

Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts

herausgegeben von **Stefan Reichmuth**
Florian Schwarz



Orient-Institut Beirut

Beiruter Texte und Studien 110









Zwischen Alltag und Schriftkultur:
Horizonte des Individuellen
in der arabischen Literatur
des 17. und 18. Jahrhunderts



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 110



Zwischen Alltag und Schriftkultur:
Horizonte des Individuellen
in der arabischen Literatur
des 17. und 18. Jahrhunderts

herausgegeben von

Stefan Reichmuth
Florian Schwarz

BEIRUT 2008

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-638-8

© 2008 Orient-Institut Beirut

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: PBtisk, Pribram
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier



Inhalt

Vorbemerkungen <i>Stefan Reichmuth, Florian Schwarz</i>	VII
Dimensionen und Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften aus Damaskus im 17. und 18. Jahrhundert <i>Astrid Meier</i>	1
Deviantes Verhalten in einer vormodernen islamischen Gesellschaft: Damaskus 1550-1800 <i>Lutz Berger</i>	23
Ibn Hamādūš und al-Warṭilānī beschreiben ihr Leben – individuelle Selbstdarstellungen in Reiseberichten des 18. Jahrhunderts aus Algerien <i>Carol Wittwer</i>	59
„Ich erzähle nichts als die Wahrheit!“ Erlebnis und Erinnerung im Notizheft und im Dīwān von Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī aus Aleppo (gest. 1632) <i>Florian Schwarz</i>	81
Freundschaft und Liebe im Werk von Murtaḍā az-Zabīdī (1145-1205/1732-1791) <i>Stefan Reichmuth</i>	101
Querverweis als Selbstzeugnis. Individualität und Intertextualität in den Schriften des mekkanischen Gelehrten Mullā ‘Alī al-Qārī (gest. 1014/1606) <i>Patrick Franke</i>	131
Einige Überlegungen zum <i>adab</i> in der Frühen Neuzeit <i>Ralf Elger</i>	165
Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī’s Attitude to the Vocal Remembrance (<i>dhikr jabrī</i>) <i>Atallah S. Copty</i>	179
Personen-, Werk- und Sachindex	191





Vorbemerkungen

Stefan Reichmuth und Florian Schwarz

I.

In den letzten Jahren hat das Individuum in seiner Rolle als historisches Subjekt wieder erstaunliches Interesse auf sich gezogen. Dabei war die Vorstellung vom individuell handelnden Menschen als „Macher“ der Geschichte oder als „Autor“ seiner Werke in Historiographie und Literaturwissenschaft für lange Zeit verblasst. Strukturalistische und post-strukturalistische Einsprüche hatten die Kulturwissenschaften dazu bewogen, von derartigen Konzepten weitgehend Abschied zu nehmen.¹ Doch seitdem sich das Individuum in den benachbarten Gefilden der historischen Anthropologie neu gestärkt hat und von der Politikwissenschaft Anerkennung als „Akteur“ gewinnen konnte, zeigt es sich nunmehr vorsichtig auch wieder in anderen Landstrichen, aus denen es lange vertrieben war. Einerseits scheint die vielerorts intensiv betriebene Suche nach den Anfängen eines „modernen Selbst“ den Sinn für das Individuelle in Geschichte und Literatur wieder aufleben zu lassen.² Andererseits fordert der transkulturelle Vergleich als neues Aufgabefeld einen genaueren Blick auf eigene und fremde Individualitäten.³ Beides mag zusammenhängen.

Auch in der Forschung zum islamischen Raum gibt es ein zunehmendes Interesse am historischen Akteur und am Individuellen.⁴ Es hat sich bereits gezeigt,

¹ Siehe dazu im Überblick z. B. Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2002. Siehe des Weiteren die ausführlicheren Literaturhinweise von Astrid Meier im vorliegenden Band.

² Siehe hierzu bereits Richard van Dülmen, *Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800*, Frankfurt a. M. 1997.

³ Zu den neueren Versuchen zur methodischen Begründung des transkulturellen Vergleiches siehe z. B. Jürgen Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001. Von den Arbeiten der Berliner DFG-Forschergruppe 530 „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“, URL: <http://www.fu-berlin.de/dfg-fg/fg530/> [Stand 30.07.2007] seien genannt: Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich (Hg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Forschungskonzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, Göttingen 2005; Andreas Bähns, Peter Burschel, Gabriele Jancke (Hg.), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisse transkulturell*, Köln, Weimar, Wien 2007.

⁴ Stellvertretend genannt sei hier das vierjährige Projekt der EURAMES „Individual and Society in the Mediterranean Muslim World (1996-2001)“, URL: <http://www.hf.uib.no/smi/eurames/ismm.html> [Stand 18.11.05]; hierzu Randi Deguilhem (Hg.), *Individu et société dans le monde méditerranéen musulman. Questions et sources*, Aix-en-Provence 1998; Robin Ostle (Hg.), *Voix marginales dans la littérature et la société. Individu et société dans le monde méditerranéen musulman*, Aix-en-Provence 2000, sowie eine Anzahl weiterer Publikationen. Ferner Mary Ann Fay (Hg.), *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the*

dass die Beschäftigung mit Selbstzeugnissen aus islamisch geprägten Schriftkulturen ein großes Potenzial für den Austausch mit der europäischen Geschichtswissenschaft bietet. Die Diskussion um die interdisziplinäre Erarbeitung transkultureller Epochenbegriffe und historischer Vergleiche ist durch den wachsenden Austausch von europäischen und außereuropäischen Geschichts- und Kulturwissenschaften in den letzten Jahren merklich belebt worden.⁵

Für die Islamwissenschaft legte das überreiche biographische Schrifttum, das gerade im Arabischen für einen Zeitraum von über zwölfhundert Jahren zur Verfügung steht, eine personenzentrierte Sichtweise von vornherein nahe. Diese Perspektive hat sich wohl am stärksten in der langen Tradition von ideengeschichtlichen Studien zu Werken einzelner Gelehrter ausgeprägt, die ein breites Spektrum von biobibliographischen Darstellungen bis zum Versuch intellektueller Biographien abdecken. Die zunehmende Erschließung der islamischen Literaturen außerhalb des Nahen und Mittleren Ostens hat diese Tradition in letzter Zeit noch einmal gestärkt. Doch gerade in diesen Darstellungen verschwindet der Autor häufig als historische Person hinter seinem Werk. Wie ein Topos wirkt der einleitende Stoßseufzer vieler Studien: was man über einen Autor wisse, beschränke sich auf die zufälligen Angaben oder Indizien, die in seinem Werk verstreut zu finden sind. Ganz allgemein steht die Arbeit zu den literarischen und wissenschaftlichen Werken vormoderner Arabisch schreibender Autoren in der Gefahr, am historischen und kulturellen Kontext zu scheitern und diesen ganz preiszugeben, oder aber den Autor dem Kontext zu opfern. Dies muss zu verfremdeten Deutungen von Werk und Person führen, die nicht selten das Befremden des Wissenschaftlers festschreiben. Die Rezeption arabischer Poesie seit dem 19. Jahrhundert bietet hier die krassen Beispiele, insbesondere dort, wo sich, wie so häufig in der arabischen Tradition selbst, Topoi und biographische Substanz der Überlieferung kaum scheiden lassen. Damit ist die zweite Hürde benannt, die einer auch ästhetisch plausiblen Rezeption arabischer Literatur häufig im Wege steht.

Die individuelle Perspektive, die hier dezidiert für historisch näher liegende Epochen gewählt wird, bietet demgegenüber die Hoffnung, auch die literarischen Werke aus ihrem Kontext heraus besser erschließen und würdigen zu können. Für diese Epoche scheint es möglich zu sein, einen Weg zu wählen, der zunächst über die Werke und schriftlichen Zeugnisse zum Individuum führt, und dann wiederum über das Individuum zurück zu seinen Werken. Einen Zugangskorridor eröffnen hierbei die auch von ihren Gattungen her vielfältigen Selbstzeugnisse islamischer Gelehrter, Mystiker, Literaten und selbst mancher Herrscher, die sich im 17. und 18. Jahrhundert auffällig häufen. Dieses nur wenig erschlossene, oft noch unpublizierte Material, mit dem die arabische Literatur innerhalb der is-

Middle East, New York 2001; Dwight F. Reynolds (Hg.), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Los Angeles 2001.

