



Herausgegeben von

Marilena Thanassoula, Kathrin Kolossa, Claudia Baasner, Peter André Rodekuhr, Marc Seifert, Nico Nassenstein, Anne-Kathrin Horstmann, Christoph Vogel, Larissa-Diana Fuhrmann

Kommunikation und Konstruktion des Islam an der Ostafrikanischen Küste im Internet

Judith Behrens, Institut für Afrikanistik der Universität zu Köln

1. Einleitung

Nachdem Edward Said (1995; 1997) die Konstruktion des Islam „im Westen“ anhand einer kritischen Diskursanalyse untersucht hat, fragt sich, wie Gegendiskurse auf der Seite der Muslime aussehen, wie sie selber „den Islam“ konstruieren und sich in Bezug auf globale Entwicklungen positionieren. Der Islam als ein äußerst komplexes religiöses Phänomen diverser Auffassungen von Orthodoxie und Orthopraxie kann jedoch in einer einzigen Arbeit niemals in seiner Gesamtheit erfasst werden. Aus einer ethnologischen Perspektive heraus bietet es sich daher an, sowohl ein lokales als auch ein themenbegrenztes Beispiel für die emische Konstruktion und Kommunikation des Islam im Zeitalter der Globalisierung zu wählen. Die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit beschränken sich demnach auf die Darstellungen des Islam an der ostafrikanischen Küste im Internet mit einem besonderen Fokus auf Reformbewegungen, deren Diskurspositionen anhand ihrer ideologischen Einstellungen in Bezug auf „*bidaa*“, „Neuerungen in der Religion“, festgemacht werden können. Dieser Ausschnitt mit seiner begrenzten Auswahl an Texten wurde bewusst gewählt, um die religiöse emische Perspektive zu erfassen. Da eine Trennung zwischen Religion und Politik sich als unmöglich erweist, werden im Diskurs zum Thema *bidaa* an der ostafrikanischen Küste auch die wenigen Diskursverschränkungen, die auf die politische Lage des Islam in der Weltpolitik verweisen, mit einbezogen.

Da zeitliche Dimensionen durch die schnelle Veränderbarkeit im Internet schwer zu fassen sind, beschränkt sich die vorliegende Untersuchung lediglich auf den Zeitraum des Verfassens der Magisterarbeit, die diesem Artikel zugrunde liegt, im Wintersemester 2007/2008. Die Diskursanalyse erfasst demnach nur einen synchronen Schnitt der Diskurse und nicht die Diskursstränge in ihrer vollen Länge und diachronen Dimension.

2. Methode

Im Zeitraum des Wintersemester 07/08 konnten 24 islamische ostafrikanische Seiten gefunden werden, die sich bis auf wenige Ausnahmen in Englisch auf Swahili präsentieren.¹ Bis auf drei Seiten der Sufibruderschaften sind alle Seiten durch Verlinkungen miteinander verbunden. Dieser Block der miteinander verbundenen Seiten

¹ Die Übersetzungen der Seiten auf Swahili werden von mir vorgenommen. Für die arabischen Begriffe, die in dieser Arbeit mit einfließen, war ich auf die Hilfe einer arabisch sprechenden Islamwissenschaftlerin angewiesen.



bezieht sich mehr oder weniger deutlich auf Reformbewegungen in Ostafrika. Da diese Seiten im Internet demnach am meisten präsent sind, bezieht sich die vorliegende Untersuchung auf ostafrikanische Reformbewegungen, deren Geschichte und Entstehung in Kapitel 3 dieses Artikels näher beleuchtet wird. Die Sufibruderschaften sind recht spärlich im Internet vertreten und werden daher in der Untersuchung nicht weiter berücksichtigt. Die genaue Analyse befasst sich mit einer Auswahl von 10 dieser Seiten: Islamtz (<http://www.igs.net/~kassim/>) und Islamkenya.com (<http://www.islamkenya.com>), die Seiten der Länder; Uislamu.net (<http://www.uislamu.net>), ein Diskussionsforum; Al-Iman.co.uk (<http://www.al-imam.co.uk>) und Madrasatunnur.org (<http://www.madrasatunnur.org>), Seiten der englischen Diaspora; Qssea.net (<http://www.qssea.net>), die Seite der *salafīya*-Bruderschaft; Alhidaaya.com (<http://www.alhidaaya.com>), Tawhyid.co.uk (<http://www.tawhyid.co.uk>), Mawaidha.info (<http://www.mawaidha.info>) und Uislamu.org (<http://www.uislamu.org>), die umfangreichsten Seiten der Unabhängigen, d.h. Seiten die sich zunächst keiner islamischen Strömung oder Institution zuordnen lassen.

Die eigentliche Diskursanalyse wird in Kapitel 5 dieses Artikels durchgeführt, indem sämtliche Diskursstränge zu *bidaa* untersucht werden. Dabei wird von der These ausgegangen, dass Sprache als Teil sozialer Praxis in Form von Diskursen Kultur und kulturelles Wissen, im speziellen Sinne auch religiöses Wissen, konstruiert (Matheson 2005:4; Barker & Galasinski 2001:1). Angelehnt an Foucault (1973), an dessen Tradition sich die kritische Diskursanalyse orientiert, ist mit diesem Wissen Macht verbunden, da Wissen vermittelt wird und damit auch Wirklichkeit konstruiert wird. Im Diskurs wird bestimmt, was „sagbar“ und was „machbar“ ist und was „zeitweilig gültiger Wahrheit“ entspricht, was also als „wahr“ betrachtet wird. Der Diskurs hat in diesem Sinne auch Macht über andere Diskurse und kann Gegendiskurse induzieren, wobei jede Position und jede Äußerung sowie auch jedes Individuum immer als Teil eines diskursiven Prozesses zu verstehen ist (Keller, Hirsland und Schneider 2006:7 ff.). Damit ist auch die Person, die die kritische Diskursanalyse anwendet und damit Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu dekonstruieren versucht, subjektiv in ihren gesellschaftlichen Diskursen verankert (Vgl. Landwehr 2008:18). Die Erkenntnis, dass es nicht *die* Wahrheit gibt, sollte daher nicht aus den Augen verloren werden. Mir ist bewusst, dass es aus diesen Gründen besonders schwer ist, eine kritische Diskursanalyse über Diskurse aus einem anderen Kulturkreis und dazu noch in einer fremden Sprache durchzuführen. Besonders die Interpretation der Diskurse und Aussagen über ihre Wirkung haben daher einen subjektiven und spekulativen Charakter. Die kritische Diskursanalyse sollte in diesem Sinne ebenfalls kritisch betrachtet werden.

2.1. Die Diskursanalyse und das Internet

Schwierigkeiten bei der Diskursanalyse im Internet ergeben sich bei der Erfassung der Autoritäten, die sich hinter den Seiten verbergen, ob die Seite nur von einer Person erstellt wurde oder von mehreren, bzw. von einer offiziellen Institution. Ebenso wenig sind die Autoren der Seiten immer verantwortlich für die Inhalte ihrer Seite wie auch, oder besonders, für den Inhalt der verlinkten Seiten. Wenn Seiten miteinander verlinkt sind, heißt dies



nicht zwangsläufig, dass eine konkrete Verbindung oder sogar eine Art Netzwerk zwischen den Seiten, Autoren und Organisationen besteht (Bunt 2003:25 ff.).

Eine weitere Problematik betrifft die Frage, wer überhaupt Zugang zum Internet hat und diesen nutzt, da gerade in Afrika der Zugang zu neuen technischen Ressourcen auf die urbanen Regionen, besonders auf die Schicht der urbanen Eliten limitiert ist. Den Datenerhebungen des CIA Factbook im Jahre 2007 zufolge nutzen in Kenia jedoch immerhin 2.770.000 Menschen das Internet regelmäßig bei 2.120 Host-Computern, d.h. Computern, die an das World Wide Web angeschlossen sind, und in Tansania 384.000 Menschen (diese Zahl ist noch von 2005 und ist in den letzten zwei Jahren sicherlich erheblich angestiegen) bei 20.757 Host-Computern (2007) (Kirchner 2001:139 ff).²

Bunt spricht davon, dass die meisten Internetseiten, die sich mit Islam befassen, vor allem von der Elite für die Elite geschaffen sind. Er vermutet, dass die meisten Seiten von Diasporagemeinden im Westen kreiert wurden, auch wenn dies nicht immer klar aus dem Inhalt der Seiten hervorgeht. Er räumt jedoch ein, dass nach den Ereignissen des 11. September 2001 im Zuge der Zunahme von islamischen Internetaktivitäten im Allgemeinen auch immer mehr arabische Seiten zu verzeichnen sind (Bunt 2003:208).

Auch der zeitliche Aspekt in Bezug auf das Internet birgt seine Schwierigkeiten. Das Internet mit seiner ständigen Veränderbarkeit und hohen Flexibilität bietet oft nicht die Möglichkeit einer diachronen Erfassung von Diskurssträngen, wie sie zum Beispiel Jäger in einer vollständigen Diskursanalyse fordert (Vgl. Jäger 2006:88).

