he began to built up his reputation as a divine incarnation.”⁶⁰

Die ganze Bewegung scheint aber ein viel komplizierteres Phänomen zu sein, welches mit den damaligen historischen Prozessen im Nahen Osten eng verbunden war.

Der Zerfall des Osmanischen Reiches (1920-1922) zog in den neugegründeten Staaten, die früher ein Teil des Reiches waren, eine Reihe von strukturellen Änderungen auf allen Ebenen nach sich. Unter den wichtigsten Prozessen, die dabei in diesen Staaten verliefen, war die Suche nach der Selbstidentifizierung der sogenannten „Titelnationen“ und „Minderheiten“. Diese Selbstidentifizierung fand schon im Rahmen einer neuen Form des Staates, eines Nationalstaates, statt. Ein weiteres Phänomen dieser Zeit war die Erscheinung der Begriffe „Minderheit“ und „Mehrheit“, die es im Osmanischen Reich in noch nicht gab. Ihren heutigen Inhalt haben diese Begriffe, wie es der

⁵⁷ Der Prophet mit dem Namen Nawfal wird im Koran nicht erwähnt und es ist nicht ganz klar, welcher Prophet im Zitat gemeint wird.

⁵⁸ Fil, Aḥmad ‘Isā al-: *Al-mağlis al-‘adli*. S.ğ, auch Anhang I.

⁵⁹ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere eines syrischen Hirten...* S. 52-55.

⁶⁰ Belgrave, Richard: *A Visit to Sheikh Sulaiman Murshid, the Alawite “Lord”* in *Journal of the Royal Central Asian Society*. Vol. XXXIII 1946. S. 156.

britisch-amerikanische Forscher B. White nachweist, erst in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bekommen.⁶¹

In Syrien ist dabei auch die Erscheinung der repräsentativen Machtorgane in der Zeit des französischen Mandats zu erwähnen. Die Macht des osmanischen Sultans, wie B. White bemerkt, wurde nicht dadurch legitimiert, dass er die Mehrheit der Bevölkerung vertrat, sondern dadurch, dass er eine Art Verkörperung der göttlichen Ordnung war.⁶²

Die Vertretung der „Mehrheit“, was auch die Machtansprüche gewisser Schichten der Gesellschaft oder einzelner Personen legitimiert, kommt ins westliche Syrien erst mit den von den Franzosen etablierten Strukturen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die endgültige Umwandlung von der ursprünglich religiösen Botschaft Salmāns in eine politische und soziale Bewegung erst in den 1930er Jahren stattgefunden hat, also genau in der Zeit, als laut B. White die Begriffe „Mehrheit“ und „Minderheit“ in einem nationalen Staat in Syrien ihren heutigen Inhalt bekamen, und die ethnischen und konfessionellen Minderheiten anfangen, sich als solche zu identifizieren, was auch zur Manifestation ihrer politischen Bestrebungen führte.

Eine wesentliche Rolle spielte dabei ohne Zweifel die französische Kolonialpolitik in Syrien, welche die politische Aktivität der Minderheiten verstärkte und in einigen Fällen sogar initiierte.

Im Falle der Alawiten sah es folgendermaßen aus:

Am 31. August 1920 errichteten die Franzosen das „Autonome Territorium der Alawiten“, das am 12. Juli 1922 zum Staat erklärt wurde und zusammen mit den Staaten Damaskus und Aleppo die „Fédération des États de Syrie“ bildete.

Einen Zusammenhang zwischen den aktiven Versuchen der inneren Konsolidation der Alawiten in jener Zeit und der Erscheinung der Botschaft Salmāns stellt in ihrem Artikel (leider ohne Quellenangabe) G. Yaffe fest:

“In the winter of 1923 the chief of the Antoich Haidaris, Shiekh Ma’aruf al-Jilly sent his son Abd al-Aziz, together with a group of Alawis

⁶¹ Dazu: White, Benjamin: *The nation-state form and the emergence of “minorities” in French mandate Syria, 1919-1939*. Dissertation (verteidigt in Oxford). Nicht veröffentlicht.

⁶² Ebd. S. 52.

from Adana, to Jabal Darius in order to strengthen relations with his local followers. The coming of this innocent mission was going to have far-reaching results, beyond the expectation of its members, because of development prompted three month later by the appearance of al-Murshid, whose original name was Suleiman Yunis.”⁶³

Mit Rücksicht auf die Berichte von Ğ. Dakar und Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, die veröffentlichten Materialien des Prozesses gegen Salmān Muṣīd und sogar auf die Analyse des Buches von Nūr al-Muḍī’ Muṣīd, in dem behauptet wird, dass eine Reihe von alawitischen Scheichen die Botschaft des jungen Salmāns unterstützt habe, neige ich zu der Meinung, dass die Botschaft, die als Reaktion auf bestimmte historische Ereignisse jener Zeit entstanden ist, von einer Gruppe von Autoritäten innerhalb der alawitischen Gemeinschaft initiiert wurde. Dies würde unter anderem auch die schnelle Verbreitung der Bewegung bereits während ihrer Anfangsphase erklären. Muṣīd scheint dabei am Anfang eher eine symbolische Figur zu sein. Eine selbständige und zum Teil entscheidende Rolle im Leben der Gemeinschaft zu spielen, beginnt er erst in den 1930er Jahren.

Dabei war die messianisch-eschatologische Komponente der wichtigste Bestandteil der Bewegung in ihrer Anfangsstufe. Die Gründe dafür liegen vor allem in der Lehre der Alawiten-Nusairier, bei denen diese messianische Komponente viel deutlicher als bei den „orthodoxen“ Schiiten oder Sunniten geprägt ist. Das ist z.B. in der alawitischen Umdeutung des Opferfestes im Festkalender at-Ṭabarānīs zu sehen:

„...Bei den Bāṭiniten [symbolisiert] Schlachtopferfest (‘īd al-aḏḥā) die Person des Messias (al-Qā’im) – von ihm das Heil! – und seine Erscheinung mit dem Schwert und sein Hinschlachten aller Widersacher, Rivalen und Opponenten und die Annäherung dem Gotte – sei Er gelobt! – durch ihr Hinschlachten, und es wird kein Widersacher Gottes auf Erden bleiben...“.⁶⁴

Als der Messias (al-Qā’im), auf den die Anhänger Salmāns warteten, sollte sein zu dem Zeitpunkt noch nicht geborener Sohn Fātiḥ (arab.: Eroberer) auftreten, der infolge einer rein geistlichen Ehe geboren

⁶³ Yaffe, Gitta: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader in Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 4, October 1993, S. 626.

⁶⁴ Ṭabarānī, Abū Sa‘īd Maymūn at-: *Mağmū’ al-a‘ayād in Rasāil al-ḥikma al-‘alawiyya*. Beirut 2006. S. 249 Originaltext:

و هو (عبد الأضحى) عند أهل الباطن إن شخص عبد الأضحى هو القائم منه السلام، و ظهوره بالسيف و إهراقه دم كل ضدّ و ندّ و معاند و مخالف، و التقرب إلى الله سبحانه بإهراق دمائهم و لا يبقى لله على وجه الأرض ضدّ، و لا معاند...

werden sollte,⁶⁵ und dessen Darstellung als Krieger mit der Darstellung *al-Qā'im*s im Festkalender von at-Ṭabarānī übereinstimmt:

„Und er ist derjenige, der den Glauben aufstellen und das Schwert des *Ḥidr* tragen wird. Er erobert Ägypten und die arabischen Länder und danach richtet er sich mit seiner unzählbaren Armee nach Indien und besetzt es und verkündet sich zu seinem König, und dadurch verwirklicht sich der Wille Gottes seit Ewigkeit. Und es wird keinen Ersatz für den Willen Gottes geben. Das ist der Tag, der sich nähert, und das ist das Ende der Welt und die Anhänger *Muršids* begeben sich ins Paradies mit der Fürbitte des letzteren. Die *Alawiten* aber, die an ihn nicht glauben und seine prophetische Mission bezweifeln, - ihr Schicksal ist die Hölle, und es gibt für sie keine Fürbitte weder von *Sulaymān*, noch von irgendeinem anderen Propheten.“⁶⁶

Nicht zuletzt, wie man annehmen kann, wurde die Verstärkung der messianischen Stimmungen und Hoffnungen innerhalb der alawitischen Gemeinschaft ausgerechnet in dieser Zeit auch mit der sozialen Lage der Alawiten-Nusairier verbunden, die, so der erste alawitische Historiker at-Ṭawīl, „zu den ärmsten Menschen des Orients gehörten“.⁶⁷ Angesichts der schon erwähnten historischen Ereignisse, und vor allem des Zerfalls des Osmanischen Reiches, das im Laufe der Jahrhunderte im alawitischen Bewusstsein die Unterdrückung und die wichtigste Ursache einer solchen sozialen Lage darstellte, konnten auch die Hoffnungen auf eine Veränderung der Situation erscheinen. Infolge der Spezifik der alawitischen religiösen Lehre konnten aber diese Hoffnungen (zumindest am Anfang) eng mit messianisch-eschatologischen Erwartungen verbunden sein.

Dabei nehme ich an, dass die messianische Bewegung *Salmān*s bereits in ihrer Anfangsphase als eine Form der Selbstidentifikation betrachtet werden kann: in der Situation, in der der Begriff „Staat“ (obwohl es schon den sogenannten „alawitischen Staat“ gab) ziemlich neu war, und selbst „Nationalismus“ ein neuer und noch

⁶⁵ Eine ähnliche Vorstellung über die geistliche Ehe von *Haci Bektaş* gibt es bei einer Gruppe der Aleviten: Gorzewski Andreas: *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*. Berlin 2010, S. 32-33.

⁶⁶ *Dakar*, Ğurğ : *Mudda'ī al-uluhiya*. S. 42-43. Originaltext:

و هو الذي سيقم الدين و يحمل سيف الخضر و يفتح مصر و البلاد العربية ثم يتوجه بجيشه العرمرم الى الهند فيحتلها و ينصب نفسه ملكا عليها و بهذا قضت ارادة الله منذ الازل و لن يكن لارادة الله مشيئته تبديل و ها هو هذا اليوم يقترب و بلي ذلك نهاية العالم و يذهب اتباع المرشد الى الجنة بشفاعه هذا الاخير. أما العلويون الذين لم يؤمنوا به و ارتابوا بنبوته فصيرهم الى الجهنم و لن يشفع بهم سليمان كما لن تقبل شفاعه اي نبي آخر بهم!

⁶⁷ Zit. nach: Franke, Patrick: *Göttliche Karriere eines syrischen Hirten...* S. 52

verschwommener Begriff war, konnten die religiösen Besonderheiten und (im Falle der Bewegung Muršids) die Angehörigkeit zu einer auserwählten Gruppe, die gerettet werden soll, Kriterien der Abgrenzung von den „Anderen“ werden.

Der Weg zur Rettung war für die Anhänger Salmāns (oder genauer gesagt, für die Alawiten, an die sich seine Botschaft richtete) neben der Anerkennung seiner Mission auch die Reue (*tawba*) für die begangenen Sünden. Eine Volkshymne der Anhänger Salmāns aus jenen Zeiten enthält z.B. folgende Zeilen:

اخواني يا عباد الله توبوا بتنجوا بعهد الله
اليوم التوبه مقبوله و بكر يا بعلق باب الله

*Ihr, meine Brüder, Allahs Anbeter bereut und rettet euch durch die
Verpflichtung gegenüber Allah*

*Heute wird die Reue angenommen und morgen wird Allahs Tor
geschlossen*⁶⁸

Neben diesem ausgeprägten religiösen Bestandteil bekommt die Botschaft (*daʿwa*) von Anfang an Eigenschaften einer politischen Bewegung. Zwei Dörfer, in denen sich die Leute der neuen Bewegung angeschlossen hatten, weigerten sich die Steuer zu zahlen.⁶⁹ Darüber hinaus gibt es Berichte über die Kontakte in den Jahren 1923-1924 zwischen der Bewegung von Salmān al-Muršid und einem der Leiter des antifranzösischen Aufstandes im westlichen Syrien ʿUmar al-Biṭār.⁷⁰

Die Franzosen, die diese neue Bewegung mit der Partisanenbewegung in der Region Aleppo in Verbindung brachten,⁷¹ haben Versuche unternommen, sie zu neutralisieren. In diesem Zuge wurden im Dezember 1923 Salmān und einige Scheiche aus Ğawbat Burgāl festgenommen und blieben drei Monate unter Arrest in Latakia.⁷² Trotzdem verbreitete sich die Botschaft Muršids mit einer enormen Geschwindigkeit. Anfang 1924 berichtete „*Oriente Moderno*“ über mehr als 10 000 Alawiten aus Kilikien, die nach Ğawbat Burgāl gekommen waren, um sich der „neuen Religion“ anzuschließen.⁷³

⁶⁸ Dakar, Ğurğ: *Muddaʿī al-uluhiya...*, S. 101

⁶⁹ Weulersse, Jaques: *Le pays des Alaouites*. Tours 1940. P. 336

⁷⁰ *Oriente Moderno* 1924 Nr. 1 p. 39.

⁷¹ Luckij, Vladimir Borisovič: *Nacional'no-osvoboditel'naja vojna v Sirii (1925-1927)*. S. 132.

⁷² Die Anklage lautete „Betrug“ (*al-ihtiyāl*): Fil, Aḥmad ʿĪsā al-: *Al-mağlis al-ʿadlī aw al-ḥukm ʿalā ar-rabb al-Muršid*. Damaskus 1947. S. 12.

⁷³ *Il nuovo Profeta degli Alawiti* in *Oriente Moderno*, 1924 Nr. 2, p. 103. Vgl. auch diesen Bericht mit der von G. Yaffe angegebenen Information über den Besuch der Alawiten aus

Nach der Entlassung aus der Haft heiratete Salmān Hilālā – die Tochter eines einflussreichen Scheichs der Ġaybiyya-Untersekte Maḥmūd Daʿūd Ḥasan – ,und es wurde laut dem Bericht von Ğ. Dakar⁷⁴ angekündigt, dass sich der Geist des von den Alawiten verehrten ʿAlī b. ʿAbī Ṭālib in Salmān niedergelassen hätte.⁷⁵ Die nächsten Anhänger Salmāns hätten auch gewisse religiöse Ränge innerhalb der Bewegung bekommen.⁷⁶

Der wachsende Einfluss der Bewegung führte auch zur Verschärfung der Konfrontation zwischen ihren Anhängern und Gegnern innerhalb der alawitischen Gemeinschaft. Im April 1925 kam es zu einer bewaffneten Auseinandersetzung im Dorf al-ʿĀliyyāt. Die Rekonstruktion der Ereignisse, die auf verschiedenen Berichten basieren, ist in der Forschung von P. Franke zu finden:

„Der syrischen Presse zufolge kämpfte Šaʿbān al-Qinṭār fünf Monate lang gegen den Widerstand von drei Familien in al-ʿĀliyyāt, die sich weigerten, zur neuen Lehre zu konvertieren. Schließlich erschien er am 28. April bei jenen Familien und forderte sie auf, zwischen der Bekehrung und dem Tod zu wählen. Da sie sich nicht bekehrten, wurden sie hingeschlachtet und ihre Leichen in die Brunnen des Dorfes geworfen. Die herbeigeeilten Gendarme mussten, nachdem sie den Fanatikern mehrmals vergeblich vorgeschlagen hatten, sich zu ergeben, das Dorf mit Gewalt unterwerfen, wobei sie auch von gepanzerten Fahrzeugen Gebrauch machten. Während der Schlacht fielen 29 Personen, alle aus den Reihen der Rebellen, und 30 Menschen wurden verletzt.“⁷⁷

Mit Bezug auf Französische Quellen fügt der holländische Forscher P. van Caldenborgh noch einige Einzelheiten hinzu:

Adana (Kilikien-Region) in Ġabal Darius, was sie in Verbindung mit der Erscheinung der Bewegung von Muršid bringt (siehe oben).

⁷⁴ Dakar, Ğurğ : *Muddaʿī al-ulūhiya...* S. 38.

⁷⁵ Dieser Bericht, genauso wie die Heirat Salmāns mit der Tochter eines religiösen Autoritäten kann noch ein Hinweis darauf sein, dass die Botschaft und die Bewegung ursprünglich von einem Teil der alawitischen Eliten initiiert wurde.

⁷⁶ Mehr ausführlich dazu: Dakar, Ğurğ : *Muddaʿī al-ulūhiya ...* S. 38-39, oder Anhang I zu der vorliegenden Arbeit. Interessant ist auch in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass einige Anhänger Salmāns anstatt ihrer eigentlichen Namen die Beinamen aus der schiitisch-alawitischen Tradition benutzten. So war z. B. einer der Anhänger Muršids Muḥammad Salmān Muḥammad unter dem Beinamen Qanbar bekannt: ʿUṣmān, Ḥāšim: *Al-muḥākamāt as-siyāsiyya fi sūriyā*. Beirut 2004, S. 139. Laut der schiitischen Tradition war Qanbar b. Ḥamdān der Diener von ʿAlī b. Abī Ṭālib.

⁷⁷ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 75-77.

„French troops, sent to the village to investigate, met with fierce resistance and had to make use of armoured vehicles to enter the village. The soldiers surrounding the village witnessed some bizarre events. At one time during the siege, sever men, women and children appeared on the roofs of the houses, flapping with their arms while shouting “Ya ‘Ali, ya ‘Ali, ‘Ali Allah, ‘Ali Allah.” Reportedly, the village sheikh had told them they could fly away.”⁷⁸ Eine andere Darstellung dieser Ereignisse, die sich zu großen Teilen mit den europäischen Berichten überschneidet, findet man im Buch von Nūr al-Muḏī’ Muršid. Ohne etwas zu abzustreiten oder zu bestätigen finde ich es sinnvoll, auch diese Version hier zu erwähnen, vor allem, weil diese Ereignisse heutzutage ein wichtiger Teil der muršiditischen Darstellung der neusten Geschichte Syriens und des muršiditischen Bewusstseins sind:

“Die Revolution in al-‘Āliyāt.

In jenen Tagen rebellierte ein Dorf von Banū Ġassān⁷⁹ in der Nähe von Homs namens al-‘Āliyāt gegen die Franzosen. Die Franzosen haben das Dorf mit Panzerfahrzeugen attackiert und warfen die Leichen der Gefallenen in die Brunnen des Dorfes. Mehr als 100 Dorfeinwohner wurden getötet und der Rest – ungefähr 100 Männer - wurde ins Gefängnis gebracht. Genauso wurden die Leute aus anderen Dörfern der Banū Ġassān, vor denen die Franzosen Angst hatten, dass sie die Revolution von al-‘Āliyāt fortsetzen können, nach Ġabal al-Ḥulw (Region Tall Kalah heutzutage) gebracht. Diese Ereignisse waren eine der Ursachen der eiligen Verbannung Salmāns nach Raqqa.

Diejenigen, die in al-‘Āliyāt verhaftet wurden, blieben ungefähr zwei Jahre im Gefängnis und wurden nach ihrer Entlassung gezwungen, ihre Ländereien beim Agā ‘Abd al-Mağīd Suwaydān zu verpfänden, weil sie keine andere Möglichkeit gefunden haben, sich selbst und ihre Familien zu ernähren [...]. So haben sie ihre Ländereien beim Agā ‘Abd al-Mağīd Suwaydān verpfändet, um für ihn als Lohnarbeiter zu arbeiten, indem er ein Viertel der Ernte von ihnen bekam.

Diese Ländereien blieben das Eigentum des Agā, bis Salmān sie den Bauern zurückgegeben hat, indem er Suwaydān gezwungen hat, von diesen

⁷⁸ Caldenborgh, Paul van.; *Savage human beasts or the purest Arabs? The incorporation of the Alawi community into the Syrian state during the French mandate period (1918-1946)*. S. 88

⁷⁹ Die „offizielle“ heutige muršiditische Bezeichnung der Anhänger Salmāns während der Anfangsstufe.

Ländereien schriftlich und de facto zu verzichten, was Ende 1930er passiert ist.

Die Regierungen des Nationalen Blocks verschwiegen diese Ereignisse völlig, nur weil Salmāns Stamm sie initiiert hat und keine andere Kraft. Und wenn es eine andere Kraft wäre, dann hätten sie daraus eine große Revolution gegen die Franzosen gemacht. Aber diese Ereignisse sind bei uns, den Söhnen des Stammes bekannt und wir nennen sie „Tumult von al-^ʿĀliyāt“ (*dawkat al-^ʿĀliyāt*) ...“⁸⁰

Tatsächlich verursachten diese Ereignisse das Exil Salmāns und einiger seiner Anhänger nach Raqqa, welches zwei Jahre, vom 14. Mai 1925 bis zum Mai (nach anderen Angaben bis Oktober) 1927, dauerte. In Raqqa heiratete Salmān seine zweite Frau Ğamīla, die laut dem Bericht Dakars Armenierin und Christin, laut Nūr al-Muḏī^ʿ aber die Tochter eines sunnitischen Beamten namens Muḥammad Naẓīf war.⁸¹ Im Exil erhielt Salmān den Kontakt mit seinen Anhängern weiter aufrecht. Als eigentlicher Leiter der Gemeinschaft im westlichen Syrien trat dabei einer seiner ersten Anhänger und sein Vertreter (*al-wakīl*)⁸² Muḥammad al-Ḥarṭabī⁸³ auf. Leider fehlen uns zeitgenössische Berichte über das Leben und die Kontakte Muršids im Exil. Der syrische Historiker Ğamāl Bārūt erwähnt zwar in Kommentaren zu dem Buch „*Šu^ʿā^ʿ qabl al-fağr*“ seine Begegnungen mit den Vertretern der sunnitischen Familien Āl aš-Šawwāḥ, al-Ḥabīb und al-^ʿAğlī,⁸⁴ deren Gast Salmān oft während seines Aufenthaltes in Raqqa war,⁸⁵ gibt aber keine weiteren Informationen über den Inhalt der Gespräche. Man kann deswegen nur vermuten, welchen Einfluss auf Salmān die in Raqqa verbrachten Jahre ausgeübt haben. Dennoch kann man feststellen, dass

⁸⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamahāt*. S. 37.

⁸¹ Laut Dakar war Muḥammad Naẓīf der Adoptivvater Ğamīlas: Dakar, S. 68. Dazu auch: Al-Ḥasan Ismāʿīl Ḥalīl. *Šafaḥāt mağhūla min tāriḥ ar-Raqqa: Salmān al-Muršid*. Abrufbar unter: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=105928>

⁸² Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamahāt*, S. 45.

⁸³ Muḥammad al-Ḥarṭabī war allen Berichten zufolge die vertrauteste Person Salmāns in der ersten Phase der Bewegung, trug den zweitwichtigsten Rang des „Propheten“ (*nabī*) und wurde dementsprechend als eine Art Verkörperung des Propheten Muhammad angesehen. Mehr ausführlich über ihn auch unten.

⁸⁴ Ğamīla stammte auch aus einer dieser Familien, die miteinander verwandt waren, oder ist in einer dieser Familien als Adoptivtochter aufgewachsen (die Berichte gehen auseinander).

⁸⁵ Bārūt, Ğamāl: *Šu^ʿā^ʿ qabl al-fağr*. S. 220.

mit seiner Rückkehr nach Ğawbat Burgäl eine neue Periode in der Geschichte seiner Gemeinde anfängt.

1.2. Die Situation in der Bewegung nach der Rückkehr Salmāns aus dem Exil. Religiöse Neuerungen.

Nach der Analyse einiger Berichte kann man ziemlich sicher sagen, dass Salmān nach seiner Rückkehr mit einer Art inneren Konkurrenz um die führende Position innerhalb der Bewegung konfrontiert war, und vor allem mit den Machtansprüchen seines *wakīls* Muḥammad al-Ḥarṭābil, dessen Rolle beim Verlauf und bei der Verbreitung der Botschaft möglicherweise sogar größer als die des Salmāns war. Die Position Muršids wurde aber schnell durch seine Heiraten mit den Töchtern der geistlichen Autoritäten der Alawiten-Ĝaybiten Daʿūd Lārīzī, Yūsuf Nāṣir und Maḥmūd Ḥabīb sowie mit der Tochter eines einflussreichen Stammesführer ʿAlī Aġā Baddūr⁸⁶ wesentlich verstärkt. Darüber hinaus war im März 1926 – also während des Exils – der erste Sohn Salmāns Fātiḥ geboren worden, der laut dem Glauben seiner Anhänger als *al-Qāʿim* auftreten sollte.

An dieser Stelle sollte nochmal wiederholt werden, dass die Verstärkung der führenden Position Salmāns, obwohl die ganze Botschaft ohne Zweifel eine charismatische und mit seiner Persönlichkeit eng verbundene Bewegung war, eine Widerspiegelung einiger neuen Tendenzen innerhalb der alawitischen Gemeinschaft war. Und als Träger und Initiatoren dieser Tendenzen traten wiederum traditionelle Eliten (Scheiche und Stammesführer) auf, die die führende Rolle eines aus einer nicht eingeweihten Familie stammenden Jungen legitimiert haben. Auch die Modifikation der religiösen Lehre unter den Anhängern Salmāns scheint mir, zumindest am Anfang, kaum ohne Teilnahme der anerkannten religiösen Autoritäten möglich gewesen zu sein. Der zeitliche Rahmen dieser Modifikation lässt sich aber schwer definieren. Anscheinend war es kein Ereignis, das in einem bestimmten Zeitpunkt stattgefunden hat, sondern ein allmählicher Prozess, der erst gegen Ende der 1930er Jahre, also zur Zeit des größten Einflusses Salmāns, endete.

⁸⁶ Etwas später und in den Zeiten von Muġīb und Sāġī sind ʿAlī Aġā Baddūr und sein Sohn starke Gegner der Muršidiyya geworden.

In seinem 1925 herausgegebenen Buch „*Ḥuṭaṭ aš-Šām*“ berichtet der syrische Historiker Muḥammad Kurd ʿAlī über die Ereignisse in al-ʿAliyāt, indem er auch den Inhalt der neuen Botschaft in kurzer Form wiedergibt:

„...und der Grund dafür war, dass ein Mann von den Alawiten namens *Šaʿbān*⁸⁷ aus der Bevölkerung von *Wādī al-Burgāl* im *Latakia*-Gebiet seit dem vorigen Jahr angefangen hat, die Alawiten zur Reformierung ihrer Religion (*madḥab*) aufzurufen. Er sprach über die geistige Natur des Imāms ʿAlī b. Abī Ṭālib in seiner Göttlichkeit und über die Täuschung derjenigen, die die Sonne, wie die Šimaliten, oder den Mond, wie die Kilāziten, als seine Verkörperung verehren. Er hat seine Anhänger zum *Ramaḍān*-Fasten, fünfmaligen Gebet und zur Ausbildung⁸⁸ der Frauen verpflichtet, und das im Unterschied dazu, was die Alawiten über die Gefahr der Religiosität einer Frau geerbt haben.“⁸⁹

Eine ausführlichere Beschreibung der Innovationen oder der „Reinigung der Glaubenslehren“ (*tanqiyat al-muʿtaqadāt*) gibt Nūr al-Muḍīʿ al-Muršid an, indem er das entsprechende Kapitel chronologisch nach der Rückkehr Salmāns aus Raqqa einordnet.⁹⁰ Da der Bericht Nūr al-Muḍīʿs inhaltlich den anderen nicht widerspricht und dabei einige Einzelheiten enthält, deren Analyse für das Verständnis der Bewegung Salmāns und ihrer weiteren Entwicklung wichtig sein könnte, scheint es sinnvoll zu sein, diesen Bericht hier mit einigen Abkürzungen wiederzugeben:

„*Salmāns* Reinigung der Glaubenslehren seines Stammes von Fehlern (*šawāʿib*), die darin von den Nachbarn gekommen sind und nicht zum richtigen Islam gehörten, wurde nicht in schneller Weise, sondern Stufe um Stufe durchgeführt. Und mit jeder Änderung stand gegen ihn eine Gruppe der Scheiche von seinen Anhängern [!] auf. Sie konnten nicht eine Änderung dessen akzeptieren, was sie geerbt haben, sogar wenn das [was sie geerbt haben

⁸⁷ Höchstwahrscheinlich einer der Missionare der neuen Bewegung, obwohl die heutigen Muršiditen den missionarischen Charakter ihrer Religion von ihrem Anfang an verneinen.

⁸⁸ Wie man aus dem weiteren Satz erschließen kann, handelte es sich in erster Linie um die religiöse Ausbildung, welche für die alawitischen Frauen auch heute nicht erlaubt ist.

⁸⁹ Kurd ʿAlī Muḥammad: *Ḥuṭaṭ aš-Šām*. Damaskus 1925. Bd. III. S. 231-232. Originaltext: و السبب في ذلك أن رجلاً من العلويين اسمه شعبان من أهل وادي البرغال من عمل اللاذقية قام منذ السنة الماضية يدعو النصيرية إلى ادخال الإصلاح على مذهبهم، و تعاليمه تدور على روحانية الإمام علي بن ابي طالب في الألوهية و تخطنة من يزعم وجوده في الشمس كالشماليين أو القمر كالكلانيين و قد اوجب على اتباعه صيام رمضان و الصلوات الخمس و تعليم النساء خلافاً لما جرى عليه الاسلاف في المذهب العلوي من حظر التدين على النساء.

⁹⁰ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 46-48

– Aut.] falsch war, weil diese Fehler bei ihnen eine Art des Brauches (‘urf) geworden sind. Was aber seine anderen Anhänger angeht, so akzeptierten sie diese Korrekturen (*taṣḥīḥāt*) und erhoben keine Proteste dagegen, sondern überzeugten sich davon besonders. Hier sind einige von den Änderungen:

Er hat die Doktrin der „Erscheinung“ (*al-i‘tiqād bi-t-tarā‘ī*) abgeschafft. Diese Doktrin behauptete, dass Muḥammad – Gott segne ihn – und ‘Alī, seine Söhne und die Anhänger der Botschaft (*anṣār ad-da‘wa*), wie Salmān al-Fārisī und seine *aytām*, alle *nuqabā*⁹¹ und ihre Frauen auch, nicht aus Fleisch und Blut waren, sondern Lichter, die auf der Erde erschienen [und als Leute wahrgenommen wurden], und dass sie weder aßen, noch tranken oder heirateten. Und so verstanden sie die Heiligung (*taqḏīs*).⁹² Salmān sagte aber, dass sie nichts anderes als Menschen (*baṣār*) waren, die aßen, tranken und litten. Daraus verstehen wir, dass die Leute keinen Wert ohne Leiden haben. Und wie hätten sie sonst Allahs Leute (*riḡāl Allah*) und Diener Seiner Botschaft (*ḥadam da‘watihī*) sein können, ohne ein Opfer dafür gebracht zu haben [...]. Also hat Allah jedes Mal, wenn Er einen Propheten senden wollte, ihn in menschlicher Gestalt gesendet, und sogar der Geist Allahs, als Er ihn der Maria herab gesandt hat, hatte eine ausschließlich menschliche Gestalt. Genauso waren alle Propheten aller Botschaften, wie auch alle Imame, aus Fleisch und Blut. Wären sie keine Menschen, sondern nur scheinbare Gestalten, dann hätten sie weder die Völker führen, noch ihre (der Völker) Leiden verstehen können[...].

Er hat die Opferungen an heiligen Stätten abgeschafft und darüber gesagt, dass es ein heidnischer Brauch ist.

Er hat den religiösen Inhalt vieler Feste, die als solche verehrt wurden, abgeschafft.⁹³ (wie z. B. *al-Quzallī*⁹⁴, *al-Barbārā*, *aṣ-Ṣalīb*⁹⁵, *an-Nirūz*⁹⁶ u.a....)

⁹¹ *Aytām* und *nuqabā* – verschiedene Ränge in der Heiligenhierarchie der Alawiten. Dazu z.B.: Lyde, Samuel: *The Asian Mystery*. London 1860. S. 133 ff. Dazu auch: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāsiyya* in *Rasā’il al-ḥikma al-alawiyya* (2). Beirut 2006. S. 44.

⁹² Zur Begründung dieser Doktrin aus der Perspektive der alawitischen Theologie: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāsiyya*, S. 24 ff. und S.38-39.

⁹³ Nūr al-Muḏī’ hat mir berichtet, dass diese Feste Salmān ganz abgeschafft hat, nach seiner Hinrichtung wurden sie aber wiederum in Dörfern gefeiert.

⁹⁴ Das Neujahrfest.

⁹⁵ Vermutlich: Karwoche, Karfreitag.

⁹⁶ Altiranisches Neujahrfest.

Er akzeptierte nicht die Weitervererbung des Scheich-Titels ohne Kenntnisse von „fiqh“ [...] sondern hat eine Art von „Gremium“ der Gelehrten (*lağna fāhiṣa min kibāri ʿulamāʾihim*) etabliert, bei dem die Scheiche eine Prüfung ablegen und folgende Kenntnisse nachweisen mussten:

1. Die Gebete, ihre Zeiten und die Art und Weise des Betens.
2. Die Kenntnisse der fünf „Grenzen“ (*maʿarifāt al-ḥamsa hudūd*);⁹⁷
3. Die Kenntnisse der Feste, ihrer Anlässe und die Art und Weise ihrer Durchführung (*maʿarifāt al-aʿyād wa munāsabātihā wa iqāmātiha*).
4. Ein Scheich musste den jungen Leuten die Art und Weise des Betens gut beibringen, Gebete für Tote gut kennen, eine Ehe gut schließen können, sowie gewisse Kenntnisse über die Unterschiede zwischen uns und anderen Strömungen des Islams (*al-maḍāhib al-islāmiyya*) haben.

Sogar alle oppositionellen Scheiche (*al-mašāʾiḥ al-muʿāridūn*) haben die Idee Salmāns unterstützt, eine generelle Prüfung für Scheiche durchzuführen und diejenigen, die sie bestanden haben, in drei Kategorien (*talāt darağāt*) einzuordnen. Und alle haben an der Prüfung teilgenommen und hunderte von ihnen sind durchgefallen. [...]

Salmān hat das Lob des Leidens wiederbelebt (*aḥyā tamğīd al-muʿānāt*) zusammen mit der „Nichtverneinung“ (*ʿadam nukrān*) unseres richtigen islamischen Glaubens (*maḍhabunā al-islāmī aṣ-ṣaḥīḥ*), dessen man sich nicht schämen sollte, wie es viele vor ihm getan haben und es „*taqiyya*“ nannten [...].

Sie [die Alawiten – Aut.] verehrten die Sonne und den Mond. Salmān hat das abgelehnt und gesagt, dass die Sonne und der Mond nichts anderes als Himmelskörper (*aflāk*) sind.

Sie verehrten ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḷğam al-Murādī, den Mörder von ʿAlī und beteten ihn an und das, um sich selbst zu überzeugen, dass ʿAlī nicht getötet wurde, sondern das Ganze nur eine Illusion (*tašbīḥ*) vor menschlichen Augen war.⁹⁸ Und auf solche Weise verneinten sie den Mord an ʿAlī. Salmān sagte, dass ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḷğam wie Kain, das Symbol des Bösen und der Mörder von Abel, dem Symbol des Guten, ist. Er lachte sie wegen dieses läppischen Glaubens aus, was am Anfang das Erdbeben unter den Scheichen ausgelöst hat, so, dass sie ihn (den neuen Glauben) nicht

⁹⁷ Was darunter genau gemeint wird, konnte mir sogar Nūr al-Muḍīʿ nicht sagen.

⁹⁸ Vgl. es mit der Passage von al-Ḥaṣībī, wo behauptet wird, dass der Mord an ʿAlī eine Illusion und ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḷğam derjenige, der einer Prüfung unterzogen (*muḥtabar*) wurde, war. Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāʾiyya*, S. 85.

akzeptierten, die Leute im Stamm akzeptierten aber ihn und begannen an alle diese „Reinigungen“ zu glauben, die Salmān ihnen gebracht hat.

Er hat den Scheichen empfohlen, auf ihre kennzeichnende Religionskleidung aus Musselin zu verzichten. Und der größte Teil hat wirklich auf seinen Musselin verzichtet, diejenigen von den Alten, die es nicht gemacht haben, haben aber diesen Brauch ihren Söhnen nicht vererbt [...]. Und der Brauch, Kleidung ohne Knöpfe zu tragen, ist bei vielen als Symbol der Frömmigkeit (zuhd) geblieben, aber die meisten von ihren Söhnen haben darauf verzichtet. Im Koran ist keine Religionskleidung wie Musselin oder etwas Ähnliches erwähnt. [...]

Salmān hat sie wieder dazu gebracht, den koranischen Vorschriften über „halāl“ und „harām“ im Essen zu folgen. Sie [die Scheiche] haben sich selbst und seinem Volk vieles vom Essen verboten und das ist im Koran nicht erlaubt. [...] Aber diese Rückkehr zum Erlaubten und Verbotenen des Korans hat unter den Anhängern Salmāns erst in der Zeit Muğībs, des Trägers der muršiditischen Botschaft, stattgefunden.⁹⁹

Die Familien der Scheiche waren verantwortlich für die Verrichtung der Gebete während der Feste, und so wurde jedes Fest zum Monopol einer bestimmten Familie in diesem oder jenem Dorf. Salmān hat diesen Brauch abgeschafft...¹⁰⁰

Wie bereits erwähnt wurde, hat die Botschaft Salmāns in erster Linie als eine messianische Bewegung angefangen. Die Analyse der Modifikationen, die in der religiösen Lehre durchgeführt wurden, weist meiner Meinung nach auch ihren politischen Hintergrund auf, dessen Hauptziel die Konsolidation der unter anderem infolge doktrinärer Unterschiede zerstreuten alawitischen Stämme war.

Die Abwesenheit einer einheitlichen Doktrin und unterschiedliche Interpretationen dieser oder jener Aspekte der alawitischen Lehre und Texte durch verschiedene Scheiche, die dadurch beabsichtigten, insbesondere ihren Einfluss und ihre eigene Autorität zu verstärken, nennt M. aṭ-Ṭawīl als einen der wichtigsten Gründe, die die alawitische Gemeinschaft zersplitterten.¹⁰¹ In verschiedenen Quellen und Forschungen wird zwischen zwei bis vier großen Untersekten innerhalb der Nusairier unterschieden, von denen es zudem weitere

⁹⁹ Mehr dazu: Kap. IV, S. 196.

¹⁰⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*, S. 46-48.

¹⁰¹ Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ġalīb aṭ-: *Tārīḥ al-ʿalawīyyin*. Beirut 1979. S. 532-533.

Abzweigungen gibt, die infolge unterschiedlicher Deutung einiger religiösen Thesen oder Symbole entstanden sind. Im 19. Jahrhundert berichtete der britische Missionar S. Lyde über blutige Auseinandersetzungen zwischen Anhängern verschiedener Untersekten,¹⁰² und man kann vermuten, dass sich die Lage zum Anfang des 20. Jahrhunderts kaum geändert hat.

Die in „*Lamaḥāt*“ erwähnte, aus den großen Gelehrten gebildete, „Prüfungskommission“ (*lağna fāḥiṣa min kibāri ʿulamāʾ ihim*), welche die religiöse Kompetenz, der Scheiche, prüfen und ihre weitere Tätigkeit legitimieren sollte, war nur im Falle einer mehr oder weniger einheitlichen Interpretation der religiösen Thesen möglich. Der letzte Versuch, eine solche einheitliche Interpretation einzuführen, scheint bei den Alawiten im 13. Jahrhundert von Ḥasan al-Makzūn as-Sinğārī unternommen worden zu sein¹⁰³. Diese „Kommission“ scheint zudem ein indirekter Hinweis darauf zu sein, dass die Bewegung von einer bestimmten Gruppe der alawitischen Eliten initiiert wurde, die autoritativ genug waren, um die Kompetenzen anderer Scheiche bestimmen zu können.

Darüber hinaus wurde die Möglichkeit einer selbständigen Deutung der Texte dadurch beschränkt, dass Salmān einige esoterische Elemente des alawitischen Glaubens einfach abgeschafft hat, wie in den Fällen mit „*der Doktrin der „Erscheinung“*“ oder der Verehrung von ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḷğam al-Murādī zu sehen ist. Die Behauptung, „*dass die Sonne und der Mond nichts anderes als Himmelskörper sind*“,¹⁰⁴ kann man als Versuch interpretieren, die Unterschiede zwischen zwei großen Untersekten der Nuṣairier – den Šimāliten und den Kilāziten – zu überwinden, wobei die Wurzeln dieser Behauptung auch in der Doktrin der Ġaybiyya-Untersekte zu finden sind.¹⁰⁵

¹⁰² Lyde, Samuel: *The Asian Mystery*. S. 198 ff.

¹⁰³ Franke, Patrick: *Die syrischen Alawiten in der westlichen Forschung: einige kritische Bemerkungen* in A. Drost-Abgarjan u. J. Tubach (Hg.): *Sprache, Mythen und Mythizismen: FS für Walter Beltz. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 32 (2001). Halle 2004. S. 249-250 auch Ṭawil, Muḥammad Amin Ġalib aṭ-: *Tārīḥ al-ʿalawīyyin*. S. 533.

¹⁰⁴ Vgl. auch mit dem Bericht von Muḥammad Kurd ʿAlī.

¹⁰⁵ Und nämlich in den Vorstellungen der Alawiten-Ġaybiten über die Göttlichkeit, die keine bestimmte Verkörperung hat, sondern verborgen (*gayb*) in der Welt anwesend ist. S. z.B. das schon in der Einführung angegebene Zitat von F. Dupont oder: Rafiq Bek, Muḥammad, Tamīmī Muḥammad Bahğat. *Wilāyat Bayrūt*. Beirut 1979. Bd. I, S.93.

Auch durch die Abschaffung der Opferungen in heiligen Stätten (*al-maqāmāt*) und einer Reihe von Festen, die zu den Vorrechten bestimmter Familien gehörten¹⁰⁶, wurde die Macht der Scheiche wesentlich beschränkt.

Die von Dakar erwähnte Errichtung von Moscheen auf Befehl Salmāns¹⁰⁷ scheint mir zweifelhaft zu sein: die Moschee spielt weder bei den traditionellen Alawiten, mit denen sich Salmān – darauf wird im weiteren Verlauf noch eingegangen werden – damals identifizierte, noch bei den heutigen Muršiditen irgendeine Kultrolle. In Gesprächen mit mir haben die Muršiditen diese Behauptung (die Errichtung der Moscheen auf Befehl Muršids) auch verneint.

Ein Problem, das bei der Auseinandersetzung mit der religiösen Lehre der von Salmān gegründeten Gemeinschaft (oder später *‘ašīra*) nicht zu vermeiden ist, sind die angeblichen Ansprüche Salmāns auf die Göttlichkeit. Die Vergöttlichung Salmāns wurde von Anfang an (und wird bis heute) von Außenstehenden seinen Anhängern gegenüber vorgeworfen¹⁰⁸ und wird von den heutigen Muršiditen stark bestritten. Beim Lesen der auf syrischem Dialekt verfassten Lieder, in denen auch Salmān Muršid angeredet wird¹⁰⁹, sieht man ganz deutlich, dass Muršid manchmal mit göttlichen Attributen versehen wird. Eine solche „Vergöttlichung“ der charismatischen Personen jener Zeit findet man aber nicht nur in Bezug auf den religiösen Führer Salmān, sondern auch auf einen der radikalsten syrischen Nationalisten Ibrāhīm Hanānū, der manchmal auch in den Rang eines Heiligen und Wundertäters erhoben wurde.¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. mit Aḍanī, Sulaymān al-: *Kitāb al-bākūra s-sulaymāniyya fi kašf asrār ad-diyāna an-nuṣayriyya*. Beirut 1988. S. 36-38.

¹⁰⁷ Dakar, Ğūrġ: *Mudda’ī al-ulūhiya...* S. 49, dasselbe (allerdings ohne Bezugsquelle) erwähnte im Gespräch mit dem Autor auch der syrische Historiker Ğamāl Bārūt. Man kann hier vermuten, dass Salmān tatsächlich irgendwelche Kulthäuser errichten ließ, die fehlerhaft mit Moscheen identifiziert wurden.

¹⁰⁸ Die Ansprüche Salmāns auf die Göttlichkeit wurden auch im Prozess gegen ihn erwähnt, wobei er dort allerdings als „der falsche Prophet“ (*al-mutanabbī*) figuriert: Fīl, Aḥmad ‘Īsā al-: *Al-mağlis al-‘adlī*. S.13. Am 29. November 1946 wurden in der Zeitung An-Naḍīr auch die Zeugenaussagen gegen Salmān veröffentlicht. Der Untertitel lautete: „Salmān hatte eine Vereinbarung mit den Franzosen zu der Zeit, als er einen Prophetenstatus beansprucht hat.“ (*Salmān ittafaqa ma’ al-faransiyyin hīn idda’ā al-nubuwwa*).

¹⁰⁹ Dakar, Ğūrġ: *Mudda’ī al-ulūhiya...* 100-102.

¹¹⁰ Bārūt, Ğamāl: *Su’ā’ qabl al-fağr*. S. 59 u. 99.

Ob Salmān etwas Ähnliches für sich selbst beanspruchte, bleibt unklar. Mir kommt aber die folgende Behauptung von R. Belgrave sehr plausibel vor:

„Sulaiman Murshid has never to me claimed to be in any sense a ‘god’. On the other hand it is estimated, that some 50 000 people regard him as the incarnation of the divine and can be said to worship him in the sense that he is their absolute master. The Sulaiman Effendi, as he is known locally, is a shrewd man and knew that I had stated on several occasions that it was a ‘shame’ for a man to pretend to any of the attributes of Allah. He later explained to me that he was the ‘Rabb’ or ‘Lord’ in the sense that he was ‘lord of the manor’. I think however, that he has on occasion found it profitable to be ‘the Lord’ in as omnipotent a sense as he could get away with.“¹¹¹

Aber wie dem auch sei, selbst mit der volkstümlichen Vergöttlichung Salmāns, die es wohl tatsächlich gegeben hat, haben seine Reformen die religiöse Lehre seiner Gemeinde dem traditionellen Islam etwas näher gebracht. Außerdem hat die Simplifikation der Theologie und die Beschränkung der Vollmacht der Scheiche nicht nur die innere Konsolidation der sich um Muršid zusammengeschlossen Alawiten verstärkt und zum Teil sogar verursacht, sondern auch zur Popularität der Botschaft unter den breiten und meistens nicht eingeweihten Massen beigetragen. Dabei kann auch angenommen werden, dass diese Modifikation, die die religiöse Lehre der Anhänger Muršids „islamisch“ gefärbt hat, auch eine Reaktion auf die aktive Tätigkeit der christlichen Missionare aus Frankreich, England und den USA war. Diese Tätigkeit, die an die Berührungspunkte zwischen dem Christentum und der religiösen Lehre der Alawiten-Nusairier appellierte,¹¹² war ziemlich erfolgreich: es ist z.B. bekannt, dass sich

¹¹¹ Belgrave Richard: *A Visit to Sheikh Sulaiman Murshid, the Alawite “Lord”* S. 155-156.

¹¹² Der belgische Jesuit H. Lammens, der selbst Anfang des 20. Jahrhunderts alawitische Gebiete bereiste, spielt in seinen Werken auf den christlichen Ursprung der Gemeinschaft an: Lammens, Henry: *Islam beliefs and institutions*. London 1929, S. 175. Der wichtigste Ausgangspunkt war dabei allerdings nicht die Übereinstimmung einiger Feste, sondern die zentrale Idee der alawitischen Theologie über die Manifestation der Göttlichkeit in Form einer Dreifaltigkeit: *ma’ nā* (Sinn), verkörpert u.a. durch ‘Alī b. Abī Ṭālib – *ism* (Name), verkörpert u.a. durch Muḥammad – *bāb* (Pforte), verkörpert u.a. durch Salmān al-Fārisī. Diese Vorstellung wurde oft mit der christlichen Idee der Dreifaltigkeit verglichen. Eine solche Analogie ist auch im Werk des alawitischen Renegaten Sulaymān al-ʿAḍanī, der sich zum Christentum bekehrt hat, zu finden: „Diese Triade ist die heilige Dreifaltigkeit. ‘Alī ist bei ihnen (Alawiten – Aut.) der Vater, Muḥammad – der Sohn, und Salmān al-Fārisī – der Heilige Geist“: ʿAḍanī, Sulaymān al-: *Kitāb al-bākūrat as-sulaymāniyya fī kašf asrār ad-diyāna*

einige Sippen des alawitischen Stammes *ar-Rasālina* zum Christentum bekehrten.¹¹³

Ein weiterer Anziehungspunkt der Bewegung für die sozial ärmsten Schichten, zu denen mehrere Alawiten gehörten, war ihr ausgeprägter messianisch-eschatologischer Charakter, der auch den dieser Bewegung eigenen Egalitarismus erklärt: das kommende Jüngste Gericht nivelliert alle sozialen und materiellen Differenzen, indem die erste (und eigentlich die einzige) Voraussetzung der Rettung die Reue ihrer Sünden ist.

Eine solche Situation führte aber zur Konfrontation Salmāns mit einigen Vertretern der traditionellen Eliten seiner Untersekte (al-Ġaybiyya), deren Einfluss durch die obenerwähnten Änderungen wesentlich begrenzt wurde. Zu den Konflikten mit den Geistlichen kam es sogar innerhalb der Gemeinde Salmāns. Dies lässt sich unter anderem den Worten Nūr al-Muḍī's entnehmen: „*Und mit jeder Änderung stand gegen ihn eine Gruppe der Scheiche aus seinen Anhängern auf.*“ Als Beispiel kann der Scheich Ḥasan ʿAbbūd genannt werden, der sich der Bewegung Muṣīds anschloss, Mitte der 1930er Jahre aber die Reihen seiner Anhänger verließ und zu einem der Leiter der Opposition in Ġawbat Burgāl wurde. Viel ernster scheint aber die Konkurrenz zwischen Muṣīd und anderen Untersekten der Nusairier gewesen zu sein, insbesondere zwischen ihm und den Kilāziten.¹¹⁴ Eine solche innere Konkurrenz existierte aber in der alawitischen Gemeinschaft immer.

Massenzufluss aus den sozial niedrigen Schichten, deren politische Aktivität durch die historischen Ereignisse jener Zeit und die französische Kolonialpolitik katalysiert wurde, scheint einer der wichtigsten Faktoren zu sein, die die Umwandlung einer in erster Linie religiösen Botschaft in eine religiös-politische Bewegung verursacht haben, wobei die politischen und wirtschaftlichen Interessen, zu deren

an-nuṣayriyya. S. 22-23. Außerdem verursachten auch die Bildungsmöglichkeiten und die medizinische Behandlung, die die Missionare den Neubekehrten boten, den Erfolg dieser Tätigkeit. Über den Widerstand Salmāns den christlichen Missionaren auch: Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡaġr*. S. 213.

¹¹³ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡaġr*. S. 212.

¹¹⁴ Vgl.: Dakar, Ġūrġ: *Muddaʿī al-ulūhiyya*...S. 24 u. 64.

Manifestation es allmählich kam, die religiöse Komponente in den Hintergrund schoben.¹¹⁵

1.3. Der politische Aufstieg Salmāns. Gründung des Stammes al-Gasāsina.

Als Anfang einer aktiven politischen Tätigkeit Salmāns werden im Buch Nūr al-Muḏī's und in der Monographie von P. Franke die Wahlen für den Repräsentativrat in Latakia 1930 bezeichnet. P. Franke schreibt in diesem Zusammenhang:

„Den Auftakt für Sulaimāns politische Aktivitäten bildeten 1930 die schon angesprochenen Wahlen für den Repräsentativrat in Latakia, bei denen er durch seine Anlehnung an Ibrāhīm al-Kunġ, den alawitischen Oppositionsführer und ra'īs der Ḥaddādūn, zum ersten Mal Stellung gegen seinen eigenen Föderationschef Ğābir al-Abbās bezog. Da Sulaimān selbst Analphabet war, den zu wählen das Gesetz nicht erlaubte, nominierte er für diese Wahlen seinen politisch ambitionierten „Manager“ Muḥammad al-Ḥartābīl, der auch tatsächlich gewann und in den Repräsentativrat einziehen konnte.“¹¹⁶

Aufgrund des Berichtes von Nūr al-Muḏī' kann angenommen werden, dass der Grund, aus welchem nicht Salmān, sondern Muḥammad al-Ḥartābīl an diesen Wahlen teilgenommen hat, unter anderem darin bestand, dass Salmāns Freizügigkeit bis zum Jahr 1933 beschränkt wurde.¹¹⁷ Darüber hinaus soll Muḥammad al-Ḥartābīl, der während Muršids Exil das Oberhaupt der Gemeinde war, gewisse Erfahrung als Vertreter der Gemeinschaft im Repräsentativrat gehabt haben.¹¹⁸

¹¹⁵ Teilweise ist Salmān sogar zur Geisel einer solchen „Sozialpolitik“ geworden. Wie man aus seiner Aussage vor Gericht erschließen kann, haben 1946 seine Versuche, die Vorschriften der Schiedskommission zu erfüllen und die Situation mit den von ihm besetzten Ländereien und ihren ehemaligen Eigentümern zu regeln, zu einem Konflikt zwischen ihm und einigen Mitgliedern seines Stammes geführt: Fil, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-maġlis al-adlī*. S. 36.

¹¹⁶ Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 90

¹¹⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī': *Lamahāt*. S. 49.

¹¹⁸ In seinem Buch *Šu'ā' qabl al-faġr* (S.233) berichtet Ğ. Bārūt, dass Muḥammad al-Ḥartābīl die Anhänger Salmāns im Repräsentativrat eigentlich schon seit 1926 vertreten hat, als Salmān selbst noch im Exil war. Die frühesten der mir zugänglichen Unterlagen des Repräsentativrates, die auch von al-Ḥartābīl unterschrieben sind, stammen aus dem Jahr 1930.

Die Rolle aber, die al-Ḥarṭabīl während Salmāns Exil im Leben der Gemeinde zu spielen begann und die zunehmende Stärke seines Einflusses, vor allem infolge seiner vertraulichen Beziehungen mit den Franzosen und einigen Vertretern der lokalen Eliten, haben ihn zum inneren Rivalen Salmāns gemacht. Die heutige muršīditische Tradition berichtet über den Konflikt der beiden Gründer der Bewegung Folgendes:

„Die Gründe des Konflikts zwischen al-Muršid und seinem Freund, Verbündeten und seinem alten Schüler (murīd) Muḥammad al-Ḥarṭabīl waren zahlreich. Der erste von ihnen war seine (al-Ḥarṭabīls) Monopolisierung der Botschaft und die Einbringung einiger Verzerrungen während der Abwesenheit Salmāns, der im Exil in Raqqa war. Darüber hinaus war al-Ḥarṭabīl – wie sich herausgestellt hat – derjenige, der der Botschaft Salmāns den „göttlichen“ Charakter (ar-rubūbiyya) zu verleihen versuchte, was von Feinden und Agenten der Franzosen als Argument gegen al-Muršid und seine Botschaft benutzt wurde, sowie als Vorwand für Rechtfertigung seines Exils und des Kampfes gegen seine Bewegung.“¹¹⁹

Diese Passage, die ohne Zweifel darauf abzielt, Salmān von den Ansprüchen auf die Göttlichkeit zu rechtfertigen, bestätigt dabei die sich nach dem Exil entwickelte Konkurrenz zwischen al-Muršid und seinem *Wakīl*, obwohl die Schwester des Letzteren mit Salmān verheiratet war.

Infolge dieses inneren Kampfes hat al-Ḥarṭabīl seinen Titel des „Propheten“ und des *Wakīls* verloren und wurde gezwungen, das Dorf Ġawbat Burgāl zu verlassen. An den Wahlen im Jahr 1936 (drei Jahre nach der Abschaffung der Beschränkungen) hat Salmān bereits selbst teilgenommen und wurde zum Abgeordneten im Repräsentativrat gewählt.

Die Teilnahme an den Wahlen für den von der französischen Administration etablierten Rat bedeutete die Anerkennung des französischen Mandats und die Zusammenarbeit mit den Franzosen. Um die Gründe einer solchen Wende besser zu verstehen, sollte die Rolle der Franzosen in der Etablierung des syrischen Staates und seiner Institutionen genauer betrachtet werden. Die Einstellung zur Präsenz der Franzosen in Syrien, die unmittelbar nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches als fremd angesehen wurden, änderte sich im

¹¹⁹ Mūšīlī, Muṇḍir al-: *Al-baḥṭ ‘an al-ḥaqīqat al-muršīdiyya. Al-muršīdiyyūn wa Salmān al-Muršīd*. Damaskus 2008. S. 96.

Laufe der Zeit. Ein sehr gutes Beispiel dafür sind die Worte des radikalen Nationalisten aus Aleppo Ibrāhīm Hanānū, der vor den Wahlen 1932 Folgendes gesagt haben soll:

„Ich bin mir bewusst, dass wenn Frankreich abmarschiert, dann kehrt die Türkei vom Norden zurück, und England kommt vom Osten und Süden. Es war notwendig für Frankreich, in unserem Land eine Art von Selbstverwaltung zu etablieren, damit die anderen arabischen Länder, die sich unter dem britischen Einfluss befinden, es [Syrien – Aut.] mit Neid betrachten.“¹²⁰

Weiterhin soll er gesagt haben:

„Und auf jeden Fall sage ich es noch einmal: wenn das französische Mandat eine vorübergehende Erscheinung ist, die mit der Zeit verschwindet, dann würde die Rückkehr der türkischen Besatzung die Rückkehr in eine verhasste Zeit, und es würde nie eine Möglichkeit geben, sich davon zu lösen.“¹²¹

Selbstverständlich lassen sich Hanānūs Worte nicht ohne weiteres auf die Beziehungen zwischen den Franzosen und den Alawiten übertragen, dennoch enthalten sie eine wichtige Aussage, nämlich, dass das französische Mandat zur Etablierung der syrischen Staatlichkeit beigetragen hat. Darüber hinaus stellt sich die Frage – unter anderem auch mit Bezug auf die oben angegebenen Worte Hanānūs, der sein ganzes Leben dem Kampf gegen die Franzosen und oft (trotz der ganzen Rhetorik) mit der türkischen Unterstützung gewidmet hat – ob die Anwendung der Begriffe „profranzösisch“ oder „antifranzösisch“, die auch oft für die Beschreibung und Einordnung der Bewegung Salmāns benutzt werden, in Bezug auf die Ereignisse und politische Bewegungen jener Zeit überhaupt korrekt ist,

Der von der französischen Administration etablierte Repräsentativrat in Latakia war nicht nur ein Instrument des französischen Einflusses, sondern in gewisser Hinsicht tatsächlich ein Repräsentativorgan, in dem die Bevölkerung der Region nach dem konfessionellen Prinzip proportional vertreten wurde.¹²² Bereits die

¹²⁰ Bārūt, Ġamāl: *Šu‘ā‘ qabl al-fağr*. S. 79.

¹²¹ Ebd. S. 80.

¹²² Eine interessante Bemerkung in diesem Zusammenhang findet man wiederum bei B. White: (mit Bezug auf französische Archive): *“...the most important thing to bear in mind about the classical idea of the millet system is that this was the understanding that French officials under the mandate brought to Syrian society: they believed that it was a society already divided*

Tatsache, dass eine Gruppe (ethnische oder konfessionelle) dort ihre Abgeordneten hatte, bedeutete, dass sie eine gewisse Anerkennung hatten. Dies legitimierte ihr Recht und ihre Ansprüche auf die Teilnahme in anderen Bereichen des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens, was zuvor unmöglich war.

Darüber hinaus darf nicht außer Acht gelassen werden, dass es in jener Zeit den Staat „Syrien“ noch nicht gab. Der alawitische Staat, der unter verschiedenen Namen und mit unterschiedlichem Status bis 1936 existierte, war die erste moderne Staatsform (zwar unter französischem Mandat), mit der sich die Alawiten bereits identifizieren konnten. Deswegen kann gesagt werden, dass eben jenes Bestreben zur Realisierung ihrer Interessen, und zwar im Rahmen eigener Territorien und in Beziehungen mit alten sunnitischen und christlichen Eliten, die eine Minderheit in der Region bildeten, der Hauptgrund für die Teilnahme der Alawiten, und unter ihnen der Anhänger Salmāns, an den von den Franzosen etablierten Strukturen (es gab auch keine anderen) war, was später als Kollaboration und „Separatismus“¹²³ dargestellt wurde.

Die Rekonstruktion der Änderung der französischen Haltung gegenüber Muṣīd ist kompliziert.¹²⁴ Man kann sagen, dass die Wende mit der Amnestie Salmāns und seiner Rückkehr nach Ġawbat Burgāl beginnt. Den ursprünglichen Grund dieser Amnestie vermute ich in der bereits erwähnten allmählichen Inkorporation der Bewegung in das von den Franzosen etablierte System. Diese hat anscheinend schon während des Exils angefangen hat. Angeblich war Salmāns *Wakīl* Muḥammad al-Ḥartabīl seit 1926 Mitglied des von den Franzosen etablierten Repräsentativrates und hatte sehr gute Beziehungen zumit der französischen Administration aufgebaut.¹²⁵

Bis Ende der 1930er Jahre konnte ich allerdings sogar in den „anti-muṣīditischen“ Veröffentlichungen keine faktischen Bestätigungen oder keine direkten Hinweise auf eine aktive

along religious lines into numerous mutually suspicious and insular communities, and that religious identities trumped all other kinds.: White, Benjamin: *The nation-state form and the emergence of “minorities” in French mandate Syria, 1919-1939*. S. 81.

¹²³ Zur Verwendung des Begriffes Separatismus in Bezug auf diese Periode der syrischen Geschichte: White, Benjamin: *The nation-state form and the emergence of “minorities” in French mandate Syria, 1919-1939*. Dissertation. Nicht veröffentlicht.

¹²⁴ Zu den Gründen dieser Wende auch: Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 84-89.

¹²⁵ Bārūt, Ġamāl: *Su’ā’ qabl al-fağr*. S. 233.

Zusammenarbeit zwischen der französischen Administration und der Bewegung Salmāns, oder auf die Unterstützung dieser Bewegung durch die Franzosen, finden.¹²⁶ Eine Ausnahme könnte der Bericht von G. Yaffe (mit Bezug auf französische Archive) über den Eintritt Salmāns in die Freimaurerloge sein; dieser wird allerdings als Wunsch Muršids und nicht als eine französische Initiative dargestellt:

„On 20 August 1928 al-Murshid became member of the Freemasons in Latakia, who were directly affiliated to the Grand Orient de France. The new Latakia intelligence chief, de Cadudal, noted that it was al-Murshid's intention to enlist wide support in the Territory, in order to be elected to Latakia's Advisory Council. He also added that it was not uncommon to join various secret or open associations in order to enjoy mutual protection, especially in those associations of which the members were judges and government employees.“¹²⁷

Der politische Aufstieg Salmāns nach seiner Rückkehr aus dem Exil, über den bereits oben gesprochen wurde, kann hier mit Bezug auf den modernen syrischen Autor Muḥammad Ḥwandah nochmals kurz zusammengefasst werden.

Ḥwandah, der selbst zu einer einflussreichen alawitischen Familie gehört, berichtet, dass die Führer des Stammes al-ʿAmāmira, zu dem auch Salmān Muršid gehörte, bis zum Jahr 1928 die Mitglieder der Familie Ḥalīl (Bayt Ḥalīl) waren.¹²⁸ Nachdem das Oberhaupt der alawitischen al-Ḥayyātīn-Stammkonföderation Ġābir al-ʿAbbās 1928 zum Vorsitzenden des Repräsentativrats ernannt wurde, hatte der Vertreter dieser Familie, Muḥammad Ḥalīl, der höchstwahrscheinlich

¹²⁶ Hier habe ich auf keinen Fall vor, die Kontakte zwischen Muršid und der französischen Administration abzustreiten. Meine Idee besteht eher darin, dass diese Kontakte keinen besonderen Charakter im Vergleich mit anderen Kontakten hatten, welche die Franzosen mit anderen mehr oder weniger bedeutenden alawitischen Führern aufgebaut hatten. Viel tiefgründiger waren sie z.B. mit Ibrāhīm al-Kunġ, der unter anderem dank der französischen Unterstützung zu einer bedeutenden Figur innerhalb seiner Stammkonföderation geworden ist. Dazu: Hawwāš, Muḥammad: *ʿAn al-ʿalawwiyīn wa dawlatihim al-mustaġilla*. Casablanca 1997, S. 83-84.

¹²⁷ Yaffe, Gitta: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader*, S. 631.

¹²⁸ Vgl. mit dem Bericht von Nieger, in dem er einen gewissen Rafaat Khalil unter den Führern des Stammes al-ʿAmāmira erwähnt: Colonel Nieger: *Choix des documents sur le territoire des Alaouites* in *Revue du Monde Musulman*, Bd. 49, 1922, S.28.

als Muḥammad al-Ḥartabīl zu identifizieren ist,¹²⁹ mit al-Ḥayyātīn ein Bündnis geschlossen.¹³⁰

Später (wann genau, ist leider bei Ḥwandah nicht erwähnt) hat Salmān al-Muršīd mit der Unterstützung der religiösen Autoritäten aus dem Dorf Dayr Māmā¹³¹ Muḥammad Ḥalīl als *Za‘īm* (oder *Ra‘īs* – arab.: „Führer“) des Stammes abgelöst.¹³²

Die Vollmachten eines alawitischen *Ra‘īs* beschreibt in seinem Buch der alawitische Autor Muḥammad Hawwāš beschrieben, der selbst aus einer Elitenfamilie stammte:

„Az-Za‘īm oder Ra‘īs des Stammes gilt als eine Art Vater und daraus folgt logischerweise, dass er [az-Za‘īm - Aut.] sich um die Sicherheit der Stammesmitglieder kümmern, wie auch in Streitfällen innerhalb des Stammes und zwischen Stammesmitgliedern und Fremden entscheiden muss. Zu seinen Funktionen gehören Erbaufteilung, Bestrafung derjenigen, die gegen die Gesetze des Stammes verstoßen haben, Gerichtsverfahren, Verabschiedung der Erlasse und Kontrolle ihrer Erfüllung. Die Erlaubnis des Za‘īms ist erforderlich bei der Eheschließung, insbesondere wenn ein Partner nicht zu dem Stamm gehört. Kurz gesagt, er benimmt sich wie ein Familienoberhaupt (rabb al-usra), oder lässt uns sagen, dass er tatsächlich ein Familienoberhaupt ist, solange es unter seinen Vorfahrern eine Person gibt, auf welche der ganze Stamm seine Genealogie zurückführt. Und er [der Stamm] ist nichts anderes als eine große Familie, deren Mitgliederanzahl sich im Laufe der Zeit vermehrt und in verschiedene Sippen oder sogar Stämme geteilt hat. Das Haus des Za‘īms oder seine Residenz ist für die Mitglieder des

¹²⁹ Der vollständige Name Muḥammad al-Ḥartabīls war Muḥammad Ḥalīl al-Ḥartabīl. Die Unterlagen jener Zeit und vor allem die an die französische Administration gerichteten Telegrammen hat er meistens als Muḥammad Ḥalīl unterschrieben: Hawwāš, Muḥammad: *‘An al-‘alawiyīn wa dawlatihim al-mustaqilla*. S. 361-363. Die Vermutung, dass al-Ḥartabīl zu den alawitischen Eliten gehörte und nicht aus einer einfachen Familie stammte, stimmt zwar nicht ganz mit den Angaben Dakars überein, erklärt aber seine Rolle und seinen Einfluss in der Anfangsperiode der Bewegung, sowie seine spätere Konkurrenz mit Salmān und die Tatsache, dass al-Ḥartabīl dabei eine derart starke Unterstützung hatte, dass Salmān 1938 seine Tätigkeit als Abgeordneter in Damaskus unterbrechen musste, um die Situation in Ġawbat Burgāl persönlich mit den Anhängern al-Ḥartabīls zu regeln.

¹³⁰ Trotz aller anderen Berichte behauptet Ḥwandah, dass der al-‘Amāmira- Stamm nicht zu der *al-Ḥayyātīn*-Konföderation gehörte.

¹³¹ Aus diesem Dorf, das laut Ḥwandah das religiöse Zentrum des Stammes al-‘Amāmira war, stammte der Scheich Maḥmūd Dā‘ūd Ḥasan, der Vater der ersten Frau Salmāns, die er noch vor seinem Exil in Raqqa geheiratet hat.

¹³² Ḥwandah, Muḥammad: *Tārīḥ al-‘alawiyīn wa ansābuhum*. Beirut 2004. S. 234-235.

Stammes geöffnet, und az-Za‘īm empfängt alle Besucher, hört ihre Beschwerden und verabschiedet Erlasse. Seine Residenz ist ein Versammlungsort, sie ist die Unterkunft und das Asyl, Tag und Nacht, für jeden, der es braucht, und man findet dort Essen und Übernachtungsstätte und alles, was den Aufenthalt dort bequem macht.

Az-Za‘īm empfängt in seinem Haus auch diejenigen, die ihm zu den Festen und anderen Anlässen gratulieren, feiert und tanzt mit ihnen und nimmt an gemeinsamen Festessen teil.

Eines der Sonderrechte von az-Za‘īm ist das Einsammeln der jährlichen Steuer, genannt al-farīqa, welches für jedes männliche Mitglied des Stammes obligatorisch ist. Er bekommt auch ein Drittel von den verschiedenen Geschenken, die anlässlich der Feste, Feierlichkeiten und Trauerfeiern geschenkt werden.¹³³

Ein wichtiger Schritt im Werdegang Salmāns als einer der bedeutenden politischen Figuren seiner Zeit war die Gründung (in der muršiditischen Tradition – Wiedervereinigung) des Stammes al-Gasāsina, als dessen Führer (Ra‘īs) er nun offiziell auftrat. Mit Bezug auf französische Archive (Bulletin de Renseignement vom 21. November 1931) schreibt G. Yaffe über ungefähr 13 000 Anhänger Muršids „fearing and obeying him blindly“¹³⁴. Der Name Gasāsina taucht im Bericht zwar nicht auf, erwähnt wird aber, dass diese Anhänger zu den drei, unter dem direkten Einfluss Salmāns vereinigten Stämmen – al-‘Amāmira, ad-Darāwisa und al-Mahālība¹³⁵ –, gehörten. Sehr wahrscheinlich ist, dass es in diesem Fall um den neugegründeten

¹³³ Hawwāš, Muḥammad: ‘An al-‘alawīyyīn wa dawlatihim al-mustaqilla. Casablanca 1997. S. 68-69.

Originaltext:

يعتبر الزعيم أو رئيس العشيرة بمثابة الأب لها، و من هذا المنطق فإن عليه السهر على أمن أفرادها و الحكم في خلافاتها الداخلية أو تلك التي تنشب بين أفراد و الغرباء عنها، و من مهامه توزيع الأثر و عقاب الخارجين عن قوانينها، و إقامة العدل و إصدار الأحكام و السهر على تنفيذها. و تطلب موافقة الزعيم قبل عقد الزيجان خاصة إذا كان أحد طرفيها من خارج القبيلة. موزج القول إنه يتصرف كـرب الأسرة، أو لنقل إنه رب الأسرة بالفعل، ما دام من سلالة الجد المشترك الذي تنتسب إليه القبيلة بأكملها، و ما هي سوى أسرة كبر عدد أفرادها مع مرور الزمان، و انقسموا إلى أفخاذ متعددة أو حتى قبائل. و بيت الزعيم أو منزوله مفتوح لأفراد العشيرة، و لكل من يقصده فهناك يجالس الزعيم زواره، و يستمع إلى شكاواهم فيصدر أحكامه. و المنزل بالإضافة إلى كونه مكان اجتماع، فهو الملاذ و الملجأ ليلا و نهاراً من قصده وجد فيه المأكول و المبيت ما طاب له البقاء فيه.

و يستقبل الزعيم في داره المهنيين في الأعياد و المناسبات و يتلقى منهم التهاني و يحتفل معهم بحفلات الديكة، و الولائم الجماعية.

و من اختصاصات الزعيم أيضاً، جباية الضريبة السنوية المسماة الفريقة، التي تفرض على كل ذكر من العشيرة، و كذلك تقاضى الثلث من مختلف الهدايا العينية في مناسبات الأعياد و الأفراح و المآتم.

¹³⁴ Yaffe, Gitta: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader* p. 635.

¹³⁵ Dieselben Stämme nennt auch die muršiditische Tradition. Dazu z.B.: Mūsīlī, Mundīr al-: *Al-baḥḥ ‘an al-ḥaqīqat al-muršidiyya. Al-muršidiyyūn wa Salmūn Muršid*. S. 78.

Stamm handelt. Unter dem Namen *al-Ġasāsina* findet man ihn bereits in der von Munīr aš-Šarīf angegebenen Statistik aus dem Jahr 1934, in der die Anzahl der Mitglieder des Stammes in der Provinz Latakia 20 107 beträgt.¹³⁶ Der Stamm war ihrzufolge der sechsgrößte unter den insgesamt 19 Stämmen der Region. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Botschaft Salmāns auch außerhalb des „alawitischen Staates“, nämlich in den Gebieten von Hama und Homs, verbreitete.¹³⁷ Darüber hinaus wurden politische Bündnisse auch mit Stämmen geschlossen, die nicht der Bewegung angehörten. P. Franke schreibt z.B. in diesem Zusammenhang:

„Im Herbst 1931 hat Sulaimān die Beduinen sogar unter so fester Kontrolle, dass er sie als Hilfstruppen seinem Kollegen Scheich Šāliḥ al-‘Alī für dessen Kampf gegen die Ismailiten zur Verfügung stellen kann.“¹³⁸

Darüber hinaus war der neue Stamm eine sehr gut organisierte Gemeinschaft im westlichen Syrien. Erreicht wurde das durch die Vereinheitlichung und Vereinfachung der religiösen Lehre und durch die Zentralisation der Macht in den Händen Muršids. Die Gründung des Stammes (*‘ašīra*) war ein Schritt von großer Bedeutung: seine Anhänger haben nicht nur religiöse, sondern auch Stammes- und dadurch Verwandtschaftsbeziehungen mit ihren eigentlichen Stämmen abgebrochen. Diesen Bruch kann man als eine der ersten Voraussetzungen für die spätere Verwandlung „des *ḥaydarisch-ḡassānidischen Volkes*“, wie der neue Verband offiziell hieß, in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft betrachten.

Die Bedeutung des Namens *Ġasāsina* für die Alawiten erklärt P. Franke in seiner Arbeit.¹³⁹ Was zusätzlich in Bezug auf diese Selbstbezeichnung auffällt, ist die Tatsache, dass dort jeder Hinweis auf die „heterodoxe“ Gemeinschaft der Alawiten-Nusairier fehlt, wobei man,

¹³⁶ Šarīf, Munīr aš-: *Al-muslimūn al-‘alawīyyūn man hum wa min ayna hum*. Beirut 1994. S. 117. Einen solchen rapiden Zuwachs der Mitglieder des Stammes und die Verstärkung der sozialen Komponente der Bewegung Salmāns konnte teilweise auch die Wirtschaftskrise 1929-1933 verursachen. In dieser Periode sind die Preise auf die landwirtschaftliche Produktion in Syrien und im Libanon fünffach gesunken (*Novejšaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985*. Moskva 1988, S. 31), was aus die Lage der breiten Massen der Alawiten, deren Hauptbeschäftigung Landwirtschaft war, wesentlich beeinträchtigt hat.

¹³⁷ Das bekannte Dorf al-‘Aliyyāt befindet sich z.B. in der Nähe von Homs und gehörte dementsprechend in jener zum Staat Damaskus.

¹³⁸ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 95.

¹³⁹ Ebd. S. 93.

so P. Franke, „die genealogische Kontinuität zu dem alten südarabischen Stamm gleichen Namens“ zu fingieren versucht.¹⁴⁰ Ğamāl Bārūt vermutet sogar, dass Salmān sich und seinen neugegründeten Stamm nicht mehr als einen der alawitischen Gemeinschaft angehörigen betrachtet hat.¹⁴¹ Diese Idee scheint mir aber von der modernen Einstellung der Muršiditen beeinflusst zu sein, obwohl „*Oriente Moderno*“ bereits 1924 in Berichten über „den neuen alawitischen Propheten“, wie al-Muršid in der Zeitschrift bezeichnet wurde, tatsächlich über „eine neue Religion“ (*la nuova religione*) schrieb.¹⁴² Die religiöse Lehre im neugegründeten Stamm war zwar vereinheitlicht und vereinfacht, blieb aber im Grunde genommen die Lehre der Alawiten, und zwar der Alawiten-Ġaybiten. Darüber hinaus kann man aufgrund der Berichte von Muḥammad Rafīq Bek, Muḥammad Bahġat at-Tamīmī und M. aš-Šarīf über die *Ḥaydariyya*-Untersekte annehmen, dass die von Salmān unternommene große „religiöse Reform“ nicht die erste in der alawitischen Gemeinschaft war. M. aš-Šarīf erwähnt *Ḥaydariyya* als eine besondere Gruppe innerhalb der alawitischen Gemeinschaft. *Ḥaydariyya* sei aber kein Stamm, sondern ein Verband, der nach dem religiösen Prinzip gebildet sei:

„Die *Ḥaydariten* leben in der Latakia-Provinz, sind nach dem religiösen Prinzip vereint und wurden mit diesem Namen genannt, wobei sie zu verschiedenen Stämmen gehören, mit denen sie weiter verbunden bleiben.“¹⁴³

Darüber hinaus erwähnt aš-Šarīf unter den Oberhäupten der *Ḥaydariten* den Scheich ʿAlī Baddūr, den Führer des Stammes ad-Darāwisa,¹⁴⁴ der sich der Bewegung Salmāns noch in ihrer Anfangsstufe angeschlossen hatte. Dass der Stamm ad-Darāwisa eine besondere, ihn von anderen Alawiten unterscheidende religiöse Lehre hatte, berichtet auch Ḥwandah.¹⁴⁵ Vermutlich ist hier die Zugehörigkeit des Stammes

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Gespräch des Autors mit Ğ. Bārūt. Vgl. auch Bārūt, Ğamāl: *Šuʿāʿ qabl al-faġr*. S. 277. Zur Behauptung Nūr al-Muḏīʿs, dass Salmān kein alawitisches Oberhaupt, sondern der Führer seines Stammes Banū Ġassān war, Vgl.: Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 132.

¹⁴² *Il nuovo Profeta degli Alawiti* in *Oriente Moderno* Nr.2 1924, S. 103.

¹⁴³ Šarīf, Munīr aš-: *Al-muslimūn al-ʿalawiyyūn man hum wa min ayna hum*. S. 122. Auf der S. 116 desselben Buches ist sogar eine Analogie zwischen der *Ḥaydariyya* und der *Ġasāsina* zu finden.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ḥwandah, Muḥammad: *Tārīḥ al-ʿalawiyyin wa anšābuhum*. S. 225.

zu den Ḥaydariten gemeint, über welche in „*Wilāyat Bayrūt*“ Folgendes berichtet wird:

„Die Gruppe al-Ḥaydariyya. – Die Bezeichnung dieser Gruppe wird von dem Wort „Ḥaydar“ abgeleitet, dessen Bedeutung „Löwe“ ist. Die Anhänger dieser Gruppe sind dadurch bekannt, dass sie sich nicht steif und fest auf die alten Dogmen stützen und fremde Einflüsse leicht übernehmen. Den Glauben, dass Muḥammad – möge Gott ihm gnädig sein – die Sonne und Salmān al-Fārisī der Mond ist, überlassen sie anderen Gruppierungen...“¹⁴⁶

In dieser Beschreibung findet man gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Glauben der Ḥaydariten und der religiösen Lehre der Ġasāsina, was unter anderem auch die Anziehungskraft des neuen Verbandes auf die Ḥaydariten erklären könnte. Selbst die vollständige offizielle Selbstbezeichnung des Stammes „das ḥaydarisch-gassānidische Volk“ lässt die Einflüsse der Ḥaydariten vermuten. Wenn diese Hypothese stimmt, kann diese Untersekte auch eine mögliche Vorläuferin des neugegründeten Verbandes Ġasāsina (und vielleicht auch seiner religiösen Lehre) sein,¹⁴⁷ allerdings mit dem Unterschied, dass die Mitglieder der Ġasāsina auch die Verbindungen mit ihren früheren Stämmen abgebrochen haben.

Zu der „alawitischen“ Selbstidentifikation Muršids kann man noch einiges hinzufügen. In den von Ğ. Bārūt veröffentlichten Memoiren von Aḥmad as-Sayyāf zitiert as-Sayyāf ein Gespräch mit Muršid, in dem sich dieser für die Gleichbehandlung der alawitischen Mitarbeiter gegenüber der sunnitischen und christlichen in der Tabakfirma „Regie“ eingesetzt hat. Die Dörfer, die Ende 1930er Objekte der „Befreiungsaktionen“ Salmāns waren, gehörten sunnitischen und christlichen Großgrundbesitzerfamilien,¹⁴⁸ wobei die Bevölkerung dieser Dörfer Alawiten waren, die zudem nicht immer zu dem Stamm Salmāns gehörten. Darüber hinaus zitiert Muḥammad Hawwāš im Anhang zu seinem Buch eine Erklärung, welche die Geistlichen verschiedener alawitischer Gruppierungen während der Versammlung

¹⁴⁶ Rafīq Bek, Muḥammad, Tamīmī Muḥammad Bahġat. *Wilāyat Bayrūt*. Bd. II. Beirut 1979, S. 91.

¹⁴⁷ Darüber hinaus erwähnt Ṭawīl, dass der Stamm ad-Darāwisa historisch ein Verbündeter des Stammes al-ʿAmāmira war: Ṭawīl, Muḥammad Amin Ġalīb at- : *Ṭārīḥ al-ʿalawīyyin*. S. 429.

¹⁴⁸ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡaʿr*. S. 221.

1933 unterschrieben haben und in der sie ihre Angehörigkeit zu einer religiösen Richtung (*madhab*) bestätigten. Die Geistlichen vertraten dabei drei Gruppierungen, al-Kilāziyya, al-Ḥaydariyya und die dritte wird in der Originalschrift als العناسة bezeichnet, was vermutlich ein Druckfehler ist und الغسانية (al-Ġasāsina) bedeuten soll.¹⁴⁹ Diese Tatsache könnte eine weitere Bestätigung der damaligen Selbsteinordnung der Anhänger Salmāns zu den Alawiten sein.

Seit der Gründung des Stammes ordneten sich die Anhänger Salmāns nicht nur in religiösen, sondern auch in sozialen und politischen Fragen ausschließlich ihrem neuen *Raʿīs unter*. Dabei wurde er zu diesem Zeitpunkt in seinem Stamm vermutlich auch als das geistliche Oberhaupt betrachtet. Muršid war also „an Alawi chief, in whom both functions, of *Raʿīs* and *Rajul ad-Din* were combined“¹⁵⁰. Ein Hinweis auf die Vereinigung der Funktionen eines politischen und geistlichen Führers in der Person Muršids findet man auch in seiner Bezeichnung „az-Zaʿīm al-Imām“ in der mündlichen Tradition der heutigen Muršiditen.¹⁵¹ Eine solche Verschmelzung der beiden Funktionen in einer Person war aber keine prinzipiell neue Erscheinung in der alawitischen Gemeinschaft. Es ist z.B. bekannt, dass Munīr al-ʿAbbās die politische und geistliche Führung der *al-Ḥayyāʾin*-Konföderation von seinem Vater Ġābir al-ʿAbbās erbte.¹⁵²

Bemerkenswert ist aber, dass Salmān sofort nach der Gründung des neuen Stammes mit einer starken Opposition in den Reihen seiner Anhänger, unter anderem auch mit der Mehrheit der Bevölkerung von Ġawbat Burgāl, der Hochburg seiner Botschaft, konfrontiert war:

„Dieser mutige Schritt [die Gründung des neuen Stammes – Aut.] hat regionale Oberhäupter dieser Stämme [die im Rahmen des neuen Stammes vereinigt wurden – Aut.] erregt und sie traten gegen ihn auf, um das zu verhindern. Unter denen, die diese seine Initiative empört hat, waren Ḥasan

¹⁴⁹ Hawwāš, Muḥammad: ʿAn al-ʿalawwiyyīn wa dawlatihim al-mustaḡilla. S. 389.

¹⁵⁰ Yaffe, Gitta.: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi leader*. S. 625.

¹⁵¹ Mūšilī, Muḥdir al-: *Al-Baḥṭ ʿan al-ḥaqīqat al-muršidiyya*. Damaskus 2008. S. 200-201. Auch mündliche Berichte der Muršiditen dem Verfasser während seiner Feldforschungen in Syrien. Eine Andere Bezeichnung Salmāns ist dabei „al-Muʿassis“ (der Gründer).

¹⁵² Bārūt, Ġamāl: *Šuʿ ā qabl al-ḡaḡr*. S. 244-245. Auch der bekannte Scheich Šalīḥ al-ʿAlī bezeichnete sich als „das alawitische religiöse Oberhaupt und der Führer des Stammes al-Bašāriḡa“. Hawwāš Muḥammad: ʿAn al-ʿalawwiyyīn wa dawlatihim al-mustaḡilla. S. 257.

‘Abbūd,¹⁵³ Ayyūb ‘Alī Yusuf, ‘Īsā Muḥammad ‘Īsā¹⁵⁴ von al-Ġawba, Maḥfūz ‘Allūš von Mardāš, und von ad-Darāwisa ‘Alī Baddūr, der sehr bekannt war [...] Trotz dieser Feindschaft konnte Salmān aber später seine Tochter Ṣadiqa heiraten.¹⁵⁵ In al-Mahālība traten ihm Naẓīr Ḥayr Bek von Qal‘at al-Mahālība und Salmān Yūsuf ‘Īsā von Ṣāmū entgegen. Inzwischen hat sich ein Drittel der Bevölkerung in Ġawbat Burgāl dem Stamm angeschlossen, wobei zwei Drittel den Erzfeind Salmāns, Ḥasan ‘Abbūd, unterstützt haben. Aber der Einfluss al-Muršids ist mit der Zeit größer geworden, so dass fast alle zu seinen Schülern (murīdūn) und Anhängern geworden sind, nur seine Feinde versuchten ihn zu demütigen.“¹⁵⁶

1.4. Politische Aktivitäten Muršids 1933-1938.

Als Salmān 1933 Recht auf Freizügigkeit bekam, war er das politische, soziale und geistliche Oberhaupt des Stammes. Nach der Abschaffung der letzten Hindernisse fing er an, eine aktive Rolle im politischen Leben des „Gouvernement de Lattaquié“, in das am 14. Mai 1930 der Alawitenstaat umbenannt wurde, zu spielen. P. Franke erwähnt eine Zeitungsnotiz vom April 1933, in der Salmān als „Oberhaupt der alawitischen ‘Ulamā’“ genannt und als Teilnehmer einer alawitischen Delegation erwähnt wird, „die nach Beirut reist, um dem französischen Hochkommissar Ponsot ihre Anliegen vorzutragen“¹⁵⁷. Im August desselben Jahres nimmt er an „der allgemeinen alawitischen Konferenz beim Khidr-Heiligtum“ teil, wo „die geistlichen und politischen Interessen der ‘Sekte’ ausdiskutiert wurden“¹⁵⁸.

Salmāns Position wurde immer stärker, besonders nachdem er seinem inneren Rivalen Muḥammad al-Ḥarṭabīl den Titel seines Vertreters (Wakīl) und auch seines „Propheten“ entzogen hatte und selbst 1936 in den Repräsentativrat als Abgeordneter von Haffe gewählt

¹⁵³ Er war einer der ersten, der sich der Botschaft und Bewegung Salmāns angeschlossen hat.

¹⁵⁴ Möglicherweise der Sohn des waḡīhs von Ġawbat Burgāl Muḥammad ‘Īsā. Vgl. Dakar, Ġūrġ: *Mudda‘ī al-ulūhiya*...S.27 ff. und Colonel Nieger: *Choix des documents sur le territoire des Alaouites*, S. 28.

¹⁵⁵ Wie aus dem Bericht Dakars folgt, hat die Heirat zwischen Salmān und Ṣadiqa viel früher stattgefunden als ‘Alī Baddūr sich seinen Gegnern angeschlossen hat. Dakar, Ġūrġ: *Mudda‘ī al-ulūhiya*...S. 87.

¹⁵⁶ Mūšīli, Muṇḍir al-: *Al-baḥṭ ‘an al-ḥaqīqa al-muršidiyya*. S. 78-79.

¹⁵⁷ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere*... S. 95.

¹⁵⁸ Franke, Patrick: *Begegnung mit Khidr*. S. 263.

wurde. Genau in dieser Zeit begannen in Paris die Verhandlungen zwischen der vor kurzem an die Macht gekommenen Regierung von Leon Blum und einer syrischen Delegation.

Die Verhandlungen sollten die weitere Zukunft Syriens und auch der damals unabhängigen Provinz Latakia bestimmen. Die Meinungen der alawitischen Gemeinschaft waren geteilt und, wie aus einer Reihe von der im Juni verfassten und von den alawitischen Führern unterschriebenen Petitionen folgt, sprachen sich viele alawitische Eliten gegen die Wiedervereinigung mit Syrien aus. Diese Petitionen, in der die Alawiten die Eigenständigkeit ihrer Gemeinschaft und die Unmöglichkeit einer Union mit dem sunnitischen Syrien behaupteten, wird von M. Moosa erwähnt, wobei er auch eine Petition, die ihm offensichtlich als wichtigste erscheint, in englischer Übersetzung angibt.¹⁵⁹ Unter den sechs Scheichen, die diesen Brief unterschrieben haben, findet man auch den Namen „Sulayman al-Muršid“. Die in „Lamahāt“ dargestellte muršiditische Version lautet, dass die Unterschriften Salmāns unter diesen Petitionen gefälscht seien. Nūr al-Muḏī schreibt in diesem Zusammenhang:

„In den Jahren 2004-2005 korrespondierten wir mit dem französischen Außenministerium und haben keine Unterschrift Salmāns gefunden. Nur auf einigen dieser Petitionen wurde sein Name in Worten und nicht als Unterschrift geschrieben, und die Handschrift ist überhaupt nicht der von Salmān ähnlich. Darüber hinaus wurde sein Name als „Sulaymān Muršid“ anstatt „Salmān“ geschrieben. Die Unterschrift Salmāns ist deutlich auf der Seite 68 [von „Lamahāt“ – Aut.] [...] zu sehen - er unterschrieb als „Salmān“ und nicht als „Sulaymān“. Genauso haben wir auch in einem der Dokumente gesehen, dass man dort, nachdem man schon die Namen der Teilnehmer der Delegation angegeben hatte, die dem französischen Kommissar in Beirut dieses Dokument überreichen sollte, behauptet hat, dass Salmān seine Unterstützung ihrer [der „Separatisten“ – Aut.] Position per Telegramm geschickt habe. Dadurch versuchte man zu vertuschen, dass er (Salmān – Aut.) unter ihnen („Separatisten“ - Aut.) nicht anwesend war.“

160

¹⁵⁹ Moosa, Matti. *Extremist Shiites*. New York. 1987. S. 286-288. Über diese Petition auch : Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 97-98.

¹⁶⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamahāt*. S.58. Dabei muss man allerdings sagen, dass es den Namen Salmāns auch unter denjenigen nicht gab, die eine Petition für die Vereinigung des alawitischen Staates mit Syrien unterschrieben haben.

Diese Behauptung, deren Plausibilität ich hier weder zu bestreiten noch zu bestätigen vorhabe, widerspricht nicht der politischen Tätigkeit Salmāns nach der Vereinigung der Latakia-Provinz mit Syrien, indem er sich er bei den Wahlen den Nationalisten angeschlossen hat. Aber noch vor den Wahlen wurde in Syrien im September 1936¹⁶¹ das Buch „*Sūriyā fī ʿahdayhā al-ğaḥīm wa an-naʿīm*“ veröffentlicht, in dem es in dem Teil, der den bedeutenden Persönlichkeiten der Provinz Latakia gewidmet ist, auch einen Kurzartikel über Muršid gibt, der die damalige (zumindest offizielle) Meinung über ihn widerspiegelt, und in dem Salmān Efendi al-Muršid, der „zum Kern der Patrioten gehört“ (*min šamīm al-waṭaniyyin*), als „Oberhaupt der alawitischen Führer von Latakia“ bezeichnet wird.¹⁶²

Im Oktober 1937, nach der Vereinigung des alawitischen Staates mit Syrien, fanden die allgemeinen Parlamentswahlen statt, bei denen sich Salmān wiederum den Nationalisten anschloss. Ğ. Dakar und M. Müšilī schreiben in diesem Zusammenhang über die Unterstützung Salmāns durch das damalige Oberhaupt der Nationalisten in Latakia ʿAbd al-Wāḥid Hārūn. Familie Hārūn gehörte zu den größten Großgrundbesitzern der Provinz und war in den letzten Jahren der osmanischen Herrschaft in Syrien und während der Zeit des französischen Mandates die einflussreichste sunnitische Familie in Latakia.¹⁶³ Mitte der 1930er Jahre begann aber die Familie Šurayṭīh eine immer größere Rolle in der nationalistischen Bewegung und im politischen Leben der Region zu spielen. Nach den Wahlen 1937, so behauptet Ğ. Bārūt, war sie bereits einflussreicher als die Familie Hārūn.¹⁶⁴

Sehr wahrscheinlich scheint in diesem Zusammenhang, dass zu den Gründen der späteren Feindschaft zwischen al-Muršid und ʿAbd al-Qādir Šurayṭīh, der eine der Schlüsselrollen in der Beseitigung Salmāns

¹⁶¹ Das Buch ist also noch früher erschienen, als das Gouvernement von Latakia und Ğabal Drūz offiziell zu syrischen Provinzen geworden sind, was sich am 5. Dezember 1936 ereignet hat.