⁵ Siehe z. B. Renate Dürr, Gisela Engel, Johannes Süßmann (Hg.), *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*, München 2003.

lamischen Schriftkulturen keineswegs allein steht und das in den letzten Jahren zunehmend zum Gegenstand der Forschung geworden ist, hat auch einen wichtigen Anstoß für den Band gegeben, der hier vorgelegt wird. Die Literaturhinweise verschiedener Beiträge dokumentieren diese Entwicklung.⁶

Der Befund einer erstaunlich umfangreichen, noch bei weitem nicht überschaubaren Überlieferung von Selbstzeugnissen oder Ego-Dokumenten berechtigt dazu, für den Zeitraum des 17. und 18. Jahrhunderts einen Perspektivwechsel zum Individuum hin vorzunehmen. Damit stellt sich auch die Frage nach den Horizonten des Individuellen in dieser Epoche, das sich in den Selbstzeugnissen einen vielfältigen Ausdruck verschafft, auch dann, wenn die historischen Wurzeln dieses Schrifttums und seiner Gattungen weit zurückreichen mögen. Aus den beiden Fragen nach den Horizonten des Individuums wie des Individuellen ist auch ein erneuerter Zugang zum kulturellen Profil der verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften und zum Kulturwandel in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reichs im 17. und 18. Jahrhundert zu erhoffen.

II.

Die hier versammelten Beiträge gehen auf eine Arbeitstagung zurück, die dank der finanziellen Unterstützung durch die Fritz Thyssen Stiftung (Köln) im Dezember 2003 an der Ruhr-Universität Bochum veranstaltet wurde. Mit der Formulierung des Tagungsthemas, „Horizonte des Individuellen in der arabischen Schriftkultur des 17. und 18. Jahrhunderts“, war ein allgemeiner Rahmen vorgegeben, der die Herangehensweisen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer und den Verlauf der Diskussionen jedoch nicht zu sehr vorbestimmen sollte. Diese Offenheit der methodischen und interdisziplinären Verknüpfungen wurde in den Sammelband übernommen. Sie entspricht dem explorativen Charakter der Tagung, dürfte aber auch dem gegenwärtigen Forschungsstand am besten gerecht werden.

Einen programmatischen Auftakt bildet der Beitrag von Astrid Meier zu Dimensionen und Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften aus Damaskus im 17. und 18. Jahrhundert. In einer ausführlichen Einleitung

⁶ Siehe hierzu besonders die Beiträge von Astrid Meier und Ralf Elger in diesem Band. Zu nennen ist darüber hinaus auch Nelly Hanna, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse/N. Y. 2003, das ebenfalls auf der Auswertung persönlicher Aufzeichnungen eines ansonsten unbekanntens Autors des 18. Jahrhunderts in Kairo (Muḥammad b. Ḥasan Abū Ḍākir, geb. 1106/1694) beruht, die in einer Handschrift der Bibliothèque Nationale in Paris erhalten sind. Ferner Dana Sajdi, „A Room of His Own. The ‚History‘ of the Barber of Damascus (fl. 1762)“, *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 4 (2003), URL: <http://web.edu/cis/www/mitejmes> [Stand 10.08.2004], sowie für das Osmanische Derin Terzioğlu, „Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Misri (1618-94)“, *Studia Islamica*, 94 (2002), 139-165.

ordnet sie die zentrale Fragestellung des Bandes – wie konzipiert, konstruiert und präsentiert sich das Selbst in der frühneuzeitlichen arabischen Schriftkultur – in die allgemeine sozialgeschichtliche Forschungsgeschichte ein. Sie zeigt, dass neben dem „stabilen“, abgerundeten und geschlossenen Selbst, das in genretypischen, literarisch durchgearbeiteten Biographien als „Produkt eines erfolgreich abgeschlossenen Prozesses von Erziehung und Sozialisation“ erscheint, auch das „instabile“, gefährdete, als „Resultat eines kontinuierlichen Prozesses von Identitätsformationen in verschiedenen sozialen Feldern“ fluktuierende Selbst zu erkennen ist. Sie illustriert diese Dimensionen des Selbst an Beispielen aus (auto-)biographischen und historischen Texten des 17. und 18. Jahrhunderts aus Damaskus. Der Damaszener Gelehrte Ismā'il al-Maḥāsini (gest. ca. 1102/1691) berichtet in seinem Notizbuch von seinem erfolgreichen Regengebete, das eine Dürrekrise von Damaskus abwendete. In Form, Sprache und Inhalt dieser Notiz tritt die Spannung zwischen den unterschiedlichen Dimensionen, an deren Schnittstelle sich das Selbst des Autors konstituiert, deutlich zu Tage: sein Selbstbewusstsein in Bezug auf seine Mitmenschen (und sein mögliches Lesepublikum), seine Demut in Bezug auf Gott. Neben solchen Selbstinszenierungen in tagebuchartigen Texten hebt Meier die Bedeutung von Fremddarstellungen von Krisen des sozialen Selbst in historischen und biographischen Texten hervor, zum Beispiel in Schilderungen von Karrierekrisen, Familiendramen oder dem Verlust nahestehender Personen. Diese Krisen und die Reaktionen darauf – zum Beispiel vorübergehender oder dauernder Rückzug aus der Öffentlichkeit, Reisen, psychosoziale Störungen – lassen sich als (Neu)Erfindung und (Neu)Figuration des Selbst lesen. Eine Herausarbeitung solcher individuellen Züge aus den Genrekonventionen erfordert aber eine genauere (Re)Lektüre der oft hoch literarisierten Texte. Das von ihr umrissene Forschungsprogramm zur Individualität berücksichtigt auch andere literarische Gattungen wie Poesie, mystische Literatur und Stiftungstexte; sie betont daneben die große Bedeutung von nicht-literarischen Zeugnissen wie Kleidung, Festivitäten und Baudenkmalern für die skizzierten Fragestellungen.

Die von Astrid Meier herausgearbeitete Spannung, in der das „schreibende Ich“ zur Gesellschaft und zu Gott steht, und die Bedeutung von Krisen für die Konstitution des Selbst sind auch grundlegend für die anschließenden Beiträge von Lutz Berger, Carol Wittwer und Florian Schwarz. Lutz Berger geht Berichten in Damaszener Texten des 17. und 18. Jahrhunderts nach, die die Verletzung sozialer Normen und abweichendes Verhalten thematisieren. Dabei offenbart sich in der Erwähnung von Rauschmittelkonsum, mann-männlicher Sexualität und Selbstmord eine bemerkenswert differenzierte Darstellung, die durchaus widersprüchliche Beurteilungen durch die Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts enthalten kann. In den Texten spiegelt sich eine auffällige Liberalität der frühneuzeitlichen Damaszener Gesellschaft in Bezug auf gleichgeschlechtliche Sexualität und Drogenkonsum, im Gegensatz zur negativen Einstellung gegenüber dem

stark tabuisierten Selbstmord. Berger führt diesen Befund zum einen auf das Aufeinandertreffen zweier gegensätzlicher Normgefüge zurück: islamische religiös-rechtliche Normen stehen in dialektischer Beziehung zu einer in der Festkultur der Antike wurzelnden Sexualmoral und Kultur des Rausches. Zum gelassenen Umgang mit als abweichend angesehenem Verhalten führte andererseits auch der ausgeprägte Schutz des privaten Raums, der dazu führte, manche stark sanktionierten Normen des islamischen Rechtes in den Bereich moralischer Forderungen zu verschieben. Hinzu kommt aber auch eine bemerkenswerte Offenheit der moralischen Wertung, die in den biographischen Darstellungen gegen Ende des 18. Jahrhunderts zugunsten einer stärker auf Konformität bedachten Beschreibung zurückzutreten scheint.