2.2. Praxis der Diskursanalyse

Nach der Auswahl der Seiten, die sich als geeignet für die Diskursanalyse erweisen, kann eine Auswahl derjenigen Diskurse vorgenommen werden, die sich am aufschlussreichsten für die Erfassung der Diskursposition und der Inhalte für die Konstruktion des Islam an der ostafrikanischen Küste im Internet erweisen. Anhand der Feinanalyse der Sprache in Kapitel 4 werden einzelne Diskursfragmente genau analysiert. Welche Seiten äußern sich überhaupt in Bezug auf ein bestimmtes Thema und wenn ja, wie ausführlich? Wie verläuft die Argumentationsstruktur? Welche Begriffe werden verwendet und wiederholt? Welche weiteren Diskurse werden in dem Text miteinander verschränkt? Auf welchen Diskursebenen werden die Themen auf den Internetseiten behandelt? Auf der politischen, religiösen oder intellektuellen Ebene oder in den Leserbriefen und auf den Frage-und-Antwortseiten? Nach der Untersuchung dieser Aspekte kann in Kapitel 5 schließlich die inhaltlich-ideologischen Ausrichtungen der einzelnen Seiten und damit ihre jeweilige Diskursposition herausgearbeitet werden. Hier ergibt sich, auf welche Art und Weise der Islam im Internet konstruiert wird. Erst in Kapitel 6 wird mit der Interpretation die Wirkung der Texte und der Inhalte und damit der Diskurse

² <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tz.html#Comm>; <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ke.html#Comm> (Stand März 2008). Ich halte es jedoch für unglaubwürdig, dass es in Tansania um das 10fache mehr Host-Computer gibt als in Kenia, obwohl die Zahl der Internetnutzer in Kenia in der Statistik des CIA Factbooks relativ hoch ist. Im Schnitt müssten dann in Kenia 1300 Menschen einen Netz-Computer gemeinsam nutzen. Daher könnte ich mir vorstellen, dass es sich um 20.120 Host-Computer handelt anstatt um 2.120 Host-Computer.



aufzudecken versucht, die wiederum ein Indiz für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs und seine Entwicklung bietet.

3. Reformbewegungen im Islam in Ostafrika

Um die Genese und Entstehungsgeschichte der Diskurse zum Islam in Ostafrika im weitesten Sinne nachvollziehen zu können und eine Basis an Hintergrundwissen zu gewährleisten, soll in diesem Kapitel die geschichtliche Entwicklung der Reformbewegungen im Islam in Ostafrika kurz dargestellt werden.

Die große Mehrheit der Muslime in Afrika kann der sufischen Glaubensrichtung³ zugeordnet werden, was eine gleichzeitige Einordnung in den sunnitischen Islam nicht ausschließt. Nimitz spricht davon, dass 70% der muslimischen Bevölkerung in Tansania einer Sufibruderschaft angehören (Nimitz 1980:238). Als die bekanntesten Sufibruderschaften sind die *qadarīya*⁴, die *šāʿīliya*, die *Yaskarīya*, die *almadīya*, die *rifaʿīya* und die *Yalawīya* zu nennen (Issa 2006:346 ff.; Heterich-Akinpelu 1991:40ff.; vgl.: Martin 1976:152ff.; Ahmed 2006).

Betrachtet man die Entwicklungen des Islam seit den 1930ern, könnte man sie tatsächlich in das von Rosander und Westerlund (1997) dargestellte Schema von „African Islam“ und „Islam in Afrika“ einordnen, in dem afrikanischen, historisch tief verwurzelten, indigenen und integrierenden Islam nun ein „foreign“ Islam gegenübergestellt wird, der von außen herangezogen wird und den lokalen Islam zu reinigen versucht und damit aus dem Gleichgewicht bringt. (Vgl. Seesemann 2006:230 ff.). Westerlund (1997) stellt diese Entwicklungen als ein Aufeinandertreffen des lokalen sufischen Islam mit den von außen kommenden „islamistischen“ Strömungen und deren anti-sufischen Haltung dar.⁵ Zum einen nennt er die Kooperation der Sufi-*šaiḥs* mit der Regierung als Grund für diese Haltung, zum anderen sei der Einfluss der *wahhābiya* ausschlaggebend, einer Reformbewegung, die seit dem 18. Jahrhundert auf Muhammad Ibn al-Wahhab zurückzuführen ist und sich explizit gegen bestimmte Sufi-Praktiken wendet und das strikte Festhalten an der Lehre der Einheit Gottes (arabisch: *taḥwīd*)

³ Der Sufismus ist eine mystische Form des Islam, die sich später in Bruderschaften als ihre institutionalisierte Form etablierte (Heterich-Akinpelu 1991:38; Nimitz 1980:55). Eine genaue Beschreibung der Ideologie und Praktiken in Ostafrika liefert zum Beispiel Heterich-Akinpelu 1991:38 ff. und Issa 2006:344 ff.

⁴ Für die arabischen Begriffe wird die standardisierte Umschrift des deutschen Orient-Instituts verwendet. Für die Pluralform der arabischen Begriffe wird jedoch der deutsche Plural bevorzugt, da der arabische Plural unregelmäßig gebildet wird. Bei den Swahili-Begriffen wird der Plural des Swahili beibehalten. Eigennamen werden in der Schreibweise, die im Swahili verwendet wird, übernommen.

⁵ Westerlund verwendet den Begriff „Islamismus“ zur Beschreibung von muslimischen Individuen, Bewegungen und Organisationen, die Islam als eine Ideologie und einen Lebensweg auffassen, deren Ziel die Etablierung der *šarīʿa*, des islamischen Gesetzes, als Grundlage einer islamischen Gesellschaft ist (Westerlund 1997:309). Aufgrund der negativen Assoziationen, die mit diesem Begriff einhergehen, und der Gefahr der voreiligen Kategorisierung soll in diesem Artikel Abstand von diesem Begriff genommen werden. Vgl. hierzu auch die Aussagen Saids, der feststellt, dass der Begriff „Fundamentalismus“ vom Westen als Synonym für die Dämonisierung des Islams und der Araber verwendet würde (Said 1997:xiv).



proklamiert. Obwohl die *wahhābi*-Bewegung mehr Westafrika als Ostafrika beeinflusst hat, sei ihre Präsenz in Ostafrika auch zu spüren (Westerlund 1997:311; Ende 2002:39-47).⁶

Die Untersuchungen von Rüdiger Seesemann (2006) zeigen jedoch, dass Reformbewegungen in Ostafrika, die sich gegen „nicht-islamische“ Praktiken oder Neuerungen wenden, welche sie mit dem Begriff „*bidāa*“ denunzieren (arabisch: *bidʿā*), nicht ausschließlich streng orthodoxen Strömungen zuzuordnen sind, sondern im Laufe der Geschichte gerade von den Sufibruderschaften initiiert wurden. Der Begriff „*bidāa*“ im strengen Sinne bezieht sich auf alle Neuerungen, die nach dem goldenen Zeitalter im Islam eingeführt wurden, d. h. nach den ersten drei Jahrhunderten nach Mohammed, die als die Zeit der vorbildlichen islamischen Gemeinschaft gilt. Dabei wird zwischen den „blameworthy innovations“, den „schlechten“ Neuerungen, und den „praiseworthy innovations“, den „guten“ Neuerungen unterschieden (Robson 1965:1199).

Šaiḥ al-Amin al Mazrui (1891-1947) aus Mombasa und Chief *kadhi* (arab. *qaḏī*: Oberster Richter) des britischen Protektorats Kenia war der erste Gelehrte, der in Verbindung mit der reformorientierten ägyptischen Bruderschaft der *salafīya* sich systematisch und öffentlich gegen lokale religiöse Praktiken aussprach, die er als *bidāa* bezeichnete. Ein besonderes Anliegen war ihm dabei, so Seesemann, die muslimische Bevölkerung zu Zeiten starker Veränderungen während der Kolonialzeit in ihrem Glauben und ihrer Bildung zu stärken, indem er versuchte, das muslimische Bildungssystem zu erneuern. Besonders stark richtete er seine Kritik an die etablierte *ʿulamāʾ*, das islamische Gelehrtentum (Seesemann 2006:234 f.; Pouwels 1981:330 ff.).

Ihm folgte eine weitere nennenswerte Persönlichkeit, sein Schüler Abdullah Saleh al-Farsy (1912-1982) aus Sansibar, später ebenfalls Chief *kadhi* in Kenia, der auch bestimmte Praktiken als *bidāa* und damit als unzulässig in seinen Schriften und Predigten attackierte. In der Auseinandersetzung mit den *alʿmadīya*, die schon seit 1936 an einer Koranübersetzung ins Kiswahili arbeiteten und sie 1953 unter dem Titel „Qurani Tukufu“ veröffentlichten, führte er die von al-Mazrui begonnene Koranübersetzung fort und veröffentlichte schließlich 1969 den Koran auf Kiswahili unter dem Titel „Qurani Takatifu“ (Lacunza-Balda 1997:102 ff.). Damit sollte ein besseres Verstehen der Inhalte des Korans in der islamischen Bildung gewährleistet werden. Des Weiteren bereicherte er die islamische Literatur auf Kiswahili mit über 50 Schriften (Ibid:115; vgl. auch Loimeier 2003:249 ff.). Loimeier zufolge war Abdullah Saleh al-Farsy der bekannteste Reformers, der in den 70er Jahren auch Ideen der *wahhabīya* in seine Lehren einfließen ließ (Loimeier 2003:250).