¹⁶² Muršid, Nūr al-Muḍīʿ al-: *Lamahāt*. S.69 u. 71:

رئيس زعماء العلويين سلمان أفندي المرشد.
لا شك أن الزعيم الكبير هو رئيس زعماء العلويين في منطقة اللاذقية و هو ذو نفسية طيبة حوت مزايا عديدة من حيث الإخلاص البناء عشيرته و قومه و الكرم الحاتمي لكل من يراه بحاجة لشيء و الحقيقة أن سلمان أفندي المرشد هو الرجل الوحيد و الزعيم الكبير في منطقة اللاذقية و الناس جميعهم يعرفونه حق المعرفة. و علاوة على ذلك فهو من صميم الوطنيين كان و ما زال مع الكتلة الوطنية سائر في طريق النزاهة و لإخلاص.

¹⁶³ Hakīm, Yūsuf: *Sūriyā wa al-ʿahd al-ʿuṣmānī*. Beirut 1991. S. 160-161 u. 182-183.

¹⁶⁴ Bārūt, Ğamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ğağr*. S. 241-242.

gespielt hat, auch die Allianz Muršids mit der konkurrierenden Familie Hārūn zählt.¹⁶⁵ Es sei dahingestellt, ob absichtlich oder unbeabsichtigt, aber al-Muršid hat sich auch in den Kampf der sunnitischen Eliten von Latakia eingemischt. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass die Familie Hārūn von Anfang an versuchte, den damals schon sehr einflussreichen Muršid für die Verstärkung eigener Positionen zu benutzen. Seinen Einfluss und die Fähigkeit, seine Anhänger schnell zu mobilisieren, um den eigenen Willen durchzusetzen, hat Muršid während der Wahlkampagne 1937 sehr deutlich gezeigt:

„Am Tag der Wahlen hat Salmān alle damit überrascht, dass die Straße, die das Administrationszentrum in Haffe durchquerte, die Männer aus dem Stamm (Muršids – Aut.), füllten und hinter ihren Schultern die unter ihrer Oberkleidung versteckten Gewehre erkennbar waren. Er hat auch in andere Gebiete bewaffnete Leute geschickt, die nur die Wahl der „Unionisten“¹⁶⁶ akzeptierten.“¹⁶⁷

Die Politik des Nationalen Blocks in Bezug auf die Minderheiten verursachte aber bald die Unzufriedenheit der Letzteren. Eine detaillierte Analyse dieser Politik ist zwar nicht Thema der vorliegenden Arbeit, es muss aber an dieser Stelle erwähnt werden, dass die Folge dieser Politik eine Reihe von Protestauftritten der nationalen und konfessionellen Minderheiten war. 1937-1939 waren die Jahre der separatistischen Bewegung in Ġabal Drūz.¹⁶⁸ 1937 kam es auch zu den separatistisch gefärbten Unruhen der Kurden in al-Ġazīra. In Latakia erregte die Politik des neuen Gouverneurs Iḥsān al-Ġabirī, der auf diesem Posten Muḏhir Raṣlān abgelöst hat, die Unzufriedenheit der Alawiten. Mit Bezug auf „*Oriente Moderno*“ berichtet P. Franke, dass Salmān Muršid und Ibrāhīm al-Kunḡ im November 1937 mit ihren Stammesverbänden den zivilen Ungehorsam erklärten, die Zahlung von Steuern einstellten und private Gerichte konstituierten.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Dazu: Ebd.

¹⁶⁶ Gemeint sind diejenigen, die für die komplette Vereinigung der „alawitischen“ Territorien mit Syrien auftraten.

¹⁶⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 65.

¹⁶⁸ 1938 wurde einem der drusischen Führer ‘Abd al-Ġaffār al-Aṭraš von der Seite eines Abgeordneten des Nationalen Blocks die Zusammenarbeit mit den Franzosen vorgeworfen. Aus Protest haben die drusischen Abgeordneten auf ihre Mandate verzichtet: Bārūt, Ġamāl: *Šu‘ā‘ qabl al-faḡr*. S. 235-236.

¹⁶⁹ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 100.

Am 29. März 1938 haben die elf Abgeordneten von Latakia Salmān Muṣṣid (der Stamm *al-Ġasāsina*), Šawkat al-‘Abbās (der Sohn von Ġabir al-‘Abbās und der Vertreter des alawitischen Stammes *al-Ḥayyātīn*), Ġabra al-Ḥulw (der Abgeordnete von Šafitā), Ilyās Ġirġis (der Abgeordnete von Tall Kalah und einer der Anhänger Šahbandars¹⁷⁰), ‘Umar al-Biṭār (der Führer des sunnitischen Stammes Šahyūn), Muḥammad Ġunayd (der Vertreter des alawitischen Stammes *ar-Rašāwina*), Amīn Raslān (der Führer einer der Sippen der *ar-Rašāwina*), Yūsuf al-Ḥāmid (der Vertreter des alawitischen Stammes *al-Ḥaddādīn*), ‘Alī Nāšir Šihāb (einer der ḥaydaritischen Scheiche) und Ġānim Ḥaddūr (der Vertreter der alawitischen Stammes *al-Qarāhila*) eine Art Abkommen (*taḍāmūn*) unterschrieben, in dem sie ihre Treue der Einheit Syriens bestätigen, dabei aber auf die Notwendigkeit einer Rücksicht auf regionale Interessen und Stammestraktionen in Latakia von der Seite der nationalen Regierung hingewiesen haben:

„5. Wir bestätigen unsere Treue der Einheit Syriens [...] und ihrer völligen Unabhängigkeit von jeder fremden Herrschaft.

6. Wir bestätigen unsere Treue jeder syrischen Regierung, die uns Respekt erweist und unsere regionalen Rechte, Stammestraktionen, sowie die Einheit und die Unabhängigkeit respektiert.“¹⁷¹

Das Abkommen enthielt zudem einen weiteren wichtigen Punkt:

„3. Jeder Auftritt gegen einen oder gegen alle von uns gilt als Auftritt gegen alle, egal ob dieser Auftritt von der Seite eines Stammes oder einer Staatsmacht unternommen wird. Und jeder ist verpflichtet, mit allen möglichen Mitteln dem Überfallenen Hilfe zu leisten, als wäre es ein Überfall auf ihn selbst.“¹⁷²

Dieses Abkommen und die damalige Allianz al-Muṣṣids mit seinem ehemaligen (und auch zukünftigen) Gegner Ibrāhīm al-Kunġ sollte aber nicht als eine Wende Salmāns vom Nationalismus und der Idee der syrischen Einheit zu einer Art Separatismus betrachtet werden. Vielmehr als die Fragen der großen Politik interessierten ihn die mit

¹⁷⁰ Šahbandar, ‘Abd ar-Rahmān (1880-1940) – prominenter syrischer Politiker, Vertreter der Ideen des arabischen Nationalismus. Die Ermittlung wegen des Mordes an ihm im Juni 1940 führte zur politischen Krise im Land.

¹⁷¹ Muṣṣid, Nūr al-Muḍī: *Lamaḥāt*. S. 66-68 (Zusammen mit der Kopie des originalen Dokuments).

¹⁷² Ebd.

seinem Stamm verbundenen Probleme, worauf auch G. Yaffe in ihrem Artikel hinweist:

„*He did not seem to have much interest in issues of unity with Syria, or of Alawi autonomy; he was friendly neither with the French and their allies nor with the supporters of unity with Syria. His activity concentrated on inter-tribal matters which proved to be crucial as sources of power and influence.*”¹⁷³

1.5. Innere Opposition im Stamm.

Trotz des großen Einflusses Salmāns und der ausgezeichneten Organisation seiner Anhänger war er, wie bereits weiter oben erwähnt, gelegentlich mit der Opposition innerhalb seiner Bewegung konfrontiert.

Als Hauptgrund dieser Opposition von Seiten einiger ehemaliger Anhänger kann man die Umwandlung der ursprünglich religiös gefärbten Bewegung in eine politische nennen. Eine solche Umwandlung zog bereits die Priorität der tribalen (oder sogar nationalen) Selbstidentifizierung über die religiöse, also über die alawitische, nach sich und beeinflusste dadurch die traditionellen Verhältnisse innerhalb der alawitischen Gemeinschaft.

Ein starker Gegner blieb immer noch Muḥammad al-Ḥartābīl, der 1938 versuchte, seinen Einfluss durch die Unterstützung von Salmāns Gegnern wiederherzustellen, was wiederum zu Unruhen im Dorf Ġawbat Burgāl führte. Die vorhandenen Berichte über diese Auseinandersetzung sind sehr unterschiedlich und sind von P. Franke zusammengefasst.¹⁷⁴ Die muršiditische Version hat M. al-Mūšīlī in seinem Buch dargelegt.¹⁷⁵ Ohne auf die Einzelheiten einzugehen, kann man aufgrund der Berichte vermuten, dass Muḥammad al-Ḥartābīl, der sich zu dem Zeitpunkt mit Salmān versöhnt hatte,¹⁷⁶ sich während der Abwesenheit des letzteren seinen Gegnern anschloss und während einer Auseinandersetzung mit den Anhängern Salmāns getötet wurde. Diese Ereignisse verschärfen die Situation in Ġawbat Burgāl derart, dass Salmān im selben Jahr seine Tätigkeit als Abgeordneter für einen

¹⁷³ Yaffe, Gitta: *Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader* S. 624.

¹⁷⁴ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 102-103.

¹⁷⁵ Mūšīlī, Mundīr al-: *Al-baḥṭ 'an al-ḥaqīqat al-muršidiyya*. S. 95-97.

¹⁷⁶ Dakar, Gürġ: *Mudda' ī al-ulūhiyya...* S. 108.

Monat unterbrechen musste, um persönlich die Situation in seinem Stamm zu beruhigen.¹⁷⁷

In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass im Zuge dieser Ereignisse zum ersten Mal die französische Unterstützung Salmāns erwähnt wird. Die Franzosen hielten den Aufmarsch der syrischen nationalen Regierung auf Muršid, in dem der Mord an al-Ḥarṭabil als Vorwand benutzt wurde, auf.¹⁷⁸ Vermutlich war dies nicht der Anfang der französischen Unterstützung, aber zumindest fand sie hier erstmals spürbaren Ausdruck. Die Gründe dieser Unterstützung lagen in erster Linie in der Kolonialpolitik der Franzosen, die von dem General L.H. Lyautey ausgearbeitet wurde und unter deren Prinzipien auch *„die sogenannte „pro-peasant-strategy“ war, die darin bestand, dass man die Landbevölkerung gegen die nationalistisch „durchseuchte“ städtische Grundbesitzerklasse aufwiegelte und deren Lebensgrundlage durch Zerstörung ihrer Latifundien bedrohte“*¹⁷⁹. Die soziale Basis der Bewegung Muršids und ihr Inhalt machten ihn in den Augen der Franzosen zu einer idealen Figure, die man den Nationalisten gegenüberstellen konnte. Darüber hinaus war Muršid zu dem Zeitpunkt der einflussreichste alawitische Führer, der auf den Territorien seines Stammes eine Art Staat im Staate geschaffen hatte.¹⁸⁰

Nicht zuletzt wurden diese Schritte Salmāns durch die Krise der Regierung des Nationalen Blocks verursacht. Diese Regierung verlor damals immer mehr die Kontrolle über die Situation im Land im Allgemeinen und in seinem westlichen Teil im Besonderen. Die Stimmung der Alawiten und ihre Zweifel an der Regierung hat auch die sogenannte Alexandretta-Krise wesentlich beeinflusst: Am 2. September 1938 wurde der Sandschak Alexandretta von Syrien abgetrennt und es entstand daraus ein Übergangskonstrukt unter dem Namen Hatay, welches später zu einer türkischen Provinz wurde. Mehrere Alawiten, die nach der Vereinigung der Provinz mit der Türkei nicht nur

¹⁷⁷ Mūsīlī, Muḍīr al-: *Al-baḥt ʿan al-ḥaqīqa al-muršīdiyya*. S. 95.

¹⁷⁸ Dakar, Ğurġ: *Muddaʿī al-ulūhiya...* S. 108.

¹⁷⁹ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 116.

¹⁸⁰ In der Geschichte der alawitischen Gemeinschaft war es aber nicht der erste Fall. In der Mitte des 19. Jahrhunderts, während des Krimkrieges, hat das Oberhaupt der Stammes al-Matāwira Ismāʿīl Bek auch eine Art Staates im Staate mit Hauptstadt in Draykiš etabliert. Gegen ihn wurde später die osmanische Armee eingesetzt. Nach dem Mord an Ismāʿīl Bek wurde dieser „Staat“ abgeschafft. Rafīq Bek, Muḥammad; Bahġat Bek, Muḥammad: *Wilāyat Bayrūt*, S. 85-86.

konfessionelle, sondern auch nationale Minderheit darstellen würden, verließen Hatay und wanderten nach Syrien aus:

„Schon vor dem Abzug der französischen Truppen aus der Region, d.h. im Juli 1939, waren viele arabische und vor allem armenische Familien ausgewandert. Syrien nahm 50 000 Flüchtlinge aus der Region auf, darunter 22 000 Armenier, 10 000 Alawiten und 5 000 orthodoxe Christen. Die restlichen 12 000 waren sunnitische Araber.“¹⁸¹

1.6. Die innere Organisation der Gemeinschaft Salmāns.

Der Bericht von Ğ. Dakar und die während des Prozesses gegen Salmān einbezogenen Unterlagen erlauben die innere Organisation des Stammes *al-Ġasāsina* gegen Ende der 1930er- und Anfang der 1940er Jahre, also als der Einfluss Salmāns seinen Höhepunkt erreichte, zu rekonstruieren.

Das politische und vermutlich auch das geistliche Oberhaupt des Stammes war Salmān Muršid. In seiner Abwesenheit kümmerten sich, wie aus mehreren Quellen folgt, seine erste Frau Hilāla (Umm Fātiḥ) und sein ältester Sohn Fātiḥ um die Angelegenheiten der *Ġasāsina*. Die Organisation der Gemeinschaft kann man sich aufgrund des folgenden Dokuments folgendermaßen vorstellen:

„12) Resolution vom 23.01.1939 über die Organisation, verantwortlich für die Waqf-Gebühren, die für alle Dörfer obligatorisch sind; über den jährlichen Lohn für Salmān Muršid, seine Söhne, sein Haus, ‘Īsā Salūḥin, den Fahrer des Autos und die versteckten Ausgaben(?); über die Löhne für das Volksgericht, für die geistlichen Scheiche, für die Volksrichter, deren Namen erwähnt sind; und über die Löhne für „firqat at-taġallī“, bekannt auch als „al-Fidā‘iyyūn“ (die Selbstaufopfernden), deren Anzahl hundertfünfzig Personen ist.“¹⁸²

Interessant ist hier die Erwähnung des „Volksgerichtes“,¹⁸³ der „geistlichen Scheiche“ und der „Volksrichter“ sowie zudem im Dokument Nr. 28 die Erwähnung des „Volksrates“ (*al-maġlis aš-ša‘bī*). Demnach kann also gesagt werden, dass die *Ġasāsina* formal nach dem

¹⁸¹ Arsuzi-Elamir, Dalal: *Arabischer Nationalismus in Syrien. Zakī al-Arsūzī und die arabisch-nationale Bewegung an der Peripherie Alexandretta/Antakya 1930-1938*. Münster 2003. S. 190-191.

¹⁸² Fil, Aḥmad ‘Īsā al-: *Al-maġlis al-‘adlī*, S.30, od. Anhang II der vorliegenden Arbeit.

¹⁸³ Anders genannt „das Gericht des ḥaidarisch-ġassānidischen Volkes“.

Muster eines Kleinstaates organisiert war. Ein weiterer Hinweis darauf kann auch das Beweisstück Nr. 2 sein:

„(2) Hefte und Unterlagen, welche im Haus von Salmān al-Muršid konfisziert worden sind und welche Texte der von ihm verabschiedeten Statuten und Gesetze beinhalten, wie auch (Informationen über) die Truppen, die er organisiert hat, was schon vor ihm in seiner Aussage sein Sekretär, der Angeklagte Scheich Darwiš Nāṣir, bestätigt hat und was auch der Angeklagte Salmān al-Muršid gestanden hat.“¹⁸⁴

Auf den von ihm kontrollierten Territorien, deren Einwohner, wie man vermuten kann, ohnehin verpflichtet waren, Waffen zu kaufen,¹⁸⁵ um angeblich im Falle der Notwendigkeit möglichst schnell mobilisiert zu werden, hat Muršid auch eine Art militärische Elitetruppe etabliert,¹⁸⁶ die den Namen *firqat at-tağalli* trug, aber auch als *firqat al-fidā'iyin* (die Truppe der Selbstaufopfernden) bekannt war. Dakar behauptet, dass al-Muršid auch sein eigenes Nationalheer mit der Hilfe der Franzosen organisierte.¹⁸⁷ In den Unterlagen des Gerichtes taucht aber diese Information nicht auf. In einigen Dokumenten (Nr. 7, 9, 29) sind tatsächlich bewaffnete Truppen in bestimmten Gebieten erwähnt, wobei nicht eindeutig daraus hervorgeht, ob es um das sogenannte „Nationalheer“ Salmāns oder doch nur um die *Fidā'iyūn* handelt. Ich tendiere eher auf zur zweiten Variante, weil eben diese Etablierung der Truppe in den Anklageakten des Gerichtes als „die Organisation einer bewaffneten Bande“ interpretiert wurde. In der Liste der Beweismaterialien wird unter der Nummer 5 folgendes Dokument erwähnt:¹⁸⁸

„Das Dokument vom 23. Januar 1939, das von ihm [Muršid – Aut.] in seiner Eigenschaft als Führer (*ra'īs*) des ḥaydaritischen ḡassānidischen Volkes (*aš-ša'b al-ḥaydarī al-ḡassānī*) unterschrieben ist, verordnet die

¹⁸⁴ Fil, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-mağlis al-'adlī*, S.28, od. Anhang II der vorliegenden Arbeit.

¹⁸⁵ Vgl. z.B. das Dokument Nr.20 in der Liste der Beweismaterialien, wo ein gewisser As'ad Maḥmūd sich an Muršid mit der Bitte wendet, ihn von der Pflicht, ein Gewehr zu kaufen, wegen seiner Armut zu befreien: Anhang II der vorliegenden Arbeit.

¹⁸⁶ In seiner Aussage im Prozess behauptete allerdings Muršid, die Aufstellung der Truppe wäre die Initiative seiner Anhänger Salmān al-'Isā, Naḍir Ḥayr Bek und aš-Šayḥ Darwiš Nāṣir: Fil, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-mağlis al-'adlī*. S. 35. Der Hinweis darauf, dass die Aufstellung des *Fidā'iyūn*-Korpses eine kollektive Entscheidung war, findet man auch bei Nūr al-Muḍī, *Lamaḥāt*, S. 78: „Deswegen haben die Ältesten des Stammes zusammen die Entscheidung getroffen, eine kleine Truppe zu etablieren, und nannten sie „al-Fidā'ī“.

¹⁸⁷ Dakar. S. 110.

¹⁸⁸ Fil, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-mağlis al-'adlī*. S. 28.

Aufstellung der firqat at-tağalli und die Errichtung des Gerichtes des haydaritischen Volkes (maḥkamat li-š-šaʿb al-haydarī) und setzt die Löhne fest“

Das war eine nach dem Muster einer halbprofessionellen Armee (oder Polizei) organisierte Militärtruppe, die laut den Aussagen der Angeklagten und der Zeugen im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger ungefähr 150 Männer hatte. Dakar und Nūr al-Muḍīʿ al-Muršid nennen die Zahl von ungefähr 300 Mitgliedern.¹⁸⁹

„Der Fidāʿiyyūn-Korps bestand aus vier Truppen und zählte mehr als dreihundert Männer, die eine Kompensation dafür bekamen, dass sie ihre Ländereien manchmal nicht bearbeiten konnten. Ihre Treue dem Salmān gegenüber war stark, wie auch die der Anderen.“

Die *Fidāʿiyyūn* hatten ihre eigene Uniform, die in Beirut angefertigt wurde, und verschiedene Dienstgrade.¹⁹⁰ So behauptete der Zeuge ʿAlī b. al-Kunḡ Fāḍil, dass es „unter ihnen *an-naḡar* (Soldat), *ar-raʿīs* (Ältester?), *ad-dābiḡ* (Offizier) und andere Dienstgrade gab“,¹⁹¹ Muḡīb Muršid erwähnte in seiner Aussage in Bezug auf Muḡammad al-Ḥumšī, der zum engsten Kreis seines Vaters gehörte, dass al-Ḥumšī einer der Leiter der *Fidāʿiyyūn* war und den Dienstgrad „Hauptmann“ (*kābtīn*) hatte.¹⁹² Darüber hinaus wurden die *Fidāʿiyyūn* von Muršid persönlich für ihren Dienst mit Orden ausgezeichnet.¹⁹³

Die innere Organisation des *Fidāʿiyyūn*-Korpses regulierte die Gesetze und Vorschriften Muršids. Dies, sowie die Tatsache, dass Salmān einen großen Wert auf diese Truppe legte, lässt sich aufgrund folgender Beweismaterialien des Prozesses erschließen:

„(28) Das Heft mit Vorschriften und Erlassen des Raʿīs Salmān al-Muršid mit den Namen der Mitglieder des Fidāʿiyyūn-Korpses, der Soldaten und der Offiziere, und dasselbe Heft beinhaltet auf den Seiten 1-7 das Gesetz über die Fidāʿiyyūn und über den Volksrat (al-maḡlis aš-šaʿbī),¹⁹⁴ auf den Seiten 9-11 die Namen derjenigen, die für den Fidāʿiyyūn-Korps spendeten, auf den Seiten 11-12 – die Namen der Fidāʿiyyūn in ad-Darāwisa und einige Instruktionen, wie auch auf den Seiten 14-16, auf den Seiten 17-18 – die

¹⁸⁹ Dakar, Ğurḡ : *Muddaʿī al-uluhiya ...*, S.110; Muršid, Nūr al-Muḍīʿ al-: *Lamaḡāt*. S. 79.

¹⁹⁰ Fil, Aḡmad ʿIsā al-: *Al-maḡlis al-ʿadlī*. S.39.

¹⁹¹ Ebd. S. 65.

¹⁹² Ebd. S.71.

¹⁹³ Ebd. S.39

¹⁹⁴ Ist nicht klar, was genau darunter gemeint wird.

Namen derjenigen, die den *Fidā'iyūn*-Korps verlassen haben, auf den Seiten 19-25 – ausführliche Informationen über die Löhne der Leiter, der Richter, der geistlichen Oberhäupter, und auf den Seiten 1(?)¹⁹⁵ – 64 die Schulden.“¹⁹⁶

Die Beziehungen zwischen den *Fidā'iyūn* und anderen Stammesmitgliedern wurden auch durch bestimmte Gesetze geregelt:

„(11) Das *haydaritische* Strafgesetz vom 26.04.1939, beinhaltet drei Artikel: der erste über den Überfall eines der Mitglieder seiner Bande auf eine Person aus dem Volk; der zweite darüber, dass derjenige, der seine Anklage gegen einer der *Fidā'iyūn* nicht beweisen kann, mit fünfundzwanzig Peitschenschlägen und einer Geldbuße in Höhe von fünfundzwanzig syrischen Liren zugunsten des *Ra'ises* bestraft wird.“¹⁹⁷

Die Rolle der Franzosen bei der Organisation dieses Korpses lässt sich aber nicht ganz deutlich definieren. Direkte Hinweise auf ihre Teilnahme an der Organisation oder Ausbildung dieser Truppen habe ich nirgendwo gefunden.¹⁹⁸ Dass Salmān aber Ende der 1930er Jahre enge Kontakte mit den Franzosen hatte, kann man aufgrund der zeitgenössischen Berichte ziemlich sicher sagen.¹⁹⁹

Neben der Rolle einer Art „Stammesarmee“²⁰⁰ und „Stammespolizei“²⁰¹ gehörte zu den Aufgaben der *Fidā'iyūn* auch die Beobachtung des Wegebbaus, den Salmān Ende der 1930er Jahre auf den von ihm kontrollierten Territorien bewirkte.²⁰²

Für die Finanzierung dieser Truppe, wie auch anderer Ausgaben des Stammes (das Gehalt Salmāns, der Scheiche, der von Salmān ernannten Richter usw.) wurde eine Stammeskasse (*ṣundūq al-‘ašīra*) etabliert. Nūr al-Muḏī' al-Muršid berichtet in diesem Zusammenhang Folgendes:

¹⁹⁵ Im Originaltext nicht deutlich.

¹⁹⁶ Fīl, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-mağlis al-‘adlī*. S.32.

¹⁹⁷ Ebd. S.29.

¹⁹⁸ Dakar schreibt zwar, dass die Franzosen Salmān geholfen haben, sein persönliches „Nationalheer“ aufzubauen (S. 110), ich nehme aber an, dass dieses Heer nie existiert hat (s. oben).

¹⁹⁹ Der syrische Politiker 'Abd al-Laṭīf al-Yūnus berichtet, dass als er in Begleitung einiger anderen alawitischen Scheiche auf den Territorien Salmāns war, dann wurden sie im Namen Salmāns von einem französischen Berater begrüßt: *Muḏakkarāt ad-dukūr 'Abd al-Laṭīf al-Yūnus*. Damaskus 1992. S.67

²⁰⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī' al-: *Lamahāt...* S. 78-79.

²⁰¹ Fīl, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-mağlis al-‘adlī*. S. 39.

²⁰² Ebd.

„Für die Finanzierung der *Fidā' iyyūn* und für die Unterstützung der Notleidenden hat der Stamm eine Kasse gegründet. Von Anfang an wurde dafür eine verantwortliche Person bestimmt – das war einer der Ältesten des Stammes namens Scheich *As'ad Nāšir*. Diese Kasse deckte auch andere Ausgaben. Davon wurden die *Fidā' iyyūn* bezahlt, wie auch Waffen, Munition, Proviant und das Allernotwendigste für den Stamm gekauft. Grundsätzlich wurde die Kasse aus den Spenden gebildet, dazu kamen aber auch regelmäßige Einkommensquellen. Darunter einige Ländereien im Gebirge-Gebiet, die *Salmān* für diesen Zweck teils von den Mitglieder des Stammes und teils von anderen gekauft hat [...], wobei die ehemaligen Besitzer ihre Ländereien weiterhin unter der Bedingung bearbeiteten, dass sie 25 % der Ernte für die Stammeskasse spendeten [...] Das Geld der Kasse benutzte *Salmān* auch für seine Familie und finanzierte davon auch Festessen, die gelegentlich in seinem Viertel in *al-Ġawba* stattfanden.“²⁰³

Die Kasse war demnach ein Element einer traditionellen Gesellschaft, welches das Lebensniveau aller ihrer Mitglieder auf einem passablen Niveau zu halten erlaubte.²⁰⁴ Was aber die Einkommensquellen angeht, so waren sie auch die Steuern, die *Salmān* auf seinen Territorien eingeführt hat. Ġ. Dakar gibt die folgende Liste der von *al-Muršid* eingeführten Steuern an:

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Einsammlung der alten Schulden</i> | ein Viertel |
| 2. <i>Eheschließungen</i> | ein Viertel der Brautsteuer (<i>mahr</i>) |
| 3. <i>Kopfsteuer</i> | eine syrische Lira pro Person |
| 4. <i>Registrationssteuer</i> | eine halbe Lira für jedes neugeborenes Kind |
| 5. „ <i>Festessensteuer</i> “ | 10 Piaster pro Person inklusive noch nicht geborene Kinder |
| 6. <i>Einkommen vom Waqūf-Eigentum</i> | das Ganze |
| 7. <i>Das Erbe</i> | das Ganze, falls es keine direkten männlichen Nachkommen gab, |

²⁰³ Muršid, Nūr al-Muḍī' al-: *Lamahāt...* S. 79.

²⁰⁴ Vasil'ev, L.S.: *Istorija Vostoka*. Moskva 1998, Bd.I, S. 57-60.

	ansonsten ein Viertel für Sulaymān	
8. Einkommen von Ländereien		10%
9. Verkauf von Vieh und Reittiere		10%
10. Verkauf von Käse, Milch und Fett		10% und insbesondere im Gebiet al-Ġāb, in dem die Anzahl der Büffel sehr groß war.
11. Andere Verkäufe		10%
12. Strafen für Angriffe:		
	a. ein Schlag mit der Hand	50 Lire
	b. ein Schlag mit dem Stock	100 Lire
	c. ein Messerstich	150 Lire
13. „Haussteuer“	Eine syrische Lira pro Säule, welche das Dach unterstützt ²⁰⁵	

Leider gibt Ḡ. Dakar seine Quellen nicht an. Es lässt sich allerdings vermuten, dass er Zugang zu den Gerichtsunterlagen hatte: al-Fil erwähnt in seinem Buch eine Reihe der von Salmān unterschriebenen Dokumente, in denen es von verschiedene Steuern handelt. Genauer beschrieben werden sie aber meistens nicht.

Manche Dörfer oder Stämme konnten aber aufgrund ihrer schweren Lage von einigen (vermutlich sogar von allen) Steuern befreit werden, wie sich aus dem Dokument Nr. 24 erschließen lässt:

„(24) Die Resolution vom 29. Juli 1940 über die Befreiung al-Mahālība wegen ihrer Notlage von einigen Steuern und über die Ernennung der Richter, die sie (die Leute von al-Mahālība) kontrollieren werden, und über die Einführung neuer Steuern.“²⁰⁶

Salmān war also im Grunde genommen ein traditioneller alawitischer Führer (*az-zaʿīm* oder *ar-raʿīs*), der, genauso wie im Fall mit der Stammeskasse, versuchte, den sozialen Gleichstand in seinem Stamm aufrechtzuerhalten, was in einer traditionellen Gesellschaft auch

²⁰⁵ Dakar, Ḡurḡ : *Muddaʿī al-ulūhiya* ... S. 140-141. Dazu auch: Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 92-93 u. 96.

²⁰⁶ Fil, Aḥmad ʿĪsā al-: *Al-maḡlis al-ʿadlī*. S.31 Anhang II.

als eine der Legitimationsformen der Machtansprüche zu betrachten ist. Einige von ihm unterschriebene Gesetze oder Briefe enthalten auch Hinweise auf seine Rolle eines traditionellen Stammesführers (*ar-raʿis*), wie diese Rolle bei Muḥammad Hawwāš beschrieben ist. Muršid war die höchste Instanz bei der Lösung der Streitigkeiten in seinem Stamm:

„(3) Der Erlass vom 24.09.1940, unterschrieben von Salmān al-Muršid, in seiner Eigenschaft als Raʿis des ḥaydaritischen Volkes bezüglich der Teilung einiger Ländereien, welche der Gegenstand des Streites zwischen der Familie Šfiya und der Familie Miya einerseits und der Familie Dīb andererseits waren.“²⁰⁷

Für eine Heirat brauchten die Mitglieder seines Stammes seine Erlaubnis:

„(13) Ein Brief vom 8. Juli 1939 von Naẓīr Raf an Salmān al-Muršid bezüglich der Heirat der Tochter von Muḥammad Būyazī. Der Brief beinhaltet die Erlaubnis durch den Brief an den Richter und bestätigt, dass die notwendige Summe an den Scheich Darwīš Nāṣir bezahlt wurde.“²⁰⁸

Auch das Recht, Gesetze zu verabschieden gehörte, wie aus dem oben angegebenen Zitat von Hawwāš folgt (Vgl. S.39), zu den traditionellen Vollmachten und sogar Aufgaben eines Stammesführers (*raʿīs* od. *zaʿīm*).

Man kann also sagen, dass jede einzelne Initiative oder Reform Salmāns im Grunde kein neues Phänomen für die alawitische Gemeinschaft war, sondern ihre Analogien in der Geschichte hatte. Prinzipiell neu war aber die Kombination von allen diesen Transformationen und die Gründung einer neuen Gemeinschaft innerhalb der syrischen Alawiten – des Stammes al-Ġasāsina.

Der schnelle Zuwachs der Mitglieder des neuen Stammes und insbesondere die rapide Verbreitung des Einflusses seines Führers im regionalen politischen, sozialen und religiösen Leben führte zu einem gewissen Bruch der traditionellen historischen Verhältnisse sowohl innerhalb der alawitischen Stämme und Untersekten, als auch in den Beziehungen zwischen den Alawiten und sunnitischen und christlichen Eliten im westlichen Syrien. Die Reaktion der traditionellen Struktur kam später dadurch zum Ausdruck, dass sich die meisten alawitischen Führer Mitte der 1940er Jahre der Kampagne gegen Muršid

²⁰⁷ Ebd. S. 28.

²⁰⁸ Ebd. S. 30.

anschlossen, und sich sein Stamm noch später aus der alawitischen Gemeinschaft ausschließen musste.

1.7. Die Rolle Salmāns und seines Stammes im politischen und wirtschaftlichen Leben der Provinz Latakia.

Ende der 1930er Jahre war Muršid der Führer eines der größten²⁰⁹ und am besten organisierten Stämme im westlichen Syrien. Seine Anhänger mobilisierte er auch für Wegebauprojekte, deren bekannteste der Wegebau zwischen den Dörfern Šaṭḥa, in dem sich die Winterresidenz Muršids befand, und Ğawbat Burgāl war. Darüber hinaus gab es offensichtlich auch andere Bauprojekte, wie man aus den Aussagen von Fātiḥ al-Muršid und aus den Berichten Dakars²¹⁰ schließen kann. Im Gericht behauptete Fātiḥ, dass unter den Aufgaben des Fidā'iyyūn-Korpses die Beobachtung „des Wegebaus zwischen den Dörfern al-Ğawba, Šaṭḥa, Šlunfa und den Grenzen seiner (Salmāns) Gebiete“ war.²¹¹ Dabei verfolgten diese Projekte und besonders der Wegebau zwischen Šaṭḥa und Ğawbat Burgāl, dessen Wege bis heute erhalten geblieben sind und eine Arte Identifikationssymbol für heutige Muršiditen ist,²¹² anscheinend auch das Ziel, den Außenstehenden das

²⁰⁹ Welleurse nennt für das Jahr 1940 die Zahl von mehr als 40 000 Anhängern (Weulersse J. *Le pays des Alaouites*. Tours, 1940. P. 336), was wirklich ein bedeutender Zuwachs war (Vgl. mit den Angaben für den Anfang und die Mitte der 30er Jahre und mit den Angaben Šarifs für die anderen Stämme für das Jahr 1934 (S. 40 der vorliegenden Arbeit), wobei man davon ausgehen kann, dass die Zahl der Mitglieder der traditionellen alawitischen Stämme kaum wesentlich zugenommen hat: Šarif, Munir aš-: *Al-muslimūn al-'alawiyyūn man hum wa min ayna hum..* S. 117). Nicht ausgeschlossen ist, dass ein solcher Zuwachs durch die Auswanderung der Alawiten aus der Alexandretta-Provinz verursacht wurde. Es scheint durchaus möglich zu sein, dass viele von den in der Politik des Nationalen Blocks enttäuschten Alawiten aus der Alexandretta sich dem Stamm Salmāns angeschlossen haben. Die heutigen Muršiditen sprechen (ohne Quellenangabe) über 82 000 Mitglieder des Stammes in jener Zeit: Muršid, Nūr al-Mudī: *Lamaḥāt*. S. 51.

²¹⁰ Dakar, Ğurğ : *Mudda'ī al-ulūhiya ...* S. 112.

²¹¹ Fil, Aḥmad 'Isā al-: *Al-mağlis al-'adli*. S.39. Darüber hinaus haben meine muršiditischen Informanten mit Bezug auf englische Dokumente der 1940er Jahre behauptet, dass Salmān insgesamt 122 km der Wege zwischen verschiedenen Dörfern gebaut hat. Die Unterlagen wurden mir nicht zur Verfügung gestellt, aber andere Wegebauprojekte Salmāns werden auch bei Dakar (*Mudda'ī al-ulūhiya* .S. 112) erwähnt. Dazu auch: Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 108.

²¹² Dass dieser Weg, mit dem bei den heutigen Muršiditen eine Reihe von Geschichten und Anekdoten verbunden ist, die Quelle eines besonderen Stolzes der Gemeinschaft ist, konnte ich mich während meiner Feldforschungen überzeugen. Dazu auch: Arnā'ūt, Muḥammad al-: *Al-arz as-sūrī al-muṭill 'alā sahl al-Ğāb*. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?article=18719>

Organisationspotenzial des Stammes und dementsprechend die Macht seines Führers zu demonstrieren. Ğ. Dakar schreibt darüber: „Viele bewunderten dieses gigantische Werk, das durch ein Wort des Rabb von al-Ġauba vollbracht worden war, durch ein ‘sei! Da war es‘.“²¹³

Darüber hinaus hat Salmān eine Reihe von Verträgen geschlossen, die seinen Einfluss auch auf andere (zum Teil sogar auf nicht alawitische) Stämme und Familien verbreiteten.²¹⁴ Ende März 1938 unterschrieb er zusammen mit zehn anderen Abgeordneten von Latakia ein Abkommen (S. 49 der vorliegenden Arbeit), das ihm unter anderem auch die Unterstützung nicht nur einiger alawitischen Stämme, sondern auch einiger Vertreter der christlichen und sunnitischen Eliten gewährleistete. Seine Kandidatur während der Parlamentswahlen unterstützte Āl Hārūn, eine der einflussreichsten sunnitischen Familien in Latakia. Dabei ist nicht ausgeschlossen – wie bereits weiter obenerwähnt wurde –, dass unter anderem auch die Nähe der Familie Āl Hārūn die Feindschaft Salmāns mit ihren Konkurrenten in der Region, der Familie Āl Šurayṭiḥ, verursacht hat. Der direkte Anlass für diese Feindschaft war aber die Besetzung des der Familie Šurayṭiḥ gehörenden Dorfes Sṭāmū und seine Eingliederung in den „Einflussbereich“ Salmāns, was Ende November 1938 stattgefunden hatte. Später hat Salmān, laut dem Bericht Dakars, sogar seine Residenz für eine Weile von Ġawbat Burgāl nach Sṭāmū verlegt.²¹⁵ Die Zusammenfassung der Ereignisse im Sṭāmū 1938 auf Grundlage des Berichtes von Ğ. Dakar und der Zeitung „al-Bašīr“ gibt in seiner Forschung P. Franke an.²¹⁶ Mit Bezug auf das Archiv des alawitischen Historikers Hāšim ‘Uṭmān und auf die syrische Presse jener Zeit fügt Ğ. Bārūt nicht nur einige zusätzliche Punkte zum Konflikt um Sṭāmū hinzu, sondern auch zu den Auseinandersetzungen Salmāns mit anderen sunnitischen und christlichen Eliten der Region:

²¹³ Dakar, Ğurğ : *Mudda’ī al-uluhiya* ...S. 112, Zitat nach Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 108. In der Tradition der heutigen Muṣṣiditen gibt es sogar eine „kanonische“ Frist, innerhalb welcher der Weg gebaut wurde. Das sind 45 Tage. Während meines Gesprächs im Dorf Muraštī mit einer muṣṣiditischen Frau, die noch an dem Bau des Weges beteiligt war, hat sie erwähnt, dass der Weg „sehr schnell, ungefähr im Laufe eines Monats“ fertig war.

²¹⁴ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 94-95 und Anhang II, Dokument Nr. 34.

²¹⁵ Dakar, Ğurğ : *Mudda’ī al-uluhiya* ... S. 113.

²¹⁶ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 104-106.

„Die Antwort Salmāns gegenüber Šuraytiḥ bestand darin, dass er „die Perle“ im Eigentum dieser Familie, das fruchtbare Dorf Sṭāmū, besetzte und die alawitischen Bauer dieses Dorfes, die zu seinem (Salmāns) Stamm gehörten, in seinen Schutz nahm. Zu diesem Zeitpunkt hat schon Iḥsān al-Ġābirī, der Gouverneur von Latakia, angefangen, das Recht der Familie Šuraytiḥ auf diese Ländereien juristisch festzuschreiben, wobei er die Tatsache benutzte, dass ‘die alawitischen Bauer – die meisten von ihnen waren Anhänger von Salmān al-Muršid – keine Unterlagen hatten, die ihr Recht auf diese Ländereien bestätigten, und dass die Kataster von Sṭāmū bei dem Brand 1921 verlorengegangen waren. Den Alawiten gehörten 18 von insgesamt 24 Karaten²¹⁷ und der Rest gehörte dem ‘Abd al-Qādir Šuraytiḥ‘ (Archiv Hāšim ‘Uṭmāns). Al-Muršid behielt es [das Dorf][...]mit Gewalt, so hat er eine Polizeitruppe vertrieben, die beauftragt wurde, die Familie Šuraytiḥ zu schützen. Anscheinend passierte es Ende November 1938 oder einige Monate nach den Ereignissen²¹⁸ in al-Ġawba im Juni 1938.²¹⁹

Dabei war Sṭāmū nicht das einzige Dorf, welches Salmān den ehemaligen Besitzern entzogen und seinen Territorien angeschlossen hatte:

„Und was Salmān al-Muršid anbetrifft, so hat er in seinem Interview der Zeitung ‘Šawt al-Ḥaqq‘ am 10. Januar 1939 die Gründe seines Konfliktes mit der Regierung folgenderweise erklärt: ‘Der Hauptgrund ist die Verteidigung der verletzten Rechte der Alawiten und die Rückgabe des Dorfes Sṭāmū, dessen großen Ländereien seiner Bevölkerung zu Unrecht weggenommen wurden‘ (‘Šawt al-Ḥaqq‘ Nr. 21, 10. Januar 1939) (Archiv Hāšim ‘Uṭmāns). In al-Ġāb hat al-Muršid die christlichen Grundbesitzer des Dorfes al-Ḥandaq vertrieben und die Bauern des Dorfes Fāḥil, die er in seinen Schutz genommen hat, aufgewiegelt, ihre Grundbesitzer zu vertreiben. Die Häuser und Paläste der abwesenden Grundbesitzer wurden in diesen Dörfern völlig zerstört.“²²⁰

²¹⁷ 1 Karat = 175,035 m²

²¹⁸ Gemeint werden die Ereignisse, die zum Mord an Muḥammad al-Ḥartabil geführt haben.

²¹⁹ Bārūt, Ġamāl: *Šu‘ ā‘ qabl al-fağr*. S. 236.

²²⁰ Ebd. S. 236-237. Die heutige muršiditische Tradition betrachtet diese Ereignisse als Kampf gegen den Feudalismus (*iqta‘*). Nūr al-Mudī Muršid schreibt in diesem Zusammenhang über die Unterstützung solcher Maßnahmen von der Seite einiger alawitischen Oberhäupter unter denen auch der bekannte Führer des Aufstandes 1919 Šāliḥ al-‘Alī wäre: *Lamahāt*. S. 75

Außerdem wurden die Dörfer ʿAyn al-Qiṭṭ, al-ʿĀliyāt und noch einige andere ihren ehemaligen Besitzern entzogen und in den Einflussbereich Salmāns eingeschlossen.²²¹

Noch ein Bereich, der eine wichtige Rolle im wirtschaftlichen Leben der Region spielte und in dem sich al-Muršid in jener Zeit eingemischt hatte, war der Tabakhandel. Dakar berichtet in diesem Zusammenhang, dass unter den Vorschriften Salmāns auch die folgende war:

*„Ankauf der Hälfte der Tabakernte der unter dem Namen „Abū Rīḥa“ bekannten Tabaksorte zu den günstigen Preisen, die Sulaymān bestimmte. Der Handel mit der anderen Hälfte ließ er frei, wobei die Vermittler zwei syrische Lire von jedem Sack in Sulaymāns Kasse einzahlen mussten. Der zweite Punkt hat die Unzufriedenheit der Vermittler ausgelöst, und sie beschwerten sich offiziell“*²²²

Dieser Bericht, der eine wichtige Information über Salmāns Recht, Tabakpreise zu bestimmen (oder zumindest zu beeinflussen), enthält, verdient eine separate Analyse. Die Gesellschaft, die den Tabakhandel in Syrien kontrollierte und dementsprechend auch die Einkaufspreise beeinflussen konnte, war die bereits im Jahre 1883 gegründete französische Monopolfirma „Regie cointeressee des tabacs Ottoman“ (kurz: „Regie“).²²³ Nūr al-Muḍīʿ erwähnt zusätzlich die britische Firma „Imperial“, die anscheinend eine Art Abkommen mit den Franzosen hatte und auch den syrischen Tabak kaufte.

Die Einkäufe erfolgten aber nicht direkt von den Bauern sondern durch die Vermittler (*samāsira*), und als solche traten die traditionellen Oberhäupter der Gemeinschaft (*wuḡūh*) auf. Salmān – und das erwähnt auch Nūr al-Muḍīʿ²²⁴ – mischte sich am Anfang in die Beziehungen zwischen den Bauern und den Vermittlern ein, indem er für die letzteren die Einkaufspreise erhöhte und/oder den Schmuggelhandel organisierte und den Tabak ohne lokale Vermittler (und vielleicht sogar

²²¹ Über die Situation mit verschiedenen Dörfern und ihre Vorgeschichte auch: Caldenborgh, Paul van., *Savage human beasts or the purest Arabs? The incorporation of the Alawi community into the Syrian state during the French mandate period (1918-1946)*. S. 146-151.

²²² Dakar, Ğurğ: *Muddaʿī al-uluhiya*. S 93.

²²³ *Novejšaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985*. Moskva 1988, S. 20 und Lutsky, Vladimir Borisovich: *Modern History of the Arab Countries*. Abrufbar unter: <http://www.marxists.org/subject/arab-world/lutsky/ch24.htm>

²²⁴ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 52-56.

ohne Vermittlung der europäischen Firmen) Endabnehmern bei niedrigeren Preisen lieferte. Es wurden also in erster Linie die Interessen der lokalen Vermittler beeinträchtigt. Nūr al-Mudī²²⁵ berichtet über die Auseinandersetzungen zwischen Salmān und den Vermittlern der britischen Firma „Imperial“, die auch enge Beziehungen mit den in Syrien tätigen protestantischen Missionen gehabt hätte.²²⁵ Leider ist der zeitliche Rahmen dieser Konkurrenz schwierig zu rekonstruieren, es ist aber bekannt, dass die Firma „Regie“ das einzige Monopol auf dem syrischen Tabakmarkt geblieben ist.²²⁶ In den Beziehungen zwischen den Bauern und dieser Firma spielte Salmān eine Schlüsselrolle, indem er auch Einkaufspreise beeinflusste. Mit Bezug auf seinen ältesten Bruder Fātih berichtet Nūr al- Muḍī:

„Dieser Kampf wurde schon mit der Administration des Tabakmonopols ‘Regie’ entfacht, die von den Franzosen verwaltet wurde. Er [Salmān - Aut.] hat die Lieferungen des rauchbaren Tabaks abgebrochen, mit dem die bevollmächtigte Kommission mit der Verwaltung in Beirut gehandelt hat. Und die Firma hat den akzeptablen Preisen zugestimmt und den Ankauf nicht nur des rauchbaren, sondern auch des nichtrauchbaren Tabaks, der in Europa nicht zu verkaufen war, genehmigt. Das war ihrerseits ein präzedenzloses Verhalten.“²²⁷

Solche Vergünstigungen können als eine indirekte französische Unterstützung al-Muršids und seines Stammes interpretiert werden. Man kann aber auch annehmen, dass es Teil der französischen Politik in der Region war, die Verschärfung der materiellen und dementsprechend sozialen Lage unter den Alawiten – eine der wichtigsten Einkommensquellen war für sie der Verkauf der Tabakernte – zu vermeiden und dafür auch entsprechende entgegenkommende Schritte zu unternehmen. Auf jeden Fall war aber die Tatsache, dass ausgerechnet al-Muršid dabei als Vertreter der Alawiten auftrat und einen gewissen Erfolg hatte, was auch die Erinnerungen as-Sayyāfs

²²⁵ Ebd. S. 55.

²²⁶ Die offizielle Web-Seite der libanesischen Nachfolgerfirma berichtet in diesem Zusammenhang: „Based on the High Commissioner's decision nr. 16 L.R. issued on January 30, 1935, the Regie was assigned the management of the monopoly of procurement, manufacturing and selling of tobacco and tobac“. Abrufbar unter: <http://www.regielibanaisedestabacs.com/history.asp>

²²⁷ Muršid, Nūr al-Mudī: *Lamaḥāt*. S. 56.

bestätigen, ein weiterer Hinweis auf seine Bedeutung und Rolle in der regionalen Politik in Latakia.

1.8. Salmān Muršid und die Ġasāsina vom Ende der 1930er Jahre bis 1943.

Die Rolle und Bedeutung al-Muršids war noch einmal Ende der 1930er Jahre, zu Zeiten der innenpolitischen Krise in Syrien, zu sehen. Zu dieser Krise, die zum Teil durch die Politik der Regierung des Nationalen Blocks, zum Teil aber auch durch die Tätigkeit der Franzosen, provoziert wurde, gehörten die bereits weiter oben erwähnten Massenproteste der religiösen und nationalen Minderheiten. In der Provinz al-Ġazīra im Nord-Osten Syriens nahmen die Kurden den von der Regierung ernannten Gouverneur Tawfīq Šāmiyya gefangen, die Vertreter des Nationalen Blocks mussten ihre Ämter auch in Ġabal Drūz aufgeben. In Latakia kam es zu einem ernsthaften Konflikt zwischen den Alawiten und dem aus Damaskus ernannten Gouverneur Ihsān al-Ġābirī. Ein unmittelbarer Anlass dazu war der Tod eines ismailitischen Notabeln Muḥammad al-Ibrāhīm infolge eines Autounfalls Ende November 1938. Al-Ġābirī warf den Alawiten die Inszenierung des Unfalls vor und erließ eine Reihe von Haftbefehlen gegen alawitische Beamten und Führer, was heftige Proteste in der alawitischen Gemeinschaft auslöste.²²⁸ Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass eine solche Situation Salmān auch zur „Militarisierung“ seines Stammes veranlasste: wie aus den oben angegebenen Dokumenten folgt, wurde der *Fidā' iyyūn*-Korps am 23. Januar 1939 etabliert. Gewissermaßen bestätigt diese Annahme auch die Aussage Fātihs während des Prozesses:

„Genau kann er [Fātiḥ - Aut.] nichts über den Zweck dieser Truppen [Fidā' iyyūn-Aut.] sagen, er vermutet aber, dass der Grund die Reibungen und Spannungen zwischen der Regierung und seinem Vater waren.“²²⁹

Im selben Jahr richtete Salmān Muršid einen Warnbrief²³⁰ an den Gouverneur Ihsān al-Ġābirī. Der Inhalt des Briefes ist in der Liste der Beweismaterialien im Buch von al-Fīl wiedergegeben:

²²⁸ Bārūt, Ġamāl: *Šu'ā' qabl al-fağr*. S. 273-274.

²²⁹ Fīl, Aḥmad 'Isā al-: *Al-mağlis al-'adlī*. S.39.

²³⁰ Barut behauptet dabei, dass der Brief im Namen aller alawitischen Oberhäupter geschickt wurde: Bārūt, Ġamāl: *Šu'ā' qabl al-fağr*. S. 274

„(32) Der Brief, den Salmān al-Muršid an Herrn Iḥsān al-Ġābirī, Gouverneur von Latakia geschickt hat. Der Brief beinhaltet die Drohung mit dem Mord, falls er die Provinz nicht verlässt. Salmān al-Muršid verneint, dass er den Brief unterschrieben hat, der Angeklagte Scheich Darwiš Nāšir besteht aber darauf, dass er diesen Brief auf Befehl des Raʿīs Salmān al-Muršid verfasst und am Ende seinen Namen hinzugefügt hat.“²³¹

Als Folge der Krise und des wachsenden Druckes musste al-Ġābirī zurücktreten und Latakia verlassen. Laut dem Bericht Dakars gingen diesem Ereignis die Versammlung der alawitischen Führer im Büro von Capitaine Blondel, dem Offizier der französischen Aufklärung in Latakia, und danach die Versammlung im Dorf at-Tali²³² voran, in der die Kandidatur von Šawkat al-ʿAbbās, dem Sohn des al-Ḥayyatīn Führers Ġābir al-ʿAbbās, für den Posten des Gouverneurs von Latakia genehmigt wurde.²³³

Am 6. April 1939 wurde Šawkat al-ʿAbbās offiziell zum provisorischen Gouverneur ernannt. Wenig später wurde das Alawitengebiet aus Syrien herausgelöst, indem am 2. Juli 1939 ein neues Statut erlassen wurde, „das der Provinz, die zum „Gouvernement independent du Territoire des Alaouites“ umbenannt wird, mehr Autonomie gewährt: beide, die syrische und die alawitische Flagge sollen gehisst werden, ein vom lokalen Repräsentativrat gewählter Muḥāfiẓ soll auch vom syrischen Präsidenten bestätigt werden, die Kompetenzen des Repräsentativrats sollen erweitert und die Unabhängigkeit der Justiz durchgesetzt werden“²³⁴.

Dabei war Latakia nicht die einzige Region, die aus Syrien formell herausgelöst wurde. Dasselbe wurde auch mit den rebellischen Gebieten Ġabal Drūz und al-Ġazīra gemacht. Am 29. Juni 1939 wurde auch der umstrittene Staat Hatay an die Türkei angeschlossen. Die Folge dieser Ereignisse war der Rücktritt der nationalen Regierungen in Syrien²³⁵ und im Libanon. Als Antwort darauf löste der französische Hochkommissar die Parlamente in beiden Ländern auf, wobei in Syrien der „Direktorenrat“, der dem Hochkommissar untergeordnet wurde und

²³¹ Fil, Aḥmad ʿIsā al-: *Al-maḡlis al-ʿadlī*. S.32.

²³² Der Stammsitz der ʿAbbās-Sippe: Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 113 mit Bezug auf Colonel Nieger: *Choix des documents sur le territoire des Alaouites*, S. 24.

²³³ Dakar, Ġurġ: *Muddaʿī al-ulūhiya*. S. 114.

²³⁴ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 113.

²³⁵ Der syrische Staatspräsident Ḥāšim al-Atāsī ist am 7. Juli 1939 zurückgetreten.

sich mit den inneren Angelegenheiten des Landes befassen musste, etabliert wurde.²³⁶

In diesem Jahr kehrte Salmān Muṣīd nach Ġawbat Burgāl zurück, wo er bis 1943, also bis zu den nächsten Parlamentswahlen, blieb. Diese Periode seines Lebens lässt sich überwiegend auf der Grundlage von Berichten Ġ. Dakars und von dem Buche al-Fils rekonstruieren.²³⁷ Dakar bezeichnet diese kurze Zeit als den „Höhepunkt des Ruhmes“²³⁸ von Salmān. Wie man der Liste der Beweismaterialien entnehmen kann, konzentrierte sich Salmān in dieser Zeit überwiegend auf die Angelegenheiten seines Stammes: die meisten von ihm persönlich unterschriebenen Unterlagen, in denen er die Richter ernennt und absetzt, die *Fidāʿiyyūn*-Truppen organisiert und die Streite zwischen den Stammesmitgliedern löst, stammen aus den Jahren 1939-1940. Selbst die „offizielle“ Festlegung einiger „Gesetze“ in schriftlicher Form gehört zu dieser Periode.

Darüber hinaus ist es Salmān in dieser Zeit gelungen, einige Dörfer des Bezirks (*qadāʿ*) Masyāf,²³⁹ in dem die Mitglieder seines Stammes lebten, von dem Bezirk Masyāf abzutrennen und dem Bezirk Haffe²⁴⁰ anzuschließen, in dem sich auch seine „Hauptstadt“ Ġawbat Burgāl befand. Man kann demnach sagen, dass die Territorien Salmāns erst zu dem Zeitpunkt eine Art Staat im Staat geworden sind, als es die zentrale Regierung in Damaskus nicht mehr gab und das Alawitengebiet eine gewisse Autonomie bekam.

Mit dem Anfang des Zweiten Weltkrieges sind die Territorien Syriens und des Libanons zu wichtigen strategischen Punkten für alle Kriegsparteien geworden. Der Grund lag in der geographischen Lage der beiden Länder. Sie lagen in der Nähe der wichtigen nahöstlichen Ölfelder und auf der Kreuzung der Transportwege, die Europa nicht nur mit dem Nahen Osten, sondern auch mit Indien und Süd-Ostasien verbanden. Schon zu Beginn des Krieges wurden in Syrien und im Libanon große französische Militärverbände, die sogenannte Armee des Generals Weygand, gruppiert. Die Franzosen begannen eine aktive

²³⁶ *Novješaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985*. Moskva 1988, S. 35.

²³⁷ Die muṣīditischen Quellen enthalten darüber keine Informationen.

²³⁸ Dakar, Ġurġ: *Muddaʿi al-ulūhiya*. S. 125.

²³⁹ Die Provinz Homs, die nicht zu dem neugegründeten autonomen alawitischen Gebiet gehörte.

²⁴⁰ Die Provinz Latakia

Entwicklung der Militärinfrastruktur in der Region. Wichtig für die Verstärkung ihrer Positionen war auch die Unterstützung von Seiten der lokalen Stammesführer, und 1939 fand ein Treffen zwischen General Weygand und Salmān Muršid, der damals einer der einflussreichsten Stammesoberhäupter in Latakia war, statt.

Nach der Kapitulation Frankreichs 1940 ernannte die Vichy-Regierung General Dentz zum Hochkommissar in Syrien und im Libanon und gab ihm die Vollmachten, diese Territorien für strategische und wirtschaftliche Interessen Deutschlands zu benutzen.²⁴¹

Im Mai 1941 wurden die Militärbasen in Syrien und im Libanon für Militäraktionen gegen englische Truppen im Irak benutzt. Das englische Oberkommando erklärte die beiden Länder für feindliche Territorien und begann die Vorbereitung der Offensive, welche die Engländer zusammen mit freifranzösischen Truppen unter General G. Catroux am 8. Juni 1941 begannen. Am 14. Juli 1941 musste die Armee des Generals Dentz kapitulieren, und die beiden Länder gerieten unter die Kontrolle der englischen und freifranzösischen Streitkräfte.

Am 7. August 1941 unterschrieben der Leiter der Freifranzosen General Charles de Gaulle und der britische Ministerresident im Nahen Osten Oliver Lyttelton ein Abkommen, laut welchem die Briten die „besonderen Interessen“ Frankreichs in der Levante und die Freifranzosen ihrerseits die führende Rolle Großbritanniens in Militäraktionen im Nahen Osten anerkannten.

Das war auch der Anfang der Konkurrenz zwischen den beiden Alliierten um den Einfluss auf den besetzten Territorien. Die beiden versuchten dabei im strategisch wichtigen Latakia-Gebiet Verbündete unter den Alawiten zu finden und benutzten dafür Antagonismen zwischen verschiedenen Stammesführern. Den Engländern gelang es, die Unterstützung der Stammeskonföderation al-Ḥaddādīn und ihres Führers ʿAlī al-Kunġ zu bekommen.²⁴² Die Franzosen sahen ihren Verbündeten in Salmān al-Muršid, teilweise aufgrund seines tatsächlich großen Einflusses, teilweise aufgrund seiner ziemlich angespannten Beziehungen mit einigen Vertretern der nationalistischen Bewegung in Syrien, wie es z.B. mit der Familie Šuraytiḥ der Fall war, wobei diese

²⁴¹ Dazu: *Novejšaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985*. Moskva 1988. S. 35-36.

²⁴² Hawwāš, Muḥammad: *ʿAn al-ʿalawīyyīn wa dawlatihim al-mustaqilla*. S. 318-319. Über die Auseinandersetzungen zwischen Muršid und al-Kunġ Anfang 40-er im Dorf al-Haryādī berichtet in seinem Buch Dakar (S. 124).

Eliten oft pro-britisch gestimmt waren. Besonders wichtig war al-Muršid für die Franzosen Anfang 1942 geworden, als der Status des Alawitengebietes noch einmal geändert wurde. I. Rabinovich und G. Yaffe berichten darüber:

*“In January 1942 its status was changed yet another time. As a concession to the Syrian Government in Damascus, which had been granted nominal independence in September 1941, the Alawi territory was converted into a semi-autonomous status under the title Mohafazat du Djebel Alaouite (a similar change was introduced in the Druze region). Regardless of the change in status, the French alliance with the separatist elements in the province was maintained. The Arab nationalists of the Syrian interior and their local British supporters suspected that the Free French intended to use Alawi separatism as the principal instrument of a policy calculated to abort Syrian unity and independence.”*²⁴³

Ob man Salmān als einen alawitischen Separatist bezeichnen kann, ist eine komplizierte Frage, die schon angesprochen wurde. Eine solche Einstellung der Franzosen bedeutete aber für Salmān und seinen Stamm in erster Linie eine gewisse Unterstützung, was angesichts der Zusammenarbeit seiner Konkurrenten mit den Briten nicht ganz unbedeutend war.

Am 17. April 1942 begrüßte Salmān in Ğawbat Burgāl den Vertreter der Freifranzosen Paul Lepissier²⁴⁴ und bezeichnete in seiner Rede die Franzosen und General Monclar²⁴⁵ persönlich als Freunde des syrischen Volkes.²⁴⁶

Ein Ausdruck der britisch-französischen Rivalität jener Zeit, die unmittelbar mit Salmān und seinem Stamm verbunden war, war der sogenannte Bāb Ğanna-Vorfall am 14. August 1942 dar. Da diesem Vorfall ein Artikel von I. Rabinovich und G. Yaffe gewidmet wurde und

²⁴³ Rabinovich Itamar, Yaffe Gitta: *An anthropologist as a political officer: Evans-Pritchard, the French and the Alawis in France and Germany in an age of crisis 1900-1960*. Leiden 1990. S. 180.

²⁴⁴ Diesem feierlichen Empfang widmete *Oriente Moderno* sogar einen kurzen Bericht: *Suleiman el-Murshid e la festa della primavera presso gli 'Alawiti in Oriente Moderno* Nr. 6 1942, S. 246-247. Die Rede von al-Muršid in: Hawwāš, Muḥammad: *‘An al-‘alawīyyīn wa dawlatihim al-mustaqilla*. S. 379.

²⁴⁵ Eigentl.: Raoul Charles Magrin-Vernerey (1892-1964) war ein französischer Heeresoffizier. In der erwähnten Zeit der französische Hochkommissar in der Levante.

²⁴⁶ Hawwāš, Muḥammad: *‘An al-‘alawīyyīn wa dawlatihim al-mustaqilla*. S. 379.

sich darüber hinaus P. Franke dazu ausführlich äußert,²⁴⁷ sei an dieser Stelle nur kurz erwähnt, dass die Briten einen Konflikt zwischen den Anhängern Salmāns und den Einwohnern des Dorfes Bāb Ğanna als Vorwand dafür benutzten, den Aufmarsch auf al-Muršid anzufangen, und dadurch Druck auf die Franzosen auszuüben. Dabei setzte sich General Monclar während seines Besuches im Dorf aktiv für Salmān ein, und der Konflikt zwischen den Briten und den Franzosen endete mit der Entfernung des englischen Initiators aus Syrien, des Offiziers und des künftigen Anthropologie-Professors E. Evans-Pritchard.

Ein weiterer möglicher Grund für diese Entfernung könnte auch der von Evans-Pritchard unternommene Versuch gewesen sein, Salmān mit einem proenglischen „Rabb“ zu ersetzen. Dakar, der darüber berichtet, erwähnt sogar den Namen des Kandidaten: Ein gewisser Ḥasan ʿAlī Ibrāhīm Abū Ḥaraza, ein ehemaliger Polizist aus dem Dorf Kfarz in der Gegend al-Mahāliba.²⁴⁸

Was genau das Ziel der Engländer war, ob sie tatsächlich einen eigenen Mann an die Spitze der *Ġasāsina* stellen wollten oder ob sie einfach versuchten, den Stamm zu spalten, um somit den Einfluss Salmāns zu beschränken, bleibt ungeklärt. Es ist nur bekannt, dass der „englische Kandidat“ bald von den Franzosen verhaftet wurde und auf alle Ansprüche verzichtete.²⁴⁹

Die Tatsache, dass beiden Seiten, sowohl die Briten als auch Franzosen, im westlichen Syrien keinem anderen mehr als dem Führer der *Ġasāsina* eine solche Aufmerksamkeit schenkten, bestätigt noch einmal seinen Einfluss in der Region, die für die Alliierten von großer Bedeutung war.

1.9. Eskalation des Konflikts 1943-1945.

Noch am 27. September 1941, angesichts der steigenden britisch-französischen Rivalität, erklärte die Führung der Freifranzosen, unter anderem mit dem Ziel, einflussreiche politische Kreise in Syrien auf

²⁴⁷ Rabinovich, Itamar, Yaffe, Gitta: *An anthropologist as a political officer: Evans-Pritchard, the French and the Alawis in France and Germany in an age of crisis 1900-1960*. Leiden 1990. S. 177-189 und Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 119-122.

²⁴⁸ Dakar, Ğurġ : *Muddaʿī al-ulūhiya ...* S. 137. Über Abū Ḥaraza, den auch Nūr al-Muđīʿ erwähnt und der auch in der Nachkriegsgeschichte der Gemeinschaft eine Rolle zu spielen versuchte: S. 130-131 der vorliegenden Arbeit.

²⁴⁹ Ebd.

eigene Seite zu ziehen, die Unabhängigkeit des Landes. Und obwohl dies unter Vorbehalt geschah, dass diese Unabhängigkeit mit den Bedingungen der Kriegszeit beschränkt und in Zukunft mit den entsprechenden syrisch-französischen Verträgen endgültig geregelt wird, diente dieser Schritt als Katalysator für politische Aktivitäten und Enthusiasmus der nationalistischen Bewegungen. Zur Beschleunigung dieser Prozesse trugen auch die Engländer, die Kontakte mit syrischen Nationalisten aufnahmen,²⁵⁰ bei. Als Folge der wachsenden Nationalbewegung gab Georg Catroux, der Repräsentant der freifranzösischen Regierung in der Levante, im März 1943 die Genehmigung, die 1939 abgeschaffte Verfassung wieder einzusetzen und allgemeine Parlamentswahlen durchzuführen.

Bei den Wahlen 1943 bekamen zwar Salmān und seine Anhänger ihre Abgeordnetenmandate, die Situation um Muṣīd und seinen Stamm wurde aber immer komplizierter. Einen wichtigen Punkt markieren die Neuwahlen, bei denen der Nationale Block, dessen Konfrontation mit Salmān Ende der 1930er angefangen hatte, die Mehrheit der Stimmen bekommt. Diese Konfrontation fand ihren Ausdruck unter anderem auch in der Rolle Salmāns beim Rücktritt des von den Nationalisten ernannten Gouverneur Iḥsān al-Ġābirī und in Konflikten mit einigen sunnitischen und christlichen Eliten in Latakia. Diese Konfrontation führte auch dazu, dass Salmān 1943, wie sich aus dem Bericht Nūr al-Muḍī's schließen lässt, Kontakte mit der damaligen Opposition aufnahm:

„Das waren sechs Abgeordneten,²⁵¹ darunter Sa‘īd Darwīš aus der Region Tall Kalah, der aus dem Stamm Salmāns war, Nūrī al-Ḥaġġī aus Ġabal al-Akrād, Ilyās ‘Ubayd aus dem Bezirk Tall Kalah und zwei andere aus den Bergstämmen des Küstengebietes. Darüber hinaus bildete Salmān Koalitionen mit anderen Bündnissen, vor allem mit den Abgeordneten aus Aleppo und al-Ġazīra. Muḥammad al-Fātiḥ²⁵² berichtete über die Freundschaften Salmāns Ffolgendes:

‘Salmān war Abgeordneter im Parlament in Damaskus, und zwischen ihm und den oppositionellen Parteien entstand Freundschaft, die auch nach

²⁵⁰ Mehr zu der englischen Unterstützung der arabischen Nationalisten in der Levante in jener Zeit: Seale, Patrick: *The struggle for Arab Independence. Riad el-Solh and the Makers of the Modern Middle East*. New York 2010. S. 474-476.

²⁵¹ D.h. Salmān und seine nächsten Anhänger.

²⁵² Die Name Fātiḥs in der heutigen muršiditischen Tradition.

seiner Hinrichtung erhalten geblieben ist und eine große Hilfe für seine Söhne während ihrer großen Prüfung war. [...]Seine Koalition war am Anfang ein wichtiges Element im Parlament, und nach dem Rücktritt des Nationalen Blocks hatte er einen großen Einfluss in der Zeit der nächsten Regierungen‘.“²⁵³

Unter den Verbündeten Salmāns waren also Abgeordnete aus der Region al-Ġazīra, in der es Ende der 1930er Jahre auch Massenproteste gegen die Regierung des Nationalen Blocks gab. Darüber hinaus verstärkte er Kontakte mit den einflussreichen politischen Kreisen im Libanon.²⁵⁴

Die Erklärung der Unabhängigkeit Syriens 1941, die neuen Wahlen und die englisch-französische Rivalität mit Anlehnung an verschiedene Kräfte hat auch die Kräftekonstellation im Land wesentlich beeinflusst. Teilweise kann diese Situation auch aus der Perspektive des beginnenden Kampfes zwischen alten und neu aufsteigenden politischen Eliten Syriens betrachtet werden. Die führenden Persönlichkeiten des Nationalen Blocks, wie z.B. der am 17. August 1943 zum Präsidenten Syriens gewählte Šukrī al-Quwwatli oder sein Vorgänger Hāšim al-Atāsī, stammten überwiegend aus den Reihen der sunnitischen Großgrundbesitzer, Beamten und Intellektuellen, die sich noch in der Zeit des Osmanischen Reiches herausgebildet haben. Die Zeit des französischen Mandats hat aber zur Entstehung der neuen politischen Eliten geführt, die entweder zu religiösen, wie Alawiten oder Drusen, oder zu ethnischen, wie Kurden, Minderheiten gehörten und dabei oft die sozial niedriger gestellten Schichten vertraten, wie es der Fall mit dem Stamm und der Bewegung Salmāns war. Die Konfrontation zwischen al-Muršid und dem Nationalen Block war also eine der Manifestationen von politischen und sozialen Bestrebungen der neuen Akteure im politischen Leben des Landes.

Dabei sahen die Franzosen in diesen neuen Eliten ihren potenziellen Verbündeten, unter anderem aufgrund einer aktiven Zusammenarbeit des Nationalen Blocks mit den Briten. Und in den Augen der letzteren war Muršid ein Agent des französischen Einflusses. Das verursachte die äußerst harte Politik des Vertreters der britischen Regierung in Syrien, Sir Edward Spears, gegenüber Salmān und seinem

²⁵³ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 85.

²⁵⁴ Ebd.

Stamm. Später konstatierte Terence Shone, der Nachfolger von Spears in seinem Memorandum vom 25. März 1945, „*dass es Sir E. Spears gewesen sei, auf dessen Anstiftung hin die Syrer gegen Sulaimān Muṣīd Schritte unternommen hätten*“²⁵⁵.

Diese Schritte wurden aber nicht nur durch die Tätigkeit der Briten, sondern auch (und vermutlich eher) dadurch verursacht, dass nach den Wahlen der Nationale Block, der die traditionellen Eliten vertrat, an die Macht gekommen ist. Der Anfang dieser Schritte war das Jahr 1943, als die Großgrundbesitzer, deren Dörfer Salmān seinen Territorien angeschlossen hatte, eine Reihe von Klagen und Beschwerden gegen ihn und Umm Fāṭih²⁵⁶ bei der syrischen Regierung erhoben.²⁵⁷

Die Reaktion der Regierung darauf war die Rückgabe der Dörfer al-‘Āliyāt, Ṣtamū, und al-Ḥandaq an ihre ehemaligen Besitzer, die Familien Suwaydān, Ṣṛaytiḥ und ar-Rustam, was, wie man aus dem Bericht Nūr al-Muḍī’³ schließen kann, von Auseinandersetzungen zwischen den Dorfeinwohnern und der Polizei begleitet wurde.²⁵⁸ Ungefähr in derselben Zeit oder etwas später – vermutlich ungefähr Mitte 1944 (Nūr al-Muḍī’ ist leider nicht immer präzise in Daten) – wurde Salmān trotz seiner Immunität verboten, Damaskus zu verlassen. Belgrave berichtet darüber, indem er zudem eine starke Opposition Salmāns gegen die Regierung des Nationalen Blocks erwähnt, Folgendes:

*“When I was posted to Latakia in October, 1944, Sulaiman Effendi was still a Deputy, but very much in the opposition, as he was held in forced residence by the Syrian authorities in Damascus and not allowed to return to his native mountains.”*²⁵⁹

Muṣīd wohnte zuerst im Hotel „al-Umayya“ und dann mietete er ein Haus im Viertel aṣ-Ṣāliḥiyya, wobei er, wie es Nūr al-Muḍī’ berichtet,²⁶⁰ ständig überwacht wurde. Als Hauptziel des Verbots,

²⁵⁵ Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 125.

²⁵⁶ Die erste Frau Salmāns, die während seines Aufenthaltes in Damaskus, zusammen mit Fāṭih de facto das Oberhaupt des Stammes war.

²⁵⁷ Eine von solchen Petitionen vom 28. April 1943 unterschrieben von einem gewissen ‘Abd Allah Sakkāf führt in seinem Buch Ğ. Dakar an: Dakar, Ğūrġ: *Mudda’ī al-ulūhiya...* S.129-130.

²⁵⁸ Muṣīd, Nūr al- Muḍī’: *Lamaḥāt.* S. 93.

²⁵⁹ Belgrave, Richard: *A visit to Sheikh Sulaiman Murshid.* S. 156.

²⁶⁰ Muṣīd, Nūr al- Muḍī’: *Lamaḥāt.* S.94.

Damaskus zu verlassen, kann man den Wunsch der Regierung und der Engländer vermuten, Muršids Kontakte mit seinem Stamm im Westen Syriens zu unterbrechen und dadurch seinen Einfluss auf die inneren Angelegenheiten in der Region zu vermindern.

1944 wurde auch Muṣṭafā aš-Šihābī zum Gouverneur von Latakia ernannt, der „seine Aufmerksamkeit darauf richtet, die mit Sulaimān sympathisierenden Elemente im Verwaltungsapparat der Provinz aus ihren Ämtern zu entfernen“.²⁶¹

In dieser Zeit schickten auch die Briten ihre Streitkräfte nach Latakia, wo sie sich in der Nähe von Ġawbat Burgāl dislozierten und Kontakte mit Salmāns Gegnern und vor allem mit Ḥasan ‘Abbūd aufnahmen. Dabei schreibt Nūr al-Muḏīʿ über einen Propagandafeldzug der Engländer gegen Salmān:

„Jeden Tag verbreiteten die Aufklärungsbüros Gerüchte, und jeder [von Salmāns Gegnern - Aut.] verbreitete sie in seinem Dorf und manchmal auch in Städten [...] Die meisten von diesen Gerüchten verfolgten den Zweck, Salmān Muršid in den Augen der Leute anzuschwärzen. Eines von diesen Gerüchten behauptete z.B., dass die Engländer Salmān, seine Familie und Tausend seiner Anhänger mit einem U-Boot in verschiedene Länder des Britischen Reiches gebracht haben usw. usw. Unter diesen Gerüchten waren auch solche, die behaupteten, dass sie [die Anhänger Salmāns - Aut.] Raubüberfälle begehen und jeder Vorfall von den Vorfällen, die an der libanesischen Grenze im Tartus-Gebiet oft stattfanden, wurde ihnen zugeschrieben.“²⁶²

Der Gerechtigkeit halber muss man aber sagen, dass die letzten Behauptungen über Raubüberfälle nicht immer völlig realitätsfremd waren. Erstens waren die Methoden, deren sich Salmān bediente, um seine Ziele zu erreichen, oft wirklich gewalttätig. Manche von ihnen werden im Buch von Dakar beschrieben. Wenn man allerdings davon ausgeht, dass Dakar manchmal die Tatsachen verzerrte, enthält auch der folgende Brief, der zu einer früheren Zeit gehört und während des Prozesses als Beweisstück einbezogen wurde, einen Hinweis auf die Art und Weise, wie al-Muršid versuchte, seine Gegner zu beeinflussen:

²⁶¹ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 124 mit Bezug unter anderem auch auf Rabinovich, der über eine „sunnification“ spricht.

²⁶² Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 95.

„Der Brief des Offiziers für Sonderaufgaben in Haffē, Leutnants Briot, an Salmān al-Muršid vom 25. Februar 1941. Der Brief berichtet, dass sein Träger, der Wächter Yūnus Ša^ʿbān, einer seiner [Leutnants Briot - Aut.] Leute ist und dass er al-Muršid über einige Probleme Bescheid geben wird, womit er beauftragt wurde. Es wird gebeten, dem, was er [Ša^ʿbān - Aut.] sagen wird, Aufmerksamkeit zu schenken. In diesem Brief berichtet er, dass ein Kommissar einen der Fidā^ʿīyyūn namens Ibrāhīm Ġazālū festgenommen hat, weil der letztere öffentlich und in der Anwesenheit der Polizisten im Palast von Latakia einige Leute aus Ġawbat Burġāl, die sich über einen Überfall auf ihre Ländereien beschwerten, bedrohte.“²⁶³

Darüber hinaus folgt aus einigen Berichten der Zeitgenossen (es handelt sich unter anderem um Augenzeugen), dass die Leute Salmāns (zumindest Ende der 1930er Jahre) tatsächlich Raubüberfälle auf Mitglieder anderer Stämme unternahmen.²⁶⁴

1944 hat sogar al-Muršid vorgeschlagen, die von ihm kontrollierten Territorien von der Latakia-Provinz abzutrennen und der Provinz Aleppo anzuschließen.²⁶⁵ Als offizieller Grund wurden wirtschaftliche und Handelsbeziehungen genannt, die die beiden Regionen verbanden.²⁶⁶ Man kann aber fast sicher sagen, dass der wahre Grund dieses Vorschlags in der Krise der Beziehungen zwischen Salmān und den meisten Eliten in Latakia lag. Offensichtlich wollte Muršid durch die administrativ-territoriale Änderung seinen Stamm aus dem Einflussbereich dieser Eliten ausschließen und dabei eigene Positionen sichern.

Im Februar 1945 kam es zu einer bewaffneten Auseinandersetzung in Ġawbat Burġāl zwischen den Anhängern Salmāns, die von seiner ersten Frau Umm Fātiḥ geleitet wurden, und der Fraktion von Hasan ^ʿAbbūd. Die Ereignisse dieser Tage werden sehr ausführlich von P. Franke, insbesondere auf der Grundlage von dem Bericht Dakars²⁶⁷ und von Nūr al-Muḏī^ʿ mit Bezug auf die Worte

²⁶³ Fil, Aḥmad ^ʿĪsā al-: *Al-maḡlis al-ʿ adlī*. S.30.

²⁶⁴ Einen solchen Vorfall, als der alawitische Scheich Sulaymān al-Aḥmad mit seinen Begleitern in der Nähe von Štāmū überfallen und beraubt wurde, beschreibt Yūnus, ^ʿAbd al-Laṭīf al-: *Muḏakkarāt ad-duktūr ʿ Abd al-Laṭīf al- Yūnus*. S.66.

²⁶⁵ Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamaḡāt ḥawla al-muršīdiyya*. S. 132-133 mit Bezug auf die veröffentlichte Stellungnahme Salmāns und des Angeordneten Nūrī al-Ḥuḡḡa in: *Al-ḡarīda ar-rasmiyya*, Nr. 25, 22. Juni 1944, S.178.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 125-126.

Fātiḥs²⁶⁸, beschrieben. Der grundsätzliche Unterschied der beiden Berichte besteht darin, dass als Anstifter verschiedene Seiten des Konflikts bezeichnet werden.

In Berichten über die Lösung dieses Konfliktes gibt es in verschiedenen Quellen auch gewisse Widersprüche, und es scheint sinnvoll zu sein, die verschiedenen Versionen hier wiedergeben. Auf Grundlage von dem Buch Dakars²⁶⁹ rekonstruiert P. Franke die Ereignisse auf folgende Weise:

„Oberst Muḥammad ‘Alī ‘Azmat unternimmt einen Vermittlungsversuch. Er holt Sulaimāns Sohn Fātiḥ, der in Beirut erzogen wird, nach Latakia und vereinbart mit ihm, zur Beendigung der Wirren nach al-Ġaubā zu fahren. Doch bevor es dazu kommt, schreiten die Franzosen ein, belehren Fātiḥ und bringen ihn heimlich zurück, damit er vom Hochkommissariat Unterstützung anfordere. Oberst Muḥammad ‘Alī zieht daraufhin mit einer Truppe von Gendarmen los und kämpft in Fāḥūra erfolgreich mit den Aufständischen....Noch eine halbe Stunde, und Ġaubat Burgāl wäre eingenommen gewesen, aber der Oberst wird seinerseits durch die Ankunft einer anderen Truppe überrascht. Das Hochkommissariat hat Truppen von Latakia in das Dorf Ġaubat Burgāl geschickt, um Sulaimān gegen die Angriffe der nationalen Regierung zu verteidigen. Commandant Rissac, der Führer der militärischen Expedition, fordert den Oberst in einem Schreiben zur Beendigung des Kampfes auf und erklärt ihm gegenüber, dass er gezwungen sei, Waffen zu gebrauchen, wenn die syrische Gendarmerie darauf bestehe, das Dorf zu erstürmen. Dann schlägt er den Austausch der Gefangenen zwischen den beiden Parteien vor und schließt einen Waffenstielstand. Den französischen Konvoi, der zur Intervention geschickt ist, begleiten auch britische Fahrzeuge.“²⁷⁰

Eine ganz andere Darstellung der Ereignisse findet man in der Aussage Fātiḥs während des Prozesses:

„Ihm [Fātiḥ] wurde berichtet, dass die Regierung von ihm verlangt hat, zusammen mit dem Oberst Muḥammad ‘Alī ‘Azmat nach Ġaubat Burgāl zu fahren, um die Mitglieder des Stammes zu überzeugen, den Kampf zu beenden, und dass die Regierung durch das Gericht die Verfolgten lossprechen wird. Als er nach Latakia kam, erfuhr er, dass die Polizei einige

²⁶⁸ Muṣṣid, Nūr al-Muḍī’: Lamahāt. S. 97-98.

²⁶⁹ Dakar, Ġūrġ: Mudda‘ī al-ulūḥiya. S. 148-154.

²⁷⁰ Franke, Patrick: Göttliche Karriere... S 126.

Mitglieder des Stammes verhaftete und dass die Polizeitruppen eine nach der anderen nach Latakia mit dem Zweck kommen, später nach Ġawbat Burgāl geschickt zu werden, wobei in Damaskus vereinbart wurde, dass die Polizei in ihre Quartiere zurückkehrt. Deswegen machte er sich auf den Weg nach Damaskus über Beirut, um seinen Vater über die Situation zu informieren. Sein Vater sollte seinerseits das mit der Regierung besprechen. In Beirut ist er nachts angekommen und schlief in einer Schule. Gegen Mitternacht kam der Offizier Rissac, der Commandant des Quartiers in Tartus, und informierte ihn darüber, dass der Gouverneur von Latakia die Einmischung der französischen Armee in die Ereignisse von Latakia offiziell verlangte und ihn [Fātiḥ] beauftragte, die Expedition zu begleiten, um die Mitglieder des Stammes zu überzeugen, Ruhe zu halten. Er [Fātiḥ] machte sich auf den Weg nach Tartus und von dort aus nach Qal'at al-Mahālaba als Begleiter von Commandant Rissac und Leutnant Bourget, und von dort aus begaben sie sich mit der Armee nach al-Ġawba. Nach ihrer Ankunft in al-Ġawba hat er bei den Franzosen keine Waffen gesehen, er hat aber gehört, dass die Franzosen die Waffen nach al-Ġawba und in andere Dörfer gebracht und sie unter den Mitgliedern des Stammes verteilt haben. Die Anzahl der verteilten Waffen kennt er nicht, und er glaubt, dass das Ziel der Franzosen bei dieser Waffenverteilung die Verschärfung der Atmosphäre zwischen ihnen [den Mitgliedern des Stammes – Aut.] und der restlichen Bevölkerung und die Anstiftung der Probleme zwischen ihnen war.²⁷¹

Laut dieser Aussage war es also der Gouverneur, der die Einmischung der französischen Streitkräfte verlangt hat. Ein indirekter Hinweis darauf könnte auch die Tatsache sein, dass selbst Dakar dem Stamm Salmāns keine Schuld daran zuschreibt.²⁷² Man kann aber auch annehmen, dass es eine auch mit dem Gouverneur abgestimmte Initiative der Franzosen war, die versuchten, den Stamm, den sie immer noch für ihren potentiellen Verbündeten hielten und möglicherweise vorhatten, noch zu benutzen, zu unterstützen. Dabei verschärfte sich die Situation tatsächlich sehr schnell. Im Frühling 1945 kam es zu einer Reihe bewaffneter Auseinandersetzungen, an denen die Leute von der Ġasāsina beteiligt waren.²⁷³ Aufgrund der Aussage Fātiḥs kann man

²⁷¹ Fīl, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-maḡlis al-'adlī*. S. 39-40.

²⁷² Dabei berichtet Nūr al-Muḏī', dass Salmān, sobald er über die Ereignisse in Ġawba erfahren hat, von der Regierung den Abzug der ausländischen Streitkräfte verlangt hat. *Lamahāt*, S. 100.

²⁷³ Mehr dazu: Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S 126-127.

annehmen, dass dahinter auch die Franzosen steckten, was aber während des Prozesses gegen Salmān später nicht bewiesen werden konnte.

In dieser Situation wurde Salmān gezwungen, auf die Konfrontation mit der Regierung zu verzichten, um eigene Positionen zu sichern und die Situation mit seinem Stamm auszugleichen. Am 21. Mai 1945 las der Abgeordnete Fahrī al-Bārūdī die offizielle Erklärung Salmāns vor, in der dieser „sich selbst, seinen Stamm und alles, was er hat, der Nation und der Regierung zur Verfügung stellt und ankündigt, dass er, selbst wenn es Diskrepanzen zwischen ihm und der Regierung gab, in erster Linie Patriot ist und bereit ist, alles zu machen, was die Heimat von ihm verlangen wird und was für ihre Unabhängigkeit notwendig sein wird“²⁷⁴.

Noch ein Schritt zur Annäherung an die Regierung war der Besuch der Kasernen, den Salmān im Auftrag der Regierung im Frühling 1945 unternommen hat, um syrische Soldaten und Offiziere der Kolonialarmee, die überwiegend zu der alawitischen Gemeinschaft gehörten, zu überreden, zur syrischen Nationalarmee überzugehen.²⁷⁵ Erst danach wurden von al-Muršid die Beschränkungen aufgehoben, und am 27. Mai 1945 kehrte er von Damaskus nach Latakia zurück. Ein Tag vor seiner Rückkehr, am 26. Mai 1945, wurde aber im Parlament das von dem Abgeordneten Akram al-Ḥawrānī vorgeschlagene „Gesetz über die Verteidigung der Unabhängigkeit“ (*qānūn ḥimāyat al-istiqlāl*) verabschiedet, welches die Anstiftung „der religiösen, sektiererischen und rassistischen oder regionalen Feindschaft“ (*an-na‘arāt ad-dīnīyya aw at-ṭā‘ifiyya wa al-maḍhabīyya wa al-‘unṣuriyya aw al-iqlīmiyya*) und die Spionage zugunsten eines fremden Staates als Verbrechen gegen die Sicherheit des Staates qualifizierte, und welches Salmān als in erster Linie gegen sich selbst und seinen Stamm gerichtet interpretierte.²⁷⁶

²⁷⁴ Muršid, Nūr al-Muḍī‘: *Lamahāt*, S. 104, dabei auf der S. 105 auch eine Photokopie der Erklärung aus *Al-Ġarīda ar-rasmiyya*. 1945. S. 246.

²⁷⁵ In dieser Zeit traf die syrische Regierung die Entscheidung, syrische Nationalarmee zu bauen, und öffnete Werbeposten, indem sie ehemaligen Soldaten und Offizieren der Kolonialarmee Amnestie gewährte. Die Teilnahme Salmāns an der Werbeaktion haben auch die Zeugen, unter anderem auch Muḥammad ‘Alī ‘Azmat, während des Prozesses bestätigt: Muršid, Nūr al-Muḍī‘. *Lamahāt*. S. 104-107.

²⁷⁶ Ḥawrānī, Akram al- : *Muḍakkarāt Akram al-Ḥawrānī*. Kairo 2000. Bd. I S. 386. Zit auch in: Muršid, Nūr al-Muḍī‘: *Lamahāt*, S. 133. Der komplette Text des Gesetzes – Anhang VII.

1.10. Das Ende Salmāns 1945-1946.

Die Ereignisse nach der Rückkehr al-Muršids nach Ğawbat Burgāl sind besonders ausführlich und genauso widersprüchlich beschrieben. R. Belgrave, der Anfang Sommer 1945 ein Treffen mit Muršid hatte, berichtet:

„ We could not be sure that he [Muršid - Aut.] fully appreciated the realities of the situation, since news travels slowly into the Alawite mountains, and our French friends were hardly likely to tell him that the British had moved in the force to clear up the mess into which things had drifted. Neither could we be sure that his verbal adherence to the cause of independence had been more than a ruse to get out of Damascus – he had conveniently left just before the French shelled it. We were most anxious that he should support neither side by deeds, since he could put several thousand tough riflemen into the field and was even alleged by the Nationalists to possess automatics and grenades.“²⁷⁷

Die Ergebnisse des Treffens zwischen al-Muršid und Bergrave waren aber positiv für beiden Seiten:

“He [Muršid - Aut.] agreed that his wisest plan would be to keep quiet in his mountains and maintain good relations with everyone, especially the Syrian local authorities, until the larger issues of the Syrian problem had been cleared up, after which I undertook to advise the Governor of the province to give sympathetic attention to the settlement of his affairs.“²⁷⁸

Dass Salmān keine Verschärfung der Situation und keine Konflikte mit der nationalen Regierung wollte, folgt auch aus einigen Aussagen im Prozess²⁷⁹ und aus den Memoiren von Aḥmad as-Sayyāf, der im April 1945 zum Direktor der Filiale „Regie“ in Latakia ernannt wurde und als Vermittler in Verhandlungen zwischen Salmān und der Regierung auftrat. Darüber hinaus hoffte Salmān auf die Amnestie²⁸⁰, und eine solche soll ihm tatsächlich vom Ministerpräsidenten Sa‘ad Allah al-Ġabirī über Aḥmad as-Sayyāf versprochen worden sein.²⁸¹

²⁷⁷ Belgrave, Richard. *Visit to Sheikh Sulaiman Murshid*. S. 157.

²⁷⁸ Ebd. S. 160.

²⁷⁹ Einer der Zeugen im Prozess behauptete: „Vor dem Ereignis in al-‘Azrā‘ neigte sich Salmān al-Muršid zur Versöhnung mit der Regierung“: Fil, Aḥmad ‘Isā al-: *Al-mağlis al-‘adli*. S.47. Darüber hinaus erwähnt Hāšim ‘Uṭmān die Aussage von Aḥmad as-Sayyāf, der angezeigt habe, dass Salmān alle Forderungen der Regierung (vor dem al-‘Azrā‘-Zwischenfall) akzeptiert habe: ‘Uṭmān, Hāšim: *Al-muhākamāt as-siyāsiyya fi sūriya*. S. 140.

²⁸⁰ Wegen der gegen ihn und Umm Fātiḥ gerichteten Anklagepetitionen.

²⁸¹ Bārūt, Ğamāl: *Šu‘ā‘ qabl al-fağr*. S. 144-145.