Der Vergleich zweier Texte aus dem Algerien des 18. Jahrhunderts führt Carol Wittwer zur Analyse unterschiedlicher Formen von Selbstdarstellung im Rahmen des Genres Reisebericht (*riḥla*). Der weit rezipierten *riḥla* des Wartīlānī stellt sie einen wenig bekannten, kaum rezipierten und durchaus ungewöhnlichen Text gegenüber: die Erinnerungen des Ibn Ḥamādūš. Der Text des Ibn Ḥamādūš zeichnet sich durch Schilderungen von „intimen, persönlichen und somit individuellen Angelegenheiten“ insbesondere aus dem privaten Bereich der Familie aus. Er bricht damit deutlich die Konventionen des literarischen Genres der *riḥla*. Carol Wittwer stellt die Frage, warum und wie sich Ibn Ḥamādūš dennoch dieses Genres bedient. Am Beispiel der Präsentation von Frauen und familiärem Hintergrund kann sie zeigen, dass al-Wartīlānī und Ibn Ḥamādūš im Rahmen des gleichen Genres unterschiedliche Strategien der Selbstinszenierung verfolgen. Al-Wartīlānī nutzt die Betonung der familiären Vorzüge (Abstammung und Bildung seiner Frauen) zur Legitimation eines regionalen Führungsanspruchs. Seine *riḥla* kann als „Memoiren“ im Rahmen der literarischen und formalen Konventionen des Genres angesehen werden. Eine Betonung familiärer Probleme (Ungebildetheit und Materialismus seiner Frau) dient Ibn Ḥamādūš hingegen zur Rechtfertigung einer scheiternden Karriere. Diese Lebens- und Karrierekrise nach der Rückkehr einer Studienreise nach Marokko, die Ibn Ḥamādūš zunächst noch im Rahmen des herkömmlichen Bildungsreiseberichts beschreibt, führt schließlich zur Sprengung der Genrekonventionen im Verlauf des Schreibens. Das Brechen von Konventionen ist die Voraussetzung für die Individualisierung von Lebensbeschreibungen; die Rezeptionsgeschichte zeigt aber, dass dies keine Akzeptanz fand.

Florian Schwarz untersucht autographe Texte des syrischen Reisenden, Dichters und Gelehrten Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī (gest. ca. 1642), in denen dieser in unterschiedlicher Weise Selbstzeugnis ablegt. In einem Heft hielt Bailūnī mehrere Jahrzehnte lang Begegnungen mit Schülern und Kollegen in kurzen Biogrammen fest, in denen sich der Wandel seines sozialen und intellektuellen Horizontes aus der Ich-Perspektive abzeichnet. Wenn auch Konventionen der Gelehrtenbiographik Form, Sprache und Inhalt der Notizen prägen, lässt ihre

unabgeschlossene, spontane und nicht literarisch redigierte Gestalt Raum für persönliche Beobachtungen, in denen das Individuum sowohl des Autors als auch der beschriebenen Personen aufscheint. Der zweite Text ist komplexer: Ein offenbar ursprünglich als Widmungsexemplar für einen Patron gedachter rein schriftlicher *Diwān* eigener Gedichte verblieb nach dem Scheitern beruflicher Pläne in Istanbul im Besitz des Dichters. In den nachfolgenden Jahren nahm er die Gestalt eines Notizheftes an, in dem *Bailūnī* neue, durchgehend datierte Gedichte festhielt und Daten und Entstehungsanlässe zu älteren Gedichten nachtrug. Der literarische *Diwān* gewinnt auf diese Weise eine persönliche Dimension von Erinnerung und aktuellem Erlebnis. Wie im Reisebericht des *Ibn Ḥamādūš* führt auch bei *Bailūnī* eine persönliche Karrierekrise zur Individualisierung, die in einer Transformation des *Diwān*-Genres zum Ausdruck kommt.

Die Bedeutsamkeit der literaturwissenschaftlichen Perspektiven, die neben der sozialgeschichtlichen Dimension bereits in einigen der bisher vorgestellten Fallstudien zutage tritt, zeigt sich in besonderem Maße bei den folgenden Beiträgen. Stefan Reichmuth beschreibt den Freundschafts- und Liebesdiskurs, der in auffälliger Weise die Selbstdarstellung des berühmten *Ḥadīṭ*-Gelehrten und Philologen *Murtadā az-Zabidī* (gest. 1205/1791) gegenüber seinem persönlichen Netzwerk von Lehrern, Freunden, Schülern und Bekannten bestimmte. Er kam auch in seinen Anschauungen von der Liebe als bestimmendem Grundelement der Welt und als Bindeglied zwischen Gott, Mensch und Natur zum Ausdruck. Sein *Muḡam*, eine alphabetische Sammlung von Biographien seiner Bekannten, ist in starkem Maße von der Dimension der Freundschaft bestimmt, die den sonst stark formalen Rahmen der Gattung *mašyāḥa* oder *tabat* sprengt, aus der es hervorging. Der Begriff der „Liebe“ (*ḥubb*) wird von *Zabidī* in einem ganz weitläufigen Sinne verwendet und umfasst sufische und literarische sowie freundschaftliche Beziehungen allgemein. Freundschaften zwischen ihm und seinen Bekannten wurden zum Teil in einem schriftlich fixierten „Pakt der Bruderschaft“ (*‘aql al-uhūwa*) niedergelegt. Diesem regelrechten Freundschaftskult, der auch brieflich gepflegt wurde, entsprachen theologische Begründungen, die sich explizit auf die *Ḥadīṭ*-Literatur bezogen. Auch *Zabidī*s Trauergedichte für seine Ehefrau erscheinen ungewöhnlich. In diesen Gedichten, die er auf eigens veranstalteten Gesellschaften an ihrem Grabe vortrug und von denen einige bei *Ġabartī* erhalten sind, knüpft er an die *‘Uḍrī*-Poesie an und betrauert und beschwört im Stile des *Maḡnūn Lailā* die verstorbene Ehefrau als unerreichbare Geliebte. Auch hier wurden Grenzen der literarischen Tradition wie der sozialen und religiösen Normen überschritten, nach denen eine exaltierte Trauer und eine derartige öffentliche poetische Herausstellung der eigenen Ehefrau, erst recht für einen religiösen Gelehrten, stark verpönt waren. *Zabidī*s Freundschaftskult wie auch seine Liebestheologie, die Gott, Mensch und Natur in Anlehnung an *Gazālī* und *Ibn ‘Arabī* miteinander verband, laden ein zu viel versprechenden Vergleichen mit den Naturlehren europäischer Esoteriker und Physikotheologen seit dem späten

17. Jahrhundert, sowie mit dem ausgeprägten, philhellenisch und pietistisch geprägten Freundschaftskult, der in Deutschland wie in anderen europäischen Ländern die zeitgenössische literarische Entwicklung bis hin zu den späteren revolutionären und nationalen Bewegungen begleitete.

Patrick Franke geht in dem Beitrag „Querverweis als Selbstzeugnis“ der Strategie nach, mit der ein arabischsprachiger Autor des frühen 17. Jahrhunderts, der mekkanische Gelehrte Mullā ‘Alī al-Qārī (gest. 1014/1605), sich selbst in seinen Texten als Individuum entwarf und seinem Lesepublikum präsentierte. Nicht Selbstzeugnisse im herkömmlichen Sinn, etwa autobiographische Texte, sind von Mullā ‘Alī al-Qārī überliefert, sondern im Gegenteil ein zu weitgehender Anonymisierung neigendes, stark mit Fremdtexten angereichertes, nur wenig Eigentext enthaltendes Korpus hauptsächlich kommentierender Schriften. Von den eigentextlichen Teilen ausgehend rekonstruiert Franke ein Netz intertextueller Querverweise, also „Verweise, mit denen Mullā ‘Alī Bezüge zwischen verschiedenen Schriften seines Gesamtwerkes herstellt“. Diese Querverweise nutzt Franke zur „Freilegung der Individualität des Autors“: sie lassen das Gesamtwerk nicht als bloße Kompilation, sondern als ein kohärentes Ganzes erkennen. In diesem „gedanklichen Referenzrahmen“ wird die gestaltende Leistung Mullā ‘Alīs sichtbar, die in den Einzelschriften zu verschwinden droht. In einer akribischen Analyse von Querverweisen in 62 Schriften von Mullā ‘Alī zeigt Franke Formen und Funktionen der Querverweise auf sowie Möglichkeiten, sie zur inhaltlichen Werkbeschreibung und -analyse zu nutzen. Franke zeigt, dass die in der ersten Person formulierten Querverweise ein Mittel der Subjekt-Konstitution des Autors sind, in denen er mitteilt, „was er als seine eigene wissenschaftliche Leistung ansieht“; eine Leistung, aus der Mullā ‘Alī ein historisches Selbstbewusstsein ableitete und sich als *muğaddid* in die Reihe der periodischen Erneuerer der Religion stellte.