Seine Schüler ermutigte er, an bekannten islamischen Universitäten zu studieren wie der Islamic University of Medina in Saudi Arabien, der al-Azhar University in Kairo und der Islamic University of Omdurman im Sudan. Nach ihrer Rückkehr in den 1980ern bildeten diese eine neue Generation von Reformern, die in Kenia, Tansania und Sansibar bald als *watu wa bidāa* bekannt wurden, Menschen der Erneuerungen. Auf Arabisch nannten sie sich *anḌār al-sunna* (Helfer der *sunna*), da es ihr Ziel war, alle „unislamischen Neuerungen“ abzuschaffen und sie durch die *sunna*, d.h. das, was Mohammed lehrte und praktizierte, zu

⁶ Delong-Bas (2004) befasst sich in ihrem Werk mit den Inhalten der Schriften Ibn Abd al-Wahhabs und widerlegt den Radikalismusvorwurf und die Auffassung, dass die Ursprünge des Terrorismus und Extremismus auf Ibn Abd al-Wahhab zurück zu führen sind.



ersetzen.⁷ Sie richteten sich vor allem gegen solche Praktiken, die mit öffentlichen und explizit islamischen Ritualen verbunden waren, wie extravagante Beerdigungszeremonien oder Pilgerreisen zu den Gräbern von Heiligen. „Nichtislamische“ magische Praktiken und Heilmethoden sowie Besessenheitskulte wie zum Beispiel der so genannte Pepo-Kult, wie sie von Klaus Hock (1987) wie auch von J. Spencer Trimingham (1964) als spezifisch swahili-islamisch beschrieben werden, stellten für sie laut Seesemann keine so starke Bedrohung für den korrekten islamischen Glauben dar, da sie von den explizit islamischen Ritualen als separat betrachtet wurden (Seesemann 2006:234).

Ein klassisches und in der Literatur häufig beschriebenes Ritual, welches in der Geschichte des Islam in Ostafrika immer wieder zu Kontroversen und innerislamischen Debatten führte, sind die Feierlichkeiten des *maulidi*-Festes (arabisch: *maulid*), die dem Geburtstag des Propheten Mohammed gewidmet sind. Dieses Fest findet während des gesamten dritten Monats des arabischen Mondkalenders statt und ist charakterisiert durch farbenfrohe Prozessionen in den Straßen und Rezitationen in den Moscheen, vor allem zur Geburtsgeschichte Mohammeds, die mit Trommelmusik und Tamburin begleitet werden, zu der die Teilnehmenden tanzen und im Rhythmus hin und her schwingen (Seesemann 2006:236 f.; vgl. Lambek 2006; Nuotio 2006). Seesemann betont jedoch, dass dieses Ritual zwar regionalspezifische Ausformungen aufweist, aber seine Ursprünge in den arabischen Ländern, in Kairo, Mekka und Irbil im Nordirak zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert liegen. Es handelt sich also nicht, wie Trimingham behauptet, um ein ausschließliches Swahili Ritual (Trimingham 1964:74 f.; Seesemann 2006:237). Die vehemente Kritik der Reformier gegen den Gebrauch von Musikinstrumenten in Moscheen als ein weiteres Beispiel für *bidaa* wird in der Literatur wiederum als ein weiteres Beispiel für die Konfrontation zwischen „African Islam“ und „Islam in Afrika“, wie das *maulidi*-Fest an sich, betrachtet. Seesemann dekonstruiert jedoch auch diesen Aspekt als einen arabischen Import, womit er der Darstellung des islamischen Diskurses als einer Dichotomie zwischen „African Islam“ und „Islam in Africa“ die Grundlage zu entziehen versucht (Seesemann 2006:237).

Der Gebrauch von Musikinstrumenten während des *maulidi*-Festes wurde Anfang des 20. Jahrhunderts von Habib Saleh b. Alawi Jamal al-Layl (1844-1935) eingeführt, der diese Art von Musik und ihre Texte nach seinem Aufenthalt im Jemen mitbrachte. Dieser Gelehrte der *Ýalawīya* Bruderschaft, die vom Jemen aus ihre Zweige nach Ostafrika, besonders nach Lamu im Norden Kenias, ausstreckte, stand Anfang des 20. Jahrhunderts ebenfalls für den Beginn einer Neudefinition und Neuorientierung des Islam. Sie war es nicht nur, die den Gebrauch von Musik in den Moscheen etablierte, sondern Habib Saleh b. Alawi Jamal al-Layl gründete auf Lamu eine islamische Schule, die später unter dem Namen Ribat al-Riyada, bekannt wurde. Dadurch, dass diese Schule für alle Schichten der Swahili Gesellschaft offen stand und sogar ehemalige Sklaven aufnahm, forderte Habib Saleh die etablierte Oberschicht heraus und initiierte tiefgreifende soziale Veränderungen (Ibid).⁸ Die *Ýalawīya* und die Ribat al-Riyada Schule versuchten in ihrem religiösen Programm ebenfalls, den Islam von

⁷ Loimeier bezeichnet diese Gruppe muslimischer Reformier als „radical islamist movement“ aufgrund ihrer Haltung gegen die Sufibruderschaften sowie ihrem „anti-*bid'a* discourse“, der jedoch Loimeier zufolge in den 80ern und frühen 90ern der „Muslim Unity“ wegen zum Erliegen kam (Loimeier 2003:255). Die Diskursanalyse im Internet zeigt jedoch, dass der Diskurs sehr wohl noch aktuell ist.

⁸ Zu den Konzepten von *uungwana* und *ustaarabu* (Zivilisation, bzw. Leben wie ein Araber) und dem damit verbundenen sozialem Wandel siehe den Artikel von Bromber 2006.



ihren Ansichten nach „unislamischen“ Einflüssen zu reinigen. Sie waren es auch, die sich vehement gegen die Koranübersetzungen der *ʿaḥmadīya* und Abdullah Saleh al-Farsy wehrten, da sie ausschließlich das Arabische als authentische und wahre Sprache ansahen sowie die mystischen und esoterischen Bedeutungen der Sprache betonten (Seesemann 2006:238).⁹

Laut der empirischen Studie von Hassan Mwakimako (2007) waren in den 60ern und 70ern die Feierlichkeiten des *maulidi*-Festes in Kenia sehr populär. Durch den wachsenden Einfluss der Reformbewegungen seit den 90ern sei die oppositionelle Haltung diesem Fest gegenüber ebenso populär. Mwakimako schreibt diese Entwicklung vor allem dem wachsenden Einfluss der *wahhābīya* zu. Seine Umfragen zwischen Februar und März 2006 ergeben, dass 48 % der Muslime in Kenia häufig an *maulidi*-Festen teilnehmen, während 43% der Befragten angaben, niemals an einem *maulidi*-Fest teilgenommen zu haben und dies auch nicht beabsichtigen; 5% hätten nur ein oder zwei mal in ihrem Leben teilgenommen (Mwakimako 2007:8 f. und 20 f.).

Heute wird das Bild des Islam in Ostafrika durch eine Vielzahl von Organisationen und Strömungen geprägt, die nicht immer zu registrieren und zu erfassen sind. Die verschiedenen Strömungen, heraus kristallisiert an einigen herausragenden Persönlichkeiten in der Geschichte des Islam in Ostafrika, lassen sich jedoch schlecht in ein dualistisches Modell, wie es von Westerlund unternommen wird, einordnen. Zu komplex sind die einzelnen Meinungen und Lehrtraditionen, zu vielschichtig die Auseinandersetzungen und die globalen Einflüsse. Auch darf der Einfluss der verschiedenen Reformbewegungen und Ideologien aus den islamischen Zentren wie Saudi Arabien, Ägypten oder Iran nicht als ein rezentes Phänomen betrachtet werden, sondern als ein historisches Kontinuum mehrerer Generationen von muslimischen Reformern in Ostafrika (Loimeier 2003:249).

Die Aushandlungsprozesse und Auseinandersetzungen in immer wieder neu auftretenden Konflikten zeigen die Veränderbarkeit und Anpassungsfähigkeit des Islam an immer wieder neue Herausforderungen und die Entstehung neuer „globaler Synthesen“.¹⁰ In dieser kurzen Darstellung der Reformbewegungen wird ebenfalls deutlich, dass es, wie Asad bereits in seiner Theorie dargelegt hat, in der Geschichte des Islam die Gelehrten sind, die als Mittler zwischen dem Globalen und Lokalen fungieren, da diese aufgrund ihrer Ausbildung und ihrer Reisen mit den Zentren der islamischen Welt in Verbindung stehen und „den globale Gültigkeit beanspruchenden Referenzrahmen ‚Islam‘ in den lokalen Kontext übersetzen“ (Loimeier 2005:76; vgl.: Asad 1996; Desplat 2003). Jeder Gelehrte liefert demnach in seinen Schriften und Predigten aufgrund seines kulturellen, sozialen und ideologischen Hintergrundes eine individuelle Exegese der heiligen Schriften und der globalen Einflüsse. Daher erweist es sich auch als problematisch, die Diskursposition der Reformbewegungen als einen einheitlichen Diskursblock darzustellen. Aufgrund der Anonymität des Internets

⁹ Vgl. hierzu El Zein 1974, der sich ausführlich mit den *ʿĀlawīya* und der Jamal al-Layl Familie auseinandersetzt.