Dabei war aber die Situation im westlichen Syrien viel komplizierter als der Konflikt zwischen Salmān und den regionalen sunnitischen und christlichen Eliten, die der Regierung des Nationalen Blocks nahe standen.

Als einer der stärksten alawitischen Führer wurde Salmān in eine Reihe von politischen Problemen der Region und des Landes verwickelt. Eines davon war die Politik der Franzosen, die in den Alawiten (und u.a. in Salmān) ihren potenziellen Verbündeten in der Region, die von strategisch großer Bedeutung war, nach ihrem Abzug sahen, und dementsprechend versuchten, die alawitischen Stämme zu verstärken und unter ihrer Kontrolle zu behalten. Einer der Angeklagten im Prozess gegen Salmān berichtete z.B. folgendes:

„(70) Die Aussage des Angeklagten Kāmil b. Sulaymān Isbartā [...], dass er als „šāwīš“ in der französischen Armee diente und gelehrt wurde mit den Gewehren, Maschinengewehren und Handgranaten umzugehen. Im Juli 1945 war Oberst Michaux im Hauptquartier in Latakia und hat die alawitischen Unterstellten, die in der französischen Armee dienten und deren Anzahl ungefähr 1000 Soldaten war, aufgerufen, ihre Gewehre und alles, was sie von der Munition haben wollten, – das Lager wurde für sie geöffnet – mitzunehmen und dem Salmān al-Muršid zu liefern. Er sagte dabei: ‘Folgt ihm und macht alles, was er ihnen befehlen wird, weil er euer Raʿīs ist.’“²⁸²

Darüber hinaus, so kann aus den Erinnerungen von as-Sayyāf entnommen werden, hätten die Franzosen nach ihrem Abzug die Verhandlungen mit al-Muršid über die Wiedererrichtung des alawitischen Staates angefangen.²⁸³

Das zweite Problem, das zum Teil mit dem ersten verbunden ist, war zum einen der Konflikt zwischen den Alawiten und den regionalen nicht-alawitischen Eliten, den as-Sayyāf symbolisch als den Konflikt „der Küste und des Gebirges“ bezeichnet, und zum anderen der Konflikt zwischen den Alawiten²⁸⁴ und der nationalen Regierung, der seinen Anfang seit der Verabschiedung des Gesetzes über die Abschaffung der finanziellen und administrativen Unabhängigkeit von Latakia am 10. Januar 1946 nahm. Mehrere Parlamentsabgeordnete verlangten damals sofort, zwei alawitischen Abgeordneten Muḥammad Amīn Raslān und

²⁸² Fīl, Aḥmad ʿIsā al-: *Al-maḡlis al-ʿadlī*. S. 54.

²⁸³ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-faḡr*. S. 144.

²⁸⁴ Und einigen mit ihnen verbundenen sunnitischen Stämme.

Salmān al-Ḥamid ihre Mandate zu entziehen und sie vor Gericht zu stellen. Der Anlass dafür war eine Bande, die in den Gebieten von Ṣāfiṭā und Maṣyāf im Auftrag von Franzosen und jesuitischen Missionaren tätig sein sollte.²⁸⁵

Ein weiterer Ausdruck dieses Konfliktes war die Konferenz im Dorf Naqūrū am 11. April 1946, deren Teilnehmer (überwiegend Alawiten) Ibrāhīm al-Kunġ, ʿAzīz Hawwāš, Nūrī al-Ḥaġġī, Scheich Ibrāhīm Ṣālīḥ, Saʿīd Darwīš, Muḥammad al-Fāḍil, Māġid Ṣafiyya, ʿAbd Allah al-Ḥammūdī, aš-Šarīf Zayn al-ʿĀbidīn, aš-Šarīf Faḍl, Ḥayrī Ṣaqr Ḥayr Bek und Munīr al-ʿAbbās, eine regierungskritische Petition verfassten und an den Präsidenten Šukrī al-Quwwatī richteten.²⁸⁶ Salmān al-Muršīd nahm zwar auf Anraten von as-Sayyāf an dieser Konferenz nicht teil und schickte am 6. Mai 1946 einen Grußbrief an al-Quwwatī,²⁸⁷ dennoch waren einige Teilnehmer Angehörige seines Stammes, wie Saʿīd Darwīš, oder waren seine engen Verbündeten, wie Nūrī al-Ḥaġġī.

Eine solche Entwicklung der Situation der Minderheiten, und zwar nicht nur im Alawitengebiet, sondern auch in Ġabal Drūz und in der Region al-Ġazīra, veranlasste die zentrale Regierung in Damaskus zur Anwendung repressiver Methoden, deren Anfang das Gericht über al-Muršīd wurde. Dass der Prozess gegen Salmān²⁸⁸ eine Art Warnung an andere Minderheiten war, folgt eindeutig aus den Erinnerungen as-Sayyāfs, der auch als Zeuge im Gericht auftreten musste. Dieser Auftrag, als Zeuge im Prozess aufzutreten, wurde ihm durch einen gewissen ʿAlī al-Ḥayyānī vermittelt. Al-Ḥayyānī sagte Folgendes:

„Ich bin beauftragt, dir die Botschaft der Regierung zu vermitteln. Morgen musst du als Zeuge im Prozess gegen Salmān auftreten. Tatbestand des Verbrechens im Fall Salmāns ist nicht genug für ein Todesurteil, aber Salmān wird aus politischen Gründen hingerichtet. Damit wollen sie Sulṭān

²⁸⁵ Bārūt Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-faġr*. S. 246-247.

²⁸⁶ Ebd. S. 153, der Text der Petition. S. 247-254.

²⁸⁷ Ebd. S. 154 (zusammen mit dem Text des Briefes).

²⁸⁸ Das Gericht über Salmān war dabei ein „außerordentliches Tribunal“ (*al-maḥkama al-istiṭnāʿiyya*). Solche gab es in der Geschichte Syriens nur drei: 1920 (gegen Ḥasan al-Ḥakīm), 1940 (wegen des Mordes an aš-Šahbandar) und 1946 (gegen Salmān Muršīd): Bārūt Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-faġr*. S. 32. Mehr dazu: ʿUṭmān Hāšim: *Al-maḥākīm as-siyāsiyya fi sūriya*. Beirut 2004.

al-Aṭraš, Ġabal Drūz, die Wüste und ihre Scheiche und die Opposition erziehen.“²⁸⁹

Dass die Wahl ausgerechnet auf Salmān fiel, war kein Zufall: er war einer der stärksten Führer der Alawiten, deren besonders aktive Zusammenarbeit mit den Franzosen bekannt war; ungefähr seit dem Jahr 1938 hatte er enge Beziehungen zu der drusischen Führerfamilie al-Aṭraš²⁹⁰ und vermutlich auch zu den Bewegungen in al-Ġazīra aufgebaut. Dabei war er ein Außenseiter in der eigenen Gemeinschaft, weil er mit der Gründung eines neuen Stammes und seinem rapiden Aufstieg die traditionellen Verhältnisse innerhalb der alawitischen Gemeinschaft zerstörte. Der Zeitgenosse Muḥammad Maʿrūf berichtet z.B., dass die meisten alawitischen Stämme das Urteil gegen Muršid unterstützt haben.²⁹¹

Als direkter Anlass zur Festnahme Salmāns benutzte die Regierung die bewaffnete Auseinandersetzung am 13. September 1946 im Ort al-ʿAzrāʾ²⁹² zwischen den Anhängern Muršids und der Polizeitruppe von Muḥammad ʿAlī ʿAzmat, den Salmān an jenem Tag nach Ġawbat Burgāl zum gemeinsamen Mittagessen eingeladen hatte.²⁹³ Die Anhänger Salmāns wurden schnell zerschlagen und der Führer des Stammes al-Ġasāsina, der sich während der Auseinandersetzung in seinem Haus in Ġawbat Burgāl befand, ergab sich der Polizei, die in das Dorf kam.

Die offizielle Propaganda jener Zeit hat die Auseinandersetzung bei al-ʿAzrāʾ als eine geplante Aktion Salmāns dargestellt,²⁹⁴ was aber ihren Sinn unklar macht. Dass dieses Ereignis ein geplanter Überfall Salmāns auf die Kräfte der Regierung gewesen sein soll, war laut dem Buch von al-Fīl einer der Schwerpunkte der Anklage gegen Salmān.

²⁸⁹ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡaḡr...* S. 176. Vgl. das auch mit dem Bericht in *Oriente Moderno* über die separatistischen Stimmungen im Drusengebiet im Oktober 1946: *In separatismo nel Gebel Druso in Oriente Moderno* Nr. 1-3 1947, S. 38. Als Träger dieser Stimmungen trat damals Zayd al-Aṭraš, der später Fātiḥ al-Muršid im Gefängnis besuchte.

²⁹⁰ Ġ Bārūt erwähnt sogar die Idee einiger Anhänger Salmāns, dass der letztere sich mit den al-Aṭraš verschwägern soll. Mehr dazu: Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡaḡr...* S. 274.

²⁹¹ Maʿrūf, Muḥammad: *Ayyām ʿištuhā*. Beirut 2003, S. 65.

²⁹² 4 km von Ġawbat Burgāl entfernt.

²⁹³ Beim Essen sollten die Verhandlungen über die Entwaffnung seines Stammes und über die Lösung des Problems mit den Anklagen gegen Muršid stattfinden.

²⁹⁴ Zur offiziellen Darstellung der Ereignisse: Dakar S. 160-170 und Franke P. *Göttliche Karriere..* S. 128-130. Die „muršiditische“ Darstellung: Muršid Nūr al-Muḡīʿ: *Lamaḡāt*. S. 113-128.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich aber aus den Erinnerungen des ehemaligen Offiziers des syrischen Sicherheitsdienstes Muḥammad Maʿrūf, der persönlich an den damaligen Ereignissen teilgenommen hat. Laut seinem Bericht plante die syrische Regierung eine richtige Militäroperation gegen al-Muršid, der „eine Rebellion in Ġawbat Burgāl“ geplant hätte.²⁹⁵ Der Oberbefehlshaber der Operation war der künftige Militärherrscher Syriens, Oberst Adīb aš-Šīsaklī.

Nachdem Maʿrūf den Ort, an dem die Auseinandersetzung stattgefunden hatte, besucht hatte, analysierte er die Lage und kam zur Schlussfolgerung, dass Salmān keinen richtigen Widerstand geleistet und anscheinend keine Rebellion geplant hätte, sonst hätte die Auseinandersetzung mit den Polizeitruppen unter Beachtung der geographischen Lage und der Möglichkeiten, über welche al-Muršid verfügte, länger angedauert.²⁹⁶

Salmān Muršid selbst hat die Ereignisse von al-ʿAzrāʾ in seiner Aussage vor Gericht auf folgende Weise beschrieben:

„Der Commandant Herr Ġamīl Hilāl und Ġamīl al-Qawwāš kamen zu ihm (d.h. zu Salmān) zu Besuch und teilten ihm mit, dass die Regierung Polizeitruppen geschickt hat, um die Beschlüsse der Kommission²⁹⁷ zu erfüllen. Das fand ein Tag vor den Ereignissen in al-ʿAzrāʾ statt. Salmān meinte, dass sie willkommen sind und dass er bereit ist, alle Beschlüsse der Kommission zu erfüllen. [...] Umm Fātiḥ aber, als sie über das Ankommen der Polizei ins Dorf gehört hat, bekam Angst, dass sie verhaftet wird, weil sie die Ereignisse im Jahr 1945 initiiert hatte. Deswegen verließ sie das Dorf. Er schlief in seinem Haus und erwachte wegen des Lärms und wegen der Schußlaute am Morgen des Vorfalls. Er stand auf, nahm seine Flinte und kam raus, um sich über das Geschehen zu erkundigen. Er sah mehrere Leute und ihm wurde gesagt, dass es eine Auseinandersetzung zwischen den Mitgliedern des Stammes und der Polizei gibt. Er erinnert sich nicht, wer ihm das gesagt hat, dann sah er seine Frau Ṣadiqa und fragte sie, wieso sie ihr Haus im Dorf ʿAyn Ġunbul verlassen hat. Sie antwortete ihm, dass Umm

²⁹⁵ Maʿrūf, Muḥammad: *Ayyām ʿištuhā*. S. 61-62. Darüber hinaus berichtet Ḥašim ʿUṭmān mit Bezug auf die Aussage des Zeugen Muḥammad ʿAlī ʿIzmat, dass vor der Militäroperation gegen Muršid das Treffen zwischen dem britischen Konsul in Aleppo und dem Gouverneur von Latakia ʿĀdil al-ʿAzma stattgefunden habe: ʿUṭmān, Ḥašim: *Al-muḥākamāt as-siyāsiyya fī sūriya*. S. 140.

²⁹⁶ Maʿrūf, Muḥammad: *Ayyām ʿištuhā*. S. 64.

²⁹⁷ Die Kommission, die für die Ermittlung der Beschwerden gegen Salmān etabliert wurde.

Fātiḥ sie mit einem Auftrag geschickt hat. Er hörte auch Umm Fātiḥ schreien: 'Frauen, bringt Wasser den Männern.' Gemeint waren die Männer, die an der Auseinandersetzung mit der Polizei teilnahmen. Er kam zu ihr und fand sie in einem Zimmer im unteren Stock und fragte sie: 'Wieso ergibst du dich nicht? Bist du verantwortlich oder ich?' Und sie antwortete: 'Dein (weicher) Umgang mit der Regierung ist das, was ihnen Mut gegeben hat, gegen uns aufzutreten.' In diesem Augenblick verlor er die Fassung, schoss auf sie und tötete sie. Dann kam er raus und suchte nach Muḥammad al-Ḥumṣī, um ihm umzubringen und dann Selbstmord zu begehen. Er fand Fātiḥ und Muḡīb im oberen Stock und schickte die beiden, die Auseinandersetzung zu beenden. Dann kehrte er in Gästezimmer und sah dort zwei Polizisten, die man nachts gefangengenommen hat, ohne ihm Bescheid gegeben zu haben. Er befreite die beiden, gab einem von ihnen die weiße Flagge, das Symbol für die Kapitulation, und sagte, dass sie zu ihrem Befehlshaber gehen und ihm die Situation erklären sollen. Zusammen mit dem Polizisten schickte er einen seiner Leute namens Aḥmad Ḥasan al-Qiṭṭ. Daraufhin betraten die Polizeitruppen das Dorf al-Ġawba. Der Anführer der Polizei verlangte von ihm seine Söhne und die Waffen. Er übergab ihm seine Söhne und die Polizei sammelte alle Waffen im Dorfein.²⁹⁸

Der Prozess gegen Salmān und 59 seiner Anhänger, unter denen auch seine Söhne waren, begann am 23. Oktober 1946. Al-Muršid wurde der Organisation einer bewaffneten Bande angeklagt, deren Ziel Raubüberfälle und die Verschwörung gegen die Sicherheit des Staates waren. Das ganze sollte er auf Geheiß eines fremden Staates gemacht haben, der ihm auch Waffen geliefert habe, und zwar mit dem Ziel „die religiösen Gemeinschaften gegeneinander aufzuhetzen und die nationale Einheit zu zerreißen“.²⁹⁹ Am Ende der Anklageschrift wurden auch die Morde an den Polizisten, die während der Auseinandersetzungen mit Mitgliedern seines Stammes ums Leben gekommen waren, und der Mord an seiner Ehefrau Umm Fātiḥ erwähnt.³⁰⁰ Im Grunde

²⁹⁸ Fiḥ, Aḥmad 'Īsā al-: *Al-maḡlis al-`adlī*. S.36-37.

²⁹⁹ Ebd. S.10.

³⁰⁰ Ebd. S.10-11:

جرائم تأليف عصابة مكونة من اشقياء مسلحين للسلب والنهب والتأمر على سلامة الدولة و صد القوة المسلحة ادراكهم و القيام بتسليحهم و تحريضهم على القتال و وضع انظمة و قوانين خاصة و تعيين ضباط و فدانين بقصد قلب نظام الحكم القائم و ذلك من قبل رئيسكم سلمان المرشد و غايتهم السلب و النهب و التأمر على سلامة الدولة و ائمة و نهب اموال و املاك الاهلين و ضبطها و الاغارة عليها و الهجوم على مخافر الدرك و نهب اسلحتهم و تخريب الطريق العام المؤدي الى الجوبة لمنع رجال من الوصول اليها و استعمال اسلحة حربية و رشاشات حصلوا عليها من حكومة اجنبية ضد رجال الامن بقصد اثاره الفتن و الاضطرابات الدامية ضد الحكم و سلامة الدولة و ائمة بدافع من دولة اجنبية و اثاره الطوائف بعضها على

wiederholten die meisten Anklagepunkte fast wortwörtlich einige Artikel des von al-Ḥawrānī 1945 vorgeschlagenen „Gesetzes über die Verteidigung der Unabhängigkeit“. Gleichzeitig mit dem Prozess begann auch die Regierung eine massive Pressekampagne gegen Salmān und seine Anhänger.³⁰¹

Die Anwälte der Angeklagten waren dabei Yūsuf Taqlā und – was wesentlich interessanter ist – der Vertreter einer bekannten libanesischen drusischen Familie und der künftige libanesischer Innenminister Bahiğ Taqī ad-Dīn.³⁰²

Die Anwälte Salmāns wählten als Verteidigungsstrategie die Verneinung seiner Verwicklung in die Verschwörung gegen die Sicherheit des Staates und die Verneinung seiner Anstiftung der Ereignisse vom 13. September 1946. Sie verlangten auch die Milderung der Strafe wegen des Mordes an Umm Fātiḥ.³⁰³ Taqī ad-Dīn verlangte dabei auch die sofortige Freilassung Muršids aufgrund seiner parlamentarischen Immunität, die ihm erst am 26. November 1946, also ein Monat nach dem Anfang des Prozesses, entzogen wurde.

بعض لتمزيق وحدة الأمة و الوطن و تسببهم من جزء هذه الأعمال لقتل الضابط الملازم جميل هلال و الدركي طاهر المكاتسي عمدا و جرح القائد صادق الداغستاني و الملازم حسن خير و العريف صبحي المارتيني و الدركين عبد الكريم هارون و تيسير السباعي ثم ارتكب سلمان المرشد لودحه جرم قتل زوجته هلاله بنت محمود داود الملقبة ام فاتح بقصد ... و طبقت فعالهم على أحكام (56 و 62 و 114 و 116 و 170 و 178) و الفقرة الثالثة من المادة 174 من قانون الجزاء و المواد 1 و 2 و 3 و 4 من قانون حماية الاستقلال الصادر في 26 مايس 1945.

Alle Anklagepunkte gegen Muršid und seine Anhänger auch in: ‘Uṭmān, Hāšim: *Al-muḥākamāt as-siyāsiyya fī sūriya*. S. 119-122.

³⁰¹ Bārūt, Ġamāl: *Šu‘ā‘ qabl al-fağr*... S. 183-184. Vgl. auch mit den Schlagzeilen der Zeitungen aus jener Zeit, die schon für sich sprechen: „Die schwarze Seite der Taten von Salmān al-Muršid. Das Leben voller von Verrate, Raubtaten und gewaltsamen Besetzungen der Ländereien. Wie schworste sich Salmān al-Muršid gegen die Heimat, und wie benutzen ihn die Franzosen für die Realisation ihrer Politik“ (*Šaḥḥa sawda’ min a’ māl Salmān al-Muršid. Ḥayāt mamlū’ bil-ḥiyāna wa as-salb wa an-nahb wa iğtišāb al-arādī. Kayf ta’amara Salmān al-Muršid ‘alā al-waṭan wa istahdamahu al-faransiyyun litanfidi siyāsatihim*) in An-Naḍīr vom 18. September 1946 oder „Al-Muršid gesteht, dass die Franzosen ihm ein Schiff voll von Waffen und Munition angeboten hatten“ (*Al-Muršid ya’tarif bianna al-faransiyyin ‘araḍū ‘alayhi bāḥira mamlū’ bis-silāḥ wa ad-dāḥira*), in An-Naḍīr vom 27. November 1946 usw. Die Hetzkampagne der Presse gegen Salmān kritisierten auch seine Anwälte Yūsuf Taqlā und Bahiğ Taqī ad-Dīn: *An-Naḍīr* vom 7. Dezember 1946 und *An-Naḍīr* vom 10. Dezember 1946.

³⁰² Vgl. das mit dem Bericht über eine Beziehungen zwischen Salmān und der Familie al-Aṭraš. Mehr über Bahiğ Taqī ad-Dīn: Taqī ad-Dīn, Sulaymān: *Sirat al-adīb Sa’id Taqī ad-Dīn*. London 2004. S. 39-40. Die Rede von Bahiğ Taqī ad-Dīn, wo er Salmān äußerst positiv eingeschätzt hat, wurde sogar in der offiziellen Presse veröffentlicht: An-Naḍīr vom 10. Dezember 1946. In seiner Rede verwies auch Taqī ad-Dīn auf die Ähnlichkeit der politischen Bestrebungen al-Muršids und der Drusen: Anhang X.

³⁰³ Fil, Aḥmad ‘Isā al-: *Al-mağlis al-adlī*. S. 100.

Es ist zwar den Anwälten gelungen, den wichtigsten Anklagepunkt zu dementieren, und das Tribunal hat offiziell anerkannt, dass die Tätigkeit Salmāns und seines Stammes weder als Verschwörung gegen die Sicherheit des Staates, noch als Versuch einer gewalttätigen Ablösung der Staatsordnung qualifiziert werden kann,³⁰⁴ dennoch wurden al-Muršid und zwei seiner Anhänger (‘Alī b. Salmān Sa‘īd und Ḥasan b. Ṭarrāf al-Muḥammad) am 7. Dezember 1946 zum Tode verurteilt.

Der Schwerpunkt der endgültigen Anklage, der auch im Todesurteil erwähnt wurde, war „die Anführung einer bewaffneten Bande, deren Ziel zahlreiche Raubüberfälle waren“. Dabei wurden die beiden ‘Alī b. Salmān Sa‘īd und Ḥasan b. Ṭarrāf al-Muḥammad als schuldig an den Morden der Polizisten in verschiedenen Zeiten anerkannt, und Salmān als schuldig am Mord seiner Frau Umm Fātiḥ und als Anstifter des Vorfalles in al-‘Azrā‘.³⁰⁵

Laut Nūr al-Muḍī’ haben Sulṭān Bāšā al-Aṭraš und Scheich Šāliḥ al-‘Alī eine Petition an den Präsidenten al-Quwwatī gerichtet, Salmāns Hinrichtung zu widerrufen. Auch Saudi Arabien und Jordanien³⁰⁶ sollen versucht haben als Vermittler aufzutreten, um nach einer

³⁰⁴ Ebd. S. 101.

³⁰⁵ Muršid, Nūr al-Muḍī’: *Lamaḥāt*. S. 147: Kopie der Seite aus: *al-Ġarīda ar-rasmiyya*. Nr. 35 vom 19. Dezember 1946. S. 1833:

قرار بإعدام سلمان بن مرشد اليونس من أهالي قرية جوية برغال، و علي بن سلمان سعيد من أهالي قرية القزموليه و حسن بن طراف المحمد من أهالي قرية ليفين التابعة قضاء الحفة من أعمال محافظة اللاذقية لارتكابهم جناية تروس عصابة من الشقياء المسلحين غايتها ضبط أملاك جم غفير من الأهلين و نهبها و الإغارة عليها و قيامهم مع أفراد عصابتهم لصد رجال الدرك عن ادراكهم و لقيضهم بقوة السلاح مما أدى الى قتل كل من محمود عديره و صالح شرارة و الدركي ابراهيم بغداد اثناء قيامه بوظيفته قصدا بتاريخ 21 شباط 1945 و قتل كل من الضابط الدركي السيد جميل هلال و الجندي الدركي طاهر مكناش قصدا و جرح كل من القائد الدركي السيد صادق داغستاني و الملازم الدركي لسيد حسن الخير و الوكيل الضابط السيد هائل الجرمقاني و العريف السيد صبحي الماريني، و عدنان الزين و الدركين السيدين عبد الكريم هارون و تيسير السباعي اثناء قيامهم بوظائفهم بتاريخ 13\9\1946 و قتل هلاله بنت محمود داود بتاريخ 13\9\1946 قصدا من قبل زوجها الجرم الأول سلمان مرشد و قتل الدركي عبد القادر اورفلي اثناء قيامه بوظيفته قصدا من قبل المجرمين علي بن سلمان سعيد و حسن بن طراف المحمد بتاريخ 3 مايس 1945.

³⁰⁶ Der Grund für die angebliche Einmischung Jordanies könnten mögliche Kontakte zwischen al-Muršid und dem König ‘Abdallah sein. Daniel Pipes mit Bezug auf “*The present State of Syria and the Lebanon*”, Suppl. II, 23 March 1945, Foreign Office 371/45562/7505 schreibt darüber: “Accordingly, *Shahbandar’s assassination in 1940 very much diminished the king’s (Abdallah) standing in Damascus. But he could still rely on the al-Atrash Druze clan; and ‘Alawi chiefs in the Jazira region worked with him at times, as did the ‘Alawi rebel leader, Sulayman al-Murshid*”. Pipes Daniel: *Greater Syria. The History of one Ambition*. New York 1990. S. 75. Dabei bezeichnet er selbst diese Allianz als „most unlikely“. Die angebliche Einmischung des saudischen Königs in jener Zeit lässt sich kaum erklären.

Begnädigung von Muršid zu bitten.³⁰⁷ Das hat aber nicht geholfen. Am 15. Dezember 1946 wurden Salmān al-Muršid, seine Söhne Fātiḥ und Samīʿ, ʿAlī b. Salmān Saʿīd, Ḥasan b. Ṭarrāf al-Muḥammad und noch zehn seine Anhänger nach Damaskus gebracht. Am 16. Dezember 1946 wurden Salmān Muršid, ʿAlī b. Salmān Saʿīd, Ḥasan b. Ṭarrāf al-Muḥammad auf dem Platz Marḡe in Damaskus erhängt und auf dem Berg Qasyūn begraben. Die genaue Stelle der Bestattung wurde verheimlicht, um zu verhindern, dass sie zu einem Kultusort unter den Anhängern Muršids wurde, bei denen sein Tod bis heute als „*ḡiyāb*“ (Verbergung/Abwesenheit) bezeichnet wird.

³⁰⁷ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ al-: *Lamaḥāt*. S. 146.

Kapitel 2: Der Stamm al-Ġasāsina nach dem Tode Salmāns und Muğīb al-Muršid (1946-1952).

2.1. Der Stamm al-Ġasāsina nach der Hinrichtung Salmāns.

Viele Anhänger glaubten nicht an die Hinrichtung Salmāns, selbst nachdem sie vollstreckt wurde, und behaupteten, dass er „*nicht gehängt worden und nicht gestorben sei, sondern den Richtern in Gestalt eines Armeniers erschienen sei [...], und dass es dieser sei, an dem das Urteil vollstreckt wurde, denn der wahre Sulaimān sei in den Himmel aufgefahren, um für die Rettung seiner eigenen Religionsgemeinschaft vor dem Verderben zu arbeiten*“³⁰⁸. Den Glauben der zahlreichen Mitglieder des al-Ġasāsina-Stammes daran, dass Salmān immer noch am Leben sei, erwähnte nach seiner Reise 1949 ins Alawitengebiet der deutsche Forscher R. Strothmann.³⁰⁹

Gleich nach der Verhaftung Salmāns wurde seine Residenz in Ġawbat Burgāl ausgeraubt³¹⁰ und durch die Polizei besetzt.³¹¹

Gegen die Söhne Salmāns und seine nächsten Anhänger wurden folgende Urteile verkündet:

- Fātiḥ b. Salmān Muršid, Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥamīd al-Ḥumsī,³¹² Muḥammad b. Salmān Qanbar, Hawwāš b. Aḥmad ‘Alī Sulaymān wurden zum Tode verurteilt. Dieses Urteil wurde allerdings durch 15 Jahre Haft und Zwangsarbeiten (*siġn al-ašġāl aš-šāqqa*) 15 Jahre Exil (*man‘uhum min al-iqāma*) ersetzt.

- Samī‘ b. Salmān Muršid³¹³ und 19 Mitglieder des Stammes (meistens die Fidā’iyyūn) wurden zu 10 Jahren Haft und Zwangsarbeiten (*siġn al-ašġāl aš-šāqqa*) und 10 Jahren Exil (*man‘uhum min al-iqāma*) verurteilt. Da aber Samī‘ sein

³⁰⁸ Dakar S. 203. Zit. nach: Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 133. Vgl. diesen Bericht mit den alawitischen Vorstellungen über den Todes von ‘Alī b. ‘Abī Ṭālib: S.30 der vorliegenden Arbeit.

³⁰⁹ Strothmann Rudolf: *Die Nusairi im heutigen Syrien in Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1950.* Phil.-histor. Klasse, Bd. 1, Nr. 4. Göttingen 1950. S. 35.

³¹⁰ Ma‘rūf, Muḥammad: ‘*Ayyām ‘ištuhā.* S. 65.

³¹¹ Besetzt durch die Polizei blieb der Haus bis 1956: Muršid, Nūr al-Muḍī‘: *Lamaḥāt.* S.155.

³¹² Der Leiter der Fidā’iyyūn-Truppen.

³¹³ Der Sohn Salmāns von Līmūna Da‘ūd Lārīzī, der schon zu den Zeiten seines Vaters eine gewisse Rolle im Leben der Gemeinschaft spielte.

achtzehntes Lebensjahr noch nicht erreicht hatte, wurde seine Strafe durch eine fünfjährige „Besserungshaft“ (*ḥabasahu iṣlāḥan li-naḥsihi*) und ein fünfjähriges Exil (*manʿuhum min al-iqāma*) ersetzt.

• Amīr Muršid, Muğīb Muršid und eine Reihe von anderen Angeklagten wurden zu fünfjährigem Exil (*manʿuhum min al-iqāma*) verurteilt.³¹⁴

Die Namen anderer Kinder Salmāns tauchen zwar in den von al-Fīl veröffentlichten Unterlagen nicht auf, aber aus dem Buch von Nūr al-Muḍīʾ Muršid ist zu entnehmen, dass sie sich im Exil im östlichen Syrien befanden.³¹⁵ Unter ihnen waren auch der damals vierzehnjährige künftige Imam der Muršiditen Sāğī und sogar der zweijährige Nūr al-Muḍīʾ.

Die Berichte über den Stamm gleich nach der Hinrichtung Salmāns sind nicht besonders zahlreich. Aufgrund der Zeugnisse von Muḥammad Maʿrūf und Nūr al-Muḍīʾ Muršid kann man schließen, dass die Ġasāsina in jener Zeit zum Objekt der Diskriminierung geworden sind und eine Reihe Mitglieder verloren haben, die zu ihren früheren alawitischen Stammeskonföderationen zurückkehrten. Das Dorf Ġawbat Burgāl, in dem die Bewegung angefangen hatte und in dem bereits zur Zeit Salmāns zwei Drittel der Bevölkerung seine Gegner mit Ḥasan ʿAbbūd an der Spitze unterstützten, hat sich wiederum in ein alawitisches Dorf gewandelt (und ist bis heute alawitisch geblieben). Im Gespräch mit mir hat auch Nūr al-Muḍīʾ erwähnt, dass die „nichtmuslimischen“ alawitischen Feste, die Salmān abgeschafft hatte, erneut von den Ġasāsina eingeführt und gefeiert wurden.

Trotzdem hatte der Stamm zahlreiche Angehörige. Nūr al-Muḍīʾ berichtet über zwei Zweige der Ġasāsina, die schon zu jenem Zeitpunkt existierten: *al-Qabālā* (die Südlichen) und *aš-Šamālā* (die Nördlichen). Aš-Šamālī waren die Mitglieder des Stammes in der Latakia-Provinz und in der Gegend al-Ġāb. Als al-Qibālī bezeichneten sich die Mitglieder der Ġasāsina in Homs, in der Region Maṣyāf, in den Dörfern um Damaskus

³¹⁴ Fil, Aḥmad ʿĪsā al-: *Al-mağlis al-ʿadlī*. S. 109-110.

³¹⁵ In Dayr az-Zūr.

herum und auf den Golanhöhen (wie z.B. Za^ʿūrā und al-Ġaġar).³¹⁶ Dabei war die Lage des südlichen Zweiges, der vom Ort der mit Salmān verbundenen Ereignisse etwas weiter entfernt war, etwas besser, als die der Ġasāsina in Latakia oder al-Ġāb.³¹⁷

Trotz der Rückkehr der Ġasāsina zu einigen alten alawitischen Traditionen, kann man annehmen, dass die messianischen Erwartungen im Stamm immer noch stark waren und in den Jahren 1946-1948 (oder möglicherweise sogar länger) eng mit Fātiḥ verbunden waren. Nūr al-Muḏī^ʿ berichtet in diesem Zusammenhang:

„Aber in Damaskus, wo Muḥammad al-Fātiḥ³¹⁸ im Gefängnis war, begannen ihn einige Mitglieder des Stammes vom al-Qabālā-Zweig jede Woche zu besuchen, wobei sie ihm und denjenigen, die mit ihm im Gefängnis waren, materielle Hilfe leisteten. Und die Lage von al-Qabālā war anders als in der Latakia-Provinz. Dort gab es damals keine Zuträger und die Regierung hatte an ihnen [al-Qabālā] kein Interesse.[...] Die Anzahl der Besucher wuchs jede Woche [...] derart, dass sogar einige Mitglieder der aš-Šamālā-Stämme angefangen haben, ihn heimlich zu besuchen. So sagte einer von ihnen, dass er nach Latakia fährt, und dort bestieg er einen Bus und fuhr nach Damaskus, um Fātiḥ zu besuchen.“³¹⁹

Interessant ist auch der Bericht Nūr al-Muḏī^ʿs darüber, dass außer den Mitgliedern des al-Ġasāsina-Stammes auch die Vertreter einiger sunnitischen Familien sowie der Oberstleutnant Zayd al-Aṭraš,³²⁰

³¹⁶ Nach dem „Sechstagekrieg“ 1968 wanderte die muršiditische Bevölkerung dieser Dörfer in die Vororte von Damaskus aus. Muršid Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamaḥāt*. S. 407.

³¹⁷ Muršid Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamaḥāt*. S. 184.

³¹⁸ Interessant ist, dass der Name des ältesten Sohnes von Salmān in einer solchen Form (Muḥammad al-Fātiḥ) nur im Buch von Nūr al-Muḏī^ʿ auftaucht. Sowohl in früheren Berichten als auch in den Unterlagen des Prozesses wird er ausschließlich als Fātiḥ erwähnt. Auch Salmān ist als Abū Fātiḥ und Hilālā als Umm Fātiḥ bekannt. (Und nicht ^ʿAbū Muḥammad oder Umm Muḥammad). Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Nūr al-Muḏī^ʿ versuchte, durch diesen Namenwechsel die messianischen Erwartungen, die ursprünglich mit Fātiḥ verbunden waren, zu vertuschen.

³¹⁹ Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamaḥāt*. S. 184. Es ist interessant, dass Nūr al-Muḏī^ʿ am Ende dieser Passage nicht die heutige „kanonische“ Version des Namens „Muḥammad al-Fātiḥ“ benutzt.

³²⁰ Zayd al-Aṭraš war dabei der druzische Mitglied der von Anṭūn Sa^ʿāda 1932 gegründeten Syrischen Sozialen Nationalistischen Partei (*al-ḥizb as-sūrī al-qawmī al-iġtimāʿī*): Seale, Patrick: *The struggle for Arab Independence. Riad el-Solh and the Makers of the Modern Middle East*. New York 2010. S. 681. Nach dem ersten Mitleitputsch hat das damalige syrische Staatsoberhaupt Ḥusnī az-Za^ʿīm versucht, Anṭūn Sa^ʿāda und seine Partei zu benutzen, um den Einfluss des damaligen libanesischen Ministerpräsidenten Riyyāḏ aš-Šulḥ zu unterwandern: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-*

der Bruder des bekannten Druzen-Führers Sulṭān Pāšā al-Aṭraš, Fātiḥ im Gefängnis besucht hätten. Sulṭān Pāšā soll sich dabei über seinen Bruder für die Milderung der Haftbedingungen Fātiḥs eingesetzt haben.³²¹ Diese Aussagen können als weitere Bestätigungen der engen Beziehungen zwischen den Familien al-Muršid und al-Aṭraš betrachtet werden. Die Beziehungen, die später auch der Imam der Muršiditen Sāḡī aufrechterhalten hat.

2.2. Das politische Leben in Syrien in den ersten Nachkriegsjahren.

Das politische Leben Syriens in den ersten Nachkriegsjahren wurde durch konsequente Bemühungen der alten nationalistischen Eliten gekennzeichnet, ihre Machtpositionen zu behalten. Ihre bekanntesten Vertreter waren Šukrī al-Quwwatī, Ğamīl Mardam, Fāris al-Ḥūrī und Šabrī al-‘Asalī, die zusammen mit ihren Anhängern im Frühling 1947 die Nationale Partei (*al-ḥizb al-waṭanī*) gründeten. Ihre Gegner, überwiegend aleppinische Nationalisten, die den Nationalen Block noch 1939 verlassen hatten, vereinigten sich in der Volkspartei (*ḥizb aš-ša‘b*) mit Politikern aus Aleppo wie Rušdī al-Kiḥyā, Nāzīm al-Qudsī und Mušṭafā Barmadā³²² an der Spitze. Darüber hinaus wurde im Frühling des Jahres 1947 auch die Partei Baath gegründet, in deren Reihen schon in jener Zeit die Vertreter der konfessionellen

1958. London 1986. S. 64-72 und Seale, Patrick: *The struggle for Arab Independence. Riad al-Solh and the Makers of the Modern Middle East*. New York 2010. S. 680-683 . Der Bericht über die Besuche Fātiḥs von Zayd al-Aṭraš ist der erste mir bekannte Bericht über die Kontakte zwischen der Muršid-Familie und den Vertretern der SSNP, die auch weiterhin aufrechterhalten wurden. Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Parallele zwischen Salmān Muršid und Anṭūn Sa‘āda, die wohl nur eine rhetorische Figur ist, aber trotzdem auffällt. In seiner Aussage im syrischen Parlament am 14. September 1957 behauptete der Abgeordnete Muḥiy ad-Dīn Marḥaḡ:

„Die schmutzige ausländische Propaganda in Latakia gegen den Islam und gegen die arabische Nation besteht aus zwei Teilen: die muršiditische Botschaft und die Göttlichkeit von al-Muršid, und die Botschaft der Nationalistischen Partei und die Göttlichkeit von Anṭūn Sa‘āda“: *Al-ḡarīda ar-rasmiyya. Muḏakkirāt maḡlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 881.

Interessant ist auch die Übereinstimmung in den Interpretationen des Begriffes „Islam“ als Synonym zum Wort „Religion“ bei den heutigen Muršiditen und in einigen Werken von Anṭūn Sa‘āda. Vgl. z.B. Sa‘āda, Anṭūn: *Al-Islām fi risālataihi al-masīhiyya wa al-muḥammadiyya*. Beirut. 1958, abrufbar auch auf der Web-Seite der SSNP unter: http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/islam_fi_risalateih/index.htm (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

³²¹ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamahāt*. S. 155.

³²² Mehr dazu: Seale Patrick: *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*. London 1986. S. 24-33.

Minderheiten (insbesondere die der Alawiten) eine bedeutende Rolle spielten. Das Erstarken der Positionen der ethnokonfessionellen Minderheiten, die eine Art von neuen Eliten geworden waren, im politischen Leben des Landes war ein wichtiges Merkmal der syrischen Nachkriegsgeschichte. Aktiv war auch die kommunistische Partei von Ḥalid Bakdāš.

Die Parlamentswahlen im Juli 1947 waren ein großer Erfolg der Opposition (insbesondere der Volkspartei und Baath):

„The elections marked the success of the opposition’s campaign for direct suffrage and single-stage elections, for which they were rewarded by winning 33 new seats. This result carried total opposition representation in the Chamber to 53 against 24 National Party deputies, and a large amorphous group of ‘Independents’ with party or ideological affiliation numbering over 50, who were to remain a feature of Syrian parliamentary life, holding the balance between rival blocks and serving as the hunting ground for political opportunists, until the disappearance of the Syrian parliament in 1958.”³²³

In einer solchen Situation schaffte die Regierung unter dem Einfluss von al-Quwwatī im November 1947 Artikel 68 der syrischen Verfassung ab. Dadurch bekam al-Quwwatī die Möglichkeit, zum zweiten Mal an den Präsidentschaftswahlen teilzunehmen, die er am 18. April 1948 auch gewann. Die alten Eliten behielten dadurch zwar ihre Positionen, ein solcher Schritt der Regierung und die Wiederwahl al-Quwwatīs lösten aber Massenproteste der Opposition aus. Darüber hinaus wurde die Situation im Land durch den Krieg gegen Israel beeinflusst, der noch Ende 1947 begann. Um seine Lage zu verbessern, wurde al-Quwwatī zu einer Reihe von Schritten gezwungen, von denen der wichtigste für den Stamm al-Ġasāsina und die Familie al-Muršid die Abschaffung des Dekrets Nr. 51 war. Laut diesem Dekret durfte die Regierung syrische Staatsbürger verbannen. Eben dieses Dekret war im Falle des Exils der Söhne Salmāns eingesetzt worden. Die Abschaffung des Dekrets bedeutete nun für sie die Möglichkeit, zu ihrem Stamm zurückzukehren. Und eben von diesem Augenblick an beginnt die am meisten verklärte Episode der Geschichte der Gemeinschaft, die auch am schwierigsten zu rekonstruieren ist, weil die meisten Berichte darüber nur aus muršiditischen Quellen stammen.

³²³ Ebd. S. 31.

2.3. Muğīb al-Muršid als Oberhaupt des Stammes.

Bevor die weiteren Entwicklungen der Gemeinschaft nachgezeichnet werden, ist es wichtig an dieser Stelle die Tatsache zu erwähnen, dass in den verschiedenen Perioden nur die Söhne Salmāns und seine erste Frau Hilālā (bekannt auch als Umm Fātiḥ) eine führende politische und religiöse Rolle spielten: Fātiḥ (in muršiditischen Quellen meistens Muḥammad al-Fātiḥ) (März 1926-06.03.2000), Muğīb (1930-27.11.1952), Sāğī (1932-23.10.1998) und Nūr al-Muḍī' (geb. 1944). Der Grund dafür liegt vermutlich an der Herkunft von Hilālā, die aus der Familie der vermutlich größten religiösen Autorität der Ġaybiyya-Untersekte stammte. Diese Vermutung könnte auch ihre Rolle im Leben des Stammes während der Abwesenheit Salmāns erklären. Die vier Brüder waren demnach die Söhne des politischen und religiösen Führers der Ġasāsina und die Enkel des religiösen Führers der Gaybiten. Für die Stammesmitglieder legitimierte dies vermutlich auch ihre Ansprüche auf die politische und religiöse Führung des Stammes, der trotz einiger Modifikationen immer noch zur alawitischen Gemeinschaft gehörte.³²⁴ Darüber hinaus waren Muğīb, Sāğī und Nūr al-Muḍī' die leiblichen Brüder von Fātiḥ, dessen Auftritt als Mahdi bei den Ġasāsina anscheinend noch Ende der 1940er Jahre erwartet wurde.

Ende der 1930er bis Anfang der 1940er Jahre besuchten Muğīb und Sāğī eine jesuitische Schule.³²⁵ 1943 war Muğīb am *International College* der Amerikanischen Universität in Beirut eingeschrieben. Das *International College* war damals eine Art Vorbereitungsstufe, dessen erfolgreicher Abschluss das Studium an einer Universität ermöglichte. Während des Exils war Muğīb zwar gezwungen, sein Studium abzubrechen, er kehrte aber sofort nach der Amnestie nach Beirut zurück, wo er sein Studium am International College am 7. Oktober 1948 wieder aufnahm. Er studierte Englisch, Arabisch, Französisch, Mathematik, Geschichte und Naturwissenschaften. Am Ende des

³²⁴ Erblichkeit ist bis heute ein entscheidender Faktor bei den Ansprüchen auf die religiöse Führung in der alawitischen Gemeinschaft, wie auch bei den ihnen nahe stehenden türkischen Aleviten. Man kann auch vermuten, dass die Angehörigkeit der Scheichenfamilie Lārīzī später Muğīb Muršid, den Sohn von Salmān und Limūna Dā'ūd Lārīzī (der Tochter eines anderen Ġaybiyya-Scheichs) dazu veranlasste, gewisse Ansprüche auf die religiöse Autorität im Stamm zu erheben, was aber auf den Widerstand Sāğīs gestoßen ist.

³²⁵ Mūšīlī, Muḍīr al-: *Al-baḥṭ 'an al-ḥaqīqa al-muršīdiyya*. S. 201-202.

akademischen Jahres 1948-1949 war er bereits berechtigt, das Studium an einer Hochschule anzufangen.³²⁶ Trotzdem blieb Muğīb zwei weitere Jahre in Beirut und setzte sein Studium fort, um an der Amerikanischen Universität zusätzlich das sogenannte „*Tağwihiyya*“-Zertifikat³²⁷ zu bekommen, welches für die Immatrikulation an ägyptischen Universitäten erforderlich war.³²⁸

Während seines Aufenthalts im Libanon erhielt Muğīb auch die Kontakte zu den Vertretern der al-Aṭraš-Familie aufrecht, die in jener Zeit auch an der Amerikanischen Universität studierten.

Im Unterschied zu seinem älteren Bruder kehrte der damals sechzehnjährige Sāğī zum Stamm zurück und wurde *de facto* zum Oberhaupt des Stammes und der Bewegung, die er unter den damaligen Umständen wiederzubeleben versuchte. Dafür, dass Sāğī damals trotz seines jungen Alters als Oberhaupt des Stammes betrachtet wurde, spricht die Tatsache, dass die Regierung ihm, obwohl sein Recht auf Freizügigkeit beschränkt wurde,³²⁹ erlaubte, den Stamm zu den wichtigen Anlässen, wie die Erntezeit und damit verbundene Veranstaltungen, zu besuchen.³³⁰ Gelegentlich, so Nūr al-Muḍīʿ, wurde Sāğī von den Mitgliedern des Stammes auch heimlich besucht. Während dieser Besuche organisierte Sāğī manchmal auch kollektive Gebete (*mağāmiʿ aṣ-ṣalāt li-llah*) und führte weiterhin Gespräche über das baldige Kommen des von seinem Vater versprochenen al-Qāʿims. Nūr al-Muḍīʿ berichtet darüber:

*„Die Mitglieder des Stammes überlieferten die Erzählungen über Sāğī und vor allem das, was das Versprechen Salmāns über das baldige Kommen von al-Qāʿim bestätigte.“*³³¹

Wer in diesen Gesprächen als der versprochene al-Qāʿim auftrat, ist jetzt schwer zu sagen. P. Franke berichtet mit Bezug auf die

³²⁶ Auskunft der Amerikanischen Universität Beirut.

³²⁷ Das Zertifikat Muğībs wurde vom International College am 22. Juni 1951 erstellt. Kopie des Zertifikats in Muršid Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 191.

³²⁸ Auskunft der Amerikanischen Universität Beirut.

³²⁹ Sāğī musste sich im Haus Salmāns in Ġawbat Burgāl befinden und wurde überwacht. Im Dorf lagerten damals die Polizeikräfte, die das erste Stockwerk des Hauses von Muršid besetzten.

³³⁰ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 185.

³³¹ Ebd. S. 187. Dabei erwähnt Nūr al-Muḍīʿ auch die muršiditische Tradition, die behauptet, dass Salmān seinen Sohn Sāğī „Patriarch des Stammes“ (*ḥatiyyār al-ʿašira*) nennen sollte, als Sāğī noch ein Säugling war: Ebd.

Auskunft eines Einwohners des Dorfes Kassab, dass Salmān Muršid vor seinem Tode sogar einen Nachfolger angekündigt habe.³³² Der Name wurde dabei nicht genannt. Darüber hinaus könnte diese Überlieferung auch aus einer späteren Zeit stammen.

Man kann zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, dass die messianischen Hoffnungen immer noch mit Fātiḥ verbunden waren. Nach der Rückkehr Sāğīs ins westliche Syrien sind die Besuche Fātiḥs im Gefängnis eine Art Brauch (*ʿurf*) und Pflicht (*wāğīb*) für viele Mitglieder des Stammes geworden.³³³

Der Coup d'Etat am 11. April 1949, geleitet von Ḥusnī az-Zaʿīm, konnte bei den Muršiditen mit gewissen Hoffnungen verbunden sein. Der Putsch, der die erste Einmischung der Armee in die syrische Politik markierte, kann unter anderem auch als erster großer Versuch der neuen politischen Eliten des Landes, die oft ethnokonfessionelle Minderheiten Syriens vertraten, betrachtet werden, die versuchten, eine Rolle im politischen Leben des Landes zu spielen. Oberst ʿAlam ad-Dīn Qawwās, selbst Alawit und eine der Schlüsselfiguren der beiden Putsche von az-Zaʿīm und al-Hinnāwī 1949, behauptete in seinem Gespräch mit Aḥmad as-Sayyāf, dass die Alawiten zu jenem Zeitpunkt 80% der syrischen Armee bildeten. Darüber hinaus erwähnte er auch die Rolle der Drusen³³⁴ in beiden Ereignissen.³³⁵

Nūr al-Muḍīʿ berichtet, dass der Leiter des Putsches eine sofortige Amnestie für Fātiḥ im Radio und in der Presse verkündet habe. Freigelassen wurde Fātiḥ aber nicht, und zwar wegen der Einmischung gewisser Kräfte, die Nūr al-Muḍīʿ leider nicht genauer benennt. Trotzdem hat sich die Lage des Stammes im Vergleich mit der in der Zeit al-Quwwatīs verbessert. Die Organisatoren des Putsches und einige Politiker sollen sogar Versuche unternommen haben, mit Sāğī oder mit Fātiḥ im Gefängnis Kontakt aufzunehmen, um die Unterstützung des Stammes zu bekommen.

³³² Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 133.

³³³ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 187.

³³⁴ Mehr über die Konflikte zwischen der Regierung al-Quwwatli und den Drusen, geleitet von al-ʿAtraš-Familie: Maʿrūf, Muḥammad: *Ayyām ʿišṭuhā*. S. 75-77.

³³⁵ Bārūt, Ġamāl: *Šuʿāʿ qabl al-ḡağr*. S. 196-204. Die Aufnahme des Gesprächs zwischen as-Sayyāf und Qawwās, wo der letztere eigene Erinnerungen über die beiden Putsche erzählt, wird im Privatarchiv von Ġamāl Bārūt aufbewahrt.

„Einige von den Leitern des Putsches versuchten am Anfang die Unterstützung der Anhänger Salmāns durch Sāḡī zu bekommen oder kontaktierten Fātiḥ im Gefängnis. Und einige Politiker und Vertreter verschiedener Parteien zeigten ihre Freundschaft, um ihre Ziele zu erreichen [...]“³³⁶

Dass der Stamm al-Ġasāsina in jener Zeit eine starke politische Kraft war, kann selbstverständlich aus diesem Zitat aus „*Lamaḥāt*“ nicht behauptet werden. Was aber daraus folgt, ist, dass der Stamm im damaligen politischen und gesellschaftlichen Leben, welches noch nicht gut strukturiert und voller marginaler Bewegungen war, eine immer noch gut organisierte Gemeinschaft war, deren Unterstützung einen gewissen Erfolg in bestimmten Regionen garantieren konnte. Als Schlüsselpersonen in der Gemeinschaft werden dabei immer wieder Sāḡī und Fātiḥ erwähnt. Die Popularität und der Einfluss Sāḡīs wurde zwar immer größer, die höchste Autorität blieb aber Fātiḥ, mit dem vermutlich auch die messianischen Erwartungen immer noch verbunden waren. Nūr al-Muḏīʿ schreibt darüber:

„Die Anhänger Salmāns erhoben sich und fanden wiederum ihr Selbstbewusstsein als Volk, indem sie sich um das Haus ihres Gründers herum zusammenschlossen. Ihre Hoffnungen wurden mit Fātiḥ verbunden. Er genoss die höchste Autorität, und der Respekt ihm gegenüber war enorm, selbst wenn die Leute vollkommen Sāḡī vertrauten und alle oder fast alle bereit waren, sich für ihn zu erheben. So begannen einige Dörfer ohne Rücksicht auf die Polizei und ihre Drohungen, Sāḡī einzuladen und ihn mit Tanzen und Feierlichkeiten zu empfangen [...]. Und alle glaubten, dass die Wiedergeburt durch Fātiḥ kommt, weil er der älteste Sohn war.“³³⁷

In einer solchen Situation erweckt die weitere Entwicklung der Ereignisse im Stamm einen seltsamen Eindruck. Muḡīb al-Muršid, der zweitälteste Sohn von Salmān und Hilālā, der sich bisher keinerlei für die Angelegenheiten des Stammes zu interessieren schien und sich nach dem Abschluss des *Internationalen Colleges* in Beirut 1951 an der juristischen Fakultät der Universität Damaskus immatrikulierte, kehrte plötzlich in den Stamm zurück und fing an, die Rolle eines spirituellen und sozialen Führers zu spielen:

³³⁶ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 188.

³³⁷ Ebd.

„Gleich zu Beginn seiner Rückkehr in die Berge überraschte Muğīb seine Besucher im Viertel, als er dort kollektive Gebete (*mağāmi' aṣ-ṣalāt*) neben den Häusern der Polizei veranstaltete. Der größte Teil der Vierteleinwohner, Männer und Frauen, waren dabei Zuträger. Die Anzahl derjenigen, die kamen, um an diesen Versammlungen teilzunehmen, wurde aber immer größer. Diese Versammlungen beherrschten ihre Herzen und dort [in den Versammlungen – Aut.] wurden die schönen Lobpreisungen Allahs vorgelesen, die ihre Geister berauschten. Er war ungefähr einundzwanzig Jahre und fünf Monate alt, als er mit seiner Botschaft auftrat. Und das Jahr 1951 war gut für die ganze Gemeinschaft [...]"³³⁸

Die mir zugänglichen Quellen geben leider keine überzeugende Erklärung für diese Rückkehr, die die heutigen Muršiditen als Folge einer göttlichen Offenbarung darstellen. Aus dem Bericht Nūr al-Muḍī's in „*Lamaḥāt*“ lässt sich schließen, dass die Ansprüche Muğībs auf die führende Rolle in der Gemeinschaft nicht sofort die Unterstützung aller Mitglieder des Stammes gefunden haben. Insbesondere waren es Fātiḥ und andere Brüder (darunter auch Sāğī), die Muğīb nicht als einen neuen Führer der Gemeinschaft anerkennen wollten.

„Muğīb trat allein mit seiner Botschaft auf und überraschte die ganze Gemeinschaft damit. Am Anfang waren Fātiḥ und alle seine Brüder gegen ihn. Ich persönlich folgte ihm erst neun Monate nach dem Anfang der Botschaft.“³³⁹ Und ich glaubte an ihn, nachdem ich von ihm das gehört und gesehen hatte, was mich in seiner Botschaft überzeugt hat. Fātiḥ hat an ihn mehrere Monate nach mir geglaubt. Und manche Mitglieder der Familie hatten an ihn erst einige Jahre nach dem Mord an ihm geglaubt.“³⁴⁰

Die Botschaft (*ad-da'wa*), die in dieser Passage erwähnt wird, stellt ein weiteres Problem bei der Forschung der Geschichte der Muršidiyya-Gemeinschaft dar. Offensichtlich handelt es sich um das Ereignis, das bei den heutigen Muršiditen als das einzig religiöse Fest vom 25. bis 27. August gefeiert wird und „*Īd al-faraḥ bi-llah*“ heißt. Eine Version dieses Ereignisses beschreibt mit Bezug auf die Auskünfte der Muršiditen und Sāğīs P. Franke im Schlusskapitel seiner Arbeit:

„Vor dem Hintergrund dieser Heilserwartung hielt Sulaimāns Sohn Muğīb am 25. August 1951 eine Versammlung in Ğaubat Burgāl ab, zu der

³³⁸ Muršid Nūr al-Muḍī: *Lamaḥāt*. S. 192.

³³⁹ Nūr al-Muḍī sollte damals ungefähr 7-8 Jahre alt sein.

³⁴⁰ Muršid, Nūr al-Muḍī: *Lamaḥāt*. S. 197.

die Bewohner aller muršidischer Dörfer kamen. Bei diesem Ereignis, das heute von den Muršiditen jährlich als Verklärungsfest (‘īd at-tağallī) gefeiert wird, verkündete er, dass die Seele von Sulaimān Muršid auf ihn übergegangen und er jetzt ihr Führer sei. Was genau an diesem Tage stattgefunden hat, ließ sich leider nicht herausfinden. Sāğī, der nach eigener Aussage erst nach diesem Ereignis an die Göttlichkeit seines Bruders glaubte, bezeichnete es mir gegenüber als „Hochzeit mit Gott“ (‘urs ma‘ā llah). Dennoch kann die Versammlung nicht völlig überzeugend gewesen sein, denn über die Frage, ob Muğīb die Inkarnation Sulaimāns sei oder nicht, spaltete sich die Gemeinde.³⁴¹

Der jordanische Historiker Muḥammad al-Arnā‘ūt, der selbst Sunnit ist, dabei aber gute persönliche Beziehungen mit den Muršiditen hat und sogar eine gewisse Autorität in der Gemeinschaft genießt, schreibt in seinem Artikel „Aḏwā’ ‘alā ṭā’ifa al-muršidiyya“ (Das Licht auf die muršiditische Gemeinschaft) Folgendes:

„Und obwohl die Muršiditen ihn (Salmān al-Muršid) als ihren Za‘īm und Imām verehren, ist der wahre Gründer der muršiditischen Botschaft sein Sohn Muğīb al-Muršid (1930-1952) der als ‚al-Qā’īm al-Maw‘ūd‘ am 22. August³⁴² 1951 mit der Botschaft auftrat. Deswegen ist der

³⁴¹ Franke Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 133. Auf die genetische Verbindung der Muršiditen mit anderen „heterodoxen“ Gemeinschaften wird noch später eingegangen werden: Diese Überlieferung ist aber mit einem wichtigen Ereignis in der Geschichte der Ismailiten-Nizariten, oder, genauer gesagt, mit der Darstellung dieses Ereignisses, vergleichbar, nämlich als Ḥasan II., einer der Alamut-Herrscher, die Qiyāma verkündet hat: „About two and a half years after his accession, Ḥasan summoned delegates from different Nizārī territories to Alamūt. Then, on 17 Ramaḏān 559/8 August 1164, as reported by our Persian historians, he organised a solemn ceremony in the public prayer ground at the foot of Alamūt to make an important announcement to the delegates assembled there. Ḥasan himself came down from the castle at noon and ascended a special pulpit erected for the occasion. He delivered a message to the audience which, he claimed, had been sent by the hidden imam who now had new instructions for the community. The hidden imam of the time, Ḥasan declared, has sent you his blessings and compassion. He has called you, Ḥasan continued in a loud voice with his sword in hand, his special chosen servants. He has relieved you of the burdens of the shari‘a and has brought you to the qiyāma or resurrection.“ Daftary, Farhad: *A Short History of the Ismailis*. Edinburgh 1998, S. 138 Vgl. auch die Wendung „Hochzeit mit Gott“ mit der Passage „Jesus und das Mysterium der himmlischen Hochzeit“ in der gnostischen Schrift „Der zweite Logos des großen Seth“: Nag Hammadi Deutsch. Berlin, New York 2007, S. 407.

³⁴² Vermutlich ein Druckfehler der Zeitung, wie auch im Falle der Dauer des Festes, das vom 25. bis zum 27 gefeiert wird.

25. August das einzige Fest (‘īd) der Muršīditen, welches drei Tage (25-26. August) dauert und von der ganzen Gemeinschaft gefeiert wird.“³⁴³

An diesem Tag soll also Muğīb in seiner Eigenschaft des von seinem Vater versprochenen al-Qā’ims eine neue Botschaft (*da‘wa*) ins Leben gerufen haben.

Der muršīditische Text „*Muḥāwarāt hawla al-muršīdiyya*“ (Die Gespräche über die Muršīdiyya) gibt die kürzeste Erklärung:

„Wir haben ein einziges Fest (‘īd) – ‘Īd al-farah bi-Llah – welches dem Tag entspricht, an dem Muğīb am 25. August 1951 seine Botschaft verkündet hat. Und wir feiern dieses Fest jedes Jahr“³⁴⁴

Der „Katechismus“ der Muršīditen sagt also nichts über Muğībs Ansprüche auf Göttlichkeit, seine Rolle eines Messias oder der Verkörperung seines Vaters aus. Seltsamerweise ist dabei der 25. August 1951 als der Anfang der neuen Botschaft (*ad-da‘wa al-ğadīda*) Muğībs in „*Lamaḥāt*“ (zumindest in der ersten Auflage des Buches³⁴⁵) nicht erwähnt. Aufgrund einiger Tatsachen, auf die im weiteren Verlauf der Arbeit noch eingegangen wird, nehme ich an, dass sowohl das Ereignis am 25. August als auch die neue Botschaft, die dem Muğīb zugeschrieben wird, eine spätere Erfindung seines Bruders Sāğī ist, der (zusammen mit anderen Muršīd-Brüdern) anfangs die Ansprüche Muğībs auf die spirituelle und politische Führung im Stamm nicht anerkannte. Aus dem weiter oben angegebenen Bericht von P. Franke lässt sich schließen, dass sich auch der Stamm selbst wegen des unerwarteten Auftritts von Muğīb in der Rolle eines Führers gespalten hat. Diese Spaltung lässt auch der Bericht von Nūr al-Muđī’ vermuten. Laut „*Lamaḥāt*“ haben seine Rückkehr und sein plötzliches religiöses Engagement sogar die Gegner der Gemeinde überrascht:

„Er überraschte alle (seine Brüder, seine Freunde und Feinde) mit der Organisation der kollektiven Gebete (*mağāmi‘ aṣ-ṣalāt*) in den Dörfern, die er besuchte, und mit den Versammlungen mit denen, die ihn heimlich in seinem Haus in al-Ğawba oder in Latakia besuchten. In diesen Versammlungen wurde Allah gelobpreist. Nach den Versammlungen lenkte er

³⁴³ Arnā’ūt Muḥammad, al-: *Aḍwā’ ‘alā ṭā’ifā al-muršīdiyya*. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?news=44267> (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

³⁴⁴ Muršīd, Nūr al-Muđī’: *Muḥāwarāt hawla al-muršīdiyya*. S. 123.

³⁴⁵ Insgesamt wurde das Buch innerhalb eines Jahres drei Mal herausgegeben, wobei die letzte Version einige Änderungen enthalten soll (so die Auskunft des Dr. Āsif aṣ-Ṣāliḥ). Mir war aber nur die erste Auflage zugänglich.

das Gespräch in die Richtung eines lobenswerten Benehmens und eines keuschen Verhaltens. Seine Taten, welche die Anwesenden während dieser Versammlungen oder danach sahen, oder seine Worte, welche sie hörten, beeinflussten tief ihre Seelen. So, dass diejenigen, die an den kollektiven Gebeten oder Versammlungen mit Muğīb teilnahmen, angefangen haben, das, was sie gesehen oder gehört haben, ihren Freunden zu erzählen. Und so dauerte es ungefähr einen Monat.

Und dann hat er in aller Öffentlichkeit seine Botschaft verkündet.³⁴⁶ Er begann auch manchmal den Anwesenden Gebete, Lobpreisungen und Gedichte über 'die neue Erkenntnis' (al-ma'rifā al-ğadīda) Allahs und über die Erhöhung dank dieser Erkenntnis zu diktieren. Die Anzahl derjenigen, die an ihn glaubten (al-mu'minūn bihi), stieg. Seine Brüder aber, und unter ihnen auch ich, waren in einer starken Opposition ihm gegenüber. Die Gründe dieser Opposition bestanden darin, dass einige von seinen Brüdern und Freunden ihm noch nicht glaubten. Oder sie waren gegen ihn gestimmt, nachdem sie über die neue Botschaft nur gehört hatten, ohne ihn [Muğīb – Aut.] gesehen zu haben. Einige andere waren gegen ihn, weil sie vor der Reaktion der Regierung Angst hatten.“³⁴⁷

Allmählich wurde aber Muğīb zum anerkannten Führer der Gemeinschaft. Was seine Rückkehr verursachte und den Erfolg seiner Ansprüche ermöglichte, lässt nur Vermutungen nach sich ziehen. Ich schließe nicht aus, dass gewisse politische Kräfte, die versuchten mit Fātīḥ und Sāğī Kontakte aufzunehmen, auch versuchten, Muğīb al-Muršid auszunutzen, um ihre Interessen, z.B. ihre Positionen im westlichen Syrien durch die Unterstützung der Ġasāsina zu sichern, durchzusetzen.

Zudem warteten damals die Mitglieder des Stammes auf einen Nachfolger Salmāns. 1957, als die Muršidiyya Thema heftiger Diskussionen im syrischen Parlament wurde, beschrieb der Abgeordnete von Latakia Wahīb al-Ġānim, der mit den Ereignissen in der Region noch seit der Zeit Salmāns vertraut war, die Situation unter den Anhängern Muršids folgendermaßen:

„Nachdem Sulaymān al-Muršid hingerichtet wurde, stellte sich heraus, dass einige Leute weiter aufgerufen wurden, ihn anzubeten, und dass

³⁴⁶ Es ist nicht ausgeschlossen, dass an dieser Stelle das Ereigniss gemeint ist, welches die Muršiditen heute als ihr einziges religiöses Fest feiern.

³⁴⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī'al-: *Lamahāt*. S. 195-196.

*Angst und Schrecken weiter über diese einfachen Leute herrschte. Sie hatten keinen Mut, seine Göttlichkeit zu verneinen, weil sie glaubten, dass Sulaymān al-Muršid in seinem Sohn wiedergeboren wird (sayuḥall fi ibnihi), und falls sie von ihm abfallen und ihn nicht anerkennen, dann werden sie genauso bestraft, wie das erste Mal, als sie seine Göttlichkeit bestritten haben.*³⁴⁸

Diese Aussage stimmt inhaltlich auch mit dem Bericht von P. Franke überein, in dem zu lesen ist, dass sich Muğīb für die Inkarnation seines Vaters erklärt habe. Selbst wenn er das nicht gemacht haben sollte, ist es sehr wahrscheinlich, dass er im Laufe der Zeit als solche im Stamm betrachtet wurde. Dazu hätte auch die Tatsache beitragen können, dass Fātiḥ, der frühere Hoffnungsträger und der älteste Sohn Salmāns, zur langjährigen Haft verurteilt und dadurch aus dem Leben des Stammes ausgeschlossen worden war. In einer solchen Situation konnte Muğīb als der zweitälteste Sohn seine Ansprüche auf die führende Rolle in dem von seinem Vater gegründeten Stamm erheben.

Über ungefähr ein Jahr im Leben Muğībs, von seiner Rückkehr zum Stamm al-Ġasāsina bis zu dem Mord an ihm im November 1952, ist nicht viel bekannt. Es ist aber anzunehmen, dass er versuchte, seine Positionen als Führer weiterhin zu stärken und den infolge der Repressionen zerstreuten Stamm wieder zu konsolidieren. Nūr al-Muḏī⁷ berichtet, dass Muğīb ungefähr sieben Dörfer (manche davon mehr als einmal) bereist habe, wobei er immer von seinem jüngeren Bruder Sāğī begleitet wurde.³⁴⁹ Während dieser Besuche organisierte er kollektive Gebete und führte religiöse Gespräche, in denen er Stammesmitglieder zum richtigen Leben (*sīrat aṣ-ṣalāḥ*) aufforderte. Während seiner Sitzungen besprach er oft verschiedene Stellen des Korans:

„Muğīb hat oft den Anwesenden den Koran vorgelesen. Dabei machte er sie auf die Wahrheiten (haqā'iq) aufmerksam, die man nicht bemerkt hätte, wenn er sie nicht erklärt hätte. Einmal hat er z.B. „al-Fātiḥa“ Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort, Satz für Satz aus mehreren Perspektiven ausgelegt. Und er zeigte seinen Zuhörern während des Gesprächs, wie viele Interpretationen man aus jeder einzelnen Perspektive

³⁴⁸ Al-ġarīda ar-rasmiyya. Muḏakkirāt mağlis an-nuwwāb. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 934.

³⁴⁹ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḥāt*. S. 214. Fast alle Berichte über Muğīb in *Lamaḥāt* werden mit Bezug auf Sāğī, seltener auf Fātiḥ, wiedergegeben.

ableiten kann, bis ihnen klar wurde, dass diese Interpretationen endlos sind, [...]“³⁵⁰

Aufgrund dieses Berichtes, bei dem es sich vermutlich um eine bei den Alawiten und anderen „heterodoxen“ Gemeinschaften verbreitete spirituelle Deutung des Korans handelt,³⁵¹ kann mit Sicherheit behauptet werden, dass Muğīb als ein geistlicher Führer des Stammes auftrat.

Es wird auch erwähnt, dass Muğīb (von seinen Nachfolgern begleitet) sehr gerne in einem kleinen Raum aus Lehm (*al-ğurfat at-turābiyya*) in einem Ort in der Nähe von al-Ġāb betete. Diese Vorliebe wird heutzutage als Symbol der Ablehnung der vergänglichen weltlichen Güter und seiner Neigung der Frömmigkeit und der Askese (*zuhd*) interpretiert.³⁵²

Manchmal soll er auch Gebete nur im Kreise seiner engsten Anhänger veranstaltet haben:

*„Sāğī hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass Muğīb diesen kleinen Raum aus Lehm im Ackerfeld des Ortes az-Ziyāra – einem kleinen Ortes in al-Ġāb – kurz vor seiner Verbergung (ğiyāb) geliebt hat, denselben Raum, in dem er zusammen mit einigen anderen Leuten gebetet hat.“*³⁵³

Und alle seine Besuche wurden in jedem einzelnen Dorf mit großen Feierlichkeiten verbunden:

*„Das Gespräch beschränkte sich nicht ausschließlich auf Gelübde und Lobpreisung, sondern in jedem Dorf wurden Spiele organisiert, manchmal auch Kampf- und Schießwettbewerbe. Tagsüber waren es Tänze und besonders in al-Ġāb. Und die Tänze veranstaltete man nicht in Häusern, sondern auf großen Flächen in Dörfern. Männer und Frauen nahmen am Dibke-Tanz vor Augen der muršiditischen Gemeinschaft und Nicht-Muršiditen teil. Dieser Dibke-Tanz dauerte drei bis vier Stunden ohne Pause. Es klang al-Banğīra und alle tanzten zusammen mit Muğīb. Die Ehen wurden dort geschlossen, wo er hinkam und wo er blieb. Das Ganze war die Freude über Allah und das Vertrauen in Ihn (kulluhu farhat bi-llah wa riğā’ bihi).“*³⁵⁴

³⁵⁰ Ebd. S. 212.

³⁵¹ Auf der nächsten Seite nach diesem Bericht wird Muğīb mit ‘Alī b. Abi Ṭalīb verglichen, der genauso vielfältig den Koran interpretiert haben sollte.

³⁵² Muršid, Nūr al-Muđī’: *Lamahāt*. S. 215.

³⁵³ Ebd. S. 215.

³⁵⁴ Ebd. S. 214-215.

Hier ist Muğīb bereits in der Rolle eines traditionellen alawitischen Stammesführers zu sehen, dessen Segen (bzw. Genehmigung) für eine Hochzeit fast immer erforderlich war.

Dabei fängt Muğīb an, auch sein Leben einzurichten. Nūr al-Muđī' berichtet, dass er ein neues Haus für sich im Dorf Muraštī zu bauen begann und sich mit einem Mädchen verlobte.³⁵⁵

Ungefähr nach einem Jahr wird Muğīb als das Oberhaupt des Stammes, auch von den Außenstehenden, angesehen. Als eine indirekte Bestätigung dafür kann die Tatsache betrachtet werden, dass er am 1. Oktober 1952 unter der Anklage der Aufhetzung der religiösen Feindschaft (*iṭārat an-na'arāt at-ṭā'ifiyya*) verhaftet wurde. Für die modernen Muršiditen hat dieses Ereignis eine besondere Bedeutung. Nūr al-Muđī' al-Muršid schreibt darüber:

„Nach seiner Verhaftung wurde das Gefängnis völlig mit Möbelstücken ausgestattet. Muršiditen aus verschiedenen Dörfern besuchten ihn täglich in Hunderten, um ihren vollen Glauben an ihn (īmān) und ihre Liebe zu ihm zu zeigen. Er schien sich darüber zu freuen, obwohl die Gefahr immer größer wurde, dass die Regierung gegen ihn noch härter vorgehen wird.

Die Verderber (al-muḥsidūn),³⁵⁶ die Feinde der Botschaft, zeigten ihre Schadenfreude gegenüber den Muršiditen. Aber Tausende strömten zum Gefängnis und die Schadenfreude endete. Am 5. Oktober wurde er aus dem Gefängnis entlassen.“³⁵⁷

Heutzutage gilt auch der 5. Oktober in der Gemeinschaft als ein Feiertag (*munāsaba*), ist aber kein religiöses Fest.

Mit Rücksicht auf weitere Ereignisse lässt sich schließen, dass diese Haft tatsächlich die damalige große Popularität Muğībs unter den Stammesmitgliedern gezeigt hat. Kurz nach der Freilassung hat ihn der damalige faktische Staatsoberhaupt Adīb aš-Šīšakli nach Damaskus eingeladen. Šīšakli, der in seiner damaligen Konfrontation mit der Volkspartei versuchte, möglichst breite Unterstützung im Land zu finden, hatte anscheinend vor, im westlichen Syrien auf Muğīb zu setzen. Insgesamt verbrachte Muğīb einen Monat in Damaskus,³⁵⁸

³⁵⁵ Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamaḥāt*. S. 216.

³⁵⁶ Mehr zu dem Begriff: S. 127 der vorliegenden Arbeit.

³⁵⁷ Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamaḥāt*. S. 217.

³⁵⁸ Ebd. S. 197. Auf der Seite 196 erwähnt Nūr al-Muđī' in einem nicht ganz deutlichen Bericht, dass dem Muğīb der obligatorische Aufenthalt (*al-iqāma al-iğbāriyya*) in Damaskus

während dessen er auch Fātiḥ im Gefängnis besuchte. Es ist nicht auszuschließen, dass Fātiḥ in dieser Zeit die Ansprüche seines jüngeren Bruders auf die führende Rolle in der Gemeinschaft unterstützt hat.

Nach seiner Rückkehr aus Damaskus mobilisierte Muğīb am 21. und 22. November 1952 die Ġasāsina für einen feierlichen Empfang Šišaklis, der gerade nach Latakia kam. Die Beschreibungen über diesen Empfang unterscheiden sich bei den Muršiditen und ihren Gegnern. So berichtet beispielsweise Nūr al-Muđīʿ:

„Ende November hatte Šišakli vor, Latakia zu besuchen. Nachdem er eine neue Partei³⁵⁹ gegründet hatte, standen an der Spitze ihrer Filiale in Latakia die feindlichen Familien. Und sie haben von Muğīb verlangt, am Empfang Šišaklis teilzunehmen. Sie wollten, dass es ein Volksempfang wird. Er [Muğīb - Aut.] gab seine Einwilligung, nachdem einige seiner Brüder darauf hingedeutet hatten, dass man in diesem Fall versprochen habe, Fātiḥ aus dem Gefängnis freizulassen. Der Empfang hat stattgefunden. Offensichtlich hat dieser Empfang einflussreiche Leute in Latakia entsetzt, genauso wie Šišakli nicht erwartet hat, einen Alawiten [!], der so vom Volk geliebt wird, zu sehen.“³⁶⁰

Wahīb Ġānim beschreibt in seiner Parlamentsrede das Ereignis auf eine andere Art und Weise:

„Und unter allen, die versucht haben, ihn [Muğīb - Aut.] zu benutzen, war Adīb aš-Šišakli, als er 1950³⁶¹ [an die Macht]kam und versuchte, sich auf Muğīb als eine politische Kraft in der Region zu stützen. Als er aber Latakia besuchte, und ihn Muğīb ibn al-Muršid – der danach getötet wurde – mit seiner Gemeinschaft, die kaum dreitausend Mitglieder zählte, empfing, und als aš-Šišakli diese schwarzen Plakate mit der Inschrift

vorgeschrieben wurde, an einer anderen Stelle des Buches, wo dieselben Ereignisse beschrieben werden, sagt er nichts darüber.

³⁵⁹ Gemeint wird hier die Bewegung für die arabische Befreiung (*ḥarakat at-tahrīr al-ʿarabī*), deren Hauptverwaltung in Damaskus Šišakli am 25. August 1952 persönlich eröffnet hat und welche alle anderen aufgelösten Parteien Syriens ersetzen sollte. Mehr dazu: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*. S. 124-126.

³⁶⁰ Muršid, Nūr al-Muđīʿ: *Lamahāt*. S. 196-197.

³⁶¹ Entweder ein Fehler von Ġānim (bzw. Druckfehler), weil der erste Putsch Šišaklis 1949 und der zweite 1951 stattgefunden hat, oder ein Hinweis darauf, dass Šišakli viel früher, als Muğīb noch in Beirut sein sollte, Kontakte mit Muršiditen aufzunehmen versuchte.

„Die Anhänger von Muğīb al-Muršid begrüßen dich“ sah, hat er verstanden, dass die Kooperation mit denen ein Vaterlandsverrat ist“.³⁶²

Der Mord an Muğīb, der fünf Tage nach dem Besuch Šišaklīs in Latakia, am 27. November 1952 folgte, ist bei heutigen Muršiditen mit Legenden umhüllt, auf die, wie ich mich selbst während meiner Feldforschungen überzeugen konnte, ein großer Wert gelegt wird. So habe z.B. Muğīb seinen Tod mehrmals vorhergesagt und sogar den Namen seines Mörders genannt.³⁶³

Bekannt ist, dass Muğīb an diesem Tag im Dorf aš-Šayar in der Gegend al-Ġāb war, wo eines der regulären Treffen mit seinen Anhängern stattfand. Am selben Tag war in das Dorf eine kleine Polizeitruppe³⁶⁴ gekommen, deren Leiter ‘Abd al-Ḥaqq Šaḥāda Muğīb al-Muršid erschoss. Ob es ein geplanter Mord im Auftrag Šišaklīs war, wie es die heutige muršiditische Tradition behauptet,³⁶⁵ oder, was viel wahrscheinlicher zu sein scheint, das Ganze infolge einer Auseinandersetzung zwischen Anhängern Muğībs und der Polizei passierte,³⁶⁶ wie man das z.B. den Worten von Wahīb Ġānim entnehmen kann,³⁶⁷ ist schwer zu sagen. Viel wichtiger ist aber die Frage, warum Šišaklī, der zuerst die Unterstützung der Muršiditen suchte und sie bekam, die der Empfang, den ihm die Gemeinschaft organisierte, bestätigt, nach seiner Rückkehr nach Damaskus einen der zwei Schlüsseloffiziere der damaszenischen Garnison³⁶⁸ nach Ġawbat Burgāl schickt. Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnten die Memoiren von ‘Abd al-Ḥaqq Šaḥāda geben.³⁶⁹ Die Handschrift dieser Memoiren wurde aber offensichtlich aus politischen Gründen nie veröffentlicht und blieb auch mir unzugänglich.

³⁶² *Al-ğarīda ar-rasmiyya. Muḏakkirāt mağlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 934.

³⁶³ Das wird oft auch in *Lamaḥāt* behauptet. Z.B. S. 216, 220 usw. Auch die Auskunft von Ašif aš-Šāliḥ.

³⁶⁴ Nach anderen Angaben waren es nur drei Polizisten und ‘Abd al-Ḥaqq Šaḥāda.

³⁶⁵ Eine ausführliche Beschreibung der muršiditischen Version der Ereignisse: Muršid Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 220-224.

³⁶⁶ Dass es zu einer Auseinandersetzung (und sogar zwischen Muğīb al-Muršid und ‘Abd al-Ḥaqq Šaḥāda) gekommen ist, verneint nicht einmal Nūr al-Muḏī (*Lamaḥāt*. S.223).

³⁶⁷ *Al-ğarīda ar-rasmiyya. Muḏakkirāt mağlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 934.

³⁶⁸ Seale Patrick: *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*. S. 144.

³⁶⁹ Šaḥāda, ‘Abd al-Ḥaqq: *Muḏakkarāt dābiḥ sūrī*. Nicht veröffentlicht.

Daniel Pipes schreibt (leider ohne Quellenangabe) über einen Aufstand (*uprising*), den Muğīb organisiert habe.³⁷⁰ Im Zusammenhang mit einer Art Abkommen, das, wie anzunehmen ist, zu diesem Zeitpunkt zwischen Šīšakli und al-Muršid geschlossen wurde, und mit Rücksicht auf die damalige innenpolitische Situation in Syrien, scheint die Idee eines Aufstandes kaum wahrscheinlich zu sein. Darüber hinaus tauchen Pläne oder Versuche eines Aufstandes sonst nirgendwo in zeitgenössischen Quellen auf. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass Šīšakli, der in Muğīb ursprünglich einen einflussreichen regionalen Führer sah, nach seinem Besuch in Latakia seine Meinung tatsächlich änderte. Darüber hinaus, laut dem Bericht von Nūr al-Muđī^ʿ, gehörten die führenden Personen seiner neugegründeten Partei in Latakia zu den traditionellen Feinden der Muršid-Familie, die eine mögliche Verstärkung der Ġasāsina und ihres Führers befürchteten, und auch Šīšakli, der selbst 1946 eine Militäroperation gegen Salmān Muršid leitete, beeinflussen konnten. Genauer lässt sich diese Situation anhand der mir zugänglichen Quellen leider nicht klären.

Am Folgetag des Mordes an Muğīb beschlagnahmte die Polizei seine Leiche, und bis heute ist sein Bestattungsort unbekannt.³⁷¹ Als P. Franke Anfang der 1990er Jahre die Muršiditen im westlichen Syrien interviewte, wurde ihm 1991 im Dorf Karm al-Ma^ʿšara die Legende überliefert, dass die Leiche Muğībs während der Transportierung nach Damaskus aus dem Wagen verschwunden wäre.³⁷²

Noch vor seinem Tod (oder „*ġiyāb*“ nach der muršiditischen Terminologie)³⁷³ hätte Muğīb seinen jüngeren Bruder Sāġī zum Nachfolger³⁷⁴ erklärt:

³⁷⁰ Pipes, Daniel: *The Alawi Capture Power in Syria* in *Middle Eastern Studies*, 25 (1989), S. 440.

³⁷¹ Muršid, Nūr al-Muđī^ʿ: *Lamahāt*. S. 224.

³⁷² Notizen P. Frankes über die Feldforschungen in Syrien 1990-1991: „...Ein Gefängniswagen mit 5 Soldaten kam angefahren, ein *Dābi* (Offizier - Aut.) und 4 Soldaten, der Offizier erschoss Muğīb und zwei seiner Kameraden ohne dass einer der versammelten AM (Muršiditen - Aut.) einschritt. So hatte es ihnen Muğīb befohlen. Wunder: aus dem Körper von Muğīb floß kein Blut. Der Leichnam wurde in den Wagen gezogen, da der Befehl der Šīšakli gegeben hatte, hieß: Bringt mir Muğīb (*ṭayyib wallā mayyit*)! (lebendig oder tot – Aut.)! Der Leichnam war, als der Wagen in Damaskus ankam, verschwunden.“ (Interview mit dem Muršiditen Ġassān Nāšir, Dorf Karm al-Ma^ʿšara).

³⁷³ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Tod von Jesus, mit dem Muğīb oft verglichen oder sogar identifiziert wird, in der alawitischen Tradition auch als „*ġayba*“

„Sāḡī [!] erzählte uns, dass Muḡīb keinen Lohn für all das, was er machte, bekommen hat. Er war derjenige, der sehr viel gab. Was aber die Führung (az-za‘āma) angeht, so sammelte er alle Muršiditen unter seiner Fahne und kündigte an, dass ihm nur wenige Tage seines Lebens geblieben sind. Und er hat nichts von allem (was er gemacht hat) bekommen. Von all diesem Ruhm, den er mit seiner Botschaft (da‘wa) verdiente, hatte er nichts. [Erst] Nach seinem Weggehen (dahāb) fing man an, die Verse zu singen, und (seine) Worte wurden mündlich überliefert. Er wartete nicht darauf, die Spuren seiner Taten zu sehen, er wurde getötet und übergab alles, was er getan hatte, dem Sāḡī. Seinen Nachfolgern teilte er mit, dass Sāḡī der Imam ist, der nach ihm die neue Erkenntnis (al-ma‘rifa al-ḡadīda) lehren wird, diese Erkenntnis, mit der Muḡīb kam. Einige Tage vor seiner Verbergung (ḡayba), als er von Sāḡī Abschied nahm, gab er ihm [Sāḡī - Aut.] keine [!] Hinweise (mā awṣāhu bi ṣay). Er [Muḡīb] wählte ihn [Sāḡī] aufgrund seines hohen und kompletten Vertrauens an Sāḡīs Taten und aufgrund seiner [Sāḡīs] Aufrichtigkeit in den Sachen der Religion.“³⁷⁵

2.4. Muḡīb und die muršiditischen Glaubenslehren.

Wie bereits weiter oben geschildert, trat Muḡīb (selbst wenn nicht seit dem ersten Tag seiner Rückkehr zum Stamm) als ein religiöser und politischer Führer der Ḡasāsina auf. Bei den heutigen Muršiditen gilt er als Träger einer neuen Botschaft, auf den die ganze religiöse Lehre zurückgeführt wird. Wesentlich mehr als das Leben von Salmān werden das Leben und die Gestalt von Muḡīb bei den Muršiditen verklärt und oft wie solche eines Heiligen dargestellt, was vor allem aus „Lamahāt“ hervorgeht: „Die Orte, an denen er [Muḡīb – Aut.] war oder an denen er vorbeikam, füllten sich mit Leben, als ob er das Leben ausstrahlte, wo er blieb oder wo er vorbeikam. Und als er nach Damaskus kam, füllten sich die Häuser mit Gegenständen und die Gärten mit Vögeln.“³⁷⁶

(Verbergen) bezeichnet wird: Ḡillī, Muḡammed b. ‘Alī al-: *Ar-risāla al-masḡhiyya* in *Rasā‘il al-ḡikma al-‘alawīyya* (2). Beirut 2006., S. 295-296.

³⁷⁴ Od. *al-Qā‘im ba‘dahu*, (Nūr al-Muḏī‘: *Lamahāt*. S. 248). Zu den Begriffen *al-Qā‘im* und *al-Qiyāma* und ihrer Entwicklung bei den Muršiditen weiter.

³⁷⁵ Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamahāt*. S. 213-214.

³⁷⁶ Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamahāt*. S. 211.

Nach den Aussagen von M. al-Arnā'ūt sei nicht Muğīb, sondern Sāğī der eigentliche Gründer der Gemeinschaft gewesen.³⁷⁷ Die Analyse der muršiditischen Texte (insbesondere „*Lamaḥāt*“) lässt auch vermuten, dass der Großteil der mit Muğīb verbundenen Tradition erst später, in der Zeit vom Imam Sāğī, erarbeitet wurde. Hinweise darauf geben einige Passagen aus dem Buch von Nūr al-Muđī', wie z.B. die folgende:

„Die neue Erkenntnis (al-ma'rifā al-ğadīda), mit der Muğīb gekommen war, kam in der Form von Worten, die er unter Muršiditen gesagt hat, und von Erzählungen, die er erzählt hat. Und Sāğī brachte im Laufe von sechsundvierzig Jahren diese neue Erkenntnis weiter bei. Er organisierte Treffen (nadawāt), dann Versammlungen (nawādī) und danach eine Schule (madrasa), die lange Jahre existierte. Von dieser Erkenntnis haben der Großvater, der Sohn und der Enkel getrunken, das heißt, dass der Mu'allim drei Generationen gelehrt hat.

*Muğīb hat die Grundlagen (bunūd) der Erkenntnis (al-ma'rifā) gelegt, und Sāğī hat sie **erweitert und erklärt (!)**[...]*

Muğīb kam mit der neuen Erkenntnis und gab den Muršiditen den Hinweis, Sāğī zu folgen, und sagte, dass er [Sāğī – Aut.] der Imam und der Lehrer (mu'allim) der neuen Erkenntnis ist. Nach der Verbergung (ğiyāb) Muğībs ist Sāğī zum Lehrer (mu'allim) und Imam geworden, der diejenigen führte, die sich zur neuen Botschaft (ad-da'wa al-ğadīda) bekehrt haben.“³⁷⁸

In diesem Abschnitt ist zu sehen, wie die Rolle von Sāğī in der „Erklärung“ und „Erweiterung“ der Botschaft seines jüngeren Bruders, der nur die „Grundlagen der neuen Erkenntnis“ gelegt hat, immer wieder hervorgehoben wird.

Ein weiterer Hinweis auf eine spätere Erarbeitung der muršiditischen Lehre können die sogenannten Weisheiten (*ḥikam*) Muğībs sein, die bei den heutigen Muršiditen mit heiligen Geboten vergleichbar sind. Nūr al-Muđī' erwähnt, dass diese Weisheitssprüche erst elf Jahre nach dem Tode Muğībs (also 1963) entdeckt wurden.³⁷⁹ Selbst wenn man die Autorschaft Muğībs in diesem Fall nicht anzweifeln würde, ist es offensichtlich, dass die von ihm verfassten „Weisheiten“ ihre heutige Bedeutung für die Gemeinschaft erst in den

³⁷⁷ Arnā'ūt, Muḥammad al-: 'Aḍwā' 'alā aṭ-ṭā'ifa al-muršidiyya. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/index.php/article/40689.html> (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

³⁷⁸ Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamaḥāt*. S. 197.

³⁷⁹ Muršid Nūr al-Muđī': *Lamaḥāt*. S. 202.

1960er Jahren bekommen haben. Allein die Tatsache, dass sie elf Jahre lang vergessen (oder verloren) wurden und erst viel später zufällig entdeckt wurden, spricht dafür, dass sie zu Lebzeiten Muğīb anscheinend kaum als wichtig angesehen wurden. Diese Weisheitssprüche sind dabei mit den ‘Alī b. Abī Ṭālib zugeschriebenen Weisheiten (*hikam*) vergleichbar, die im vierten Teil des Buches „*Nahğ al-balāğa*“ angegeben werden.³⁸⁰

Darüber hinaus wird Muğīb bei den heutigen Muršiditen als „*al-Qā’im al-Maw‘ūd*“ (der versprochene *Qā’im*) bezeichnet, wobei *al-Qā’im* derjenige ist, der eine neue Botschaft (bzw. ein neues Gesetz (*šarī‘a*)) in die Welt bringt, und damit ein neuer Zyklus (*dawr*) beginnt. Eine solche spätere Umdeutung der Begriffe *al-Qā’im* und *al-Qiyāma*, die fast allgemein im schiitischen Islam und auch ursprünglich im Stamm al-Ġasāsina mit eschatologischen Erwartungen verbunden waren, folgt z.B. aus der Behauptung Nūr al-Muḏī’s, dass Muğīb seinen Bruder Sağī für *al-Qā’im ba‘ dahu* (*al-Qā’im* nach ihm) verkündet hat.³⁸¹

Während der Diskussionen zur Muršidiyya im syrischen Parlament 1957 (fünf Jahre nach dem Tode Muğīb!) behauptete aber der Abgeordnete Wahīb Ġānim Folgendes:

„1953 [!] kamen sie [die Söhne Salmāns – Aut.] und versicherten den Leuten, dass die *Qiyāma* am 18. August stattfindet. Als Folge dessen verkauften viele ihr ganzes Eigentum und übergaben das Geld der Familie al-Muršid, damit sie ihnen das Paradies sichert [...], aber der Tag der *Qiyāma* wurde von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr immer wieder verschoben.“³⁸²

Daraus lässt sich schließen, dass die Begriffe *al-Qiyāma* und *al-Qā’im* bei den Muršiditen sogar einige Jahre nach dem Tod Muğīb immer noch mit eschatologischen Erwartungen verbunden waren³⁸³ und erst wesentlich später (anscheinend in den 1960er) von Sağī umgedeutet wurden. Aufgrund dessen kann man annehmen, dass man auch Muğīb als *al-Qā’im* nicht zu seinen Lebzeiten, sondern viel später angefangen hat zu betrachten. In den Jahren 1951 und 1952 sollte die religiöse Lehre im Stamm al-Ġasāsina kaum große Unterschiede vom

³⁸⁰ ‘Alī b. Abī Ṭālib: *Nahğ al-balāğa*. Beirut 1993, S.627-681.