Ralf Elger nimmt sich in seinem Beitrag „Einige Überlegungen zum *adab* in der Frühen Neuzeit“ des Verhältnisses der drei Begriffe und Konzepte von *adab*, *‘ilm* und *taṣawwuf* für die arabische Schriftkultur des Vorderen Orients vom 16. bis zum 18. Jahrhundert an. Er fragt danach, ob sie einen „Diskurs“, d. h. einen kulturellen Komplex von Wissensformen, literarischen Genres und Personen bzw. Personengruppen bilden und ob sich eine zeittypische Struktur für den *adab* im Vorderen Orient des 16. bis 18. Jahrhunderts erkennen lässt. Trotz der Schwierigkeiten einer scharfen begrifflichen Bestimmung von *adab* und *adīb* für den fraglichen Zeitraum beobachtet Elger, dass die Begriffssphären für funktions- bzw. berufsspezifische Verhaltensnormen einerseits und für allgemeine moralische, sprachliche und literarische Bildung andererseits klar getrennt sind und unterschiedliche Diskurse begründen. Elger untersucht die soziale Trägerschaft des zweiten dieser Diskurse – Literatur und allgemeine Moralistik – für das 17. Jahrhundert anhand einer umfangreichen Stichprobe aus der Biographiensammlung *Ḥulāṣat al-‘atar* des Muḥammad Amīn al-Muḥibbī. Auffallend ist dabei das Profil der Personen, die in den untersuchten biographischen Einträgen als *adīb* beziehungsweise als

„*adab*-Kenner“ bezeichnet werden. Die *udabā'* gehören durchweg nicht den höchsten Karrierestufen der akademischen oder juristischen Ämterlaufbahnen an; unter ihnen finden sich keine Sufis; sie sind „tendenziell Exzentriker“, deren poetischer Produktion und deren Lebenswandel Muḥibbī durchaus subversives Potenzial zuschrieb. So zeichnet sich eine – wenn auch nicht absolute – Distanz zwischen *adab*-Produzenten und Vertretern der normgebenden Diskurse der religiösen Wissenschaft (*‘ilm*) und des Sufismus ab. Insgesamt sieht Elger die *udabā'* als eine soziale Kategorie in der arabischen Schriftkultur der Frühen Neuzeit, an der eine Distanzierung vom kulturellen *mainstream* auffällt.

Den nicht ganz seltenen Fall eines religiösen Traktates, dessen Gattung und Gedankenführung konventionell anmutet, dessen höchst kontroverses Thema jedoch weitreichende Implikationen für die religiöse Praxis und Identitätsbildung besaß, untersucht Atallah Copty. Er behandelt den prominenten medinensischen Gelehrten Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1101/1690) und dessen Abhandlung über den stillen und lauten *dīkr*, ein Thema, das über lange Zeit in vielen Regionen heftige Kontroversen auslöste. Kūrānīs Argumentation verweist u. a. auf den Beitrag von Zunge und Gehör zur religiösen Erkenntnis des Herzens und wendet sich dabei gegen ein anderes verbreitetes spirituelles Konzept, das die äußeren Sinne des Menschen weitgehend ausschalten wollte, um die innere Wahrnehmung freizusetzen und zu reinigen. Mit dem lauten *dīkr* sollte die sinnliche Wirkung des Sprechens und Hörens einen legitimen Platz im religiösen Leben erhalten. In dieser Kontroverse werden sehr unterschiedliche Auffassungen vom menschlichen Individuum, seiner Sinnlichkeit und seinem Weg zu spiritueller Erfüllung erkennbar. Kūrānīs Abhandlung rechtfertigt sufische Normen und Praktiken, die in engem Zusammenhang mit dem Feld kommunaler wie persönlicher Ausdrucksformen und Identitätsbildungen im religiösen Bereich zu sehen sind. Insofern ging es bei der Kontroverse um stillen und lauten *dīkr* auch um die Rolle von Gemeinschaft und Individuum innerhalb der religiösen Öffentlichkeit.

III.

Wie sich zeigt, loten die Beiträge Individualität in unterschiedlichen Interaktionen aus, die im Bezug zu sich selbst und zu Gott, zu anderen Individuen und zur weiteren Gesellschaft das eigene Handeln wie den persönlichen Ausdruck bestimmen. Individualität wird in vielfacher Weise fassbar: emotional im Ausdruck von Freundschaft und Trauer bei Zabīdī (Beitrag von Stefan Reichmuth) oder in der Ehekrise des Ibn Ḥamādūš (Carol Wittwer), in den Krisen des Selbst bei Maḥāsīnī (Astrid Meier) oder Bailūnī (Florian Schwarz); ästhetisch in der Distanzierung des *adab*-Diskurses vom kulturellen *mainstream* (Ralf Elger), in der Spannung zwischen biographischem Bezug und Literarisierung der Gedichte Bailūnīs (Florian Schwarz), in Zabīdīs Freundschafts- und Liebesdiskurs (Stefan Reichmuth), aber auch in der Selbstreferenzialität des Gesamtkorpus des ‘Alī al-

Qārī (Patrick Franke); religiös in Frömmigkeit und Internalisierung von rechtlichem Normbewusstsein bei Wartilānī (Carol Wittwer), in Distanzierung und Devianz von sozialen Normen (Lutz Berger, Ralf Elger), im Schnittpunkt von „ethischem“ und „sozialem Selbst“ bei Maḥāsini, dem erfolgreichen Regenbeter (Astrid Meier), oder in der Spannung zwischen religiösem Recht und individueller und kommunaler Spiritualität (Atallah Copty).

Der Versuch, die Wahrnehmungshorizonte von Individuen zu erschließen, ist für sich ein wichtiges Unterfangen, und er bildet ein wichtiges Korrektiv zu den großen Erzählungen. Doch erst in der Rückbindung an andere methodische Ansätze – etwa struktur- oder diskursgeschichtliche Untersuchungen – kann er seine historiographischen Möglichkeiten voll entfalten. Der in verschiedenen Beiträgen eingeschlagene Weg führt von den Horizonten des Individuums zu Horizonten des Individuellen, d. h. zu einem Vergleich der Profile individueller Äußerung und Selbstdarstellung. Er führt von dort aus weiter zu den Horizonten von Gruppen und Epochen, oder – um es noch ehrgeiziger zu formulieren – zu einem kulturellen Profil der arabischen Provinzen des Osmanischen Reichs im 17. und 18. Jahrhundert, ein Weg, der bereits anderswo mit viel versprechenden Ergebnissen eingeschlagen wurde.⁷ Die historischen Konvergenzen im Spannungsfeld zwischen Reich und Region könnten zum Beispiel in einem „Leiden an der Zeit“ besonders im syrischen *adab*-Milieu sichtbar werden, die sich in einer Andalusien-Nostalgie als rückwärtsgewandter Utopie und in einer Tendenz zur Melancholie manifestieren,⁸ andererseits in Selbstaufwertungen von Gelehrten – etwa durch Mobilität (Wartilānī, Bailūnī), durch die Kontrolle und Anhäufung des kulturellen Kapitals der Prophetentradition (Kūrānī), oder in einem auch politisch wirksamen Bereich durch die Aufwertung lokaler Eliten durch Genealogie, für die Murtaḍā az-Zabidī steht.⁹ In einem allgemeineren Sinn verweisen Beobachtungen von betonter individueller Frömmigkeit und der Internalisierung islamischer Normen auf die zunehmende Integration der sozialen wie regionalen Peripherien.¹⁰ Angesichts der Mehrsprachigkeit der osmanischen Bildungskultur

⁷ Vgl. hierzu auch die Beiträge der 2002 am Deutschen Orient-Institut in Beirut durchgeführten Tagung „Early Modern History of Ottoman Bilād al-Šām“, *Arabica*, 51 (2004). Von besonderer Relevanz für die hier angesprochenen Fragen sind die Einleitung von Thomas Philipp, „Bilād al-Šām in the Modern Period: Integration into the Ottoman Empire and New Relations with Europe“, 401-417; Astrid Meier, „Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus“, 419-434; Bernard Heyberger, „Les nouveaux horizons méditerranéés des chrétiens du Bilād al-Šām (XVIIe-XVIIIe siècle)“, 435-461.

⁸ Ralf Elger, „Adab and Historical Memory. The Andalusian Poet/Politician Ibn al-Khaṭīb as presented in Aḥmad al-Maqqarī (986/1577-1041/1632)“, *WI*, 42.3 (2002), 289-306; Meier, *Perceptions*.