¹⁰ Vgl. hierzu auch die Studie zu den *šāʿilīya* Netzwerken von Ahmed (2006). Auch er schlussfolgert, dass die *šāʿilīya* Bruderschaft sich an immer wieder neue, moderne Begebenheiten anpasst und damit in Zeiten der Globalisierung wandlungsfähig ist und trotzdem ein transnationales Bewusstsein hat. Er wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die These Gellners, dass in der „islamic globalisation“ die „local islams“ verschwinden werden (Ahmed 2006:340). Zu Reformbewegungen und Globalisierung allgemein vgl. auch Eickelman 2006a.



ist es sich jedoch äußerst schwierig, die jeweilige Autorität, die hinter den Internetseiten steht, genau zu erfassen (vgl. Bunt 2000:104 ff.).

4. Inhalte der Internetseiten

Auf den Internetseiten zum Islam in Ostafrika wird auf sehr viele verschiedene Diskurse eingegangen, die sich nicht nur mit dem Islam in Ostafrika an sich, sondern auch mit dem Islam in Bezug auf weltpolitische Themen und vor allem mit der islamischen Theologie, der Philosophie und dem Recht befassen. Diese schriftlich fixierte Theologie orientiert sich streng an orthodoxen islamischen Themen und lässt sich vom Aufbau und Inhalt her kaum von anderen allgemein islamischen Seiten und ihrer orthodoxen Theologie unterscheiden. Selbst die religiösen Termini sind in swahilisiertem Arabisch wiedergegeben, deren Schreibweise mehr der arabischen Umschrift in lateinischen Lettern gleicht als der üblichen Schreibweise des Swahili. In dieser Schreibweise werden mit Ausnahme des Lautes „ng‘“, einem veralnasalen Laut wie bei „ng’ombe“ (Rind), weder Apostrophe noch andere die Aussprache verdeutlichende Satzzeichen verwendet und sich an der Reihenfolge Vokal – Konsonant – Vokal – Konsonant – Vokal orientiert, wobei jegliche Begriffe in der Regel mit einem Vokal enden. Die Swahilischreibweise des Begriffs „bidaa“ oder nur „bida“ wird demnach zum Beispiel oft dem Arabischen angelehnt als „bid’ah“ oder „bid’a“ geschrieben, oder für „maulidi“ wird die Schreibweise „mawlid“ verwendet.

Auf den Internetseiten werden neben der islamischen Theologie sämtliche Hegemonialdiskurse des Islam allgemein behandelt, die sich an diskursiven Ereignissen wie der Kopftuchdebatte und der Stellung der Frau im Islam, des Irakkrieges und der Politik George Bushs, Selbstmordattentäter und Terrorismus, aber auch Homosexualität, Aids, Umweltkatastrophen und so weiter festmachen lassen. Auch Anliegen der Nutzer, arabisch zu lernen oder Anleitungen, mit einem Computer umzugehen, werden erfüllt. Dabei fallen der Umfang und Aufbau der Seiten sowie die gelegten Schwerpunkte recht unterschiedlich aus. Nicht alle Seite thematisieren *bidaa* oder spezielle Anlässe, die auf anderen Seiten als *bidaa* bezeichnet werden. So konnten auf der Seite von Islamtz, die sich mehr mit politischen Fragen befasst, und auf den Seiten der englischen Koranschulen keinerlei Hinweise zu diesem Thema gefunden werden. Eine Erklärung dafür mag sein, dass sich die Koranschulen in der englischen Diaspora ausschließlich mit islamischer Theologie und ihrem fixierten Wissen befassen und individuelle Auslegungen vermeiden.

Der Hegemonialdiskurs zu *bidaa* auf der religiösen Ebene umfasst nicht nur Aspekte der ostafrikanischen kulturellen Einflüsse, sondern auch westliche Einflüsse, von denen der Islam gereinigt werden soll. Es lassen sich folgende Diskursstränge heraus kristallisieren: Aussagen und diskursive Ereignisse zum *maulidi*-Fest, zu *kithma*, *shaaban*¹¹ und zu westlichen Bräuchen wie Geburtstagsfeiern, Muttertag, Valentinstag, Weihnachten, das Neujahrsfest und erster April. Einige Artikel widmen sich speziell den *wahhabīya*.

¹¹ *Kithma*: Vollständige Rezitation des Koran auf Beerdigungszeremonien. *Shaaban* (arabisch: *šāʾbān*): achter Monat des arabischen Mondkalenders, in dem verschiedene Bräuche in Bezug auf den bevorstehenden Ramadan eingeführt wurden



4.1. Der Diskurs zu *bidaa*

Es wird eine Reihe von Aussagen gegen *bidaa* formuliert, die immer wieder auftauchen und wiederholt werden. Anhand der Leserbriefe und Fragen an die Autorität der Seite wird deutlich, wie die Nutzer des Internets den Diskurs weiter tragen. Sogar ganze Texte und übergeordnete Links befassen sich ausschließlich mit *bidaa* und analysieren Koran und *sunna* bezüglich dieses Themas. Die ägyptische *salafīya* Bruderschaft, die laut des Artikels von W. Ende (1995) in der „Encyclopaedia of Islam“ eine „neo-orthodoxe“ Richtung der islamischen Reformbewegungen vertritt, indem sie zur Tradition und zum korrekten Glauben und Verhalten Mohammeds und der „vorbildlichen Vorfahren“ („pious Forefathers“, arabisch: *al-salaf al-Òāliġ*) (Chaumont 1995:900) des goldenen Zeithalters des Islam zurückkehren will, argumentieren sehr stark gegen *bidaa*.¹² Auf ihrer Internetseite befindet sich auf der Startseite ein Link mit der Überschrift „Aussagen der *al-salaf al-Òāliġ* über *bidaa* und ihre Anhänger“ (Misemo Ya Salaf as-Saalih Kuhusu Bid’ah na Watu Wake).¹³ Der Text umfasst 16 Stellungnahmen, die allesamt auf die Bedrohung, die von „unislamischen“ Neuerungen ausgehen, hinweisen, indem sie diese mit negativen Assoziationen konnotieren. Am häufigsten wird dabei das Verb „kupotea“ (verloren gehen; vom Glauben abweichen) oder das dazugehöriger Substantiv „upotefu“ (Abweichung, Fehlleitung) verwendet, um zu betonen, dass Erneuerungen jeglicher Art eine Abweichung vom „richtigen“ Glauben bedeuten. Weitere Begriffe sind zum Beispiel: „Kupingana“ (sich [dem Islam] widersetzen), oder „ameondoka katika hifadhi ya Allah“ (er/sie steht nicht weiter unter dem Schutze Allahs). Es wird nicht in Betracht gezogen, einige *bidaa* als „gut“, d.h. „praiseworthy“ zu akzeptieren.

Ein weiterer Text, der auf drei verschiedenen Internetseiten, auf Alhidaaya.com, Tawhiyd.co.uk und Mawaidha.info, veröffentlicht wird, setzt sich differenzierter mit *bidaa* an der ostafrikanischen Küste auseinander. Die 18-seitige Analyse mit dem Titel „Unislamische Neuerungen in der Religion“ (Uzushi Katika Dini (Bid’ah)) von Muhammad Baawazir und Muhammad Al-Ma’awy befasst sich zunächst mit der Bedeutung und Definition von *bidaa* und teilt diese in *bidaa*, die erlaubt sind, und *bidaa*, die nicht erlaubt sind, ein. In der Argumentation des Textes werden sowohl Aussagen und Zitate nach dem gleichen Prinzip und mit gleichen oder ähnlichen Formulierungen, wie sie schon bei den Aussagen auf der Seite der *salafīya* herausgearbeitet wurden, gegen *bidaa* gesammelt, als auch Belege in den heiligen Schriften aufgedeckt, die beweisen, dass der Islam für bestimmte Innovationen offen steht, die sich jedoch nur auf den außerreligiösen Bereich beziehen. Weiter werden sämtliche „unislamische“ Neuerungen, die an der ostafrikanischen Küste in den Islam aufgenommen wurden, aufgezählt und als *bidaa* identifiziert.¹⁴

¹² Gemeint ist die Periode der drei Generationen nach Mohammed, die ungefähr nach dem Kalifat der Umayyaden endete (um 750 n. Chr.). Die *al-salaf al-Òāliġ* werden als Vorbild in Verhalten und Normen betrachtet und das Goldene Zeitalter als das Ideal einer islamischen Gemeinschaft.