³⁸¹ Ebd. S. 248.

³⁸² *Al-ğarīda ar-rasmiyya. Mudakkarāt mağlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 935.

³⁸³ Falls es hier natürlich keine Datumverwechslung gibt, was leider in verschiedenen syrischen Quellen oft der Fall ist.

Glauben der Alawiten-Nusairier haben. Selbst die nusairitischen Feste, die Salmān abgeschafft hat, wurden erneut gefeiert.³⁸⁴

Auch die religiösen Ideen, mit denen Muğīb auftrat, hatten kaum bedeutende Unterschiede von der klassischen Lehre der Alawiten. Das kann man sogar aus dem Bericht Nūr al-Muḏī's (mit Bezug auf Sāğī) schließen, in dem die sogenannten „Lehrsitzungen“ (*ğalsāt at-ta'lim*), die Muğīb organisiert haben soll, beschrieben werden:

„Diese Sitzungen fingen überwiegend gegen Mitternacht an und dauerten meistens bis zum Morgen oder sogar länger. Dabei wurden sie nicht nur der Belehrung (*ta'lim*) gewidmet, sondern die Rede kam gelegentlich auch auf die Geschichten über Propheten und Gerechten aus früheren Zeiten. (Muğīb) verlangte von (seinen Hörern), dass sie sich ihm nur aus Überzeugung anschließen, oder damit sie mit ihm diskutieren, bis sie zur Überzeugung kommen [...] Und sie spürten das, was sie über **himmlische Welten** (*awālim samāwiyya*) oder verborgenen Taten (*af āl ğaybiyya*) hörten [...] Sie hatten ein tiefes Gefühl, dass sie zusammen mit allen Botschaftsträgern sind, über welche Muğīb erzählte [...] Die Worte Muğībs erweckten in ihnen ein tiefes Gefühl ihrer Zugehörigkeit zu der Wahrheit (*al-ḥaqq*), immer wenn er **über frühere Kuppeln**³⁸⁵ (*al-qubab as-sābiqa*) oder frühere Botschaften erzählte [...] Über die Engel sagte er Folgendes: wenn sie erscheinen, dann verdecken sie die Sachen nicht. Wenn ein Engel vor dir steht, dann siehst du eine Person oder einen Gegenstand, die oder der sich hinter ihm befindet [...] **Das Wesen eines Engels ist Licht** (*kawniyyat al-malāk nurāniyya*).³⁸⁶

Ohne die Authentizität dieses Berichtes beweisen oder abstreiten zu wollen, was angesichts der Abwesenheit alternativer Quellen ohnehin fast unmöglich ist, kann man sagen, dass die Inhalte dieser Gespräche

³⁸⁴ Mündliche Mitteilung Nūr al-Muḏī' Muršids.

³⁸⁵ Alawitischer Begriff für frühere Zyklen, in denen verschiedene Propheten auftraten. Vgl.: Aḍanī, Sulaymān al-: *Kitāb al-bākūra s-sulaymāniyya fi kašf asrār ad-diyāna annuṣayriyya* S. 61-62. Bei den klassischen alawitischen Autoren s. z.B.: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya in Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya* (2). Beirut 2006, S. 53 ff: *al-qubba al-hāšimiyya* u.a.; Ğillī, Muḥammed b. 'Alī al-: *Kitāb bāṭin aš-ṣalāt li-l-Ğillī in Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya* (2). Beirut 2006, S. 269: *al-qubba al-ibrāhimiyya, al-qubba al-mūsawiyya, al-qubba al-muḥammadiyya*.

³⁸⁶ Muršid, Nūr al-Muḏī': *Lamaḥāt*. S. 198-200. Vgl. das mit der Passage al- Ḥaṣībīs über die Art der Engel: „Die Art der Engel ist Licht und die Art der Menschen ist die des Adam“ (*ğins al-malā'ika nurāniyyūn wa ğins al-bašar ādamiyyūn*): Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya*, S.39.

mit den Grundlagen der alawitischen religiösen Lehre übereinstimmen. Das gilt auch für die Terminologie, die in dieser Passage benutzt wird.

Was tatsächlich als eine Innovation bezeichnet werden könnte, ist, dass Muğīb, wie aus dem Bericht Nūr al-Muđī's folgt, die religiösen Lehren anscheinend allen seinen Anhängern erklärte, was bei den traditionellen Alawiten mit ihrer strengen religiösen Struktur und dem deswegen beschränkten Zugang zum „esoterischen“ Wissen noch heute fast unmöglich zu sein scheint.

Und obwohl die ganze, heute auf Muğīb al-Muršid zurückgeführte, Lehre in weiten Teilen (oder sogar vollkommen) in der Tat von Sāğī und erst mehrere Jahre nach seinem Tode erarbeitet wurde,³⁸⁷ scheint es trotzdem sinngemäß zu sein, die Teile der Doktrin, welche die moderne muršiditische Tradition **unmittelbar** mit Muğīb identifiziert, auch (vor allem der Einfachheit halber) in dem ihm gewidmeten Kapitel mit entsprechenden Kommentaren anzugeben.

In Lamahāt gibt Nūr al-Muđī' sechzehn „Weisheiten“ (*hikam*) Muğībs und ihre Erklärung, die schon von Sāğī stammt, an.³⁸⁸ Diese Weisheitssprüche haben allerdings überwiegend einen ethischen Charakter; wie z.B.: „Die Würde des Individuums [ist/besteht] in der Schönheit des Kollektivs“ (*makrumat al-fard fi ġamāl al-mağmu'*), „Die Würde der Menschen sind die Taten“ (*makrumat an-nās al-a'māl*) oder „Wer sich selbst beherrscht, beherrscht die Welt“ (*man attara 'alā nafsīhi attara 'alā al-'ālam*), usw.³⁸⁹

Eine Interessante Ausnahme stellt dabei die „Weisheit“ „Die Annäherung des Todes ist die Genesung der Krankheiten“ (*qurb al-ağal šifā' al-'ilal*) dar, mit ihrer weiteren Auslegung (vermutlich von Sāğī) „Der Tod ist eine Gnade Allahs, weil er nicht nur die Genesung der körperlichen Krankheiten bedeutet, sondern auch die Genesung der seelischen Krankheiten, und das ist das Wichtigste, weil der Mensch in einer Hülle (*qumšān*) wiederholt wird, wobei er alles vergisst, was er in der vorherigen Inkarnation (*al-ğīl*)³⁹⁰ getan hat und was mit ihm passiert ist, damit er wie ein leeres Blatt

³⁸⁷ Noch ein Hinweis darauf kann die Tatsache sein, dass selbst im Buche Nūr al-Muđī's die direkt auf Muğīb zurückgeführten Aussagen fast immer mit Erläuterungen Sāğīs angegeben werden.

³⁸⁸ Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamahāt*. S. 202-205.

³⁸⁹ Anhang XI.

³⁹⁰ Vgl. das Wort mit der Bezeichnung der Seelenwanderung bei der heutigen Alawiten in Hatay (die Türkei) - „*tağyīl*“, wobei mit „*ğīl*“ der einzelne Zyklus der Wiedergeburt bezeichnet wird. Vgl.: „Das überaus wichtige Wort für Wiedergeburt (*Tağyīl*) kommt in der

zurückkehrt, auf welchem alles neu geschrieben wird. Oder er kommt in das Reich (*al-malkūt*), wo das Leben das Leben ist, und wo das Gedächtnis zu ihm zurückkehrt“³⁹¹.

Eine solche Interpretation des Todes als Befreiung hat zweifellos ihre Wurzeln in der alawitischen Idee der Seelenwanderung (was auch die Terminologie bestätigt), die ihrerseits auf die gnostische Lehre über die Befreiung des Geistes vom Körper zurückgeführt werden kann. Die Idee der Seelenwanderung spielt sowohl bei den Alawiten, als auch bei den Muršiditen eine ausgesprochen wichtige Rolle.³⁹² Die Wahrnehmung des Todes ist dabei sehr verschieden: bei den heutigen Muršiditen ist der Tod kein Anlass zur Trauer (*huzn*), wie er bei den Alawiten der Fall ist,³⁹³ sondern ist tatsächlich eine Art Fest (*hafla*), das aber auf keinen Fall ein Trauerfest ist. Eine solche Wahrnehmung wurde vermutlich schon von Sāḡī institutionalisiert: die Gedichte, die während einer solchen Zeremonie vorgelesen werden, stammen nämlich aus seiner Feder.

Im Kapitel „der Arzt“ (*aṭ-ṭabīb*)³⁹⁴ werden die Anweisungen/Ratschläge (*naṣaʿih*) Muḡībs angeführt, die einen rein ethischen Inhalt haben und mit den Vorschriften eines Arztes verglichen werden, der die Krankheiten noch vor ihrem Antreten verhindern kann. Es wird empfohlen, Ausschweifung (in Reden, Gedanken und Taten) zu vermeiden, immer ehrlich zu sein und dem Wege der Wahrheit (*al-ḥaqq*) zu folgen, niemanden zu beneiden, nicht geizig zu sein, sich vor niemandem außer Gott zu beugen, nicht zu weinen und seine Beschwerden nur Gott anzuvertrauen und keine Angst vor dem Tod zu haben, da „die andere Welt (*dunyā al-āḥira*) besser

Literatur überhaupt nicht vor. Dort wird *Tanāsux* oder *Taqammuṣ* verwendet. Der einzelne Zyklus der Wiedergeburt (*Ġil*), wird in der Literatur *Takrīr* genannt. Man hat den Eindruck, als ob die Nusayriier in ihrer Büchern den Sunniten etwas entgegengekommen sind“: Arnold, Werner: *Die Nusairier und ihre Rituale in Migration und Ritualtransfer in: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt am Main. 2005, S. 307-308.

³⁹¹ Muršid Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 204.

³⁹² Zur Idee der Seelenwanderung bei den modernen Alawiten u.a. mit Bezug auf den Koran: Ibrāhīm, ʿAlī ʿAzīz al-: *Al-ʿalawīyyūn bayna al-ḡuluww wa al-falsafa wa at-taṣawwuf wa at-taṣayyū*. Beirut 1995, S. 141-151.

³⁹³ Vgl.: Prager, Laila: *Die „Gemeinschaft des Hauses“*. Berlin 2010. S. 107-109.

³⁹⁴ Muršid Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 206-210.

als diese für einen Rechtgläubigen (*mu'min*) ist“.³⁹⁵ Die Anweisungen werden ebenso mit den Kommentaren Sāḡīs versehen:

„*Salmān war der erste, der Muḡīb mit dem Beinamen „aṭ-ṭabīb“ (der Arzt) genannt hat, und die Leute haben gedacht, dass Muḡīb, der damals noch klein war, Medizin studieren und Arzt werden wird.*

Sāḡī hat jedoch die Anweisungen Muḡībs mit dem Rezept eines Arztes (*wasfat at-tabīb*) verglichen, weil Muḡīb der Arzt ist. Von ihm (Sāḡī – Aut.) habe ich (Nūr al-Muḡīb – Aut.) gelernt, dass sich der geistliche Genuss des Menschen (*ladḡat al-insān ar-rūḡiyya*) in der Erkenntnis Allahs (*ma'rifat allāh*) ausdrückt und manifestiert (*tatamaṭṭal wa tataḡalla*). Diese Erkenntnis enthält in sich die Genesung des menschlichen Geistes (**rūḡ al-insān**), und der Wille zu ihrer [der Erkenntnis] Wahrheit wird in den Anweisungen ausgedrückt, die er (Muḡīb – Aut.) hinterlassen hat und die in sich die Genesung der menschlichen Seele (**an-naḡs al-insāniyya**) enthalten. Die Genesung des menschlichen Geistes (*šifa' rūḡ al-insān*) ist in der Erkenntnis Gottes und in sinnlicher Wahrnehmung Seiner Existenz (*tanaššuḡ aš-šu'ūr bi wuḡūdihi*), die Genesung der menschlichen Seele (**šifa' naḡs al-insān**) ist jedoch im festen Willen, dem richtigen Weg zu folgen (*bi ittiba' al-hudā*), das Bösen von der Seele zu beseitigen und das Gute zu vermehren.“³⁹⁶

Dieses Zitat ist aus zwei Gründen sehr interessant. Erstens bestätigt es die bereits mehrmals erwähnte Rolle Sāḡīs in der Erarbeitung der muršiditischen Lehre. Und zweitens unterscheidet hier Nūr al-Muḡīb zum ersten Mal in seinem Buch zwischen der Seele (*naḡs*) und dem Geist (*rūḡ*), was mit der von H. Jonas dargelegten gnostischen Anthropologie übereinstimmt³⁹⁷ und ein Hinweis auf die Wiederbelebung einiger in der alawitischen Religion beibehaltenen, aber nicht ausgeprägten Elemente der vorislamischen gnostischen Glaubenslehren sein kann.

³⁹⁵ Ebd. S. 206.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Jonas Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main/Leipzig 1999. S. 71 Vgl. es und die weiteren muršiditischen Passagen, wo der Begriff *naḡs* auftaucht, auch mit dem sufischen Begriff *naḡs*, der eine „niedere Seele“ bedeutete, der Kampf mit welcher als „der Größere Heilige Krieg“ bezeichnet wird: Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985, S. 166-172.

2.5. Die auf Muğīb zurückgeführte Lehre in „Lamaḥāt ḥawla al-muršidiyya“.

Weitere Auszüge, in denen die auf Muğīb zurückgeführte „neue Erkenntnis“ zum Teil systematisch zusammengefasst ist, stammen auch aus „Lamaḥāt“, aus dem Kapitel „*Wamḍa min al-maʿ rifa al-ğadīda*“ (Funken der neuen Erkenntnis), das von Nūr al-Muḍīʿ gleich nach dem Teil, der sich mit Muğīb's Leben und Tod befasst, chronologisch eingeordnet ist.³⁹⁸

Diese Passagen sind strukturell, philologisch und inhaltlich mit den klassischen heiligen Texten der Alawiten sehr gut vergleichbar, wie z.B. mit dem „*Kitāb al-usus*“ (Das Buch der Grundlagen), wenn es um „die Erkenntnis“ (*al-maʿ rifa*) geht,³⁹⁹ oder mit einigen Kapiteln von „*Ar-risāla ar-rastbāšīyya*“⁴⁰⁰ an den Stellen, an denen verschiedene Lichtwelten (*al-akwān an-nūrāniyya*) beschrieben werden.⁴⁰¹ Man kann sogar sagen, dass diese Passagen eine (zu Teilen simplifizierte) Paraphrasierung der in den alawitischen Texten dargelegten Glaubenslehren sind.⁴⁰² Während aber die Alawiten den Begriff „Erkenntnis“ (*al-maʿ rifa*) benutzen, verwenden die Muršiditen stattdessen den Begriff „neue Erkenntnis“ (*al-maʿ rifa al-ğadīda*). Dass der Begriff „die neue Erkenntnis“ (*al-maʿ rifa al-ğadīda*), mit dem sich die Muršiditen von den Alawiten abgegrenzt haben,⁴⁰³ schon aus den Zeiten von Muğīb stammt, scheint unwahrscheinlich zu sein. Die Passagen selbst können aber tatsächlich auf ihn zurückgeführt werden. Im Grunde genommen widersprechen sie nicht den klassischen

³⁹⁸ Muršid Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 225-241.

³⁹⁹ Im Grunde genommen wird die Bedeutung der Erkenntnis (*al-maʿ rifa*) in mehreren klassischen alawitischen Texten betont. Al-Ḥašībī bezeichnet sie als „das Paradies“ (*maʿ rifa hiya al-ğanna*): Ḥašībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya*, S. 68. In „*Kitāb al-usus*“ ist aber die Erkenntnis und vor allem „die Erkenntnis des Schöpfers“ (*maʿ rifat al-ḥāliq*) eines der Hauptthemen überhaupt.

⁴⁰⁰ Ḥašībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya*. S. 15-96.

⁴⁰¹ Vgl. z.B. mit dem Kapitel „*Die Erscheinungen in den Welten*“ (*ḡuhūrāt fī al-akwān*) in: Ḥašībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya* in *Rasāʿil al-ḥikma al-ʿalawīyya* (2). Beirut 2006, S.43-46.

⁴⁰² *Kitāb al-usus* in *Kutub al-ʿalawīyyin al-muqaddasa*. Beirut 2008. S. 45-139. S. auch die Analyse von *Kitāb al-usus* in: Bar-Asher, Meir; Kofsky, Aryeh: *The Nusairī-Alawī Religion*. S. 43-74.

⁴⁰³ Hier lassen sich wiederum Parallelen mit Ismailiten-Nizariten ziehen, als Hasan durch „die neue Botschaft“ (*ad-daʿwa al-ğadīda*) seine Anhänger von den Ismailiten in Kairo und ihrer Botschaft (*ad-daʿwa*) abgegrenzt hat. Daftary, Farhad: *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*. Cambridge 1995, S. 325.

alawitischen Texten, mit denen Muğīb als Sohn einer geistlichen Familie ziemlich gut vertraut sein konnte.

Die Vollkommenheit des menschlichen Verstandes liegt in der Erkenntnis Gottes (S.225).

„Muğīb hat uns gelehrt, dass die Erkenntnis Gottes die Voraussetzung der Vollkommenheit des menschlichen Verstandes ist [...].

Gott ist die Ewigkeit, Seine Natur ist **verborgen** (*gaybiyya*), sie ist unerkennbar und unaussprechbar, Er hat uns aber ein Zeichen (einen Hinweis) für die Erkenntnis gegeben, und das ist seine Gnade. Hätte Er das nicht gewünscht, dann hätte es kein Zeichen gegeben. **Das Zeichen ist der Name Gottes**, und nachdem Er es gegeben hat, ist es uns, den gesamten Kreaturen, möglich geworden, die schöpferischen Taten Gott zuzuschreiben, und so **haben wir den Namen** für Den, Der über allen **Sinnen und Namen** (*huwa fawqa al-mā'ānī wa al-asmā'*) ist. Und wegen des Namens ist bei uns die Illusion seiner Gestalt entstanden, oder in der Phantasie begann man sich Ihn aufgrund dieses Zeichens vorzustellen und zu denken, dass sie Ihn kennt. Und das ist die höchste Gnade, weil es uns ermöglicht hat, über Ihn zu sprechen, Ihn anzubeten und in Seinem Namen zu lobpreisen. Das heißt, dass eine Verbindung zwischen Ihm und uns entstanden ist und wir imstande sind, mit Ihm mit einem Faden verbunden zu sein. Hätte Er uns kein Zeichen gegeben, dann hätten weder wir, noch die höchsten Engel kein einziges Wort über Ihn sagen können. Das aber, was die Kreaturen sich über Ihn vorstellen, ist nicht Er, sondern nur eine Seite Seiner großen Gnade und Seiner Weisheit.“⁴⁰⁴

Bei der Analyse dieser Passage fallen terminologische Parallelen mit der religiösen Vorstellungen der Alawiten (und insbesondere der Alawiten-Ġaybiten) auf: die göttliche Natur ist verborgen (*gaybiyya*), ein Zeichen (ein Hinweis), das sie zu erkennen ermöglicht ist aber **der Name** (*ism*).⁴⁰⁵ Dabei wird die Erkenntnis Gottes, genauso, wie in „*Kitāb al-usus*“, als Voraussetzung für die Vollkommenheit des menschlichen Verstandes bezeichnet. Dies kann als Nachklang der vorislamischen gnostischen Lehren interpretiert werden. So schreibt H. Jonas darüber:

⁴⁰⁴ Muṣīd Nūr al-Muḍī': *Lamaḥāt*. S. 225. Vgl. diese Passage mit dem Abschnitt „Das Wort über die Eigenschaften Gottes“ (*al-qawl fī ṣifāt Allah*) in: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya*, S. 102-104.

⁴⁰⁵ Vgl. mit der alawitischen Dreifaltigkeit und der Rolle des Namens (*ism*) dabei: Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis*, S. 300-303 und Bar-Asher, Meir, Kofsky, Aryeh: *The Nusairi-Alawi Religion*, S.99-109.

„Die Betonung der Erkenntnis als Mittel zur Erlösung, ja sogar als Form der Erlösung selbst, und der Anspruch, diese Erkenntnis in der eigenen ausgearbeiteten Lehre zu besitzen, sind gemeinsame Züge der zahlreichen Sekten, in denen sich die gnostische Bewegung historisch ausprägte.“⁴⁰⁶ Weiterhin schreibt er: „Wissen“ und „Erkenntnis“ sind an sich rein formale Begriffe, die nicht konkret beschreiben, was gewusst oder erkannt werden soll; auch die psychologische Gestalt und die subjektive Bedeutung des Wissensbesitzers sowie die Wege, auf denen es erworben wird, werden dadurch nicht bestimmt [...] Im gnostischen Kontext jedoch hat „Wissen“ eine entschieden religiöse oder übernatürliche Bedeutung und bezieht sich auf Gegenstände, die wir heute als solche des Glaubens, nicht der Vernunft bezeichnen würden.“⁴⁰⁷

Dabei hat H. Halm die Alawiten als eine der zwei (neben Ahle-Haqq) gnostisch-islamischen Gemeinschaften bezeichnet, die bis zur Gegenwart überlebt haben.⁴⁰⁸

Das Leben und die Rettung (S.225-229).

„Muğīb hat uns gelehrt, dass das Leben der Befehl des Schöpfers ist. Die Großen (al-^cuzamā') kommen nach oben und die Schwachen werden weggeworfen. Er hat uns gelehrt, dass es [das Leben] wie ein Spiegel ist, der die Göttliche Weisheit von allen ihren Seiten wiederspiegelt. Er hat uns gelehrt, dass die Größe (al-^cazama) im Glauben (al-īmān), in der Reinheit (aṭ-ṭahr) und in der Lauterkeit (aṣ-ṣafā') ist.“⁴⁰⁹

Das „keusche und reine“ Leben, das in diesem Abschnitt beschrieben wird, unterscheidet sich kaum von dem, was in vielen anderen Religionen zu finden ist. Interessant ist hier allerdings die Symbolik des Spiegels, die immer wieder wiederholt wird und an sufische Vorstellungen erinnert. Das Leben sei der Spiegel, der „das Licht der Weisheit zurückstrahlt, wobei die Weisheit die Essenz (ğawhar) des Lebens ist“⁴¹⁰.

Interessant ist in diesem Abschnitt auch die Betonung des freien Willens und der freien Wahl bei den Muršiditen:

⁴⁰⁶ Jonas Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. S.56.

⁴⁰⁷ Ebd. S.59, Dazu auch z.B. der Abschnitt „Die Erkenntnis als Rettung für die Seele“. *Authentikos Logos in Nag Hammadi Deutsch*, S. 346.

⁴⁰⁸ Halm, Heiz: *Die Schia*. Darmstadt 1988, S. 189.

⁴⁰⁹ Muršid Nūr al-Muqī': *Lamaḥāt*. S. 225.

⁴¹⁰ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 531.

„Und das Leben ist nur für denjenigen, der es will und zwar mit der kompletten Freiheit [...] Und wenn man die Führung seines Schöpfers ablehnt, schweift man auf den Weg des Niedergangs und des Verderbens. Und der Schöpfer hat dem Menschen die Fähigkeit gegeben, die Wahl zu treffen (*qudrat al-iḥtiyār*), und das ist die Seele (*nafs*), und die menschliche Seele besitzt den Willen (*irāda*), weil sie Bewusstsein (*waʿy*) hat“. Weiterhin schreibt er: „Und dem Befehl des Schöpfers zu folgen wird nicht durch Gewalt, sondern durch die freie Wahl und Überzeugung verwirklicht.“⁴¹¹

Obwohl das Thema der göttlichen Prädestination von Nūr al-Muḍīʾ manchmal berührt wird, wie es z.B. mit dem vorhergesagten Mord an Muḡīb der Fall ist, scheint die Idee des freien Willens und der freien Wahl einer der Zentralpunkte der muršiditischen Lehre und Ethik zu sein. Das stellt einen wesentlichen Unterschied der Muršidiyya zum orthodoxen sunnitischen Islam dar, in dem der Determinismus, zwar von al-Ġazālī etwas gemildert, einen bedeutenden Platz in der religiösen Dogmatik einnimmt. Die Wurzeln der muršiditischen Idee des freien Willens haben ihren Ursprung vermutlich in der schiitisch-alawitischen Tradition.⁴¹² Als Beispiel kann hier der moderne alawitische Scheich ʿAlī ʿAzīz al-Ibrāhīm angeführt werden, der in seinem 1995 veröffentlichten Werk die Idee der freien Wahl und des freien Willens unter anderem mit Bezug auf al-Makzūn as-Singārī begründet und verteidigt.⁴¹³

Niederlassung (*nuzūl*) der Geister (*al-arwāḥ*) im Menschen (S. 229-230).

„Muḡīb hat uns bekannt gemacht, dass die Geister (*al-arwāḥ*) am Anfang rein (*tāhira*) waren, und dann hat der Schöpfer sie in den Menschen niedergelassen und sie in ihm verborgen (*kammana*), sodass der Geist das Gewissen (*aḍ-ḍamīr*) ist, und dass die Angst des Menschen vor seinem Gewissen der Anfang des Weges zur Lauterkeit (*ṣafāʾ*) ist. Einige Geister haben aber begonnen, die Begierden des Körpers zu haben, und so ist das reine Gewissen gestorben, welches in diesem Menschen verborgen wurde. Seine

⁴¹¹ Muršid Nūr al-Muḍīʾ: *Lamahāt*. S. 226.

⁴¹² Z.B.: Petruševskij I.P.: *Islam v Irane v VII-XV vekah*. St. Petersburg 2007, S.227: „Die Hauptideen der Muʾtaziliten – die Verneinung des Anthropomorphismus, die Lehre über die Erschaffung des Korans, **Indeterminismus (die Lehre über den freien Willen)** – wurden von **schiitischen Theologen** (insbesondere von den Zayditen) ziemlich früh angeeignet und von ihnen im Iran eingeführt.“

⁴¹³ Ibrāhīm, ʿAlī ʿAzīz al-: *Al-ʿalawīyyūn bayna al-ḡuluww wa al-falsafā wa at-tašawwuf wa at-šaḡyū*. S. 105-110.

Seele hat sich in eine bösertige Seele nach dem Tode seines Gewissens verwandelt. Sāḡī hat in diesem Zusammenhang gesagt: ‘Wir verstehen, dass der Geist das Gewissen ist, und dass das Gewissen das ist, was der Mensch vom Geist hat. Und zum ersten Mal ist derjenige gekommen, der bekannt gemacht hat, was der Geist ist und welche Bedeutung er für den Menschen hat’. Damit meinte er, dass Muḡīb der erste war, der uns die Lehre über den Geist beigebracht hat.

Und ich habe folgendes aus der Erklärung des Lehrers (mu‘allim)⁴¹⁴ in diesem Zusammenhang verstanden:

Der Geist wurde ohne Mängel erschaffen, er ist der echte Mensch (al-insān aṣ-ṣaḡīḥ), der Körper ist jedoch mit Mängeln erschaffen. Der Geist wurde in den Körper niedergelassen, damit er kämpft, damit er das alles benutzt, probiert und lernt, was der Schöpfer in ihm von Fähigkeit (qudra) und Reinheit (ṭuhr) gespeichert hat.

So verläuft dieser Kampf innerhalb des Menschen, indem sein Geist den Körper betritt und dann sich in verschiedenen Hüllen (tikrār al-qumṣān) wiederholt.⁴¹⁵

Die hier auf Muḡīb zurückgeführte Lehre über die Niederlassung (nuzūl) der Geister in menschlichen Körpern ist zweifellos eine modifizierte Version des gnostisch-alawitischen Mythos, den z.B. Sulaymān al-Aḡānī im Kapitel „al-Hibṭa“ (Der Fall) anführt,⁴¹⁶ und der von H. Halm,⁴¹⁷ M. Bar-Asher und A. Kofsky analysiert wurde.⁴¹⁸

Des Weiteren tauchen in den auf Muḡīb zurückgeführten Sprüchen die Spuren der alawitischen Idee über die zyklische Wiederholung der Geschichte auf: „Die göttliche Weisheit kommt in jedem Zyklus (dawr) in Form von Religionen und Botschaften, um das Gewissen (aḡ-damīr) ihm selbst beizubringen und in diesem harten Kampf zu helfen.“⁴¹⁹

Die Einflüsse der der gnostischen Anthropologie sind auch zu sehen:

⁴¹⁴ D.h. Sāḡī.

⁴¹⁵ Muṣṣid Nūr al-Muḡīṭ: *Lamaḡāt*. S. 229.

⁴¹⁶ Aḡānī, Sulaymān al-: *Kitāb al-bākūra s-sulaymāniyya fī kaṣf asrār ad-diyāna an-nuṣayriyya*. S. 60-62.

⁴¹⁷ Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis*. S. 298-300.

⁴¹⁸ Bar-Asher Meir, Kofsky Aryeh: *The Nusairy-Alawi Religion*. S. 75-77.

⁴¹⁹ Muṣṣid Nūr al-Muḡīṭ: *Lamaḡāt*. S. 230.

„Nach der Neiderlassung des **Geistes** (*rūh*) haben sich viele Menschen in dieser Welt zum **Vergessen** (*nisyān*) des verborgenen Gewissens hingeneigt, indem sich die Begierden ihres **Körpers** (*ḡasad*) und ihrer **Seele** (*nafs*) vergrößerten. [...]Und einige **Geister** fanden an Begierden der **Seele** und des **Körpers** Gefallen, ließen ihre Besitzer der Unzucht, der Ausschweifung, der Libertinage und dem Unglauben nachgeben und verwandelten sich in böartige Geister.“⁴²⁰

Die Parallelen zu den Gnostikern lassen sich hier kaum vermeiden: „Der Mensch, der Hauptzweck dieser riesigen Veranstaltungen, besteht aus Fleisch, Seele und Geist“, wobei nur „der Geist, ‘Pneuma‘ oder auch ‘Funken‘ genannt, ein Teil der göttlichen Substanz von außerhalb ist, der in die Welt gefallen ist“⁴²¹. Der Unterschied (auch terminologisch) zwischen dem Geist (*ruh*), der Seele (*nafs*) und dem Körper (*ḡasad*) ist auch im klassischen alawitischen Werk „*Ar-risāla ar-rastbāšiyya*“ von al-Ḥaṣībī nachvollziehbar.⁴²² Darüber hinaus ist auch der Begriff „Vergessen“ (*nisyān*) bei al-Ḥaṣībī zu finden.⁴²³ Dieser Begriff ist auch gnostischen Ursprungs und bedeutete bei den Gnostikern das Vergessen Gottes, der göttlichen Erkenntnis, des Geistes und seiner Bestimmung.⁴²⁴

Ein Muršidit soll kein asketisches, wie vermutet werden könnte und wie dies in vielen gnostischen Gemeinden der Fall war, sondern ein schlichtes Leben führen:

„*Muḡīb hat uns nicht dazu aufgefordert, körperliche oder seelische Lüste vollkommen zu vermeiden, sondern hat uns dazu aufgefordert, die Hitze der Lüste zu lindern, die ihren Besitzer zu bösen Taten (aš-šurūr)*

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Jonas, Hans: *Gnosis...* S.71. Zur gnostischen Anthropologie unmittelbar in gnostischen Texten: z.B. Abschnitte über die erste und die zweite Schöpfung des Adam: *Das Apokryphon des Johannes in Nag Hammadi Deutsch*, S. 97-105

⁴²² Im Abschnitt über die Seelenwanderung und ihre Arten handelt es sich bei al-Ḥaṣībī um die Seele (*nafs*): Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšiyya*, S. 63-65; im Abschnitt über den Eingang in die „Quelle des Lebens“ (*‘ayn al-ḥayāt*) ist es schon der Geist (*rūh*), der nach dem Tode eines Rechtsgläubigen von Engeln empfangen und in „‘Ayn al-ḥayāt“ gebracht wird: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšiyya*, S.139-140.

⁴²³ Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšiyya*, S. 68.

⁴²⁴ Jonas, Hans: *Gnosis...*S. 96 ff. Zum Begriff „Vergessen“ unmittelbar in gnostischen Texten z.B.: *Evangelium Veritas in Nag Hammadi Deutsch*, S. 20.

führen, und der Stimme des Gewissens (*ṣawt al-ḍamīr*) zuzuhören, damit wir 'die geistliche Freude' (*al-laddat ar-rūḥiyya*) erreichen können.⁴²⁵

Die Botschaften (*ar-riṣalāt*) und die Einschätzung (*at-taqdīr*) [des Menschen und seiner Taten] (S. 230-232).

*„Die göttliche Weisheit hat festgelegt, dass Gesandte und Propheten in diese Welt mit Büchern kommen, welche die Führung (*al-hidāya*) und die Wahrheit (*al-ḥaqq*) enthalten. Der Gott bestraft nicht die Taten der Menschen, solange Er ihnen keine Führung und kein Licht geschickt hat. Und mit diesen Gesandten kommt die Einschätzung (*taqdīr*) des Geschehens und der Taten. Das heißt, erst nach dem Entstehen der Führung (*qiyām al-hidāya*) wird jede Person aufgrund dieser Führung eingeschätzt.“⁴²⁶*

In diesem Abschnitt sind bereits die ersten Schritte zur späteren Umdeutung des Begriffes *al-Qa'im* zu sehen. *Al-Qa'im* wird allmählich nicht mit dem Messias und dem Jüngsten Gericht identifiziert, sondern mit dem, der eine neue Führung (*al-hidāya*) oder ein neues Gesetz (*ṣarī'a*) etabliert (ar. *yaqūm*). Noch einmal berührt Nūr al-Muḍī' das Thema der Seelenwanderung, das einen sehr wichtigen Platz in der muršiditischen Lehre einnimmt. In diesen Passagen sind auch die gnostischen Parallelen sichtbar: Die Seelenwanderung, oder die Wiederholung des Menschen in verschiedenen Hüllen (*qumṣān*), trägt zu seiner Vervollkommnung bei. In jedem neuen Zyklus der Wiedergeburt muss der Mensch auf eine höhere Stufe steigen, bis er zu einem reinen Geist (*rūḥi ṭāhir*), einem freien Wesen (*kā'in ḥurr*), wird und ins Reich seines Herrn steigt (*yaṣ'ad ilā malkūt rabbihi*). Das passiert, wenn der Mensch tief in seinem Inneren (*fi sarīratihi*) eines von den Himmelswesen (*min ahli as-samā'*) wird.⁴²⁷

Des Weiteren erwähnt Nūr al-Muḍī' (mit Bezug auf Muḡīb) die Erscheinung verschiedener Botschaften in verschiedenen Perioden der Weltgeschichte, die ebenso mit der zyklischen Entwicklung der Geschichte in den alawitischen Quellen vergleichbar ist:

*„Die Botschaft (*riṣāla*) ist nämlich das, was immer die Welt in verschiedenen Ländern in ihrer alten und neuen Geschichte negativ oder positiv beeinflusst hat. In den alten Zeiten der Erde waren es Botschaften, die in China, in Indien, im Lande der Türken, im Lande der Schwarzen (*ziṅg*),*

⁴²⁵ Muršid Nūr al-Muḍī': *Lamaḥāt*, S. 230.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Muršid, Nūr al-Muḍī': *Lamaḥāt*, S. 231.

in Sind, bei Persern und bei Kurden erschienen. Aber die neuen Botschaften sind eine Reihe von Botschaften bei dem Volke der Söhne Israels (fi ša‘b banī isrā‘īl), von Ibrāhīm bis ‘Īsā, und bis zu der arabischen Botschaft (ar-risāla al-‘arabiyya) [...]. Was die Gesandten (rusul) anbetrifft, die mit den Botschaften gekommen sind, so hat uns Muğīb gelehrt, dass Gott sie gereinigt hat (tahharahum) und sie von der Faulheit (‘ağz al-kasl) befreit hat.⁴²⁸

Die Faulheit und die bösen Taten (al-kasl wa aš-šurūr) (S. 232-233).

Interessant ist die große Aufmerksamkeit, die in der muršiditischen Lehre der negativen Wirkung der Faulheit (kasl) geschenkt wird. Die Faulheit (kasl) wird als Ursprung der Unfähigkeit (der Kraftlosigkeit) (‘ağz) bezeichnet und aus zwei Perspektiven, der religiösen und der weltlichen, betrachtet. Die Faulheit äußere sich im Bezug auf die Religion in der Vernachlässigung der religiösen Pflichten, wie z. B. des Gebetes (ṣalāt). Die Interpretation der Faulheit im weltlichen Leben ist dabei viel interessanter und erinnert eher an christlich-protestantische, als an muslimische Auffassungen:

„Einige Leute waren in ihrer Arbeit (‘amal) faul, und später vergrößerte sich ihre Faulheit dermaßen, dass sie unfähig zur Arbeit geworden und in Not geraten sind. Sie erzürnen wegen der Lage, in welche ihre Faulheit sie gebracht hat. Und um sich zu rechtfertigen, tadeln sie Gott, der sie nicht ernährt, und das Schicksal, das ihnen nicht hilft, und sie tadeln auch die grausame Gesellschaft, aber sie tadeln nicht sich selbst [...]. Dieses Gefühl stößt sie zu Neid (ḥasad) und Hass (ḥiqd). So erreichen sie mit dieser Kraftlosigkeit wegen der Faulheit (‘ağz al-kasl) die Stufe, wenn sie Gott und die Gesellschaft hassen.“⁴²⁹

Eine solche Einstellung kann sicherlich als Folge der bereits erwähnten Idee des freien Willens und der freien Wahl entstanden sein. Tatsächlich lassen sich hier aber zudem christliche (bzw. christlich-protestantische) Einflüsse vermuten. Es ist bekannt, dass die beiden älteren Söhne Salmāns (Muğīb und Sāğī) als Kinder die jesuitische Schule besuchten, wobei Muğīb seine Ausbildung am College bei der Amerikanischen Universität in Beirut fortsetzte. Der Rückblick auf die Geschichte dieser Hochschule zeigt, dass sie 1866 von dem amerikanischen Missionar Daniel Bliss als *the Syrian Protestant College* gegründet und erst 1920 in *the American University of Beirut* umbenannt

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd. S. 233.

wurde.⁴³⁰ Trotz der jetzigen säkularen Positionierung der Universität, kann angenommen werden, dass sie im 19. Jahrhundert sowie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter anderem das Ziel verfolgte, die christlich-protestantischen Ideen in der Region zu verbreiten. Dasselbe Ziel hatten auch die christlich-protestantischen Missionen, die in dieser Periode im westlichen Syrien verbreitet und besonders aktiv unter den Alawiten waren.

Unsere Welt und ihr Aufbau als Beweis der Macht Gottes (S. 233-237).

Hier wiederholt Nūr al-Muḍī' ein weiteres Mal die (vermutlich aus den Glaubenslehren der Alawiten-Ġaybiten stammende und mit den sufischen Vorstellungen übereinstimmende) Idee Gottes als einen verborgenen Schöpfer, den man in seiner Schöpfung (der Welt, Sterne und Planeten) sieht.

Die Taten sind der Spiegel der Seele (S. 237-238).

Laut einer Aussage, die in der Muršidiyya-Gemeinschaft auf Muḡīb zurückgeführt wird, schätzt Gott nicht die Absichten des Menschen, sondern seine Taten ein, weil auf eine gute sowie auf eine schlechte Absicht verzichtet werden kann, und nur die Tat „*der Spiegel der Seele (mir' at an-nafs) ist.*“⁴³¹

Die Reue (at-tawba) und die Vergebung (al-ḡufrān) (S. 238-239).

Wie bereits in der ursprünglichen Botschaft von Salmān al-Muršid spielen die Reue (*at-tawba*) und die (göttliche) Vergebung (*al-ḡufrān*) eine wesentliche Rolle bei den Muršiditen:

„*Muḡīb hat uns gelehrt, dass Gott denjenigen, die bereut haben, vergibt und dass eine Vergebung (ḡufrān) ohne die Reue (at-tawba) unmöglich ist.*“⁴³²

Im Unterschied zur Anfangsstufe der Bewegung werden diese Begriffe aber bei den „späteren“ Muršiditen nicht mit den eschatologischen Erwartungen verbunden, sondern haben einen rein „ethischen“ Charakter, weil die Person, „*die irgendwelche seine Sünde (itm) oder irgendwelches Verbrechen (iḡrām) bereut hat, nie wieder dieselbe Sünde oder dasselbe Verbrechen begeht.*“⁴³³

⁴³⁰ Web-Seite der Amerikanischen Universität Beirut: <http://www.aub.edu.lb/main/about/Pages/history.aspx> (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

⁴³¹ Muršid, Nūr al-Muḍī': *Lamaḡāt*, S. 237.

⁴³² Ebd. S. 238.

⁴³³ Ebd. S.239.

Das Jüngste Gericht gehört nur dem Barmherzigen (ar-raḥmān) (S. 239-240).

Ein weiteres interessantes Merkmal der „späteren“ Muršidiyya im Vergleich zur Botschaft Salmāns ist die Idee der göttlichen Barmherzigkeit. Diese ist in der Gottesvorstellung Salmāns eine andere, denn bei ihm ist Gott kein barmherziger, sondern ein zorniger und strafender Gott. Das Wort „ar-raḥmān“ (der Barmherzige), das Nūr al-Muḍī' immer wieder, und besonders wenn er über das Jüngste Gericht schreibt, als Bezeichnung Gottes benutzt, hebt diesen Unterschied noch einmal hervor:

„Wir haben von ihm [Muḡīb - Aut.] erfahren, dass nur der Barmherzige (ar-raḥmān) über die Menschen richtet, und niemand außer Ihm [...]. Und wenn der Barmherzige über einen Menschen richtet, dann wird sein Urteil nur zugunsten des Menschen sein.“⁴³⁴

Der Blick auf den Verlauf (maḡrā) der göttlichen Weisheit auf unserer menschlichen Erde (S. 240-241).

„Muḡīb hat uns gelehrt, dass der Weg der Weisheit (ṭarīq al-ḥikma) und der Weg der Fähigkeit [zur Handlung] (ṭarīq al-quḍra) sich zu einem Weg verschmelzen. Und ich habe aus der Erklärung unseres Imams verstanden, dass die Entstehung (qiyām) eines **vollkommenen Menschen (al-insān al-kāmil)** unmöglich ist, ohne dass sich die Weisheit und die Fähigkeit [zur Handlung] in ihm vereinigen. Aber davor bleibt der Mensch als Ganzes auf der Stufe der Formierung (bi marḡalat at-takwīn).“⁴³⁵

In diesem Abschnitt wird die Idee sichtbar, die eine der zentralen Ideen im Sufismus darstellt, nämlich die des vollkommenen Menschen (il-insān al-kāmil).⁴³⁶ Als Wurzeln dieser Ideen kann man demnach die sufischen Elemente in der religiösen Lehre der Alawiten annehmen.

Die Rechtleitung (hidāya) Gottes (S.241).

Die Einzige Voraussetzung der Rettung (manḡāt) sei laut Muḡīb das Folgen der Rechtleitung Gottes.

⁴³⁴ Muršid, Nūr al-Muḍī': *Lamahāt*, S.239.

⁴³⁵ Ebd. S. 240.

⁴³⁶ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 386 ff.

Kapitel 3: Sāḡī al-Muršid und die weitere Entwicklung der Muršidiyya (1952-1998).

3.1. Die Lage der Muršidiyya-Gemeinschaft bis zur Baath-Revolution 1963.

Im Gegensatz zur Biographie Muḡībs, die viele Lücken und zum Teil unlösbare Rätsel aufweist, lässt sich das Leben seines älteren Bruders und des letzten Imams⁴³⁷ der Muršiditen, Sāḡī, sowohl aufgrund der muršiditischen Tradition als auch der Berichte von Außenstehenden, ziemlich gut nachvollziehen. Seine Epoche (*dawr*), beginnt Ende 1952, also direkt nach dem Mord (oder *ḡiyāb* – Abwesenheit) Muḡībs. Im Grunde wäre es richtig, erst ab der Zeit Sāḡīs die Gemeinschaft mit ihrem heutigen Namen zu bezeichnen, da Sāḡī derjenige war, der den Stamm al-Ġasāsina in eine *de facto* eigenständige religiöse Gemeinschaft umgewandelte.

Gleich nach der Ermordung Muḡībs wurde Sāḡī ein obligatorischer Aufenthalt (*al-iqāma al-iḡbāriyya*) vorgeschrieben. Ihm war dabei freigestellt, den Ort des Aufenthaltes zwischen Latakia und Damaskus zu wählen. Sāḡī entschied sich für Damaskus. Nūr al-Muḏī⁷ nennt zwei Gründe für eine solche Entscheidung. Der erste sei Sāḡīs Wunsch, dem *al-Qabālā*-Zweig der Gemeinschaft näher zu sein und ihm die „neue Lehre“ beizubringen. Der zweite Grund scheint plausibler zu sein und war mit den starken anti-muršiditischen Stimmungen in der Region Latakia verbunden:

„Im Vergleich zu Damaskus wurde die Atmosphäre in Latakia viel mehr mit Hass gegen die Muršiditen erfüllt.“⁴³⁸

In Damaskus mietete Sāḡī ein Haus (in *Lamaḡāt: bayt az-za‘īm*) im christlichen Viertel Qaṣṣā^c. In dieser Zeit sollen auch seine jüngeren Brüder Amīr, Samī^c und Munīr, zusammen mit den Muršiditen Ḥabīb^c Alī Nāšir und Ḥusayn Muḡammad^c Alī, einige Versuche unternommen

⁴³⁷ Eigentlich wird der Begriff *al-Imām*, wenn nicht präziser definiert, von den heutigen Muršiditen nur mit Bezug auf Sāḡī verwendet. Da aber einige schiitische Imame (‘Alī, Ḥasan, Ḥusayn) in der Gemeinschaft hoch angesehen werden und darüber hinaus Salmān und Muḡīb auch als Imame bezeichnet werden können (was auch die Muršiditen bestätigen), kann man über Sāḡī doch als über den letzten Imam sprechen. Um seinen Status hervorzuheben, nennt man ihn manchmal in Texten der Gemeinschaft *Imām al-‘Aṣr* (Imam der Zeit). (Vgl. z.B. Muḡāwarāt S. 59.)

⁴³⁸ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḡāt*. S. 247.

haben, ein Attentat auf aš-Šiṣaklī als Racheakt für den Mord an Muğīb zu organisieren. Diese Versuche blieben aber erfolglos. Falls der Bericht über diese Versuche, die nur im Buch von Nūr al-Muḏīʿ Erwähnung finden, stimmt, dann liegt die Vermutung nahe, dass es sich in diesem Fall immer noch um die traditionellen Vorstellungen über Gerechtigkeit und Rache handelt. Denn die (zumindest spätere) muršiditische Lehre lehnt die Rache als solche mit Bezug auf die islamische und christliche Tradition ab:

„Die Muršiditen töten nicht [wörtl. ‘es wird nicht mit den Händen der Muršiditen getötet’], weil die Muršiditen, genauso wie andere Gemeinschaften und Lehren, die Rache ablehnen. Hat sich Muḥammad, der Gesandte Gottes, für die Ermordung seines Onkels Ḥamza gerächt, nachdem Gott die Mörder Ḥamzas ihm geliefert hat? Oder hat er sich an die Mörder von Uḥud oder Badr gerächt? Haben sich Šamʿūn [Petrus – Aut.] und die anderen Apostel gerächt oder gelehrt, dass Jesus gerächt werden muss, oder haben sie ihre Leben der Verbreitung seiner Botschaft gewidmet?„⁴³⁹

Bereits zu Beginn seines Aufenthaltes in Damaskus fing Sāḡī heimlich an, nachts al-Maʾmūniyya, einen Vorort von Damaskus, zu besuchen. Vermutlich war dort zu jenem Zeitpunkt die Anzahl der Ġasāsina schon ziemlich groß. Es soll (zumindest anfangs) kaum Kontakte zwischen den *al-Ġasāsina*-Mitgliedern und der nicht-muršiditischen Bevölkerung des Vorortes gegeben haben (*lam yakun hunālika ayyi ʿalāqa taqrīban bayna al-muršidiyyin fi al-maʾmūniyya wa bayna as-sukkān al-aṣliyyin*).⁴⁴⁰ Die Vorschriften gegen Sāḡī waren zwar inzwischen gemildert worden, trotzdem durfte er immer noch nicht die syrische Hauptstadt verlassen.

Die Muršidiyya wurde weiterhin als eine Neuerfindung (bzw. als „die muršiditische Ketzerei“) (*al-bidʿa al-muršidiyya*) bezeichnet, und ihre Anhänger wurden verfolgt. Viele von ihnen blieben immer noch (seit des Prozesses gegen Salmān und trotz der Amnestie für die Söhne Muršids) im östlichen Syrien verbannt. Eine solche Situation scheint aber kein Sonderfall gewesen zu sein: die Lage anderer ethnokonfessioneller Minderheiten (und vor allem die der Drusen) war kaum besser:

⁴³⁹ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 251.

⁴⁴⁰ Ebd. S. 254-255.

„Shishakli's regime seemed set to discredit its predecessors by its own activity. Many of its measures, often intensely chauvinistic in tone, were aimed at curbing the influence of foreigners, religious leaders, and minority racial groups.“⁴⁴¹

Dabei hielt aš-Šiškālī die Drusen für seine Hauptfeinde: “‘My enemies’, Shishakli used to say, ‚are like a serpent: the head is the Jabal Druze, the stomach Homs and the tail Aleppo.‘“⁴⁴²

Die Gründe einer solchen Einstellung, vor allem den Drusen gegenüber, analysiert P. Seale in einem seiner Bücher.⁴⁴³ Für die vorliegende Arbeit ist diese Tatsache im Zusammenhang mit den mehrmals erwähnten Kontakten zwischen den Familien al-Muršid und al-Aṭraš wichtig. Diese Kontakte wurden seit den Zeiten Salmāns aufrechterhalten. Trotz einiger Versuche Šiškālīs, die Muršiditen für eigene Zwecke zu benutzen, blieb sein Verhältnis der Gemeinschaft gegenüber offensichtlich ziemlich vorsichtig, was man allein aufgrund der Tatsache erschließen kann, dass Fātiḥ al-Muršid immer noch im Gefängnis war und dass die Mitglieder der Gemeinschaft gelegentlich aufgrund politischer Anklagen verhaftet wurden.⁴⁴⁴

In al-Ma'mūniyya erklärte Sāḡī diese Zeit für die Periode des Leidens (*dawr al-ʿadāb*), das auf dem Weg der neuen Botschaft durchlebt werden müsse. In seiner Dichtung jener Zeit sind schiitische Motive und Symbole deutlich zu sehen:

أسيت قلوبنا بالحسين و الحسن	إنّا إذا ما نابنا عسف الزمن
نستخلص الإيمان من ألم و أن	نستقبل البلوى بصدر أرحب
فكأنها تصغير موعدنا عدن	نمتصّه دنيا يحفّ بها الهنا

Wenn wir von der Willkür der Zeit betroffen werden // werden unsere Herzen mit Husayn und Ḥasan getröstet,

Wir empfangen das Elend fröhlich, // bekommen den Glauben aus dem Schmerzen, und wenn

*Wir das aufgesaugt haben, dann wird die Welt, wo das Glück ausgetrocknet ist, // als wäre sie eine verkleinerte Kopie des uns versprochenen Edens*⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 121.

⁴⁴² Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 132.

⁴⁴³ Ebd. S. 132-135.

⁴⁴⁴ Die Berichte der *Muršiditen* darüber in: Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 257-260.

⁴⁴⁵ Ebd. S. 284.

Der Druck von außen führt auch zu einer größeren inneren Konsolidation der Gemeinschaft. Nūr al-Muḏī⁷ berichtet in diesem Zusammenhang:

„Und die Muršiditen haben angefangen, ihren verbannten Brüdern und denjenigen, die in Gefängnissen waren, Geld und andere Hilfe zu schicken. Und so ist der Brauch (‘āda) entstanden, dass die Muršiditen – sollte jemand unter ihnen Hilfe brauchen – ihm diese Hilfe gewähren. Dieser Brauch existiert seit jener Zeit bis zu unseren Tagen.“⁴⁴⁶

Im September 1953 zog Sāḡī endgültig nach al-Ma`mūniyya um. Kurz danach heiratete er eine Frau, über die leider nicht viel bekannt ist, und mietete ein kleines Haus, in dem er zusammen mit einigen Familienangehörigen wohnte und zahlreiche muršiditische Delegationen empfing. Dabei versuchte er, die Gemeinschaft weiter unter seiner Kontrolle zu konsolidieren. Nūr al-Muḏī⁷ berichtet darüber Folgendes:

„Kaum war Sāḡī nach al-Ma`mūniyya umgezogen, begannen die Muršiditen des al-Qabālā-Zweiges ihn in Gruppen und einzeln zu besuchen. Nun trafen im Hause des Imams die Vertreter von al-Qabālā und aš-Šamālā einander und lernten einander kennen. Und mit dieser gegenseitigen Vermischung begann die Bildung eines neues Volkes [!]unter der Patronage und mit der Teilnahme des Imams Sāḡī.

Beim Militär trafen die Muršiditen einander und lernten einander in Kasernen, in Einheiten, an der Front usw. kennen. Im Zivilleben bekamen die Muršiditen, die ein Haus in der Stadt hatten, Besuche von al-Qabālā und aš-Šamālā Mitgliedern. Diese Besuche und Aufenthalte in Häusern einiger Muršiditen wurden immer öfter [...]. Diese Bauern, die aus verschiedenen Ecken des Landes stammten, trafen sich in städtischen Häusern, beteten zusammen, unterhielten sich die ganze Nacht, und keiner von ihnen genierte sich beim Essen oder fühlte sich eingeschränkt, sondern wie zu Hause. Dabei benutzten sie die Anrede „ḥayyī“ (syr. dial.- „mein Bruder“) oder „ḥayyetī“ (syr. dial. „meine Schwester“),⁴⁴⁷ und das überall im Land, wo es Muršiditen gab.“⁴⁴⁸

Über eine gewisse Selbstabgrenzung des Ġasāsina-Stammes von den anderen (und vor allem von den anderen Alawiten) kann man

⁴⁴⁶ Ebd. S. 253.

⁴⁴⁷ S. z.B.: Massarani, M.; Segal' S.: *Arabsko-russkij slovar' sirijskogo dialekta*. Moskva 1978, S. 194.

⁴⁴⁸ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḥāt*. S. 255.

eigentlich schon zu den Zeiten Salmāns reden. Die Hinrichtung Salmāns und die Verfolgung der Gemeinschaft haben den Prozess der Abgrenzung vermindert, indem mehrere Mitglieder des Stammes zu ihren früheren Konföderationen zurückkehrten, und indem manche von den von Salmān abgeschafften Bräuchen unter seinen ehemaligen Anhängern wiederbelebt wurden.

Aufgrund des obenerwähnten Berichtes von Nūr al-Muḏīʿ kann man annehmen, dass der Selbstidentifikationprozess der Muršiditen als eine besondere Gemeinschaft, die sich unter anderem durch gewisse Merkmale (wie in diesem Fall durch eine bestimmte Begrüßungsform) von den anderen abzugrenzen versuchte, erst in der Zeit von Sāḡīs Aufenthalt in al-Maʿmūniyya erneut angefangen hat. Trotz der Verfolgungen ist eine gewisse Verbesserung der sozialen Lage von al-Ġasāsina in den 1950er Jahren zu sehen: die Mitglieder des Stammes schließen sich der syrischen Armee an, siedeln sich in Großstädten an.

Sāḡīs finanzielle Grundlage in der Zeit bis zum Jahr 1971 waren vor allem seine Ländereien, die er von seinem Vater geerbt hat und die (vermutlich von Mitgliedern seines Stammes) bearbeitet wurden und Profit brachten. Nūr al-Muḏīʿ berichtet darüber:

„Was die Einkommensquelle anbetrifft, so war es das Erbe Salmāns, darunter auch die Ländereien, die bearbeitet wurden, wobei diejenigen, die diese Ländereien bearbeiteten, trotz des früheren Abkommens mit Salmān viel mehr (für sich) nahmen, als sie (dem Sāḡī – Aut.) gaben.“⁴⁴⁹

Für Juli 1953 wurden in Syrien Präsidentschaftswahlen geplant, in denen aš-Šīsaklī als Spitzenkandidat auftrat. Vor diesen Wahlen hatte aš-Šīsaklī, laut dem Bericht Nūr al-Muḏīʿs, ein Treffen mit Sāḡī und Samīʿ al-Muršid, währenddessen er die beiden Brüder aufgefordert habe, ihm die Unterstützung der Muršiditen zu sichern. Bekommen habe aber aš-Šīsaklī diese Unterstützung nicht: Sāḡī habe einen Brief mit dem Aufruf zum Boykott der Wahlen an seine Anhänger gerichtet.⁴⁵⁰

Dieser Bericht scheint plausibel zu sein. Letzten Endes war es nicht der erste Versuch Šīsaklīs, die Ġasāsina zu benutzen. Und in diesem Fall stellt dieser Bericht einen weiteren Hinweis auf die innere Konsolidierung der Gemeinschaft unter der Kontrolle der Muršid-

⁴⁴⁹ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamahāt*. S. 256.

⁴⁵⁰ Ebd. S. 260-261.

Familie dar. Dabei muss allerdings erwähnt werden, dass dieses Treffen erst dann stattgefunden, als aš-Šiṣaklī seine engsten Partner, insbesondere Akram al-Ḥawrānī, verloren hatte und anscheinend auf der Suche nach neuen Verbündeten war. Unter den politischen Kräften, die sich zu jenem Zeitpunkt noch nicht vollkommen herausgebildet hatten (was in den damaligen syrischen Verhältnissen einfach unmöglich war), stellten die Muršiditen eine der wenigen Ausnahmen dar, oder hatten zumindest den Ruf einer sehr gut organisierten Gemeinschaft. Dennoch soll nicht unerwähnt bleiben, dass aš-Šiṣaklī die Wahlen, trotz des muršiditischen Boykottes, mit einem mehr als ausreichenden Ergebnis gewann.

Nach dem Putsch im Februar 1954, als Šiṣaklī gestürzt wurde⁴⁵¹ und in Syrien freie Parlamentswahlen angekündigt wurden,⁴⁵² sollen mehrere Politiker den Versuch unternommen haben, die Unterstützung Sāḡīs und damit verbunden die der Muršiditen, die sich zu jenem Zeitpunkt in verschiedenen Regionen Syriens (ausgenommen des östlichen Teils des Landes) verbreiteten, für ihre Parteien zu gewinnen.⁴⁵³ Sāḡī, den seine Anhänger ab dieser Zeit „*al-Mu‘allim*“ (der Lehrer) nannten, traf aber die Entscheidung, die Muršidiyya als eine selbstständige politische Kraft auftreten zu lassen. Als „muršiditischer“ Kandidat wurde dabei ‘Azīz ‘Abbād auserwählt. Nūr al-Muḏī‘ schreibt, dass ‘Abbād kein Muršidit gewesen sei, dabei aber Unterstützung und Treue zugesagt hatte, besonders während der Wahlen.⁴⁵⁴ Darüber hinaus hatte ‘Abbād eine juristische Ausbildung gehabt, während den meisten Muršiditen selbst eine einfache Schulausbildung fehlte. Dank der erwähnten Eigenschaften sei er für Sāḡī ein akzeptabler Kandidat gewesen.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Mehr zu dem Putsch: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*.. S. 132-147. Darüber hinaus soll auch Sāḡī, so Nūr al-Muḏī‘ (*Lamaḥāt*, S. 261), durch seinen Bruder Samī‘ Kontakte mit den Organisatoren des Putsches aufgenommen haben.

⁴⁵² Mehr zu den Wahlen und zu den beteiligten politischen Kräften: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 164-185

⁴⁵³ Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamaḥāt*. S. 264: Dabei erwähnt Nūr al-Muḏī, dass unter den Kandidaten, die die muršiditische Unterstützung suchten, auch der Abgeordnete von Latakia Waḥīb Ġānim wäre, der einige Jahre später die Gemeinschaft im Parlament stark angegriffen hat.

⁴⁵⁴ Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamaḥāt*. S. 264.

⁴⁵⁵ Ebd.

Nūr al-Muḏī⁷ erwähnt allerdings einige Tatsachen nicht, nämlich, dass ‘Azīz ‘Abbād, obwohl er selbst vermutlich kein Muršidit war, er dennoch zur Muršid-Familie gehörte: er war der Bruder von Hūlā Ibrāhīm ‘Abbād, einer der Frauen von Salmān al-Muršid.⁴⁵⁶ Darüber hinaus hat er, wie im weiteren Verlauf ersichtlich werden wird, später die Rolle eines Vermittlers zwischen gewissen politischen Kräften in Syrien und dem saudischen König Sa‘ūd, der mit einer Frau namens Umm Ḥālid verheiratet war, die aus *al-Ġasāsina* stammte, übernommen. Ihr Vater Māğid Ibrāhīm (selbst aus Haffe) war ein Freund von ‘Azīz ‘Abbād.

Die Teilnahme an den Wahlen hatte einen weiteren Vorteil für Sāğī: als Teilnehmer der Wahlkampagne bekam er die Möglichkeit, auch das westliche Syrien zu bereisen und mit seinen Anhängern zusammenzutreffen. Darüber hinaus ist es ihm gelungen, die Freilassung Fātiḥ zu erreichen, der ihn manchmal während seiner Reisen im westlichen Syrien begleitete. Diese Reisen hatte Sāğī auch für religiöse Zwecke benutzt:

„Es passierte im September 1954, und das war das erste Mal, als Sāğī die muršiditischen Gebiete nach dem Mord am Begründer der muršiditischen Botschaft (ṣāḥib ad-da‘wa al-muršidiyya) besuchte.[...]Das war die erste Etappe, die eine ‘Lehretappe‘ war. Er lehrte in jedem muršiditischen Dorf, und diese Etappe dauerte einen Monat oder etwas weniger. Fātiḥ begleitete ihn während seiner Besuche des Dorfes Šīn.“⁴⁵⁷

Mit der Unterstützung Sāğīs gewann ‘Azīz ‘Abbād die Wahlen in Haffe, einem Bezirk, der schon zu den Zeiten Salmāns zur Hochburg der *al-Ġasāsina* geworden war. Außerdem nahm Sāğī Kontakte zu zwei weiteren Parlamentsabgeordneten auf: dem Kurden Nūrī al-Ḥağğī, der auch den Bezirk Haffe vertrat und ein alter Bekannter und Verbündeter Salmāns im Parlament war, und dem christlichen Abgeordneten vom Nachbarbezirk Tell Kalḥ Isbar al-Yāziğī. Die beiden setzten sich tatsächlich regelmäßig für die Muršiditen ein, wie aus den Protokollen der Parlamentssitzungen jener Zeit zu entnehmen ist.

Am 6. September 1955 wurde Šukrī al-Quwwatī, der einen Monat zuvor aus dem Exil zurückgekehrt war, zum Präsidenten

⁴⁵⁶ Mündliche Mitteilung Ġamal Bārūts dem Autor. Vgl. auch mit der Liste der Frauen Salmāns in: Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 72.

⁴⁵⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḥāt*. S. 265.

gewählt. Ende 1955 verließ Sāḡī al-Ma'mūniyya und zog wieder nach Damaskus um, wo er, genauso wie früher, im christlichen Viertel al-Qaṣṣā' ein Haus (in *Lamaḥāt*: *bayt Umm Ḥalīl*) mietete. Zu diesem Zeitpunkt werden in „*Lamaḥāt*“ zum ersten Mal Gesänge über die Liebe zu Gott (*ḡinā' bi-ḥubbi Allāh*) als Bestandteil der Nachtversammlungen (*as-sahrāt*) bei Sāḡī erwähnt.⁴⁵⁸ Dabei schreibt Nūr al-Muḏī' über eine erneute Verstärkung der anti-muršiditischen Stimmungen, die er mit der Rückkehr der alten Eliten (*al-iqtā'*), die durch die Volkspartei (*al-ḥizb aš-ša'bi*) und die Nationale Partei (*al-ḥizb al-waṭanī*) vertreten wurden, und mit den Einflüssen der Muslimbrüder verbindet.

Als Beispiel erwähnt er den Muraštī-Zwischenfall Anfang 1956,⁴⁵⁹ als die Regierung eine Militärtruppe, deren Leiter den Muslimbrüdern angehört habe, in das muršiditische Dorf Liḥm schickte. Das Ziel der Expedition solle die Beängstigung der Anhänger Sāḡīs gewesen sein. Während der Operation kam aber deren Leiter infolge eines Autounfalls, so Nūr al-Muḏī', ums Leben. Gleich danach wurde eine weitere Truppe aus dreißig Soldaten unter der Führung von einem gewissen Aḡwad al-Hunaydī in das Dorf Muraštī geschickt, wo die Soldaten das Haus Sāḡīs, das Muḡīb angefangen hatte zu bauen, besetzten und die muršiditische Bevölkerung terrorisierten.

Ungefähr zur selben Zeit dieser Ereignisse, am 19. Januar 1956, wurde in Syrien auf Initiative des konservativen Justizministers Muṣṭafā az-Zarqā'⁴⁶⁰ das Dekret No. 81 verabschiedet, in dem die Muršiditen zwar nicht namentlich genannt wurden, es handelte sich aber um eine Gruppe, die als „ketzerisch“ bezeichnet werden kann, weil sich ihre Lehre von den drei Offenbarungsreligionen unterscheidet, und weil ihre heimlichen Versammlungen und ihre Tätigkeit die religiöse Feindschaft zwischen den verschiedenen Gemeinschaften verursachen.⁴⁶¹ Am 28. Februar 1956 wurde dieses Dekret durch eine Erklärung des Justizministeriums ergänzt, die besagte, dass es sich um eine Gruppe

⁴⁵⁸ Ebd. S. 272.

⁴⁵⁹ Genauer lässt sich das Datum leider nicht definieren, Nūr al-Muḏī' sagt einfach, dass der Zwischenfall nicht mehr als einen Monat nach dem Umzug in das *Bayt umm ḥalīl* in al-Qaṣṣā' angefangen hat: *Lamaḥāt*. S. 273-276.

⁴⁶⁰ Über az-Zarqa: Salahi, Adil: *Scholar of renown: Professor Mustafa Al-Zarqa*. Abrufbar unter:

<http://archive.arabnews.com/?page=5§ion=0&article=26352&d=29&m=5&y=2003> (zuletzt abgerufen. 07.02.2013).

⁴⁶¹ Muršid, Nūr al-Muḏī'al-: *Lamaḥāt*. S. 279-281 (Zusammen mit den Texten der Dekrete).

handele, die keiner Offenbarungsreligion angehöre, Geld sammle und eine Gefahr für die syrische Gesellschaft darstelle.⁴⁶² Die beiden Dokumente wurden als Rechtsgrundlagen für die Verfolgung der Muršiditen benutzt, infolgeder die Mitglieder der Gemeinschaft verhaftet, gefoltert und gezwungen wurden, auf ihren Glauben zu verzichten. In diesem Zusammenhang sprach Sāḡī weiter über den Zyklus des Leidens (*dawr al-idāb*) und erklärte den Muraštī-Zwischenfall für die Ehrengabe (*hadiyya*) Gottes, die mit Freude auf dem Weg des Glaubens akzeptiert werden müsse.⁴⁶³

Die ganze Operation dauerte ungefähr bis Ende Sommer 1956, bis im August desselben Jahres die Militärtruppen aus Muraštī abgezogen wurden und der Druck auf die Muršiditen sank. Die Entspannung dauerte nach den Angaben Nūr al-Muḏī's ungefähr bis zum 20. April 1957.

Die Ursachen solcher Maßnahmen gegen die Gemeinschaft scheinen aber nicht (zumindest nicht nur) in der religiösen Intoleranz einiger Politiker oder in der noch seit den Zeiten Salmāns fortdauernden Feindschaft zwischen den traditionellen Eliten mit al-Quwwatī an der Spitze einerseits und al-Ġasāsina andererseits zu liegen, sondern in der politischen Situation in Syrien und um Syrien herum sowie in der politischen Tätigkeit Sāḡīs im genannten Zeitraum.

Mitte der 1950er Jahre wurde Syrien zum Schauplatz der Kämpfe verschiedener Kräfte für die Einflussnahme im Nahen Osten, was sich auch auf das innenpolitische Leben des Landes auswirkte. Diese Machtkämpfe wurden bereits mehrmals ausführlich beschrieben und sind nicht Thema der vorliegenden Arbeit. Einige Episoden dieses Kampfes sind aber für das Verständnis der Politik in Bezug auf die Muršiditen wichtig.

Beim Vergleich der Zeitdauer des Muraštī-Zwischenfalls (Anfang 1956 bis August 1956) mit den innenpolitischen Ereignissen in Syrien fällt es auf, dass er zeitlich ungefähr mit der von der probritischen irakischen Regierung inspirierten Verschwörung gegen die Regierung al-Quwwatīs übereinstimmt. Die Verschwörung fand zwischen März und Oktober 1956 statt. Als Initiator in Syrien trat vor allem die SSNP⁴⁶⁴

⁴⁶² Ebd. S. 282.

⁴⁶³ Ebd. S. 274.

⁴⁶⁴ Über SSNP: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 64-72.

auf, die auch mit aš-Šīsaklī Kontakte aufnahm. Darüber hinaus waren an der Verschwörung einige Vertreter der Druseneliten wie al-Amīr Ḥasan al-Aṭraš oder der Stammesführer Hā'il Surūr und einige beduinische und alawitische Stämme beteiligt. Dabei nahmen die Organisatoren auch mit Sāḡī und Fātiḥ Kontakte auf. Muḥammad Ma' ruf, einer der Teilnehmer dieser Verschwörung, schreibt darüber:

„Unsere Bewegung war damit einer Volksrevolution ähnlich. Seit ihrem Anfang nahmen an ihr die Stämme teil, die in der Nähe der irakischen Grenze lebten (Šammar, Ṭay'). Darüber hinaus sollten einige alawitische Stämme (an-Numaylātiyya, al-Matāwira), und besonders der Stamm von Sulaymān al-Muršid mit seinen Söhnen Sāḡī und Fātiḥ an der Spitze, uns in der Latakia-Provinz seit dem Anfang der Bewegung unterstützen.“⁴⁶⁵

Allein aufgrund dieser Angabe kann selbstverständlich nicht behauptet werden, dass die Teilnahme des Stammes Salmāns an der Verschwörung den Muraštī-Zwischenfall verursacht hat. Darüber hinaus hätte es auch sein können, dass die Operation in Muraštī früher begonnen hatte, als sie der Regierung bekannt geworden war.⁴⁶⁶ Kontakte der Muršiditen mit der oppositionellen SSNP und der Familie al-Atraš, die auch zu den „Problemmachern“ gehörte und deren Mitglieder auch in der SSNP tätig waren,⁴⁶⁷ sollten aber für as-Sarrāḡ, den damaligen Chef der syrischen Militäraufklärung, kein Geheimnis sein. In diesem Fall kann die Operation in Muraštī auch als ein Versuch betrachtet werden, eine der oppositionellen Kräfte (aber nicht die stärkste unter ihnen) als Warnung für die anderen unter Druck zu setzen.

Diese repressive Aktion erreichte auch ein anderes Ziel. Auf der Seite 289 seines Buches gibt Nūr al-Muḏī' Muršid die Kopie der schriftlichen Erklärung Sāḡīs an, in der der Letztere seine Einwilligung gibt, mit der Militäraufklärung zusammenzuarbeiten. Laut Nūr al-Muḏī' verfolgte sein Bruder dabei das Ziel, vor allem seinen Stamm zu schützen:

*„Syrische Republik
Leitung des Generalstabs*

⁴⁶⁵ Ma' ruf Muḥammad: *Ayyām ' ištuhā*. S. 243.

⁴⁶⁶ Mehr dazu: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 277-279.

⁴⁶⁷ Dazu z.B.: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 277.

Erklärung

Alle Kontakte der Herren Sāḡī al-Muršīd und ʿAzīz ʿAbbād mit syrischen Nationalisten im Libanon,⁴⁶⁹ finden mit Wissen der Leitung des Generalstabs und im Interesse der Heimat statt.

Damaskus, der 20. Oktober 1956.“⁴⁷⁰

Im April 1957 ereignete sich ein weiterer Vorfall, der in „Lamaḡāt“ als ad-Dāḡūl-Krise (*azmat ad-dāḡūl*) bezeichnet wird. Der Vorfall hatte in Syrien eine große Resonanz und machte die Muršīdiyya zum Thema der parlamentarischen Auseinandersetzungen. Für die vorliegende Arbeit sind diese Diskussionen, die weiter oben bereits erwähnt und zitiert wurden, vor allem deswegen wichtig, weil sie einige der wenigen alternativen Zeugnisse über die Geschichte der Gemeinschaft in den 1950er Jahren liefern.

Die muršīditische Version des Geschehens ist in „Lamaḡāt“ zu finden und lautet:

„Im April 1957 ereignete sich im Gebiet al-Ġāb eine Auseinandersetzung zwischen einem der Muršīditen und einem der „al-Muḡsidūn“ (Verderber), genannt ad-Dāḡūl. Als der Muršīdit bemerkte, dass sein Gegner stärker ist, griff er zum Messer, das er bei sich hatte und tötete (seinen Gegner – Aut.).

Die ‚Muḡsidūn‘ haben von Neuem zu einem Krieg gegen die Muršīditen aufgerufen. Sie tanzten nach der Pfeife der beiden Akram al-Hawrānī und Wahīb al-Ġānim, die aus diesem Vorfall ein gefährliches Ereignis zu machen versuchten, und eine Verschwörung erfunden haben, deren Wurzeln in den USA und westlichen Staaten lagen. Dabei halfen ihnen ihre Anhänger in der Partei. An der Spitze ihrer Gruppierung stand in jener Zeit ʿInān ʿAlī Baddūr, der Sohn ʿAlī Baddūrs, des Kavaliere des französischen Ordens der Ehrenlegion.“⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Die Militäraufklärung.

⁴⁶⁹ Über Sāḡīs Aufenthalt im Libanon s. weiter.

⁴⁷⁰ Ende Oktober – Anfang November 1956 war gerade die Endphase der Verschwörung. Darüber: Seale, Patrick: *The Struggle for Syria*. S. 277-279.

⁴⁷¹ Muršīd, Nūr al-Muḡī: *Lamaḡāt*. S. 292. Dabei gibt es einige Widersprüche in verschiedenen Berichten von Nūr al-Muḡī. Auf der Seite 328 schreibt er über mehrere Angeklagten, unter denen auch Salmān Maḡmūd, der Bruder Umm Fātiḡs, war, die ihm Rahmen des *ad-Dāḡūl*-Vorfalls verhaftet und verurteilt wurden. Diese Unstimmigkeiten lassen vermuten, dass der weitere Bericht von Wahīb al-Ġānim doch der Wahrheit näher ist.

In diesem Zitat ist unter anderem die Bezeichnung „*al-Mufsidūn*“ (die Verderber),⁴⁷² die auch im weiteren Verlauf des Buches als Bezeichnung einer bestimmten Gruppe von Feinden der Muršiditen auftaucht, von Interesse. Dabei bleibt unklar, ob unter „*al-Mufsidūn*“ die Alawiten insgesamt oder nur die ehemaligen Anhänger Salmāns gemeint sind, die noch zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tod zu ihren früheren Stämmen zurückkehrten und zu den Gegnern von al-Ġasāsina wurden. Für die zweitgenannte Version spricht die Tatsache, dass an der Spitze von „*al-Mufsidūn*“ der Sohn ʿAlī Aġā Baddūrs, des ehemaligen Verbündeten und danach Gegners von Salmān, stand. Falls aber unter „*al-Mufsidūn*“ die Alawiten insgesamt gemeint sind, dann stellt sich die Frage, wie stark zu jener Zeit die Selbstabgrenzung der Muršiditen von den Alawiten und ihrer Selbstidentifikation als eine eigenständige Gemeinschaft war. Die Wendungen „*al-ʿašīra al-muršidiyya*“ (der muršiditische Stamm) und „*ad-daʿwa al-muršidiyya*“ (die muršiditische Botschaft) sind schon in den Protokollen der Parlamentssitzungen aus dem Jahr 1957 zu finden. Darüber hinaus liefern die Protokolle, darunter die Reden des Abgeordneten von Latakia Wahīb Ġānims, eine vollkommen andere Version der Ereignisse in al-Ġāb und des Mordes an *ad-Dāḥūl*:

„[...]Aber was ich diskutieren möchte, ist dieses Problem, und was ich sagen will, bevor ich zu meiner eigentlichen Rede komme, ist, dass die Konzentration der türkischen Streitkräfte an den Grenzen der Provinz [Latakia - Aut], die Krise in Jordanien, sowie die politische Atmosphäre in Syrien die Söhne al-Muršids zur Überzeugung geführt haben, dass es genau die richtige Zeit ist, die sie benutzen können, um ihre Aktivitäten in der Latakia-Provinz anzufangen. Und wer weiß, vielleicht haben ihnen das auch einige ausländische Kräfte eingehaucht. Als Folge dessen haben ihre Anhänger – und diese Anhänger sind meistens einfache und naive Leute, die kaum Widerstand leisten, selbst wenn sie 50 Mal überfallen werden, und die selbst

⁴⁷² Die Bezeichnung „*al-mufsidūn*“ (die Verderber) geht auf den Koran zurück. Im Vers 48 der 27. Sure (Die Ameisen) wird gesagt: *وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةٌ رَهْطٌ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ* (Nun war in der Stadt eine Gruppe von neun (Männern), die auf der Erde Unheil anrichteten und nicht für Frieden und Ordnung sorgten (Übers. von Rudi Paret). Die alawitische Tradition interpretiert aber diese Verse auf eigene Art und Weise - die neun Verderber (*al-mufsidūn*), die an dieser Stelle im Koran erwähnt werden, sind Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭman, Ṭalḥa, Saʿd, Saʿīd b. al-ʿĀṣ, ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAwf, Abū ʿUbayda b. Ġarrāḥ und Ḥālid b. al-Walīd: Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamḍān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya in Rasāʾil al-ḥikma al-ʿalawīyya* (2). S.73.

überhaupt keine Lust haben, jemanden zu überfallen, es sein denn, es wird ihnen von ihrem „Schöpfer“ befohlen – also haben diese einfachen Leute, die Polizeistation (*maḥfar*) in *al-Fāḥūra* überfallen und ihren Chef getötet, der zwölf Tage vorher einen Bericht eingereicht hatte. Und ich habe sie persönlich vor der Inspektion verteidigt, weil ich überzeugt war, dass der Chef der Station von *al-Fāḥūra* ihnen Böses nachredet, und ich glaubte nicht, dass diese Armen den Chef der Station überfallen können, genauso, wie der Chef der Station nie auf die Idee kam, dass sie noch härter vorgehen können. Aber kaum waren einige Tage nach dem Ereignis vorbei, haben sie einen zweiundzwanzigjährigen jungen Mann getötet. Mehr als zwölf Leute haben ihn am Tage des Festes vor der Polizeistation *Ṣlunfa* im Zentrum des Gebietes überfallen. Das war die Station, wohin *al-Muršid* zur Zeit seiner Göttlichkeit, bevor er erhängt wurde, nicht zu kommen wagte. Aber dieses Mal kamen seine Anhänger am Tage des Festes, töteten diesen jungen Mann und verunstalteten ihn, nachdem sie ihn getötet haben – sie zerrissen ihn und seine Leiche mit Dolchen. Und wieso haben sie diesen Jungen getötet? Sie töteten ihn, weil er ihre heimlichen Versammlungen, die sie veranstalteten, um dort *Sāḡī* und *Fātiḥ* anzubeten, nicht dulden wollte. Sie töteten diesen Jungen, weil er mit der Polizei zusammenarbeitete und der Polizei Informationen über ihre heimlichen Versammlungen lieferte, wo sie Geld von diesen Armen einsammelten und welche sie für die Anbetung organisierten. Zwei Tage nach diesem Ereignis kommt ein Soldat in Uniform, und in *Latakia*, vor den Militärkasernen und vor der *Ġūl al-Ġamāl*-Schule verprügelt er mit einem Stock den Scheich *Ayūb al-Qurayzī*. Und das war der patriotisch gestimmte Scheich, der alleine wie ein hoher Felsen vor der falschen Botschaft stand. Und dieser Scheich, ein echter arabischer Patriot, wurde von diesem Soldaten verprügelt, und das Ziel von dem Ganzen war, auch anderen einfachen Leuten zu zeigen, dass selbst die Armee bereit ist, ihre Feinde zu töten. Diese Leute, mein Herr, haben innerhalb einer Woche solche Unruhen organisiert, und das war die Folge einer Versammlung, die ihr *Mahdī* **Alī Ḥabīb** veranstaltet hat. Er sagte ihnen, dass die Zeit gekommen ist, ihren eigenen Staat zu bilden. Sofort verlangte er von der Gruppe der *Fidaʿiyyūn*, einige Personen in *Latakia* zu töten, und unter diesen Personen gibt es solche, die sich selbst nicht verteidigen können. Diesen Armen wurde dabei das Paradies versprochen und ich versichere Ihnen, dass sie bereit sind, sogar Herrn *Isbar al-Yāziḡī* zu töten, wenn man das ihnen befehlen wird, und dass die Atmosphäre im Bezirk *Haffē* jetzt angespannt ist. Die Staatsbürger fühlen sich nicht sicher und diese unglücklichen Armen werden

alles machen, was ihnen befohlen wird. Und wenn die Regierung mit ihrer eisernen Hand nicht schlägt, dann kommt es zu einer Katastrophe [...]“⁴⁷³

Beim Lesen dieses Zitats, in dem etliche Übertreibungen zu vermuten sind, fallen einige interessante Momente auf. Vor allem ist es die Rolle Fātiḥs, der neben Sāḡī von den Anhängern angebetet wird. Diese Behauptung, deren Wahrhaftigkeit heutzutage von den Muršiditen kategorisch verneint wird, ist gleichzeitig auch eine Bestätigung der wichtigen Rolle, die der älteste Sohn Salmāns im Leben der Gemeinschaft spielte. Wie im weiteren Verlauf noch zu sehen sein wird, blieb er auch später bedeutend, auch wenn nicht mehr dermaßen wie Sāḡī, der die spirituelle und damit auch die oberste politische Führung von *al-Ġasāsina* im Laufe der Zeit vollkommen übernahm. Ein Grund dafür, dass dies ausgerechnet Sāḡī gelungen ist, könnte darin bestehen, dass nicht Sāḡī, sondern eher Fātiḥ von Anfang an in der Gemeinschaft und von Außenstehenden als der versprochene Messias betrachtet wurde, deswegen auch im Zentrum der Aufmerksamkeit der Sicherheitsdienste stand und gelegentlich durch verschiedene Maßnahmen aus dem Leben der Gemeinschaft ausgeschlossen wurde.

In den ersten Jahren nach der Freilassung Fātiḥs scheint seine Rolle wichtiger gewesen zu sein als später. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Hierarchie innerhalb der Muršidiyya, trotz des offensichtlich zunehmenden Einflusses Sāḡīs, gegen Ende der 1950er Jahre noch nicht endgültig herausgebildet hatte. Interessant ist auch die Person von ‘Alī Ḥabīb, der in der Rede al-Ġānims als „*Mahdī*“ der Muršiditen bezeichnet wird. Es ist schwierig zu sagen, ob hier das Wort *Mahdī* einfach als rhetorische Figur benutzt wurde, oder ob es doch ein Hinweis auf eine Art religiöse Hierarchie ist, die damals unter den führenden Persönlichkeiten der Gemeinschaft existierte und die der Hierarchie zwischen Salmān und seinen nächsten Anhängern ähnlich sein konnte. Leider lässt es sich nicht mehr genau rekonstruieren. Anhand des Buches von Nūr al-Muḏī’ kann man aber erschließen, dass ‘Alī Ḥabīb zu den engsten Vertrauten Sāḡīs gehörte und später seine Halbschwester Manan (die Tochter Salmāns von Sadīqa ‘Alī Baddūr) heiratete. Man kann auch annehmen, dass es ‘Alī Ḥabīb war, der sich

⁴⁷³ *Al-ḡarīda ar-rasmiyya. Muḏakkirāt maḡlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 879-880 (Anhang XIII).

während der Abwesenheit der beiden Brüder (Sāġī und Fātiḥ)⁴⁷⁴ lange Zeit mit den Angelegenheiten des Stammes im Westen des Landes befasste.

Des Weiteren fällt die Erwähnung der *Fidā' iyyūn* auf, die – wenn sie ebenfalls keine rhetorische Figur ist – zu jenem Zeitpunkt möglicherweise wiederaufgebaut worden waren und deren Aufgabe die Verteidigung der Interessen von al-Ġasāsina in Auseinandersetzungen mit Außenstehenden war.

Nach den Diskussionen im Parlament über den ad-Dāḥūl-Zwischenfall wurde eine Ermittlungskommission nach al-Ġāb geschickt, die sich aber, so Nūr al-Muḏī', nicht nur mit dem Vorfall, sondern eher mit der Gemeinschaft überhaupt (ihren Versammlungen, Geldeinsammlungen usw.) befasste, indem sie mehrere Stammesangehörige verhaftete und verhörte. Ungefähr in zwei Wochen gelang es aber Sāġī (unter anderem auch mit Hilfe des Abgeordneten 'Azīz 'Abbād) alle diese Maßnahmen zu stoppen. Dabei wurde der Regierung ein Mann aus der Gemeinschaft ausgeliefert, der den Mord gestand. Nūr al-Muḏī' berichtet darüber:

*„Der Täter kam sofort nach seiner Tat zum Mu'allim nach Damaskus. Al-Mu'allim beruhigte ihn und verlangte von ihm, sich zu ergeben, die ganze Verantwortung zu tragen und sie nicht auf einen anderen zu schieben. Und der Mann hat sich tatsächlich ergeben und seine Tat gestanden.“*⁴⁷⁵

Ob es in diesem Fall tatsächlich um einen Einzeltäter handelte, oder der von Nūr al-Muḏī' erwähnte Mann nur ein Opfer war, das die Ereignisse, wie sie von al-Ġānim dargestellt wurden, verdecken sollte, kann nicht eindeutig gesagt werden. Wenn die letzte Vermutung stimmt, dann würde das bedeuten, dass Sāġī damals schon als die höchste Autorität im Stamm auftrat, die im Interesse der Gemeinschaft ein Mitglied dieser Gemeinschaft opfern konnte. Dabei schreibt Nūr al-Muḏī', dass der ad-Dāḥūl-Vorfall auch zum Ende der Zusammenarbeit zwischen Sāġī und dem Abgeordneten der Muršiditen 'Azīz 'Abbād führte. Als Grund nennt er die Tatsache, dass 'Azīz 'Abbād, indem er sich wegen des Vorfalls für die Gemeinschaft einsetzte, die

⁴⁷⁴ Die beiden lebten in Damaskus, was auch die Protokolle der Parlamentsdiskussionen und Berichte Nūr al-Muḏī's bestätigen.

⁴⁷⁵ Muršid, Nūr al-Muḏī': *Lamaḥāt*. S. 292. Vgl. das mit dem Bericht über einen angeblich kollektiven Mord an den jungen Mann in der angegebenen Rede von Wahīb al-Ġānim.

Beziehungen mit der Baath-Partei stark verdorben habe, wovor ihn Sāḡī immer gewarnt habe.⁴⁷⁶ Überzeugend ist eine solche Erklärung aber nicht. Vor allem nicht, weil die Muršidiyya, wie anhand der Protokolle zu sehen ist, von Anfang an am stärksten von dem Baath-Abgeordneten Wahīb al-Gānim attackiert wurde, wobei die Reden ‘Abbāds nichts anderes als eine ziemlich gemäßigte Reaktion im Vergleich mit diesen Angriffen darstellten. Darüber hinaus verliefen die Beziehungen zwischen Sāḡī und den Baathisten bis zum Jahr 1971, als Hāfiḡ al-Asad an die Macht gekommen war, nicht reibungslos.

Die Analyse einiger weiterer Ereignisse, an denen die erwähnten Persönlichkeiten beteiligt waren, erklärt den Bruch zwischen Sāḡī und ‘Abbād, der vermutlich etwas später stattfand (wenn überhaupt), als es Nūr al-Muḡīḡ behauptet, sowie auch den Grund dafür, weshalb Nūr al-Muḡīḡ ihn chronologisch gleich nach dem ad-Dāḡūl-Vorfall einordnet.

Mit Bezug auf die Memoiren von Aḡmad ‘Abd al-Karīm⁴⁷⁷ berichtet der syrische Politiker Akram al-Ḥawrānī in seinen Memoiren Folgendes:

„Anfang 1958 wurde eine neue Verschwörung entdeckt. Ihre Erfüllung kontrollierte der König Sa‘ūd, den die Vereinigung⁴⁷⁸ überrascht und in Angst versetzt hat. Er versuchte dort die Führung der Armee, und insbesondere die führenden Personen von zwei Parteien – den Anhängern der Unabhängigkeit und den Baathisten –, zu kaufen. Er glaubte, dass er eine gute Chance bekam, als er den Abgeordneten des syrischen Parlaments ‘Azīz ‘Abbād (den Anwalt der Gruppierung von Sulaymān al-Muršid), der gute Beziehungen mit Armeeeoffizieren zu haben behauptete, wählte. Er stellte ihm eine Million Pfund Sterling zur Verfügung, um die Offiziere des Generalstabs zu finanzieren und eine Militärbewegung zu gründen, welche die Einheit (mit Ägypten - Aut.) vernichten sollte.“⁴⁷⁹

Über die Rolle von ‘Azīz ‘Abbād in dieser Verschwörung schreibt auch Muḡammad Ma‘rūf:

⁴⁷⁶ Muršid, Nūr al-Muḡīḡ: *Lamahāt*. S. 296.

⁴⁷⁷ ‘Abd al-Karīm, Aḡmad (geb. 1927) - syrischer Militär und Politiker.

⁴⁷⁸ Die Vereinigung Ägyptens und Syriens in die Vereinigte Arabische Republik.

⁴⁷⁹ Ḥawrānī, Akram al-: *Muḡakkarāt Akram al-Ḥawrānī*. Bd. III. Kairo 2000. S. 2574:

"اكتشفت أوائل عام 1958 مؤامرة جديدة يشرف على تنفيذها الملك سعود الذي ذهل من هول مفاجأة الوحدة، فحاول شراء قادة الجيش وخاصة قادة الكتلتين فيه و هما كتلة المستقلين و كتلة البعثيين، و خيل إليه ان الفرصة المواتية عندما وقع اختياره على نائب في المجلس السوري آنذاك اسمه عزيز عباد (محامي جماعة سليمان المرشد) يدعى الصداقة مع ضباط القيادة، فوضع تحت تصرفه مليون جنيه استرليني يدفعها لضباط الأركان مقابل حركة عسكرية تقضى على الوحدة..."

„Die Frau des Königs Sa‘ūd, namens Umm Ḥālid⁴⁸⁰, war seine Lieblingsfrau, und sie war die Tochter von Māğid Ibrāhīm aus einem der Dörfer in Haḡḡe in der Latakia-Provinz. In jener Zeit ist auch Oberstleutnant Burhān Adham Stellvertreter von as-Sarrāğ geworden und besuchte oft das Haus von ‘Azīz ‘Abbād, der enge Beziehungen zu Māğid Ibrāhīm, dem Vater von Umm Ḥālid, hatte. Die beiden kamen aus einer Gegend.

‘Abd al-Ḥamīd as-Sarrāğ, Burhān Adham und ‘Azīz ‘Abbād haben – kurz vor der Vereinigung mit Ägypten – vereibart, Māğid Ibrāhīm zu überzeugen, dass ‘Abd al-Ḥamīd as-Sarrāğ, unterstützt von einigen angesehenen Offizieren, gegen die Verbreitung des Kommunismus und gegen die Union mit Ägypten arbeitet. Māğid Ibrāhīm und sein Bruder As‘ad begaben sich dann nach Saudi Arabien, trafen sich mit Umm Ḥālid und gaben ihr das wieder, was sie gehört haben. Sie hat die beiden dem König Sa‘ūd vorgestellt, der dem Thema eine besondere Aufmerksamkeit schenkte und versicherte, er sei bereit, alles zur Verfügung zu stellen, was as-Sarrāğ und die Offiziere, die mit ihm zusammenarbeiten, für die Änderung der Lage in Syrien und Beseitigung der kommunistischen Gefahr brauchen werden. Was mich auf diese Sache aufmerksam gemacht hat, war ein Treffen mit Asad al-Ašqar und Sa‘īd Taqī ad-Dīn, wo gesagt wurde, dass as-Sarrāğ auf Geheiß des Königs Sa‘ūd eine Verschwörung organisiert, und dass derjenige, der das ganze koordiniert, der Anwalt ‘Azīz ‘Abbād ist, und dass die ganze Information aus einer sicheren Quelle, nämlich von einer Person, stammt, die den beiden ‘Azīz ‘Abbād und Māğid Ibrāhīm sehr nahe steht.“⁴⁸¹

Es ist schwierig zu sagen, ob auch Sağī an dieser Verschwörung, die immer noch viele mit ihr verbundene Fragen offen lässt,⁴⁸² irgendwie beteiligt war. Sein Name taucht in keinem Bericht auf, darüber hinaus lebte er mit Fātiḡ und fast allen Familienangehörigen seit Ende Juni 1957 in Beirut,⁴⁸³ wobei er sich (übrigens zusammen mit ‘Azīz ‘Abbād) verpflichtet hatte, über alle Kontakte, die mit ihm die

⁴⁸⁰ In einem Gespräch mit mir behauptete der syrische Historiker Ġamāl Bārūt, dass diese Frau des Königs Sa‘ūd auch selbst aus der Gemeinschaft Salmāns stammte.