⁹ Hierzu z. B. Stefan Reichmuth, „Murtaḍā al-Zabidī and the Africans: Islamic Discourse and Scholarly Networks in the Late Eighteenth Century“, in: *The Transmission of learning in Islamic Africa*, Hg. Scott S. Reese, Leiden 2004, 121-153.

¹⁰ Hierzu für den historischen Sudan im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam. Shaykh Muḥammad Majdhūb. Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, Ph.D. Dissertation, Universität Bergen 1996; siehe

auch in den arabischen Provinzen ist auch mit Einflüssen von Genres wie der persischen Hagiographie oder der osmanischen Dichterbiographie (*tezkiye*) auf die arabische biographische und autobiographische Literatur dieser Periode zu rechnen. Ein solcher Ansatz fragt nicht in erster Linie nach den diachronen Traditionszusammenhängen, sondern versucht, jeweils unterschiedliche historische, regionale und soziokulturelle Strata freizulegen. Erst innerhalb eines derartigen Stratum kann der synchrone Bezug von Text und Individuum seine Farbe und Aussagekraft gewinnen.

Die Fülle von Selbstzeugnissen, die für das 17. und 18. Jahrhundert vorliegt, wirft ein neues Licht auf eine Epoche, der bis heute das Verdikt der Dekadenz anhaftet. Ein Verdikt, das der orientalistischen Tradition, nicht zuletzt aber auch dem Klassizismus der arabischen Druckkultur des 19. Jahrhunderts geschuldet ist, in der das literarische und gelehrte Schrifttum des 17. und 18. Jahrhunderts nicht mehr lebendig war und nur in Einzelfällen rezipiert wurde. Der Sammelband versteht sich angesichts dieser Situation als Versuch, Forschungsperspektiven in Augenschein zu nehmen oder zu eröffnen, mit denen an die reichen und weitgehend unerschlossenen Zeugnisse der arabischen Schriftkultur des 17. bis 18. Jahrhunderts herangegangen werden kann. Er versteht sich auch als mehrfacher Brückenschlag: in methodischer Hinsicht zwischen Literaturwissenschaft und Geschichtswissenschaft; innerhalb der Arabistik zwischen mediävistischer und moderner Literaturwissenschaft; und schließlich zwischen Osmanistik, Arabistik und Islamwissenschaft, die sich seit längerer Zeit immer weiter zu eigenen Disziplinen auseinanderentwickeln. Ihr gemeinsames Arbeitsfeld in der Frühen Neuzeit bleibt noch zu bestellen.

auch Stefan Reichmuth, „Netzwerk‘ und ‚Weltsystem‘. Konzepte zur neuzeitlichen ‚Islamischen Welt‘ und ihrer Transformation“, in: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerk-Ansatzes im islamischen Kontext*, Hg. Roman Loimeier, Würzburg 2000, 267-293.

Dimensionen und Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften aus Damaskus im 17. und 18. Jahrhundert

Astrid Meier

Auch in den Forschungsrichtungen, die sich mit islamisch geprägten Gesellschaften beschäftigen, finden in letzter Zeit das Individuum und das Individuelle immer mehr Beachtung.¹ Eine schnell wachsende Zahl von Publikationen ist unter verschiedenen Vorzeichen der Suche nach dem Persönlichen, dem Intimen, dem Alltäglichen, aber auch dem Außergewöhnlichen und Kuriosen gewidmet.² Neue Manuskripte kommen an den Tag, und altbekannte Texte werden in neuem Licht gelesen.³ Zwar machen Selbstzeugnisse oder „Ego-Dokumente“⁴, also Texte von

¹ Vgl. das Programm der European Science Foundation mit dem Titel „Individual and Society in the Mediterranean Muslim World (1996-2001)“ mit zahlreichen Publikationen: URL: <http://www.hf.uib.no/smi/eurames/ismm.html> [Stand 13.08.2004].

² U. a. Suraiya Faruqi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995; Dwight F. Reynolds (Hg.), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Los Angeles 2001; Mary Ann Fay (Hg.), *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East*, New York 2001; Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild (Hg.), *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London 1998; John Docker, Gerhard Fischer (Hg.), *Adventures of Identity. European Multicultural Experiences and Perspectives*, Tübingen 2001; Robin Ostle (Hg.), *Voix marginales dans la littérature et la société. Individu et société dans le monde méditerranéen musulman*, Aix-en-Provence 2000; Randi Deguilhem (Hg.), *Individu et société dans le monde méditerranéen musulman. Questions et sources*, Aix-en-Provence 1998; Manuela Marin, Randi Deguilhem (Hg.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, London 2002.

³ U. a. Cemal Kafadar, „Self and Others. The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature“, *Studia Islamica*, 69 (1989), 121-150; Suraiya Faruqi, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge 1999; Claudia Römer, „Die osmanische Belagerung Bagdads 1034-35/1625-26“, *Der Islam*, 66 (1989), 119-136; Ralf Elger, „Selbstdarstellungen aus Bilād ash-Shām. Überlegungen zur Innovation in der arabischen autobiographischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert“, in: *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*, Hg. Renate Dürr, Gisela Engel, Johannes Süßmann, München 2003, 123-137; Dana Sajdi, „A Room of His Own. The ‚History‘ of the Barber of Damascus (fl. 1762)“, *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 4 (2003), URL: <http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes> [Stand 10.08.2004]; dies., *Peripheral Visions. The Worlds and Worldviews of Commoner Chronicles in the 18th Century Levant*, unpubl. Ph.D. Dissertation, Columbia Universität 2002; Hala Fattah, „Representations of Self and the Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period“, *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998), 51-76; Otfried Weintritt, „*Tā'rikh 'Abd al-Qādir*. Autobiography as Historiography in an Early 17th Century Chronicle from Syria“, in: *Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*, Hg. Stephan Conermann, Anja Pistor-Hatam, Schenefeld 2003, 387-401; Steve Tamari, „Biography, Autobiography and Identity in Early Modern Damascus“, in: *Auto/Biography*, Hg. Mary Ann Fay, 37-49.

Schreibenden, die auf sich selber Bezug nehmen, wie Tagebücher, Autobiographien, Reiseberichte oder Briefe nur einen kleinen Anteil des gesamten Schrifttums aus, doch nimmt ihre Zahl stetig zu.

Trotzdem hat Daniel Goffman für die osmanische Zeit an prominenter Stelle erst kürzlich konstatiert:

Although pre-modern Ottoman studies is blessed with a profusion of chronicles and administrative sources, it seems to me that a paucity of diaries, memoirs, letters and similar writings has served to dampen scholarship in this potentially tantalizing discipline. In other words [...], there is an acute shortage of personality – which after all constitutes the sinew of historical narrative – in our sources on the early Ottoman world.⁵

Mit dem Mangel an geeignetem Quellenmaterial begründet Goffman seine Wahl, einen fiktiven Charakter in seine historische Abhandlung einzuführen, um die Darstellung anschaulicher und farbiger zu gestalten. Ein solch personenzentriertes Geschichtsverständnis war in der Fachhistorie in den letzten Jahrzehnten einigermaßen suspekt, doch im Zuge kulturwissenschaftlicher und historisch-anthropologischer Ansätze rückt jetzt der einzelne Mensch wieder stärker in das Zentrum des Interesses. Allerdings werden in den Diskussionen um Praxis, Habitus und Dispositionen das Individuum, seine Lebenswelt und seine Aktionsräume nicht losgelöst von Strukturen, Institutionen, Werten und Normen seiner Umwelt betrachtet.⁶

Eine stark personenzentrierte Geschichtsauffassung findet sich auch seit ihren Anfängen in der islamisch geprägten Historiographie. In diesem Kontext wird Geschichte oft als Summe von Taten und Erfahrungen einzelner bedeutender Persönlichkeiten gedeutet, deren ethisches Verhalten der gesamten *umma* als Vorbild dienen konnte.⁷ Belehrung und Ermahnung werden neben der Unterhaltung in manch einem Vorwort als Anstoß für ein historisches Werk angeführt. Kurze und längere biographische Notizen finden sich in großer Zahl in allen Genres historischen Schrifttums, Universal- und Lokalchroniken, Perioden- und Personengeschichten (Biographien) sowie Reiseberichten (*rihla*). Doch auch aus anderen Textgattungen, nicht zuletzt auch aus Verwaltungsakten und Gerichtsregistern, lassen sich viele Informationen zu Lebenswelten einzelner Personen oder Personengruppen gewinnen.