¹³ <http://www.qssea.net/Ebooks/watuwabadah.pdf>. (Zugriff im Februar .2008)

¹⁴ <http://www.alhidaaya.com/sw/node/133>; <http://www.mawaidha.info/bidaa.htm>; <http://www.tawhiyd.co.uk/Uzushi%20Katika%20Dini.htm> (Zugriff im Februar 2008)



Auch die Seite von Islamkenya.com veröffentlicht ihre Stellungnahme zu *bidaa* in einem gesonderten Artikel mit dem Titel “The Rights of the Prophet“ von Umm Abdur-Rahman Hirschfelder.¹⁵ Dieser englische Artikel wird im Internet auch auf mehreren unterschiedlichen Seiten und in der bekannten arabischen Zeitschrift Al-Jumuah veröffentlicht.¹⁶ Nachdem zunächst in der Einleitung vor “innovations“ gewarnt wird, referiert Hirschfelder weiter über den Glauben, die Verehrung, die Liebe und über die Gebete für den Propheten. Im 8. Kapitel dieses Artikels mit der Überschrift: “Sticking to his Sunna und avoiding innovations“ vor warnt Hirschfelder vor Erneuerungen, die die Stellung des Propheten auf eine göttliche Ebene anheben. Weiter argumentiert er gegen jegliche zusätzliche Feste, die in die muslimische Gemeinschaft Eingang gefunden haben. Alle religiösen Erneuerungen führen nach Aussage des Textes “to the fire“, also in die Hölle.

Untersucht man die Internetseiten zu den einzelnen von einigen Seiten als *bidaa* bezeichneten Erneuerungen findet man noch weitere Stellungnahmen auf mehreren Seiten. Da das bekannteste und am meisten diskutierte Thema das *maulidi*-Fest ist, wird der Diskurs zum *maulidi*-Fest im Folgenden näher betrachtet. Auf der Seite von Alhidaaya.com und Tawhiyd.co.uk werden mehrere größtenteils ähnliche Artikel zum *maulidi*-Fest veröffentlicht.¹⁷ Auf der Seite von Uislamu.net, dem Diskussionsforum, wird lediglich eine Frage, ob *maulidi* im Islam verankert sei, gestellt und in einer kurzen Antwort verneint und als *bidaa* bezeichnet.¹⁸ In dem Friday Bulletin von Islmakenya.com wird eine Meldung zur finanziellen Situation des *maulidi*-Festes auf der kenianischen Insel Lamu gemacht.¹⁹ Die Seite von Mawaidha.info geht lediglich in dem in schon erwähnten Artikel „Uzushi Katika Dini (Bid’ah)“ auf das *maulidi* - Fest ein.²⁰ Die Veröffentlichungen und die Frage-und-Antwortseite von Alhidaaya.com und Tawhiyd.co.uk sind jedoch besonders ausführlich. Nur auf der Seite von Usilamu.org wird das *maulidi*-Fest befürwortet.²¹ Damit bildet diese Seite eine Ausnahme, da der Diskurs im Internet, wie auch schon der Hegemonialdiskurs zu *bidaa* im Allgemeinen, sich gegen das *maulidi*-Fest richtet. Dabei wiederholen sich viele Formulierungen, in den verschiedenen Artikeln der unterschiedlichen Seiten immer wieder.

Der umfangreichste Artikel mit dem Titel „*maulidi* – der Standpunkt der *šarīʿa*“ (Mawlid – Mtazamo Wa Kisheria) von Muhammad Baawazir und Muhammad Al-Ma’awy ist auf den Seiten von Alhidaaya.com und Tahwyid.co.uk zu finden und befasst sich mit dem Ursprung des *maulidi*-Festes und der Analyse der *Īadīʿe* zu *maulidi*.²² In einer kurzen Einleitung, in der betont wird, dass das Ziel dieses Artikel die Bildung und Aufklärung der Muslime ist, referieren die Autoren in Punkt 2 über die „Geschichte“ (historia) und in Punkt 3 über „Die Geburt des Propheten“ (mazazi ya mtume) und über den Ursprung des *maulidi*-Festes und die Uneinigkeit über den genauen Zeitpunkt der Geburt Mohammeds. Unter einem der Unterpunkte in der Argumentation gegen das

¹⁵ http://www.islamkenya.com/html/prophet_rights.html (Zugriff im Februar 2008)

¹⁶ Al-Jumuah Magazine, Vol.11, Issue 3.: www.aljumuah.com (Zugriff im Februar 2008)

¹⁷ <http://www.tawhiyd.co.uk/Mawlid%20Mtazamo%20Wa%20Kisheria.php>;
<http://www.alhidaaya.com/sw/node/145>; <http://www.alhidaaya.com/sw/node/1554> (Zugriff im Februar 2008)

¹⁸ <http://www.uislamu.net> (Zugriff im Februar 2008)

¹⁹ <http://www.islamkenya.com/bulletin/FridayBulletin205.pdf> (Zugriff im Februar 2008)

²⁰ <http://www.mawaidha.info/bidaa.htm> (Zugriff im Februar 2008)

²¹ <http://www.uislamu.org/nasaha/nasaha46.htm> (Zugriff im Februar 2008)

²² <http://www.tawhiyd.co.uk/Mawlid%20Mtazamo%20Wa%20Kisheria.php>;
<http://www.alhidaaya.com/sw/node/145> (Zugriff im Februar 2008)



maulidi-Fest wird auf die USA-Politik bezüglich des Islam eingegangen, indem der amerikanische Botschafter in Kenia kritisiert wird, der seit drei Jahren das *maulidi*-Festival auf Lamu finanziell unterstützt. Dieser Argumentationsabschnitt wird mit den rhetorischen Fragen eingeleitet, was wohl das Ziel der amerikanischen Regierung sein könnte, wenn sie das *maulidi*-Festival oder andere *bidaa* unterstützt, und was für einen Profit sie sich wohl von religiösen Festen erhofft. Die Antwort lautet folgendermaßen:

„Und es ist noch nicht einmal für ein kleines Kind ein Geheimnis, dass die USA heute ein großer Feind der Muslime und des Islam sind, indem sie den Israelis helfen, die Muslime in Palästina zu töten, [wie auch] im Irak und in Afghanistan und im allgemeinen ihre Haltung gegen den Islam. Wie können sie fortfahren, Muslime auf der ganzen Welt zu töten und dann kommen sie und unterstützen Festlichkeiten, von denen gesagt wird, dass sie religiös sind, und bezahlen *walimu* mit einem bestimmten Standpunkt ihren Lohn. Betrachten wir diese Sache genauer, Muslime, können diese beiden Aspekte miteinander einhergehen?“²³

Die Antwort auf die letzte rhetorische Frage wäre, dass die amerikanische Regierung das *maulidi*-Festival unterstützt, um eben, wie es laut Aussage dieses Textes ihr allgemeines Ziel ist, den Islam zu zerstören. Dies wird als indirekter Beweis angeführt, dass das *maulidi*-Fest nicht im „korrekten“ Islam verankert ist, wenn es schon von der amerikanischen Regierung unterstützt wird, die auf diese Weise gegen den „korrekten“ Islam arbeitet. Wieso sollten die Muslime also mit einer Tradition fortfahren, die mittlerweile schon von den Amerikanern, dem „Feind des Islam“, unterstützt wird?

In der Schlussbetrachtung des Artikels wird sein aufklärender Charakter noch einmal deutlich, da die Autoren, wie schon zu Beginn dieses Artikels, darauf hinweisen, dass die Bildung der Weg zum korrekten Glauben ist, also das Kennen von Koran und Sunna. Sie raten davon ab, „irgendwelchen“ *šaiʿs* grundlos zu folgen, sondern einzig und allein dem, was der Prophet und der Koran lehren.

Die weiteren drei Artikel der Seiten Alhidaaya.com und Tawhiyd.co.uk, die sich gegen das *maulidi*-Fest aussprechen, ähneln sich alle in ihrem Aufbau und ihrer Argumentationsstruktur.²⁴

Das Friday Bulletin von Islamkenya.com gibt in seiner 205. Ausgabe vom 30. März 2007 lediglich eine Meldung zum *maulidi*-Fest heraus, in der die Spendenaktion des Mobiltelefonanbieters Celtel für das *maulidi*-Fest kritisiert wird. Der Titel „Celtel Maulid Donation a case of misplaced priorities“²⁵ weist schon darauf hin, dass die Geldspende als eine Fehlinvestition betrachtet wird, da aufgrund der großen Armut Lamus sowie aufgrund der Probleme bei der Wasserversorgung der Insel, wie in dem Artikel erklärt wird, verschiedenen Hilfsprojekten mit dem Geld viel mehr geholfen wäre. Auf eine indirekte Weise wird in diesem Artikel die

²³ „Na ni jambo ambalo si siri kwa hata mtoto mdogo kuwa Marekani leo ni adui mkubwa wa Waislamu na Uislamu kwa kumsaidia Israeli, kuwaua Waislamu Palestina, Iraq, Afghanistan na pia misimamo yao dhidi ya Uislamu. Vipi wataendelea kuwaua Waislamu katika sehemu tofauti duniani kisha waje wafadhili shughuli ambazo zinasemekana kuwa ni za kidini na kuwapatia mishahara waalimu wenye misimamo fulani. Tuzingatie sana jambo hili Waislam, je, mambo haya mawili yanaweza kujumuika pamoja?“, Ibid.