⁴⁸¹ Ma‘rūf, Muḡammad: *Ayyām ‘ištuhā*. S. 267-268.

⁴⁸² Diese Verschwörung wurde auch in der zeitgenössischen westlichen Presse beleuchtet. S. z.B. *Komplott im Harem in Der Spiegel* vom 2. Juli 1958. S. 48-49. Selbst die Rolle von as-Sarrāğ, der eigentlich einer der syrischen Initiatoren der Allianz mit Ägypten war und einer von denjenigen war, die am meisten nach der Erklärung der Vereinigten Arabischen Republik profitierten (Dazu z.B. Ḥawrānī, Akram al- : *Mudakkarāt Akram al-Ḥawrānī*. Bd. III. Kairo 2000. S. 2571), bleibt nicht ganz klar.

⁴⁸³ In Beirut wohnte Sağī zuerst im maronitischen Viertel al-Ašrafiyya.

syrischen Nationalisten dort aufzunehmen versuchen, die syrische Militäraufklärung zu informieren. Nūr al-Muḏīʿ nennt diese Aufgabe als Hauptgrund von Sāḡīs Umzug nach Beirut:

*„Der Grund für den Umzug al-Muʿallims von Damaskus nach Beirut war die Forderung der Armeeführung, in den Libanon zu kommen, sich dort den Verschwörern anzuschließen und ihre Verschwörungen im Libanon aufzudecken. Die Verschwörungen endeten nicht einmal nach dem Fiasco der ersten.“*⁴⁸⁴

Trotz dieser Zusammenarbeit, deren Bestätigung allerdings nur in „*Lamaḥāt*“ zu finden ist, kann man vermuten, dass die Kontakte Sāḡīs oder seiner vertrauten Personen mit den Gegnern der neuen Politik in Syrien und Ägypten und der Vereinigung der beiden Länder⁴⁸⁵ (wie z.B. mit der regierenden Familie in Saudi Arabien) Gründe für ein großes Misstrauen den Muršiditen gegenüber von Seiten der politischen Eliten in Syrien und Ägypten sein könnten. Das würde auch den späteren Druck auf die Gemeinschaft erklären, für den es aber auch andere Gründe gab.

Über den Aufenthalt Sāḡīs in Beirut ist allerdings nicht viel bekannt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass er tatsächlich gewisse Aufgaben der syrischen Aufklärung im Land, das schon damals als Zufluchtsort für oppositionelle Kräfte aus der gesamten arabischen Welt galt, erfüllte. Aber sogar Nūr al-Muḏīʿ sagt nichts darüber, außer dem bereits angegebenen Zitat.

Dabei wird es ungefähr ab Anfang 1959 zur Tradition für Muršiditen, Sāḡī in Beirut zu besuchen. Nūr al-Muḏīʿ erwähnt sogar den Begriff „*al-ḡiyya*“ (das Kommen) oder „*al-ḡiʿāt*“ (Pluralform), der zu jener Zeit für die Bezeichnung solcher Besuche entstanden ist. Die Besuche selbst beschreibt der damals 15-jährige Nūr auf folgende Weise:

„Am Anfang kamen die Besucher in Zehner-Gruppen, die sich aber allmählich bis Hunderter-Gruppen vergrößerten. Nach einiger Zeit hat Al-Muʿallim das Ganze wegen des mangelnden Platzes für so große Versammlungen gestoppt. Ein solcher Besuch (al-ḡiʿa) dauerte ungefähr fünfzehn Tage, manchmal aber auch bis zu einem Monat. [...] Diese Besuche „al-ḡiʿāt“ fanden einen guten Nachklang in Herzen des Volkes, [sie waren ein

⁴⁸⁴ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 298.

⁴⁸⁵ Die Vereinigte Arabische Republik wurde offiziell am 22. Februar 1958 gegründet. Präsident: ʿAbd al-Nāṣir, Vizepräsident: zuerst Quwatlī, dann Akram al-Ḥawrānī.

Zeichen] der Liebe zwischen ihnen und ihrem Imam und [boten die Möglichkeit], ihn persönlich kennen zu lernen. Und es blieb kaum jemand unter den Muršiditen, der Sāḡī nicht besucht hat, und mit dem Sāḡī nicht gesprochen hat.“⁴⁸⁶

Neben den „syrischen“ Muršiditen besuchten Sāḡī diejenigen Mitglieder des Stammes, die zu diesem Zeitpunkt auf der Suche nach Arbeit in den Libanon kamen und sich dort niederließen.

Inzwischen kam es in Syrien 1959-1960 zu einer starken Verschärfung der Beziehungen zwischen den Anhängern Sāḡīs und ihren Gegnern, den sogenannten „Verderbern“ (*al-muḡsidūn*). Diese Situation verbindet Nūr al-Muḡī' mit dem innenpolitischen Kampf in Syrien und mit dem Wunsch Akram al-Ḥawrānīs, dessen Bruder zum Gouverneur von Latakia ernannt wurde, die von ihm provozierten Konflikte mit den Muršiditen für die Diskreditierung as-Sarrāḡs zu benutzen. Dabei erwähnt er ein weiteres Ereignis, welches der eigentliche Grund für die Unruhen und Auseinandersetzungen im Westen Syriens sein könnte. Das ist die Entwässerung der Sümpfe in der al-Ġāb-Gegend, die ein Teil des Projektes der Bewirtschaftung des Gebietes war.⁴⁸⁷

Obwohl das ganze Projekt mehrere Jahre andauerte, wurden die ersten Agrarflächen schon ab 1959 an Kleinbauernfamilien verpachtet. Dabei führte die Verteilung der Flächen, die anscheinend – wie man aus dem Bericht Nūr al-Muḡī's⁴⁸⁸ und anhand einiger Forschungen schließen kann – unter anderem auch auf der Konkurrenzgrundlage stattfand, zur Zuwanderung der Bauern aus anderen (oft entfernten) Gebieten nach al-Ġāb und zum Bruch der traditionellen Verhältnisse in der Region, der möglicherweise wirtschaftliche Interessen der Muršiditen beeinträchtigte.⁴⁸⁹ Es ist nicht ausgeschlossen, dass bei der Verteilung der Agrarflächen tatsächlich die der damaligen Regierung loyalen Gemeinschaften und nicht die problematischen und

⁴⁸⁶ Muršid, Nūr al-Muḡī': *Lamaḡāt*. S. 305.

⁴⁸⁷ Mehr dazu: Meyer, Günter: *Ländliche Lebens- und Wirtschaftsformen Syriens im Wandel*. Erlangen 1984. S. 157-176.

⁴⁸⁸ Ebd. und Muršid, Nūr al-Muḡī': *Lamaḡāt*. S. 308.

⁴⁸⁹ Diese Vermutung wird teilweise durch die Tatsache bestätigt, dass nach dem Jahr 1969, als in Syrien die den Muršiditen loyale Kräfte an die Macht gekommen sind, wurden die Agrarflächen neuverteilt und zwar auf die Weise, wie es bis heute bleibt: Muršid, Nūr al-Muḡī': *Lamaḡāt*. S. 309.

verdächtigen Muršiditen,⁴⁹⁰ deren wirtschaftliche Verstärkung kaum erwünscht war, bevorzugt wurden.

Ab dem Frühling 1959 kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Muršiditen und den „*Muḥsidūn*“ in den Dörfern Ġūrīn, Līfīn, al-Qarrīr, Sṭāmū u.a. Diese können im Zusammenhang mit den obenerwähnten Landreformen als Kampf der Gemeinschaft für ihre, vor allem wirtschaftlichen, Rechte interpretiert werden. Dabei unterstützte Sāġī den Kampf der Muršiditen und bezeichnet das Ganze als „die Bestrafung der Verderber“ (*ta`dīb al-muḥsidīn*). In „*Lamaḥāt*“ bleibt allerdings der Begriff „*al-Muḥsidūn*“ weiter undefiniert und kann im Prinzip mit Bezug auf alle Gegner der Muršiditen in jener Zeit angewendet werden. Als Mittel der „Bestrafung“ werden die Angriffe auf die „Verderber“ und ihre Häuser benutzt, wobei Sāġī in seinen Botschaften „empfohlen hat, Todesfälle und starke Körperverletzungen zu vermeiden“⁴⁹¹.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Sāġī versuchte, diese Situation auch als Abrechnung mit den alten Gegnern und als Verstärkung der Positionen seiner Gemeinschaft in der Region zu benutzen. So erwähnt Nūr al-Muḍī` unter den Opfern dieser Kampagne auch einen gewissen Abū Ḥurayza (der Besitzer einer kleinen Perle), der noch zu Zeiten Salmāns versucht hatte, als ein alternativer Prophet aufzutreten:

*„[...] Was den unter dem Beinamen Abū Ḥurayza (der Besitzer einer kleinen Perle) bekannten Mann angeht, der noch in den Zeiten Salmāns für sich den Prophetestatus beansprucht hatte und den wir nur unter diesem Beinamen kannten. [...] In den Zeiten Salmāns behauptete er, dass er eine blaue Perle besitze, welche jeden seiner Wünsche erfüllen könne. Für eine kurze Zeit versammelten sich einige Anhänger um ihn, denen er versprochen hat, die Muršidiyya mit dieser blauen Perle zu vernichten. Selbstverständlich hat er sich den „Muḥsidūn“ in den Tagen, über welche jetzt die Rede ist, angeschlossen. Auf der Welle der Auseinandersetzungen (*mawġat aḍ-ḍarb*) sind die Muršiditen auch zu ihm gekommen, und zwei (oder etwas mehr) Verprügelungen waren genug, um ihn für immer zum Schweigen zu bringen.*

⁴⁹⁰ Zu denen Gegnern und Kritikern damals z.B. der Vizepräsident der VAR al-Ḥawrānī gehörte.

⁴⁹¹ Muršid, Nūr al-Muḍī`: *Lamaḥāt*. S. 309.

Es blieb kein Dorf im Gebirge, in al-Mahālība und in al-Ġāb, wo die Verderber (al-muḥsidūn) nicht verprügelt wurden.⁴⁹²

Ein weiteres (und effektives) Mittel des Kampfes mit den Gegnern war die Boykottierung, die auf folgende Weise beschrieben wird:

„Eine weitere Waffe, welche al-Mu‘allim gegen ‘al-Muḥsidūn‘ benutzte, war der Boykott (al-muqāṭa‘a). [...] Nach der Boykotterklärung fand ‘al-Muḥsid‘ im Dorf keinen, der mit ihm sprach oder mit ihm auch nur im Geringsten zu tun hatte. Sogar unter den eigenen Familienangehörigen fühlte er sich einsam und abgeschitten von anderen Menschen. Keiner begrüßte ihn, keiner sprach ihn an, keiner verkaufte ihm etwas oder kaufte etwas von ihm – es gab keine Form von Kontakten. Einige von ihnen (al-muḥsidūn) verließen ihre Dörfer und wanderten in die Städte aus. Es gab auch solche, die gebändigt wurden. Sie besuchten Sāġī in Damaskus oder in Beirut, um ihm ihre Reue zu deklarieren.“⁴⁹³

Anhand dieser Beispiele ist zu sehen, dass sich Sāġī zur Stärkung der Positionen seines Stammes und seines eigenen Einflusses im Grunde genommen derselben Methoden seines Vaters bediente, die auch effektiv waren: die Gegner verließen muḥsiditische Dörfer oder „bereuten“ ihre Ungehorsamkeit und ordneten sich dem Führer von al-Ġasāsina unter. Nūr al-Muḍī‘ berichtet über mehrere von den „Muḥsidūn“, die nach Beirut kamen, um Sāġī persönlich ihre Reue (tawba) auszudrücken.⁴⁹⁴

Neben seiner Unterstützung des Kampfes gegen die „Muḥsidūn“ versuchte Sāġī auch weiterhin auf der politischen Bühne aktiv zu bleiben und seine Gemeinschaft als eine unabhängige politische Kraft darzustellen. Während der Parlamentswahlen in der Vereinigten Arabischen Republik bekamen die Muḥsiditen ihren Abgeordneten namens Ġamīl Ġunayġa im Rat der Nation (maġlis al-umma) in Ägypten. Und obwohl dieser Rat keine wichtige Rolle im politischen Leben der beiden vereinigten Länder spielte, betont Nūr al-Muḍī‘ die Bedeutung dieser Vertretung für die Gemeinschaft:

„Das wichtigste Ergebnis davon war, dass die Muḥsiditen gezeigt haben: sie sind eine unabhängige und aktive Kraft im Land, welche nach

⁴⁹² Ebd. S. 311 Vgl. auch mit Kap. I, S. 65.

⁴⁹³ Ebd. Die Boykottierung der Gegnern (oder derjenigen, die als solche betrachtet werden) wird von den Muḥsiditen bis heute verwendet.

⁴⁹⁴ Ebd.

ihrem Wunsch und entsprechend ihren Interessen agiert, und die Regierung darf sie nicht ausbeuten. Entweder werden alle [Muršiditen – Aut.] zusammen gegen sie [die Regierung – Aut.] kämpfen oder es wird ein Friedensabkommen geschlossen.⁴⁹⁵

Die Auseinandersetzungen im westlichen Syrien und die Kampagne der „Bestrafung der Verderber (*al-Mufsidūn*)“ hatten aber Folgen für die Muršid-Familie. Bald nach dem Beginn der Unruhen im Frühling (oder im Sommer)⁴⁹⁶ 1959 wurde Fātiḥ vom syrischen Sicherheitsdienst, dessen Leiter as-Sarrāğ mittlerweile eine Schlüsselrolle im politischen Leben Syriens spielte, aus Beirut geholt und nach Damaskus gebracht, wo er im Exil (*manfiyyan*) bleiben musste und nur einmal im Monat Sāğī Beirut besuchen durfte.

Auch der Druck auf die Gemeinschaft war anscheinend größer geworden. Im Frühling 1960 musste Sāğī aus finanziellen Gründen sein Haus im Libanon verlassen und in einen der Vororte Beiruts umziehen. Dort empfing er weiterhin Delegationen der syrischen⁴⁹⁷ und libanesischen Muršiditen.⁴⁹⁸ In dieser Zeit heiratete seine Schwester Manan einen seiner engsten Anhänger ʿAlī Ḥabīb, zwei andere Schwestern Sāğīs – Muğṭba und Ṭahrān – heirateten nicht-Muršiditen.

Etwa im Frühling 1961⁴⁹⁹ kam es zu Massenprotesten der Muršiditen in Homs. Der Anstoß zu diesem Auftritt war der Versuch der Regierung, die heilige Stätte von Ḥiḍr (*maqām ʿalā ism al-Ḥiḍr*) zu zerstören.⁵⁰⁰ Die eigentlichen Gründe dieser Auftritte scheinen aber auch (vermutlich sogar eher) mit der Situation in Syrien nach der Vereinigung mit Ägypten verbunden zu sein. Die Vereinigung zweier Länder mit unterschiedlichem Entwicklungsniveau und Entwicklungspotential sowie die Versuche der ägyptischen Dominanz beeinträchtigten vor allem die wirtschaftliche Situation in Syrien in

⁴⁹⁵ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 327.

⁴⁹⁶ Nūr al-Muḍīʿ definiert die Zeit nicht genauer.

⁴⁹⁷ Bald wurden die Besuche für die syrischen Muršiditen durch die Probleme zwischen Syrien und dem Libanon erschwert: um in den Libanon zu kommen mussten die Syrer ein Erlaubnis bekommen.

⁴⁹⁸ Laut dem Bericht Nūr al-Muḍīʿs sollte die Anzahl der muršiditischen Arbeiter im Libanon zu jenem Zeitpunkt ziemlich groß geworden sein: *Lamaḥāt*, S. 330.

⁴⁹⁹ Das Datum lässt sich leider nicht genauer definieren. Es ist nur bekannt, dass Sāğī und seine Brüder bald nach diesen Auftritten nach Damaskus eingeladen und verhaftet wurden, was am 21. Mai 1961 passierte.

⁵⁰⁰ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S.334.

starkem Maße. Die syrische Produktion wurde von der ägyptischen verdrängt. Darüber hinaus verlor Syrien nach der Vereinigung seine traditionellen Märkte in Jordanien, Saudi Arabien und Iran. Zusammen führten diese und einige andere Faktoren zur wesentlichen Senkung des Lebensstandards im Land.⁵⁰¹ Eine solche Situation löste eine allgemeine Unzufriedenheit in den verschiedenen Schichten der syrischen Gesellschaft aus. Die muršiditischen Proteste können in diesem Zusammenhang als ein Teil der Proteststimmungen betrachtet werden, die in jener Zeit in Syrien herrschten.⁵⁰²

Trotz des Verzichtes der Regierung auf die Zerstörung der heiligen Stätte gingen die Proteste weiter, wobei die Muršiditen nun die Freilassung der früher verhafteten Mitglieder der Gemeinschaft verlangten.⁵⁰³

Unter diesen Umständen lud as-Sarrāğ Sāğī und Fātiḥ unter dem Vorwand der Verhandlungen aus Beirut nach Damaskus ein. Bald nach dem Ankommen wurden die beiden aber am 21. Mai 1961 zusammen mit Nūr al-Muḏīʿ verhaftet. In „*Lamaḥāt*“ wird dies als ein Selbstaufopferungsakt Sāğīs für seinen Stamm dargestellt und dadurch mit der Selbstaufopferung seines Vaters verglichen.⁵⁰⁴ Im Gefängnis der Zitadelle von Damaskus durfte aber Sāğī einmal im Monat einen Vertreter der Gemeinschaft empfangen, der seine Botschaften und Gedichte an die Muršiditen weitergeleitet haben soll.⁵⁰⁵ Kurz danach wurden auch andere Brüder Sāğīs und bekannte Vertreter der Gemeinschaft verhaftet. Laut dem Bericht Nūr al-Muḏīʿs hätten sie sich auf Sāğīs Drängen gefangengegeben:

„Sie (die Vertreter der Regierung – Aut.) kamen zu den Brüdern Samīʿ, Muršid, Muğīr, Amīr und Ġayr, wie auch zum Scheich Asʿad (dem Vertreter (wakīl) Salmāns im Haus in al-Ġawba), ʿAlī Ḥabīb (Mitglied der Familie), Yūsuf Maḥmūd (der Bruder von Umm Fātiḥ), Ibrāhīm ʿAlī Ibrāhīm (ein bekannter Mann), Šāfi Ḥarfān (einer der Ältesten von al-Ġāb) und zu anderen. Am Anfang gelang es ihnen, von der Regierung nicht gefasst

⁵⁰¹ *Novejšaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985*. S. 66-67.

⁵⁰² Im Falle der Muršiditen wurde die Unzufriedenheit auch durch die Verteilung der Agrarflächen im westlichen Syrien verstärkt (s. oben).

⁵⁰³ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 334.

⁵⁰⁴ Ebd. S. 335-336.

⁵⁰⁵ Als ein solcher Vermittler wurde ʿAzīz Ġazālū, der Sohn eines der Fidāʿiyyūn Salmāns gewählt: Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 336.

zu werden, bis Sāḡī ihnen befohlen hat, sich zu ergeben. Die Anzahl der Verhafteten lag damals bei vierzehn Männern, ausgenommen des Imams.⁵⁰⁶

Dabei hörten die Auseinandersetzungen zwischen den Muršiditen und den „*Muḡsidūn*“ nicht auf. Sāḡī unterstützte sie sogar aus dem Gefängnis und schrieb vor, die „*Muḡsidūn*“ weiter zu verfolgen und zu verprügeln, falls sie ihre „falschen Bezichtigungen“ gegen die Muršiditen an die Regierung weiter richten würden. „*Und die Muršiditen haben tatsächlich das gemacht, was ihnen ihr Mu^callim gesagt hat, sodass es in Latakia unruhig geworden ist und as-Sarrāḡ Muḡammad al-Būār den Chef des Sicherheitsdienstes in Latakia, beauftragt hat, die Muršiditen zu bestrafen*“⁵⁰⁷.

Die Verfolgung der Muršiditen, die der Staat danach veranlasste, hatte aber anscheinend wenig Effekt,⁵⁰⁸ weil as-Sarrāḡ schließlich Verhandlungen mit Sāḡī durch den muršiditischen Abgeordneten Ğamīl Ğunayḡa anfang. Nach dem Treffen Ğunayḡas mit Sāḡī im Gefängnis wurde zwischen dem Imam der Muršiditen und as-Sarrāḡ eine Art Abkommen geschlossen: die Muršiditen verpflichteten sich, ihre Auftritte zu stoppen, und as-Sarrāḡ sollte als Gegenleistung alle Neuverhafteten⁵⁰⁹ freilassen.⁵¹⁰

Obwohl Sāḡī, seine Brüder und engsten Anhänger weiterhin im Gefängnis blieben, können die Unruhen und Auftritte der Muršiditen, die, so „*Lamaḡāt*“, ihren „Lehrer“ (*mu^callim*) auch von der angeblichen Hinrichtung oder Verbannung in die ägyptische Wüste gerettet hätten, als ein erfolgreicher Versuch der Gemeinschaft betrachtet werden, ein

⁵⁰⁶ Ebd. S. 337.

⁵⁰⁷ Ebd. S. 338.

⁵⁰⁸ Bei der Beschreibung der Auseinandersetzungen zwischen den Muršiditen und „*al-Muḡsidūn*“ in *Lamaḡāt* fallen einige Überschneidungen mit den Protokollen der Parlamentssitzungen. So erwähnt Nūr al-Muḡī⁷ auf der Seite 339 das Verprügeln eines gewissen Scheichs Ayyūb in Latakia. Das sollte 1961 stattgefunden haben. In seiner Rede 1957 (s. oben), hat auch Wahīb Ğānim in Zusammenhang mit dem sogenannten ad-Dāḡūl-Zwischenfall erwähnt, dass ein gewisser Scheich Ayyūb al-Qurayzī von den Muršiditen angegriffen wurde. Das kann man als noch eine Bestätigung der Tatsache betrachten, dass der ad-Dāḡūl-Zwischenfall doch viel ernster war, als es in *Lamaḡāt* dargestellt wird, wobei einige mit ihm verbundene Ereignisse zeitlich verschoben werden. Dabei wurden die Auftritte der Muršiditen nach der Verhaftung Sāḡīs und seiner Brüder 1961 unter anderem auch durch die Gerüchte über seine (Sāḡīs) mögliche Hinrichtung oder Verbannung in die ägyptische Wüste provoziert (*Lamaḡāt*, S. 340).

⁵⁰⁹ Gemeint werden die Muršiditen, die während der von as-Sarrāḡ initiierten Strafoperation verhaftet wurden.

⁵¹⁰ Muršid, Nūr al-Muḡī⁷: *Lamaḡāt*. S. 339.

weiteres Mal als eine aktive und selbstständige politische (bzw. politisch-religiöse) Kraft aufzutreten. Darüber hinaus zeigten sie auch die führende Rolle Sāḡīs und seinen Einfluss auf seine Anhänger, was ihn zu einer ernstzunehmenden Persönlichkeit im politischen Leben des Landes machte. Dabei war seine Gemeinschaft selbst unter den Minderheiten immer noch eine neue und „marginale“ Erscheinung und passte damit nicht ganz in das traditionelle politisch-konfessionelle Schema. Dieser neuen Kraft begegneten die traditionellen Eliten, unter denen auch die aus den Minderheiten stammenden Eliten gemeint sind, mit Misstrauen. Das erklärt zum Teil auch die Versuche, die meistens in den kriesenhaften Perioden der neuesten Geschichte Syriens unternommen wurden, die Muršiditen zu isolieren.

So war es am 27. September 1961 nach dem Militärputsch,⁵¹¹ der das Ende der Vereinigten Arabischen Republik bedeutete.⁵¹² Trotz der Erwartungen und der Freilassung fast aller politischer Gefangenen (ausgenommen der Kommunisten) blieben Sāḡī, einige seiner Brüder und Anhänger weiterhin im Gefängnis. Während der ersten Parlamentswahlen im „neuen“ Syrien wurde Sāḡī zusammen mit anderen verhafteten Muršiditen aus dem Gefängnis in der Zitadelle von Damaskus in das Gefängnis Mezze gebracht, wo er sich ab Mitte November bis Mitte Dezember 1961 befand. Dort durfte er keine Besucher empfangen und war dadurch jeder Möglichkeit beraubt, irgendeine politische Kraft oder unabhängige Abgeordnete zu unterstützen. Erst nach dem Ende der Wahlen durften die Muršiditen in die Zitadelle zurückkehren, wo Sāḡī in einen Hungerstreik trat und die Freilassung für sich und seine Anhänger verlangte. Dabei haben sich laut dem Bericht Nūr Al-Muḏī's mehrere muršiditische Dörfer mit ihrem „*Mu'allim*“ solidarisiert und traten auch in den Hungerstreik.⁵¹³

⁵¹¹ Im Zusammenhang mit diesen Ereignissen erwähnt Nūr al-Muḏī, dass die Putschisten 'Abd an-Nāṣir Korruption und politische Verfolgungen vorgeworfen haben, worauf der ägyptische Präsident geantwortet hätte, dass es in Gefängnissen keine Verfolgten außer einiger Kommunisten und Muršiditen gibt. Diese Erklärung habe Sāḡī als offizielle Anerkennung seiner Gemeinschaft betrachtet: Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 342.

⁵¹² Laut Nūr al-Muḏī hat Sāḡī die Abschaffung der Vereinigten Arabischen Republik nicht unterstützt (*Lamaḥāt*. S. 342), dabei kann man aber vermuten, dass diese Behauptung eher mit der heutigen Darstellung der VAR in der offiziellen syrischen Historiographie verbunden ist, wo sie (und die Rolle 'Abd al-Nāṣirs) eindeutig positiv eingeschätzt werden.

⁵¹³ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 347. Mit Bezug auf zeitgenössische Zeitungen, die er leider nicht nennt, schreibt Nūr al-Muḏī (S. 348) über insgesamt 60 Dörfer, die in den Hungerstreik traten.

Die neue Regierung, welche die letzten Auseinandersetzungen im Westen des Landes noch nicht vergessen hatte, musste, anscheinend um mögliche neue muršiditische Protestauftritte zu vermeiden, den Forderungen Sāğīs nachgeben, und am 21. Dezember 1961 wurde er zusammen mit anderen Verhafteten aus dem Gefängnis in das Haus *Bayt Umm Ḥalīl*⁵¹⁴ im damaszenischen Viertel al-Qaṣṣā´ gebracht, wo er von der Geheimpolizei überwacht wurde.

In jener Zeit verzichteten einige seiner Anhänger, unter ihnen auch Samī´ al-Muršid, der bereits zu den Zeiten seines Vaters eine gewisse Rolle im Leben des Stammes gespielt hatte, offiziell auf ihre Zugehörigkeit zur Muršidiyya-Gemeinschaft und wurden später endgültig freigelassen.⁵¹⁵ Alle anderen, die mit Sāğī im Gefängnis waren, unter ihnen auch ‘Alī Ḥabīb, wurden nach Dayr az-Zūr ins Exil geschickt. Nur drei Brüder – Sāğī, Fātiḥ und Nūr al-Muḏī´ – blieben in Damaskus, zuerst in al-Qaṣṣā´ und später im Viertel al-Mālkī, wohin Sāğī aufgrund seiner plötzlich eingetretenen Krankheit umziehen musste. In dieser Zeit blieben die drei Brüder unter Hausarrest, der erst sieben Monate später aufgehoben wurde, wobei sie nach wie vor überwacht wurden.⁵¹⁶

Die ganze Gemeinschaft wurde im „neuen“ Syrien weiterhin verfolgt. Nūr al-Muḏī´ berichtet, dass die Muršiditen in jener Zeit massenweise aus der syrischen Armee entlassen und selbst als (staatliche) Beamten nicht angestellt wurden.⁵¹⁷ Als Hauptgrund einer solchen Politik der Gemeinschaft gegenüber kann man ihren marginalen Status vermuten: die Muršiditen haben zwar gezeigt, dass sie eine eigene Kraft bilden, dennoch hatten sie keine deutlichen Ziele und bezogen keine klare Position. Deswegen wurden sie von verschiedenen, oft von gegeneinander kämpfenden Kräften für ihre eigenen Ziele, benutzt. Diese Unklarheit mit der Gemeinschaft führte dazu, dass sie manchmal auch gezielt aus dem politischen Leben ausgeschlossen wurde.

⁵¹⁴ Dasselbe Haus, wo er schon früher während seines obligatorischen Aufenthaltes in Damaskus wohnte.

⁵¹⁵ Erst viel später wurden sie wiederum in die Gemeinschaft eingekommen: Muršid, Nūr al-Muḏī´: *Lamaḥāt*. S.349.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī´: *Lamaḥāt*. S. 350. Begründet wurde es laut Nūr al-Muḏī´ dadurch, dass die Mitglieder der Gemeinschaft Anhänger ‘Abd al-Nāṣirs waren: Ebd.

3.2. Die Muršiditen nach der Baath-Revolution und bis zum Machantritt Ḥāfiẓ al-Asads (1963-1971).

1963 begann „die zweite Periode“, wie sie Nūr al-Muḏīʿ bezeichnet, im Leben Sāḡīs, als er anfang „die neue Erkenntnis“ seinen Nachfolgern beizubringen (also erst ab 1963!):

„In der zweiten Periode begannen die Muršiditen etwas über die göttliche Weisheit und über den Schöpfer zu lernen, der Seinen Willen dem Menschen zeigte und ihn wählte. Sie lernten auch über sich selbst, was sie sind, wie sie waren, wie sie geworden sind, und wie sie zurückkehren.“⁵¹⁸

Aufgrund dessen kann man vermuten, dass sich die religiöse Lehre der Muršiditen in ihrer Anfangsform erst zu diesem Jahr herausbildete bzw. von Sāḡī zusammengefasst wurde. Die auf Muḡīb zurückgeführten Worte und Ideen wurden mit hoher Wahrscheinlichkeit auch erst in der Zeit Sāḡīs in entsprechender Weise interpretiert und als „die neue Erkenntnis“ im Gegensatz zur „alten“ alawitischen „Erkenntnis“ bezeichnet. Dadurch haben sie heutige Bedeutung bekommen. Als Beispiel können hier die sogenannten Weisheiten (*ḥikam*) Muḡībs genannt werden, die erst 1963 entdeckt wurden und ihren heutigen Status heiliger Gebote für die Mitglieder der Gemeinschaft bekommen haben.

Laut dem Bericht Nūr al-Muḏīʿs hat Sāḡī zum ersten Mal mit seinen Anhängern über „die neue Erkenntnis“ (*al-maʿarifa al-ḡadīda*), die auf Muḡīb zurückgeführt wird, kurz vor der Revolution, nachdem sein Hausarrest aufgehoben wurde, gesprochen:

*„Dann kam noch ein Beweis des Mutes des Lehrers (*al-muʿallim*), als er die Tradition der Besuche (*al-ḡīʿa*) in seinem Haus im Viertel Rukn ad-Dīn in Damaskus wiederbelebt und die Muršiditen eingeladen hat. Und er begann zum ersten Mal den breiten Massen der Muršiditen (*ʿāmmat al-muršidiyyīn*)⁵¹⁹ über die neue Erkenntnis (*al-maʿarifa al-ḡadīda*), mit welcher*

⁵¹⁸ Muršīd, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 358. Als die erste Periode bezeichnet er dabei die Zeit zwischen den Jahren 1952 und 1963: *Lamaḥāt*. S. 356.

⁵¹⁹ Dieses Wort verdient eine besondere Aufmerksamkeit. Leider ist es nicht ganz klar, was genau unter dem Begriff *ʿamma* hier gemeint wird. Nicht ausgeschlossen, dass Nūr al-Muḏīʿ damit einfach „die breiten Massen“ der Muršiditen bezeichnet. Es ist aber bekannt, dass dasselbe Wort bei den Alawiten die nicht eigeweihten (in die geheime Lehre) Massen im Gegensatz zu den Eingeweihten *ḥāṣṣa* bedeutet (Vgl. z.B. mit: al-Adanī, Sulaymān: *al-Bākūra as-sulaymāniyya*. Beirut 1988. S. 7: *fi dāt yawm iḡtamaʿa minhum ḡumhūr min al-ḥāṣṣa wa al-ʿamma*). In diesem Zusammenhang kann man annehmen, dass dieselbe

Muğṭib gekommen ist, zu erzählen. Und er machte das trotz des obligatorischen Aufenthaltes (*al-iqāma al-iğbāriyya*) in Damaskus, der ihm und Fātiḥ vorgeschrieben wurde.[...]Während dieser Besuche, wie auch während privater Treffen, sprach Sāğī immer über die „neue hohe Kenntnis von Gott“ (*al-maʿrifā al-ğadīda as-sāmiyya ʿan Allah*), über Seine Weisheit während der Schöpfung, über den reinen Blick auf das Gute und das Böse, über die geistige und natürliche Entwicklung (*tadarruğ bi-s-sumuww ar-rūḥānī wa al-ḥulqī*). Das war die Erkenntnis, welche Muğṭib eröffnet hat.

Und ich glaube, dass dieser Besuch (*al-ğīʿa*) fünf Tage oder etwas mehr vor der Revolution des 8. März begann und ein Tag vor den Ereignissen der Revolution endete.⁵²⁰

Die Revolution 1963 in Syrien war für die Muršidiyya eindeutig ein wichtiges Ereignis, vor allem, weil sie die traditionellen Elitenverhältnisse im Lande grundlegend verändert hat. Das erklärt auch, wieso die Transformation des Stammes al-Ġasāsina in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft ausgerechnet ab 1963 besonders spürbar geworden ist. Der holländische Forscher N. Van Dam schreibt:

„At the same time, members of religious minorities (and especially the heterodox Islamic ones), and people from the countryside were heavily underrepresented in the same institutions, and were discriminated against, both politically and socioeconomically, compared to the other population groups mentioned.

After March 8, 1963, the relationship between the above mentioned groups was reversed. This is shown by the fact that mainly members from heterodox Islamic communities (and especially Alawis, followed by Druze and Ismailis), and people from the poor countryside (and especially from the Latakia region) then rose strongly and became relatively overrepresented in the main Syrian institutions of power. Furthermore, after 1963 Syrian political life came to be dominated mainly by persons from the lower middle class, and from progressive political parties. In fact, the strong rise of the above mentioned religious minorities and rural people since March 8, 1963 can be considered as a kind of national emancipation.”⁵²¹

Teilung (oder ihre Reste) auch im Stamm al-Ġasāsina noch in der Zeit von Sāğī (am Anfang der von ihm initiierten Reformen) existierte.

⁵²⁰ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 358-359.

⁵²¹ Van Dam, Nikolaos: *Sectarian and Regional Factionalism in the Syrian Political Elite in The Middle East Journal*, Vol. 32, Nr. 2 1978. S. 204-205. Mehr dazu auch in: Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria*. London / New York 1997, S. 31ff.

Nach ihrer sozialen, konfessionellen und regionalen Abstammung waren also die aufsteigenden Eliten Syriens den Muršiditen sehr nahe, deswegen ist es kein Wunder, dass sie versuchten, mit der Gemeinschaft Kontakte aufzunehmen und sie in die sich herausbildende neue politische Struktur zu inkorporieren:

„Dieser Offizier kam in das Haus Sāḡī im Viertel al-Maydān, wo er sich mit Sāḡī und Fātiḥ traf. Er hat sich als Gesandter der Führung vorgestellt und uns die Zusammenarbeit mit der Revolution und der Partei [Baath] angeboten, weil die Muršiditen eine gewisse Schicht von Arbeitern und Bauern vertreten, und ihre Vergangeiheit ein Kampf gegen die Reaktion vor der Vereinigung (mit Ägypten - Aut.) und danach war. Dieses Angebot beschränkte sich nicht nur auf diesen einzigen Besuch. Sāḡī und Fātiḥ empfangen in jenen Tagen viele Revolutionäre, besonders oft Ibrāhīm Māhūs und Nūr ad-Dīn al-Atāsī. Die letzten beiden besuchten oft das Haus des Mu'allims, um dieses Thema zu besprechen, oder al-Mu'allim und Fātiḥ kamen ins Ministerium, um die beiden zu treffen. Zwei Mal trafen sie sich mit Amīn al-Ḥāfiḡ,⁵²² wobei an diesen Versammlungen auch Ṣalāḥ al-Biṭār, einer der Gründer der Baath-Partei teilgenommen hat. [...]

Die Besprechungen zwischen Sāḡī und diesen ersten Baathisten beschränkten sich darauf, dass von Sāḡī ein sofortiger Eintritt aller Muršiditen in die Baath-Partei verlangt wurde.⁵²³

Anscheinend versuchte auch Sāḡī diese Gelegenheit zu nutzen, um seine Gemeinschaft endlich zu legitimieren und zu einem Teil des Systems zu machen. Laut der heutigen „offiziellen“ Version hat er seinen Anhängern „empfohlen“,⁵²⁴ der Baath-Partei beizutreten oder sich der Nationalgarde (*al-ḡaras al-qawmī*) anzuschließen:

„Während seiner Verhandlungen mit Vertretern der Baath-Partei schrieb Sāḡī den Muršiditen, dass diejenigen von ihnen, die es möchten, sich der Baath-Partei und der Nationalgarde anschließen sollen. Und es gibt

⁵²² Amīn al-Ḥāfiḡ (1921-2009) – syrischer General und Politiker, in den Jahren 1963-1966 Präsident Syriens.

⁵²³ Muršid, Nūr al-Muḍī: *Lamaḡāt*. S. 362-363.

⁵²⁴ Die Wörter „empfehlen“ (*naṣaḡa*) oder „Ratschlag“ (*naṣiḡa*) haben für die heutigen Muršiditen eine besondere Bedeutung und müssen die Idee der freien Wahl, laut welcher die endgültige Entscheidung dem Menschen überlassen wird, und die Toleranz der muršiditischen Religion (manchmal sogar im Gegensatz zu anderen Religionen) betonen. Dabei ist es kompliziert zu sagen, wie solche „Ratschläge“ in der erwähnten Zeit wahrgenommen wurden.

keinen Zwang in der Muršidiyya, deswegen hat er alles erfüllt, was er [der Baath- Führung-Aut.] versprochen hat.“⁵²⁵

Trotz dieser Annäherung blieben die Beziehungen Sāḡīs zu den neuen Eliten anscheinend dennoch angespannt, weil der obligatorische Aufenthalt in Damaskus, der ihm und Fātiḥ nach ihrer letzten Freilassung vorgeschrieben wurde, nicht aufgehoben wurde.⁵²⁶ Eine mögliche Erklärung dafür können einige Berichte von Nūr al-Muḏīʿ geben. In demselben Kapitel schreibt er:

*„Die Position der Revolutionsführung in Bezug auf die Muršiditen war nicht eindeutig. Es gab solche, die die Kontakte mit ihnen [d.h. mit den Muršiditen] begrüßten, solche, die streng dagegen waren, und solche, die das Thema gar nicht interessierte. Diese verschiedenen Gefühle waren damit verbunden, wie kühn dieser oder jener Parteiführer war. Einige der Parteimitglieder meinten, dass reaktionäre Schichten und Parteien den Eintritt der Muršiditen in die Baath-Partei benutzen könnten, um den Baathisten Sektierertum vorzuwerfen. Aber diejenigen, die tatsächlich Mut hatten und ganz gut wussten, dass die Aufrichtigkeit der Muršiditen und ihre Interessen sie sowieso in die Partei führen werden, hatten nichts gegen diesen Eintritt. An der Spitze der letzteren stand Ḥāfiẓ al-Asad, der schon damals durch seinen Scharfsinn bekannt war.“*⁵²⁷

Diese etwas pathetische Passage kann man mit der folgenden These von N. Van Dam vergleichen:

*„After the abortive Nasserist coup of 18 July 1963, a struggle for power started among the leaders of the Baʿthist Military Committee. To strengthen their positions, these leaders had gathered around them military men with whom they were connected through sectarian, tribal or regional ties.“*⁵²⁸

Es gab also keine Einheit innerhalb der neuen syrischen Regierung und man kann vermuten, dass sich die Muršiditen einer der rivalisierenden Gruppierungen unter den neuen Machthabern anschlossen bzw. von einer dieser Gruppierungen benutzt wurden. Das erklärt die weitere, auf den ersten Blick etwas inkonsequente Politik der neuen Eliten in Bezug auf die Gemeinschaft. Diese Inkonsequenz war wahrscheinlich mit der Frage verbunden, welche Partei bzw. Gruppierung in diesem oder jenem Augenblick Vorrang hatte. Die

⁵²⁵ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 364.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 365.

⁵²⁸ Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria*. S. 34.

Behauptung Nūr al-Muḏī's, dass es Ḥāfiz al-Asad war, der von Anfang an den Eintritt der Muršiditen in die Baath-Partei unterstützte, scheint plausibel zu sein, weil er sich auch weiterhin, wie im weiteren Verlauf nicht nur anhand muršiditischer Quellen zu sehen sein wird, für die Gemeinschaft mehrmals einsetzte und sie nach seinem Machtantritt Anfang der 1970er Jahre sogar instrumentalisierte.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Kontakte zwischen den Familien al-Muršid und al-Asad tatsächlich eine längere Geschichte haben könnten. Nūr al-Muḏī' behauptet z.B., dass der alawitische Führer aus al-Qardāḥa, 'Alī Sulaymān al-Asad⁵²⁹, der einzige in der Umgebung von Ġawbat Burgāl war, der seine Leute nicht zur Militäroperation gegen Salmān al-Muršid, mit dem er befreundet war, schickte.⁵³⁰ Abgesehen von dieser Behauptung, deren Bestätigung in alternativen Quellen allerdings kaum zu finden ist, kann auch angenommen werden, dass al-Asad von Anfang an das Potenzial dieser gut organisierten Gemeinschaft für die Verstärkung seiner Positionen schon im Kampf gegen die alawitischen Rivalen innerhalb der Baath-Führung (Muḥammad 'Umrān und danach Ṣalāḥ al-Ġadīd) hoch eingeschätzt hat.⁵³¹

Die relative Milderung der Politik in Bezug auf die Muršiditen erlaubte Sāḡī Anfang November 1963 trotz des obligatorischen Aufenthaltes in Damaskus, der immer noch nicht aufgehoben wurde, seine zweite Reise ins westliche Syrien nach dem Jahr 1954 zu unternehmen. Die Regierung griff dabei nicht ein, und Sāḡī besuchte eine Reihe von Dörfern: Lifīn, al-Ġassāniyya, al-Ladīna, al-Fāḡūra, Baḥawwāra u.a. Seine Residenz war in dieser Zeit das Dorf Lifīn in der Nähe von Muraštī.

Während dieser Reise führte Sāḡī weitere Gespräche über die „neue Erkenntnis“, und sein Besuch in jedem Dorf wurde immer mit großen Feierlichkeiten verbunden. So beschreibt z.B. Nūr al-Muḏī' Sāḡīs Besuch in al-Ġassāniyya:

⁵²⁹ Der Vater von Ḥāfiz al-Asad.

⁵³⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī': *Lamaḥāt*. S. 113.

⁵³¹ Auf der Seite 366 sagt Nūr al-Muḏī', dass die „Verderber“ (*al-muḥsidūn*) auch massenweise der Baath-Partei beitraten, wo sie die Muršiditen verdrängten. Das kann man auch als ein Hinweis auf den Kampf schon zwischen den Alawiten in der Baath-Partei betrachten, welche (und besonders ihre Abteilung in Latakia) oft als eine „alawitische“ Partei bezeichnet wurde: Ḥawrānī, Akram al- : *Muḏakkarāt Akram al-Ḥawrānī*. Bd. IV, S. 2222.

„Al-Mu^ʿallim kam ins Dorf al-Ġassāniyya in der Homs-Ebene um 10 Uhr morgens.⁵³² Dort wurden die Aufführungen des Dibke-Tanzes organisiert, Männer, Frauen und Kinder begannen Gedichte zu singen. Die Aufmerksamkeit al-Mu^ʿallims zogen damals einige Frauen auf sich, die mit starken Stimmen in der beduinischen Mundart sangen. Eine von ihnen sang: ‘Wir sind die Gemeinschaft der Muršiditen (naḥnu ar-rab^ʿ al-muršidiyya)’“.

533

Dass sich neue Anhänger (oder möglicherweise sogar neue Dörfer) zwischen den Jahren 1952-1963 der Gemeinschaft angeschlossen haben, kann man aufgrund des Berichtes über die Feierlichkeiten in al-Mahāliba vermuten:

„Die Freude der Muršiditen in al-Mahāliba während dieser Reise al-Mu^ʿallims war viel größer als die der Muršiditen im Gebirge, ganz im Gegenteil zu den Zeiten der Botschaft Muḡībs. Und das ist ein Zeichen dafür, dass die Leute in al-Mahāliba ihre Zugehörigkeit zu der Botschaft viel stärker als in den Zeiten Muḡībs empfanden.“⁵³⁴

In einigen Dörfern, wie z.B. in Baḥawwāra, wurden sogar theatraлиisierte Vorstellungen organisiert, die das Leben der Muršiditen in der Zeit des Leidens (al-^ʿaḏāb) darstellten:

„Der Dichter sang und tanzte, und der Darsteller (wafiq) zeigte, was die Muršiditen machten, wenn die Polizei kam, oder wie sie ihr Brot in den Wüsten aßen. Diese Aufführung verlief sehr schnell, indem der Dichter, der die Qasīda verfasst hat, und der Dichter-Darsteller einander wechselten. Danach sang der Dichter-Darsteller während dieser Nachtversammlung seine eigenen Gedichte oder auch andere (Gedichte – Aut.) und schien stolz darauf zu sein, und allen gefiel es. Al-Mu^ʿallim freute sich über sein Volk. Unter den Gedichten, die der Dichter-Darsteller sang, war auch eines, wo die den Muršiditen neu gegebenen⁵³⁵ Ratschläge Muḡībs bearbeitet wurden.“⁵³⁶

In dieser Beschreibung sind schon die Anfänge davon zu sehen, was später zum Teil des rituellen Lebens geworden ist.

⁵³² Eine so präzise Zeitangabe der Ereignisse, die mehr als vierzig Jahre vor der Verfassung des Buches stattgefunden haben, lässt vermuten, dass der Bericht später bearbeitet wurde.

⁵³³ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 371.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Im Original „naṣāʾih Muḡīb al-mu^ʿaḫāt ḡadīdan ilā al-muršidiyya“.

⁵³⁶ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 371-372.

Während seiner Besuche versuchte Sāḡī einige alte Traditionen zu kultivieren, die anscheinend auch ein Teil der sich herausbildenden muršiditischen Kultur werden sollten. Eine solche Tradition war der alte volkstümliche Kampf *al-muḡālaba*:

„Al-Mu‘allim hat angefangen, unter den Muršiditen den Sportgeist mit verschiedenen Mitteln zu fördern. Einer der Wege war die Veranstaltung der Kampfwettbewerbe unter jungen Leuten. Diesen Kampf nannten wir al-muḡālaba, und es gibt mehrere Arten davon. Eine davon nannten wir „Šāt wa bāt“ [dial. wörtl. „Schlag und Achsel“], eine andere nannten wir „Kampf mit den Gürteln“ (muḡālaba bi-z-zunnār). Das ist ein sehr alter Kampf der Bergeinwohner, keiner weiß, wann er angefangen hat. Er ist wie Volkslieder oder Bräuche, die in der Gesellschaft verwurzelt sind. Dieser Kampf ähnelte entfernt den traditionellen japanischen Kampfsportarten, wie Judo usw., war allerdings nicht bis zu dem Grad entwickelt. Ab und zu veranstaltete Abū Fātiḥ [d.h. Salmān – Aut.] in seiner Zeit Wettkämpfe dieser Art. Muḡīb organisierte sie schon sehr oft. Und als al-Mu‘allim damit in Liḡin angefangen hat, verbreitete er sich, wie Fieber, in allen muršiditischen Gebieten, im Süden und im Norden, sogar einige ältere Leute begannen zu kämpfen.“⁵³⁷

Insgesamt verbrachte Sāḡī ungefähr vier Monate mit seinen Anhängern im Westen, bis er Ende Februar/Anfang März die Vorschrift der Gouverneurs bekam, nach Damaskus zurückzukehren.

In Damaskus mietete Sāḡī ein neues Haus, wieder im christlichen Viertel *al-Qaṣṣā‘*, in dem er begann, die neue Lehre bzw. die „neue Erkenntnis“ denjenigen beizubringen, die die von ihm etablierte Prüfung bestanden hatten:

„Al-Mu‘allim hat angekündigt, dass er eine Prüfung (iḥtibār) für alle, die die neue Erkenntnis systematisch lernen möchten, organisieren wird. Die Prüfung bestand in der Zusammenfassung davon, was diese oder jene Person von den Aussagen Muḡībs und von dem, was al-Mu‘allim selbst früher gelehrt hat, behalten hat. Viele haben versucht die Prüfung abzulegen, aber lediglich einige Zehner waren erfolgreich und noch einige Zehner teilweise erfolgreich. Dabei haben Fātiḥ und ich [d.h. Nūr al-Muḏī‘ – Aut.] ihm bei der Durchführung dieser Prüfung geholfen.“⁵³⁸

⁵³⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamahāt*. S. 372.

⁵³⁸ Ebd. S. 374.

Man kann also durchaus sagen, dass Sāḡī 1964 angefangen hat, eine Art neue religiöse Elite⁵³⁹ der Gemeinschaft auszubilden, die von ihm die zu diesem Zeitpunkt – zumindest in ihrer Anfangsform – zusammengefasste neue Lehre, welche, wie aus demselben Zitat folgt, den meisten Mitgliedern von al-Ġasāsina noch unbekannt war,⁵⁴⁰ in der Gemeinschaft verbreiten sollte. Ein wichtiger Unterschied zu den traditionellen Alawiten, den Nūr al-Muḏīʿ erwähnt, bestand unter anderem darin, dass auch die Frauen zur „neuen Erkenntnis“ zugelassen wurden.⁵⁴¹ Erst ab diesem Zeitpunkt kann sicher von einer Transformation des Stammes in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft und von den Anfängen der heutigen Muršidiyya gesprochen werden.

Bald zog Sāḡī in die Gegend Tall Minīn um, die ungefähr 20 km von Damaskus entfernt war und wo schon einer seiner engsten Anhänger und sein Schwager ʿAlī Ḥabīb wohnten. Den Umzug erklärt Nūr al-Muḏīʿ damit, dass das Haus in al-Qaṣṣāʿ für die „Lehrveranstaltungen“ nicht geeignet war. Viel wahrscheinlicher scheint aber zu sein, dass Sāḡī die mögliche Aufmerksamkeit vermeiden wollte, die seine Treffen mit den Schülern hätte erregen können. Seine Brüder Fātiḥ und Nūr al-Muḏīʿ, die schon eigene Familien hatten,⁵⁴² folgten ihm auch nach Tall Minīn. In seinem neuen Haus setzte Sāḡī fort, die neue Lehre den von ihm ausgewählten Mitgliedern des Stammes beizubringen.

Das innenpolitische Leben in Syrien blieb in jener Zeit immer noch stark durch die Konkurrenz zwischen den Vertretern verschiedener, unter anderem auch konfessioneller, Gruppierungen geprägt, was auch die Lage der Muršiditen beeinflusste: einige Älteste der al-Ġasāsina blieben weiterhin im Exil in Dayr az-Zūr, der obligatorische Aufenthalt (*al-iqāma al-ġabriyya*) in Damaskus für Sāḡī und Fātiḥ wurde trotz des toleranten Verhaltens der Regierung

⁵³⁹ Die religiöse Hierarchie der heutigen Muršiditen ist sehr verschwommen, offiziell gibt es gar keine, aber wie ich mich während der Feldforschungen überzeugen konnte, genießen die Leute, die ihre Kenntnisse unmittelbar von Sāḡī bekommen haben, eine besondere Autorität.

⁵⁴⁰ Diese Tatsache kann man als noch ein Hinweis darauf betrachten, dass im Stamm bis 1964 überwiegend die traditionellen alawitischen religiösen Vorstellungen verbreitet waren.

⁵⁴¹ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 374.

⁵⁴² Fātiḥ hatte zu diesem Zeitpunkt einen Sohn namens Ṣādiq.

gegenüber Sāḡīs Reise ins westliche Syrien nicht aufgehoben. Darüber hinaus berichtet Nūr al-Muḏīʿ, dass murschiditische Offiziere aus der Armee wegen ihrer Zugehörigkeit zu der „murschiditischen Häresie“ (*al-bidʿa al-muršidiyya*) entlassen wurden, und dass die Mitglieder der Gemeinschaft zum Studium auf der Militärfakultät nicht zugelassen wurden.⁵⁴³

Eine solche Situation führte zur Verschärfung der Beziehungen zwischen den Muršiditen und der Baath-Partei: mehrere murschiditischen Mitglieder sollen in dieser Zeit die Partei verlassen haben. Als Grund hätten sie die religiöse Unterdrückung (*iḏīhād iāʿifi*) genannt.⁵⁴⁴ Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Austritt aus der Partei, genauso wie der vorangegangene Eintritt, von Sāḡī inspiriert wurde.

In westlichen Dörfern, wie z.B. in Šīn, kam es auch zu einigen Auseinandersetzungen zwischen den Muršiditen und ihren nicht-murschiditischen Nachbarn. Diese Ereignisse wurden als Vorwand benutzt, Sāḡī zu verpflichten, Tall Minīn zu verlassen und nach Damaskus zurückzukehren. In Damaskus wohnte der „Lehrer“ zuerst eine kurze Zeit im Viertel Abū Rummāna, Anfang Herbst 1964 zog er aber aus dem Zentrum der Stadt in eine Villa in al-Mezze um, das zu jener Zeit noch kein Stadtviertel, sondern nur ein Vorort von Damaskus war. Damit waren Sāḡī regelmäßige Treffen mit den „Schülern“ weniger auffällig. Musik und Dichtung wurden vermutlich noch in Tall Minīn zum untrennbaren Bestandteil der „Lehrveranstaltungen“, und in al-Mezze wurde diese Tradition weiter aufrechterhalten, wobei weder Musik noch Dichtung ihre heutige rituelle Bedeutung hatten:

*„Drei Sänger aus dem Dorf al-ʿAqrabiyya sind gekommen – Muḥammad Ibrāhīm. Muḥammad ʿAbdū und Salmān Raḡab. Sie sangen während der Pausen in diesen Nachtversammlungen. Auch zwei bekannte murschiditische Dichter waren da. Diese Sitzungen wurden aus Tall nach Mezze, ohne jegliche Änderungen außer des Ortes, verlegt“*⁵⁴⁵

Nach einer Polizeirazzia war aber Sāḡī gezwungen, auf große Versammlungen zu verzichten, und empfing daraufhin seine Schüler in kleinen Gruppen aus 2-4 Personen.⁵⁴⁶ Anscheinend schaffte er während

⁵⁴³ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 377.

⁵⁴⁴ Ebd.

⁵⁴⁵ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 382.

⁵⁴⁶ Ebd. S. 384. Die Versammlungen wurden aufgrund des Gesetzes über den Ausnahmezustand verboten.

seines Aufenthaltes in al-Mezze die obligatorische Prüfung für diejenigen, die „die neue Erkenntnis“ lernen wollten, ab. Ein möglicher Grund dafür könnte darin bestehen, dass die Kontakte seiner Anhänger, insbesondere aus dem westlichen Syrien, mit ihrem „Mu‘allim“ ohnehin aus verschiedenen Gründen erschwert wurden.

Um die Kontrolle über den westlichen Zweig der Gemeinschaft nicht zu verlieren, suchte Sāḡī vier Personen aus, die sein Bindeglied zum Westen des Landes sein sollten:

„Al-Mu‘allim hat einige Männer dafür benutzt, Anweisungen (at-tawḡihāt) an seine Anhänger, wie auch seine Verse und Botschaften (rasā‘il) in muršiditische Dörfer und viele ihrer Orte zu schicken. Die Person unter den Muršiditen, welche mit dieser Arbeit beauftragt wurde (yusallam), nannte man „Mustalim“ (Beauftragter). Und al-Mu‘allim wollte vier von denjenigen, die Gefährten Muḡībs waren (rafaqu), nämlich Aḥmad Ḥasan und seinen Bruder ‘Alī Ḥasan, Ṣālih ‘Alī und Maḥmūd Hawwāš, damit beauftragen, verantwortlich für die Verbindung zwischen ihm und Muršiditen zu sein.“⁵⁴⁷

Dass eine solche Verbindung (für Sāḡī) notwendig war, folgt aus dem weiteren Bericht Nūr al-Muḏī’s, aus dem hervorgeht, dass einige führende Persönlichkeiten der Gemeinschaft entweder sich den Feinden der Muršidiyya angeschlossen, oder eigene Ansprüche auf die religiöse Führung erhoben haben. Unter den letzteren solle auch Sāḡīs Bruder Muḡī al-Muršid sein gewesen sein:

„[...]und unter ihnen waren solche, die die Gemeinschaft verlassen haben und gegen sie kämpften, wie Rāḡih Muḥammad und ‘Alī Ṣaḡar, und solche, die den falschen Weg einschlugen und für sich selbst religiöse Größe (al-‘aẓama ad-dīniyya) beanspruchten, wie ‘Abdū Dīb und Muḡī al-Muršid. Die letzteren hat al-Mu‘allim aus dem muršiditischen Haus vertrieben.“⁵⁴⁸

In der türkischsprachigen Online „Sosyal Bilimler Ansiklopedisi“ findet man folgende Informationen über die Muršiditen:

„Süleyman el-Mürşid: war ein Hirte. Nur die Franzosen halfen ihm, um sich bei ihm einzuschmeicheln, seine Ansprüche auf die Göttlichkeit durchzusetzen. Der Hirte Süleyman hat el-Mide(?) zu seinem Propheten erklärt. Nach der Erklärung der Unanhängigkeit wurde er 1946 vor der Regierung verhaftet und hingerichtet. Nach ihm hat sein Sohn Mucip

⁵⁴⁷ Ebd. S. 385.

⁵⁴⁸ Ebd. S. 386.

(Muğīb) für sich die Göttlichkeit beansprucht. 1951 wurde er von einem syrischen Sicherheitsoffizier getötet. Die Nusairier der Mevakhise-Gruppe⁵⁴⁹ bringen jetzt seinen Namen vor, wenn sie Tiere schlachten. Laut der Behauptungen der Nusairier, sei die Göttlichkeit Süleymans auf den zweiten Sohn von Süleyman el-Mürşid, Muğīs (Muğīt), übergegangen.“⁵⁵⁰

Dieser Bericht, der offensichtlich aus einer alternativen Quelle stammt, sich zeitlich in die Mitte (oder etwas später) der 1960er einordnen lässt⁵⁵¹ und einige zusätzliche Informationen über die Volksglauben der „frühen“ Muršiditen enthält, lässt vermuten, dass Muğīt nicht einfach als ein religiöser Führer, sondern als Nachfolger (und vielleicht weitere Inkarnation) Muğībs aufzutreten versuchte, was Sāgī verhindert hat.

Wegen der verstärkten Aufmerksamkeit der Polizei und trotz der Abschaffung der Prüfungen wurden die Besuche der Muršiditen immer seltener, und Sāgī zog im Frühling 1965 zurück in die Stadt um, in der er sich im Viertel Abū Rummāna niederließ. Er erhielt die Kontakte mit seinen Anhängern durch die „*Mustalimūn*“ aufrecht und empfing kleine

⁵⁴⁹ Höchstwahrscheinlich ist diese Gruppe mit der von M. Ṭawīl erwähnten Māhūsiyya zu identifizieren: „*Von der Kalāziyya sonderte sich ein Mann namens Scheich ‘Alī Māhūs ab und schloss sich der Haidariyya an. Diejenigen, die sich seinen Lehrmeinungen anschlossen, wurden Māhūsiyya genannt, es ist der Name eines Dorfes in der Gegend von Latakia.*“ Zit. nach Franke, Patrick. „*Göttliche Karriere...*“ S. 26. Die Anhänger eines gewissen Scheichs ‘Alī al-Māhūsī sind auch bei al-Aḡanī erwähnt und zwar als „*Anbeter der Dämmerung (‘ābidu aš-šafaq), deren größte Scheich ‘Alī al-Māhūsī war*“: Aḡanī, Süleyman al-: *Kitāb al-bākūra as-sulaymāniyya*. S.14. Im Bericht des britischen Missionars S. Lyde wird „*Mawakiseh*“ als eine andere Bezeichnung für Šamsiyya oder Gaybiyya erwähnt: „*That sect is divided into two principal parts: Shemseeh, so named from Shem, the sun, and also called Mawakiseh, Gaibeeh, and Shemaleeh; and Kumreeh, also called Kelazeeh.*“ : Lyde, Samuel: *The Asian Mystery*. S.50.

⁵⁵⁰ Nusayrilik in *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Abrufbar unter: <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/n/020.htm> (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

Originaltext: Süleyman el-Mürşid: *Bir sığır çobanıydı. Ancak Fransızlar kendisini pohpohlayarak ilahlık iddiasında bulunmasına yardımcı oldular. Bir koyun çobanı olan Süleyman; el-Mide'yi de peygamber edindi. İstikial hükümeti tarafından tutuklanarak 1946 yılında idam edildi. Kendisinden sonra gelen Oğlu Mucip'de ilahlık iddiasında bulundu. Ancak 1951 yılında Suriye istihbarat başkanı tarafından öldürüldü. Nusayrilerin Mevakhise grubu hayvan keserken hâlâ onun adını anarlar. Nusayrilerin iddiasına göre, Mucip'den sonra ilahlık Süleyman el-Mürşid'in ikinci oğlu Muğīs'e geçti.*

⁵⁵¹ Das kann man aufgrund der Tatsache vermuten, dass Sāgī, wie es aus Lamahāt folgt, die Ansprüche von Muğīt ziemlich schnell unterdrückt hat. Man kann aber nicht ausschließen, dass die Konkurrenz innerhalb der Muršid-Familie wegen der Führungsrolle in der Gemeinschaft viel schärfer war und länger gedauert hat, als es jetzt bekannt ist. Um diese These zu bestätigen oder komplett zu widerlegen fehlen aber heutzutage alternative Quellen.

Gruppen der Muršiditen, worauf er aber bald wegen seiner Krankheit verzichten musste.

Die Beziehungen zwischen Sağī und der Baath-Führung waren in dieser Zeit auch etwas angespannt, was, wie man vermuten kann, mit dem seit 1964 sich verschärften innenpolitischen (und auch innenalawitischen) Kampf zwischen dem General Muḥammad ‘Umrān einerseits und Salāḥ Ğadīd und Ḥāfız al-Asad⁵⁵² andererseits verbunden war.

Nūr al-Muḏī⁷ erwähnt dabei eine interessante Tatsache, die in anderen Erinnerungen und Forschungen nicht auftaucht, nämlich, dass Ḥāfız al-Asad noch als Luftwaffenchef eine kleine Militärtruppe *Sarāyā ad-Difā⁶* (die Verteidigungsbrigaden) neuaufgestellt hat. Die Aufgabe dieser Truppe, deren Leiter al-Asads jünger Bruder Rifa⁶at war, wäre ursprünglich die Bewachung von zwei Militärflughäfen.⁵⁵³

Der einzige westliche Forscher, der schon zu jenem Zeitpunkt über *Sarāyā ad-Difā⁶* etwas schreibt, ist Patrick Seale, dessen Bericht sich aber von dem Nūr al-Muḏī⁷s unterscheidet:

*„‘Umran’s fall from grace brought an extra bonus to the Asad family. Some months earlier, when facing domestic insurrection, the Military Committee had formed a small strike force to protect its wing of the party and manned entirely by its own loyalists. It was commanded by ‘Umran. But when he was exiled, it was entrusted to Asad’s younger brother, Rifat. This was the embryo from which grew the praetorian guards of Asad’s presidency – Rifat’s famous, some would say infamous Defence Companies.“*⁵⁵⁴

Später hat diese Einheit eine große Rolle in al-Asads Putsch gegen Ğadīd gespielt und blieb lange Zeit tatsächlich seine Personalgarde, die zudem besser als die Regulararmee ausgebildet und ausgerüstet war. Und wie später zu sehen sein wird, bildeten die Muršiditen (und nicht die traditionellen Alawiten, wie oft behauptet wird)⁵⁵⁵ die Mehrheit in dieser Elitetruppe.

Es ist jetzt schwer zu sagen, wann genau die Muršiditen anfangen, *Sarāyā ad-Difā⁶* beizutreten, aber die Tatsache, dass Nūr al-Muḏī⁷ die damals noch ganz kleine Einheit, über welche die meisten

⁵⁵² Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria*. S.65.

⁵⁵³ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḥāt*. S. 395.

⁵⁵⁴ Seale, Patrick: *Asad of Syria. The Struggle for the Middle East*. S. 96.

⁵⁵⁵ Vgl. z.B. Olson, Robert W.: *The Ba‘th and Syria, 1947 to 1982. The Evolution of Ideology, Party and State*. Princeton 1982, S. 124-125.

Forscher erst seit 1971 schreiben und welche keinen Zusammenhang mit dem restlichen Inhalt des Kapitels zu haben scheint, doch schon Mitte der 1960er Jahre und mit detaillierten Kenntnissen einiger Einzelheiten erwähnt, lässt vermuten, dass die Mitglieder der Gemeinschaft von Anfang an (bzw. seit der Zeit, als Rifaʿat diese Einheit zu leiten angefangen hat)⁵⁵⁶ einen wesentlichen Teil in den noch nicht auffälligen *Sarāyā ad-Difāʿ* bildeten.

Mitte der 1960er Jahre wird auch die soziale Lage der Gemeinschaft besser. Trotz der durch den innenpolitischen Kampf verursachten Spannungen mit einem Teil der politischen Eliten, wandelt sich die Gemeinschaft allmählich (und wahrscheinlich nicht zuletzt dank der Patronage Ḥāfiẓ al-Asads) von einer unabhängigen (und auch deswegen marginalen) Gruppierung in ein Teil des politischen Systems um.

Nūr al-Muḍīʿ berichtet über diese Zeit:

*„Die soziale Position der Muršiditen verstärkte sich seit Mitte der 1960er, was ihre Arbeit als Angestellte und Militärdienst angeht. Sie wurden nicht mehr – ausgenommen einiger Einzelfälle – zwangsläufig aus dem Zivil- oder Militärdienst entlassen. Was die materielle Lage angeht, so vergrößerten sich im Allgemeinen die Einkommen der Muršiditen in den 1960er Jahren im Vergleich zu den 1950er.“*⁵⁵⁷

In jener Zeit begannen auch die Muršiditen zwei neue Viertel *Qunaynaṣ* (قنينة) und *Būqā* (بوقا) in Latakia zu besiedeln und zogen massenweise in die Gegend *Ḥayyin* (حيين) in der Nähe von Homs.⁵⁵⁸

Weiterhin berichtet Nūr al-Muḍīʿ:

„Kurz gesagt waren die Muršiditen in den 1960er Jahren überwiegend Dorfeinwohner, ihre materielle Lage war besser, als in den 1950ern, der Druck auf die Muršiditen ging nach unten und es gab fast keine Verfolgung der Einzelpersonen mehr. Immer öfter wurden sie Angestellten in Staatsbehörden. Zerstreut über das ganze Syrien repräsentierten die Muršiditen mit ihren lokalen Bräuchen, Dialekten und ihrer Kleidung Bräuche der meisten Schichten Syriens. In den Dörfern in der Nähe von Damaskus, wie z.B. al-Manšīyya, ähnelten ihr Dialekt und ihre Bräuche denen der Bevölkerung von

⁵⁵⁶ Man kann vermuten, dass die von Seale und von Nūr al-Muḍīʿ erwähnten Einheiten ursprünglich verschiedene Brigaden sein könnten, die später in eine vereinigt und Rifaʿat untergeordnet worden waren.

⁵⁵⁷ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 395.

⁵⁵⁸ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 395-396.

*Hawrān, in al-Bīḥārīyya denen in den Vororten von Damaskus. Die Bevölkerung von Za'ūrā und al-Ġaġar sprachen die Mundart der Golanhöhen, hatte die Bräuche und Volkstrachten dieser Gegend. Genauso war es in der Homs-Ebene und Tell Kalah. Die Einwohner des Dorfes al-Ḥarsān hatten die Bräuche der arabischen Beduinen, sprachen ihren Dialekt, trugen ihre Kleidungen und machten grüne Tätowierungen auf dem Kinn. Und möglicherweise haben die Muršiditen, die in der Nachbarschaft der Kurden im Ṣunfa-Gebiet lebten, einiges von ihren Bräuchen und Traditionen übernommen.*⁵⁵⁹

Nach dem Militärputsch am 23. Februar 1966 kann man bereits von einer alawitischen Dominanz im politischen Leben Syriens reden. Nach diesem Ereignis ist General Ṣalāḥ Ġadīd, selbst Alawit, *de facto* Militärmachthaber Syriens geworden. In demselben Jahr wurde ein anderer Alawit, Ḥāfiẓ al-Asad, Verteidigungsminister und veröffentlichte unter anderem auch eine Deklaration (*balāġ*), in der er die Muršiditen als eine Schicht (*fi'a*) innerhalb des Alawitentums bezeichnete und alle früheren Dekrete und Vorschriften gegen die Muršidiyya für ungültig erklärte. Der komplette Text dieser Deklaration wird in „*Lamahāt*“ angegeben.⁵⁶⁰

Die Einstellung der neuen Eliten der Muršidiyya gegenüber blieb dabei nicht eindeutig. In erster Linie kann das damit verbunden sein, dass die Gemeinschaft von vielen Alawiten, die nach dem Putsch Schlüsselrollen im politischen Leben des Landes spielten, noch seit den Zeiten Salmāns als traditionelle Feinde und Abtrünnige betrachtet wurde. Neben Feinden gab es aber diejenigen, die die Gemeinschaft

⁵⁵⁹ Ebd. S. 396.

⁵⁶⁰ Muršid, Nūr al-Muḍīr: *Lamahāt*. S. 378. Leider wird dabei kein Datum erwähnt, welches das Dokument chronologisch einzuordnen erlaubt, er wird lediglich erwähnt, dass Ḥāfiẓ al-Asad die Deklaration schon als Verteidigungsminister, also, frühestens 1966, verabschiedet hat.

بلاغ
 يلجأ بعض رجال الأمن إلى توقيف من يسمون بالمرشديين بحجة انطباق أحكام المادتين 307 و 308 من قانون العقوبات عليهم.
 ولما كانت المادتان المذكورتان لا تعاقبان إلا على الانتساب إلى جمعية سرية غايتها إثارة النزعات المذهبية والعنصرية والحض على النزاع بين الطوائف.
 ولما كان من سموا بالمرشديين إنما هم فئة من العلويين الذين يشكلون بحد ذاتهم طائفة يجب أن نحترم آراءها وأفكارها، وبالتالي لا يعتبر من ينتسب إليها أنه ينسب إلى نعرات مذهبية أو يحض على النزاع بين الطوائف كل ذلك ما لم يصدر قرار من المحاكم المختصة يعتبر المرشدية جمعية سرية لإثارة النزعات المذهبية. لذلك تلغى جميع البرقيات والكتب والبلاغات السرية السابقة المتعلقة بتوقيف المرشديين وتنظيم الضبوط بحقهم وإحالتهم إلى القضاء، ويتوجب عدم اللجوء إلى تنظيم الضبط أو توقيف أي مواطن استناداً إلى هذه الصفة، وإن إجراء مخالفة من قبل رجال الأمن قد يؤدي هو نفسه إلى إثارة النزعات المذهبية. فنطلب منكم التقيد بهذا البلاغ بكل دقة.

unterstützten. Die einflussreichste Person, die die Muršiditen zu ihren Verbündeten gemacht hat, war, wie bereits erwähnt, der Verteidigungsminister Ḥāfiẓ al-Asad. Nūr al-Muḏī³ erwähnt dabei noch zwei einflussreiche Offiziere – Muḥammad Ibrāhīm al-‘Alī und Sulaymān al-‘Alī⁵⁶¹ (die Eltern und die meisten Geschwister des Letzteren waren selbst Muršiditen) – die am meisten dazu beigetragen haben, dass die Mitglieder der Gemeinschaft Posten in der Armee und in verschiedenen Behörden bekamen.

Sāḡī, der trotz dieser Unterstützung immer noch überwacht wurde – was auch die Erneuerung seiner Lehrversammlungen unmöglich machte – blieb in Damaskus und zog aus Abū Rummāna wiederum ins christliche Viertel al-Qaṣṣa^c um, wo er sich oft mit den Muršiditen traf, die in der syrischen Armee dienten, und Besuche von Mitgliedern der Gemeinschaft empfing, die in Dörfern und Vororten von Damaskus (al-Biṭāriyya, Umm Ḍabīb, al-Manšiyya usw.) lebten. Gelegentlich besuchte er auch selbst seine Anhänger im Vorort al-Ma³mūniyya.⁵⁶²

Wie man auch aus dem Bericht Nūr al-Muḏī³s über die Situation mit dem westlichen Zweig der Gemeinschaft schließen kann, haben in jener Zeit seine Vertreter-„Mustalimūn“ eine fast unbeschränkte Macht über die Muršiditen in westlichen Gebieten bekommen. Nūr al-Muḏī³ bezeichnet das als „*Abweichung vom richtigen Weg*“ (*inhirāf ‘an al-masīr aṣ-ṣaḥīḥ*).⁵⁶³ Man kann aber vermuten, dass eine solche Situation in den damaligen Verhältnissen für Sāḡī vorteilhaft war, und es ist nicht auszuschließen, dass sie von ihm inspiriert und unterstützt wurde. Im Westen des Landes lebte immer noch die größte Anzahl seiner Anhänger. Darüber hinaus befanden sich dort seine Ländereien, was diese Region zur Hauptquelle seines Einkommens machte. Seine Kontakte mit den Gebieten wurden aber aus verschiedenen Gründen erschwert. In diesem Zusammenhang war die starke Kontrolle, welche die „Mustalimūn“ aufgebaut hatten, ein effektives Mittel, die Einheit des Stammes im Westen aufrechtzuerhalten.

⁵⁶¹ Sulaymān al-‘Alī war einer der Offiziere, die den Putsch der Anhänger ‘Abd al-Nāṣirs am 18. Juli 1963 niedergeschlagen haben: Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria.*, S.176. mit Bezug auf *al-Ba‘th* vom 19. Juli 1963.

⁵⁶² Muršid, Nūr al-Muḏī³: *Lamaḥāt.* S. 401-402.

⁵⁶³ Ebd. 402-403.

Dabei war die Zeit Ṣalāḥ Ğadīds durch eine Reihe von politischen Experimenten gekennzeichnet, die manchmal sogar als linksradikal bezeichnet werden können.⁵⁶⁴ Dazu gehörten auch die Konfrontation mit religiösen Eliten und der Versuch, ihren Einfluss auf die Massen zu reduzieren. Das hat auch die Muršidiyya-Gemeinschaft betroffen. Nūr al-Muḏīʿ berichtet darüber:

“Einige der Staatsbeamten haben diesen Wirbel und diese Anarchie benutzt, um das Problem der Muršiditen auf das Niveau der Regierung zu bringen [...] Und sie beschränkten sich nicht auf Verhaftung oder Verbannung, sondern verlangten die Hinrichtung von Ṣāġī al-Muršid, Angriff auf die Muršiditen und Zerstörung ihrer Versammlungshäuser in allen Dörfern. In jener Zeit haben die Muršiditen schon Betonhäuser für ihre Versammlungen ganz offen in allen ihren Dörfern errichtet. Das haben sie aus eigener Initiative ohne Beratung mit al-Muʿallim gemacht, und sie wussten, dass er sich darüber freuen wird, weil es der Mut aus Überzeugung war, und al-Muʿallim zeigte ihnen seine Zufriedenheit darüber [...]“⁵⁶⁵

Ob die Gefahr tatsächlich so groß war, ist schwer zu sagen. Selbst Nūr al-Muḏīʿ sagt im weiteren Verlauf Folgendes:

„Was die Muršiditen angeht, so hatten sie keine Angst vor diesen Drohungen, und ich denke, dass die meisten von ihnen gar nichts darüber hörten. Weder schlossen die Muršiditen ihre Versammlungshäuser, die man zu zerstören drohte, noch hörten sie auf, täglich dorthin zu gehen.“⁵⁶⁶

Außer der Tatsache, dass die Beziehungen der Muršiditen zu einigen Vertretern der damaligen politischen Eliten angespannt waren, ist aufgrund der beiden Zitate noch eine Stufe in der religiösen Entwicklung der Gemeinschaft zu sehen: die Muršiditen errichteten eine Art Kultgebäude für religiöse Versammlungen. Das kann als Zeichen der Selbstorganisation und Selbstwahrnehmung als einer besonderen Gemeinschaft betrachtet werden. Die Transformation wurde also nicht nur von Ṣāġī initiiert, sondern war auch auf der unteren Ebene zu sehen, zum Teil (wie man es dem letzten Zitat entnehmen kann) angeblich auch ohne Ṣāġīs Teilnahme.

Die Gefahr der Verfolgung aus religiösen oder politischen Gründen, falls es diese tatsächlich gab, wurde bald durch ein anderes

⁵⁶⁴ Einige Vertreter der neuen Eliten waren offene Sympathisanten Mao Zedongs und seiner Politik: Seale, Patrick: *Asad of Syria*. S. 106-107.

⁵⁶⁵ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamaḥāt*. S. 406.

⁵⁶⁶ Ebd.

Ereignis in den Hintergrund gedrängt und vergessen. Dieses Ereignis war der Sechstagekrieg, der am 5. Juni 1967 angefangen hat. Die Geschichten über die muršiditischen Soldaten, die sich während dieses Krieges als Helden erwiesen haben und gefallen sind, werden bis heute in der Gemeinschaft überliefert und sind auch in *Lamaḥāt* angegeben.⁵⁶⁷ Die Folge des Krieges für die Muršiditen bestand darin, dass die Bevölkerung der Dörfer in Grenzgebieten, insbesondere auf den besetzten Golanhöhen, in die Vororte von Damaskus al-Maʿmūniyya und Ġūbar sowie ins Dorf al-Ġassāniyya in der Nähe von Homs auswanderte.

Eine weitere wichtige Folge des Krieges war eine Milderung des innenpolitischen Klimas und dadurch des Druckes auf die Muršiditen. Sāġī benutzte diese Situation und zog am 24. oder am 25. Juni 1968 aus Damaskus nach Homs um, wo er ein Haus in der Gegend al-Ḥamraʿ mietete. Dass Sāġī ausgerechnet Homs für seine neue Residenz gewählt hat, erklärt Nūr al-Muḍīʿ damit, dass Homs⁵⁶⁸ ungefähr die gleiche Entfernung zu Damaskus und Latakia hat und für die Treffen al-Muʿallims mit seinen Anhängern aus allen Regionen am besten geeignet war:

*„In dieser Atmosphäre, die etwas milder im Vergleich zu den früheren Zeiten war, wollte al-Muʿallim seine Arbeit wieder aufnehmen und fand sinnvoll, für diesen Zweck nach Homs umzuziehen. Homs liegt am nächsten für die Muršiditen aus Damaskus. Was die südlichen Gebiete der Muršiditen anbetrifft (al-Qabālā), so liegt es im Zentrum ihrer Gebiete, und das ist die Stadt, wohin sie ständig zum Einkaufen, wegen eines Arztbesuchs oder mit einem anderen Zweck kamen. Die Stadt lag auch nahe für die Gemeinschaft aus al-Ġāb, und es ist für sie möglich geworden, al-Muʿallim zu besuchen und an demselben Tag in ihre Dörfer zurückzukehren. Für die Gemeinschaft in Latakia und im Berggebiet war der Weg nach Homs doppelt so kurz wie nach Damaskus.“*⁵⁶⁹

In Homs erneuert Sāġī die Lehrversammlungen, die er schon früher in Damaskus organisierte:

„Einige Tage nachdem er (Sāġī) in das Haus umzog, erlaubte er den Muršiditen, ihn zu besuchen [...]. Al-Muʿallim hat die Belehrung, die er vor

⁵⁶⁷ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 407-408.

⁵⁶⁸ Homs bleibt auch heute die Hauptresidenz von Nūr al-Muḍīʿ.

⁵⁶⁹ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 423.

anderthalb Jahren unterbrochen hat, wieder aufgenommen. Ich meine hier die direkte Belehrung, von al-Mu^callim persönlich, und nicht durch Briefe, Verse oder Vorschriften.⁵⁷⁰

Bei der Organisation dieser Lehrversammlungen blieb aber Sāḡī trotz der abgemilderten Lage doch sehr vorsichtig (zumindest anfangs). Als Hauptgrund kann man die immer noch nicht geklärte Situation zwischen den rivalisierenden Gruppierungen in den regierenden Eliten vermuten. Trotzdem ließ er in aḍ-Ḍahra, einem damaligen Vorort von Homs, ein Haus im arabischen Stil bauen, wo er später große muršiditische Delegationen aus allen Regionen des Landes zu empfangen plante.

Am 20. Januar 1969 und am 8. Februar 1969 wurden überraschend zwei Befehle veröffentlicht, die die Verbannung von Fātiḥ nach Dayr az-Zūr und von Sāḡī nach al-Ḥasaka vorsahen. Kurz darauf, am 16. Februar 1969 und am 19. April 1969, folgten ihnen aber zwei neue Befehle, die die ersten zwei annullierten und sogar den obligatorischen Aufenthalt (*al-iqāma al-ḡabriyya*) in Damaskus für Fātiḥ und Sāḡī abschafften. Nūr al-Muḏī⁷ beschreibt die ganze Situation ziemlich ausführlich und gibt sogar die Texte von allen Befehlen an:

„Dieser Befehl (über die Verbannung der beiden Brüder – Aut.) könnte aus zwei Gründen erteilt worden sein. Der erste war der alte Wunsch der Clique Ḡadīds, Sāḡī loszuwerden und die Muršidiyya anzugreifen, was durch den Krieg 1967 verhindert wurde. Der zweite (unmittelbare) Grund waren die großen Versammlungen in Homs. Die Anzahl ihrer Teilnehmer wuchs immer, sodass zwischen 150 und 200 Menschen al-Mu^callim täglich in seinem Haus in Homs besuchten.“⁵⁷¹

Bei Patrick Seale findet man aber Folgendes über die Situation in jener Zeit in Syrien:

„In February 1969 the conflict between Asad and Jadid erupted into violent clashes, or rather, while the two rivals still chose to pitch their dispute in policy terms, their respective bully boys came to blows. On the level of gun and fist the contest was waged between Asad's combative younger brother, Rif'at, and Jadid's security chief Jundy.“⁵⁷²

⁵⁷⁰ Ebd. S. 424.

⁵⁷¹ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Lamaḥāt*. S. 434.

⁵⁷² Seale, Patrick: *Asad of Syria*. S. 151.

Der Vergleich der beiden Berichte bestätigt noch einmal die Vermutung über die Allianz zwischen den Muršiditen und Ḥāfiẓ al-Asad.⁵⁷³ Nūr al-Muḍīʿ bestätigt, dass die ersten zwei Befehle nach dem Eingriff Ḥāfiẓ al-Asads durch die zwei anderen ersetzt worden waren.⁵⁷⁴ Darüber hinaus lässt er vermuten, dass die Mitglieder der Gemeinschaft von Anfang an einen wesentlichen Teil in Rifaʿts *Sarāyā ad-Difāʿ* bildeten.

Sāḡī, der anscheinend schon nach den ersten zwei Befehlen nach Damaskus zurückkehrte, blieb dort auch nach der Veröffentlichung der zwei anderen. Wie zuvor wohnte er im Stadtviertel al-Qaṣṣāʿ und besuchte nur ab und zu seine Anhänger in Homs.⁵⁷⁵

3.3. Die Muršiditen nach dem Machtantritt Ḥāfiẓ al-Asads

Der 16. November 1970 markiert das entscheidende Datum im Kampf zwischen Ḥāfiẓ al-Asad und Ṣalāḥ Ğadīd. An diesem Tag, der bis jetzt in Syrien als der Anfang der „Korrekturbewegung“ (*al-ḥaraka at-taṣḥīḥiyya*) gefeiert wird, ließ al-Asad die führenden politischen Figuren: Ṣalāḥ Ğadīd, Nūr ad-Dīn al-Atāsī, Muḥammad Rabāḥ at-Taḡwīl, ʿIzzat Ğadīd und ʿAdil Nuʿaysa verhaften. Der Außenminister Ibrāḥīm Māḥūs flüchtete nach Algerien. Kurz darauf, im März 1971, wurde al-Asad zum Präsidenten gewählt und war bis zu seinem Tod 2000 der Staatsoberhaupt Syriens und eine der Schlüsselfiguren der Nahostpolitik. Der Aufstieg al-Asads bedeutete auch den Aufstieg seiner Verbündeten, zu denen auch die Muršiditen gehörten. Hinweise darauf lassen sich auch bei Nūr al-Muḍīʿ finden:

„Der Aufstieg Ḥāfiẓ al-Asads an die Spitze der Macht in Syrien hat auch berufliche Möglichkeiten für die Muršiditen als Arbeiter oder Kontoristen im Staat erweitert. Von nun an gab es keine Berufsverbote für sie. Die al-Asad-Familie war den Muršiditen gegenüber sehr offen, und insbesondere der unter dem Beinamen Abū Anwar bekannte Halbbruder Ḥāfiẓ al-Asads Aḥmad ʿAlī al-Asad, der die Verwaltung der Tabakfirma (Regie) mit den Leuten aus dem Lande füllte und keine Unterschiede durch irgendwelche besondere Behandlung zwischen verschiedenen Schichten und

⁵⁷³ Dabei, wie es aus *Lamahāt* folgt, nahmen die Muršiditen Kontakte auch mit Ṣalāḥ Ğadīd auf, den Muršid al-Muršid persönlich gut kennen sollte: Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 430.

⁵⁷⁴ Ebd. S. 431.

⁵⁷⁵ Ebd. S.430.

konfessionellen Gemeinschaften machte. Dabei hatten die Muršiditen eine gute Quote in dieser Firma [...]. Seit jenen Tagen begann die Anzahl der Muršiditen, die eine Stelle hatten, in Latakia und in Homs von Jahr zu Jahr zu wachsen.

Die meisten Muršiditen aus Latakia, die aus den Dörfern in die Stadt auswanderten, blieben – außer weniger Ausnahmen – beim Militär. Ein Gegenteil dazu bildete die Gemeinschaft in der Provinz Homs, wo die meisten die Armee verlassen haben. Im Grunde genommen war der Anteil der Vertreter von *aš-Šamālā* [der nördliche Zweig des Stammes *al-Ġasāsina* – Aut.] beim Militär nie so groß, wie der Anteil von *al-Qabālā* [der südliche Zweig des Stammes *al-Ġasāsina* – Aut.].⁵⁷⁶

Selbstverständlich wurden auch alle Beschränkungen, die es trotz der Abschaffung des obligatorischen Aufenthaltes in Damaskus bis Anfang der 1970er Jahre in Bezug auf *Fātiḥ* und *Sāġī* immer noch gab, 1971 endgültig aufgehoben. In demselben Jahr besuchten die beiden Brüder etliche Male den Libanon,⁵⁷⁷ und zum ersten Mal seit dem Jahr 1954 unternahm *Sāġī* zwei Reisen in die Latakia-Region und *al-Ġāb*, wobei seine Residenz in *aḍ-Ḍahra*, in der Nähe von Homs, war. Mitte Januar 1972 zog er aber wegen der Kälte nach Latakia um, wo er sich im „muršiditischen“ Stadtviertel *Qunaynaṣ* im Haus eines seiner Anhänger namens *‘Isā Ḥaḍḍūr* niederließ.

Anscheinend begann er in dieser Zeit eine komplette Reorganisation und Modernisierung seiner Gemeinschaft, die zu einem Konflikt zwischen ihm und seinen vier Vertretern (*al-mustalimūn*) im westlichen Syrien führte. Genauer gesagt waren die *Mustalimūn*, die tatsächlich einen unbeschränkten Einfluss auf die Muršiditen im Westen hatten, eine Art Hindernis für *Sāġīs* Pläne geworden. Erstens brauchte er nach der Abschaffung aller Vorschriften gegen ihn keine Vertreter mehr und dementsprechend umso weniger die Vertreter, die

⁵⁷⁶ Muršid, *Nūr al-Muḍī’*: *Lamaḥāt*. S. 443-444. Eine solche Situation kann man mit verschiedener sozialer Lage der Mitglieder der Gemeinschaft im Westen und in Homs (bzw. in Damaskus und seinen Vororten) verbinden. Während der östliche Zweig meistens schon ziemlich urbanisiert war (überwiegend waren das die Nachkommen derjenigen, die aus Dörfern in die Städte, bzw. Vororte der großen Städte umgezogen waren), waren die Muršiditen im Westen (außerhalb der Stadt Latakia) meistens immer noch Dorfeinwohner, für welche die Armee eine der wenigen Möglichkeiten war, ihren sozialen Status zu erhöhen.

⁵⁷⁷ Als Hauptziel dieser Reisen nennt *Nūr al-Muḍī’* allerdings die ärztliche Behandlung, die seine beiden Brüder brauchten: *Lamaḥāt*. S. 440.

durch ihren Einfluss die Gemeinschaft dezentralisieren konnten. Zweitens vertraten die *Mustalimūn* (zumindest in ihren Beziehungen zu den restlichen Stammesmitgliedern), wie aus dem Bericht Nūr al-Muḏī's hervorgeht, äußerst konservative religiöse Traditionen in der Gemeinschaft. Im Unterschied zum östlichen Zweig des Stammes (in Vororten von Damaskus, Homs und teilweise in al-Ġāb), zu denen Sāġīs Kontakte (und d.h. seine persönliche Kontrolle über diesen Teil seiner Anhänger) nie vollkommen unterbrochen waren und wo die Atmosphäre deswegen viel früher (ungefähr in den 1960er Jahren) liberaler geworden war, kann der westliche Zweig in jener Zeit tatsächlich mit einer Art geschlossener Sekte verglichen werden, in der die traditionelle alawitische Hierarchie mit einigen neuen Elementen, die oft zur Selbstisolation führten, kombiniert wurde.⁵⁷⁸ Das zentrale Dogma bestand in der Interpretation des Glaubens als Askese (*ad-dīn huwa fī at-taqāššuf*). In diesem Zusammenhang wurde nicht nur der Alkoholkonsum verboten, sondern sogar Kinobesuche oder Fernsehen waren schon Anlässe für Strafmaßnahmen (vor allem Boykottierung) gegen diese oder jene Person. Die Schulausbildung wurde als nicht erwünscht betrachtet, das rituelle Leben wurde dagegen ziemlich streng organisiert und kontrolliert. Gebete und religiöse Versammlungen (während denen die Musik im Unterschied zu denen, die Sāġī selbst organisierte, gar keine Rolle spielte) galten als obligatorisch für alle Mitglieder der Gemeinschaft.⁵⁷⁹

Eine solche Politik, die in der Zeit der politischen Verfolgung tatsächlich sehr effektiv war, um die Einheit der Muršiditen im Westen während der Abwesenheit ihres „*Mu'allims*“ aufrechtzuerhalten und die Mitglieder der Gemeinschaft im Notfall (für organisierte Protestauftritte z.B.) schnell zu mobilisieren, entsprach nicht mehr den neuen Verhältnissen. Sāġī al-Muršid, der schon immer versuchte, seine Gemeinschaft zu legitimieren und eine gewisse Rolle im Leben des Landes zu spielen, bekam mit dem Machtantritt Ḥāfīz al-Asads eine solche Möglichkeit. Dafür musste er allerdings die Muršidiyya modernisieren und auf ein neues Niveau bringen, und dafür musste er

⁵⁷⁸ Einen solchen Unterschied in der Lage des westlichen und des östlichen Zweiges kann man unter anderem auch dadurch erklären, dass der urbanisierte östliche Zweig des Stammes schon ziemlich kompliziert von äußeren Einflüssen zu isolieren war.