⁴ Zu diesem weiten Begriff von Winfried Schulze: „[...] solche Quellen, die Auskunft über die Selbstsicht eines Menschen geben, vorwiegend und zunächst einmal autobiographische Texte.“ Winfried Schulze (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, 14.

⁵ Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge 2002, XIV.

⁶ Für einen kurzen Überblick über die Diskussion vgl. Ulrich Raulff, „Das Leben – buchstäblich. Über neuere Biographik und Geschichtswissenschaft“, in: *Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens*, Hg. Christian Klein, Stuttgart 2002, 55-68.

⁷ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, 232-234; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952, 101.

Deshalb scheint mir Goffmans Vorgehen bei allem Verständnis für die Frustrationen eines Historikers einige grundlegende Fragen aufzuwerfen: Kann unsere Neugier auf das Persönliche und Individuelle, die durch die gegenwärtige Ausrichtung der interdisziplinären Diskussionen auf kulturwissenschaftliche Fragestellungen weiter verstärkt wird, tatsächlich nicht mit genuin geschichts- oder literaturwissenschaftlichen Mitteln befriedigt werden? Müssten wir nicht, bevor wir zum Mittel der Fiktion greifen, zuerst das vorhandene Potenzial besser ausleuchten, ohne es von vornherein im Vergleich mit den auf Europa bezogenen Quellen als defizitär abzuschreiben?

An Texten, mit denen wir uns beschäftigen könnten, besteht kein Mangel, selbst wenn im Folgenden nur Selbstzeugnisse in arabischer Sprache betrachtet werden.⁸ Schwieriger ist es zu definieren, wonach wir in ihnen suchen, wenn wir uns mit den „Horizonten des Individuellen“ im 17. und 18. Jahrhundert beschäftigen wollen. Bis vor kurzem galt Individualität als eine charakteristische Errungenschaft der europäischen Moderne. Nach einer weit verbreiteten These soll sich im Laufe der Entwicklung zur modernen Gesellschaft im Rahmen eines Prozesses fortschreitender Säkularisierung auch ein neues Ich-Bewusstsein ergeben haben. Daraus resultierte ein „modernes“ Selbst, das sich aus den herkömmlichen politischen, religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnungen lösen können und mit einem hohen Grad an Autonomie agieren.⁹ Die islamische Welt hingegen kenne, so ist oft zu lesen oder zu hören, Individualität nicht, da sich die muslimischen Gesellschaften nie ganz aus den traditionellen Bindungen hätten befreien können und noch nicht wirklich in der Moderne angekommen seien.

In der wissenschaftlichen Diskussion sind solche pauschalen Wertungen heute diskreditiert. Oft wird angemahnt, es sei erst einmal in interkultureller und interdisziplinärer Perspektive nach der Wahrnehmung und Darstellung von Personen in unterschiedlichen historischen Kontexten zu fragen, um daraus Erkenntnisse über verschiedene Konzeptionen von Persönlichkeit und Ich-Identität zu gewinnen. In dieser Sicht konstituiert sich Individualität aufgrund kultureller Werte und Vorgaben und artikuliert sich immer im Horizont jeweils kollektiver und begrenzter Sinnwelten.¹⁰

⁸ Für eine vorläufige Auflistung autobiographischer Werke siehe „An Annotated Guide to Arabic Autobiographical Writings (Ninth to Nineteenth Centuries C.E.)“, in: *Interpreting the Self*, Hg. Reynolds, 255-288.

⁹ Für eine kurze Übersicht über die laufenden Diskussionen siehe Richard van Dülmen, *Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800*, Frankfurt a. M. 1997, 9-14.

¹⁰ „The idea, that individuality is articulated within worlds of signification that are collective and limited is not in question.“ James Clifford, „On Ethnographic Self-Fashioning. Conrad and Malinowski“, in: *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Hg. Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery, Stanford 1986, 140. Vgl. Das Themenheft „Leben texten“, *L'Homme*, 14.2 (2003).

Individualität oder Individualismus umfassen zudem verschiedene Facetten. Foucault hat darauf hingewiesen, dass im Definitionsbereich von Individualität mindestens drei Dinge auseinanderzuhalten sind:

[a] die individualistische Einstellung, gekennzeichnet durch den absoluten Wert, den man dem Individuum in seiner Einzigartigkeit beilegt, und durch den Grad von Unabhängigkeit, der ihm gegenüber von der Gruppe, der es angehört, oder den Institutionen, denen es untersteht, zugestanden wird;

[b] die Hochschätzung des Privatlebens, das heißt das Ansehen, in dem die familiären Beziehungen, die Formen der häuslichen Aktivität und der Bereich der Erbinteressen stehen;

endlich [c] die Intensität der Selbstbeziehungen, das heißt der Formen, in denen man sich selbst zum Erkenntnisgegenstand und Handlungsbereich nehmen soll, um sich umzubilden, zu verbessern, zu läutern, sein Heil zu schaffen.¹¹

Diese Einstellungen können nach Foucault in unterschiedlicher Weise miteinander verbunden sein. Doch sind diese Verbindungen weder konstant noch notwendig und sind für jede historische Konstellation neu zu untersuchen. Für alle drei Bereiche aber gilt: Individualität ist nur als Beziehung zu definieren, also im Rahmen der sozialen Interaktionen des Individuums. Eine völlig autonome Person kann wohl einzig in philosophischen Konstruktionen gedacht werden.¹² Individuelle Identitätsfindung erfolgt über Beziehungen, sei es zu sich selber oder zu anderen, die entweder als „Gleiche“ (Angehörige derselben sozialen Gruppe) oder als „Andere“ im engeren Sinn wahrgenommen werden.¹³

Diese Beziehungen des Ich werde ich im Folgenden als „Dimensionen“ des Selbst bezeichnen. Dabei nenne ich das „ethische“ Selbst die Beziehung zu sich selber, unter die ich in Anlehnung an Foucaults Betrachtungen zur Antike und zum frühen Christentum auch die Beziehung zu Gott rechne. In Foucaults Interpretation gehört die Auseinandersetzung mit Gott und der gottgewollten Ordnung der Welt zu den „Technologien des Selbst“ und ermöglicht es dem Ich, über sich selber zu reflektieren und „sich selbst zu erkennen“. Daraus resultiert auch die Einsicht in das richtige Tun.¹⁴ Die Grundannahme, sich mit Gott auseinanderzusetzen heiße auch, sich mit dem eigenen Selbst zu beschäftigen,

¹¹ Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*, Frankfurt a. M. 1989 (Originalausgabe Paris 1984), 58f.

¹² Vgl. den berühmten Roman „Ḥaiy b. Yaqzān“ von Ibn Ṭufail, dazu Samar Attar, „Beyond Family, History, Religion and Language. The Construction of a Cosmopolitan Identity in a Twelfth Century Arabic Philosophical Novel“, in: *Adventures of Identity*, Hg. John Docker, Gerhard Fischer, 75-76; Natalie Zemon Davis, „Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France“, in: *Reconstructing Individualism*, Hg. Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery, 53.

¹³ Rhoads Murphey, „Forms of Differentiation and Expression of Individuality in Ottoman Society“, *Turcica*, 34 (2002), 135.

¹⁴ Vgl. Michel Foucault, „Technologien des Selbst“, in: *Technologien des Selbst*, Hg. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, Frankfurt a. M. 1993, 35-40.

scheint mir auch auf andere kulturelle Kontexte übertragbar, auch wenn Formen und Ausprägungen dieser Beschäftigung durchaus unterschiedlich sein können.