²⁴ <http://www.alhidaaya.com/sw/node/144>; <http://www.alhidaaya.com/sw/node/2726>; <http://www.alhidaaya.com/sw/node/1854>; <http://www.tawhiyd.co.uk/Hoja%20Za%20Watetezi%20Wanaosherehekea%20Maulidi%20Na%20Majibu%20Yake.htm>; <http://www.tawhiyd.co.uk/Mawlid%20Mtazamo%20Wa%20Kisheria.php>; <http://www.tawhiyd.co.uk/Zijue%20Sababu%20Za%20Kumfanya%20Muislam%20Asisherehekee%20Maulidi.htm>; (Zugriff im Februar 2008)

²⁵ <http://www.islamkenya.com/bulletin/FridayBulletin205.pdf> (Zugriff im Februar 2008)



Einstellung des Friday Bulletin deutlich, dass es dieses religiöse Fest nicht unterstützen will. Von *maulidi*-Kritikern wurden in der Vergangenheit häufig die exzessiven Ausgaben des Festes angeprangert. Um den Standpunkt des Friday Bulletin zu verdeutlichen, soll hier darauf hingewiesen werden, dass die Fragen der Nutzer dieser Seite an die Email-Adresse von Alhidaaya.com gerichtet werden und dass auch der Link der Frage- und-Antwortseite zu der Frage- und-Antwortseite von Alhidaaya.com führt.

Die einzige befürwortende Stimme im Diskurs zum *maulidi*-Fest im Internet findet sich bei Uislamu.org in einer Veröffentlichung mit dem Titel „Ein besonderer Artikel – sollen wir den Propheten lieben?“ (Makala maalum – tumpendeje bwana mtume?). Es wird erklärt, dass es, wie es auch berühmte Gelehrte gesagt haben sollen, nicht schlecht sei, den Geburtstag des Propheten zu feiern. Jedoch will auch dieser Artikel über die Hintergründe dieses Festes aufklären. Die Argumente und die Belege aus Koran und *sunna* gehen alle auf die Liebe zum Propheten ein und wollen damit beweisen, dass das *maulidi*-Fest aus Liebe zum Propheten gefeiert wird und somit „nicht schlecht ist“ (...si vibaya kusheherekea mazazi ya Bwana Mtume). Mit dieser Formulierung wird eine Antwort auf die vielen Stellungnahmen und den Diskurs gegen das *maulidi*-Fest gegeben. Der Artikel geht hiermit indirekt auf die Vorwürfe der *maulidi*-Gegner ein. Auch wird betont, dass die Autoren der Webseite und die Anhänger des Festes in ihrem Glauben der *sunna* des Propheten folgen und sich von *bidaa* fernhalten. *Maulidi* wird ausdrücklich nicht als *bidaa* gesehen, sondern als ein Zeichen der Liebe zum Propheten. Auffällig ist, dass in diesem Artikel im Gegensatz zu den bisher analysierten Texten alle Begriffe und Formulierungen ausschließlich auf Swahili mitgeteilt werden. Sogar die Propheteneulogie wie auch die Eulogie die den Namen angesehener Gelehrten nachgestellt wird, die in allen anderen Artikeln immer auf Arabisch wiedergegeben wurde, wird hier auf Swahili formuliert: „Rehema na Amani zimshukie“ oder „Allah amuwiye radhi“. Der Artikel endet mit Wünschen für ein „schönes“ *maulidi*-Fest („Maulidi njema kwenu nyote!“).²⁶

5. Inhaltlich-Ideologische Ausrichtung

Die Diskursanalyse verdeutlicht, welche Diskursposition die einzelnen Seiten einnehmen. Formulierungen, die einzelne Seiten über ihren Standpunkt vorgenommen haben, dass sie z.B. keiner bestimmten Strömung, Gruppierung, politischen Richtung oder Partei angehören und demnach unabhängig seien, lassen sich erst jetzt verifizieren. Die meisten Seiten ordnen das *maulidi*-Fest als *bidaa* und damit als „unislamisch“ ein, während andere Seiten gar nicht auf dieses Thema eingehen und Uislamu.org das *maulidi*-Fest sogar ausdrücklich befürwortet. Jede Seite konstruiert also ihre eigene Vorstellung von Orthodoxie, wählt ihre eigenen Artikel aus der globalen Plattform Internet aus und bestimmt, was als „islamisch“ oder „unislamisch“ bezeichnet werden darf. Die Diskursposition kann man sich demnach eher als ein Kontinuum anstatt eines starren Standpunktes aller Seiten vorstellen, indem die Seite der *salafīya*, gefolgt von Alhidaaya.com und Tawhiyd.co.uk den einen Flügel der ultra-orthodoxen Reformbewegungen ausmachen und die Seite von Uislamu.org den moderateren anderen Flügel. Die anderen Seiten bewegen sich irgendwo dazwischen. Dabei lassen die Inhalte der

²⁶ <http://www.uislamu.org/nasaha/nasaha46.htm> (Zugriff im Februar 2008)



untersuchten Artikel Einflüsse verschiedener Reformbewegungen des Islam in Ostafrika und des Islam anderer islamischer Zentren erkennen, die durch das Internet vereinfacht zugänglich sind. Merad formuliert eine solche Entwicklung bereits 1968 in seinem Artikel zu „iðlāl“ (Reform, Reformism) in der “Encyclopaedia of Islam” wie folgt:

“At a time when cultures interact more rapidly than ever before, when the spirit of oecumenism is developing not merely in a Christian context, Muslim reformism could no longer remain enclosed within the static universe of the Salafiyya. By the very diversity of its current trends *iðlāl* can escape from the rigid dogmatism which always haunts monolithic movements. In this way *iðlāl* becomes the meeting-ground where many thinkers and university teachers who feel personally concerned with the future of Islam in the modern world can attempt to give Islamic culture a “new start”. This has given rise to a proliferation of essays and critical works, claiming to be inspired by *iðlāl*, everywhere in the Arab world (Egypt, Lebanon, Tunisia, etc.)” (Merad 1968: 162)

Anhand der Fülle der Präsentationen im Internet kann festgemacht werden, dass vor allem die Reformbewegungen das Medium Internet als eine Plattform für ihr Gedankengut verwenden. Wie wird nun der Islam auf diesen Seiten konstruiert? Auf den Internetseiten wird klar und deutlich formuliert, was *ġaram* ist und *ġalāl*, was erlaubt ist und was nicht, indem sie sich gegen bestimmte Einflüsse und Praktiken wenden. Auf diese Weise wird ein Bild von einem „korrekten“ Islam geschaffen, dessen Befolgung in den Himmel führt im Gegensatz zu einem Bild des „nichtkorrekten“ Islam und der Welt der Ungläubigen, dessen Weg in der Hölle endet. Diese dualistische Weltansicht ist ohnehin im Islam verankert, wird jedoch durch bestimmte Formulierungen im Diskurs verstärkt. Zum einen werden die ostafrikanischen Einflüsse als „bedeutungslos“ (*uupuzi*) und als „verschwenderisch“ konstruiert, wie in dem Artikel des Friday Bulletin über die Celtel-Spendenaktion beschrieben wird, und diejenigen, die ihnen folgen, werden als „dumm“ (*kimbumbumbu*) und „unwissend“ bezeichnet, weshalb sie einer Aufklärung bedürfen. Andere islamische Strömungen werden auf gleiche Weise abgewertet. Auch werden ostafrikanische Einflüsse als „unterentwickelt“ betrachtet, indem mit dem Begriff „zurückkehren“ (*kurudi*) beispielsweise in Bezug auf Magie eine Entwicklungslinie konstruiert wird, die den „korrekten“ Islam über die Vorstellungen zu *uganga* und *uchawi* stellt.

Westliche Einflüsse werden ganz deutlich abgelehnt, indem ihre nicht-islamischen Ursprünge nachgezeichnet werden und damit ihre Verbindung mit den „Ungläubigen“ aufgezeigt wird. Durch die ständige Wiederholung der Begriffe „*bidā*“ und „Fehlleitung“ (*upotefu*) werden immer wieder Drohungen ausgesprochen, die damit zur Machtausübung dienen. Weiter wird im Diskurs zumindest auf den Seiten der ostafrikanischen *salafīya* und der Seite von Alhidaaya.com in einigen Diskursverschränkungen der Westen als „hinterhältig“, „heimtückisch“ und damit als „bedrohlich“ und als „Feind des Islam“ beschrieben.

Durch Formulierungen mit Hilfe arabischer Begriffe wird der Eindruck eines besonders „korrekten“ und „orthodoxen“ Islam geschaffen, der die arabische Sprache als Sprache des Propheten und des Islam hervorhebt. Dies manifestiert sich besonders in dem Versuch, den Begriff „*uganga*“ mit dem arabischen Begriff „*ruqya*“ zu ersetzen. Obwohl die Seiten sich auf Swahili präsentieren, wahrscheinlich zwecks *daʿwa* (Missionierung) und Aufklärung, wird die Sprache Swahili durch die Verwendung vieler arabischer Begriffe und ihrer arabischen Schreibweise arabisiert, womit auch eine Stärkung des Bildes eines mehr arabisierten Islam einhergeht.