⁵⁷⁹ Muršid, Nūr al-Muḏī': *Lamaḥāt*. S. 455-463.

zunächst alle „Zweige“ der Gemeinschaft unter seinem Einfluss konsolidieren.

Seine Kampagne gegen die *Mustalimūn*, die gleichzeitig auch eine Wende im Leben seiner Gemeinschaft bedeutete, hat Sāḡī im Frühling 1972, gleich nach seinem letzten Aufenthalt in Latakia,⁵⁸⁰ angefangen. Man kann vermuten, dass er sich auch ungefähr in dieser Zeit zum „Imām“ erklärt hat – der Titel, der bei den Muršiditen mit dem der Zwölferschiiten vergleichbar ist.

Die ganze Kampagne gegen die *Mustalimūn* verlief ziemlich hart. Wie aus dem Buch von Nūr al-Muḏī' zu entnehmen ist, kündigte Sāḡī an, dass die *Mustalimūn* die Macht usurpiert und die Gemeinschaft falsch verwaltet hätten, dass er selbst der einzige Führer sei, und man sich deswegen nicht mehr den *Mustalimūn* unterordnen solle. Da aber der Einfluss dieser Personen viel größer war als Sāḡī es anscheinend erwartete, musste er fast immer persönlich mit den sogenannten „Aufklärungsmissionen“ (*ziyārāt tawḏīhiyya*) die muršiditischen Dörfer in Latakia und al-Ġāb bereisen, um, wie man aus den Folgen dieser Reisen schließen kann, seine Anhänger gegen ihre ehemaligen Anführern aufzuhetzen. Da er trotz des Einflusses der *Mustalimūn* doch als die höchste Autorität der Gemeinschaft galt, hatten diese „Aufklärungsmissionen“ auch Erfolg – die *Mustalimūn* wurden angegriffen und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Nūr al-Muḏī' berichtet darüber Folgendes:

„Ein Mustalim von al-Qabālā wurde in seinem Haus von den Leuten aus dem Dorf al-Ġassāniyya angegriffen. Man umgab sein Haus, rief ihn durch seine Söhne heraus, aber al-Mu' allim hat befohlen, ihn in Ruhe zu lassen. Die Leute aus al-Ġassāniyya wollten aber nicht mehr, dass er [Mustalim - Aut.] unter ihnen bleibt. Sie griffen sein Haus an, so, dass er fast bis zum Tode erschrocken wurde. Diese Krise endete erst dann, als er sein Haus verkaufte, al-Ġassāniyya verließ und ein Haus in einem entfernten Viertel von Homs, ziemlich weit von muršiditischen Vierteln, mietete.

Den zweiten erwischten die Muršiditen in 'Ayn al-Maḡnūna, wo sie ihn zu verprügeln und zu demütigen begannen, und das Ganze mit Fluchen und Lachen. Seine Situation war schlimmer als die seines Genossen, weil sein Haus sich an einem der Wege zwischen dem aš-Šu'arā'-Gebirge und dem

⁵⁸⁰ Im Mai 1972 zog er sich aus Latakia in das Dorf 'Ayn al-Maḡnūna in der Gegend al-Ġāb um: *Lamaḡāt*, S. 448.

westlichen Gebirge befand. Und manche Muršiditen, die unterwegs nach Westen oder nach Osten waren, kamen in sein Haus, um ihn zu beschimpfen und auszulachen. Letzten Endes kam er zu mir und bat um Hilfe – ich war damals zu Besuch bei einem Freund in al-Ġāb. Er (al-Mustalim – Aut.) schickte zu mir seinen Sohn, damit er seine Situation beschrieb und erzählte, wie die Leute ihn behandeln und dass er ein Ziel für jeden geworden ist, der an seinem Viertel vorbeigeht. Ich habe es dem Mu^ʿallim berichtet, und er hat den Muršiditen vorgeschrieben, al-Mustalim in Ruhe zu lassen.

Der Dritte hat die Armut erfahren, welche er gefürchtet hat. Und wenn nicht diese seine Angst, dann wäre er nicht in diese gefährliche Situation geraten. Er war schon dabei dem Mu^ʿallim über die Taten seiner Genossen zu berichten, aber er glaubte, dass sie ihre Anhänger vor dem Mu^ʿallim schwören lassen können, dass er dies und jenes gemacht hat, und ihm verschiedene Untaten vorwerfen können, weswegen ihn al-Mu^ʿallim vertreiben kann, und dann würde er hungern, nachdem er satt war, und in Armut geraten, nachdem er Glücksspiele spielte. Aber das hat ihm nicht genutzt. Er geriet in Armut, die er gefürchtet hat [...]. Die Leute verachteten ihn.

Der Vierte wurde von einem der Verwandten vor den Leuten des Dorfes Nabbal in al-Ġāb angegriffen. Das passierte vor seinem Haus im Zentrum des Dorfes vor den Augen seiner Frau und Kinder. Man verprügelte ihn sehr stark und grausam.

Was das Datum der Vertreibung der vier al-Mustalimūn anbetrifft, so fanden diese Ereignisse im Juni-Juli des Jahres 1972 statt.⁵⁸¹

Diese Kampagne sollte auch den Außenstehenden die Macht Sāġīs und seinen Einfluss auf seine Anhänger zeigen:

„Al-Mu^ʿallim wollte, dass die Leute um uns herum die Geschichte der Vertreibung der „Mustalimūn“ wussten. Und er schickte einige junge Leute, welche die Beamten darüber informieren mussten. Man versteckte also weder diesen Vorfall, noch die anderen.“⁵⁸²

Nach dieser Kampagne zog Sāġī 1973 nach aḍ-Ḍahra um, wo er sich in einem neuen für ihn gebauten Haus niederließ.⁵⁸³ Ab dieser Zeit begann er besonders aktiv an der Entwicklung des muršiditischen Rituals zu arbeiten, in welchem Musik und Dichtung bis heute eine

⁵⁸¹ Muršid, Nūr al-Muḍī^ʿ: *Lamahāt*. S. 467.

⁵⁸² Ebd. S. 469.

⁵⁸³ Nūr al-Muḍī^ʿ betont dabei, dass dieses Haus nach dem Projekt des ersten Ingenieurs aus der muršiditischen Gemeinschaft namens Bahġat Sa'd gebaut wurde: Ebd. S. 472.

besondere Rolle spielen. Er sammelte Lieder, machte Aufnahmen und organisierte Veranstaltungen, an denen die bekanntesten Sänger der Gemeinschaft teilnahmen. Die Beschreibung Nūr al-Muḏī's ermöglicht uns die Arten der Lieder, die während solcher Veranstaltungen zu hören waren, vorzustellen:

„Im Singen von Muḥammad Ibrāhīm war mehr als bei den Anderen die Freude zu spüren, die Spezialität von Nazīh waren aleppinische Lieder und einige alte Gesänge des Gebietes al-Ġazīra. Muḥammad ʿAbdū war ein unübertroffener Sänger der sanften und melancholischen Qaṣīden und Lieder und insbesondere der Gedichte über die Botschaft Muḡībs. Dabei war Salmān Raḡab der Meister von al-Maʿanna und aš-Šurūqī, und Hikmat Ḥalāwa – von beduinischen Liedern.“⁵⁸⁴

Sāḡī verfasste selbst poetische Texte für jeden Taktmaß. Eine besondere Vorliebe soll er aber für die sogenannten al-Qudūd al-Ḥalabiyya⁵⁸⁵ – die traditionellen Gesänge von Aleppo mit einer langen Geschichte – gehabt haben. Es ist natürlich durchaus möglich, dass diese Vorliebe ausschließlich mit dem persönlichen Geschmack Sāḡīs verbunden war. Man kann aber auch vermuten, dass er dadurch versuchte, die arabische Identität der Muršīditen zu betonen. Al-Qudūd al-Ḥalabiyya sind eine simplifizierte Version von Muwaššahāt,⁵⁸⁶ „einer eigenständigen vokalen Kunstmusikgattung der Araber, die textlich auf einer Gedichtform gleichen Namens basiert.“⁵⁸⁷ Der amerikanische Musikforscher J. Shannon schreibt dazu Folgendes:

„Even for those who do not perform or listen to muwashshahāt, they nonetheless remain important symbols of the authenticity and the wealth of the Arab musical and literary heritage. In Syria they form an important element of Syrian musical and national identity and figure prominently in discourses of cultural authenticity, heritage preservation, and attempts to define Syrian "tradition".“⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Muršīd, Nūr al-Muḏī: *Lamahāt*. S. 472-473.

⁵⁸⁵ Gespräch des Autors mit dem Historiker Ġamāl Bārūt und dem Muršīditen Aṣīf aš-Šālīh.

⁵⁸⁶ Shannon, Jonathan: *al-Muwashshahāt and al-Qudūd al-Ḥalabiyya: Two Genres in the Aleppine Wasla in Middle East Studies Association Bulletin*, Vol.37, Nr. 1, 2003. S. 82.

⁵⁸⁷ Touma, Habib Hassan: *Die Musik der Araber*. Wilhelmshaven 1989. S. 117.

⁵⁸⁸ Shannon, Jonathan: *al-Muwashshahāt and al-Qudūd al-Ḥalabiyya: Two Genres in the Aleppine Wasla*. S. 83. Manche syrische Forscher führen diese Musikgattung sogar auf vorislamische christliche religiöse Hymnen Syriens zurück: Ebd. S.86. Über *Muwaššahāt* und *Qudūd* im „sakralen“ Kontext: Shannon, Jonathan: *Sultans of Spin: Syrian Sacred Music*

Darüber hinaus begann Sāḡī, große Lehrversammlungen zu organisieren, die in den 1970er Jahren *an-nadawāt* hießen, in denen er seinen Anhängern die neue Lehre – allerdings in Form von Gesprächen und Diskussionen – beibrachte. Ausführlich wird über die Inhalte dieser Lehre noch später gesprochen werden. Im Zusammenhang mit den historischen Verhältnissen jener Zeit ist aber ihr ausgeprägter „säkularer“ Charakter wichtig: dadurch, dass er Ethik, Ausbildung und eine gewisse Emanzipation der Frauen und nicht das religiöse Ritual oder Dogmen zum Schwerpunkt seiner neuen Lehre machte, versuchte Sāḡī anscheinend seine Gemeinschaft so gut wie möglich an die Verhältnisse des säkularen Syriens von Ḥāfiẓ al-Asad anzupassen.⁵⁸⁹

Das rituelle Leben der Gemeinschaft wurde sehr vereinfacht. In jener Zeit entstand auch das einzige religiöse Fest der Muršiditen – ‘*Īd al-Faraḥ bi-llāh* –, das zum ersten Mal am 25. August 1974 gefeiert wurde.⁵⁹⁰ Außerdem erwähnt Nūr al-Muḍī’ ein weiteres altes Volksfest, das in jener Zeit in der Gemeinschaft gefeiert wurde und das in „*Lamaḥāt*“ in Zusammenhang mit Muḡīb gebracht wird:

„Einige von ihnen [Muršiditen – Aut.] begannen ar-Rābi‘ zu feiern, ein Fest, welches früher im Dorf al-Ḥatīb in al-Ġāb, im Gebiet Ṣlunfa und im Dorf Maryamayn im Gebiet Maṣyāf gefeiert wurde. In Volksvorstellungen symbolisiert ar-Rabi‘ (Frühling) die Kontinuität der Generationen. Mit diesem Fest feierten die Leute jedes Jahr das Kommen des Frühlings, und es ist überall zu finden. Ar-Rābi‘ wurde aber nicht mehr bei den Muršiditen gefeiert. Die jungen Leute, die zum Fest kamen, wurden von den „puritanisch“ gestimmten Mitgliedern der Gemeinschaft streng getadelt. Danach hatte man Muḡīb in der Zeit seiner Botschaft darüber gefragt, und man überlieferte, dass er die Feierlichkeit während dieses Festes nicht

on the World Stage in *American Anthropologist* 105 (2), 2003, S.269. Über *al-Qudūd al-Ḥalabiyya* auch: Wilāya, Ġamil: *Ḥalab Bayt an-naḡm*. Damaskus. 2008, S. 469-472. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Nūr al-Muḍī’ Aleppo in der Zeit der Hamdaniden als Wohnort des Stammes al-Ġasāsina, auf den die Muršiditen ihre Genealogie zurückführen, nennt: Muršid, Nūr al-Muḍī’: *Lamaḥāt*. S. 29.

⁵⁸⁹ Als Hauptgrund solcher Politik Asads ist seine Angehörigkeit einer Minderheit zu vermuten, die von manchen Sunniten bis heute als nicht-islamisch angesehen wird. Bald nach seinem Machtantritt hat er sogar einen Verfassungsentwurf vorgeschlagen, wo der Status des Islams als Staatsreligion nicht mehr erwähnt wurde. Da das Projekt aber zahlreiche Proteste der Sunniten ausgelöst hat, musste Asad darauf verzichten: Kramer, Martin: *Syria’s Alawis and Shi’ism* abrufbar unter <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm>. (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

⁵⁹⁰ Gespräch des Autors mit Nūr al-Muḍī’.

verboten hat. Allerdings belehrte er, mit dem Feiern nicht zu übertreiben, und erklärte, dass die größte Freude eines Rechtgläubigen ausschließlich in seiner Erlösung, Rettung und in der Wahl des göttlichen Reiches besteht, die irdischen Freuden seien dagegen vergänglich.⁵⁹¹

Die Positionen der Gemeinschaft und der Muršid-Familie im politischen und wirtschaftlichen Leben Syriens haben sich in dieser Zeit auch wesentlich verstärkt. Nūr al-Muḏīʿ bekam eine Reihe von staatlichen Bauverträgen:

„Ich bekam immer mehr Aufträge und 1974 hatte ich Bauprojekte in Homs, Tartus und Zabādānī. Meine materielle Lage verbesserte sich wesentlich, und genauso war es bei al-Muʿallim und Fātiḥ. Al-Muʿallim koordinierte meine Arbeit und gab mir seine Ratschläge, wenn ich welche brauchte. Unter den Projekten, mit denen ich beauftragt wurde, waren: der Bau der Filiale der Erziehungsdirektion in Homs, Plätze und Garagen der Phosphatfabrik in Homs, der Makkaronifabrik in Darʿā, der Mineralwasserfabrik „Buqeyn“ in Zabādānī, der Lehrerklubs in Tartus und Darʿā, der Stadtverwaltung in Darʿā, der Kulturzentren in Tartus und Baniyās, des Kinotheaters „al-Kindi“ in Tartus. Darüber hinaus hatte ich Bauaufträge für Hangars, für ungefähr anderthalb Tausend Wohnungen in den damaszenischen Vierteln al-Mezzeh und Ṣabbūra und andere Verträge, die ich hier nicht erwähnt habe, und welche mit dem Bau von Schulen und Wegen verbunden waren. Außerdem war ich in Bereichen des Handels und des Wohnbaus tätig und hatte andere Kontrakte.“⁵⁹²

Eine solche Reihe von wirklich beeindruckenden und profitablen Verträgen war aber nur dank der tatsächlich guten Beziehungen zwischen den Familien al-Muršid und al-Asad möglich. Und wenn man über die Intensität und Gründe dieser Kontakte in den 1960er Jahren aufgrund der indirekten Hinweise nur spekulieren kann, gibt es über die 1970er Jahre bereits ganz detaillierte Berichte. Der syrische Politiker und Schriftsteller Muḥammad Ibrāhīm al-ʿAlī, dessen Freundschaft mit den Söhnen Salmāns nach dem Putsch 1963 begann, berichtet:

„[...] Deswegen hat Rif at al-Asad sie [die Muršiditen und ihre Führer – Aut.] kennengelernt [...] Und seine Kontakte mit ihnen wurden fester und intensiver, nachdem sich herausstellte, dass das Ganze unter Patronage und

⁵⁹¹ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamahāt*. S. 481-482. Bei heutigen Muršiditen spielt dieses Fest anscheinend keine große Rolle. Während meines Aufenthaltes in Syrien habe ich nichts darüber gehört. Auch in einem anderen Schrift Nūr al-Muḏīʿs wird es nicht erwähnt.

⁵⁹² Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamahāt*. S. 471.

mit Genehmigung Ḥāfiḏ al-Asads abläuft. Die Verbindung zwischen ihnen [den Muršiditen – Aut.] und Rif at ist so fest geworden, dass an-Nūr [al-Muḏī] mit dem Bau der Militärstützpunkte von Sarāyā in al-Mu‘aḏamiyya, wo Sarāyā ad-Difā‘ stationiert waren, beauftragt wurde. Darüber hinaus bekam er Bauaufträge für Wohnhäuser in Vierteln Ṣabbūra und al-Mezzeh. Vorher hatte er Bauaufträge für Militärbauwerke in Gebieten, die nicht Sarāyā ad-Difā‘ gehörten, wie auch für die Mineralwasserfabrik in Zabadānī, die Makkaronifabrik in Dar‘ā und Verwaltungsgebäude und Kulturzentren in Tartus, Homs, Dar‘ā und Suwaydā. Deswegen hat Rif at al-Asad ihn mit dem Bau der Gebäude für Sarāyā ad-Difā‘ beauftragt. So ist er ein bekannter Auftragsempfänger geworden. Andererseits bildeten sie [die Muršiditen – Aut.] einen wesentlichen Teil der Offiziere, Unteroffiziere und Soldaten in den von Rif at al-Asad aufgestellten Sarāyā ad-Difā‘. In derselben Zeit wollte Rif at al-Asad, nachdem er schon einen Militärstützpunkt im Gebiet Gawbāt Burgāl errichten ließ, welcher von einer Brigade der Sarāyā ad-Difā‘ besetzt werden sollte, noch einen Militärstützpunkt im muršiditischen Gebiet (in der Nähe des Gebietes Ṣaḥā-Salmū) errichten lassen, um dort auch eine Brigade aufzustellen, welche die ‘Bergbrigade‘ genannt wurde. Diese Kräfte und Militäreinheiten stützten sich natürlich überwiegend auf die Muršiditen.⁵⁹³

Während der Parlamentswahlen 1977 mussten von der Region al-Ġāb drei Abgeordnete gewählt werden, und es wurde entschieden, dass einer von den dreien Sunnit sein muss, der zweite – Alawit und der dritte – Muršidit.⁵⁹⁴ Ab diesem Augenblick kann über eine offizielle Anerkennung der Muršidiyya als einer eigenständigen Gemeinschaft gesprochen werden. Damals wurde die Gemeinschaft sogar durch zwei Abgeordnete – Ḥalīl Ġa‘far (al-Ġāb) und Nazīh Waṣfī as-Sa‘īd (Homs) – vertreten.⁵⁹⁵

Über die Gründe einer solchen Unterstützung kann nur spekuliert werden. Vor allem kann dies als ein Hinweis auf eine sich viel früher als Anfang 1970er herausgebildete Allianz zwischen den Muršiditen und al-Asad Familie betrachtet werden. Und in dieser Allianz sollen sich die Muršid-Brüder als wirklich treue Verbündete gezeigt haben, sodass sie später, nach dem Machtantritt von Ḥāfiḏ al-Asad, zum einen Teil der wirtschaftlichen Elite des Landes durch die

⁵⁹³ ‘Alī, Muḥammad Ibrāhīm al-: *Ḥayātī wa al-i‘dām*. Bd. II. Damaskus 2007. S. 251.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 249.

⁵⁹⁵ Ebd.

profitablen Verträge und ihre Gemeinschaft und zum anderen Teil der Militärelite durch den Dienst in *Sarāyā ad-Difā'* gemacht wurden.⁵⁹⁶ Dabei kann zudem ein weiterer Aspekt dieser Wahl vermutet werden, nämlich, dass die Muršiditen eine neue Gemeinschaft waren, die noch keine historischen Verhältnisse und Verbindungen mit anderen ethnischen und konfessionellen Gemeinschaften des äußerst multikulturellen Syriens hatten (die Stammesverbindungen zu anderen alawitischen Stämmen wurden noch zur Zeit Salmāns abgebrochen). Dies machte sie zu einem idealen Verbündeten im Falle jeglicher Konflikte der Machthaber mit irgendwelchen ethnischen oder religiösen Gruppen. Solche Situationen entstanden tatsächlich. Die bekanntesten davon waren die Auseinandersetzungen mit der muslimischen Opposition in Palmyra (1980) und Hama (1982). In beiden Fällen, wie auch am Anfang der syrischen Einmischung im Libanon, wurden *Sarāyā ad-Difā'* eingesetzt.⁵⁹⁷

Der französische Forscher Michel Seurat, dessen Artikel über Syrien im Jahre 1980 erschienen ist, berichtet über 160 000 Anhänger der Muršidiyya-Gemeinschaft, deren Führer – in jener Zeit war das schon Sāḡī – auf verschiedene Weise das Regime unterstützten und deren Einfluss nicht zu unterschätzen sei.⁵⁹⁸ Wie groß der Anteil und der Einfluss der Muršiditen in *Sarāyā ad-Difā'* waren, zeigt auch der Konflikt um die Macht zwischen Ḥāfiẓ und Rifa'at al-Asad 1983-1984. Dieser Konflikt ist ziemlich ausführlich im Kapitel „*The Brothers' War*“ der von P. Seale verfassten Asad-Biographie beschrieben.⁵⁹⁹ Die Rolle und der Einfluss der Muršiditen in der Eliteeinheit Rif'ats ist aber erst viel später durch die Erinnerungen des Politikers Muḥammad Ibrāhīm al-'Alī,⁶⁰⁰ der das Treffen Ḥāfiẓ al-Asads mit den drei Brüdern (Nūr al-

⁵⁹⁶ Patrick Seale über *Sarāyā ad-Difā'*: „*At this time (Mitte 1970er) Rif'at, self-consciously the shield of his brother's regime, built up his Defence Companies, turning them into the best armed, best trained and best paid units in the Syrian army. In financing and equipping this praetorian guard, Rifa'at put to good use his friendship with Prince 'Abdallah ibn Sa'ud, the commander of the Saudi National Guard.*“ in *Asad of Syria*. S. 319.

⁵⁹⁷ Mehr dazu: Seale, Patrick: *Asad of Syria*. S. 326- 335 und Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria*. S.105-117, auch *Feuer vom Himmel in Der Spiegel*, Nr. 8, 1982. S. 117-121. Dort werden aber die Verteidigungskohorten *Rifaat al-Assads* als „*nur aus Alawiten bestehend*“ beschrieben: S. 121.

⁵⁹⁸ Seurat, Michel: *Les populations, l'etat et la société in La Syrie d'Aujourd'hui*. (ed. André Raymond). Paris 1980. S. 92.

⁵⁹⁹ Seale, Patrick: *Asad of Syria*. S. 421-440.

⁶⁰⁰ Erste Auflage 2003.

Muḏī⁷, Sāḡī und Fātiḥ) organisiert hatte, und durch den 2004 veröffentlichten vierten Band der Memoiren des langjährigen syrischen Verteidigungsministers Muṣṭafā Ṭlās bekannt geworden. In seinem Putschversuch habe sich Rif'at in erster Linie auf die Muršiditen in Sarāyā ad-Difā⁶¹ gestützt. Ṭlās berichtet über die damaligen Ereignisse Folgendes:

„Ich sagte ihm [Muḥammad Ibrāhīm al-‘Alī - Aut.], dass es in solchen Sachen keine Kompromisslösung gibt. Deswegen ist man entweder mit dem Präsidenten al-Asad oder auf der anderen Seite. Er sagte: „Ich halte zu dem Präsidenten Ḥāfiṣ al-Asad usw...und um Ihre Zweifel endgültig zu beheben, bin ich bereit zusammen mit den Söhnen des „Herrn“ Sulaymān Muršid [ar-rabb Sulaymān Muršid] aus Homs und Ġawbat Burgāl zum Treffen mit dem Herrn Präsidenten zu kommen.“

Ich fragte ihn: „Welche Rolle spielen denn die Muršiditen in der Krise?“ Und er antwortete: „Wissen Sie denn nicht, dass die Gemeinschaft der Muršiditen für General Rif'at al-Asad von besonderer Wichtigkeit ist. Abgesehen von seiner Zusammenarbeit mit dem Sohn „des Herrn“ (ar-rabb) an-Nūr al-Muḏī⁷ und dem Ingenieur Fu'ād Taqlā⁶² im Bereich des Handels, dienen sehr viele Mitglieder der Gemeinschaft auf Geheiß ihrer geistigen Führung in Sarāyā ad-Difā⁶ und sind die „Wirbelsäule“ von Sarāyā ad-Difā⁶. Sie sind die zweitbedeutendste Gruppierung nach den Alawiten. Ich sagte ihm: „Mit Gottes Hilfe soll ich schon bald gute Nachrichten hören.“ Und er antwortete: „Nicht „bald“ und sogar nicht „morgen“, sondern in ein paar Stunden werden sie im Palast der Republik sein.

Muḥammad Ibrāhīm al-‘Alī hat sein Wort gehalten und der Präsident Ḥāfiṣ al-Asad traf sich in seinem Büro mit den Söhnen des „Herrn“. An ihrer Spitze war an-Nūr al-Muḏī⁷. Das Treffen dauerte dreieinhalb Stunden und über seinen Verlauf ist folgendes bekannt geworden:

Die Söhne des „Herrn“ Sulaymān al-Muršid sagten dem Herrn Präsidenten: „Wir können auf keinen Fall einen Verrat begehen, das widerspricht den Prinzipien unserer Gemeinschaft. Früher haben uns die Engländer vorgeworfen, wir wären Agenten der Franzosen...Und jetzt werfen uns die Patrioten in Syrien vor, wir wären Agenten der USA. Kurz gesagt, wir sind die Leute Ḥāfiṣ al-Asads und wir mochten Ihren Bruder Rif'at, weil

⁶⁰¹ ‘Alī, Muḥammad Ibrāhīm al-: *Ḥayātī wa al-i' dām*. Bd. II.. S. 261.

⁶⁰² Fu'ād Taqlā gehörte allerdings nicht zur Gemeinschaft der Muršiditen an, sondern war ein syrischer Christ.

wir sahen, dass er Ihre rechte Hand war. Nun rebelliert er aber gegen Sie und wir sind nicht mehr seine Verbündeten. Ab diesem Augenblick sind wir bereit, Ihr Büro und Ihr Haus zu bewachen. Herr Präsident antwortete dann: „Das ist nicht nötig... Was wichtig ist – Sie müssen die Mitglieder Ihrer Gemeinschaft schon heute über diesen neuen Kurs informieren.“ Die drei Brüder verschwanden aus dem Büro des Präsidenten der Republik. Auf die Weise, die einer Magie ähnelte, informierten sie alle Mitglieder der Gemeinschaft über den neuen Kurs. Und aus einer Festung der Geheimnisse verwandelten sich Sarāyā ad-Difā^c in ein Maschensieb: alles, was dort passierte, sickerte sofort nach draußen. Rif at spürte, was passierte und lud ihr [der Muršiditen] Oberhaupt (kabīr) an-Nūr al-Muḍī^r in sein Büro ein. Das Gespräch zwischen den beiden dauerte ungefähr sieben Stunden, hatte aber kein Ergebnis für Rif at.⁶⁰³

Aus der heutigen Perspektive ist es schwierig zu beurteilen, wie entscheidend die Parteinarbeit der Gemeinschaft für den Ausgang des Kampfes zwischen den beiden Brüdern war. Dass sie aber den Sieg von Ḥāfīz wesentlich erleichtert hat, scheint eindeutig zu sein. Das bestätigt auch M. Ṭlās selbst:

„Es ist wahr, dass er [Rif at – Aut.], was die Kräfte und die Mittel angeht, von Anfang an keinen Vorteil hatte, weil Sarāyā ad-Difā^c auf dem Höhepunkt der Krise ungefähr 40 000 Soldaten zählten, wobei die restliche

⁶⁰³ Ṭlās, Muṣṭafā: *Mir'āt ḥayātī*. Bd. IV. Damaskus 2004. Das Kapitel über den Putschversuch Rifa'ats und die Muršiditen abrufbar auch unter: http://www.moustafatlass.org/index.php?d=280&id=608#_ftn1 (zuletzt abgerufen 07.02.2013). Originaltext:

وقلت له في مثل هذه الأمور لا توجد حلول وسط فإمّا أن تكون مع الرئيس الأسد أو أن تكون في الجهة الأخرى: فقال: أنا مع الرئيس حافظ الأسد (شيله. بيله) وحتى أقطع الشك باليقين فإني جاهز لكي آتي بأبناء الرب سليمان مرشد من «حمص» ومن «جوبة البرغال» لمقابلة السيد الرئيس..

فقلت له: وما أهمية الطائفة المرشدية في الأزمة؟! قال لي: ألا تعلم أنّ العميد رفعت الأسد يعطي أهمية خاصة لهذه الطائفة فيالإضافة لشرائكه مع ابن الرب «النور المضيء» والمهندس فؤاد نقلا بالأعمال التجارية فإن عددا كبيرا من أبناء الطائفة انخرطوا في سرايا الدفاع تنفيذاً لتعليمات قيادتهم الروحية وهم يشكلون العمود الفقري لسرايا الدفاع ويأتي ترتيبهم بالأهمية بعد الشريحة العلوية مباشرة.. قلت له توكل على الله ويجب أن أسمع في القريب العاجل أخباراً طيبة.. فأجاب: لا قريب ولا بعيد غداً سوف يكونون خلال عدة ساعات في القصر الجمهوري.

وصدق محمد إبراهيم العلي في وعده واستقبل الرئيس حافظ الأسد في مكتبه أبناء الرب وفي مقدمتهم «النور المضيء» واستغرقت المقاتلة ثلاث ساعات ونيف وما تسرب منها كان الآتي:

قال أولاد الرب سليمان المرشد للسيد الرئيس: نحن لا يمكن أن نكرس الخيانة كبدأ للطائفة.. ففي الماضي اتهمنا الإنكليز بأننا عملاء فرنسا.. واليوم يتهمنا الوطنيون القوميون في سورية بأننا عملاء أمريكا نحن باختصار رجال حافظ الأسد وقد أحببنا أخاك رفعت لشعورنا بأنه جناحك الأيمن أمّا وأنه قد شقّ عصا الطاعة عليك فلا ولاية له علينا ونحن جاهزون منذ هذه اللحظة لأن نتسلم مهمة الحراسة على مكتبك أو بيتك.. وكان جواب السيد الرئيس: لا لزوم لك ذلك.. المهم أن تفهموا أبناء الطائفة بهذا التوجّه الجديد «والموقف قبل بكرة».. وانصرف الأخوة الثلاثة من مكتب رئيس الجمهورية، وبطريقة تشبه السحر تم الاتصال بأبناء الطائفة كافة وأخذوا جميعهم التوجّه الجديد.. وبدلاً من قلعة الأسرار التي لا تنتهك أصبحت سرايا الدفاع مثل الغريبال يتسرب منها كل ما يحدث فيها.. وشعر رفعت بالحدث واستدعى إلى مكتبه كبيرهم «النور المضيء» وبقي يتحاور معه زهاء سبع ساعات لم يأخذ منه لا حقاً ولا باطلاً..

Armee ungefähr 360 000 zählte. Dass die Muršiditen aber *Sarāyā ad-Difā* verlassen haben, hat die Struktur und das Wesen dieser Militäreinheit zerstört.⁶⁰⁴

Nach der Niederlage Rifats wurden aber *Sarāyā ad-Difā* aufgelöst und mit der Republikanischen Garde (*al-ḥaras al-ḡumhūrī*) unter der Führung von al-Asads Onkel Adnān Maḥlūf vereinigt.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass unter anderem auch diese Ereignisse, während welcher die Loyalität der Muršiditen trotz ihrer „richtigen“ Stellungnahme von manchen einflussreichen Offizieren und Politikern unter Verdacht gestellt werden konnte, Sāḡī veranlasst hat zu verkündigen, dass „die Muršidiyya eine Religion und keine politische Partei oder kein soziales Model oder wirtschaftliches Programm ist“ (*al-muršidiyya dīn wa laysat ḥizban siyāsiyyan... aw nizāman iḡtimā’iyyan aw barnāmaḡan iḡtiṣādiyyan*).⁶⁰⁵ Wie aus „*Lamaḡāt*“ hervorgeht, soll Sāḡī in den 1980er Jahren diese Erklärung gemacht haben. Höchstwahrscheinlich versuchte er dadurch die Gemeinschaft als eine religiöse Einheit von den politischen Ereignissen, an denen ihre Mitglieder (und er selbst) beteiligt waren, deutlich abzutrennen.

In der Periode zwischen 1980 und 1989 brachte er seine Lehre seinen Anhängern weiter bei. Dabei schreiben Nūr al-Muḏī’ und M. al-Arnā’ūt über „die Schule des Imams Sāḡī“ (*madrasat al-imām Sāḡī*), die in dieser Zwischenzeit existierte und über deren Form so gut wie nichts berichtet wird. Man kann annehmen, dass es kaum Unterschiede zwischen der „Schule“ und den „Lehrveranstaltungen“, die Sāḡī früher organisiert hatte, gab. Nur die Zielgruppe war diesmal anscheinend eine jüngere Generation⁶⁰⁶:

„Und er ist derjenige, der „die Schule des Imāms Sāḡī“ gründete, wo viele junge Leute die „neue Erkenntnis“ studierten und ihm [Sāḡī – Aut.]halfen, sie zu verbreiten.“⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Tlās, Muṣṭafā: *Mir’āt ḡayātī*. Bd. IV. Damaskus 2004, abrufbar auch unter: http://www.moustafatlass.org/index.php?d=280&id=608#_ftn1 Originaltext:

صحيح أن نسبة القوى والوسائط لم تكن في الأساس لصالحه لأن سرايا الدفاع كانت في ذروة الأزمة تعادل حوالي أربعين ألف عسكري بينما بقية وحدات الجيش حوالي 360 ألفاً ولكن خروج الطائفة المرشدية منها بهذا الشكل زرع كيانها وهز بنيتها.

⁶⁰⁵ Muršid, Nūr al-Muḏī’: *Lamaḡāt*. S. 495.

⁶⁰⁶ Über Sāḡī wird bis heute gesagt, dass er „den Großvater, den Vater und den Enkel (also, drei Generationen) ausgebildet hat“: Sāḡī ‘allama al-ḡaād wa al-ibn wa al-ḡafid.

⁶⁰⁷ Arnā’ūt, Muḡammad al-: *Aḡwā’ alā aḡ-ḡā’ifa al-muršidiyya*. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/index.php/article/40689.html>

Das „Lehren“ (*at-ta^clīm*) hat Sāḡī auch nach dem Jahr 1989 in Form von Versammlungen und Briefen, die er an seine Anhänger schickte, fortgesetzt.⁶⁰⁸

Über das Leben Sāḡīs in den 1990er gibt es, außer einiger kurzer Erwähnungen von P. Franke, der den Imam der Muršiditen und einige Mitglieder der Gemeinschaft 1990 und 1991 interviewt hat, kaum Berichte. Die Notizen dieser Gespräche enthalten sehr interessante Einzelheiten über volkstümliche religiöse Vorstellungen der Muršiditen, die in den später verfassten Schriften von Nūr al-Muḏī^ʿ gar nicht erwähnt werden. Was aber die Geschichte der Gemeinschaft und das Leben ihres Oberhauptes in dieser Periode angeht, so gab es anscheinend keine wesentlichen Ereignisse, die erwähnt werden könnten. Bis zu seinem Tod an Krebs am 23. Oktober 1998 lebte Sāḡī im westlichen Teil des Landes (Homs, al-Ġāb, Latakia) und wurde nach seinem Tod im Garten seiner Villa im Dorf Muraštī (Provinz Latakia) begraben.

Genauso, wie in den Fällen Salmān und Muḡīb, vermeidet Nūr al-Muḏī^ʿ in seinen beiden Schriften das Wort „Tod“ (*mawt*), und spricht über „Weggehen“ (*raḥīl*) oder „Abwesenheit/Verbergung“ (*ḡiyāb*). Muḡammad al-Arnā^ʿ ūṭ schreibt in diesem Zusammenhang:

*„Die dritte Bemerkung besteht darin, dass Imam Sāḡī keinen Nachfolger bestimmt hat, deswegen sagen die Muršiditen, dass Imam Sāḡī sich verborgen hat (ḡāba) und nicht gestorben ist (wa lam yamut). Das basiert auf der muršiditischen Vorstellung, dass der Tod eines Imams sein „Verborgen sein“ (ḡayb) ist.“*⁶⁰⁹

Eine solche Interpretation des Todes von Sāḡī hat auch bei manchen Muršiditen den Glauben an seine Rückkehr verursacht. Im Gespräch mit mir behauptete das Ġamāl Bārūt, und das folgt auch aus einer Passage in *Muḡāwarāt ḡawla al-Muršidiyya*, Folgendes:

„Einer der Muršiditen sagte: „Nach der Verbergung (ḡiyāb) des Imams sagte mir einer meiner Bekannten, als ich ihm mein Beileid aussprach: „Er kehrt zurück.“

⁶⁰⁸ Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamahāt*. S. 495.

⁶⁰⁹ Arnā^ʿ ūṭ, Muḡammad al-: *Aḡwā^ʿ ʿalā aṡ-ṡā^ʿifa al-muršidiyya*. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/index.php/article/40689.html> (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

Ich erwiderte ihm: „Ich habe nie gehört, dass er uns seine Rückkehr versprach, sondern uns aufgerufen hat, uns ihm im Himmel anzuschließen und dem Weg zu folgen, den er gelehrt hat.“⁶¹⁰

Trotz dieser Versuche Nūr al-Muḏī's, den Glauben an Sāḡī's Rückkehr zu widerlegen, scheinen manche Mitglieder der Gemeinschaft bis heute daran zu glauben.

3.4. Die religiöse Lehre der Gemeinschaft in der Zeit des Imams Sāḡī.

Auf die Probleme bei der Forschung über die religiöse Lehre der Muršidiyya wurde bereits im Vorwort und in dem der Periode Muḡīb gewidmeten Kapitel hingewiesen. Das wichtigste Problem besteht am Mangel an alternativen Quellen über die religiöse Geschichte der Gemeinschaft. Obwohl die Muršiditen selbst ihre ganze „Theologie“ auf Muḡīb zurückführen, kann man anhand der kritischen Analyse von „*Lamaḥāt*“ annehmen, dass Muḡīb selbst kaum etwas Neues in die religiöse Lehre des Stammes al-Ġasāsina oder in seine Organisationsstruktur gebracht hat. Die Zitate, die angeblich von ihm stammen, enthalten im Grunde genommen keine prinzipiellen Änderungen der traditionellen alawitischen Glaubenslehren. Das einzige, was dort auffällig ist, ist die große Aufmerksamkeit, die der Ethik geschenkt wird und dadurch die Aussagen zum Teil mit den christlichen Vorschriften vergleichbar macht. Christentum, christliche Motive und Anspielungen, wie im weiteren Verlauf zu sehen sein wird, scheinen bei den Muršiditen eine größere Rolle zu spielen, als bei den traditionellen Alawiten der Fall ist.⁶¹¹ Ein möglicher Grund dafür könnte die Tatsache sein, dass Muḡīb und Sāḡī als Kinder die jesuitische Schule besuchten und dass Muḡīb seine weitere Ausbildung im ehemaligen protestantischen College fortsetzte. Über die jesuitische Unterstützung der Muršidiyya, die allerdings von den Mitgliedern der Gemeinschaft

⁶¹⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Muḥāwarāt*. S. 65.

⁶¹¹ Angesichts der neu veröffentlichten alawitischen Texte kann man allerdings sagen, dass die christlichen Einflüsse bei den traditionellen Alawiten auch größer sind, als es bisher vermutet wurde. Vgl. in diesem Zusammenhang: Ġillī, Muḥammed b. ʿAlī al-: *Ar-risāla al-masīḥiyya in Rasāʾil al-ḥikma al-ʿalawiyya* (2). Beirut 2006. S.287-302.

stark bestritten wird, sprach auch der alawitische Historiker H. ‘Uṭmān.⁶¹²

Aber selbst wenn die dem Muğīb zugeschriebenen Weisheitssprüche (*ḥikam*) tatsächlich von ihm stammen, haben sie – wie schon mehrmals erwähnt wurde – ihre heutige Bedeutung einer Art von heiligen Geboten höchstwahrscheinlich erst 1963 (also elf Jahre nach seinem Tod) erhalten. Darüber hinaus, so zeigt die in demselben Jahr von Sāḡī etablierte Prüfung, gab es zu jenem Zeitpunkt kaum jemanden, der irgendwas über Muğīb und seine eigentlichen Worte (bzw. über seine Lehre) sagen konnte. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eines der Ziele dieser Prüfung nicht nur darin bestand, die Kenntnisse der al-Ġasāsina-Mitglieder über Muğīb und seine Zeit zu prüfen, sondern auch darin, alles, was irgendwie von oder über Muğīb erhaltengeblieben war (Erinnerungen, Notizen usw.), zu sammeln und später zu kanonisieren. So sollten z. B. die schon mehrmals erwähnten Weisheitssprüche ganz zufällig im Notizbuch eines Muršiditen entdeckt worden sein.⁶¹³ Wenn diese Behauptung Nūr al-Muḏī’s stimmt, dann heißt es, dass die Weisheitssprüche zwar authentisch sind, sie aber bis zu dem Jahr 1963 kaum als wichtig (daher auf keinen Fall als „heilige Gebote“) in der Gemeinschaft betrachtet wurden. Allein der Zeitabschnitt, in dem Muğīb als Oberhaupt seines Stammes auftrat, hätte kaum ausgereicht, um den Stamm in eine eigenständige Gemeinschaft mit spezifischer Lehre zu reorganisieren.

Aus diesen Gründen kann sicher gesagt werden, dass der eigentliche Gründer der Muršidiyya in ihrer heutigen Form Sāḡī al-Muršid gewesen ist. Dies bestätigt auch der den Muršiditen nahestehende Historiker M. al-Arnā’ūṭ in seinem Artikel.⁶¹⁴

⁶¹² Notizen P. Frankes über seine Feldforschungen in Syrien: „Eine angeblich jesuitische Unterstützung der Muršidiyya (Aussage Hāšim ‘Uṭmānī) wird strikt abgelehnt, als Beweis dient, dass auch die Christen gegen die AM (Alawiten-Muršiditen) waren.“ (Interview mit dem Muršiditen Ġassān Nāšir, Dorf Karm al-Ma’šara).

⁶¹³ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 202.

⁶¹⁴ Arnā’ūṭ, Muḥammad al-: *Aḏwā’ alā aṭ-ṭā’ifa al-muršidiyya*. Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/index.php/article/40689.html>

3.4.1. Chronologie der Entwicklung der muršiditischen religiösen Lehre.

Die religiöse Geschichte der Muršidiyya in der Zeit Sāḡī's kann in drei Perioden eingeteilt werden, von denen jede einzelne mit der politischen Situation der Gemeinschaft und des Landes im Allgemeinen verbunden war:

1952-1963: Die Periode der politischen und religiösen Verfolgung der Gemeinschaft, als Sāḡī die ersten Versuche unternommen hat, politisch aktiv zu sein. Transformationen im religiösen Bereich wurden aber damals kaum durchgeführt.

1963-1972: Der Anfang der Transformationen im religiösen Bereich und der allmähliche Aufbau des Muḡīb-Kultes. In dieser Zeit beginnt auch Sāḡī, eine neue religiöse Elite auszubilden. Sein Einfluss bleibt aber weiterhin beschränkt.

1972-1998: Nach der Abschaffung aller Vorschriften und Einschränkungen gegen die Muršiditen konsolidiert Sāḡī den Stamm unter seiner absoluten Kontrolle und transformiert ihn endgültig in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft mit einer eigenen Lehre und eigenen Ritualen.

3.4.2. Die Jahre 1952-1963.

Wie man aus den Protokollen der Parlamentsdiskussionen 1957 erschließen kann, war das religiöse Leben der Gemeinschaft einige Jahre nach dem Tode Muḡībs immer noch stark von messianischen Erwartungen geprägt. Es ist nicht auszuschließen, dass eine solche Situation auch von Sāḡī und Fātiḥ aktiv unterstützt wurde.

Dabei spielte auch der Kult des Leidens eine äußerst wichtige Rolle in dieser Zeit. Die ganze Periode bezeichnete Sāḡī als „die Epoche des langen Leidens“ (*dawr al-^cadāb at-ṭawīl*). Die Leiden seien das Geschenk Gottes (*hadiyyat Allāh*), das mit Dankbarkeit angenommen werden müsse, weil das Leiden den Glauben verstärke. In einem seiner Gedichte aus jener Zeit schrieb Sāḡī:

في كلِّ جرح من جراحنا لذة روحية ليست تقدر في ثمن
و بكلِّ مكبوت التوجع نكهة تنساب طعمتها طهوراً في البدن⁶¹⁵

⁶¹⁵ Muršid, Nūr al-Muḡīṭ: *Lamaḡāt*. S. 285.

„In jeder Wunde von unseren Wunden gibt es einen geistigen Genuß, den man nicht bewerten kann // Und in jedem unterdrückten Schmerz gibt es einen angenehmen Geschmack des Essens, das den Körper reinigt.“

Er schrieb auch Folgendes:

وتراه في عسف الزمان بشاشة
طفحت بوجه منتهى اطمئنان
مرأة صدق لا تريك سوى الرضى
فزجاجها الدرّي من رضوان⁶¹⁶

„In harten Zeiten siehst du ein Lächeln, das auf seinem vollkommen ruhigen Gesicht strahlt // Der Spiegel der Aufrichtigkeit zeigt dir nichts außer Zufriedenheit, und sein Glas glänzt von der Zufriedenheit.“

Diese Kultivierung des Leidens erinnert an den ähnlichen Kult der Zwölferschiiten. Die Parallele wird in den poetischen Werken Sāğīs noch deutlicher, in denen die Imame Ḥasan und Ḥusayn als Vorbilder genannt werden (Vgl. oben S. 175). Auch die Verhaftung Sāğīs nach seiner Rückkehr aus dem Libanon 1961 wird bis heute in der Gemeinschaft als ein Akt der Selbstaufopferung betrachtet.⁶¹⁷

Der Tod wurde schon damals als Erlösung bezeichnet: „Der Tod ist die Quelle unserer Erlösung und unseres Lebens (*al-mawt ‘ayn ḥalāṣinā wa ḥayātīnā*).“⁶¹⁸

Eine solche Wahrnehmung des Todes ist auch unter den heutigen Muṣṣiditen erhalten geblieben, wobei der Kult des Leidens mittlerweile in den Hintergrund getreten ist.

Interessant sind auch sufische Motive, die höchstwahrscheinlich in den mystischen Traditionen der alawitischen Religion wurzeln.⁶¹⁹ So wird die göttliche Liebe mit dem Wein verglichen:

كل مشيئته ابتغاه لنفسه
و مشيئتي ما شئت من أشياء
معناي أنت و كان حبك خمرتي
و صفات حبك جلّ عن أسماء

„Alles, was er wünscht, wollte er für sich, und was ich wünsche ist das, was Du willst// Mein Sinn bist Du, und Deine Liebe ist mein Wein, und die Attribute Deiner Liebe sind größer als alle Namen.“⁶²⁰

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Ebd. S. 335.

⁶¹⁸ Muṣṣid, Nūr al-Muḍīṭ: *Lamahāt*. S. 284.

⁶¹⁹ Eine der angesehensten Persönlichkeiten in der alawitischen Tradition ist as-Sayyid al-Ġannān al-Ġunbulānī (gest. 297 A.H.), der Gründer des Ġunbulāniyya-Ordens: Ḥarīrī, Abū Mūsā al-: *Al-‘alawiyyun an-nuṣayriyyun*. Beirut 1980, S. 30-31. Das Werk von al-Ġunbulānī „*Īdāḥ al-miṣbāḥ*“ gehört zu den „kanonischen“ alawitischen Werken: Ġunbulānī, as-Seyyid al-Ġinān al-: *Īdāḥ al-miṣbāḥ in Rasā‘il al-ḥikma al-‘alawiyya* (1) Beirut 2006, S. 231-299. Als Sufi war auch der alawitische Herrscher Ḥasan al-Makzūn as-Singārī bekannt: Franke, Patrick: *Die syrischen Alawiten in der westlichen Forschung: einige kritische Bemerkungen*, S. 250.

Noch wichtiger als die Wein-Metapher ist für die Parallele zur islamischen Mystik der Begriff „*fanā*“ (Auflösung, Entwerden),⁶²¹ den Nūr al-Muḏī in der Auslegung eines der Gedichte Sāḡīs benutzt:

„[...] wie lobpreist unser Dichter den Gott dafür, was Er ihm gegeben hat? Lobpreist er Ihn für diese Welt, die vergänglich ist, oder für unser Dasein, unser Dasein der Verwirrung und des schwachen Verstandesvermögens? Nein, er bedankt sich nicht dafür, sondern dafür, was Er den Rechtgläubigen von der Essenz der Ewigkeit (ḡawhar al-baqā) gab. Und ist diese Essenz nicht die Reinheit und die Frömmigkeit, die als einziges ermöglicht, sich mit Gott durch die Liebe und die Auflösung (Entwerden) in Ihm (hubban wa fanā an bihi) zu vereinigen?“⁶²²

Man kann auch vermuten, dass die Umdeutung des Begriffes *al-Qā'im* in der zweiten Hälfte dieser Periode, oder, genauer gesagt, während des Aufenthalts von Sāḡī im Libanon (im Bayt ad-Dafūnī, das er ab 1957 mietete), begann. Nūr al-Muḏī's schreibt über seine Gespräche, die sein Bruder und Lehrer mit ihm in jener Zeit führte, Folgendes:

„[...] Und davon sind seine Worte über den Qā'im, mit dem die Religionen und die Botschaften der Propheten zurückkehren werden. Und er sagt, dass der Qā'im kommt, um deine Rückkehr ins ewige höhere Leben zu ermöglichen und nicht um dich zum Erben dieser vergänglichen Erde zu machen.“⁶²³

Hier sieht man, dass die Rolle des *Qā'ims* eher als die eines Vermittlers bezeichnet wird, dessen Anweisungen dem Geist ermöglichen, nach dem Tod des Körpers in eine höhere Welt zu steigen. Das jüngste Gericht, dessen baldiges Kommen die Erscheinung des *Qā'ims* ursprünglich bedeutete, taucht in Schriften und Aussagen Sāḡīs überhaupt nicht auf. Im Laufe der Zeit wurde die Erscheinung des *Qā'ims* nicht in der Zukunft erwartet, sondern in die Vergangenheit verschoben.

Auch die „kriegerische“ Interpretation des Begriffes *al-Qiyāma*, wie es bei den traditionellen Alawiten der Fall ist und wie es auch zu den Lebzeiten Salmāns in seinem Stamm üblich war, bekommt

⁶²⁰ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamahāt*. S. 286.

⁶²¹ Vgl: Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 306.

⁶²² Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamahāt*. S. 286.

⁶²³ Ebd. S. 323.

allmählich einen neuen, ethischen Inhalt. Nūr al-Muḍī' schreibt über „das Schwert des Guten“ (*sayf al-ḥayr*):

„Unter der Führung ihres Imams widerstanden die Muršiditen der Welt um sie herum. Ihr Ziel waren nicht nur die Leiden und der Widerstand gegenüber den „Muḥsidūn“ durch Kampf und Boykott, anders gesagt nicht nur der Kampf mit dem Schwert der Tapferkeit. Sie widerstanden der Welt mit dem Schwert des Guten. Das ist das Schwert, das die Helden des Guten in jeder gerechten Botschaft in allen Epochen entblößten. Und dieser Widerstand wurde durch das gelobte reine Leben begleitet. Der Wohlgeruch von der Gutartigkeit der Muršiditen verbreitete sich in allen Ecken und Enden Syriens. Die Leute haben ihre [der Muršiditen – Aut.] Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Ernsthaftigkeit in Manieren anerkannt, und das trotz ihres Hasses ihnen [den Muršiditen – Aut.] gegenüber.“⁶²⁴

Es ist schwer zu sagen, ob die Identifikation Muğīb's mit *al-Qā'* im schon in den 1950er stattgefunden hat, aber die Anfänge einer solchen Identifikation sind in jener Zeit schon zu erkennen. Während eines mit dem ad-Dāḥūl-Zwischenfall (1957) verbundenen Verhörs habe einer der Muršiditen gesagt, dass „*Muğīb ein Vorbild im Glauben, in der Sittlichkeit und im Verhalten mit Anderen ist (Muğīb huwa al-quḍwa fi al-īmān wa al-aḥlāq wa at-ta'āmul)*“.⁶²⁵

Auch in den Botschaften, die Sāğī in jener Zeit aus Beirut an die Gemeinschaft schickte und welche meistens als ethische Vorschriften bezeichnet werden können, bezieht er sich nicht nur auf die früheren Propheten, sondern anscheinend auch auf Muğīb. Der Ton dieser Vorschriften war dabei manchmal sehr puritanisch:

„In diesen Briefen sprach al-Mu'allim über die Notwendigkeit, mit allen Sünden aufzuhören. Die Sünden zählte er eine nach der anderen auf und nannte diese Aufzählung „Taḍkīr“ (Mahnung, Erinnerung). Damit erinnerte er die Rechtgläubigen daran, wozu die Propheten in ihren Schriften aufgerufen hatten und wozu Muğīb in seiner Botschaft aufgerufen hatte. Diese „Mahnung“, dieses Licht der Erkenntnis, hat die Seelen der Muršiditen stark beeinflusst. Viele von ihnen begannen diejenigen zu verachten, die vom richtigen Wege abkamen und das durch ihr Unwissen über das richtige Leben erklärten.“

⁶²⁴ Ebd. S. 322.

⁶²⁵ Muršid, Nūr al-Muḍī': *Lamaḥāt*. S. 295. Man kann aber nicht vollkommen ausschließen, dass diese Passage aus einer späteren Zeit stammt. Die Bezeichnung Muğīb's (und jedes Imams) als „Vorbild“ (*al-quḍwa*) habe ich sehr oft von Aṣif aṣ-Ṣāliḥ gehört.

Hier sind einige von den „Mahnungen“, die er in jener Zeit geschickt hat:

„Der Reine lügt nicht, sagt keine Unanständigkeiten, keine gottlosen Sachen und neigt nicht zur Ausschweifung.

Der Reine begeht keine Unanständigkeiten.

Der Reine stiehlt nicht.

Der Reine spielt kein Glücksspiel und vermeidet Alkoholgetränke.

Der Reine bricht nicht die Ehe.

Der Reine begehrt nicht das, was einem Anderen gehört, und beneidet nicht.

Der Reine versucht nicht zu betrügen und heuchelt nicht.

Der Reine steht über den Verleumdern und neigt nicht zum Verderben.

Der Reine hasst nicht.

Der Reine hält sein Versprechen, kämpft und siegt nur um der Wahrheit willen und ordnet sich nur der Wahrheit unter, sogar wenn sie gegen ihn ist.

Der Reine tadelt selbst sich, wenn er einen Fehltritt begangen hat und bereut das Ganze vor Gott.

Der Reine will die Erkenntniss Gottes (ma`rifat Allah), sie ist sein Ziel.

Der Reine schützt den Anderen und verbreitet nicht die Information, die ihm [dem Anderen – Aut.] schaden kann, es sei denn, ein solcher Schutz schadet der Gemeinschaft.

Der Reine freut sich über die Leiden auf dem Wege seines Glaubens und flieht nicht vor der Prüfung.

Die Geduld gehört zu den Eigenschaften des Rechtgläubigen.

Der Reine verzeiht demjenigen, der ihm Unrecht getan hat, und vergibt ihm:

- es sei denn diese Vergebung wird in ihm Gier erwecken
- wenn derjenige, der unrecht getan hat, bereute und sich entschuldigte.

Der Mut auf dem Wege der Wahrheit gehört zu den Eigenschaften der Rechtgläubigen.⁶²⁶

⁶²⁶ Muršid, Nūr al-Muqīṭ: *Lamahāt*. S. 324-325.

3.4.3. Die Jahre 1963-1971.

Vermutlich um 1963 wurde Muğīb endgültig als *al-Qā'im* identifiziert, wobei der Begriff *al-Qā'im* neuinterpretiert wurde.

In diesem Jahr wurden die Weisheiten (*hikam*) Muğībs entdeckt und in demselben Jahr hat Sāğī angefangen, „die neue Erkenntnis“ (*al-ma'arifa al-ğadīda*) seinen Anhängern beizubringen. Man kann also sagen, dass der Aufbau des Muğīb-Kultes ungefähr ab dieser Zeit (1963) stattfand. Erst in den Berichten über das Jahr 1963 und über die Zeit danach schreibt Nūr al-Muđī' über die *Qiyāma* Muğībs, wobei die Begriffe *al-Qiyāma* und dementsprechend *al-Qā'im* einen neuen Inhalt bekommen.

In „*Muḥāwarāt*“ findet man Folgendes über die Botschaft Muğībs:

„Muğīb kam, um die Decke aufzuheben (ğā'a Muğīb bi-kaşf al-ğitā'). Gemäß seinem Namen [Muğīb' – ar. 'derjenige, der antwortet'] – beantwortete er die Fragen von allen: Was ist der Geist, wie zeigt sich die Weisheit Gottes in jeder Welt, was bedeutet das Ende des Menschen auf dieser Erde... was ist das Jenseits von allen Kreaturen... was machen die Engel und wie kommunizieren sie miteinander... was ist der wahre Wille Gottes für die Welten. Alle Fragen, die dem Menschen früher unklar waren und ihn verwirrten, beantwortete Muğīb, und Sāğī erklärte alle diese Worte und machte sie durch Worte und Lieder zum Teil unseres Verstandes und Geistes. Für jeden, der es wünscht und als Muršidit bezeichnet wird, ist alles völlig klar geworden.“⁶²⁷

In „*Lamahāt*“ wird das oben geschilderte als die *Qiyāma* bezeichnet:

„Die Qiyāma Muğībs ist die Erkenntnis, Erkenntnis des Lebens, Erkenntnis der Wahrheit und der Rettung. Vor allem ist das aber das richtige und vollkommene Verständnis Gottes und der Glaube an Seine mächtige Hand, und das Wissen ist das größte Glück, welches Gott den Menschen in dieser Welt seit ihrem Anfang gab.“⁶²⁸

Bewusst oder nicht, aber durch solche Transformationen hat Sāğī eine Art Verbindung zwischen der Muršidiyya und den früheren „heterodoxen“ islamischen Gemeinschaften gezeigt. Eine symbolische

⁶²⁷ Muršid, Nūr al-Muđī': *Muḥāwarāt*. S. 55.

⁶²⁸ Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamahāt*. S. 357.

Umdeutung des Begriffes *al-Qiyyāma* gab es schon bei den Ismāʿīliten.⁶²⁹

Allmählich hat sich auch das folgende muršiditische Schema herausgebildet: *al-Qāʿim* (Muğīb) / *Muʿallim* (und später auch *Imām*) (Sāğī). Dieses Schema stimmt mit den heterodoxen Vorstellungen über einen Träger der religiösen Lehre und seinen Apostel (oder einen „sichtbaren“ Propheten) überein, wie es bei den Ismailiten (*šāmīṭ/nāṭīq*), Druzen und auch bei den Alawiten-Nusairier (*maʿnā/ism*)⁶³⁰ der Fall ist.

Auch sufische Motive und Symbolik sind in der Dichtung Sāğīs deutlich erkennbar. In einigen seiner Verse, die er in den 1960er im Haus *Bayt Ḥarīrī* in Damaskus verfasst hat, benutzt Sāğī die Metaphern (Wein und Rausch), die an die Dichtung der islamischen Mystiker erinnern:

„Unter den Versen, die er (Sāğī – Aut.) in *Bayt Ḥarīrī* geschrieben hat, gibt es einen über den göttlichen Wein (oder die Erkenntnis Gottes), und wie er denjenigen, der ihn trinkt beeinflusst:

Es gibt keinen Dämon in deinem Wein und keine Sünde / in deinem Wein gibt es den Geist und das Wohl,

⁶²⁹ Über die Nizāriten in der Alamūt-Periode schreibt der Ismāʿīliyya-Forscher Daftary folgendes:

„To the Nizārī inhabitants of Rūdbār, Quhistān, and other territories, Hasan had announced the *qiyyāma* (Persian, *qiyyāmat*), the long-awaited Last Day when mankind would be judged and committed forever to either Paradise (*bihisht*) or Hell (*dūzakh*). Relying heavily on the Ismāʿīlī *taʿwīl*, however, *qiyyāma* and *maʿād*, or the end of the world, was interpreted symbolically and spiritually. The Resurrection was interpreted to mean manifestation of the unveiled truth (*ḥaqīqa*) in the person of Nizārī Imam.“: Daftary, Farhad: *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*. Cambridge 1995, S. 388.

Selbst Sāğīs erster Titel „*muʿallim*“ erinnert an die „*taʿlīm*“-Doktrin der Ismāʿīliten, die der Nizāriten-Führer Hasan as-Šabbāḥ erarbeitete und selbst auch den Titel „*muʿallim*“ annahm: Daftary, Farhad: *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, S. 369: „In the first proposition, Hasan reaffirmed the need of men for an authority or teacher (*muʿallim*) and the inadequacy of reason (*ʿaql*) alone in enabling men to understand religious truth.“ Auch die „neue Erkenntnis“ (*al-māʾrifā al-ğadīda*), wie Sāğī seine Lehre (oder genauer gesagt, die Lehre, mir der Muğīb gekommen sei) bezeichnete, erinnert an ein nizāritisches Konzept, nämlich die „neue Botschaft“ (*ad-daʿāwa al-ğadīda*), mit der man sich von den altgläubigen Ismāʿīliten in Kairo absetzte: Daftary, Farhad: *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*. S. 389: „The announcement of *qiyyāma* was in fact a declaration of independence from a larger Muslim society...“

⁶³⁰ Als „die Pforte“ (*bāb*) kann hier hypothetisch Salmān bezeichnet werden, der das Kommen Muğībs vorbereitet hat. Während seines Gesprächs mit P. Franke hat Sāğī al-Muršid Muğīb als *Wašī* und sich selbst als *Imām* bezeichnet.

Und die Reinheit des Geistes, und sein Rausch / (ist?) die Purität,
und die Beständigkeit, und die Besonnenheit.

Dann, nachdem du den heiligen Wein getrunken hast, bring der
Rausch deinen Geist in die Orte, die die Phantasie nicht erreicht:

Du steigst mit dem Geist in die Orte, / die höher sind, die Phantasie
erreicht sie nicht,

In die Länder, die der Schöpfer krönt / mit der Macht, und die Größe
umfasst sie.⁶³¹

Auch christliche Motive und Anspielungen tauchen in der Lehre der Muršidiyya-Gemeinschaft fast seit dem Anfang der Periode (*dawr*) Sāḡīs bis heute auf. Schon bei der Wahl der Wohnorte während der obligatorischen Aufenthalte (*al-iqāmāt al-ḡabriyya*) in Damaskus und während der Zeit in Beirut fällt auf, dass Sāḡī meistens christliche Viertel bevorzugte. Die Jesus-Gestalt spielt in „*Lamahāt*“ eine genauso wichtige Rolle, wie alle islamischen Propheten und schiitischen Imame.

Eine viel größere Verehrung von Jesus unter der Alawiten-Nusairiern ist im Vergleich zu den „traditionellen“ Muslimen schon mehrmals in der wissenschaftlichen Literatur erwähnt worden und veranlasste sogar einige Orientalisten zu der Annahme, dass die alawitsche Religion im alten Christentum wurzelt.⁶³² Bei den Muršiditen scheinen aber die Verehrung von Jesus und christliche Elemente eine noch größere Rolle zu spielen als das bei den Alawiten-Nurairiern der Fall ist. Eine übliche Bezeichnung Muḡībs ist bis heute *al-Muḡalliṣ* („der Erlöser“),⁶³³ was gleichzeitig eine der Bezeichnungen von Jesus bei den arabischsprachigen Christen ist.⁶³⁴ Während seiner

⁶³¹ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Lamahāt*. S. 393. Vgl. das auch mit dem Kapitel über den Wein in: Ġunbulānī, as-Seyyid al-Ġannān al-: *Idāḡ al-miṣbāḡ in Rasāʿil al-ḡikma al-ʿalawiyya (1)*, Beirut 2006, S. 271

Originaltext Nūr al-Muḏīʿs:

و من الأشعار التي أنشدها في بيت الحريري شعر يتحدث عن الخمرة الإلهية (أي معرفة الله) كيف تفعل بشاربها:
لا غولٌ بخمرِكَ لا إثمٌ الروحُ بخمرِكَ و النعمُ
و صفاءُ الروح و نشوئها و الطهرُ و الدائمُ و الحلمُ
ثم بعد أن تشرب الخمر القدسي، تأخذ النشوة روحك إلى أمكنة لا يصلها الوهم:
تعلو بالروح لأمكنة جلت ما طولها الوهمُ
لربوع كللها الباري بالعزّ و جللها العظمُ

⁶³² Vgl. Ḥarīrī, Abū Mūsā al-: *Al-ʿalawiyyun an-nuṣayriyyun*. S.29.

⁶³³ Gespräche des Autors mit den Muršiditen im Dorf Muraṣṭi.

⁶³⁴ Vgl. z.B. mit den arabischsprachigen christlichen Web-Seiten und Internet-Forums:
<http://sarahat.alafdal.net/>, <http://www.jesus-4-u.org/>,
<http://almawood.alhakeem.com/books/mokhles/index.htm> usw. Darüber hinaus ist der

Interviews mit den Muršiditen Anfang der 1990er Jahre hat P. Franke sogar direkte Identifikationen zwischen Muğīb und Jesus notiert, wobei die Muršiditen als Bezugsquelle die Apokalypse des Johannes nannten.⁶³⁵ Die Jesus-Gestalt taucht in einigen Versen von Sāğī auf, einige seiner Aussagen erinnern an christliche Vorschriften, wie z.B. „Wünsche deinem Bruder das, was du für dich selbst wünschst.“⁶³⁶ Selbst die Darstellung der Festnahme al-Mu‘allims als Selbstaufopferung für eigene Gemeinschaft (genauso, wie es mit der Verhaftung und Hinrichtung Salmāns der Fall ist) erinnert an christliche Motive.

Aufgrund dessen (wie auch einiger anderer Elemente der muršiditischen Lehre, von denen noch die Rede sein wird) kann man nicht vollkommen ausschließen, dass die christlichen Elemente in der muršiditischen Lehre nicht nur das Erbe des Alawitentums sind, sondern auch teilweise infolge direkter christlicher Einflüsse entstanden sein können: z.B. während der Ausbildung von Muğīb und Sāğī in einer jesuitischen Schule und dann an der Amerikanischen Universität in Beirut (nur Muğīb). Zumindest könnten die christlichen Elemente des Alawitentums durch diese äußeren Einflüsse stärker als im Alawitentum betont worden sein.

Begriff „der Erlöser“ eine sehr verbreitete Bezeichnung für Jesus in bekannten gnostischen Texten: Vgl. z.B.: *Der Dialog des Erlösers in Nag Hammadi Deutsch*. Berlin, New York 2007, S.288-298, wo ein Teil des Werkes auch die sogenannten „Weisheitssprüche“ des Erlösers sind (S. 293). Den Begriff *al-Muḥalliṣ* gibt es zwar auch in der alawitischen Tradition, dabei bezeichnet er keine hohe Stufe in der alawitischen religiösen Hierarchie: Vgl. Ḥaṣībī, al-Husayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya* in *Rasā'il al-ḥikma al-'alawīyya* (2). S.75.

⁶³⁵ Aus den Notizen von P. Franke: „*Muğīb ist der Masīh, Jesus hat Wunder erbracht, die vor ihm keiner erbracht hat*“ (Interview mit Sāğī Muršid, Latakia) und „...ein Beweis dafür, dass *Muğīb Jesus ist, ist die Apokalypse des Johannes: la ya' rif yaqra' ...illā allađī maktūb fi ḡabhatihi ism abīhi*“ (..kann nicht lesen... nur derjenige, an dessen Stirn der Name seines Vaters geschrieben ist - Aut.) (Interview mit dem Muršiditen Abū Nāšir, Dorf Karm al-Ma'šara). Das unvollständige arabische Zitat scheint dabei der paraphrasierte 1. Vers des 14. Kapitels aus der Apokalypse des Johannes zu sein: Arabisch: „*Wa naẓartu fa-ra' aytu ḥamalan 'alā ḡabali ṣahyūna wa ma'hu mi'at wa arba'ūna alfān zahara ismuhu wa ism abīhi maktuban ala ḡibāhīhim.*“ Deutsch: „*Und ich sah das Lamm stehen auf dem Berg Zion und mit ihm hundertvierundvierzigtausend, die hatten seinen Namen und den Namen seines Vaters geschrieben an ihre Stirn.*“ (Übersetzung von M. Luther).

⁶³⁶Muršid, Nūr al-Muđī: *Lamaḥāt*. S. 355.

3.4.3.1. Zusammenfassung der Belehrungen Sāḡīs in „Lamaḥāt“

Im Kapitel „Aus den Worten al-Mu^ʿallims in jener Periode“⁶³⁷ zitiert Nūr al-Muḏī^ʿ, der ab dem Jahr 1966 Sāḡīs Schüler geworden war, einige Aussagen und Ideen seines älteren Bruders.

Da es ein schwieriges Unterfangen ist, diese Zitate zu paraphrasieren und in ein System zu packen, und zudem der Versuch, das zu tun, eine falsche Vorstellung über die Gemeinschaft und ihre Lehre verursachen könnte, beschränke ich mich hier auf Zusammenfassungen und Übersetzungen einiger Zitate (nur mit einigen Kommentaren) in der Reihenfolge, in der sie auch von Nūr al-Muḏī^ʿ angegeben sind. Die Themen, die sich wiederholen, habe ich dabei weggelassen.

Wie ich (Nūr al-Muḏī^ʿ - Aut.) sein Schüler geworden bin (S.409).

„Seit den Tagen, als al-Mu^ʿallim in Bayt Šams ad-Dīn lebte, war ich sein Schüler. Er lehrte mich, erzählte mir al-aḥādī^ʿ⁶³⁸ und berichtete mir seine Träume/Visionen (ru^ʿā). Vorher lernte ich von ihm, wenn er mit Männern Versammlungen organisierte und Gespräche führte. Aber danach begann er mich zu lehren und mit mir Gespräche zu führen, und das fast immer, wenn wir durch die damaszenischen Straßen spazierten, und wir spazierten fast jeden Tag. [...] Er wollte, dass ich von ihm unmittelbar lernte und dass er mir die Wahrheit (ḥaqīqa) beibrachte, die in der Botschaft (ad-da^ʿwa) gekommen ist. Und ich zögerte am Anfang.“

Das Wort über die Gunst (lutf) des Gottes (S. 409-410).

„Das Leiden (ʿaḏāb) der Rechtgläubigen (al-mu^ʿminīn) und der Propheten (al-anbīyā^ʿ), wie auch ihre (Selbstauf)opferung (taḏhiya) in jedem Zyklus (dawr) auf dem Wege der Wahrheit, sind nichts anderes als die Gunst (lutf) Gottes ihnen gegenüber, und diese Tyrannei (al-ḡabarūt), die sie erleiden mussten, hat ihnen ermöglicht, die Positionen der Größe (al-ʿazama) und der Würde (al-ʿizza) im Reich (Gottes) (al-malakūt) zu erreichen. Und diese Tyrannei, von der ihre Schicksale geprägt sind, war das Geheimnis ihres Stolzes (kibriyā^ʿ) und ihrer Größe (ta^ʿālī), und ohnedies hätten sie nicht standhaft [auf dem Wege] der Wahrheit sein können.“

Das Große und das Kleine (al-kibr wa as-siḡar) (S. 410).

⁶³⁷ Muršid, Nūr al-Muḏī^ʿ: *Lamaḥāt*. S. 409-422. Gemeint wird hier die Periode zwischen den Jahren 1966 und ungefähr 1971/2.

⁶³⁸ Leider definiert Nūr al-Muḏī^ʿ nicht genauer, was er unter dem Wort *al-aḥādī^ʿ* (wörtl. „Erzählungen“) meint.

Selbstbeherrschung und Selbsterziehung sind Voraussetzungen der Größe des Menschen.

Das Wort über das erste und das andere (Leben) (S. 410).

Das erste (irdische) und das andere Leben vervollständigen einander, und das andere ist ohne das erste unmöglich.

Der Blick auf die Ewigkeit (hulūd) (S. 411).

Ewigkeit ist außerhalb des menschlichen Verstandes.

Die Nahrung der Geister (ḡadā° al-arwāh) (S. 411-412).

„Wie dein Körper sich mit dem Essen ernährt, so ernährt sich dein Geist mit den Wörtern. [...] Die Wörter der Erkenntnis (kalimāt al-ma° rifa) und die guten Wörter (al-kalimāt aṭ-ṭayyba) sind die Nahrung eines guten Geistes (ṭa° am ar-rūh aṭ-ṭayyba), wobei die bösen Wörter eine verderbende Nahrung (aṭ-ṭa° am al-fāsīd) sind. [...] Dadurch verstehen wir, dass die Erkenntnis Gottes (ma° rifat Allah) die wirkliche Nahrung des Geistes ist.“⁶³⁹

Die Zeit (az-zamān) und der Ort (al-makān) (S. 413-414).

In diesem Abschnitt sind die kosmologischen Traditionen der „heterodoxen“ Gemeinschaften, obwohl sie in einer vereinfachten Form dargestellt sind, sehr gut nachvollziehbar. Nūr al-Muḏī° zitiert seinen Bruder, der über die Unterschiede in der Wahrnehmung der Bergiffe „Zeit“ und „Ort“ in verschiedenen Himmeln spricht:

„Wenn man von einem himmlischen Wesen verlangt hätte, von seinem Himmel auf die Erde herunterzukommen und danach zurückzukehren, wobei er während seines Herunterkommens und seiner Rückkehr verschiedene Universen und geistige Welten durchqueren sollte, dann hätte das Ganze kaum mehr als einen Augenblick gedauert.“⁶⁴⁰

Es gibt also mehrere Himmel (samāwāt) mit ihren Engeln, mehrere Himmelsgewölben (aflāk), mehrere Universen/Welten (akwān/° awālim) und Milchstraßen (maḡarrāt), wobei die Universen (akwān) und Milchstraßen (maḡarrāt) auch als Heimstätten der Geister (al-arwāh) bezeichnet werden.⁶⁴¹ In diesem letzten Punkt überschneiden sich die Ideen Sāḡīs mit den Vorstellungen der Alawiten-Nusairier.

⁶³⁹ Vgl. das mit der Passage „Der Logos als Speise und Heilmittel für die Seele“: Authentokos Logos in Nag Hammadi Deutsch, S. 342.

⁶⁴⁰ Muršīd, Nūr al-Muḏī°: *Lamaḡāt*. S. 414.

⁶⁴¹ Laut einigen Berichten glauben auch die Alawiten-Nusairier, dass Milchstraße aus den Geistern der Rechtgläubigen Mitglieder der Gemeinschaft besteht: Rafīq Bek, Muḡammad, Tamīmī Muḡammad Bahḡat. *Wilāyat Bayrūt*. Bd. II, S. 93.

Aus meinen Gesprächen mit Dr. Āṣif aṣ-Ṣāliḥ konnte ich erschließen, dass die Existenz von mehreren Himmeln, von denen jeder nächste vollkommener als der vorangehende ist, die weitere Entwicklung des Geistes nach seiner Befreiung aus dem Körper ermöglicht, indem der Geist von einem Himmel zum anderen emporsteigt.

Der Einfluss des Wortes (ta' tīr al-kalima) (S. 414-415).

„Al-Mu' allim konzentrierte sich auf die Bedeutung (den Wert) des Wortes (al-kalima) im Leben des Menschen im Verlauf der Geschichte im gleichen Maße für Religionen, politische oder soziale Ideen. Die Worte „im Namen des Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“, so al-Mu' allim, sind das Ziel (wiḡha) und die Essenz (ḡawhar) jeder Botschaft (risāla), die den Propheten vor Muḥammad diktiert wurde. Und die Worte „der Erbarmer, der Barmherzige“ (ar-raḥmān ar-raḥīm) sind, wie uns al-Mu' allim gelehrt hat, „das Wort der Erkenntnis Gottes“, oder die richtige Erkenntnis Gottes, damit man Ihn als den Erbarmer, den Barmherzigen betrachtet.“⁶⁴²

Das Geheimnis der Revolutionen (at-tawrāt) (S. 415).

„Er hat uns erzählt, wie die Engel des Himmels als Geister auf die Erde niedergelassen worden sind und Veränderungen verwirklicht haben. Einige dieser Geister wurden als Revolution (tawratān) unter den Leuten niedergelassen, und einige davon wurden als Personen, oder ein Geist als eine Person niedergelassen“.

Lebenskraft ist ein Zeichen der Reinheit (al-ḥayawiyya 'alāmat as-safā') (S. 415-416).

Ein weiterer Abschnitt gegen die Lüge, in dem Bezug auf Muḡīb und seine Erzählung über das reine und freie von der Lüge Leben der Himmelsengel genommen wird.

Die Reinheit ist das Geheimnis der Ewigkeit (al-baqā') (S. 416).

In diesem Abschnitt wird ein weiteres Mal die Idee der Berfeigung und der Vervollkommnung des Geistes wiederholt:

„Und wenn die Freuden dieser Welt und ihre Wünsche für dich kein Bedürfnis und kein Begehren mehr sind, und deine Wünsche und Begehren höhere geistliche Freuden zu verlangen begonnen haben, dann bist du von diesem menschlichen Universum (al-kawn al-baṣarī) frei, und dein Geist und

⁶⁴² Der Begriff „Barmherzigkeit“ (Gottes) spielt auch eine der zentralen Rollen in veröffentlichten gnostischen Schriften: Vgl. z.B. mit dem Abschnitt „Die Reue der Seele und die Barmherzigkeit des Vaters“ in „Die Erzählung über die Seele“: Nag Hammadi Deutsch. S. 197.

deine Seele sehnen sich nach der geistlichen Welt, das heißt, dass deine Wünsche und Begehren schon dort sind (*muta‘allaqa hunāk*). [...]“

Der Unterschied zwischen den Welten im Umfang (*tafāwut al-‘awālim fi as-sa‘a*) (S. 417)

„Ich habe von ihm gelernt, dass Muḥammad, ‘Īsā, Mūsā und andere Propheten auf die Erde genau so, wie vorher in die höchsten Welten, gekommen sind. Muḥammad hat seinen Koran vorgetragen, ‘Īsā hat sein Evangelium hervorgebracht, und Gott hat Mūsā angeredet, und das ist in vielen Welten vor der Erschaffung der irdigen Welten und vor der Niederlassung der Geister in die Körper passiert.

Und die Bücher, die auf den rechten Weg bringen, kommen je nach dem Umfang der Welt, in die sie geschickt werden. In der Welt des Himmels sind sie breiter und weiter, als sie auf diese Erde niedergelassen worden sind. Und diese Bücher berufen sich im Himmel auf „die vollkommene Vernunft“ und nicht auf den begrenzten Verstand, der kaum etwas außerhalb seines Körpers und seines Wesens verstehen kann. Und der Koran des Propheten, den wir haben, ist kaum mehr als nur ein Tropfen im Meer seines Korans in der Welt des Geistes, und sein Koran in der Welt des Geistes ist kaum mehr als nur ein Tropfen im Meer seines Korans im Himmel. Genauso ist es mit den anderen Büchern“.

Die Zeit und die Bewegung (*az-zamān wa al-ḥaraka*) (S. 417-418)

„Ich habe aus seinen Worten verstanden, dass die Geschichte der Anwesenheit des Menschen auf der Erde zu einem Tag von den Tagen der Erde wird, oder zu einer geringen Zeit im Leben der Erde. Sie (die Erde – Aut.) existierte Millionen Jahre vor ihm (dem Menschen – Aut.) und wird vielleicht noch so lange nach ihm existieren. So ist die Geschichte der Anwesenheit des Menschen auf der Erde kaum mehr als ein Tag im langen Leben der Erde.

Genauso ist die Geschichte der Niederlassung des Geistes in die Körper. Wie lange blieb der Geist in seiner Welt, bevor er in die Körper hineingegangen ist, und wie lange wird der Geist in seiner reinen Welt nach dem Verlassen des Körpers bleiben? Und die Geschichte des Geistes im Körper ist nichts Weiteres als eine geringe Zeit im Leben des Geistes. Er existierte vor seinem Eingehen in die Körper und wird nach seinem Verlassen der Körper bleiben. So wird ihre (der Geister) Anwesenheit in den Körpern zu einer der (mehreren) Geschichten des Geistes in seiner langen Existenz.

So sind die Himmel und die Universen – nicht die irdischen Welten allein – nichts anderes als eine geringe Episode in der himmlischen Existenz.

Und der Himmel existierte vielleicht ewig vor der Erschaffung aller Himmel und Welten. Und ich kann diese Licht (nūrānī) oder die himmlische (samāwī) Existenz, die nach dem Ende der Himmel und Welten bleiben wird, nicht anders als mit dem Wort „Ewigkeit“ (ābād) bezeichnen. Also ist die Geschichte der Himmel und der Welten nichts anderes als eine kurze Zeit der Lichtexistenz“.

Im kompletten Widerspruch mit den oben angegeben etwas verschwommenen philosophischen Passagen über die Existenz zahlreicher Himmel und Welten, sowie über die Möglichkeit der Entwicklung und der Vervollkommnung des Geistes, der von einem Himmel zum anderen steigt, scheinen die nächsten zwei Abschnitte (S. 418) desselben Kapitels zu stehen, wo Sāḡī über das sinnliche, von Huris (*hūr*) bewohnte, Paradies des Korans spricht, welches Gott allen Rechtgläubigen (*al-mu'minūn*) versprochen hat. Dasselbe Thema des koranischen Paradieses, allerdingst in volkstümlichen religiösen Vorstellungen, taucht noch einmal in „*Lamaḥāt*“ auf: 1972 soll man Sāḡī die Geschichte eines Muršiditen erzählt haben, der Zweifel hatte, dass er wegen seines körperlichen Defekts (einer Glatze) in das von Huris bewohnte Paradies kommt, sondern ewig wiedergeboren wird.⁶⁴³

In weiteren Abschnitten, in denen solche Personalien der koranischen Mythologie wie Ibrāhīm, Muḥammad, Ğabrā'īl, Miḥā'īl auftauchen, werden wiederum die Themen der Ewigkeit und des Vorzugs des ewigen Lebens vor dem irdischen behandelt. Sāḡī spricht auch über die Dankbarkeit (*ḥamd*) gegenüber Gott, dem Barmherzigen (*ar-raḥmān*) und dem Einzigen, der alles über Rechtgläubigen weiß (S. 420). Auch ethische Vorschriften sind hier zu finden: die Rechtgläubigen sollen sich nicht mit ihren guten Taten rühmen, sondern bescheiden bleiben und diese Taten verdecken (*kitmān al-a'māl al-ḥayyira*).

Keiner von den Propheten, (S. 421), sei gekommen, um das das Gesetz/die Ordnung des Universums (*sunnat al-kawn*) zu ändern, sonder nur um durch einige Wundertaten den Glauben an Gott zu verstärken.

Das Leben, das vom Trüben (raniq) frei ist (S. 421)

„Al-Mu'allim hat das Leben der reinen Welten (‘awālim aṣ-ṣafā’) als ein vom Trüben (ar-raniq) freies Leben beschrieben [...], die Taten auf der

⁶⁴³ Muršid, Nūr al-Muḍīṭ: *Lamaḥāt*. S. 454.

Erde werden immer durch das Trübe begleitet, und wenn die Tat sogar sehr schön und lobenswert ist, ist in ihr etwas vom Trüben dabei, was ihre Reinheit betrübt und ihren Wert mindert.“

Die irdische Welt ist laut dieser Passage von Anfang an unvollkommen. In der Terminologie des letzten Abschnittes tauchen einige Begriffe auf, die an die Lehre der Sufis erinnern; wie z.B. „*išraq*“⁶⁴⁴ oder „*ihtirāq*“. Da aber diese Passage die einzige in den mir zugänglichen Texten ist, in der eine solche Terminologie benutzt wird und zudem solche Termini nie in meinen Gesprächen mit den Muršiditen gebraucht wurden, möchte ich in diesem Zusammenhang darauf verzichten, weitgehende Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

3.4.4. Die Jahre 1971-1998

Eine neue Periode in der Entwicklung der muršiditischen religiösen Lehre hat nach dem Machtantritt Ḥāfiẓ al-Asads angefangen, nachdem alle Vorschriften und Beschränkungen gegen die Muršid-Brüder aufgehoben wurden. In dieser Zeit reorganisierte Sāḡī die Gemeinschaft, indem er seine einflussreichen Vertreter (*al-Mustalimūn*) beseitigte und sich selbst zur einzigen und damit zur höchsten Autorität machte. Bei den heutigen Muršiditen wird er meistens einfach als *Imām* (bzw. *Imām al-ʿAṣr* (Imam der Zeit)) genannt. Dieser Titel ist noch zu Lebzeiten Sāḡīs entstanden und wurde höchstwahrscheinlich von ihm selbst eingeführt.⁶⁴⁵ In „*Lamahāt*“, in dem die Geschichte der Gemeinschaft bis zum Jahr 1974 ziemlich ausführlich beschrieben wird, taucht der Begriff zwar auf, aber wesentlich seltener als *al-Muʿallim*. Wie ich aber während der Feldforschungen 2010 feststellen konnte, ist die Bezeichnung Sāḡīs als „Imam“ heutzutage viel mehr verbreitet. Dass lässt vermuten, dass sich der Titel al-Imām, selbst wenn er etwas früher entstanden ist, bzw. von Sāḡī eingeführt wurde, ungefähr ab der ersten Hälfte der 1970er Jahre durchgesetzt hat, als Sāḡī die Gemeinschaft unter seiner geistlichen und politischen Führung endgültig konsolidierte.

Über den Inhalt dieses Titels bei den Muršiditen berichtet Nūr al-Muḏī³ Folgendes:

⁶⁴⁴ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. S. 369.

⁶⁴⁵ In seinen Gesprächen mit P. Franke bezeichnete Sāḡī sich selbst schon als „Imam der Muršiditen“.

„Der Titel „Imām al-^ᶜAṣr“, der in Bezug auf unseren Mu^ᶜallim Sāḡī benutzt wird, bedeutet nicht der Imam, der das Gebet leitet, oder der Imam, dem die Leute folgen, weil er eine gewisse Stufe im religiösen Wissen (iḡtihād) erreicht hat. Wir glauben an Imām al-^ᶜAṣr Sāḡī, weil er die Zufriedenheit (Wohlgeneigntheit) Gottes (riḡwān Allah) durch seine Worte und Taten erreicht hat. Imām al-^ᶜAṣr ist nicht der Anführer, der den Menschen dieses oder jenes befiehlt oder verbietet. Er ist kein Notabler, der die anderen mit seinem Wissen oder seiner Erkenntnis übertrifft, sondern die Person, welche die komplette Erkenntnis hat (^ᶜindahu min al-ma^ᶜrifa kamāluhā). Er ist derjenige, der mit seinen Worten und seiner Lehre die Menschen zum Ufer der Sicherheit führt.“⁶⁴⁶

Eine solche Auffassung macht das muršiditische Konzept des Imamats mit dem schiitischen verwandt (bis auf die Tatsache, dass ein Imam aus dem Haus des Propheten stammen muss).⁶⁴⁷ Durch eine etwas widersprüchliche Formulierung – der Imam ist nicht derjenige, der die anderen mit seinem Wissen übertrifft, sondern derjenige, der das komplette Wissen hat – wird aber das muršiditische Konzept des Imamats anscheinend bewußt der klassischen alawitischen Auffassung, die in einem der Werke von aṭ-Ṭabarānī zu finden ist, gegenübergestellt, wobei das muršiditische Konzept trotzdem dem alawitischen ähnlich bleibt. Aṭ-Ṭabarānī behauptete nämlich, dass eine Gemeinschaft (al-ḡamā^ᶜ) ohne einen Imam unvorstellbar ist. Der Imam sei derjenige, um den herum sich die Gemeinschaft konsolidiert, weil er die anderen durch seine hervorragende Position im Haus des Propheten und mit seinem Wissen übertrefft (li^ᶜanna al-imām huwa al-ḡākim ^ᶜalā al-ḡamā^ᶜ li-taqaddumihi fi al-bayt wa taqaddumihi fi al-^ᶜilm).⁶⁴⁸

Neben der Zentralisation der religiösen und sozialen (politischen) Macht in seinen Händen hat Sāḡī eine Reihe von Reformen durchgeführt, die mit den protestantischen Modifikationen des Christentums verglichen werden können.

Angefangen hat er mit der sogenannten „Entfernung der Dorne“ (iqtilā^ᶜ al-aṣwāk). Als „Dorne“ bezeichnet Nūr al-Muḡī^ᶜ die

⁶⁴⁶ Muršid, Nūr al-Muḡī^ᶜ: *Muḡāwarāt*. S. 60.

⁶⁴⁷ Vgl. das mit der Beschreibung der Attributen eines schiitischen Imams in: Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven / London 1985, S. 153-157.

⁶⁴⁸ Ṭabarānī, Abū Sa^ᶜid Maymūn aṭ-: *Kitāb al-ḡawī fi ^ᶜilm al-fatāwī* in *Rasāil al-ḡikma al-^ᶜalawiyya* (3). Beirut 2006, S.70.

patriarchalisch-konservativen Vorstellungen und Traditionen, die von *den Mustalimūn* im westlichen Syrien kultiviert wurden. Dazu gehörten strenge Hierarchie und Gehorsam, die Ablehnung aller technischen Neuigkeiten, die patriarchalen Vorstellungen über die Rolle der Frau, die Apologetik des Asketismus und dadurch die Ablehnung von Musik und Dichtung (besonders während religiösen Veranstaltungen), die Ablehnung der Schulbildung und die Verheimlichung eigener Religionsangehörigkeit.

Nach dem Ende der politischen und religiösen Verfolgung sind diese Mechanismen, die – wie man vermuten kann – einst ein effektives Mittel waren, um die Gemeinschaft als eine religiöse Einheit unter Kontrolle zu halten und schnell zu mobilisieren, ein Hindernis für die Intergration der Muršiditen in einen neuen säkularen Staat geworden. Die guten Beziehungen, die al-Muršid-Brüder zu den neuen politischen Eliten des Landes, und vor allem zu der al-Asad-Familie, aufgebaut haben, machten eine solche Integration nicht nur möglich, sondern auch lohnend. Darüber hinaus wurde der Lebensunterhalt der Muršid-Familie durch eine Reihe von staatlichen Verträgen gesichert und war nicht mehr von den Einkommen aus dem westlichen Syrien abhängig. Auch die Positionen der Muršid-Brüder in der syrischen Gesellschaft wurden durch die Kontakte zur al-Asad-Familie gesichert. Dabei muss man sagen, dass der Einfluss Sāğīs und seiner Brüder auf ihre Anhänger nach diesen Transformationen vielleicht sogar größer geworden war.

Infolge der sogenannten „Dornentfernung“, während derer auch die *Mustalimūn* als potentielle einflussreiche Rivalen beseitigt wurden, wurde zuerst der Kult des Leidens in den Hintergrund gerückt. Musik und Dichtung sind in dieser Zeit endgültig zu einem untrennbaren Teil des rituellen Lebens geworden. Das rituelle Leben wurde dabei wesentlich vereinfacht und auf zwei tägliche Gebete,⁶⁴⁹ die heutzutage nicht obligatorisch sind, und ein religiöses Fest⁶⁵⁰ – *‘Īd al-Faraḥ bi-Llāh* –, das zum ersten Mal 1974 gefeiert wurde, reduziert. Alle anderen islamischen, christlichen und altiranischen religiösen Feste, Fastenzeiten und rituelle Vorschriften (bis auf die koranischen

⁶⁴⁹ Vgl. S. 204 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁵⁰ Neben diesem Fest haben die Muršiditen auch die sogenannten „munāsabāt“ - Feierlichkeiten zu bestimmten Anlässen, die aber als keine religiösen Feste gelten, worüber noch später gesagt wird.

Vorschriften über *ḥarām* und *halāl* beim Essen) wurden endgültig abgeschafft.