Die Beziehungen zu anderen Personen, die die Stellung des Ich in der Gesellschaft bestimmen, bezeichne ich als das „soziale“ Selbst. Die Ausbildung einer Ich-Identität und die Art, wie sie von anderen abgegrenzt wird, ist nicht nur vom Bezug zu sich selber und Gott, sondern auch von sozialen Faktoren wie Gender, Alter, Art der Beschäftigung/„Beruf“, sozialer Stellung, religiös-ethnischen Zugehörigkeiten, ökonomischem Potenzial etc. abhängig. Eine wichtige Rolle spielen hierbei auch Familie und Verwandtschaft.¹⁵ Beide Dimensionen des Selbst sind aufeinander bezogen und nur analytisch voneinander zu trennen. Die Unterscheidung will deshalb nicht suggerieren, es gebe ein wahres inneres Selbst, das gegen außen in verschiedenen Masken auftritt und dem „Self-Fashioning“ des Ich unterliegt.¹⁶ Gefragt wird im Folgenden nur, auf welche Art und Weise und mit welchen Mitteln ein Ich sein eigenes Selbst oder das einer anderen Person zum Ausdruck bringt. Diese Selbstdarstellung ist, ganz gleich ob sie ihren Ausdruck in der Sprache und/oder in anderen Formen wie Kleidung, Prozessionen oder anderen oft rituell aufgeladenen Handlungen findet,¹⁷ ein Kommunikationsakt und kann als „Performance“ betrachtet werden, gerichtet an ein bestimmtes Publikum von einem agierenden Ich, das von Normen, Werten und Konventionen seiner Umwelt zwar geprägt, aber nicht bis ins Letzte bestimmt wird und diese seinerseits bis zu einem gewissen Grad mitgestalten kann.¹⁸

In jüngster Zeit ist verschiedentlich die These vertreten worden, dass sich an verschiedenen Orten des Osmanischen Reiches zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert das Ich-Bewusstsein wandelte. Suraiya Faroqhi konstatiert mit Cemal Kafadar eine „stärkere Ausprägung des Ich-Bewusstseins“ im 17. und 18. Jahrhundert in den Kernländern.¹⁹ Ralf Elger setzt den Wandel bereits im 16. Jahrhundert an, kommt aber sonst zu ähnlichen Schlüssen: „Das 16. und 17. Jahrhundert war eine Zeit, in der in Bilād ash-Shām eine Besinnung auf das Ich hervortat, wie sie vorher nicht bestanden hatte.“²⁰ Diese Einschätzung, die im

¹⁵ Zemon Davis, *Boundaries and the Sense of Self*, 53.

¹⁶ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980, Introduction, 1-9. Ein Beispiel für einen stark wertenden Zugang ist: R. A. Abou-El-Haj, „The Narcissism of Mustafa II (1695-1703). A Psychohistorical Study“, *Studia Islamica*, 40 (1974), 115-132.

¹⁷ Rhoads Murphey bezieht sich in seinem Beitrag v. a. auf Kleidung, Sprache und geographische Abstammung; Murphey, *Forms of Differentiation*, 135-170.

¹⁸ Zur Analyse von Selbstdarstellungen als „Performances“, nämlich als „heightened and deliberately communicative behaviours“, und den Stärken dieses Ansatzes siehe Susan Crane, *The Performance of Self. Ritual, Clothing and Identity During the Hundred Years War*, Philadelphia 2002, 3: „‘Performance’ emerges in postmodern scholarship as an immensely compelling act at the intersection of agency and prescription, innovation and memory, self and social group.“

¹⁹ Faroqhi, *Kultur und Alltag*, 226; dies., *Approaching Ottoman History*, 166.

²⁰ Elger, *Selbstdarstellungen*, 137.

Übrigen auch Tarif Khalidi teilt, beruht auf dem Phänomen, dass vermehrt Menschen außerhalb von Gelehrtenkreisen zu schreiben beginnen und sich in den Texten ein größeres Interesse an Alltagsleben und Intimität niederschlägt.²¹ So zum Beispiel in der Lebensbeschreibung eines einfachen Derwishes, oder im ersten überlieferten autobiographischen Text einer Frau.²² Neuere Studien haben unterdessen belegen können, dass sich in dieser Zeit auch der Besitz von Büchern über Elitenkreise hinaus verbreitet.²³ Auch in den Reiseberichten, die zu einem beliebten Genre jener Zeit werden, spiegelt sich eine stärkere Auseinandersetzung mit der eigenen Person.²⁴ Hala Fattah spricht für das Verhältnis von Reisenden zu den Orten, die sie besuchen, von einem „marked sense of difference“, der sich u. a. darin niederschlägt, dass die Ich-Identität der Schreibenden neu formuliert werde.²⁵

Vielleicht können wir aber die *longue durée* dieser Prozesse und die Überlieferungssituation noch zu wenig überblicken, um bereits jetzt zu endgültigen Schlüssen zu kommen. Ulrich Haarmann hat nämlich schon für die mamlukische Zeit die Literarisierung der Formen des historischen Schreibens konstatiert, bei der „autobiographische Reminiszenzen“ und damit eine Subjektivierung der Einträge eine weit größere Rolle spielen als vorher: „Offensichtlich gehen Literarisierung und Subjektivierung des Berichtes Hand in Hand.“²⁶ Auch das stark autobiographisch geprägte Genre der Reiseberichte scheint bereits in der späten Mamlukenzeit wieder belebt worden zu sein.²⁷ Auch wenn sich in den späteren Texten die Art des Ich-Bezugs wandelt,²⁸ so muss erst noch diskutiert werden, mit welchen Kriterien das Maß an Subjektivierung gemessen werden könnte, das den Thesen implizit zugrunde liegt. Viel versprechend scheinen mir Überlegungen, die davon ausgehen, dass hier in unterschiedlichen historischen Konstellationen Material verschriftlicht wurde, das sonst eher in der Sphäre der mündlichen und volkstümlichen Überlieferung anzusiedeln ist und deshalb wenig Spuren in der literari-

²¹ „And from the sixteenth century onwards, a totally new genre of historiography made its appearance: histories written by ‚commoners‘ such as barbers, farmer, minor state officials, obscure military commanders. These constitute a small but distinct group whose mentalités still await scrutiny by modern anthropologists and historians of ideas.“ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 233.

²² Kafadar 1989, nach Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, 166.

²³ Nelly Hanna, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo’s Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*. Syracuse 2003; Colette Establet, Jean-Paul Pascual, „Les livres des gens à Damas vers 1700“, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 87-88 (1999), 143-175.

²⁴ Elger, *Selbstdarstellungen*, 132-137.

²⁵ Fattah, *Representations of Self*, 51.

²⁶ Ulrich Haarmann, „Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 121 (1971), 55; vgl. Hartmut Fähndrich, „The Wafayāt al-A‘yān of Ibn Khallikān. A New Approach“, *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1973), 441-445; Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 83-130.

²⁷ Haarmann, *Auflösung und Bewahrung*, 51.

²⁸ Zu dieser Diskussion Elger, *Selbstdarstellungen*, 134-137.

schen Tradition hinterlassen hat.²⁹ Das von Haarmann vorgeschlagene Modell „einer Popularisierung der Geschichtsschreibung in dem und durch das zeitgenössische Publikum“ in der Mamlukenzeit könnte dabei mit seinen Bezügen zu politischen und soziokulturellen Entwicklungen auch für die frühe osmanische Periode in den arabischen Provinzen weiterführen.³⁰ Einige Beispiele aus dieser neuen Produktion waren vielleicht wie Budairīs Chronik dafür bestimmt, öffentlich gelesen zu werden.³¹ Anderes scheint aber nicht für eine größere Öffentlichkeit bestimmt gewesen zu sein und wurde auch kaum wahrgenommen oder kopiert.³² Ein Großteil der genannten Texte ist als Unikate auf uns gekommen, zudem sind sie oft versteckt in Zusammenstellungen von Manuskripten (*mağmūʿ*, Pl. *mağāmīʿ*) und verstreut über Bibliotheken und Archive in aller Welt.³³

Wer sich mit den „Horizonten des Individuellen“ beschäftigen will, sieht sich in mehrfacher Hinsicht herausgefordert. Die Beziehungen zwischen Schreibenden, Umwelt und Text sind zu komplex, als dass sie ohne eingehendere Vorarbeiten zu verschiedenen Themenbereichen beschrieben werden können. In den folgenden Abschnitten geht es darum, einige (auto)biographische und historische Texte aus dem Damaskus des 17. und 18. Jahrhunderts nach Spuren von Selbstzeugnissen und individuellen Zügen zu untersuchen. Dabei interessiert vor allem, welche Dimensionen des Selbst in der Darstellung der eigenen, aber auch anderer Personen aufscheinen. Ziel ist also, in diesem arabischen Schrifttum Strategien der Selbstdarstellung und -konstruktion auszumachen und sie vor dem Hintergrund genreüblicher Konventionen zu diskutieren.