6. Interpretation

Wissen ist Macht. Die Internetseiten vermitteln im Diskurs Wissen und bestimmen anhand ihres Wissens, was *Īaram* und was *Īalāl* ist. Sie erschaffen eine Wirklichkeit, indem sie im Diskurs definieren, was „wahr“ ist und was zeitweilig gültiger Wahrheit entspricht. Indem sie ein Bild von „den Anderen“ konstruieren, die „fehlgeleitet“ und „ungläubig“ sind und sich damit auf dem „falschen Weg“ befinden, wird der „richtige Weg“ ihres vermittelten orthodoxen Islam als einzig mögliche Antwort gegeben und erhält somit Legitimität und Authentizität. Die Antwort auf die Bedrohungen, die von der „Unwissenheit“ der ostafrikanischen Traditionen oder der „hinterhältigen Taktik“ „des Westens“ ausgehen, sei es durch Konsum, um den Gläubigen von Gott abzulenken, oder durch ihre Politik, besteht aus dem Festhalten am Glauben, am Koran und an der *sunna* des Propheten. Immer wieder werden tägliches Beten, der feste Glaube und das Fernbleiben von *bidaa* als Antwort gegeben. Sei es aus Schutz vor bösen Geistern, dem Teufel oder der Strafe Gottes. Dies ist auch die Wirkung, die meiner Meinung nach von dem Diskurs der Internetseiten ausgeht. Das Bild der „Anderen“, welches konstruiert wird, das „Wissen“ über sie, sowie das „Wissen“, dass ihre Lebensweise die Strafe Gottes nach sich zieht, wird als Legitimation für die Anordnung betrachtet, sich von ihrem Lebensweg fernzuhalten und sich auf den von den Internetseiten angebotenen „wahren“ und „korrekten“ Weg des Glaubens und des Islam zu begeben.

Wie jeder einzelne die Aussagen aufgrund seines kulturellen und religiösen Hintergrundes jedoch für sich selber auffasst und interpretiert, kann hier natürlich nicht geklärt werden. Dennoch lassen sich einige Aussagen in Bezug auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs treffen, obwohl das hier untersuchte Material nur einen sehr geringen Ausschnitt des veröffentlichten Materials im Internet in Bezug auf die unterschiedlichsten Themen ausmacht. In religiösen Termini und aus religiöser Sichtweise wird die Welt in einem Dualismus aus Gläubigen und Ungläubigen dargestellt. Die Ungläubigen versuchen auf verschiedene Weise, beeinflusst von der Hinterhältigkeit des Teufels, den Gläubigen von seinem Glauben abzubringen. Ihre Taktiken müssen durchschaut werden. Durch Aufklärung und Bildung, indem „Wissen“ über die Ungläubigen vermittelt wird, muss der Gläubige auf seinem „richtigen“ Weg gefestigt werden. Es fließen auch Diskurse der politischen Ebene mit ein, die „den Westen“ als Bedrohung enttarnen und „dem Islam“ eine verteidigende Position zusprechen. „Der Islam“ als religiöses wie auch als politisches System wird demnach in einer bedrohten und defensiven Position konstruiert und dementsprechend auch wahrgenommen, da es ihn zu verteidigen und durch Reinigung von „unislamischen“ Einflüssen zu stärken gilt. Die Antwort der Reformbewegungen besteht jedoch nicht nur aus der Reinigung von den von ihnen definierten *bidaa* und damit einer Etablierung ihrer jeweiligen Vorstellung von Orthodoxie, sondern auch aus der Bildung und Aufklärung der Muslime.

Gerade die Seite von Alhidaaya.com verdeutlicht, wie anhand aufklärender Artikel, die z.B. die genauen Ursprünge des *maulidi*-Festes oder westlicher Feiertage darstellen, Wissen suggeriert wird, welches an die Vernunft und den Intellekt der Leser appelliert. Durch Koranverse und *Īadīx*-Zitate wird diese konstruierte Wahrheit immer wieder belegt und kann aufgrund des Gültigkeitsanspruches des Koran und des Islam kaum angezweifelt werden. Die Argumentationsstrukturen in den Artikeln von Alhidaaya.com und Tawhyid.co.uk zielen bewusst auf die Bildung der Nutzer ab und versuchen durch genaue Belege und Analyse eine gewisse



Wissenschaftlichkeit zu beanspruchen. Der Nutzer kann zudem die Aussagen durch eigenes Nachlesen im Koran oder durch das Konsultieren anderer Webseiten überprüfen. Die Entwicklungen scheinen demnach tatsächlich zu einer „objectification of Islam“ (Roy 2002:153) und einer „reintellectualisation of Islamic Discourse“ (Eikelman & Anderson 1999:1) zu führen. Bei Alhidaaya.com wird beispielsweise darauf hingewiesen, nicht jedem beliebigen *šaiʿ* zu folgen, sondern nur Koran und *sunna* und damit nur denjenigen, die mit Koran und *sunna* übereinstimmen.²⁷ Diese Entwicklung wird jedoch nicht nur durch das Internet verstärkt sondern durch die verschiedenen Reformbewegungen an sich, wie in Kapitel 3 bereits dargestellt wurde.

7. Schlussfolgerung

Die Untersuchungen verdeutlichen auf der Ebene der Diskursanalyse, wie der Islam an der ostafrikanischen Küste im gesamtgesellschaftlichen Diskurs in einer defensiven Position konstruiert wird, in der es ihn sowohl von „verwirrenden“ und „unterentwickelten“ ostafrikanischen Einflüssen als auch von „bedrohlichen“ und „hinterhältigen“ westlichen Einflüssen zu reinigen gilt. Die Diskursposition lässt sich jedoch keinesfalls als ein einheitliches Gebilde auffassen, sondern als ein Kontinuum verschiedener Positionen und unterschiedlicher Einflüsse. Demnach sind auch die Aussagen und Konstruktionen bezüglich „des Anderen“ unterschiedlich stark und aggressiv und unterscheiden sich sogar maßgeblich in ihren Inhalten, wie die Analyse des Diskurses in Bezug auf das *maulidi*-Fest zeigt.

Das Wissen, welches über „die Anderen“ vermittelt wird, legitimiert die jeweilige Seite in ihrem Standpunkt und ihren Auffassungen von Orthodoxie, deren Gebote im Glauben und Handeln zu befolgen sind als Antwort auf eine Bedrohung der Umwelt. Mit der Bildung der Gläubigen, die *einen* Fokus der Reformbewegungen ausmacht, sollen eine Stärkung und eine Bewusstmachung des Glaubens und der religiösen Gesetze einhergehen, so dass der Gläubige aufgrund des Studiums der heiligen Schriften sich hauptsächlich an Koran und *sunna* orientiert. Auf der inhaltlichen Ebene zeigt diese Studie daher nicht nur, welche Bräuche und Traditionen in Ostafrika als orthodox und damit als *ʿalal* eingestuft werden, sondern auch, wie mit den Reformbewegungen ein Prozess der Intellektualisierung verknüpft ist.

Für eine komplexere Erschließung der Diskursstränge, vor allem auf der politischen Ebene, müsste eine umfassendere Studie der gesamten Internetseiten zu den verschiedenen Themen geliefert werden, die aufgrund des gegebenen Umfangs dieser Arbeit nicht geleistet werden konnte. Eine solche Studie könnte dann auch das Bild, welches von „dem Westen“ konstruiert wird und welches in dieser Arbeit aufgrund der Diskursverschränkungen nur anklingt, auf der politischen Ebene differenzierter analysieren.

Die differenzierte Darstellung der verschiedenen Diskurspositionen zeigt, dass es sich nicht zwangsläufig um eine homogene Entwicklung handelt, die Aufschlüsse über „den“ zukünftigen Islam in Ostafrika gibt, sondern dass anhand diskursiver Auseinandersetzungen und ständiger Neukonstruktionen Orthodoxie immer wieder neu definiert und konstruiert wird. Im Internet, welches gerade die Interessen und Anliegen der Reformbewegungen zu erfüllen scheint, wird nicht nur versucht, eine möglichst rechtgläubige

²⁷ <http://www.alhidaaya.com/sw/node/145> (Zugriff im Februar 2008)



Form des sunnitisch-orthodoxen Islam zu propagieren, sondern auch eine Art Arabisierung des Islam zu vollziehen, welche durch die Verwendung möglichst korrekter arabischer Begriffe und ihrer korrekten Schreibweise vermittelt wird. Die Seite von Uislamu.org zeigt allerdings in ihrer Stellungnahme für das *maulidi*-Fest, wie auch Gegendiskurse induziert werden können und sogar die Verwendung der Propheteneulogie auf Swahili angewandt wird.

Da diese Arbeit sich ausschließlich mit der Kommunikation und Konstruktion des Islam im Internet befasst, erweist es sich als problematisch, die Entwicklungen für die Zukunft des Islam in Ostafrika in der realen Welt zu prognostizieren. Über die tatsächlichen Einflüsse des Internets auf die Bevölkerung könnte daher nur eine Feldforschung vor Ort Aufschluss geben. Des Weiteren könnte eine Diskursanalyse, die die Ergebnisse mehr in die Identitätsdebatte einbettet, und eine Diskursanalyse, die mehr die politischen Beziehungen und die Kommunikationen zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ ins Blickfeld rückt, den Forschungsgegenstand in seiner Gesamtheit erschließen.

8. Bibliographie

8.1. Literatur

Ahmed, Chanfi 2006: “Networks of the Shādhiliyya YashruŌiyya Sufi Order in East Africa.”