Eine weitere wichtige Reform Sāḡīs bestand in der Abschaffung jeglicher geistlicher Autoritäten (bis auf ihn selbst) und in der Behauptung, dass es jedem möglich sei, selbständig Zugang zur religiösen Erkenntnis zu haben, der bis heute als der einzig mögliche und richtige Weg betrachtet wird. Laut den Berichten Nūr al-Muḏī's hat Sāḡī schon seine ersten „Lehrveranstaltungen“ in Form von Diskussionen organisiert, indem er seinen Schülern auch die individuelle Interpretation der von ihm beigebrachten Ideen erlaubte.

In „*Lamaḥāt*“ kann man auch die Idee der sensuellen Erkenntnis des Göttlichen finden, die an sufische Motive erinnert:

„Ich habe von ihm gelernt, dass der Rechtgläubige, wenn er sich der Erkenntnis der göttlichen Weisheit nähert, sich auch dem Fühlen der Barmherzigkeit Gottes nähert, und vom Fühlen der Barmherzigkeit Gottes steigt er zum Fühlen des Barmherzigen, und das ist der Sieg.

Das ist der Sieg und der Anfang der Unterordnung unter Gott und des Glaubens an Ihn. Allein mit dem Schiff des Fühlens ist der Mensch imstande, die Lichtkuppel des Himmels (qubbat as-samā'an-nūrāniyya) zu erreichen.“
651

Trotzdem wird das individuelle rationale Verständnis viel stärker betont:

*„Aber denjenigen, die behaupten, dass der Glaube nicht durch Verstehen, Vernunft oder Begreifen kommt, dass sich der Glaube von sich selbst ergibt, ohne Verstehen oder Begreifen, allen denjenigen antworte ich mit den Worten al-Mu'allims: 'Die Unterordnung ohne Verstehen ist mit dem Glauben nicht vereinbar.' Oder mit seinen anderen Worten: 'Wenn die Unterordnung dem Verstehen vorangeht, dann ist der Glaube unmöglich, wenn aber das Verstehen dem Glauben vorangeht, dann ist der Glaube richtig.'“*⁶⁵²

Ein solches Konzept steht im kompletten Gegensatz zum Alawitentum, bei denen die Ausbildung eines Novizen ein streng organisiertes System ist, in dem der Scheich, der das geheime Wissen besitzt, die höchste Autorität ist. In Gesprächen mit P. Franke haben die

⁶⁵¹ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Lamaḥāt*. S. 420-421.

⁶⁵² Ebd. S. 489.

Muršiditen die alawitische Verehrung der Scheiche sogar als Idolatrie (*ṣanamīyya*) bezeichnet.

Auch die Idee des freien Willens und der freien Wahl, und dementsprechend der Verantwortung des Individuums für eigene Taten, fängt in jener Zeit an, eine große Rolle zu spielen. Diese Idee wird zwar auf Muḡṭb zurückgeführt, ist aber den Alawiten-Nusairiern und Zwölferschiiten eigen. In den Berichten Nūr Al-Muḡṭī's, die sich auf die 1960er Jahre beziehen, taucht allerdings neben dieser Idee auch das Konzept der Vorherbestimmung auf:

*„Die Schicksale (al-aqdār) hat Gott den Menschen in jeder Zeit als Worte in seinen Botschaften (ka kalimāt fi rasā`ilihi) gegeben. Und wer auf sein Schicksal (qadar) verzichtet, der verzichtet auch auf sich selbst.“*⁶⁵³

Es ist schwer zu sagen, ob dieser Widerspruch heutzutage gelöst ist und ob er überhaupt in der Gemeinschaft als solcher wahrgenommen wird. Aber in den letzten Passagen von „*Lamaḡāt*“ und in „*Muḡāwarāt*“ ist die Priorität des freien Willens und der persönlichen Verantwortung deutlich zu sehen. Nūr al-Muḡṭī's zitiert Sāḡī in diesem Zusammenhang:

*„Der Mensch spürt sich selbst und hat Bewusstsein, deswegen ist er der Herr eigenen Willens (huwa qādir `alā irādātihi). Uns alle hat Gott als freie [Kreaturen – Aut.] erschaffen, die den Willen besitzen. Das wahre Leben verdient nur derjenige, der den Willen besitzt und sich dafür [für das wahre Leben – Aut.] befließigt. Gott zwingt niemanden, Ihm zu folgen. Der Mensch hat aber das Recht, sich Gott unterzuordnen.“*⁶⁵⁴

Auch der persönliche Erfolg im Leben wird mit der Fähigkeit des Menschen verbunden, seiner angeborenen Neigung zur Faulheit zu widerstehen:

„Die angeborene Neigung des Menschen zur Faulheit lenkt ihn von der Befolgung des Wohlwollens Gottes (ittibā` riḡwān Allah) ab und lässt ihn Rechtfertigungen erfinden, die ihm das Begehen der Sünden ermöglichen, und das mit allem, was sie [die Sünden – Aut.] von Ungerechtigkeit und Tyrannei, wie auch von der Unterdrückung der Schwächeren in der Gesellschaft an sich haben. Dabei entfernt er sich vom reinen Gewissen, das Gott in ihm niedergelassen hat und kommt letzten Endes zum Unglauben. [...] Und mit

⁶⁵³ Ebd. S. 324.

⁶⁵⁴ Ebd. S. 490.

dem Tod des Gewissens verliert er die geistige Kraft, mit welcher der Mensch allein die Welt des Todes, in der er lebt, loswerden kann.⁶⁵⁵

Diese Passage, wie auch die folgende über Reichtum und Armut, die schon aus den Zeiten der Lehrveranstaltungen (*an-nadawāt*) Sāḡī in Latakia in den 1970er Jahren stammt, erinnert an protestantische Bewegungen im Christentum:

„Al-Mu‘allim sagte über die Armut und den Reichtum: ‘Die Armut ist keine Schande und der Reichtum ist keine Tugend.’ Er sagte auch: ‘Der Arme soll nicht an seiner Armut festhalten. Er soll sich auf den Versorger verlassen und versuchen, aus der Armut rauszukommen. Und der Reiche soll sich nicht mit seinem Reichtum rühmen oder egoistisch sein.’ Al-Mu‘allim glaubte nicht, dass die Armut der Weg ins Paradies ist, oder dass der Reichtum seinen Besitzer vom Paradies entfernt. Alles hängt nur von dem Fühlen des Menschen und von seinem Glauben ab.“⁶⁵⁶

Ein weiteres Merkmal der späteren Veranstaltungen von Sāḡī besteht darin, dass die Themen, die dort behandelt wurden, des öfteren einen alltäglichen ethischen Charakter hatten: Sāḡī sprach über die Aufrichtigkeit im Leben, über die Erziehung des Fleißes bei Kindern, über den gegenseitigen Respekt zwischen Eltern und ihren Kindern.⁶⁵⁷ Eine besondere Aufmerksamkeit hat er dabei der Emanzipation der Frauen geschenkt. Sāḡī hat Männer und Frauen in verschiedenen Bereichen, darunter auch im religiösen, also im Zugang zu religiösen Kenntnissen, gleichgestellt, was bei den traditionellen Alawiten nicht der Fall ist:

„Dann ergänzte al-Mu‘allim das, was er bezüglich der Frauen angefangen hat. Er gab den Frauen und den Mädchen das Recht, Gebete zu lernen. Allmählich kam es immer näher und näher zur Gleichstellung von Männern und Frauen im religiösen Bereich und heutzutage sind sie in diesem Bereich völlig gleichgestellt.“⁶⁵⁸

Dabei muss gesagt werden, dass die Polygamie bei den heutigen Muršiditen immer noch erlaubt ist.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ Ebd. S. 355.

⁶⁵⁶ Ebd. S. 487.

⁶⁵⁷ Ebd. S. 486-488.

⁶⁵⁸ Ebd. S. 480. Dabei muss man natürlich sagen, dass die Gebete und die rituelle Waschung auch alawitischen Frauen beigebracht werden. Sie werden lediglich zum geheimen religiösen Wissen nicht zugelassen. Ein solchen wissen gibt es aber in der Muršidiyya nicht.

⁶⁵⁹ Mündliche Mitteilungen der Muršiditen.

Sāḡī prädierte auch weitere Ideen, die entweder direkt auf Muḡīb zurückgeführt wurden oder Sāḡīs Entwicklung und Interpretation der Botschaft Muḡībs darstellen sollten.

Einer der zentralen Punkte dieser Ideen ist dabei die Wahrnehmung des Todes als Befreiung des Geistes. Das „andere Leben“ (al-āḡira) war dabei das eigentliche und begehrenswerte Ziel eines Rechtgläubigen:

*„Der Vernünftige ist derjenige, der Angst hat, in dieser Welt zu bleiben und auf das andere Leben hofft, und nicht derjenige, der vor dem anderen Leben Angst hat und in dieser Welt zu bleiben hofft.“*⁶⁶⁰

In dieser Idee lassen sich wiederum gnostische Einflüsse erkennen, die, wie H. Halm nachgewiesen hat, einen wesentlichen Teil der alawitischen Religion bilden. Noch deutlicher sind diese Einflüsse in der folgenden, voll von gnostischer Symbolik und gnostischen Archetypen, Passage zu sehen:

„Und zum Schluss merkte ich mir die Worte des Imams, die er in den 1970er Jahren gesagt hat und in denen er beschrieben hat, wie das Ende wird:

„Am Ende des letzten Zyklus sagte die Weisheit, als sie auf dem Thron saß:

Und jetzt, ihr Geister der Reinheit, kommt zu Dem, Der euch kennt, und betretet die Ewigkeit. Ich habe euch das Ziel bekannt gemacht und euch genug Reinheit gegeben. Ihr seid fähig für das Leben geworden. Die Geister des Bösen, ihr bleibt in meiner Hand. Ihr kehrt ins Nichtsein zurück. Es gibt nichts, was ihr im Leben rechtfertigt.“

*Bemerkenswert ist, dass al-Mu‘allim hier keine Menschen erwähnt, weil die guten Menschen am Ende Geister werden und es wird keinen Menschen geben, außer einen geistigen Menschen“.*⁶⁶¹

Diese Ideen brachte Sāḡī seinen Anhängern auch in den 1980er Jahren in der sogenannten „Schule des Imāms Sāḡī“, die 1980-1989 existierte, nahe. Vermutlich in den 1980er Jahren hat Sāḡī die Muršidiyya als eine Religion und nicht als politische Partei, als „ein reiner moralischer Weg zur Barmherzigkeit Gottes und zur Fortführung seines Ruhms“, soziale Ordnung oder wirtschaftliches Programm

⁶⁶⁰ Ebd. S. 488.

⁶⁶¹ Ebd.. S. 491 Vgl. das auch mit der Darstellung der Befreiung des Geistes (*rūḡ*) eines Rechtgläubigen in: Ḥaṡībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāṡiyya*. S. 139-140.

definiert. Das Ziel dieser Religion oder dieses Weges sei die Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft. Die Voraussetzungen dafür seien die folgenden fünf Eigenschaften:

- *reines Gewissen (ḍamīr), das nach dem Glauben an Gott und nach der Harmonie mit Seinen heiligen Attributen strebt;*
- *der Gedanke, der von der Berührung mit der Wahrheit glänzt;*
- *das Herz, das vom Wunsch der geistigen Vervollkommnung und vom Willen des Lebens klopft;*
- *der Fuß, der fest auf dem Wege der Wahrheit⁶⁶² steht;*
- *die Hand, die für das Wohl aller Leute gereicht ist.⁶⁶³*

3.4.5. Die Treffen P. Frankes mit Sāḡī und den Muršīditen.

Während der Treffen zwischen Sāḡī und P. Franke hat der Imam der Muršīditen noch einmal die muršīditischen Vorstellungen über den Menschen wiederholt, die mit der gnostischen Anthropologie übereinstimmen, nämlich, dass der Mensch aus dem Geist (*rūh*), der Seele (*nafs*) und dem Körper (*ḡasad*) besteht, wobei der Geist (*rūh*) unsterblich ist: er steigt automatisch (*tilqā' iyyan*) auf der Leiter der Erkenntnis Gottes (*ma'rifat Allah*) auf oder ab, was in mehreren Schritten oder in einem Schritt erfolgen kann.⁶⁶⁴

Interessant sind einige Definitionen der Gemeinschaft. P. Franke schreibt: „Dennoch konnte ich einiges notieren: die Muršīdiyya sei eine Korrekturbewegung (*ḥaraka tašhīḥiyya*) der *ʿAlawiyya* und habe sie von den fremden Einflüssen befreit, die im Laufe der Jahrhunderte auf sie eingewirkt hätten. Die Muršīditen seien nicht die Abtrünnigen, sondern das Herz der *ʿAlawiyya* (*lubb al-ʿalawiyya*) und unterschieden sich von den übrigen *ʿAlawiten* dadurch, dass es bei ihnen weder Scheiche noch Grabheiligtümer gebe. Auch eine Definition gab Abū Nāṣir mir an die Hand: „Die Muršīdiyya ist das Sich-Öffnen auf das uneingeschränkte Leben“ (*al-muršīdiyya hiya l-infiṭāḥ ʿalā l-ḥayāt al-muṭlaqa*).“⁶⁶⁵

Eine solche Bezeichnung (*lubb al-ʿalawiyya*), wie auch die Worte Sāḡīs darüber, dass der Austritt der Muršīdiyya aus der *ʿAlawiyya* dem Austritt des Christentums aus dem Judentum ähnelt, sind vor allem

⁶⁶² An dieser Stelle benutzt Nūr al-Muḍīʿ das Wort *al-ḥaqq*, welches gleichzeitig einer der Namen Allahs ist und dementsprechend auch als „Gott“ übersetzt werden kann.

⁶⁶³ Muršīd, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 495.

⁶⁶⁴ Notizen P. Frankes über Feldforschungen in Syrien 1990-1991.

⁶⁶⁵ Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S. 2-3.

deswegen interessant, weil in „*Lamaḥāt*“ bereits ein Versuch unternommen wurde, die beiden Gemeinschaften von Anfang an als zwei verschiedene Gemeinschaften darzustellen, indem Nūr al-Muḏīʿ die al-Ġaybiyya-Untersekte, aus welcher die Muršidiyya hervorgetreten ist, als eine eigenständige Religionsgemeinschaft beschreibt.⁶⁶⁶

3.4.6. Der volkstümliche Glaube.

Volkstümliche religiöse Vorstellungen der Muršiditen in der letzten Periode des Imamats von Sāḡī und vor allem, wie genau Muḡīb und Sāḡī von der muršiditischen Dorfbevölkerung angesehen wurden, sind heute schwierig zu rekonstruieren. Während meines Aufenthaltes in Syrien habe ich mehrmals von den Alawiten-Nusairiern gehört, dass die beiden, genauso wie Salmān und Nūr al-Muḏīʿ, für ihre heutigen Anhänger als eine Art lebendige Gottheiten gelten. Ähnliche Schlussfolgerungen (allerdings nur über Muḡīb) kann man auch aus den Notizen P. Frankes ziehen, aus denen er seine Gespräche mit einigen Muršiditen aufgeschrieben hat. So sei Muḡīb kein Prophet oder Lichtgestalt (*šaḥṣiyya nūrāniyya*) gewesen, sondern ein Gott, der die gesamte (christliche) Trinität verkörpere.⁶⁶⁷ Offiziell wird aber eine solche Vergöttlichung der Muršid-Familie von ihren Mitgliedern stark verneint.

Auffällig sind in den Notizen auch christliche Motive, die immer wieder auftauchen: Muḡīb wird oft mit *al-Masīḥ* verglichen. Während eines Gesprächs wurde dem Forscher auch eine Geschichte über Maria Magdalena erzählt.⁶⁶⁸

Und ohne Zweifel spielt auch Ḥiḍr eine ganz besondere Rolle sowohl in der „offiziellen“ Lehre der Muršidiyya als auch im Volksglauben. Es wurde schon erwähnt, dass unter anderem die Versuche der syrischen Regierung Anfang der 1960er Jahre, die heilige Stätte von Ḥiḍr in der Nähe von Homs zu zerstören, Massenproteste der

⁶⁶⁶ S. weiter: Kap. IV, S. 190-191.

⁶⁶⁷ Aus den Notizen von P. Franke: „Über die Verklärung (*taḡalli*) wurde mir nichts mitgeteilt, lediglich, dass Muḡīb seine Anhänger von seiner Göttlichkeit überzeugt hat. Er ist keine *šaḥṣiyya nūrāniyya* (Lichtgestalt – Aut.), wie Hāšim behauptet, sondern Gott selbst, und damit die Erfüllung der Versprechen aller Religionen. Auf meine Frage, ob er ʿĪsā und damit Gottes Sohn oder Gott selbst sei, kam die Antwort, er verkörpere die gesamte Trinität“ (Interview mit Gaṣṣān Nāšīr, Dorf Karm al-Maʿsara)

⁶⁶⁸ Notizen P. Frankes über Feldforschungen in Syrien 1990-1991.

Muršiditen ausgelöst haben. Wie aus dem folgenden Bericht P. Frankes folgt, verehrte man diesen Heiligen auch in den 1990er Jahren. Diese Verehrung unterstützte auch Sāḡī: *„In der heutigen Muršidiyya dagegen scheint Khidr wieder ein hohes Prestige zu genießen. Als ich im Frühjahr 1995 Sāḡī al-Muršid in Latakia besuchte, bezeichnete er mir gegenüber Khidr als lutf Allah und hob hervor, dass er höher stehe als alle Propheten. Als ich wenig später in der Asad-Bibliothek den wahhabitischen Khidr-Traktat von Hasin kopieren ließ, wollte sich der Bibliothekangestellte, der mir die Kopien aushändigte, von mir bestätigen lassen, dass die Geschichten über Khidr doch kein Aberglaube (ḥurafa) sei, wie Hasin behauptete, sondern die reine Wahrheit. Als ich mit ihm darüber ins Gespräch kam, stellte sich heraus, dass er der Muršidiyya angehörte.“*⁶⁶⁹

⁶⁶⁹ Franke, Patrik: *Begegnung mit Khidr*. S. 263-264.

Kapitel 4: Nūr al-Muḏīʿ al-Muršid und die Gemeinschaft nach dem Jahr 1998.

4.1. Die Gemeinschaft nach dem Tode Sāḡīs und die Rolle Nūr al-Muḏīʿs. Entstehung eines historischen Selbstbewusstseins.

Nach dem Tod Sāḡīs am 23. Oktober 1998 haben die Muršiditen kein offizielles religiöses Oberhaupt und keine höchste religiöse Autorität (*marḡaʿ*). In „*Muḡāwarāt*“ berichtet Nūr al-Muḏīʿ darüber Folgendes:

„Einer der Muršiditen wurde gefragt: ‘Wer übernimmt die Führung des muršiditischen Volkes nach der Verbergung (ḡayba) des Imams?’

Und er antwortete: ‘Keiner übernimmt die Führung des muršiditischen Volkes nach der Verbergung (ḡiyāb) des Imams. Der Imam lehrte uns in seiner Schule, dass er von den Muršiditen verlangt, seinen Worten zu folgen und nur aus Überzeugung (d.h. aus der persönlichen Überzeugung) zu handeln. Er lehrte uns auch, dass jede politische Entscheidung eine persönliche Entscheidung ist. Die Muršiditen verfolgen keine politischen oder wirtschaftlichen Zwecke, wie die Gemeinschaftsorganisationen oder etwas ähnliches, und machen keine Unterschiede zwischen den Menschen nach Geschlecht oder Nationalität. Wie kann es denn jemanden geben, der die Führung der Muršiditen übernimmt? Wie kann es eine höchste Autorität geben, wenn ein Muršidit ausschließlich aus seiner persönlichen Überzeugung handelt?’“⁶⁷⁰

Wie in diesem Abschnitt zu sehen ist, wird der Tod des letzten Imams, genauso wie im Fall Salmāns oder Muḡībs, als *ḡiyāb* (Verbergung, bzw. Abwesenheit) bezeichnet. Und obwohl das Grab Sāḡīs im Garten seiner Villa im Dorf Muraštī sehr gut bekannt ist und von Muršiditen regelmäßig besucht wird, hat anscheinend die Tatsache, dass der letzte Imam keinen Nachfolger hinterlassen hat, bei einigen seiner Anhänger den Glauben an seine mögliche Rückkehr verursacht. In „*Muḡāwarāt*“ versucht Nūr al-Muḏīʿ diesen Glauben vorsichtig zu widerlegen (Vgl. oben S.193-194).

Nūr al-Muḏīʿ, dessen Hauptresidenz in Homs ist, hat trotz seines großen Einflusses auf das Leben der Gemeinschaft – dies bestätigen auch die wenigen zeitgenössischen Zeitungsartikeln über die

⁶⁷⁰ Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Muḡāwarāt*. S. 70.

Muršiditen⁶⁷¹ – keinen religiösen Titel und beschreibt seine Position mit den Worten Sāḡīs auf folgende Weise:

„Mein Bruder Nūr al-Muḏīʿ ist ein Geschäftsmann, sein Platz ist der eines geachteten Bruders, dessen Urteilskraft anerkannt ist.“⁶⁷²

Meine muršiditischen Informanten behaupteten auch, dass Nūr al-Muḏīʿ in der Gemeinschaft als der angesehenste Träger der religiösen Traditionen und der religiösen Kenntnisse gilt, und das aufgrund der Tatsache, weil er am längsten der Schüler seines Bruders Sāḡī war.

Ein solcher Status hat anscheinend Nūr al-Muḏīʿ ermöglicht, zwei Texte – „*Lamahāt*“ und „*Muḥāwarāt*“ – zu verfassen, in denen er die muršiditische Version der Geschichte der Gemeinschaft und die Grundlagen ihrer religiösen Lehre überwiegend mit Bezug auf die Schriften von Sāḡī und Fātiḥ sowie auf eigene Gespräche mit den beiden Brüdern dargelegt hat. Nach der ersten Veröffentlichung 2007 hat „*Lamahāt*“ in demselben Jahr noch zwei Auflagen erlebt, die auch völlig ausverkauft wurden. Die meisten Käufer waren Muršiditen, die vermutlich auch die Hauptzielgruppe des Autors waren.⁶⁷³

Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Publikation dieses Buches, genauso wie die Darlegung der Grundideen der muršiditischen Religion, in schriftlicher Form in „*Muḥāwarāt*“ unter anderem auch mit dem Wunsch Nūr al-Muḏīʿs verbunden war, zumindest die Grundrichtungen einer solchen Interpretation, schriftlich zu fixieren. Als weiteren Grund für die Verfassung dieser Texte kann man den Aufbau des historischen Gedächtnisses der Muršiditen – einer relativ neuen Gemeinschaft – vermuten. Das kann man auch aufgrund einiger Passagen in „*Lamahāt*“ annehmen, in denen Nūr al-Muḏīʿ die Ġaybiyya-Untersekte der Alawiten/Nusayrier als eine eigenständige Religionsgemeinschaft neben den Sunniten, Schiiten, Alawiten (!), Drusen und Ismailiten darstellt:

„Und das religiöse Buch der Ġaybiyya ist der Koran, sie folgen dem Madhāb von ʿAlī und verstehen den Islam, wie ʿAlī ihn verstand, und sie folgen seinem Wege. Sie [die Ġaybiyya – Aut.] ist ein Madhāb an sich und kein Sunnitentum, Schiitentum, Alawitentum [!], Drusentum, Ismailitentum usw. Die Ġaybiten haben ihre eigenen Scheiche und Notabeln, ursprünglich

⁶⁷¹ Azraq, Anas: *Al-muršidiyyūn as-sūriyyūn yaḥtafilūn bi-ʿid ʿal-farah bi-llāh*“, abrufbar unter: <http://www.aljaml.com/node/6736> (Zuletzt abgerufen: 07.02.2013).

⁶⁷² Muršid, Nūr al-Muḏīʿ: *Muḥāwarāt*. S. 88.

⁶⁷³ Bericht eines syrischen Verlegers, vgl. auch S. 4 der vorliegenden Arbeit.

lebten sie in den höchsten Bergen der Küste [...], aber viele von ihnen mussten in die Gebiete von Homs auswandern und haben sogar die Gebiete von Damaskus und Qunaytra erreicht.⁶⁷⁴

Genauso werden die Stämme, die Salmān in den Stamm al-Ġasāsina vereinigt hat, als direkte Nachkommen des vorislamischen arabischen Ġassaniden-Stammes bezeichnet.⁶⁷⁵ Die Betonung des „Araberrtums“ (*‘urūba*) der Muršiditen scheint überhaupt eines der Leitmotive in „*Lamaḥāt*“ zu sein: im Buch sowie in mündlichen Berichten werden die alten syrischen Eliten (also die Gegner Salmāns und später seiner Söhne) als Vertreter und Träger der türkisch-osmanischen und nicht der arabischen Kultur und Mentalität dargestellt. Es wird sogar behauptet, dass sie keine arabische Abstammung hätten.⁶⁷⁶ Ähnliche Tendenzen sind auch bei anderen heterodoxen Gemeinschaften zu sehen.⁶⁷⁷

Ein weiterer Hinweis auf die Versuche der Gemeinschaft, ein eigenes historisches Selbstbewusstsein aufzubauen, kann die Unterstützung der nicht-muršiditischen Autoren sein, welche Texte über die Gemeinschaft verfassen. Das Hauptauditorium dieser Texte, die oft Passagen aus „*Lamaḥāt*“ in weiten Teilen wiederholen, sind wiederum die Muršiditen. Als Beispiel kann hier das schon oft zitierte Werk von al-Mūṣilī genannt werden. Während der Arbeit an seinem Buch wurde der Sunnit al-Mūṣilī von einem der Schüler des Imams Sāḡī beraten. Als weiteres Beispiel kann die Broschüre „*Tā’ir min bilādī. Salmān al-Muršid*“⁶⁷⁸ genannt werden, welche ihr Autor, der Alawit Ġamīl aš-Šindī, fast vollkommen aus *Lamaḥāt*-Zitaten kompiliert hat. Trotzdem stieß das Buch auf eine starke Nachfrage, insbesondere unter den Muršiditen.⁶⁷⁹

⁶⁷⁴ Muršid, Nūr al-Muḍī’: *Lamaḥāt*. S. 31.

⁶⁷⁵ Ebd. S. 29-31.

⁶⁷⁶ Ebd. S. 20-23. Im Gespräch mit mir bezeichnete Ašif aš-Šalīḥ den Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad als das erste arabische Staatsoberhaupt Syriens überhaupt.

⁶⁷⁷ Vgl. z. B. mit Schenk Bernadette: *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon*. Berlin 2002, S. 195-203 (Die Drusen als reine und echte Araber)

⁶⁷⁸ Šindī, Ġamīl aš-: *Tā’ir min bilādī. Salmān al-Muršid*. Damaskus 2010.

⁶⁷⁹ Mündliche Mitteilung des Verlegers des Buches gegenüber dem Autor.

4.2. Die Rolle der Gemeinschaft im politischen Leben Syriens.

Nach der Niederlage Rif at al-Asads und der Vereinigung *Sarāyā ad-Difā'* mit der Republikanischen Garde (*al-ḥaras al-ḡumhūrī*) lässt sich die genaue Anzahl der Muršiditen in elitären Militäreinheiten nicht definieren. Darüber hinaus wurde die Gemeinschaft noch in den 1980er Jahren ausschließlich als eine Religion bezeichnet, wobei die politische Einstellung die persönliche Wahl dieses oder jenes Mitgliedes der Gemeinschaft sein sollte. Trotzdem wurde die Gemeinschaft im syrischen Parlament seit Ende der 1970er Jahre (meistens) durch drei Abgeordnete aus Latakia, Homs und der Region al-Ġāb (Provinz Hama) vertreten. Nur 2010 wurde mir berichtet, dass die Gemeinschaft in jenem Jahr lediglich einen Abgeordneten aus al-Ġāb hatte, weil die Muršiditen in Latakia und Homs keine Kandidaten vorgeschlagen hätten.

Die genaue Anzahl der Muršiditen lässt sich heute wegen der Abwesenheit der offiziellen Statistik kaum definieren. Āsif aš-Šāliḥ nannte in einem Gespräch mit mir die Anzahl von 450-500 000 Mitgliedern. Nūr al-Muḏī' fand aber diese Einschätzung etwas übertrieben. In seinem Artikel „*Al-arz as-sūrī al-muḡill 'alā sahl al-Ġāb*“ (Die syrische Zeder, die auf die al-Ġāb-Ebene schaut) schreibt Muḡammad al-Arnā'ūt – anscheinend auch aufgrund mündlicher muršiditischer Berichte – über ungefähr 300 000 Muršiditen im heutigen Syrien.⁶⁸⁰ Irgendwelche genauere Angaben gibt es diesbezüglich leider nicht.

Als ein Hinweis auf den Einfluss der Gemeinschaft und persönlich Nūr al-Muḏī's kann der Bericht von Muḡammad Ibrāhīm al-'Alī über einen Konflikt, der sich 2000 zwischen den Muršiditen und dem damaligen syrischen Verteidigungsminister Muṣṭafā Ṭlās ereignet hat, betrachtet werden. In jenem Jahr veröffentlichte Ṭlās in der Zeitung „aš-Šarq al-Awsaṭ“ einen Artikel, in dem er laut der Meinung der Muršiditen Salmān verleumdet habe. Die Publikation hat Massenproteste der Mitglieder der Gemeinschaft ausgelöst, und Nūr al-Muḏī' wandte sich sogar mit einem Brief an den neugewählten Präsidenten Baššār al-Asad. Den Text des Briefes gebe ich hier an, weil

⁶⁸⁰ Arnā'ūt, Muḡammad al-: *Al-arz as-sūrī al-muḡill 'alā sahl al-Ġāb*. Abruflbar unter: <http://www.alghad.com/?article=18719> (zuletzt abgerufen 07.02.2013).

er auch einige Details zum Verständnis der früheren Geschichte der Gemeinschaft ergänzt:

„Die Söhne von Salmān al-Muršid sind betrübt über den Artikel, der unter dem Namen des Verteidigungsministers erschienen ist. Mit diesem Brief erinnern wir Herrn Präsidenten an die Position der Muršiditen, als sie während [der Revolte] der Muslimbrüder und während der as-Sarāyā-Krise auf der Seite des Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad auftraten. Wir hoffen, dass die engen Beziehungen, die uns mit dem Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad verbunden haben, weiter aufrechterhalten werden, und dass sie während der Regierungszeit des Präsidenten Baššār noch stärker werden.“⁶⁸¹

Als Folge musste Ṭlās, während eines speziell dafür organisierten Treffens mit Nūr al-Muḍīṭ, seine persönliche Entschuldigungen vorbringen. Erst dann wurde der Konflikt geschlichtet. Danach hat auch das Treffen zwischen Nūr al-Muḍīṭ Muršid und Baššār al-Asad stattgefunden. Mit Bezug auf Nūr al-Muḍīṭ berichtet Muḥammad Ibrāhīm al-‘Alī über das Treffen:

„Danach empfing Herr Präsident Baššār al-Asad Nūr al-Muḍīṭ. Nūr erzählte mir darüber Folgendes:

„Der Präsident hat die Fortsetzung derselben Politik bezüglich der Muršiditen bestätigt, die auch der verstorbene Präsident Ḥāfiẓ al-Asad – möge Gott ihm gnädig sein – betrieben hat. Und er wollte, dass ich das den Muršiditen mitteile. Er will auch, dass die Kontakte, die unsere Gemeinschaft mit dem Präsidenten Ḥāfiẓ al-Asad verbunden haben, nicht einfach auf demselben Niveau bleiben, sondern stärker werden. Mit diesen Worten hat Herr Präsident den Weg allen gesperrt, die die Stellungnahme der Regierung uns gegenüber in Zweifel zu ziehen versuchen.“⁶⁸²

In den Jahren 2003-2011 stellten die Muršiditen auch den ersten Minister aus ihren Reihen – das war der Erziehungsminister (*wazīr at-*

⁶⁸¹ Zitat nach: ‘Alī, Muḥammad Ibrāhīm al-: *Ḥayātī wa al-i-‘dām*. S. 273. Originaltext: إن أبناء سلمان المرشد يشجون بشدة ما جاء في المقال المنسوب إلى وزير الدفاع، و يذكرون سيادته من خلال هذه الرسالة بمواقف المرشديين المشرفة مع الرئيس الخالد حافظ الأسد سواء في أيام الإخوان المسلمين أو أيام أزمة السرايا. و أنهم يأملون أن تستمر العلاقات الحميمة التي كانت تربطهم بالسيد الرئيس حافظ الأسد. و إن تزداد في عهد الرئيس بشار قوة و متعة.

⁶⁸² ‘Alī, Muḥammad Ibrāhīm al-: *Ḥayātī wa al-i-‘dām*. Bd. II, S. 274. Originaltext:

و بعد ذلك قابل النور سيادة الرئيس بشار الأسد. و أخبرني النور قائلاً: "إن الرئيس أكد على استمرار الخط الذي انتهجه الرئيس الراحل حافظ الأسد رحمه الله من المرشديين. و رغب إلي أن أخبر المرشديين بذلك، و أنه يوّد أن تبقى الروابط التي جمعتنا مع الرئيس حافظ الأسد على ما كانت عليه بل تزداد ترسخاً و بذلك قطع سيادته بهذا القول الطريق على الذين حاولوا التشكيك بموقف العهد منهم."

tarbiyya) ‘Alī Dāhir Sa‘d,⁶⁸³ der eine freundschaftliche Beziehung zu dem Präsidenten Asad haben soll.

4.3. Religiöse Lehre und Traditionen der heutigen Muršiditen, Verhältnis zu anderen Konfessionen.

Das Problem, das die Forschung und die wissenschaftliche Beschreibung der muršiditischen religiösen Lehre kompliziert macht, ist die Tatsache, dass diese Lehre nirgendwo systematisch dargelegt ist. Selbst in „*Lamaḥāt*“ und „*Muḥāwarāt*“ findet man fast ausschließlich Zitate, die auf Sāḡī (in diesem Fall sind es auch ziemlich viele Verse) oder Muḡīb (meistens mit Sāḡīs Auslegung dabei) zurückgeführt werden. Diese Zitate und Verse, in denen vereinfachte alawitische Glaubenslehren nachvollziehbar sind, sind aber keine ausgearbeitete Theologie, wie es bei den Alawiten der Fall ist, sondern eher fragmentäre Erläuterungen verschiedener, meistens vom Alawitentum geerbter Ideen. Selbst Nūr al-Muḏī‘ hat im Gespräch mit mir darauf hingewiesen, dass die Muršidiyya kein philosophisches System ist und deswegen auch nicht als ein philosophisches System untersucht oder dargestellt werden kann bzw. soll. Darüber hinaus dürfen heutige Muršiditen die auf Muḡīb und Sāḡī zurückgeführten Ideen auch persönlich interpretieren, was das gesamte Bild noch amorpher macht.⁶⁸⁴

Trotzdem versuche ich im Folgenden zumindest die Grundideen der Muršidiyya zusammenzufassen.

Einige wichtige Elemente der muršiditischen religiösen Lehre wurden schon in den Kapiteln über Muḡīb und Sāḡī ausführlich wiedergegeben, wobei auch ein Versuch unternommen wurde, die Erscheinung wenigstens einiger von ihnen zeitlich zu definieren. Trotz einiger Widersprüche, auf die auch bereits in vorangegangenen Kapiteln hingewiesen wurde, gehören alle diese Elemente bis heute zur muršiditischen Tradition und wurden von Nūr al-Muḏī‘ Muršid in den

⁶⁸³ Laut dem mündlichen Bericht Ġamāl Bārūts, ist Sa‘d aus der Muršidiyya ausgetreten. Die Muršiditen haben aber das mir nicht bestätigt.

⁶⁸⁴ Über die Möglichkeit einer solchen selbstständigen Auslegung sprach noch Sāḡī, wobei er betonte, dass jeder Muršidit nur in seinem Namen und nicht im Namen der ganzen Gemeinschaft sprechen soll: Muršid, Nūr al-Muḏī‘: *Lamaḥāt*, S. 500. Nach den muršiditischen Vorstellungen ist es der Imam, der als einziger im Namen der ganzen Gemeinschaft sprechen darf. Der letzte Imam war Sāḡī.

unter den Muršiditen verbreiteten, höchst angesehenen und oft zitierten Texten „*Lamahāt ḥawla al-muršidiyya*“ (2007) und „*Muḥāwarāt ḥawla al-muršidiyya*“ (2003-2009) schriftlich dargelegt.

Obwohl die Muršiditen immer wieder die Einzigartigkeit der auf Muğīb zurückgeführten Botschaft betonen,⁶⁸⁵ kann man ziemlich viele Parallelen, die die Terminologie, religiöse Symbolik, Rituale und Grundideen anbetreffen, zwischen den Muršiditen und vielen anderen heterodoxen islamischen Gemeinschaften ziehen. In erster Linie sind hier die Alawiten zu erwähnen, manche Ähnlichkeiten kann man aber auch mit den Ismā‘īliten oder sogar den Aleviten-Bektaschi – wenn man z.B. Musik und Dichtung als Bestandteil der Liturgie in Betracht nimmt – finden.

Einige Analogien zwischen den Inhalten bestimmter Begriffe bei den Muršiditen und den Ismā‘īliten wurden schon am Beispiel von Sāğīs Titel „*al-Mu‘allim*“ und seines Inhaltes oder der Umdeutung der Begriffe *al-Qiyāma* und *al-Qā’im* gezeigt (Vgl. oben S.202, Fußnote 629).

Manche christliche Einflüsse, die ich in der muršiditischen Terminologie und Lehre auch als direkte Einflüsse des Christentums und nicht nur als christliche Elemente im Alawitentum vermute, wurden auch schon, unter anderem am Beispiel von Muğībs Bezeichnung „*al-Muḥalliṣ*“ und der Apokalypse als Bezugsquelle, gezeigt (Vgl. oben S. 204).

Das Ganze bedeutet natürlich nicht, dass alle obenerwähnten Gemeinschaften einen unmittelbaren Einfluss auf die Muršidiyya während ihrer Bildungsphase (unter der Bildungsphase meine ich hier die Zeit von Salmān bis Sāğī Anfang der 1970er Jahre) ausgeübt haben – nur die alawitischen Einflüsse sind ohne jegliche Zweifel anzuerkennen. Das zeigt aber eine Art genetische Verbindung, die zwischen der Muršidiyya und jeder von diesen Gruppen auf allen Ebenen (Terminologie, Grundideen und Potential zur Modernisierung) existiert.

Sich selbst bezeichnen die heutigen Muršiditen als ein Zweig (*far*) im Islam, dabei ist ihre Interpretation des Begriffes „Islam“ breiter als üblich. Sie beziehen sich auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Islam“ in der arabischen Sprache (die Unterwerfung) und auf

⁶⁸⁵ In Gesprächen mit mir betonte Dr. Aṣif aṣ-Ṣalīḥ, dass Muğīb der erste war, der mit der Lehre über die andere Welt (*al-āḥira*) und Existenz verschiedener Ebenen von Himmeln gekommen ist.

den 19 Vers der Sure Āl ‘Imrān: „Wahrlich, die Religion vor Allah ist Islam“ (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ).⁶⁸⁶ Islam ist dementsprechend jede Religion, welche die Unterwerfung des Menschen gegenüber Gott behauptet⁶⁸⁷ oder dessen Ziel die Erkenntnis Gottes (*ma‘rifat Allāh*) ist.⁶⁸⁸

Eine solche Interpretation des Begriffes, die theoretisch fast jede Religion als „Islam“ zu bezeichnen erlaubt, erklärt anscheinend auch die große religiöse Toleranz der Muršiditen. Muršiditische Frauen, die ohnehin ziemlich emanzipiert im Vergleich zu den alawitischen sind, dürfen z.B. Männer aus anderen Konfessionen heiraten. Und sogar der Austritt aus der muršiditischen Religion gilt (zumindest offiziell) als kein Problem. Nūr al-Muḏī’ Muršid schreibt darüber:

*„Unsere Botschaft ist die Wahl. Wer ihr folgen will, der folgt, und wer sie verlassen will, der verlässt sie. Wir Muršiditen verfolgen auf keinen Fall diejenigen, die ausgetreten sind, weil die Religion die Wahl des Menschen ist. Wenn jemand sie gewählt hat, dann hat er das selbst gewählt, und wenn jemand sie verlassen hat, dann kann ihm das niemand von uns verbieten.“*⁶⁸⁹

Die Idee der freien und bewussten Wahl, die in dem letzten Zitat noch einmal zu sehen ist, sowie die des freien Willens spielt eine zentrale Rolle in der muršiditischen Lehre: jede Tat ist die Folge einer bestimmten persönlichen Wahl und ist deswegen mit einer gewissen Verantwortung verbunden. Anscheinend besteht deswegen der Kern der muršiditischen Lehre in erster Linie aus ethischen Vorschriften (nicht zu lügen, Unzucht und obszöne Wörter zu vermeiden, ein nüchternes Leben zu führen und Übertreibungen in allem zu vermeiden usw.), die auch den größten Teil der Weisheitssprüche (*hikam*) Muḡībs bilden.

Eng verbunden mit den beiden Ideen (der freien Wahl und des freien Willens) ist auch die muršiditische Auffassung des Determinismus. Und obwohl die Idee der Vorherbestimmung in einigen Passagen in „*Lamaḥāt*“ auftaucht, handelt es sich an diesen Stellen noch um die Zeit der politischen Verfolgung. Später wurden aber diese Vorstellungen in den Hintergrund geschoben und stattdessen wurde die individuelle Initiative unterstützt, was die Muršidiyya mit protestantischen Bewegungen im Christentum vergleichbar macht. In „*Muḡāwarāt*“ wiederholt Nūr al-Muḏī’ noch einmal:

⁶⁸⁶ Muršid, Nūr al-Muḏī’: *Muḡāwarāt*. S.77.

⁶⁸⁷ Die Definition des Islams von Āṣif aṣ-Ṣāliḡ (Gespräch mit dem Autor).

⁶⁸⁸ Die Definition des Islams von Nūr al-Muḏī’ Muršid (Gespräch mit dem Autor).

⁶⁸⁹ Nūr al-Muḏī’ al-Muršid: *Muḡāwarāt*. S. 80-81.

Aus den Worten von Imām al-^c Aṣr: „Die Religion soll den Willen zum Leben entwickeln und einen tätigen Menschen (*al-insān al-fā'il*) erziehen. Sie soll nicht den Willen schwächen oder einem die Hände mit dem Fatalismus binden, indem er die eigene Schwäche mit der Einmischung der himmlischen Kräfte in alle Ereignisse der menschlichen Welt rechtfertigt.“⁶⁹⁰

Die Idee der freien Wahl erklärt auch die Ablehnung der missionarischen Tätigkeit für die Verbreitung der muršiditischen Religion. Nur die persönliche Überzeugung und das individuelle Verständnis gelten als der einzig richtige Weg zur Religion. Das ist auch einer der größten Unterschiede zwischen Muršiditen und Alawiten. Momentan gibt es kaum eine offene Feindschaft zwischen den beiden Gemeinschaften, wie es während der Bildungsphase der Muršidiyya der Fall war. Trotzdem kritisieren die Muršiditen viele Dogmen der Alawiten, wie z.B. ihre Verehrung der Scheiche, die sie manchmal sogar als eine Art Idolatrie (*ṣanamiyya*) bezeichnen. Auch beim Essen folgen die Muršiditen den koranischen Vorschriften über *ḥalāl* und *ḥarām*, wobei die Eßverbote der Alawiten etwas breiter sind.⁶⁹¹

Die Alawiten halten ihrerseits die Muršiditen für diejenigen, die vom richtigen Wege abgekommen sind.⁶⁹²

Außer der Ethik und der Idee des freien Willens, die einen gewissen Individualismus voraussetzt, sind in der muršiditischen Lehre noch einige wichtige Ideen zu nennen, welche das Erbe der älteren Religionen und vor allem des Alawitentums darstellen und welche auch schon früher erwähnt wurden.

In erster Linie ist es der für alle Muršiditen sehr wichtige Glaube an die Seelenwanderung (*tikrār al-qumṣān*). In „*Muḥāwarāt*“ findet man in diesem Zusammenhang Folgendes:

„Frage: Glaubt ihr an die Seelenwanderung (*taqammus*), wie manche islamische [!] Gemeinschaften?

Antwort: Al-Mu^c allim hat uns gelehrt, dass Gott dem Menschen mit der Wiedergeburt (*tikrār al-qumṣān*) eine Möglichkeit gegeben hat. Ich weiß, dass Gott den Menschen mehr als einmal erschafft. Und Er gibt ihm mehrere Möglichkeiten, sich zu retten. Mit einer neuen Geburt werden die alten

⁶⁹⁰ Ebd. S. 115

⁶⁹¹ Abgesehen davon, dass die Alawiten, genauso wie die Sunniten, kein Schweinefleisch essen dürfen, dürfen sie nur männliche Tiere essen. Darüber hinaus ist bei den Alawiten auch Hasenfleisch verboten. (Mitteilung der Alawiten dem Autor).

⁶⁹² Mündliche Berichte der alawitischen Informanten.

Erinnerungen des Menschen gelöscht und er wird auch seine falschen Überzeugungen los. Vielleicht bereut er vor Gott, und Gott akzeptiert seine Reue und führt ihn auf den richtigen Weg und zu richtigen Ideen“⁶⁹³

Aufgrund der Texte von „*Lamahāt*“ und „*Muḥāwarāt*“, der Notizen von P. Franke und meiner eigenen Gespräche mit Muršiditen kann ich zusammenfassend sagen, dass die Wiedergeburt als eine Gnade Gottes gilt, weil der Geist (*ruh*) mit jeder Geburt in einem neuen Körper (das frühere Leben wird dabei vergessen) eine neue Möglichkeit bekommt, von der körperlichen Hülle befreit zu werden und die eigene Vervollkommnung schon als Geist in der Welt der Geister (*‘ālam al-arwāh*) fortzusetzen, indem er von einem Himmel auf einen höheren steigt. Der Endpunkt, wie man das aus mehreren Passagen in „*Lamahāt*“ erschließen kann,⁶⁹⁴ ist dabei das Reich Gottes (*malkūt ar-rabb* oder *malkūt Allāh*), die Heimstatt der reinen Geister (*al-arwāh aṭ-ṭāhira*).

In einem Widerspruch mit dieser Idee der Vervollkommnung des Geistes und seines Aufstiegs in das Reich Gottes scheint die Idee des sinnlichen Paradieses, die mit der des Korans vergleichbar ist, zu stehen. Diese Idee taucht einige Male in „*Lamahāt*“ auf und wird noch einmal in „*Muḥāwarāt*“ dargelegt, wobei sie in der Interpretation Nūr al-Muḍīs symbolisch verstanden werden kann:

„Die Frage eines christlichen Geistlichen: Was wird unter dem Wort „Huris“ (ḥūr) gemeint?

Die Antwort: Die Huris, der Honig und alle anderen Versprechen [...]. Sie repräsentieren das Versprechen Gottes den Rechtgläubigen gegenüber, die Ihn anbeten. Und wenn Gott die Freuden dieser Welt erschaffen hat, hat Er uns ihre Freuden auch versprochen. Wie aber die Freuden werden, die uns Gott im Paradies versprochen hat, so weiß über ihre Schönheit und Größe nur derjenige, dem Er das offenbart hat, und Er hat das nur denjenigen offenbart, die sich Seiner Führung untergeordnet haben, und dabei vor nichts, sogar nicht vor dem Tode, Angst haben.“⁶⁹⁵

Auf jeden Fall hat aber die Idee der Befreiung des Geistes und seines Aufstiegs in das Reich Gottes eindeutig einen Vorrang bei den heutigen Muršiditen und kann als ein deutlicher Nachklang der vorislamischen gnostischen Lehren interpretiert werden, die auch die

⁶⁹³ Nūr al-Muḍīʿ al-Muršid: *Muḥāwarāt*. S. 91

⁶⁹⁴ Z.B.: Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamahāt*. S. 231

⁶⁹⁵ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Muḥāwarāt*. S. 91.

Religion der Alawiten stark beeinflusst haben. Nachvollziehbar sind diese Einflüsse auch in der muršiditischen Anthropologie, welche mit ihrer Aufteilung des Menschen in Geist (*rūh*), Seele (*nafs*) und Körper (*ğasad*), wobei nur der Geist (bei den Muršiditen oft auch mit dem Gewissen (*damīr*) indentifiziert) ein Teil der göttlichen Substanz ist, vollkommen die gnostische Anthropologie wiederholt.⁶⁹⁶

Man kann auch einige terminologische Parallelen mit den Gemeinschaften, die H. Halm als „islamische Gnostiker“ bezeichnet, ziehen. So wird z.B. Muğīb in einem Kapitel als *an-Nafs az-Zakiyya* (die reine Seele) bezeichnet, dieselbe Bezeichnung, die einige *ğulāt*-Sekten mit Bezug auf Muḥammad al-Nafs az-Zakiyya benutzten, den sie für einen *Mahdī* hielten.⁶⁹⁷

Über die sufische Symbolik, die ebenso wie die Sufik überhaupt ein Teil der alawitischen Tradition ist, wurde schon auf dem Beispiel einiger Verse von Sāğī gesprochen. In diesen Versen wird der Wein, der übrigens bei den heutigen Muršiditen erlaubt ist,⁶⁹⁸ als Metapher für göttliche Erkenntnis benutzt. Ein weiteres Beispiel kann hier ein Gedicht sein, das aus lauter Metaphern besteht und welches Sāğī für einen der Sänger der Gemeinschaft namens ʿAlī Ğaʿfar verfasst hat:

*In unserem Haus [gibt es] eine Kanne, die mit dem Wein gefüllt ist,
Mit dem goldgelben aus den alten Zeiten,
Und ein Becher aus dem feinen [Glas-?], was al-Ḥiḍr erschaffte,
Wie ein Glorienschein ist die Morgenröte erschienen
Mit dem Licht und der Sonne*

*In unserem Haus [gibt es] eine Panflöte aus dem Rohr der Kraft,
Ihr Klang ist weich und sanft,
Als ob der Verzeiher spielerisch ins Ohr flüstert,
Das sind aber die Schicksale, die mit dem Lied kommen,
Und den Menschen wird verziehen.*

*In unserem Haus [gibt es] eine Glocke, die über den Ruhm klingt,
Sie feiert den Heiligen mit der Kunst der Hand,*

⁶⁹⁶ Jonas Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. S. 71 auch Kap. II, S. 112.

⁶⁹⁷ Halm Heinz: *Die islamische Gnosis*. S. 95 ff.

⁶⁹⁸ Es wurde mir berichtet, dass der Wein bei Muršiditen endgültig dann erlaubt wurde, als Imam Sāğī in den 1970er oder 1980er Jahren während einer Feierlichkeit selbst getrunken hat. Vgl. mit Franke, Patrick: *Göttliche Karriere...* S.49, Fußnote 124.

Ihr Klingen ist weich, wie der Schritt des Sinnes,
In seiner Milde, die zu fühlen ist, hören wir immer wieder
Die Reinheit der Seele.

In unserem Haus [gibt es] einen Diener vom Morgenstern,
In Illusionen hat er das Verständnis des Offensichtlichen
niedergelassen,

Er lässt uns die Worte der Wahrheit der Zeit hören,
Die Wahrheiten sind zu sehen in der Dunkelheit des Geheimnisses,
welche die Heiligkeit besitzen.⁶⁹⁹

Interessant ist auch die Wahrnehmung des Todes in der Gemeinschaft. Der Tod wird als die Befreiung des Geistes und sein Übergang in die andere Welt (al-āḥira), die oft als das wirkliche Leben bezeichnet wird, interpretiert. Diese Idee ist auch in Sāḡīs Dichtung deutlich zu sehen:

Befreie dich von Hirngespinnsten und hör auf das richtige Wort
Diese Welt ist kein Leben, die andere Welt ist das Leben.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 473-474. Originaltext:

في بيتنا إبريقُ ملآن بالخمرِ
صهباءُ مِنْ عتيقُ أولَةُ الدهرِ
و الكأسُ مِنْ رقيقُ ما صنعَ الخضرُ
كانما البريقُ قد طلعَ الفجرُ
بالتور و الشمسِ
في بيتنا مزمارُ مِنْ فصَبِ القُدرةِ
أصواته أطوارُ مِنْ راحمِ الصفرةِ
كانما الغقارُ داعبَ للأذنِ
بل إنها الأقدارُ تسلكُ باللحنِ
عفواً إلى الإنسِ
في بيتنا ناقوسُ يدقُ بالمجدِ
يمجدُ القُدوسُ في صنعةِ اليدِ
رنيته المسلوسُ كخطوةِ المعنى
في لطفها المحسوسُ تظلُّ تُسمعنا
نقاوةِ النفسِ
في بيتنا غلامُ مِنْ كوكبِ الصبحِ
أنزلَ في الأوهامُ بصيرةِ الوضوحِ
يُسمعنا مِنْ كلامُ حقيقةِ العصرِ
حقائقاً تُشامُ في غامضِ السرِّ
مليكة القُدسِ

⁷⁰⁰ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt*. S. 475.

Originaltext:

Die übliche muršiditische Beileidsformel klingt „*aḥsan Allāh ḥalāṣahu*“ (arab.: أحسن الله خلاصه ; dt.:“Möge Gott seine Erlösung gut machen“).⁷⁰¹ Der Tod selbst ist kein Anlass zur Trauer. Am dritten oder vierten Tag nach dem Tod einer Person findet eine Versammlung zum Andenken an dem Versorbenen statt. Während dieser Versammlung werden entsprechende Verse von Sāḡī vorgelesen. Nūr al-Muḏī⁷ beschreibt das Ganze auf folgende Weise:

„Wenn jemand von uns stirbt, dann singen wir die Worte unseres Imams aus seiner Dichtung, wo das Leben – das ewige Leben – beschrieben wird. Bei den Muršiditen ist der Tod der Anfang des Lebens – so lehrte Sāḡī. Und der Engel des Todes ist unseren Herzen lieb. Imam nannte ihn in einem seiner Gedichte ‘mein Geliebter’, und weiter sind einige Auszüge aus diesem Gedicht:

„Engel des Todes, komm auf mich zu, mein Geliebter // und erlöse mich von diesem schwermütigen Leben.“

Der Engel des Todes ist derjenige, der die Herzen der Rechtgläubigen erfreut, wenn sie ihn in dieser wichtigen Stunde sehen:

„Und wenn ihr [der Stunde des Todes – Aut.] ganzes Wesen nicht für das Gute wäre // dann hättest du [uns] nicht in der wichtigen Stunde erfreut.“

Und am Ende will der Dichter von diesem geliebten Engel, dass er ihn aus dieser Welt in die Welt der Schönheit und der Wahrheit überträgt, und er beschreibt sein Leiden und seine Sehnsucht nach diesem Treffen:

„Mein Geliebter, wirst du uns von dem routinemäßigen Leben bald erlösen?“

[...]

Dann beschreibt er seinen Eintritt in ein anderes Leben:

„Er öffnet seine Pforte und ich sehe Freunde // auf Betten, die mit Wohlgeruch gereinigt sind,

Ich betrete meine Heimat und ich fühle // dass jeder, der hier ist, mein Verwandter ist.“⁷⁰²

Mir wurde auch berichtet, dass die Muršiditen bestimmte Gebete für ihre Verstorbenen sprechen. Die Texte oder zumindest der Inhalt dieser Gebete blieben mir aber unzugänglich.

خل عنك الترهات و استمع قول الثبات

ليست الدنيا حياة إنما الأخرى الحياة

⁷⁰¹ Bārūt, Ġamāl: *Šu‘ā‘ qabl al-faḡr*. S. 277.

⁷⁰² Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Muḥāwarāt*. S. 129.

4.3.1. Der heilige Ḥiḍr.

Genauso, wie in den Zeiten Salmāns und Sāḡīs spielt auch heute der heilige Ḥiḍr eine ausgesprochen wichtige Rolle in der Religion der Muršiditen. In „*Muḥāwarāt*“ schenkt Nūr al-Muḍī' dem Glauben an Ḥiḍr, „*der die Guten führt und gegen das Böse kämpft*“, ⁷⁰³ sogar eine besondere Aufmerksamkeit:

„Frage: Was bedeutet für dich al-Ḥiḍr?“

Antwort: Alle Völker anerkennen al-Ḥiḍr. Auf Französisch ist sein Name Ğirġis⁷⁰⁴, und man sagt Mār Ğirġis oder der Heilige Ğirġis. Und auf Englisch [heißt er] Saint George oder der Heilige George. Er wird als Reiter auf dem Pferd dargestellt, während er einen Drachen mit seinem Speer tötet. Das symbolisiert den ewigen Kampf gegen das Böse, und er hat das Schwert des Guten. Er wird gerufen in den Tagen des Unglücks und der Angst.⁷⁰⁵

Und weiter:

„Ein Bekannter hat mich gefragt: ‘Entschuldige, aber ich möchte dich fragen. Wir sagen: ‘Yā Ḥiḍr’, und die Christen glauben an al-Ḥiḍr, und die Sunniten glauben an al-Ḥiḍr, und ihr sagt: ‘Yā Ḥiḍr’. Wer ist al-Ḥiḍr? Ein Prophet? Ein Gesandter? Ein Heiliger?’

Ich habe ihm geantwortet: Wir sagen: ‘Yā Ḥiḍr’, und unser Imam sagte: ‘Yā Ḥiḍr’, und Salmān sagte: ‘Yā Ḥiḍr’, und Muġīb sagte: ‘Yā Ḥiḍr’; und ‘Alī sagte: ‘Yā Ḥiḍr’, als er von der Kanzel (minbar) gesagt hatte: ‘O, Abū l-‘Abbās, du bist der Imam der Menschen (yā abā l-‘abbās anta imām an-nās)!‘ Und Abū l-‘Abbās ist der Beiname von al-Ḥiḍr.⁷⁰⁶

4.3.2. Die Gebete.

Ihre Gebete halten die Muršiditen vor Außenstehenden streng geheim. Erklärt wird es in „*Muḥāwarāt*“ auf folgende Weise:

„Die Frage an ein muršiditisches Mädchen: Dein Gebet ist also ein Geheimnis, und du darfst es mir nicht sagen?“

Das Mädchen antwortete: Das Gebet ist nicht für Prahlerei oder Demonstration. Ich will nicht darüber diskutieren, und was willst du damit anfangen, wenn du kein Muršidit bist? ... Ich respektiere mein Gebet und ich kann es nicht jedem demonstrieren, der es lediglich aus Neugierde hören

⁷⁰³ Muršid, Nūr al-Muḍī': *Muḥāwarāt*. S. 164.

⁷⁰⁴ Im Originaltext: جرجيس, eine verzerrte Form des französischen Namen Georges.

⁷⁰⁵ Ebd. S. 163

⁷⁰⁶ Ebd. S. 164.

möchte. Richtiger und vernünftiger wäre es, es einem nicht-Muršiditen nicht zu verraten. Nicht weil es irgendwelche Geheimnisse enthält, welche die Menschen über uns nicht wissen, sondern weil ich mein Gebet respektiere und keinen Wunsch habe, damit die Neugier der anderen zu befriedigen.⁷⁰⁷

Weder in „Lamaḥāt“ noch in „Muḥāwarāt“ findet man genaue Angaben über die Texte oder Zeiten der Gebete, all das wird bis heute ausschließlich mündlich von dem „Tutor“ (*mulaqqin*) den jungen Muršiditen vermittelt. Auch während des Gesprächs mit mir beschränkte sich Nūr al-Muḍīʿ al-Muršid nur mit einer allgemeinen Antwort auf meine Frage zu diesem Thema. In „Muḥāwarāt“ findet man über die muršiditischen Gebete Folgendes:

„Einer meiner Bekannten fragte mich: Betest du? Betest du zu bestimmten Zeiten, wie wir es tun? Ist ihr Gebet unserem ähnlich?“

Ich antwortete ihm: Es gibt eine Strophe, welche unser Imam in Zağal-Metrum geschrieben hat. Sie ist die Antwort auf deine Frage:

Was ist der Wert des Lebens, wenn es umsonst war // was ist der Wert des Menschen, wenn er kein Gebet hat.

Was den zweiten Teil deiner Frage angeht, so antworte ich: das Gebet [sagt] immer, dass es keinen Gott außer Gott gibt, dass Er gelobt sein muss, dass die Macht und der Sieg von Gott sind und dass das Leben demjenigen gehört, der an Gott glaubt und Seiner Führung folgt. Unsere Jugendlichen – egal ob Jungen oder Mädchen – lernen die Gebete, wenn sie es wünschen, nachdem sie ihr vierzehntes Lebensjahr erreichen. Derjenige, der die Gebete beibringt, heißt ‘al-Mulaqqin’ (Tutor). Das ist ein Mann aus den Muršiditen, den die Gemeinschaft wählt, wenn sie ihn für diese Aufgabe für geeignet hält. Für den Unterricht bekommt er einen symbolischen Lohn. Es gibt kein bestimmtes Gebäude und keinen bestimmten Ort für das Gebet. Der einzige Gebetsort ist das reine Herz. Von Muğīb, dem Arzt der Gebrechen, haben wir gelernt, dass das Gebet das Recht Gottes ist. Wer kein Gebet verrichtet, gibt dem Gott nicht, was Ihm gehört.⁷⁰⁸

Trotz der letzten Worte dieses Zitats gilt das Gebet bei heutigen Muršiditen als vollkommen freiwillig, was mir Nūr al-Muḍīʿ al-Muršid und Aṣif aṣ-Ṣāliḥ bestätigt haben.

Über die Texte der muršiditischen Gebete gibt es allerdings zwei Berichte der Außenstehenden. Mit Bezug auf das Buch „an-Nusayriyya

⁷⁰⁷ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Muḥāwarāt*. S. 139.

⁷⁰⁸ Muršid, Nūr al-Muḍīʿ: *Muḥāwarāt*. S. 138.

(al-Alawiyyun)“, verfasst von einem gewissen Mujahid al-Amin, schreibt der amerikanische Autor Matti Moosa Folgendes:

„See the prayers of the Nusayris addressed to Sulayman al-Murshid and his sons Mujib and Sadjī as gods. These prayers consists of the following Suras: (1) Surat as-Sajda, (2) Surat al-Fath, (3) Surat al-Ma'arifa, (4) Surat al-Du'a, (5) Surat al-Iqtibas, (6) Surat al-Itiraf and (7) Surat al-Iqrar“⁷⁰⁹

Das Buch aber, von dem Moosa außer der Seitennummer, wo die Gebete angegeben seien (67-71), nichts weiteres berichtet, blieb mir leider unzugänglich und war keinem meiner muršiditischen oder nicht-muršiditischen Informanten bekannt. Auf jeden Fall wird die Vergöttlichung Salmāns und seiner Söhne Muğīb und Sāğī (und manchmal sogar Nūr al-Muđī³), welche die Außenstehenden (und insbesondere die Alawiten) den Muršiditen oft zuschreiben, von Muršiditen selbst immer betont verneint.

Ein weiteres Buch, in dem sogar ein Gebet auf Muğīb zitiert wird, ist das bereits erwähnte Werk „*Islām bi-la mađāhib*“ des ägyptischen Historikers Mustafā Šak^ća.⁷¹⁰ Die Authentizität dieses Gebets wurde mir allerdings von den Muršiditen nicht bestätigt. Das Buch von Šak^ća wurde 1976 veröffentlicht. Die Entstehungszeit des im Buche angegebenen Gebetes kann man aufgrund seines Inhaltes chronologisch in die Periode der politischen Verfolgung der Gemeinschaft einordnen: im Gebet wendet man sich an Muğīb mit der Bitte, vor bösen Herrschern beschützt zu werden.⁷¹¹ Man kann dabei nicht ausschließen, dass die muršiditischen Gebete, deren Texte, wie mir Ašif aš-Šaliḥ mitgeteilt hat, auf Muğīb oder Sāğī zurückgeführt werden, im Laufe der Zeit (und insbesondere nach dem Ende der politischen Verfolgung) geändert wurden.

Was die Zeiten und die Art und Weise des Betens angeht, so hat mit der Historiker Ğamāl Bārūt mit Bezug auf ein ihm bekanntes Mitglied der Gemeinschaft berichtet, dass die Muršiditen zwei Gebete – am Sonnenaufgang (*ṣalāt al-fağr*) und am Sonnenuntergang (*ṣalāt al-*

⁷⁰⁹ Moosa, Matti: *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. S. 528.

⁷¹⁰ Šak^ća, Mustafā: *Islām bi lā mađāhib*. S. 298-299. Šak^ća bezieht sich dabei auf die Handschrift eines damals noch nicht veröffentlichten Buches mit dem Titel „*Iḥwāninā fi ġibāl al-Lādiqiyya*“ von einem gewissen Muḥammad al-Mağđūb.

⁷¹¹ Anhang XII.

ğurūb) – haben.⁷¹² Sie haben auch die rituelle Waschung, und das Gebet besteht aus *suğūd* und *raka'āt*.

4.3.3. Religiöse Feierlichkeiten.

Das einzige religiöse Fest der Muršiditen, das als Fest (‘īd) von ihnen bezeichnet wird,⁷¹³ ist das schon erwähnte ‘īd *ad-Faraḥ bi-Llāh*, welches seit 1974 jedes Jahr vom 25. bis zum 27. August⁷¹⁴ in allen muršiditischen Dörfern und Stadtvierteln gefeiert wird. Heutzutage gilt der 25. August⁷¹⁵ als der Tag, an dem Muğīb seine Botschaft angekündigt hat.⁷¹⁶ Ausschließlich für diese Feierlichkeiten, zu denen Nicht-Muršiditen nicht zugelassen werden,⁷¹⁷ sind in Dörfern und muršiditischen Vierteln spezielle sehr bescheiden ausgestattete Räume gebaut, die „*masāḥāt al-‘īd*“ (die Festplätze) heißen.⁷¹⁸

Während der Feierlichkeiten, an denen Männer, Frauen und sogar kleine Kinder teilnehmen, werden Sāğīs religiöse Verse über die Liebe Gottes (*aš‘ār qālahā imāmunā bi-ḥubbi allāh wa riğā’ihi*) gesungen und es wird getanzt. Singen und Tanzen gelten dabei als Formen des

⁷¹² Diese Information wurde mir später auch von Dr. Aşif aş-Şaliḥ bestätigt. Vgl. das mit dem Bericht von Strothmann über die Begrüßung des Mondes und der Sonne von den Nuşayriern in: Strothmann Rudolf: *Die Nusairi im heutigen Syrien*, S. 56-57 und mit einigen Schlussfolgerungen von H. Halm in: Halm Heinz: *Die islamische Gnosis*. S. 205-206.

⁷¹³ Genauso aufmerksam mit dem Begriff „Fest“ (‘īd) und der Bedeutung dieses Wortes sind auch die traditionellen Alawiten. Im Abschnitt „*Fī ma‘rifat baḥīn lamā summiya al-‘īd ‘īdan*“ (Über das geheime Wissen, warum *al-‘īd* (Fest) „‘īd“ genannt wurde) wird die Etymologie des Wortes „‘īd“ von dem Stamm „WD“ mit der Bedeutung „zurückkehren“ abgeleitet. Ein Fest (*al-‘īd*) ist dementsprechend ein Tag, der „die Rückkehr des Volkes zur ersten Botschaft“ (‘*awdat al-ḥalq ilā ad-da‘wa al-‘ūlā*) symbolisiert: Ğilli, Muḥammed b. ‘Alī al-: *Kitāb baḥīn aş-şalāt li-l-Ğilli*, S. 254-255. Also kann man sagen, dass die Bedeutung eines Festes, wie sie bei den Alawiten beschrieben wird, und des Festes der Muršiditen, das der Anfang einer neuen Botschaft, die aber eine logische Fortsetzung aller früheren Botschaften ist, im Grunde Genommen übereinstimmen.

⁷¹⁴ Ursprünglich sollte das Fest 10 Tage gefeiert werden: Notizen von P. Franke über die Feldforschungen in Syrien 1990-1991 (Interview mit dem Muršiditen Abu Nāşir, Dorf Karm al-Ma‘şara).

⁷¹⁵ Des Jahres 1951.

⁷¹⁶ Muršid, Nūr al-Muḍī‘: *Muḥāwarāt*. S. 123.

⁷¹⁷ Wie es aus „*Muḥāwarāt*“ (S. 127) folgt, wurden noch in den 1980er Jahren die Nicht-Muršiditen auch zum Fest zugelassen. Wann genau das Verbot entstanden ist, lässt sich genau nicht bestimmen. Als Grund dieses Verbots nennt Nūr al-Muḍī‘ ungebärdiges Verhalten einiger nicht-muršiditischen Anwesenden (Ebd.).

⁷¹⁸ Photo S. 270.

Gottesdienstes (*al-‘ibāda*).⁷¹⁹ Alkohol ist während der Feierlichkeiten nicht erlaubt.

An diesen Tagen (25.-27. August) empfängt auch Nūr al-Muḏī zahlreiche Besucher – vor allem Muršiditen aber auch Vertreter anderer Konfessionen.

Außer des Festes *‘Īd ad-Faraḥ bi-Llāh* gibt es in der Gemeinschaft noch die sogenannten „Anlässe“ (*munāsabāt*), die auch gefeiert werden.

Der wichtigste von solchen „Anlässen“ ist *„munāsabat ittihād aš-ša‘b al-ġassānī“* (der Anlass der (Wieder)Vereinigung des ġassanidischen Volkes), anders genannt *„yawm ad-duḥūl“* (Der Tag des Eintretens), welcher jedes Jahr am 12. Juli gefeiert wird. In der muršiditischen Tradition gilt der 12. Juli des Jahres 1923 als Anfang der Botschaft Salmāns und der Wiedervereinigung der zerstreuten ġassanidischen Stämme unter seiner Führung. Nūr al-Muḏī schreibt in diesem Zusammenhang:

„Der 12. Juli ist die Gedenkfeier der Gründung des ġassanidischen Volkes und seiner Vereinigung unter der Führung Salmān al-Muršids im Jahr 1923. Einige von uns feiern das nicht und wir halten es für kein Fest (‘īd), sondern für einen Anlass (munāsaba). Genauso alle anderen Feierlichkeiten außer des Festes (‘Īd ad-Faraḥ bi-Llāh) sind Anlässe (munāsabāt). Und selbst wenn unser Name „das muršiditische Volk“ geworden ist, sind wir auch auf den Namen „das Volk Ġassāns“ (āl Ġassān) stolz. Wir veranstalten Feierlichkeiten, an denen diejenigen, die es wünschen, teilnehmen. Es wird während der Feierlichkeiten gesungen und sie dauern nur eine Nacht“⁷²⁰

Zwei weitere Anlässe sind der 5. Oktober, der Tag, an dem Muḡīb im Jahre 1952 nach einer kurzen Haft aus dem Gefängnis freigelassen wurde,⁷²¹ und der 5. Mai, an dem jeder Muršidit, der es wünscht, eine Abendfeier veranstaltet, in der gesungen wird, und die die Dankbarkeit gegenüber Gott symbolisiert.

⁷¹⁹ Muršid, Nūr al-Muḏī: *Muḥāwarāt*. S. 124.

⁷²⁰ Ebd. S. 128.

⁷²¹ Schwer zu sagen, wann und warum ausgerechnet dieser Tag als ein Anlass zur Feierlichkeiten erklärt wurde. Man kann aber vermuten, dass die Freilassung Muḡībs, die nach Massenprotesten seiner Anhänger stattgefunden hat, von den Muršiditen als die erste Bezeugung des Einflusses und der Konsolidation der Gemeinschaft nach dem Tode Salmāns wahrgenommen wurde.

Der 27. November, der Tag, an dem Muğīb getötet wurde, gilt nicht als „Anlass“ (*munāsaba*), sondern einfach als Gedenktag, an dem nichts veranstaltet wird.

Alle anderen islamischen, christlichen und altiranischen Feste, die es bei den Alawiten (zumindest laut ihren Schriften) immer noch gibt, spielen in der heutigen Muršidiyya-Gemeinschaft gar keine Rolle mehr.

4.3.4. Religiöse Texte.

Offiziell haben die Muršiditen keine heiligen Schriften oder Bücher im klassischen Sinne. Als eine Art Offenbarungen gelten die Sprüche und Texte, die auf Muğīb und auf Sāğī zurückgeführt werden und die den Muršiditen als Gebete dienen oder während ihres Festes und ihrer Anlässe gesungen werden.

Der Koran und einige Teile des Alten und des Neuen Testaments werden von den Mitgliedern der Gemeinschaft gelesen und respektiert. Der Koran wird sogar in Nūr al-Muḏīʿs Texten ziemlich oft zitiert. Dabei gelten weder der Koran noch die Bibel als heilige Bücher, sondern einfach als Berichte über frühere Propheten und ihren Botschaften.⁷²²

Im Zusammenhang mit heiligen Schriften verschiedener Religionen berichtet Nūr al-Muḏīʿ in „*Muḥawarāt*“ Folgendes:

*„Er (Sāğī) hat uns empfohlen, den Koran, die Thora, das Evangelium, die Psalmen und religiöse Texte, die Gott herabgesandt hat, zu lesen. Dabei sollen wir aber in der Thora zwischen Prophetengeschichten und den Zehn Geboten des Moses unterscheiden. Die Zehn Gebote sind die eigentliche Thora, wobei die Geschichten Fehler enthalten können, weil sie mündlich überliefert wurden. Die Gebote darf man aber auf keinen Fall vergessen. Genauso ist das Evangelium nur eine Vision [?] (ruʿyā) und nicht das, was die Leute geschrieben haben.“*⁷²³

Wir folgen dem Wege des Korans, aber wir kommentieren den Koran nicht, weil er keine Kommentare außer der sprachlichen braucht, weil die

⁷²² Bericht von ʿAṣif aṣ-Šāliḥ. Darüber hinaus sagte er, dass die heiligen Bücher im Grunde genommen einander ergänzen, weil das Wesen der Religion immer dasselbe war. Nur die Šarīʿa wurde geändert, weil sie den neuen Verhältnissen nicht mehr entsprach. Sollte z.B. der Prophet Muḥammad in unserer Zeit leben, dann wäre das Wesen seiner Botschaft dasselbe, die Šarīʿa wäre aber eine andere.

⁷²³ Im Gespräch mit mir hat Nūr al-Muḏīʿ das Evangelium nur als das, was Jesus gesagt hat, definiert (*al-inḡīl huwa mā qālahu ʿĪsā faqat*).

Sprache zu den Zeiten des Propheten anders als heute war. Es wird im großen Koran gesagt, in der Sure 'Die Frauen', Vers 174: 'Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die koranische Offenbarung) von eurem Herrn ein klarer Beweis (burhān) zu euch gekommen. Und wir haben ein offenkundiges Licht zu euch hinabgesandt.'⁷²⁴ Das ist also ein offenkundiges Licht, welches keine Kommentare braucht.⁷²⁵

4.3.5. Organisation der muršiditischen Gemeinschaft.

Trotz der Kritik an Alawiten und an ihrer Verehrung der Scheiche kann nicht behauptet werden, dass es in der Muršidiyya gar keine Hierarchie gibt, obwohl sie – man muss zugeben – nicht so streng wie bei den Alawiten ist. Offiziell gibt es in der muršiditischen Gemeinschaft nur den schon erwähnten „Tutor“ (*mulaqqin*), der aus den Mitgliedern der Gemeinschaft gewählt wird und den Jungen und Mädchen, die mindestens ihr vierzehntes Lebensjahr erreicht haben, Gebete beibringt. Ansonsten gelten alle Muršiditen als Brüder. Dennoch gibt es unter ihnen in jeder Region (oder Großstadt) Leute, die eine größere Autorität als Träger der religiösen Kenntnisse im Vergleich zu anderen genießen. Das sind diejenigen, die ihre Kenntnisse unmittelbar von Sāğī bekommen haben. Die am meisten angesehene Person ist Nūr al-Muḏī⁷ al-Muršid, der am längsten Sāğīs Schüler war. Offensichtlich wird Nūr al-Muḏī⁷ momentan als der letzte von den drei Brüdern,⁷²⁶ die immer eine große, manchmal entscheidende Rolle im Leben der Gemeinschaft spielten, auch als politisches Oberhaupt der Muršiditen angesehen. Eine Geistlichkeit (oder Klerus) im klassischen Sinne gibt es aber bei den Muršiditen nicht.

⁷²⁴ Übers. von Rudi Paret.

⁷²⁵ Muršid, Nūr al-Muḏī⁷: *Muḥāwarāt*. S. 108.

⁷²⁶ Sāğī, Fātiḥ und Nūr al-Muḏī⁷. Fātiḥ ist am 6. März 2000 gestorben.

Schlusswort.

Am Ende dieser Forschung möchte ich einige Thesen noch einmal zusammenfassen und einige Bemerkungen darlegen, die vielleicht das Thema der vorliegenden Arbeit etwas überschreiten, aber dennoch mit der Muršidiyya verbunden und während meiner Auseinandersetzung mit dieser Gemeinschaft entstanden sind.

Es ist offensichtlich, dass die Muršidiyya, obwohl sich ihre Mitglieder für eine eigenständige und einmalige Gemeinschaft halten, innerhalb der islamischen, nämlich der „heterodoxen“ islamischen, Tradition entstanden ist. Das kann man z.B. an der symbolischen Interpretation der *Qiyāma*, eines der wichtigsten Begriffe in der islamischen religiösen Philosophie, sehen. Eine solche Interpretation war schon mehrmals in der Geschichte der Gemeinschaften, die insgesamt in der arabischsprachigen Literatur als *al-Bāṭiniyya* bezeichnet werden, zu beobachten. Hinzu kommen noch andere Elemente, die in entsprechenden Kapiteln beschrieben wurden, wie z.B. die Idee der Seelenwanderung, spezifische kosmologische Vorstellungen, die gnostische Anthropologie mit ihrem Unterschied zwischen dem Körper (*ğasad*), der Seele (*nafs*) und dem Geist (*rūh*), wobei nur der Geist (*rūh*) ein Teil der göttlichen Substanz im Menschen ist.

Die letzte Idee bestimmt auch den Sinn des Lebens eines Muršiditen – die Befreiung des Geistes von der körperlichen Hülle und sein Aufstieg auf der Leiter der Himmel ins Reich Gottes. Dasselbe Ziel verfolgten vor fast zweitausend Jahren Mitglieder zahlreicher gnostischer Sekten, deren Lehre mehrere frühislamische Gemeinschaften beeinflusst hat. Die Befreiung des Geistes, der nach dem Tod eines Rechtgläubigen zu einem der Sterne der Milchstraße wird und dadurch in die Nähe des wahren Gottes zurückkehrt, ist bis heute das Ziel eines Alawiten. Ähnliche Vorstellungen hatten auch Ismailiten. „Gelobt sei Gott, der die Seelen aus der Gefangenschaft der Natur befreit und sie in die Welt der leuchtenden Vernunft gebracht hat“, schrieb der ismailitische Denker Aḥmad Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī.⁷²⁷

⁷²⁷ Kirmānī, Aḥmad Ḥamīd ad-Dīn al-: *Usbū‘ dawr as-satr* in Tāmir, ‘Ārif: *Arba‘ rasā’il al-ismā’īliyya*. Beirut 1976. S.41.

Die Muršidiyya kann dabei als eine Art Reformationsbewegung innerhalb des Alawitentums bezeichnet werden. Die Gründer der Gemeinschaft, und vor allem Sāḡī al-Muršid, haben die wichtigsten Bestandteile der alawitischen Lehre übernommen, haben aber komplizierte religionsphilosophische Spekulationen und viele esoterische Elemente vollkommen abgeschafft. Genauso wurde die Struktur der Gemeinschaft im Vergleich zu der alawitischen grundsätzlich geändert: es gibt kein Institut der Scheiche (oder irgendwelche andere Form von Klerus), und das strenge alawitische System der Ausbildung von Novizen wird durch individuelle Interpretation der auf Muḡīb oder Sāḡī al-Muršid zurückgeführten Sprüche reduziert. Damit kann man die Muršidiyya in erster Linie als eine ethische und erst danach als eine religiöse Bewegung bezeichnen.

Interessanterweise sind die Muršiditen dabei keine einmalige Erscheinung. Vergleichbare Tendenzen der Reformierung und manchmal sogar der „Säkularisierung“, wenn man über eine Religion so sagen darf, sind auch innerhalb anderer „heterodoxen“ Gemeinschaften zu beobachten. Ein ähnlicher Prozess, dessen Geschichte zum Teil an die Entwicklung der religiösen Lehre der Muršidiyya erinnert, ist in der Gemeinschaft Ahl-e Haqq zu beobachten, und er ist mit den Namen eines der religiösen Oberhäupter Ahl-e Haqq Haḡḡ Ne‘amat, seines Sohnes Nur ‘Ali Elahi und besonders seines Enkels Bahram Elahi verbunden, welche die esoterische Lehre ihrer Gemeinschaft revidiert und simplifiziert haben, deren Anhänger aber von Traditionalisten innerhalb der Ahl-e Haqq als Abtrünnige betrachtet werden.⁷²⁸

Ohne einen Bruch mit der Tradition sind ähnliche Prozesse auch in der Gemeinschaft der türkischen Alewiten zu sehen. In Texten alevitischer Autoren über ihre Religion wird genauso wie in „*Lamahāt*“ Nūr al-Muḡī’s die ethische und nicht dogmatische oder esoterische Seite der Lehre in den Vordergrund geschoben. Sein Buch „*Der Weg der Aleviten (Bektaschiten)*“ beginnt Ali Duran Gülçiçek mit den auf ‘Alī zurückgeführten Worten: „*Es kann kein besseres Hab und Gut geben als die Vernunft, keinen besseren Freund als einen guten Charakter, keine bessere Erbschaft als den Anstand, keine bessere Würde als das Wissen*“.⁷²⁹

⁷²⁸ Mehr dazu: Mir-Hosseini, Ziba: *Breaking the seal: The new face of the Ahl-e Haqq in Syncretic religious communities in the Near East*. Leiden 1997. P. 175-194.

⁷²⁹ Gülçiçek, Ali Duran: *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten)*. Köln 1996. S.3.

Über vergleichbare Tendenzen innerhalb der Ismailiten berichtet F. Daftary.⁷³⁰ Die Analyse der Gründe einer solchen Transformations- und Modernisierungsfähigkeit ausgerechnet in den „heterodoxen“ islamischen Gemeinschaften, die nie (bis auf die Ismailiten und das auch mit Vorbehalten) eine Staatsreligion waren und anscheinend deswegen mehr Freiheit für intellektuelle Experimente hatten, gehört aber in eine andere Forschung.

⁷³⁰ Daftary, Farhad: *A Short History of the Ismailis*. S. 193-209.

Quellen- und Literaturverzeichnis.

Adanī, Sulaymān al-: *Kitāb al-bākūra s-sulaymāniyya fi kašf asrār ad-diyāna an-nuṣ ayriyya*. Beirut 1988

‘Alī b. Abī Ṭālib: *Nahğ al-balāga*. Beirut 1993

‘Alī, Muḥammad Ibrāhīm al-: *Ḥayātī wa al-i‘dām*. Bd. II. Damaskus 2007

Arnā’ūt, Muḥammad al-: *Aḍwā’ ‘alā ṭā’ifat al-muršidiyya*.
Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?news=44267> (zuletzt
abgerufen 07.02.2013)

Arnā’ūt, Muḥammad al-: *Al-arz as-sūrī al-muṭill ‘alā sahl al-Ġāb*.
Abrufbar unter: <http://www.alghad.com/?article=18719> (zuletzt
abgerufen 07.02.2013)

Arnold, Werner: *Die Nusairier und ihre Rituale in Migration und Ritualtransfer in Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt am Main 2005, S. 305-313

Arsuzi-Elamir, Dalal: *Arabischer Nationalismus in Syrien. Zakī al-Arsūzī und die arabisch-nationale Bewegung an der Peripherie Alexandretta/Antakya 1930-1938*. Münster 2003.

Azraq, Anas: *Al-muršidiyyūn as-sūriyyūn yahtaflūn bi-‘id „al-farah bi-Llāh“*, abrufbar unter: <http://www.aljaml.com/node/6736> (zuletzt
abgerufen 07.02.2013)

Balanche, Fabrice: *La région alaouite et le pouvoir syrien*. Paris 2006

Bar-Asher, Meir, Kofsky, Aryeh: *The Nusairy-Alawi Religion*. Leiden 2005

Bārūt, Ġamāl: *„Šu‘ā‘ qabl al-fāğr“*. Damaskus 2005

Belgrave, Richard: *A Visit to Sheikh Sulaiman Murshid, the Alawite "Lord"* in *Journal of the Royal Central Asian Society*. Vol. XXXIII 1946, S.155-160

Caldenborgh, Paul van: *Savage human beasts or the purest Arabs? The incorporation of the Alawi community into the Syrian state during the French mandate period (1918-1946)*. University of Nijmegen Ph.D. Diss. 2005

Colonel Nieger: *Choix des documentes sur le territoire des Alaouites* in *Revue du Monde Musulman*, Bd. 49, 1922, S. 1-69

Daftary, Farhad: *A Short History of the Ismailis*. Edinburgh 1998

Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*. Cambridge 1995

Dakar, Ğūrğ: "*Mudda'ī al-ulūhiya fī al-qarn al-ʿiṣrīn aw Sulaymān Muršid Rabb al-Ġawba*". Latakia 1947

Dupont, Félix: *Mémoire sur les moeurs et les ceremonies religieuses des Nesserie, connus en Europe sous le nom d'Ansari*. *Journal Asiatique* I 5 (1824). S. 129-139

Dussaud, Rene: *Histoire et Religion des Nosairīs*. Paris 1900

Fayyād, Nabīl: *Al-Muršidiyyun?* Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Fayyād, Nabīl: *ʿAn ad-drūz wa al-ismā'īliyyin wa al-muršidiyyin marra uḥrā*. Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com

Fayyād, Nabīl: *Al-iḥwān al-muslimūn wa uṣṭurat at-tamtīl al-ʿadadī*. Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com

Fayyād, Nabīl: *Dimašq... ʿāšimat al-wahhābiyyin: ilā ayna?* Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com

Fayyād, Nabīl: *Huqūq al-insān fī Sūriyā.* Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com

Fayyād, Nabīl: *Kullu hadā al-ḥubb!* Abrufbar im Archiv der Artikel von von Nabīl Fayyād unter: www.annaqed.com

Feuer vom Himmel in *Der Spiegel*, Nr. 8, 1982. S. 117-121

Fīl, Aḥmad ʿĪsā al-: *Al-mağlis al-ʿadlī aw al-ḥukm ʿalā ar-rabb al-Muršid.* Damaskus 1947

Franke, Patrick: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam.* Beirut 2000.

Franke, Patrick: *Die syrischen Alawiten in der westlichen Forschung: einige kritische Bemerkungen* in A. Drost-Abgarjan u. J. Tubach (Hg.): *Sprache, Mythen und Mythizismen: FS für Walter Beltz. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 32 (2001). Halle 2004. S. 249-250

Franke, Patrick: *Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907-1946) und die Anfänge der Muršidiyya.* Berlin 1994

Franke, Patrick: *Outside view and inside view: About the early history of the Mursidiyya in Syria* in *Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, Georg Olms Verlag, 1997, pp. 177-185

Friedman, Yaron: *Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria.* Boston 2010

Gorzewski, Andreas: *Das Alewitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam.* Berlin 2010

Gülçiçek, Ali Duran: *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten).* Köln 1996

al-Ġarīda ar-Rasmiyya. Muḍakkarāt Maġlis an-Nuwwāb. Nr. 46
vom 19. September 1957

Ġillī, Muḥammed b. ʿAlī al-: *Ar-risāla al-mas̄hiyya in Rasāʿil al-ḥikma al-ʿalawiyya (2)*. Beirut 2006, S.287-302

Ġillī, Muḥammed b. ʿAlī al-: *Kitāb bāṭin aṣ-ṣalāt li-l-Ġillī in Rasāʿil al-ḥikma al-ʿalawiyya (2)*. Beirut 2006, S. 219-272

Ġunbulānī, as-Seyyid al-Ġannān al-: *Īdāḥ al-miṣbāḥ in Rasāʿil al-ḥikma al-ʿalawiyya (1)* Beirut 2006, S. 231-299

Ḥakīm, Yūsuf: *Sūriyā wa al-ʿahd al-ʿuṭmani* . Beirut 1991

Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis*. München/Zürich. 1982

Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt 1988

Ḥarīrī, Abū Mūsā al-: *Al-ʿalawiyyūn an-nuṣayriyyūn*. Beirut 1980

Ḥasan, Ismāʿīl Ḥalīl al-: *Ṣafahāt maġhūla min tāriḥ ar-Raqqā: Salmān al-Muršid*. Abrufbar unter:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=105928> (zuletzt
abgerufen 07.02.2013)

Ḥaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-: *Ar-risāla ar-rastbāšīyya in Rasāʿil al-ḥikma al-ʿalawiyya (2)*. Beirut 2006, S. 15-156

Ḥawrānī, Akram al- : *Muḍakkarāt Akram al-Ḥawrānī*. Kairo 2000

Hawwāš, Muḥammad: *ʿAn al-ʿalawwiyyīn wa dawlatihim al-mustaqilla*. Casablanca 1997

Ḥayyir, ʿAbd ar-Raḥmān al-: *ʿAqīdatunā wa wāqiʿunā. Naḥnu al-muslimīn al-ġaʿfariyyin al-ʿalawiyyin*. Damaskus 1992

Ḥwandah, Muḥammad: *Tāriḥ al-ʿalawiyyin wa ansābuhum*. Beirut 2004

Ibrāhīm, ʿAlī ʿAzīz al-: *Al-ʿalawiyyūn bayna al-ġuluww wa al-falsafa wa at-taṣawwuf wa at-taṣayyuʿ*. Beirut 1995

Il nuovo Profeta degli Alawiti in Oriente Moderno, 1924 Nr. 2, p. 103.

Jonas, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main/Leipzig 1999

Kirmānī, Aḥmad Ḥamīd ad-Dīn al-: *Usbūʿ dawr as-satr* in Tāmir, ʿĀrif (Hrsg.): *Arbaʿ rasāʾil al-ismāʿīliyya*. Beirut 1976, S. 37-45

Kitāb al-usus in *Kutub al-ʿalawiyyin al-muqaddasa*. Beirut 2008, S. 45-139

Der Koran. (Übersetzt von Rudi Paret), Stuttgart 1989

Kramer, Martin: *Syria's Alawis and Shi'ism* abrufbar unter <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm> (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Kurd ʿAlī, Muḥammad: *Ḥuṭat aš-Šām*. Damaskus 1925

Lammens, Henry: *Islam beliefs and institutions*. London 1929

Luckij, Vladimir Borisovič: *Nacional'no-osvoboditel'naja vojna v Sirii (1925-1927)*. Moskva 1964

Lutsky, Vladimir Borisovich: *Modern History of the Arab Countries*. Abrufbar unter: <http://www.marxists.org/subject/arab-world/lutsky/ch24.htm> (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Lyde, Samuel: *The Asian Mystery*. London 1860

Ma ʿrūf, Muḥammad: *Ayyām ʿišṭuhā*. Beirut 2003

Massarani, M.; Segal' S.: *Arabsko-russkij slovar' sirijskogo dialekta*. Moskva 1978

Meyer, Günter: *Ländliche Lebens- und Wirtschaftsformen Syriens im Wandel*. Erlangen 1984

Mir-Hosseini, Ziba: *Breaking the seal: The new face of the Ahl-e Haqq in Syncretic religious communities in the Near East*. Leiden 1997, S. 175-194

Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven / London 1985

Moosa, Matti. *Extremist Shiites*. New York 1987

Muršid, Nūr al-Muđī': *Lamaḥāt hawla l-muršidiyya*. Beirut 2007

Muršid, Nūr al-Muđī': *Muhāwarāt hawla al-muršidiyya*. Nicht veröffentlicht.

Mūsilī, Muñdir al-: *Al-baḥt 'an al-h'aqīqa al-muršidiyya. Al-muršidiyyūn wa Salmān al-Muršid*. Damaskus 2008

Nag Hammadi Deutsch (Hrsg.: Schenke, Hans-Martin; Bethge, Hans-Gebhardt; Kaiser, Ursula Ulrike). Berlin/New York 2007

Nawbaḥtī, al-Ḥasan b. Mūsā an-: *Kitāb furuq aš-š'ā*. Istanbul 1931

Novejšaja istorija arabskih stran Azii 1917-1985 (Hrsg.: Primakov E.M, Lebedev E.A u.a). Moskva 1988

Nusayrilik in Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. Abrufbar unter: <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/n/020.htm> (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Olson, Robert W.: *The Ba'ṯh and Syria, 1947 to 1982. The Evolution of Ideology, Party and State*. Princeton 1982

Petruševskij, I.P: *Islam v Irane v VII-XV vekah*. St. Petersburg 2007

Pipes, Daniel: *The Alawi Capture Power in Syria in Middle Eastern Studies*, 25 (1989), S. 429-450.

Pipes, Daniel: *Greater Syria. The History of one Ambition*. New York 1990

Prager, Laila: *Die „Gemeinschaft des Hauses“*. Berlin 2010

Rabinovich Itamar, Yaffe Gitta: *An anthropologist as a political officer: Evans-Pritchard, the French and the Alawis in France and Germany in an age of crisis 1900-1960*. Leiden 1990, S.177-189

Rafiq Bek, Muḥammad, Tamīmī Muḥammad Bahḡat. *Wilāyat Bayrūt*. Bd. I-II. Beirut 1979

Sa`ada Anṭūn: *Al-Islām fi risālataihi al-masḥiyya wa al-muḥammadiyya*. Beirut. 1958, auch abrufbar auf der Web-Seite der SSNP unter:

http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/islam_fi_risalateih/index.htm (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Salahi, Adil: *Scholar of renown: Professor Mustafa Al-Zarqa*. Abruḡbar unter:

<http://archive.arabnews.com/?page=5§ion=0&article=26352&d=29&m=5&y=2003> (zuletzt abgerufen 07.02.2013)

Sautov, Vladimir: *Sirijskie alavity v novejšee vremja in Arabskij mir v konce XX veka. Materialy 1-oj konferencii arabistov Instituta vostokovedenija RAN*. Moskva 1996, S. 55-71

Schenk Bernadette: *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon*. Berlin 2002

Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985

Seale, Patrick: *Asad of Syria. The Struggle for the Middle East*. Berkeley/Los Angeles 1990

Seale, Patrick: *The struggle for Arab Independence. Riad el-Solh and the Makers of the Modern Middle East*. New York 2010

Seale Patrick: *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*. London 1986

Seurat, Michel: *Les populations, l'état et la société in La Syrie d'Aujourd'hui*. (ed. André Raymond). Paris 1980, S. 87-141

Sevruk, Dmitrij: *Salman Muršid i vozniknovenije novoj religioznoj obščiny v zapadnoj Sirii* in *Vestnik BGU*, Nr. 3, Minsk 2010, S. 27-32

Sevruk, Dmitry: *The Murshidis of Syria: A Short Overview of their History and Beliefs in The Muslim World*. Early view abrufbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2012.01416.x/abstract> (zuletzt abgerufen: 12.02.2013)

Shannon, Jonathan: *al-Muwashshahât and al-Qudûd al-Halabiyya: Two Genres in the Aleppine Wasla* in *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol.37, Nr. 1, 2003, S. 82-101

Shannon, Jonathan: *Sultans of Spin: Syrian Sacred Music on the World Stage* in *American Anthropologist* 105 (2), 2003, S. 266-277

Siğistānī, Abū Dā'ūd Sulaymān b. Aš'at as-: *Sunan Abī Dā'ūd*. Beirut/Homs 1969-1973

Strothmann, Rudolf: *Die Nusairi im heutigen Syrien* in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1950*. Phil.-histor. Klasse, Bd. 1, Nr. 4. Göttingen 1950

Suleiman el-Murshid e la festa della primavera presso gli 'Alawiti in Oriente Moderno Nr. 6 1942, S. 246-247

Šahāda, 'Abd al-Ḥaqq: *Mudakkarāt dābiṭ sūrī*. Nicht veröffentlicht.

Šak'a, Muṣṭafā aš-: *Islām bilā maḍāhib*. Kairo 1976

Šarīf, Munīr aš-: *Al-muslimūn al-‘alawiyyūn man hum wa min ayna hum*. Beirut 1994.

Šindī, Ğamīl aš-: *Tā’ir min bilādī. Salmān al-Muršid*. Damaskus 2010

Ṭabarānī, Abū Sa‘īd Maymūn aṭ-: *Kitāb al-ḥawī fī ‘ilm al-fatāwī in Rasāil al-ḥikma al-‘alawiyya (3)*. Beirut 2006, S 45-116

Ṭabarānī, Abū Sa‘īd Maymūn aṭ-: *Mağmū‘ al-a‘ayād in Rasāil al-ḥikma al-‘alawiyya (3)*. Beirut 2006, S. 207-412

Taqī ad-Dīn, Sulaymān: *Sīrat al-adīb Sa‘īd Taqī ad-Dīn*. London 2004

Taqīr muḥāfaẓat al-Lādikiyya ‘an al-Muršid. Naš’atuhu wa ḥayātuhu wa muqāwamatuhu al-ḥukm al-waṭanī wa ta’āmuruhu mā‘ al-faransiyyin. In drei Teilen veröffentlicht in: *An-Nadīr* vom 28.November 1946, 29.November 1946 und 30.November 1946, auch zahlreiche Publikationen in der Zeitung „*An-Nadīr*“.

Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ğālib aṭ-: *Tārīḥ al-‘alawiyyin*. Beirut 1979

Ṭlās, Muṣṭafā: *Mir’āt ḥayātī*. Bd. IV. Damaskus 2004

Touma, Habib Hassan: *Die Musik der Araber*. Wilhelmshaven 1989

‘Uṭmān, Hāšim: *Al-muḥākamāt as-siyāsiyya fī sūriya*. Beirut 2004

Van Dam, Nikolaos: *Sectarian and Regional Factionalism in the Syrian Political Elite in The Middle East Journal*, Vol. 32, Nr. 2, 1978, S. 201-210

Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria*. London / New York 1997

Vasil’ev, L.S.: *Istorija Vostoka*. Moskva 1998

Weulersse, Jaques: *Le pays des Alaouites*. Tours 1940

White, Benjamin: *The nation-state form and the emergence of "minorities" in French mandate Syria, 1919-1939*. Dissertation, Oxford. Nicht veröffentlicht.

Wilāya, Ğamīl: *Ḥalab Bayt an-nağm*. Damaskus. 2008

Yaffe, Gitta: *Beginnings of an Alawi Leader: Suleiman al-Murshid* in *Middle Eastern Studies* 29, 1993, S. 624-640

Yūnus, ʿAbd al-Laṭīf al-: *Mudakkarāt ad-duktūr ʿAbd al-Laṭīf al-Yūnus*. Damaskus 1992

Notizen P. Frankes über Feldforschungen in Syrien 1990-1991

Interviews:

Nūr al-Muḏīʾ Muršid	das Dorf Qaṭra, der 10. September 2010
Āṣif aṣ-Ṣālīḥ	Damaskus-Homs, August-September 2010
Muḥammad al-Arnāʾūt	Damaskus, August-September 2010
Ğamāl Bārūt	Aleppo, der 30. August 2010

Anhang I: „Die Berge der Wunder“ - eine Einführung zum Buch „Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. ڄ-h

أحمد عيسى الفيل: المجلس العدلي أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص. ج - ه

جبل العجائب؟!

فصل من الكتاب (الرب المرشد).

(- جاهز تحت الطبع)

لقد ألح عليّ جمهور من الأصدقاء بنشر لمحة تاريخية عن حياة سلمان المرشد الخاصة و أنصاره و الشعوذة التي كان يخدع بها الناس. ومع أن الكتاب هو جاهز و هو تحت الطبع و نزولاً عن رغبتهم ننشر فصلاً صغيراً من الكتاب المذكور و هو في البدء للدعوة الربوبية، في تلك الهضبات الجميلة، بين أحضان جبال العلويين فردوس الطبيعة، حطت رحالها طلائع الفاتحين اولئك المنحدرون من أفخاذ القبائل العربية المسلمة. العلويين و في الأحضان تلك الجبل الشامخة ترقد قرية (جوبة برغال) و في إحدى بيوتاتها الصغيرة نشأ سلمان المرشد من أبوين فقيرين و كان هذا حركة، حفيف الروح ذو نكتة يقفز بالهواء كالبهلوان تنتاب نوبة عصبية (هستريا) فهرع إليه المشايخ و عقدوا أول مؤتمر للدعوة له و ذلك عام 1922 و هم: الشيخ إبراهيم الجوبة و الشيخ بليل أحمد، و الشيخ أحمد ابن أخ الشيخ إبراهيم المذكور و إسماعيل المنذر الذي كان مهمته (غطاط) يرجف كالمرشد و ذلك في زيارة الشيخ عبد الرحمن بيدق المدفون في وطأ جوبة برغال و ذلك عام 1922 و كانوا يصعدون زرافات و وحدانا إلى جبل النبي (نوفل) و هناك يصرخ سويد الشاطوح ها هو الخضر (هذا هو. هو). حيوه بالسجود.

ثم يجلسون إلى صخرة نقش فيها (جرن) و فيه عسلا فيأخذ كل زائر منه لعطة. و في جانب بيت الشيخ إسماعيل بالحرشة (بحيرة الماء) ادعوا أنه من شرب منها شفي من جميع الأمراض لأنها من ماء الكوثر من الجنة؟!

و اذعوا للمريدين أن سلمان بقدرته يقفز للشعراني و يعود بلحظة عين المسافة بين قلعة المضيق و الجبل أربعين كيلومتر و إنه يحمل (القصعة) و سيف ذو الفقار في غطة (الغيوبية).

أما الغنائم فكانت تقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى سلمان المرشد و حسن ع. و محمد الخرطبييل. و لكل منهم وظيفة مستقلة:

- 1- محمد الخرطبييل (نبي)
- 2- سليمان عيدي من قرية مريمين قضاء مصياف عين (رسول) مكان الخرطبييل بعد ما قتله المرشد و يطلق عليه اسم (محي الدين بك اليوم)
- 3- محيفوض. ع. من قرية مرداش (عيسى ابن مريم)
- 4- سليمان عيسى من قرية (الجنينة) الزبير بن عبد المطلب.
- 5- علوش خرفان من قرية (مرداش) الشعرائي ابن يعقوب و سمي عقل بن عبد المطلب.
- 6- قاسم طوبر من الرصيف (موسى ابن عمران).

و كان موسما لزواج الفتية العوانس إذ ينادين (ها يا بنات) إلى المهدي و قالوا الشباب لنترك أهلنا و لنترك بالزواج ما دام رطل البرغل يكفي الإنسان مهما عاش من الحياة!؟!

و ممن سمع هذا النداء مدير ناحية صلفه السيد: أحمد فذهب للجوية فشهد خمسمائة شخص متجمعين قرب زيارة (الشيخ عبد الرحمن بيدق) بالوطا و حوله المشايخ: ابراهيم محمد. و الشيخ درويش ابراهيم من قرية (دير ماما) و علي ابن صالح محمد، و صالح بلال و صقر مخفوض، و سويد سلام و شحيدة بليل من قرية (البلاط) و كان أمامه (منديل يضع كل من الزائرين فيه عشرين قرشاً تركياً) لكي يلقي اليه السر بعد تحليفه على كتمانها، و كان داخل الشيخ عبد الرحمن بيدق الشيخ صالح فيحلف الشخص اليمين بعد دفع الرسم المطلوب.

فطلب المدير أن يحضروا له النزر (أي مدعي النبوة) الجديد الذي <ه> شاع ذكره (نكره-؟) بين الأهالي فتبين أنه (سلمان المرشد) فطلب منه أن يخبره عما ترويه الناس بخصوص السر المكنون، و الماء الذي يتدفق من الجبل على زعم المؤمنين فأجابه سلمان المرشد انكم سترون الوقت لم يحن بعد.

و اعترفوا بافاداتهم للقضاء و احتيالهم على الناس بدعوة الماء الذي يتدفق من بين الأصابع و ان العيون ستندفق و تنفجر بقوة عظيمة من جبل الجوية و ان لا حاجة للناس إلى الزراعة إذ ان رطلاً من البرغل سيكفي الإنسان مهما عاش إلى غير ذلك من الأضاليل، و انهم كانوا يأتوا بماء اعتيادي من نبع الجوية و يضعونه في اناء من النحاس بعد مزجه في التراب و يوهمون الناس أن هذا الماء هو من ماء (النبي نوفل) و ان أحدهم الشيخ علي كامل يتعاطى الشعوذة بوضعة جبينه على طبقة سيكاراة فيرفعها عن

الأرض و هي لاصقة بجبينه و الشيخ صالح كان يدخل يده على خرقة مبللة بالماء و يخرج تلك اليد المبللة فيضعها على جبين الشخص الذي اقسام اليمين موهما اياه ان الماء القدير من ماء خضر من الجنة و نبع الكوثر!! إلى غير ذلك من الأكاذيب و الترهات لايهام الناس بصحة دعواهم، يروجون تلك الإشاعات الكاذبة و يقنعون سذج العلويين بالمعجزات و يجلبونهم اليهم بقصد استنزاف أموالهم بتلك الصورة الغير مشروعة. و كانت النتيجة فصدق الحكم المؤرخ في 4 مارت سنة 1922 بحبس كل منهم ثلاثة أشهر و تغريم كل منهم عشرة ليرات سورية وفقاً للمادة 233 من قانون الجزء بمادة جرم الشعوذة و اعقبها النفي إلى الرقة ثم كانت خاتمة الدعوة فانتقل المرشد من العلويين إلى دمشق حيث شاهده الجميع معلقاً بحبل المنشفة صباح يوم الاثنين 16 - 12 - 46.

Anhang II: Aus der Liste der Beweismaterialien des Prozesses gegen Salmān Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adli aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al- Fīl, Damaskus 1947, S. 28 – 32.

731 <28>

في الأدلة

- 1- الحكم الصادر عن محكمة الاستئناف في اللاذقية بتاريخ 26 مارت 1924 رقم 39 المتلو اثناء المحاكمة المتضمنة تصديق الحكم البدائي القاضي بحبس سلمان المرشد و رفقاءه ثلاثة اشهر و تغريم كل واحد منهم عشر ليرات سورية... لارتكابهم جرم الاحتيال...
- 2- الدفاتر و الوثائق المصادرة من دار سلمان المرشد و المتضمنة نص الأنظمة و القوانين التي وضعها و التشكيلات التي الفها و التي ثبت وضعها من قبله بافاداة كاتبها المتهم الشيخ درويش ناصر و باعتراف المتهم سلمان المرشد ببعضها.
- 3- الحكم الصادر بتاريخ 24 – 9 – 1940 بتوقيع سلمان المرشد باعتباره رئيس الشعب الحيدري و المتضمن تقسيمه بعض الاراضي المختلف عليها بين بيت <29> صفية و بيت ميه من جهة و بين بيت ديب من جهة ثانية.
- 4- القرار المؤرخ في 14 – 5 – 1940 بتعيينه بصفة رئيس الشعب الحيدري قضاة و قوادا لعصابته و عزله غيرهم و تفويضه القضاة باستيفاء الرسوم.
- 5- الوثيقة المؤرخة في 23 – 1 – 1939 الموقعة بامضائه بصفته رئيس الشعب الحيدري الغساني و المتضمنة تشكيل فرقة باسم فرقة التجلي و تشكيل محكمة للشعب الحيدري و تخصيص رواتب.
- 6- النظام المؤرخ في 17 ايار 1940 الموقع منه و المتضمن تحديد المهور بالعملة السورية الذهبية للبنات و الأرامل و تقسيم المهور الى ولي البنات و البنات و رئاسة الشعب الحيدري و تقسيم البنات في الزواج الى فئات و تحديد مهر كل فئة منها و تحديد الليرة السورية بستة قروش و نصف لدفع الدين و قد اعترف فيه بافادته الاستنطاقية بالصفحة 56 من ضبط الاستنطاق.

⁷³¹ Hier und weiter in dreieckigen Klammern die Nummer der Seite im Buche von al-Fil.

- 7- الوثيقة الموقعة من عميده حسن خضور الذي ببين (ببين؟) له فيها عدد الفرق و الرجال و السلاح و قد اعترف بها في افادته الاستنطاقية بالصفحة 56 من الاستنطاق.
- 8- الوثيقة المؤرخة في 9 كانون الأول 1941 و الموقع بامضائه بصفته رئيس الشعب الحيدري و بها يعزل و يولي بعض القضاة و قد اعترف بمضمونها بافادته بالصفحة 56 من محضر التحقيق الاستنطاق.
- 9- الوثيقة المؤرخة في 27 - 10 - 1940 و المتضمنة تعيين فرقه الجوبة و بعض الفدائيين و قد اعترف بها بافادته بالصفحة 57 من محضر الاستنطاق.
- 10- الوثيقة المؤرخة في 7 - 1 - 1939 الموقعة من ضباط فرقة بقلبيون و توابعها و كاتب الطابور و المتضمنة اسماء الرجال و نوع السلاح و العتاد.
- 11- قانون العقوبات الحيدري المؤرخ في 26 - 4 - 1939 و المحتوى على ثلاث مواد الاولى لعقوبة من يعتدي من افراد عصابته على افراد الشعب و الثانية من لا يثبت دعواه من افراد الشعب المقامة على افراد الفدائيين و العقوبة هي الجلد بخمس و عشرين جلدة و الغرامة بخمسة و عشرين ليرة سورية بفرضها (يفرضها) الرئيس.

<30>

- 12- القرار المؤرخ في 23 - 1 - 1939 - و المتضمن تعيين هيئة فرض العائدات الوقفية على القرى و تعيين راتب سنوي إلى سلمان مرشد و أولاده و بيته و عيسى سليطين و سائق السيارة و مصارف مستورة و تعيين راتب لهيئة محكمة الشعب و الى الشيوخ الروحيين و الى قضاة الشعب المذكورة اسمائهم فيه و تعيين رواتب الى فرقة التجلى المعروفة بالفدائية و البالغ عددها مئة و خمسين شخصاً.
- 13- التحرير المؤرخ في 8 تموز 1939 من نظير رفعة الى سلمان المرشد و المتضمن و المتضمن السماح له بورقة للقضاة لكي يتسنى له اخذ بنت احمد بويزي و ان الفريضة التي بأمر بها يدفعها الى الشيخ درويش ناصر.
- 14- الجدول المؤرخ في 7 - 3 - 1939 باسماء فرقة محمود حسن عبود مع بيان رتبهم و رواتبهم.
- 15- العريضة المقدمة من القاضي محمد سلهب بتاريخ 27 ربيع الثاني 1357 بطلب اعفائه من الخدمة.

16- القائمة المؤرخة في 28 - 11 - 1938 و الموقعة من القاضى الشيخ علي ناصر و المتضمنة بعض المكلفين و ان الضرانب حصلت منهم و بطلب من المرشد حفظ حقوقهم.

17- الكتاب المرسل من ضابط المصالح الخاصة في الحفة اللبوتان بريو الى سلمان المرشد بتاريخ 25 شباط 1941 و المتضمن ان حامل تحريره الحارس السيار يونس شعبان من الرجال الذين يعتمد عليهم و سيحيط المرشد علما ببعض القضايا التي كلفه بها و يرجوه الاصغاء اليه بانتباه كلي و هو يخبره في هذا الكتاب ان المندوب اوقف احد الفدائيين المدعو ابراهيم غزالو لانه تهدد بصورة علنية و امام الدرك في سراي اللاذقية بعض الأشخاص من جوبه برغال الذين راجعوا بقضية التعدى على اراضيهم.

18- الوصل المتضمن استلام امر المرشد بتعيين صالح مصطفى قاضياً في ناحية المهالبة.

<31>

19- المضبطة المؤرخة في 2 جمادى الأولى 1358 الموقعة من بعض المهالبة بطلب ابقاء القضيين الشيخ خضر حسن و صالح مصطفى المنقولين لناحية اخرى في منطقتهما.

20- التحرير المؤرخ في 28 - 6 - 1939 بامضاء اسعد محمود بالرجاء الى المرشد ان يعفيه من مشترى البندقية المفروضة عليه من قبل سلمان المرشد لفقره.

21- التحرير المؤرخ في 20 تموز 1937 من هوش محمد و به يخبر المرشد انه امتثل امره و ذهب لشراء البنادق المكلف بها من قبله.

22- الوصولات الموقعة من قبل بعض القضاة بقبض رواتبهم و المؤرخة في 22 - 10 - 1941 و 23 - 11 - 1940 و 10 - 12 - 1940 و 2 - 1 - 1941 و 5 - 1 - 1946.

23- الوصل المؤرخ في 22 تموز 1946 بتوقيع عبد السلام صافي رئيس مخفر الجوبية و المتضمن استلامه من سلمان المرشد بندقية كانت سلبت من الدركى احمد اسماعيل.

24- القرار المؤرخ في 29 تموز 1940 المتضمن اعفاء المهالبة بسبب ضعفهم من بعض الضرانب و تعيين قضاة و مراقبين عليهم و فرض ضرانب جديدة.

25- الدفتر المحرر عليه انه مخصوص لحساب الصندوق و المحتوى على الدخل و المصروف و اسماء بعض القضاة و نفقات الفدائيين و اجرة البدلات للخياط حافظ عوض.

26- الدفتر المحتوى على بيان العائدات الوقتية المفروضة على القرى من لجنة الاوقاف التي عينها سلمان المرشد.

27- الدفترين المحتوي احدهما على عدد البنادق مصدرها و كيفية توزيعها و اسماء من تسلمها مع بعض الخراطيش و الثاني على قيد الداخل للصندوق من قضاة المهالبة و الملقق و غيرهم و الخارج من الصندوق الى بعض الاشخاص مع بيان كيفية توزيع الخراطيش.

<32>

28- الدفتر المحتوي على تنظيمات و قرارات الرئيس سلمان المرشد و بيان أسماء الفرقة الفدائية من جنود و قواد و و في هذا الدفتر قاتون الفدائيين و المجلس الشعبي من الصفحة 1 الى الصفحة 7 و اسماء المتبرعين للفدائيين من صفحة 9 الى 11 و اسماء فرقة التجلى في الدراوسة و الصفحة 12 و بعض التعليمات من الصفحة 14 الى 16 و اسماء من خرج من الفدائيين بالصفحتين 17 و 18 و بيانات بالرواتب الموزعة على القواد و القضاة و الرؤساء الروحيين من 19 الى 25 و الديون من الصفحة 1 (?) الى 64.

29- القوائم المتضمنة اسناء الفرق في العمامرة و المهالبة و عدد رجالها و بنادقها و خرطوشها و اسماء الاشخاص الذين يحملون البنادق مع بيان نوع كل منها.

30- الكتب المرسله الى سلمان المرشد من بعض اتباعه و المتضمنة شراؤهم و جمعهم عدد ا من البنادق الحربية من اهالي القرى.

31- الكتب المرسله من سلمان المرشد الى عيسى سلطيطين لشراء بنادق الى خليل بن علي ابو ريشة.

32- الكتاب المرسل من سلمان المرشد الى السيد احسان الجابري محافظ اللاذقية و المتضمن تهديده بالقتل اذا لم يرحل عن المحافظة و يتركها و شأنها و هو الكتاب الذي انكر سلمان المرشد توقيعه و اصر المتهم الشيخ درويش ناصر على انه كتبه و وقع في ذيله اسم سلمان المرشد بناء على أمر رئيس سلمان المذكور.

33- القائمة المتضمنة اسماء الاشخاص و القرى التي ينتمون اليها و الاسلحة التي بحوزتها.

34- ورقة الاتفاق الموقع من حسن علوش و ابراهيم آغا الحاوي و وجوه عائلات آل ريحان و آل شحادة السمان و آل عديرة و آل حمد الله و آل الوزى و آل محمود و آل علي بخضوعهم و اطاعتهم الى اوامر رئيس الشعب الحيدري سلمان المرشد و تنفيذ اوامره و العمل بالقرارات الصادرة عنه.

35- الكتاب المرسل من سلمان المرشد الى ولده فاتح بتاريخ 17 - 8 - 1946 و الذي يحضه فيه على افهام المحافظ بان الخطة التي هو متبعها قد تجره الى سوء العاقبة و يحصل له ما لا تحمد عقباه.

Anhang III: Die Aussage von Salmān Muršid im Prozess gegen ihn und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Āsā al-Fīl, Damaskus 1947, S. 35-39

أحمد عيسى الفيل: المجلس العدلي أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص. 35-39

<35>

47- إفادة المتهم سلمان المرشد المتضمنة اعترافه صراحة بتأليف فرقة الفدائيين و تعيين القواد لها بناء على طلب سلمان العيسى و نذير خير بك و الشيخ درويش ناصر و ان هذه الفرق بعضها كان مسلحاً و بعد اعزل من السلاح و انه بعد اعلان استقلال الجمهورية السورية و قيام الحكم الدستوري ظهرت شكايات عديدة ضده من اجل اراضى و حقوق اخرى و بناء على امر رئيس الوزراء سعد الله الجابري وقع صك تحكيم و تشكلت لجنة للنظر في الخلافات و عندئذ كثرت الشكايات ضده دون دون حق مما اضطره لالغاء التحكيم بناء على رغبة رئيس مجل الوزراء السيد فارس الخوري اوفد فاتح مع القائد السيد محمد علي عزمة لانهاء المشاكل على ان اطلق سراح المسجونين و ارسل قوة كبيرة من الدرkeley ثلاثة كميونات الى ا جوبة و طلبوا من فاتح ان يرافقها فخاف فاتح من ذلك و ظهر له ان النية غير حسنة فذهب الى بيروت ليذهب منها على دمشق ا ليعلمه بالامر و هنا تدخل الافرنسيون بالامر و ارسلوا ولده فاتح مع قوة كبيرة من الجيش الافرنسي و احتلوا الجوبة و انه على اثر وقوع الحلافة بين الحكومة الوطنية و بين الفرنسيين اعلن انه و ماله و اولاده و كل ما يملكه هو بيد الحكومة السورية و حينئذ طلبت منه الحكومة <36> السورية ان يعود الى اللاذقية و يسكن الحركات و يهدىء الحالة فذهب و بعد وصوله بقليل رحل الجند الفرنسيون عن الجوبة و انه اخيرا ارسل ولده فاتح للاتصال بالحكومة الوطنية و استصدار عفو عنه و عن عشيرته فذهب و عاد و ابغاه ان الحكومة وعدته خيرا و لما حضر المحافظ الحالي الى اللاذقية طلب منه بواسطة ابنه فاتح و السيد احمد السيف ان يطلب من الحكومة انفاذ الوعد باصدار العفو فطلب منه المحافظ ان تحل قضايا المهاجرين اولاً و الف المحافظ لجنة لحل الخلاف و بعد ان اصدرت اللجنة حكماها امتنع كثير من عشيرته عن اعطائه حقوقه الحاصلات و تمردوا عليه فتوترت الحالة فيما بينه و بين الممتنعين من افراد العشيرة. و قد حضر عنده قائد الفصيل السيد جميل هلال مع جميل القواص و اخبراه ان الحكومة ارسلت قوة من الدرك كي تنفذ قرارات اللجنة و ذلك قيل وقوع حادثة العذرا بيوم واحد فقال لهما اهلا و سهلا انه مستعد لانفاذ قرارات اللجنة و كل من له حقوق يراجع المحاكم و ان ام فاتح لما سمعت بان رجال الدرك سيحضرون الى القرية خافت ان يقبضوا عليها و ذلك على ما يظن لانها كانت سبب حوادث عام 1945 فذهبت من القرية و نام هو في بيته و لم يستيقظ حتى صباح يوم الحادث على ضجيج الاصوات

و دوي الرصاص فنهض و اخذ بندقيته و خرج يستطلع الخبر فشاهد جمعا من الناس و قيل له ان رجال العشيرة اشتبكت مع خنود الدركو لا يذكر من قال له ذلك ثم شاهد زوجته صديقة و سالها عن سبب مجيئها من دارها في القرية عين جنبل فاجابته ان ام فاتح ارسلت بطلبها و انه سمع صوت ام فاتح تصيح و تقول (يا لله يا نسون خذوا ماء للرجال) و تقصد الرجال الذين هم مشتبكون مع رجال الدرک فاتجه نحوها و وجدها بغرقة من الدار السلفي و سالها (كيف ما بتسلمي انت المسوولة ام انا) فاجابت قائلة ان مسابرتك مع حكومة هي التي طمعت الحكومة فينا، فحينئذ طاشت اعصابه و اطلق عليها عيارا ناريا من بندوقيته فوقعت على الارض قتيلة و خرج يبحث عن محمد الحمصي لكي يقتله و يقتل نفسه فلم يجده و وجد فاتح و مجيب في الدار العليا فارسهما لاجل فك الجماهير و عاد الى الغرقة التي ينام بها الضيوف فشاهد فيهما <37> اثنين من رجال الدرک كان قد جيء بهما ليلاً دون علمه فاطلق سبيلهما و سلم احدهما راية بيضاء علامة الاستلام و طلب اليه الذهاب الى القائد و اعلامه بالامر و ارسل معه احد رجاله احمد حسن القط و على اثر ذلك دخلت قوة الدرک قرية الجوية و طلب القائد منه اولاده و السلاح فسلمه اولاده و اخذ رجال الدرک بجميع السلاح من العشيرة و ان الاسلحة كانت عنده و عند عشيرته كلها شراء بقصد مقاومة الفرنسيين و ان الفرنسيين كانوا جاءوا بمقدار مئة و عشرين بندقية احضروها حين مجيئهم مع ولده فاتح الى قرية الجوية و وزعها على رجال العشيرة و انه لا يجد لديه سوى اربعة رشاشات احدها اشتراه له كامل طه من اهالي قرية الجوية و الثاني اهداه اياه الشيف هاشم دون ثمن و ان شببان ابو حسن كان يملك رشاشا و كذلك ديوب فاضل فانه يملك رشاشا و ليس لديه و لا لدي رجال عشيرته غير هذه الرشاشات الاربعة و ان لم يفرض الضرائب بل كان يستوفي رسما عن الرئاسة و قد عين بعض الوجوه لجبلها و هؤلاء الوجوه سموهم القضاة و كانوا باذن منه يحلون الخلافات بين افراد العشيرة و لاختلافات لا تحل بواسطتهم كان يحلها بنفسه و انه كان يأخذ ليرة سورية عن كل كيس دخان باسم عمولة و ان الذي كان ييسن القوانين و ينسب تعيين قواد الفرق هو نذير خير بك و سلمان عيسى و الشيخ درويش يوسف ناصر و كان يتقاضى قسما من العمولة بصفته الرئيس الاعلى و البافي يتقاضاه القضاة و ان الجهاز الاسكلي المصادر من بيته كان وضعه في داره و ليس له علاقة به و انه لا يعرف سبب وجود حقيبة الجلد العتدة لمخفر درک الفخورة و التي كانت نهبته منه مع الدفاتر اثناء الغارة عليه في داره و انه لا يعرف من الذي قتل الدرکي عبد القادر الارقلي و لا الذي اخذ سلاحه و لا يدر من الذي وضع في داره جناد العتاد العائد للدرکي المذكور و ان الغاية من تاليف الفرق الفدائية و تعيين القواد لها و اعطائهم الرواتب لم يكن يقصد مخالفة قوانين الدولة و اعلان العصيان بل كان في سبيل فتح الطرق و اجبار <38> الاهالي على الاشتراك بفتحها و اصلاحها و اما القضاة فوظيفهم حل الخلافات بين العشيرة على ان ذلك لا يمنع الاهالي من مراجعة الحكومة بقضايا إذا أرادوا لا كما يقال من انه كان يمنع من ذلك و انه لم يستلم اسلحة من احد و انما شببان ابو حسن و كامل طه و ديوب فاضل احضروا معهم ثلاث رشاشات مع الخرطوش المخصص لها و ذلك من تلقاء انفسهم و يجوز ان يكون الفرنسيون قد غضوا النظر عن ذلك لا بقصد

ارسالها اليه بل بقصد تسليح الاهالي ليجعلوا من ذلك اسبابا للاخلال بالامن و يتمكنوا من استغلال ذلك في مصالحهم و انه لا صحة لما ذكره عنه محمد الحمصي من انه كان في القرية ليلة الحادثة يشرف على الاستعداد لها و يعلم بامرها و كان موافقاً عليها لان محمد الحمصي المذكور هو الذي رتب الاستعدادات التي جرت قبل المعركة بالاشتراك مع زوجته ام فاتح دون علمه و على هذا اراد ان ينسب اليه ذلك. و يخفي الحقيقة و قصد من وراء ذلك كان ينفي هذا التهم عن نفسه و ان محمد الحمصي كان وكيله في اموره الزراعية و صار يشتغل باسمه و يأتي بحوادث لا يرضي عنها منها اشتراكه الهجوم على المخافر و السلب و النهب و تحريضه الاهالي بالاشتراك مع ام فاتح و اشتراكه في المعركة الأخيرة اشتراكاً فعلياً و انه كثيراً ما طرد. فكان يوسط له ووجه العشيرة فيسكت عنه و انه (اي سلمان المرشد) كان ارسل ولده فاتح لأجل فك الجماهير قبل أن يقتل والدته لا كما ذكر بافادته الاستنطاقية من انه ارسل بعد قتلها و ان الجماهير التي كانت مرابطة في مواقعها قد تفرقوا بعد ان قتل ام فاتح بناء على ايعازه و انه لو لم يوعز اليهم بالرجوع عن مصادمة الدرك و التفرق لكان قتل 300 او 500 شخص و ان موقع العذرا يمكن رؤيته من المحل الذي كان فيه بالجوبة و ان المحرضين على المعركة الأخيرة هم ام فاتح و محمد الحمصي و علي سلمان سعيد و الشيخ ناصر و يستنتج بذلك من مجيئهم الى الجوبة مع انه لم يرسل بطلبهم و من انهم كانوا دولاب الحركة التي وقعت عام 1945 و ان العتاد الخاص بالدركي عبد القادر الارفلي و الذي عثر عليه في داره لربما يكون المتهم رسلان فوزي بعد اكتشاف جثة الدركي حضر و وضعه في احدى دور الجوبة و انه <39> عام 1940 و ان الشيخ درويش كان حضر الى عنده على اثر (دب الصوت) قي القرى من ان بيته في عين جندل سينهب و نصحه بان لا يقاوم الدولة ثم قال المهالبة و ان يحل القضية بالتفاهم فقال له كن مطمئنا و ان محمد الحمصي معروف بانه ابن حرام و هو الذي كان يدير المعركة في العذرا و ام فاتح كانت تديرها في الجوبة.

Anhang IV: Die Aussagen von Fātiḥ b. Salmān Muršid und Samī b. Salmān Muršid im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al-Fil, Damaskus 1947, S. 39-40

أحمد عيسى الفيلى: المجلس العدلى أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص. 39 – 40

<39>

48 – افادة التهم فاتح بن سلمان المرشد المدونة في الصفحات 25 و إلى 75 من جريدة الاستنطاق و في الصفحات 36 و 37 و 38 و 39 و 40 من ضبط المحاكمة و المتضمنة ان والده الف فرقة أطلق عليها اسم الفدانية و هي ما يقرب من مئة و خمسين رجلا و اوجب عليهم ارتداء الملابس العسكرية التي استحضرها من بيروت و جعل لهم رتبا و منحهم النياشين و سلحهم باسلحة كانوا اقتنوها و اشتروها من انفسهم و اعطاهم رواتب و ذلك للاشراف على فتح الطريق ما بين قرى الجوبة و الشطحة و صلنفه و المحافظة على حدود اراضيه و مزروعاتها و محصول منتوجاتها و عين القضاة لحل الخلافات و كان هؤلاء القضاة يتقاضون رسوما بنسب معين و ان الغاية من هذه التشكيلات لا يعرفها على اليقين و لكنه يظن انها كانت بسبب وجود خلافة او جفاء ما بين الحكومة المحلية و والده كان استدعاء الى دمشق حيث كان مجبراً على الإقامة فيها و اعلمه ان الحكومة طلبت منه ان يرسله مع القائد محمد على عزمة الى جوبة برغال ليوعز الى افراد العشيرة بالكف عن اعمالها على ان تعفو الحكومة عن الملاحقين منهم من قبل القضاء و لما وصل الى اللاذقية علم ان رجال الدرك كانوا يقبضون على بعض افراد العشيرة ان مفارز رجال الدرك كانت تتوارد الى اللاذقية بغية ارسالها الى الجوبة مع انه كان جرى الاتفاق في دمشق على ان تعود رجال الدرك الى موافعهم لذلك اتجه الى بيروت قاصدا دمشق للاتصال بوالده و اعلامه الوضعية كي يراجع الحكومة فوصل الى بيروت ليلا و نام في المدرسة و قرب منتصف الليل جاءه الضابط ريساك قائد الموقع في طرطوس و اعلمه ان محافظ اللاذقية طلب مداخلة لجيش رسميا بحوادث اللاذقية و كلفه مرافقة الحملة للايعاز لافراد العشيرة بلزوم الهدوء فذهب الى طرطوس و منها الى قلعة المهالبة صحبة القائد ريساك <40> و اليوتنان بورجه و من هناك توجهو مع قوة الجيش الى الجوبة و ان لم ير مع الفرنسيين حين حضورهم الى الجوبة اسلحة و انما سمع بان بعض الضباط الفرنسيين كانوا يحضرون الاسلحة الى الجوبة و خلفها من القرى و يوزعونها على افراد العشيرة و لا يعلم مقدار ما وزع منها و انه يعتقد ان قصد الافرنسيين من توزيع الاسلحة على الاهالي هو خلف جو ونام بينهم و بين الاهلين و احداث المشاكل بين الاهلين بعضهم مع بعض و انه كان تلقى الكتاب المؤرخ في 17 – 8 – 1946 من والده و لكنه لا يتذكر انه بلغ محافظ اللاذقية شيئا مما

جاء في هذا الكتاب و انه ليلة العذراء كان نانما و لما استيقظ في الصباح علم بحضور الرجال من قرى متعددة بأسلحتهم و باتهم اشتبكوا مع رجال الدرك دون ان يكون له علم بذلك و لا يعرف من الذي ذهب و حرضهم و جاء بهم فخرج ليستطلع الخبر و كان يحمل مسدسا و هو مرخصا له بحمله و معه منظار اخذه من والده و نظر به نحو العذراء عندما سمع اطلاق الرصاص و ا بتاريخ حادثة العذرا فقد وعيه بسبب قتل والده لوالدته و فد تبين له ان السبب في ذلك هو لانه جمعت الرجال المسلحين و دفعتهم الى مصادمة رجال الدرك دون استشارة والده و ان محمد الحمصي كان معتمداً لوالده لحسن ذكانه و كان ابوه يستخدمه في اكثر اعماله و قد سمع انه كان في معركة العذرا على رأس القوة و ان الرشاشات كان احضرها عزيز قدره و كامل طه و شيبان ابو حسن و هاشم زكية من الجيش الفرنسي لان الافرنسيين كانوا يتغاضون عن الجنود و يتركونهم يأخذون معهم اسلحتهم ببغية تسليح جبل العلويين.

49 - افادة المتهم سميع بن سلمان المرشد المدونة احداها بالصفحة 237 منجريدة الاستنطاق و المتضمنة اعترافه اثناء المقابلة فيما بينه و بين المتهمين علي سلمان سعيد و الشيخ علي ناصر بان المذكورين حضرا الى عنده لقرية شطحة مساء الخميس ليلة الجمعة الواقع 13 - 9 - 1946 و طلبا منه بلسان والده ان يرسل رجالا مسلحين فذهب الرجال الذين عنده في القرية (و قد انكر اثناء المحاكمة ما جاء في هذه الافادة من جهة ارسال رجالا مسلحين الى والده و قال انه حضر مع اخيه دون رجال) المدونة الثانية منها في الصفحة 225 من جريدة الاستنطاق اثناء مقابله مع اسعد علي اسماعيل.

و الثالثة المدونة في الصفحة 295 من جريدة الاستنطاق اثناء مقابله مع المتهم يوسف خازم المتضمنة اعترافه بارسال ورقة الى يوسف خازم قبل معركة العزررا بيوم بلزوم حضوره مع جميع الرجال المسلحين بدون تأخير و المؤيد هذه الافادة اثناء المحاكمة في الصفحتين 42-43.

Anhang V: Aus den Aussagen von anderen Angeklagten im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al- Fīl, Damaskus 1947, S. 41-55

أحمد عيسى الفيل: المجلس العدلي أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص.

<41>

51 – أفادة حسن طراف محمد المدونة في الصفحتين 115 و 116 من جريدة الاستنطاق و المتضمنة ان سلمان المرشد جمع رجاله ليلة حادثة العذرا و امرهم بالمحاطبة (؟) في المواقع التي عينها لهم في العذرا و خلافها و بمقاومة رجال الدرك في اسلحتهم فيما اذا ارادوا لتقدم نحو الجوبة و انه هو النتهم حسن الطراف رابط في موقع الجوبة بناء على أمر أم فاتح.

<42>

53 – أفادة المتهم الشيخ ناصر علي المعروف بناصر زينة المدونة بالصفحات 95 الى 100 من جريدة الاستنطاق المؤيدة بافادته اثناء المحاكمة المدونة بالصفحة 9 و المتضمنة ان سلمان المرشد كان عينه قاضيا و كانت الاحكام التي يصدرها تنفذ قسرا من قبل الفدائيين المسلحين و كانوا يستوفرون رسما يعادل 10 في المئة من اصل المدعي به و جميع الرسوم و الايرادات كانت تسلم إلى سلمان المرشد فيتصرف بها حسبما يريد و يشاء.

و ان سلمان المرشد كان يسعى في شراء الأسلحة من جهات مختلفة و كان يجبر الاهلين على بيع مواشيهم و شراء الاسلحة و انه سمع ان فاتح بن سلمان المرشد هو الذي رافق الفرنسيين الى الجوبة و جاء معهم بالأسلحة و لا يعرف مقدارها و انه علم بان الفرنسيين احضروا سيارة كمين كبيرة مملوءة بالاسلحة و العتاد الى قرية الجوبة و هناك افرغت في بيت سلمان المرشد و ان رجال العشيرة لا يمكنهم اتيان اي عمل دون ان يتلقوا الامر من سلمان المرشد او ابنه الفتح او زوجته ام فاتح و قد نشأت عن اوامرهم حوادث القتل و النهب و مهاجمة المخافر و كل ذلك اطاعة لاوامر هؤلاء الثلاثة...

...تلقى امرا من سلمان المرشد بواسطة الشيخ درويش ..الذي كان يقوم بالاعمال الكتابية لدي سلمان المرشد...

<43>

55- افادة المتهم كامل بن محمود بركات ابراهيم المدونة بالصفحتين 189 و 190 من جريدة الاستنطاق و المؤيدة اثناء المحاكمة بالصفحة 9 و المتضمنة ان سلمان المرشد كان يسلط الفرقة الفدائية على الاهلي الذين لا يطيعون امره فينهبون اموالهم و يأخذون زوجاتهم و من الجملة فقد اعتدى سلمان المرشد على زوجته و افترسها و ارتكب معها الفعل الشنيع،

و لما ظهر نحوه البغض لاقدامه على هذا الفعل فرض عليه مئة و خمسين ليرة سورية جزاء نقديا و حصل منه هذا المبلغ=غ رجاله الفدائيين و انه ليلة حادثة معركة لعذرا جاء الى قريتهم محمد قنبر و بلغ اهل القرية بان سلمان المرشد يريد اجراء تجمع من رجاله المسلحينفي الجوبة لمنع رجال الدرك من الوصول اليها بالقوة و انه هو لم يلب الدعوة و لم يخرج و انه كان قبل اربعة ايام في الجوبا و سمع سلمان لمرشد يقولالى اتباعه و رجاله لا تفزعوا من رجال الدرك و لا تخافوا منهم انكم تقبضون عليهم مع اسلحتهم في العصي.

<47>

58 – افادة المتهم ابراهيم بن صقر مهنا الملقب غزالو المدونة بالصفحات 25 الى 29 و 39 و 40 من محضر الاستنطاق و المتضمنة ان سلمان المرشد اطلق على نفسه رئيس الشعب الحيدري الغساني و اتخذ لنفسه صفة القائد الأعلى لهذا الشعب و ارتدى اللباس العسكري و السدارة الخاصة بالقواد المقصبة بشريط و تطريز و الف فرقة اطلق عليها اسم الفدائية...

و ان سلمان المرشد كان ينوي مصالحة الحكومة قبل موقعة العذراء و لكنه لا يعرف ما الذي خطر له غير ما نيته فرآه ينتفض مضطربا و اخذ يصدر اوامره الى من حوله من رجاله بان يرسلوا الاخبار ليحضر الرجال و قد تلقى الرجال اوامره و تواصلت المواصلات للقرى و توافد الرجال من كل جهة و كل قرية من قرى المرشد.

<50>

62 – افادة المتهم الشيخ علي ناصر...ان سلمان المرشد كان عينه قاضيا في عداد القضاة الذين كانت تتروح روايتهم ما بين خمسين الى مئة ليرة سورية سنويا و كانوا يتقاضون رسما قدره عشرة في المئة و يرسلون هذه الاموال الى خزينة سلمان المرشد و كانت احكامهم تنفذ حالا و الا اجبر المحكوم عليه تنفيذها بواسطة الفدائيين...

<51>

64 – افادة المتهم سلمان بن جديد سعيد المدونة بالصفحات 142 الى 146 من جريدة الاستنطاق و المتضمنة ان سلمان المرشد كان الف فرقة فدائية لتنفيذ الاحكام و

الاورام الصادرة عنه او عن زوجته ام فاتح و ولده فاتح و لتحصيل الاموال التي كان يفرضها على الناس و كانوا يشنون الغارات على الاهلين حتى ان <52> اذا استحسن سلمان المرشد امرأة احد ما كان يأخذها منه بالقوة حتى ان جميع نساء العشيرة و بناتها كانت مباحة له فلا يحرم كبيرة و لا صغيرة بل كان يستبيح لنفسه كل شيء و كان يتقاضى دراهم عن كل ما يباع في الاسواق من مال و عقار و دواب و كان يسلم افراد العشيرة بالبنادق و يجبر كل فرد على اقتناء بندقية حربية و كان الفرنسيون يبعثون اليه في بعض الاحيان باسلحة و اعتده حربية و ان سلمان حينما رجع من دمشق في العام الماضي فرض ضريبة كبيرة على اهالي القرى القرى بزعم انه صرف مصارفات طائلة و بدأ بتحصيلها بالقوة بواسطة رجاله فاصابه من هذه الضريبة مبلغ (1400) ليرة سورية و بما انه لم يكن لديه نقود في ذلك الحين و كان محمد الحمصي هو الذي اتى على رأس القوة فقد حرر له سندا بالمبلغ المفروض عليه و بنا (؟؟؟) انه اخر من تأدية المبلغ فقد اخذوا منه قطعة الارض الكائنة في مزرعة الفريقة التابعة ناحية دربوس و التي تبلغ مساحتها تقريبا من خمسة الى ستة دونمات و انه حضر الى قرية الجوبة ضحي يوم الجمعة بعد بعدما بلغه وصول الدرك اليها مسمع ان سلمان المرشد قتل زوجته ام فاتح.

<54>

70- افادة المتهم كامل بن سليمان اسبرطة... انه كان مستخدما برتبة شاويش في الجيش الفرنسي و قد تمرن على استعمال البنادق و الرشاشات و قذف القنابل اليدوية و ان الكولونيل ميشو كان في شهر تموز 1945 في موقع القيادة في اللاذقية او عز الى المتطوعين من العلويين في الجيش الفرنسي و يبلغ عددهم الالف جندي تقريبا بان يأخذ كل واحد منهم بندقية حربية و ما اشاء معه من الذخائر من المستودع فتحوه لهم و ان يسلموا ذلك الى سلمان المرشد في قرية الجوبة قانلاً لهم (اتبوعه - حسب ما يأمركم و اطيعوه لانه هو رئيسكم).

<55>

72 - افادة المتهم عادل بن ديب الرحال المدونة بالصفحتين 133 و 134 من جريدة الاستنطاق و المؤيدة اثناء المحاكمة الصفحة 19 المتضمنة ان سلمان المرشد كان يفرض سلطانه على جميع و كان ينزع ملكية اصحابه الأراضي جبراً و يجبرهم على التنازل له عنها في دوائر الطابو و من لم يتمثل لامره فانه يرسل له بعض اتباعه ليضربوه و كان الفرنسيون يساعده و الحكومة لا تسمع الشكاوى ضده و في هذه السنة فرض على كل قرية مبلغا من المال و جمع من منطقة المهالبة وحدها ما يبلغ 20 ألف ليرة سورية و جمع من قريته 1500 ليرة سورية دفع هو منها منتي ليرة سورية و ان وكيله محمد الحمصي هو الذي كان يجمعها.

73 - افادة المتهم سليمان بن معلا طربوش المدونة بالصفحتين 134 و 135 من محضر الاستنطاق و المؤيدة منه في اثناء المحاكمة بالصفحة 20 و المتضمنة انه اضطر لان يكون من اتباع سلمان المرشد لأنه لا يجراً على مخالفته و لكنه عام 1944 عندما الفت الحكومة لجنة للتحقيق عن الاراضي قدم اعتراضاً باسم والده على الاراضي التي غضبها منه سلمان المرشد علماً عاد سلمان من دمشق فرض عليه جزاء خمسمائة ليرة سورية و قد حصلها منه وكيله محمد الحمصي.

74 - افادة المتهم محمد سلهب ديب المدونة بالصفحات 135 الى 137 من جريدة الاستنطاق و بالصفحة 22 من ضبط المحكمة و المتضمنة ان الشيخ درويش يوسف ناصر كان في اواخر 1945 طلب اليه ان يذهب الى دمشق مع بعض وجوه العشيرة ليشكوا ضعف الحكومة المحلية فذهب و الشيخ درويش و رشيد طراف و رسلان فوزي و عشرة آخرين و قابلوا رئيس الوزارة بناء على طلب سلمان المرشد الذي قابلوه هناك و قد اوصاهم سلمان ان يكونوا متحدين و ان يبقوا معه حتى آخر نقطة من دمهم و كانت مصارف السفر من صديقة زوجة سلمان المرشد و انه علم ان وفداً آخر ذهب الى بيروت مؤلفاً من علي سلمان و سعيد و حسن طراف و هواش سليمان و حسن حبيب و لكنه لم يذهب مع هذا الوفد و لكنه يعتقد انهم ذهبوا لمقابلة الافرنسيين لكي يعتقد هؤلاء ان سلمان المرشد لا يزال قويا في المنطقة و له انصار و بعد عودتهم بشهر او اكثر نشبت ثورة جوية برغال و سمع بان الفرنسيين ارسلوا الى ام فاتح كمية من الاسلحة و قد وزعتها على الاهلين.

Anhang VI: Aus den Aussagen der Zeugen im Prozess gegen Muršid und seine Anhänger. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-`adli aw al-ḥukm `alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad `Īsā al- Fil, Damaskus 1947, S. 62 - 66.

أحمد عيسى الفيل: المجلس العدلي أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص. 62-66.

<62>

83 – افادة الشاهد يونس بن عيسى عثمان المدونة بالصفحات 201 – 205 من محضر الاستنطاق وبالصفحة 60 من محضر المحاكمة والمتضمنة انه في عام 1941 كان مختاراً في قرية سطاوما و انتشرت اشاعة بان في جوية برغال دنيا جديدا فذهب الى هماك و طلب ان يشاهد (لصبي) كما كانوا يدعونه و لما شاهده تظاهر انه في حالة غيبوبة و اخذ يصيح يا خضر و ما اشبه ذلك من الكلمات و قد اعتقد به بعض السذج و استغله بعض المشايخ و اخذوا يتقاضون من الناس الهدايا و الصدقات و لما اتسع امرهم احوالتهم الحكومة الى القضاء فحكموا بضعة اشهر و نفذ الحكم بحقهم ثم نفوا الى الرقة و لما عادوا من المنفى انتشرت الدعوة لهذا المتنبى الذي هو سلمان المرشد و لما اتسع امره اتخذ لنفسه صفة الزعامة باسم رئيس الشعب الحيدري الغساني و اخترع اسم الغساني اختراعاً لجنع عدة عشائر و بذلك جمع قسماً كبيراً من عشائر المهالبة و الدراوسة و العمامرة و جبل الحلو و ان سلمان المذكور كان استولى على قرية سطاوما و لما ذهب الى جوية برغال للاتفاق معه حيث كان وكيلاً لبيت شريتح اصحاب القرية حبسه هناك في غرفة و ان لسلمان المرشد عدة جرائم منها انه في عام 1938 غضب على احد اعوانه الخرطيليل فارسل رجاله اليه فقتلوه به و منها <63> انه قتل زوجته بنت محمد خازم محمد و قتل معها راعيا قيل انه اتهمه بعلاقة غير مشروعة معها و قتل زوجته بنت محمد سعيد ابو ريش حيث اتهمها بعلاقة غير مشروعة ايضا و اوعز بقتل فجر ديب طراف و لا يعرف ماذا جرى بهذه الجرائم و ان سلمان المرشد كان في اثناء حوادث عام 1945 موجوداً في دمشق حيث فرضت عليه الإقامة الجبرية و لكن الشيخ درويش يوسف ناصر كان يسافر الى دمشق و يعود منها و لا بد انه كان صلة الزصل بين سلمان المرشد في دمشق و اتباعه في الجبل و انه ارسل فريقاً من عصابته الى جبل العذرا فاصطدمت مع رجال الدرك بعد ان دعا قواد الدرك لتناول طعام الغداء على امانته و ذلك خداعاً منه.

84 – افادة الشاهد هاشم بن خليل ركية المدونة بالصفحات 228 الى 232 من محضر الاستنطاق بالصفحة 61 من محضر المحاكمة المنضمة انه كان برتبة نائب اول في الجيش الفرنسي و في تموز 1945 دعي مع بعض رفقائه من قبل الميجر الاتكليزي الذي كان في مدينة اللاذقية.

و هناك شاهد بعض زعماء العلويين منهم سلمان المرشد و قد نصحه سلمان المرشد ان ينسحب من الجيش و يلتحق به و على ذلك اخذ رشاشا و بندقية و انسحب من الجيش ثم ذهب لمقابلة سلمان المرشد دون سلاح.

و لما شاهده قال له اذا كنت لا تود ان تأتينا بسلاحك فعلى الاقل ارسل لنا الرشاش فاعترف له بالرشاش و وعده بارساله و بعد ثلاثة ايام من هذه المقابلة ارسل سلمان المرشد محمد الحمصي بطلب الرشاش فسلمه اياه.

85 – افادة الشاهد السيد عبد الرحيم بن رشيد صافي رئيس مخفر الجوبة المدونة بالصفحتين 241 و 243 من محضر الاستنطاق و الصفحة 62 من محضر المحاكمة و المتضمنة ان سلمان المرشد كان يبعث بالاخبار علنا فيستدعي الرجال و يفعل ما يشاء دون تستر حتى انه فرض على اهالي شطحة غرامة حربية قدرها سبعة و ثلاثون ألف ليرة سورية لانهم كانوا من المواليين للحكومة و خاصموا سلمان المرشد في الحوادث الماضية.

و لما لم يفعلوا يدفعوا اليه الغرامة المفروضة و خافوا بطشه فقد وافقوا على ان <64> يسجلوا جميع ما يملكون باسمه و حرر عليهم اسنادا بذلك فظنم ضبطا بحقهم و رفعه للمراجح لاجابية.

....

87 – افادة الشاهد علي بن الكنج فاضل المدونة بالصفحتين 292 و 293 من محضر الاستنطاق و بالصفحة 68 من محضر المحاكمة و المتضمنة ان سلمان المرشد نشا فقيرا و قد اجتمع حوله بعض مشايخ الشيخ محمود من دير ماما و كان مصابا بشبه الصرعة فيغيب ساعة او ساعتين ثم يفيق فيزعم لهم باه تجلى له كذا و كذا من الامور اثناء غيبوبته فاستغل المشايخ ذلك و اتخذوا لنفسهم مذهبا سموه المذهب الغيبي لانه كان يوجد فرقة قديمة باسم الفرقة الغيبية فاستغلوا غيبوبة سلمان المرشد و احبوا الاسم القديم كما ان الحيدري فرقة الكلازية.

وقد تبع سلمان المرشد بعض الاهلين و استغله الافرنسيون بعد ذلك و ساعده <65> لتوطيد نفوذه و استخدموه في مآربهم لاحداث التفريق بين افراد الامة (?) و لاحداث الفتن و القلاقل عند الحاجة.

و قد استولى بمساعدة الافرنسيين على قرية سطامو على كثير غيرها من الاراضي. و عين قضاة يحكم بين الناس و الف جمعية من الفدانين فيهم النفر و الرئيس و الضابط، و غير ذلك من الرتب بالملابس العسكرية و كان يستخدم هذه الفرقة بالتعدى على الناس.

88 - افادات الشاهدين على بن محمد صقر المدونة بالصفحات 172 الى 177 منحصر الاستنطاق و في الصفحة 72 من محضر المحاكمة ، و احمد بن سليمان شهيرة المدونة بالصفحتين 73 و 74 من ضبط المحاكمة و المتضمنة ان سلمان المرشد كان استدعها مع بعض الاشخاص قبل حادث العذرا بثلاثة ايام فذهبا و اشخاص كثيرون و جلسوا امام بيت سلمان المرشد فخرج اليهم سلمان و خاطبهم بقوله (يا جماعة انا لا اريد ان اسلم نفسي الى الحكومة حيث يوجد بحقنا و بحق رجالنا مذكرات توقيف يبلغ عددها مئتين و خمسين مذكرة تقريبا. و اذا سلما نفسنا نكون قد خسرنا كل شيء) و طلب منهم مجابهة الحكومة و مقاومتها بالسلاح ليمنعوا اقترابها من قراهم فاجاباه و بقية رفقاءهما من عشيرة الدراوسة بالنهم لا يستطيعون الاشتباك مع الحكومة و لا قدرة على مجابهتهما و انسحبوا بعد ذلك و لا يعرفان كيف تم ترتيب الجبهة ضد الحكومة بعد ذلك لانهم لم يشتركا بالمعركة.

89 - افادة الشاهد على يونس بدور المدونة بالصفحات 261 و 264 من محضر الاستنطاق و بالصفحة 75 من محضر المحاكمة و المتضمنة ان سلمان المرشد تسلط على قرية باب جنة و تابع تعدياته عليها ففي 1938 فرض على اهالي القرية مبلغ الف ليرة سورية و حصل بواسطة رجاله الفدائيين.

ثم في عام 1939 فرض فريضة اخرى فلم يستطع تأدية ما خصه منها فنزح الى لبنان و لما رجع في عام 1940 وجد بيته منهوبا من قبل جماعة سلمان المرشد الذين <66> نهبوا بيوت القرية و في عام 1940 نهبوا مقدار الف رأس من الماعز لاهالي القرية.

و لما شكا الناس ظلماهم الى القانمقام الشيخ درويش ناصر المتهم في هذه القضية كان الجواب منه و من المستشار بعد ايام بان سلمان المرشد مستعد ان يعيد لكل واحد مواشيه و ان يمنع اعمال النهب فيما اذا سجل كل واحد على نفسه صكا لفرغ (؟) ارضه الى سلمان المرشد و لما طلب منه رجال سلمان المرشد و قواده ان يقع لهم سندا بفرأغ ارضه الى سلمان المرشد رفض.

Anhang VII: „Das Gesetz über die Verteidigung der Unabhängigkeit“. Aus dem Buch „*Al-mağlis al-‘adlī aw al-ḥukm ‘alā ar-rabb al-Muršid*“, Autor: Aḥmad ‘Īsā al- Fil, Damaskus 1947, S. 1

أحمد عيسى الفيل: المجلس العدلي أو الحكم على "الرب" المرشد. دمشق 1947 ص. 1

قانون حماية الاستقلال

المادة الأولى: كل من يدعى من السوريين – مستغلا احدى النعرات الدينية أو الطائفية و المذهبية و العنصرية أو الاقليمية – بالكلام أو الخطاب أو الكتابة لاثارة الطوائف أو المذاهب أو العناصر و الأقاليم أو بعضها على بعض أو على الدولة لتمزيق وحدة الأمة أو الوطن يعاقب بالأشغال الشاقة الموقته و الحرمان من الحقوق المدنية مؤبدا.

المادة الثانية: الذين يثيرون الاضطرابات الدامية مستغلين احدى هذه النعرات لتمزيق وحدة الأمة أو الوطن يعاقبون بالسجن مؤبدا مع الأشغال الشاقة.

المادة الثالثة: كل من يثير الفتن و الاضطرابات أو يشترك فيها بدافع من احدى الدول الأجنبية يعاقب بالإعلام.

المادة الرابعة: كل من يتجسس من السوريين عمدا لحساب دولة أجنبية بشتى الأساليب و الطرق يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة.

Anhang VIII: Fragmente der Volkslieder der Anhänger von Salmān (Sulaymān) Muršid.

Zit.nach: Dakar, Ğurğ: *Mudda^ˆī al-ulūhiya fi al-qarn al-^ˆišrīn aw Sulaymān Muršid Rabb al-Ĝawba*. Latakia 1947, S. 100-102.

Originaltext:

اللازمة		
نحن زلام زوج هلالا	عاللا لا دين اللالا	1

محمل فستق عبيدي	جمال وايش محمل	2
و انا شو طالع بيدي	وهذا حكم بو فاتح	3
محمل عدس بترابو	جمال وايش محمل	4
ربي يقرف شبابو	و ال بيخلف بو فاتح	5
يا معمر ا على العاصي	الله يهدك يا القرقور	6
بدو يقتل برصاصي	و ال بيقاوم بو فاتح	7

يا بو الغالي غيرك مالي	انت نجيتي بالصيقات	8
هد الحبس شق الشمس	رد القمر بلا حركات	9
رزق العود من الجمود	احيا عظامو لوعادات (?)	10

عالديه الديه الديه	الدولة لاجو فتحيه	11

12	اخواني يا عباد الله توبوا بتنجوا بعهد الله ⁷³²
13	اليوم التوبه مقبوله و بكرى يغلق باب الله؟؟

14	ما ببيعبدك هو مفقود بجهنم هو موعود – يا نيال البيعبدك – طول الدهر والزمان
15	تدثرت بكشمير اخضر حوالي مكة و الاسوار (؟؟) وقلت عن نفسك قهار خلقت كل السكان
16	يا شيخ داود باقولك شو بتريد اعملك انا خلقت الجنه والعالم والطوفان
17	انا خلقت موسى ومن بعده خلقت عيسى وقالوا لي انت المعبود وانت رب الفوقاني
18	خلقت الدنيا والعباد خلقت العبيد والاسياد وحقك غيرك ما بعبد شوفتك ربي تكفاني
19	انت يا أبو سبطين ؟؟ انت سيد الكونين ابو الحسن والحسين انت ربي ودياتي
20	ترفق انت بعبادك سلطان عا كل بلادك من بعدك ما بعبد رب لوحرقوني بنيران

⁷³² In seinem Buch über Salmán al-Muršid zitiert der Autor Muñdir al-Mušīlī zwei Zeilen aus einem Volkslied, die mit den Zeilen 11 und 12 fast identisch sind:

عاليه اليه اليه الفرحة لآبو فتحيه
اخواني يا عباد الله توبوا بتنجوا بعهد الله

‘ad-deyh ad-deyh ad-deyh ad-farha li bū faṭḥiyye
iḥwāni yā ‘ubbād alla tūbū btanaġġū bi ‘ahd alla

ad-deyh ad-deyh ad-deyh (eine Einleitung) die Freude für Abū Faṭḥiyya
Ihr, meine Brüder, Allahs Anbeter bereuet und rettet euch durch die Verpflichtung
gegenüber Allah

Mušīlī, Muñdir al-: *Al-baḥt ‘an al-ḥaqīqa al-muršidiyya*. S. 77

21	ابدا غني يا اخوان بحب الاله سليمان اهلك جميع العدوان بسيف رهيف محنيا
22	من سطوته ترج الارض غرب وشرق وطول وعرض سلمان ابو فتحيا
23	افتكروا يا اولي الالباب شغلوا وعملوا كلو عجاب لازم في حبو نرغب وهو الرب العليا
24	اجو ودخلو في دينو التكافر ربي لا تعينو بقدرتو وبراهينو ظهر نور الملكيا
25	يا ربي يا بو السبطين يا ابو الحسن والحسين انت انت ذو القرنين عالعرش متكيا
26	لما اللي سافر عالشام واهتزت كل الحكام والوزير خضع الكلام ويتناول للمهديا
27	وتنازل وقالو امر لا تحترقتي جوا الجمر يا بو فاتح انت النمر وانت رب العليا

Transkription:

	al-lāzime
1	‘al-lā lā dīn il-lā lā naḥna zlām zowğ Hilālā

2	ğmāl weyš muḥammal muḥammal fustuq ‘abīdī
3	wa hazā ḥukm bū fāteḥ wa anā šū ṭālī‘ byidī
4	ğmāl wa ‘eyš muḥammal muḥammal ‘adas bitrābū

5	wa-l biyh̄laf Bū Fātih̄ rabbī yiqraf šabābū
6	alla yhaddak ya l-Qārquṛ yā mu‘ammarā ‘ala l-‘āṣī
7	wa-l biqāwim Bū Fātih̄ biddū yuqtal biraṣāṣī

8	yā bū l- ġālī ġayrak mā lī anta nğtī bi-ṣ-ṣiqāt (?)
9	hadda l- ḥabas šaqqa š-šams radda l-qamar bi-lā ḥarakāt
10	razaqa l-‘ūd min al-ğalmūd ahyā ‘izamo li-wa‘adāt

11	‘ad-deyh ad-deyh ad-deyh ad-dawla la-Bū Fathīyye
12	iḥwānī yā ‘ibād Allāh tūbū bitnağğū bi-‘ahd Allah
13	al-yawm at-tūbe maqbūle wa bukrā yiglaq bāb Allah

14	mā byi‘abdak huwa mafqud bi ḡahannam huwa maw‘ūd – ya niyyāl il byi‘abdak – ṭūla d-dahr wa z-zamān
15	tadattarta bi kašmir aḡdar hawālay Makka wa l-aswār wa qulta ‘an nafsak qahhār ḥalaqtu kull as-sukkān
16	yā šeih Dā‘ūd baqūl-lak šū bitrid a‘mal-lak anā ḥalaqtu l-ğanna wa l-‘ālam wa ṭ- ṭufān
17	anā ḥalaqtu Mūsā wa min ba‘ado ḥalaqtu ‘Īsā wa qālū lī anta l-ma‘abūd wa anta rabbu l-fawqānī
18	ḥalaqta d-dunyā wa l-‘ibād ḥalaqta l-‘abīd wa l- asyād wa ḥaqqak ġayrak ma ba‘abud šuftuka rabbī takfānī

19	anta ya abū sibṭeyn anta seyyid al-kawneyn abū l-ḥasan wa l-ḥuseyn anta rabbī wa dayyānī
20	tarfaq anta bi ʿibādak sulṭan ʿā-kull bilādak men baʿad ma baʿad rabb law ḥaraqūni bi-nīrān
21	abdā gannī yā iḥwān bi ḥubb al-ilāh Suleymān ahlaka ḡamīʿa l-ʿudwān bi-seyf rahīf maḥniyyā
22	min saṭwatīhi taruḡḡu l-arḍ ḡarb wa-ṣarq wa-tūl wa ʿard Salmān abū Faṭḥiyyā
23	iftakarū yā ūlī l-albāb ṣaḡlo wa ʿamalo kullū ʿiḡāb lāzim fi ḥabbo nargāb wa-huwa r-rabb al-ʿaliyyā
24	iḡū wa daḡalū fi dīno at-takāfur rabbī lā tuʿīno, bi-qudrato wa-barāhīno ṣahara nūr al-malkiyyā
25	yā rabbī yā bū s-sibṭeyn yā bū-l-ḥasan wa l-ḥuseyn anta anta ḡū-l-qarneyn ʿal-ʿarṣ muttakīyyā
26	lamma illi safar ʿaš - Šām wa htazza kullu l-ḥukkām wa l-wazīr ḥaḡaʿa l-kalām wa yatanāwal li-l-mahdiyyā
27	wa tanāzal wa qālū amr la taḡtaraq-nī ḡuwā l-ḡamr yā Bū l-Fātiḡ anta n-nimr wa anta rabbu l-ʿāliyyā

Übersetzung:

	Al-Lāzima ⁷³³ .
1	al-lā lā dīn il-lā lā (eine Einleitung) ⁷³⁴ wir sind Anhänger von Hilālās Ehemann

2	Kamelen, womit sind sie beladen mit braunen Pistazien ⁷³⁵ sind sie beladen
3	Und das ist die Herrschaft von Abū Fātiḥ und was kann ich tun
4	Kamelen, womit sind sie beladen mit Linsen, an denen noch Erde geblieben ist ⁷³⁶ , sind sie beladen
5	Und wer sich Abū Fātiḥ entgegenstellt dem vernichtet mein Herr seine Gesellen
6	Allah zerstört dich Qarkūr ⁷³⁷ das am Orontes gebaut ist
7	Und wer gegen Abū Fātiḥ kämpft der wird

⁷³³ In der arabischen Folklore wird mit dem Wort „*lāzima*“ die Ausfüllung von Pausen im Singen durch Musikinstrumenten-Spiel bezeichnet. Mehr dazu im Interview mit dem amerikanischen Religionswissenschaftler Dwight Reynolds. Abrufbar unter: <http://www.afropop.org/wp/6392/the-musical-legacy-of-al-andalus-part-1-europe/> (zuletzt abgerufen: 19.02.2013)

⁷³⁴ Ebd.

⁷³⁵ Wörtlich lautet die Übersetzung dieser Stelle „mit sklavischen Pistazien“, wobei das Wort *‘abidi* auf die braune Farbe der Schale von frischen Pistazien deutet, die mit der Hautfarbe der Sklaven verglichen wird.

⁷³⁶ D.h. die Linsen, die gerade von Erde genommen sind. Diese Stelle und die Passage über braune Pistazien (Z.2) deuten vermutlich auf etwas frisches, unberührtes, was man als Geschenk annehmen kann.

⁷³⁷ Qarqūr (auch Qarqar) – Kleinstadt im westlichen Syrien. Nach der Stadt wurde auch ein Felsen am Orontes genannt. Vermutlich wird in der Hymne nicht die Stadt sondern der Felsen gemeint.

	totgeschossen (wörtl. - mit Kugeln getötet).

8	Du, der Wertvollste, außer deiner habe ich nichts du hast mich ... (?) gerettet
9	Er hat den Kerker zerstört, die Sonne zerspaltet, den Mond ohne Bewegungen zurückgedreht ,
10	Den Stab aus dem Felsen ernährt seine Größe für immer lebendig gemacht (?)

11	ad-deyh ad-deyh ad-deyh (eine Einleitung) der Staat für Abū Fathīyya ⁷³⁸
12	Ihr, meine Brüder, Allahs Anbeter bereuet und rettet euch durch die Verpflichtung gegenüber Allah
13	Heute wird die Reue angenommen und morgen wird Allahs Tor geschlossen

14	Wer dich nicht anbetet ist verloren, zur Hölle ist er vorherbestimmt - und Wohl dem, der dich anbetet – in allen Epochen und Zeiten
15	In grünen Kaschmir hast du dich eingehüllt, um Mekka herum und die Mauern, du hast über dich selbst, den Allmächtigen gesagt, ich habe alle Bewohner erschaffen
16	Und Scheich Dā'ūd, ich sage dir, was willst du, dass ich dir schaffe; ich habe das Paradies, die Welt und die Flut erschaffen

⁷³⁸ Fathīyya – die älteste Tochter von Muršid.

17	Ich habe Mūsā und alle nach ihm erschaffen, ich habe ‘Īsā erschaffen, und man hat mir gesagt: du bist der oberste Herr
18	Du hast die Welt und Anbeter erschaffen, wie auch Sklaven und Herrscher, und Dein Recht ist, dass ich niemanden anderen anbe. Meinen Herrn zu sehen, ist mir genug.
19	Du, der Vater von beiden Enkeln, du bist der Herrscher der beiden Welten, der Vater von Ḥasan und Ḥusayn, du bist mein Herr und mein Richter
20	Du bist von deinen Anbetern begleitet (Var.: Du bist freundlich zu Deinen Dienern), Herrscher des ganzen Landes, nach dir werde ich niemanden anbeten, und wenn ich im Feuer verbrannt würde.
21	Ich beginne, Brüder, über meine Liebe zum Gott zu singen, Sulaymān hat alle Feinde mit einem scharfen Schwert vernichtet. (Variant: Ich beginne, Brüder, über meine Liebe zum Gott Sulaymān zu singen, er hat alle Feinde mit einem scharfen Schwert vernichtet.)
22	Von seiner Kraft zittert die Erde, im Westen und Osten, weit und breit, Salmān Abū Faṭḥiyya
23	Erinnert euch, vernünftige Leute, an seine Taten und Werke, die alle Wunder waren. Wir müssen seine Liebe wünschen, und er ist der höchste Herr.
24	Sie kamen und bekehrten sich zu seiner Religion, dem Unglauben, oh Herr, hilf nicht, durch seine Macht und seine Beweise ist ist das engelhaftige Licht erschienen
25	Mein Herr, der Vater von den beiden Enkeln, der Vater von Ḥasan und Ḥusayn, du, du bist der Zweigehörnte, auf

	dem Thron sitzende (wörtl.: sich an den Thron lehrende)
26	Wenn er sich nach Damaskus begab, dann schauderten alle Herrscher, und der Minister unterordnete sich dem Gesagten und empfing den Mahdi
27	und wich zurück, und [Sulaymān] hat [ihm] gesagt: du verbrennst mich im Feuer nicht. Abū Fātiḥ, du bist der Tiger, und du bist der höchste Herr.

الجلسة العاشرة لمحكمة سلمان المرشد
كلمة محامي الدفاع عن عصاية المرشد.

قال مراسلنا في اللاذقية بالهاتف: كانت جلسة اليوم حافلة بالمتفرجين من جميع الجهات و منهم مندوب جريدة أخبار اليوم المصرية و أحد مصوريها الذين حضرا على متن طائرة خاصة لحضور هذه المحاكمة.

و قد وضعت مكبرات الصوت داخل القاعة و قرب قصر البلدية لنقل أقوال الدفاع و الادعاء.

و افتتحت الجلسة في الساعة التاسعة و تقدم محام جديد بالوكالة عن سلمان المرشد و هو بهيج تقي الدين من بيروت تم تلت النيابة قائمة كانت طلبتها من قيادة الدرك يعدد المذكرات الصادرة بحق المرشد و زوجته أم فاتح و اتباعها فكانت تقع في 260 مذكرة إحضار و 93 مذكرة توقيف و 148 مذكرة أخذ و قبض.

محامي الدفاع

ثم أعطى الكلام لمحامي الدفاع الأستاذ يوسف زريق فوصف أعمال سلمان المرشد التي تقشعر منها الأبدان و قال أنه يستحيل وقوع مثل هذه الأعمال في القرن العشرين و قد بدأت حركته بالشعوذة و انتهت بحركة سياسية خطيرة ترمي لتنفيذ غايات الأجنبي، و بعد أن تحدث مطولاً عن الأعمال البربرية التي كان يقوم بها سلمان تحت سمع الفرنسيين و بصرهم قال:

لو أتيت لكل انسان أن يقف مدعياً أمام مجلسكم لوجدتهم الأمة قد زحفت كلها بإعدام هؤلاء الخونة المجرمين، ثم تحدث عن فاتح و تعاونه مع الفرنسيين و طالب اعتبار المتهمين متاكفليين متضامنين.

محامي سلمان

ثم نهض يوسف تقلا محامي سلمان و أولاده و حمل بشدة على الصحف التي استنكرت أعمال سلمان المرشد، و امتدح بعض الصحف الأخرى التي سماها بالصحف المحترمة و قال أن الصحافة أصدرت حكمها على موكله قبل المجلس و حكمت عليه بالإعدام. و عزا استسلام سلمان للفرنسيين بناءً على ما رآه من انصراف العشائر عنه و تعطيل الدستور و استقالة رئيس الجمهورية و قلب المعاهدة و زيارة المفوض السامي لبنت العباس، و عقد الاجتماع هناك، و انتخاب شوكت العباس محافظاً للاذقية على أساس اللامركزية. و اتخذ من هذه الأسباب مبرراً لاتفاق سلمان مع الفرنسيين و قال: أن سعد الله الجابري و الأمير مصطفى الشهابي كانا يضمران لموكله الحقد و البغض فقال عن الأول أنه أوهم من قبل شقيقه احسان بك بأن سلمان هو سبب إخراجه من اللاذقية لذلك حقد عليه و نقم و انتقم. و قال عن الأمير الشهابي أنه عندما كان محافظاً للاذقية سلح عشائر الاعتداء على الأمنيين من عشيرة سلمان. و قال أن يمثل الحكومة الشهابي

هو مسؤول عن فتنة اللاذقية و ما وقع فيها. و أنه كان يريد أن تقع مجزرة لها أول و ليس لها آخر، و هو سبب تدخل الجيش الفرنسي في حوادث الجوبة سنة 945.
و بعد انتهاء الأستاذ تقلا من مرافحته ألقى الأستاذة أديب جبور و سليم منصور و إبراهيم عثمان مرافعاتهم بالدفاع عن موكلهم من الاتباع المرشد المتهمين. و قد حملوا حملة شديدة على المجرم الأول، و الدافع المدبر لهذه الجرائم سلمان المرشد.
ثم رفعت الجلسة إلى صباح الغد الجمعة لسماع مرافعة الأستاذ بهيج تقي الدين.
و ربما لا يعطى قرار الحكم قبل يوم الاثنين القادم.

Anhang X: Zeitungsbericht über die Rede des Verteidigers Bahīḡ Taqī ad-Dīn und über die letzten Worte Muršids: Die Zeitung „an-Naḏīr“ vom 10. Dezember 1946:

دفاع وكيل المرشد

و على الأثر وقف الأستاذ بهيج تقي الدين فقال: إني عندما طلب إلى أن أكون موكلاً عن سلمان المرشد لم أتردد عن إداء المهمة لأنها رسالة يجب أن يؤديها الموكل عن كل من يوكله.

و ذكر أن ثورة الرأي العام و حملة الصحف على المرشد انما تغذيها عاطفة تفتقر إلى دليل ولام الصحف على تهورها في سرد أخبار المرشد. و قال أنه لو قريء تاريخ هذا الرجل و استعرضت حياته السياسية على ضوء الوجدان تري أن ما نسب إليه هو على عكس ما انطوى عليه تاريخه. و لقد أبي المحافظ أن يرد إليه زعامته، نعم أنه طلب الاستقلال الإداري و لكنه لم يكن بالزعيم الوحيد الذي طالب بانفصال عن سوريا، و كان هذا الطلب يتردد في جبل الدروز، و لم يساق أحد إلى القضاء بتهمة الخيانة العظمى و أن موقف سلمان و غيره من زعماء الجبل العلوي لم يكن الا بنتيجة وجود الفرنسيين و ضباط استخباراتهم و قوه جيوشهم و كان يظن بأن موقفه الانعزالي هذا من سوريا انما يفيد منطقته و يخدم أبنائها و ذكر أن المرشد كان بإمكانه أن يستغل الموقف تماماً في عام 1925 إبان الثورة لصالحه و لكنه لم يفعل.

أما الكمين الذي نصب للمحافظ الجابري فكان من عمل الفرنسيين بالاتفاق مع غيره من الزعماء بالاشتراك مع القائد جورج طنبة، و أن الأماكن التي وقعت بها الحوادث كانت بغير منطقة نفوذه، و لقد قام على إدارة هذه المحافظة جماعة لم يتمكن من التفاهم معهم و قال أيضاً:

إننا شاهدنا المرشد عام 1936 يقف على جانب أحرار القضية الوطنية و يوم اندلعت نار الحرب العالمية الأخيرة كان المرشد عضواً في مجلس المحافظة، و في عام 1941⁷³⁹ انتخب نائباً في المجلس النيابي، و في عام 1945 وقعت حوادث مؤسفة في الجبل العلوية و كان موكلي في دمشق، و في هذه الفترة كان الفرنسيون يلجأون إلى التفرقة، و قد جاهد سلمان في منشور إذاعة على رجاله للانعتاق من الجيش الفرنسي، أما في حادثة 13 أيلول الأخيرة فلم يكن من مصلحة المرشد أن يعصى أوامر الفرنسيين مهما كانت لأن وقف التتبعات بحقه و حق إتباعه كان يعلم بأن موقفه على قرار اللجنة و أن وجود الدرك تحت رصاص إتباعه يمكنه و هو في مكانه من الجبل أن يقاتل الحكومة شهوراً و سنيماً و أن هذه الثورة العرجاء قد أخدمت في ساعتين و قتل أحب الناس إليه أم فاتح و هي التي قاومت رجال الدرك عندما كان في دمشق و كان الفاتح في بيروت، و ثم أن العناصر التي يفرضها القانون غير متوفرة لحكمه و طالب براء موكله

⁷³⁹ Entweder ein Druckfehler oder der Fehler des Anwalts: ins Parlament wurde Muršid 1943 gewählt. 1941 befand er sich in Ġawbat Burgāl, was auch die von ihm in jener Zeit unterschriebenen Unterlagen belegen.

عما نسب إليه من الخيانة أما بشأن القتل فقد طالب له بالتخفيف و الشفقة و ختم كلمته بقوله عاشت سوريا مستقلة.

و هنا سأل الرئيس درويش ناصر عن رقم العشائر التي ينتمي إليها و عن درجة قرابتها إلى المرشد و أولاده فقال أن عشائره تقسم إلى خمسة أقسام هي طه و بيت دباب، و بيت أبو عمار، و بيت باغي (ياغي؟)، و بيت بركات، أما المرشد فليست له عشيرة و أن والده كان فقيراً ثم أعلن الرئيس أن الكلمة الآن لسلمان المرشد الذي وقف ليقول و هو يبكي:

كلمة المرشد الأخيرة

إني بعد أن اتهمت بالخيانة العظمى أطلب من مجلسكم الكريم أن يكون إعدامي شنعاً و جلس مكانه و هو يجهش بالبكاء، و سأل الرئيس كل واحد من المتهمين عن رأيه الأخير فقالوا بأنهم يطلبون الرأفة و رحمة الحكومة.
و قال محمد الحمصي القائد الأعلى للرب عن التهم الموجهة إليه: إنني أجير مسترزق و كنت أرجو أن أنقذ من الظلمات إلى النور. إذا بي (؟)⁷⁴⁰ أنقل من ظلمات إلى ظلمات أشد.

⁷⁴⁰ Im Original des Artikels nicht deutlich.

Anhang XI: Aus den Weisheitssprüchen (*ḥikam*) von Muḡṭīb al-Muršid. Zit. nach: Muršid, Nūr al-Muḡṭīb: *Lamaḥāt ḥawla l-muršidiyya*. Beirut 2007, S. 202-205.

1. أمثال الحكمة بيّنات الصدق
2. مكرمة الفرد في جمال المجموع
3. طيف الأحلام سرّ القلب.
4. مصدر الحب حقيقة النفس
5. لا تلمّ أيامك بل لَمّ أحلامك
6. مجهرة الحقّ مقبر الباطل
7. مكرمة النَّاس الأعمال
8. من أترّ على نفسه أترّ على العالم
9. ميت بلا شرّ خير من حيّ يضرّ
10. مَنْ أمر بالخير كان له، مَنْ أمر بالشرّ كان به
11. القلب الفارغ مستعدّ لامتلاء بأيّ شيء
12. مَنْ قام للعزّ أهلكه الحقّ
13. نداء الصدق منجاة الوحي
14. قرب الأجل شفاء العلل
15. مَنْ هبّ إلى الله هبّ إليه الصعاب
16. مَنْ دان بدين الحقّ أكبّ على الوحشة

Anhang XII: Ein angebliches Gebet an Muḡṭib al-Muršid. Zit. nach: Šak'ā, Muṣṭafā Muḡammad aš-: *Islām bi-lā maḡāhib*. Kairo 1976, S. 298-299

" تسبيح إلى مولانا مجيب بن سلمان المرشد الرب العظيم. مولانا لك العزة و
المجد و التهليل و التكبير، سبحاتك ربنا، أشياك الذين يسبحونك و ينزهونك عن
الصورة البشرية، و إنك أنت وعدتنا قبل أن تصعد إلى سمانك و تجلس على عرشك
العظيم، كما أنك وعدتنا و أنت خير من يوعد بأن ترسل على الذين يظلمون من الحكام و
البشر النعمة و الغضب، و تنقذنا من يدي الأشرار، كم قلت إنني سأجعل لكل من لدني
عوناً و نصيراً غريباً عن دينكم و غريباً عن وطنكم، ليكون سنداً لكم إلى يوم الحساب
الأكبر. إننا ثابتون على صحة يقيننا و على صحة هذا الدين، و لا نشك بوعودك الصادقة
أنت كريم رحيم يا مولانا يا مجيب المرشد، سبحاتك أنت الرب العظيم، ارحمنا من الحكام
الأشرار، و ارسل لنا الذين وعدتنا بهم ينقذوننا من الحكام الفجار، و القوم الأشرار، إنك
على ذلك لتقدير. لقد بزغت شمس وجودك من المغرب كما كان غيابك في المغرب. مولانا
أرسل لنا الجحافل و الناصرين لإنقاذنا من الظالمين الذين يمنعونا من عبادتك و عن
مديد التسبيح لأهل بيتك إنك على ذلك لتقدير. نختم دعاءنا بكلمة سبحاتك لأهل أنت الرب
العظيم. نقدم هذا التسبيح إلى البهاليل المؤمنين ليذكروا ربهم في كل حين".

Anhang XIII: Aus der Rede des Abgeordneten Wahīb Gānim über die Muršiditen. Zit. nach: *Al-ḡarāda ar-rasmiyya. Muḍakkirāt maḡlis an-nuwwāb*. Nr. 46 vom 19. September 1957 S. 879-880.

...و لكن الذي أريد أن أناقش به هذه القضية و الذي كنت أريد أن أتحدث به قبل أن يتكلم هو أن حشد الجيوش التركية على حدود المحافظة و اللازمة التي قامت في الاردن و الجو السياسي الذي قام في سورية قد أوحى إلى أبناء المرشد بأن الوقت الذي يستطيعون أن يقوموا فيه بأعمال في محافظة اللاذقية قد حان و من يدري فعمل أيضاً بعض الجهات الأجنبية قد أوحى اليهم بذلك، و على اثر هجوم أتباعه و هؤلاء الاتباع قوم سذج بسطاء، هم أناس لو اعتدى عليهم الانسان 50 مرة لا يعتدون عليه و لا يردون الاعتداء إلا إذا جاءهم أمر من خالقهم، هؤلاء البسطاء هاجموا المخفر – مخفر الفاخورة – و قتلوا رئيسه الذي أخذ تقريراً باثني عشر يوماً و انا شخصياً دافعت عنهم امام المراجع معتقداً بان رئيس مخفر الفاخورة قد تجنى عليهم لأنني لم أصدق أن هؤلاء المساكين يستطيعون أن يهجموا على رئيس المخفر كما أنه لم يدر في خلدي انهم مقبلون على اضطرابات اعنف، و لكن لم تمض أيام على الحادث حتى قتلوا شاباً في الثانية و العشرين من عمره فهجم عليه ما ينوف عن اثنا عشر شخصاً في ظهيرة يوم العيد و امام مخفر صلنفة في مركز الناحية، و هذا المخفر لم تكن يتجرأ ان يصل اليه المرشد و يأتي إليه في عهد ألوهيته السابقة و قبل أن ينشق، و لكن في هذه المرة جاء اتباعه في يوم العيد و قتلوا هذا الشاب و قد مثلوا به بعد ان مات و مزقوه و مزقوا جسده بالخناجر، و لماذا قتلوا هذا الشاب؟ لقد قتلوه لانه لم يكن يرضى عن اجتماعاتهم السرية التي يقومون بها لعبادة ساجي و فاتح، قتلوا هذا الشاب لأنه يتعاون مع الدرك بإعطائهم الأخبار عن اجتماعاتهم السرية التي يجمعون فيها الاموال من الفقراء و المساكين، و التي يقيمونها للعبادة ثم بعد يومين من هذا الحادث يأتي جندي بثيابه العسكرية و في مدينة اللاذقية و امام الثكنة العسكرية و امام ثانوية جول الجمال و يضرب بعضا كانت بيده الشيخ أيوب القريري هذا الشيخ الوطني الذي يقف وحده كالطود الشامخ امام الدعاية الفاسدة، و هو شيخ وطني قومي عربي واع مخلص و قد ضرب من قبل ذلك العسكري و القصد من ذلك ان يوهم هذا العسكري بقية السذج بان الجيش نفسه أيضاً موافق على قتل أخصامه، هؤلاء يا سيدي قاموا خلال اسبوع واحد بتلك الاضطرابات التي قامت على اثر اجتماع عقد لهم حضره مهديهم (علي حبيب) و قال لهم ان وقت تكوين دولتهم قد حان و على الاثر طلب من مجموعة من الفدائيين اغتيال بعض الناس في المحافظة و بين هؤلاء الناس مواطنون لا يستطيعون أن يصدوا عن أنفسهم، و قد وعدوا أولئك المساكين بالجنة و اني أؤكد لكم انهم مستعدون أن يقتلوا حتى الاستاذ اسبر اليازجي إذا أمرهم بذلك و ان قضاء الحقة الآن يعيش في جو متوتر و المواطنون ليسوا امينين على انفسهم و هؤلاء المساكين البؤساء يعملون بما يؤمرون به و اذا لم تقم الحكومة بالضرب بيد من حديد فان الامر سيؤدي إلى كوارث...

Photos



Salmān Muršid (aus dem Buch: Mūšilī Munḍir al-: *Al-baḥt 'an al-h-aqīqat al-muršidiyya. Al-muršidiyyūn wa Salmān al-Muršid.* Damaskus 2008)



Das Haus Salmāns in Ġawbat Burgāl (aus dem Buch: Muṣīd, Nūr al-Muḍī: *Lamaḥāt ḥawla l-muṣīdiyya*. Beirut 2007, S.65)



Salmān Muṣīd im Gericht (aus dem Buch: Muṣīd, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt ḥawla l-muṣīdiyya*. Beirut 2007, S. 141)



Salmān Muṣīd mit dem Anwalt Yūsuf Taqlā (aus dem Buch: Muṣīd, Nūr al-Muḍīʿ: *Lamaḥāt ḥawla l-muṣīdiyya*. Beirut 2007, S.143)



Muğib Muršid (aus dem Buch: Mūsilī Mundir al-: *Al-baḥt ʿan al-ḥaqīqat al-muršidiyya. Al-muršidiyyūn wa Salmān al-Muršid*. Damaskus 2008)



Sāgī Muršid in jungen Jahren (aus dem Buch: Muršid, Nūr al-Muḏī':
Lamaḥāt ḥawla l-muršidiyya. Beirut 2007, S. 254)



Sāḡī Muršid in Beirut (aus dem Buch: Muršid, Nūr al-Muḏī³: *Lamaḡāt ḡawla l-muršidiyya*. Beirut 2007, S. 329)



Das Grab des Imams Sāḡī Muršid im Dorf Muraštī (Provinz Latakia)
(Photo des Autors)



Masāḥat al-ʿĪd im muršīditischen Viertel der Stadt Homs (Photo des Autors)



Der Weg zwischen den Dörfern Šaṭḥā und Ğawbat Burgāl heutzutage
(Photo des Autors)



Im Jahr 1923 erschien in Ġawbat Burgāl, einem alawitischen Dorf im westlichen Syrien, ein junger „Prophet“ namens Salmān Muršid, der über das baldige Kommen des jüngsten Gerichtes sprach und seine Glaubensgenossen zur Rettung durch Reue und Buße aufrief. Sehr schnell verwandelte sich die ursprünglich religiöse Botschaft in eine egalitaristische politische und soziale Bewegung, die überwiegend Interessen von unteren Schichten der alawitischen Gemeinschaft vertrat. Allmählich wurde Salmān Muršid zu einem der einflussreichsten alawitischen Führer und zu einer ernstzunehmenden Person im politischen Leben Syriens. Selbst nach seiner Hinrichtung 1946 ist der von ihm aus verschiedenen alawitischen Sippen gegründete Stamm al-Ġasāsina nicht verschwunden sondern verwandelte sich unter Führung seiner Söhne Muğrib (1930-1952) und Sāḡī (1932-1998) in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft - die Muršidiyya, - die nach dem Machtantritt von Hāfiz al-Asad als solche de facto anerkannt und durch das Regime instrumentalisiert wurde. Dabei ist die Geschichte der Botschaft von Salmān, ihrer Umwandlung in eine politische Bewegung und dann in eine eigenständige religiöse Gemeinschaft untrennbar von der Geschichte Syriens im 20. Jahrhundert. Die vorliegende Arbeit ist der erste Versuch einer kompletten Beschreibung der Muršidiyya, ihrer Geschichte und der Evolution ihrer religiösen Lehre. Die Beschreibung der religiösen Lehre der Gemeinschaft und die Analyse ihrer Geschichte basieren in weiten Teilen auf den Ergebnissen der Feldforschungen, die der Autor 2010 unternommen hat.