In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin; Lit Verlag, S.317-342.

Asad, Talal 1996: “The Idea of an Anthropology of Islam.“ In: Hall, John A. und Jarvie, Ian

C. (Hgg.): *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, S.381-403.



-
- Barker, Chris & Gallasinski, Dariusz** 2001: *Cultural Studies and Discourse Analyses*.
London: Sage Publications Ltd.
- Bromber, Katrin** 2006: “*Ustaarabu*: A Conceptual Change in Tanganyikan Newspaper
Discourse in the 1920s.“ In: Loimeier, Roman und Seesemann, Seesemann (Hgg.): *The Global Worlds
of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit
Verlag, S.67-82.
- Bunt, Gary R.** 2000: *Virtually Islamic*. Univ. of Wales Press.
- Bunt, Gary R.** 2003: *Islam in the Digital Age: E-Jihad. Online Fatwas and Cyber Islamic
Environments*. London – Sterling: Pluto Press.
- Chaumont, E.** 1995: “Al-Salaf wa ’L-Khalaf””. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.8,
S.900.
- Delong-Bas, Natana** 2004: *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*.
Oxford Univ. Press.
- Desplat, Patrick** 2003: *Islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis. Wandlungsprozesse
im Islam am Beispiel von Kenia/ Ostafrika*. Johannes Gutenberg Universität Mainz, Institut für
Ethnologie und Afrikastudien. <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/desplat.pdf>. Zugriff am
14.2.2009.
- Ende, W.** 1995: “Salafiyya.” In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.8, S.900-909.
- Ende, W.** 2002: “Wahhābiyya.” In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.11, S.39-47.
- Eikelman, Dale F.** 2006: “Inside the Islamic Revolution.” In: Shahram Akbarzadeh (Hg.):
Islam and Globalization. Culture and Identity. London: Routledge, Vol.1, S.15-25.
- Eikelman, Dale F. & Anderson, Jon W.** 1999: “Redefining Muslim Publics.” In: Dale F.
Eikelman und Jon W. Anderson (Hgg.): *New Media in the Muslim World*. Indiana Univ. Press, S. 1-18.
- Foucault, Michel** 1973: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



-
- Herterich-Akinpelu**, Ilse 1991: *Ethnizität und Stratifikation am Beispiel islamischer Organisationen und ihren Praktiken in Tansania/Ostafrika*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Hock**, Klaus 1987: *Gott und Magie im Swahili Islam*. Köln-Wien: Böhlau Verlag.
- Issa**, Amina A. 2006: "The Legacy of Quadiri Scholars in Zanzibar." In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag, S.343-362.
- Jäger**, Siegfried 2006: „Diskurs und Wissen.“ In: R. Keller, A. Hierseland, S. Schneider und W. Viehöver (Hgg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Band 1. Wiesbaden: Vs Verlag, 2.Aufl., S.83-114.
- Kirchner**, Henner 2001: "Internet in the Arab World: A Step Towards 'Information Society'?" In: Kai Hafez (Hg.): *Mass Media, Politics & Society in the Middle East*. New Jersey: Hampton Press.
- Lacunza-Balda**, Justo 1997: "Translations of the Quran into Swahili, and Contemporary Islamic Revival in East Africa." In: Rosander, Eva Evers und Westerlund, David (Hgg.): *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd, S. 95-126.
- Landwehr**, Achim 2008: *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt: Campus.
- Lambek**, Michael 2006: "The Ludic Side of Islam and its Possible Fate in Mayotte." In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag, S.161-186.
- Keller**, R.; **Hierseland**, A.; **Schneider**, S.; **Viehöver**, W. 2006: „Zur Aktualität sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse - eine Einführung.“ In: R. Keller, A. Hierseland, S. Schneider und W. Viehöver (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Band 1. Wiesbaden: Vs Verlag, 2.Aufl.; S.83-114.
- Loimeier**, Roman & **Seeseman**, Rüdiger 2006: "Introduction. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa." In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag, S.1-14.



-
- Loimeier**, Roman 2003: "Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa." In: *Journal of Religion in Africa*. Vol.33., Band 3, S.237-262.
- Loimeier**, Roman 2005: „Zanzibar oder: Was bedeutet "Globalisierung" aus muslimischer Perspektive?." In: Loimeier, Roman; Neubert, Dieter und Weißköppel, Cordula (Hgg.): *Globalisierung im Lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Berlin: Lit Verlag, S.63-84.
- Martin**, Bradford G. 1976: *Muslim brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge Univ. Press.
- Matheson**, Donald 2005: *Media Discourses: analysing media texts*. Maidenhead: Mcgraw-Hill Publ. Company.
- Merad**, A. 1978: "Iḥlāl." In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.4, S.141-163.
- Nimtze**, August 1980: *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*. University of Minnesota Press.
- Mwakimako**, Hassan 2007: *Mosques in Kenya: Muslim Opinions on Religion, Politics and Development*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Nuotio**, Hanni 2006: "The Dance that is not Danced, the Song that is not Sung: Zanzibari Women in the *Maulidi* Ritual." In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th- and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag, S.187-208.
- Paret**, Rudi 1980: *Der Koran*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 2. Aufl.
- Pouwels**, Randall L. 1981: "Sheikh al-Amin b. Ali Mazrui and Islamic Modernism in East Africa, 1875-1947." In: *International Journal of Middle Eastern Studies*. Vol.13, S.329-345.
- Pouwels**, Randall 1987: *Horn and Crescent. Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Pouwels**, Randall 2000: "The East African Coast, c.780 to 1900 C.E." In: Levtzion, N. und Pouwels, R.L. (Hgg.): *The History of Islam in Africa*. Ohio Univ. Press, S.251-172.
- Robertson**, Roland 1995: "Glocalization. Time-space and homogeneity-heterogeneity." In:



Featherstone, Michael et al. (Hrsg.): *Global Modernities*. London: Sage Publications Ltd, S.25-44.

Robson, J. 1960: "Bid'a." In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.1, S.1199.

Rosander, Eva Evers & **Westerlund**, David (Hrsg.) 1997: *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd.

Roy, Olivier 2002: *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd.

Said, Edward 1995 [1978]: *Orientalism*. London: Pinguin Books, erweiterte Aufl.

Said, Edward 1997 [1981]: *Covering Islam*. New York: Vintage Books, weitere Aufl.

Seesemann, Rüdiger 2006: "African Islam or Islam in Africa? Evidence from Kenya." In: Loimeier, Roman und Seesemann, Rüdiger (Hgg.): *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th - and 20th-Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag, S.229-250.

Trimingham, John S. 1964: *Islam in East Africa*. Oxford Univ. Press.

Westerlund, David 1997: "Reaction and Action: Accounting for the Rise of Islamism", in: Rosander, Eva Evers und Westerlund, David (Hgg.): *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd, S. 308-333.

El-Zein, Abdul Hamid 1974: *The Sacred Meadows. A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Northwestern Univ. Press.

8.2. Internetquellen

Aîmadîya: <http://www.alislam.org/swahili>

Alhidaaya.com: <http://www.alhidaaya.com>,

<http://www.alhidaaya.com/sw/node/133>, <http://www.alhidaaya.com/sw/node/145>,
<http://www.alhidaaya.com/sw/node/1554>, <http://www.alhidaaya.com/sw/node/144>,
<http://www.alhidaaya.com/sw/node/2726>, <http://www.alhidaaya.com/sw/node/1854>,

Al-Imam.co.uk: <http://www.al-imam.co.uk>



Al-Jumuah Magazine: www.aljumuah.com

CIA Factbooks:

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tz.html#Comm>,
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ke.html#Comm>

Islamkenya.com: <http://www.islamkenya.com>,

http://www.islamkenya.com/html/prophet_rights.html,
<http://www.islamkenya.com/bulletin/FridayBulletin205.pdf>

Islamtz: <http://www.igs.net/~kassim/>; [<http://www.islamtz.org>]

Madrasatunnur.org: <http://www.madrasatunnur.org>

Mawaidha.info: <http://www.mawaidha.info>,
<http://www.mawaidha.info/bidaa.htm>

Salafiya: <http://www.qssea.net>,
<http://www.qssea.net/Ebooks/watuwabadah.pdf>

Tawhiyd.co.uk: <http://www.tawhiyd.co.uk>

<http://www.tawhiyd.co.uk/Uzushi%20Katika%20Dini.htm>,
<http://www.tawhiyd.co.uk/Mawlid%20Mtazamo%20Wa%20Kisheria.php>,
<http://www.tawhiyd.co.uk/Hoja%20Za%20Watetezi%20Wanaosherehekea%20Maulidi%20Na%20Majibu%20Yake.htm>;
<http://www.tawhiyd.co.uk/Zijue%20Sababu%20Za%20Kumfanya%20Muislam%20Asisherehekee%20Maulidi.htm>

The Friday Bulletin: <http://www.islamkenya.com/html/currentissue.html>
<http://www.islamkenya.com/bulletin/FridayBulletin205.pdf>,

Uislamu.net: <http://www.uislamu.net>
<http://www.uislamu.org/nasaha/nasaha46.htm>

Uislamu.org: <http://www.uislamu.org>,