In einem ersten Schritt werde ich deshalb einige einleitende Überlegungen zum Konzept des Selbst wie auch den Genres des historischen Schrifttums präsentieren. Der nächste Abschnitt ist der Selbstdarstellung eines Damaszeners gewidmet, dem „Notizbuch von Ismāʿil al-Maḥāsīnī“, ein seit langem bekannter,

²⁹ „Often written in a clumsy and apologetic style, these ‚diaries‘ and chronicles are nevertheless of surpassing value as a record of the encounter between an oral and popular culture on the one hand and a high literary tradition on the other.“ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 233. Zur Verbindung der Chronik mit dem historisierenden Volksroman siehe Haarmann, *Auflösung und Bewahrung*, 57.

³⁰ Ebd., 58-60; einen ähnlichen Ansatz für die osmanische Zeit vertritt Murphey, *Forms of Differentiation*, 152-166.

³¹ Sajdi, *A Room of His Own*, 30.

³² George Makdisi, „The Diary in Islamic Historiography. Some Notes“, *History and Theory*, 25.2 (1986), 173f., 185; vgl. auch den Beitrag von Carol Wittwer in diesem Band.

³³ Noch nicht bearbeitet scheinen das „Journal“ von Nağm ad-Dīn al-Ğazzī, Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. orient. Nr. 5046; oder der *Kunnās* von Muḥammad b. al-Hasan, gen. Ibn al-Ḥāʾik, Berlin, Staatsbibliothek, Arab. Ms., Nr. 7003, 7070, 7072, 7073, 7074. Für andere Beispiele in arabischer Sprache vgl. u. a. George Makdisi, „The Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1956), 9-31, 239-260; 19 (1957), 13-48, 281-303, 426-443; Sajdi, *A Room of His Own*; Tamari, *Biography, Autobiography and Identity*; Weintritt, *Taʾriḫ ʿAbd al-Qādir*; der Beitrag von Florian Schwarz in diesem Band; allgemein Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, 164.

doch bisher wenig beachteter Text. Im letzten Abschnitt geht es um die Fremd- und Eigendarstellung individueller Krisen des ethischen und des sozialen Selbst anhand einiger Beispiele aus Biographiensammlungen und Chroniken.

*Das Selbst und seine Beschreibung:
Arabisch-osmanische Auto-/Biographien*

Die Konstituierung eines Selbst und damit zusammenhängend einer Ich-Identität wird seit langem rege und kontrovers diskutiert. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.³⁴ Die folgenden Überlegungen sollen lediglich dafür sensibilisieren, dass das „Selbst“ nicht einfach zu definieren ist und die Wahrnehmung dessen, was wir als Selbst bezeichnen, wandelbar ist. Ich möchte drei grundlegende Konzeptionen des Selbst vorstellen, die keinen evolutionären Ablauf darstellen und einander nicht zwangsläufig ausschließen.³⁵

Das erste Modell eines Selbst bezieht sich auf das Produkt eines erfolgreich abgeschlossenen Prozesses von Erziehung und Sozialisation, der bewirkt, dass ein abgerundetes, in sich ruhendes Selbst einen sicheren Platz in seiner Gesellschaft findet und so vollständig in sie integriert ist. Die Lebensgeschichte eines solchen Selbst erscheint als ein zusammenhängender Ablauf von Ereignissen von Geburt bis Tod, das resultierende Selbst selber wird als einzigartig, stabil, zusammenhängend, kontinuierlich und konsistent gesehen.

Im zweiten Modell erscheint dieses stabile Selbst als eine „Illusion“, denn es wird als grundsätzlich gefährdet betrachtet, immer in oder nahe einer Krise. Beschreibungen dieses zweiten Selbst sind oft pessimistisch, es erscheint als diskontinuierlich, desorientiert, inkonsistent, instabil, fragmentiert, entfremdet.³⁶

Für das dritte Modell trifft das Charakteristikum einer einzigen Identität, sei sie stabil oder gefährdet, nicht mehr zu. Das Selbst wird als multipel wahrgenommen, als Resultat eines kontinuierlichen Prozesses von Identitätsformationen in verschiedenen sozialen Feldern, deshalb ist es veränderlich und oszillierend. Dieses multiple Selbst spielt Rollen, macht Performances und erfindet neue Facetten seiner Selbst. Identität ist in diesem Modell grundlegend fluktuierend, und das Individuum wird „teilbar“, wie es Niklas Luhmann ausdrückte:

³⁴ Als Einführungen in diese Diskussion siehe Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a. M. 1993; van Dülmen, *Entdeckung des Individuums*; Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (Hg.), *Reconstructing Individualism*, Stanford 1986.

³⁵ Ich stütze mich dabei auf Überlegungen von Gerhard Fischer, der sie im Rahmen eines Projektes zu multikulturellen Identitäten in Europa entwickelt und gleichzeitig die darin inhärente evolutionistische Perspektive kritisiert hat. Gerhard Fischer, „Multicultural Identities. European Perspectives. Introduction“, in: *Adventures of Identity*, Hg. John Docker, ders., IX-XVI.

³⁶ Pierre Bourdieu, „Anhang I. Die biographische Illusion“, in: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Hg. ders., Frankfurt a. M. 1998 (Originalausgabe Paris 1994), 75-82.

Es benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie. Was ihm für sich selbst bleibt, ist das Problem der Individualität.³⁷

Arabische Biographiensammlungen und historische Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert scheinen auf den ersten Blick Beschreibungen von Personen zu präsentieren, die dem ersten Modell eines Selbst entsprechen.³⁸ Viele biographische Notizen zeichnen das Bild eines erfolgreich durchlaufenen Prozesses von Erziehung und Sozialisierung, der zu einem kontinuierlichen Aufstieg durch die administrativen oder religiösen Hierarchien führt und im besten Fall auf einem mehr oder minder prestigereichen Posten endet.

Ein typisches Beispiel für eine solche Erfolgsgeschichte ist Muḥibbīs biographische Notiz zu Muḥammad b. Tāğ ad-Dīn al-Maḥāsīnī,³⁹ dem Bruder von Ismāʿīl al-Maḥāsīnī, auf den ich im kommenden Abschnitt ausführlich zu sprechen kommen werde. Muḥammad wurde 1012/1603-4 in Damaskus geboren. Sein Vater Tāğ ad-Dīn (gest. 1060/1650) war ein sehr reicher Händler und ein bekannter Literat (*adīb*), verheiratet mit der Tochter von Ḥasan al-Būrīnī (gest. 1024/1615), einem der prominentesten Damaszener Gelehrten seiner Zeit, Autor einer bekannten Biographiensammlung.⁴⁰ Materiell fehlte es der Familie an nichts, und Muḥammad widmete sich ganz dem Studium, in Damaskus wie auch in Istanbul, wohin er mit seinem Vater gereist war. Bei seiner Rückkehr bekam er eine Teilzeit-Lehrstelle in der Umayyadenmoschee. Später wurde er Vorbeter (*imām*) und Prediger (*ḥaṭīb*) in der Salimiya-Moschee in Ṣāliḥiyya. Nachdem sein Lehrer Vorbeter von Sultan Murād IV. – ein Amt, das ihn nach Istanbul rief – geworden war, übernahm er als Stellvertreter dessen *ḥaṭīb*-Funktionen an der Umayyadenmoschee. Seine weiteren Karriereschritte waren Verwalter der Stiftungen der Umayyadenmoschee (*mutawallī*) und die zweimalige Ernennung zum Heeresrichter (*qāḍī al-ʿaskar*). Schließlich bekam er nach dem Tod seines Lehrers offiziell die Predigerstelle an der Umayyadenmoschee und die neu eingerichtete *ḥadīth*-Professur unter der Adlerkuppel, beides höchst prestigereiche Posten in der Lokalhierarchie von Damaskus.

³⁷ Niklas Luhmann, „Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität“, in: *Riskante Freiheiten*, Hg. Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, Frankfurt a. M. 1994, 193.

³⁸ Barbara Kellner-Heinkele, „Osmanische Biographiensammlungen“, *Anatolica*, 6 (1978), 182; Tarif Khalidi, „Islamic Biographical Dictionaries. A Preliminary Assessment“, *The Muslim World*, 63 (1973), 53-65; ders., *Arabic Historical Thought*, 204-210; Hilary Kilpatrick, „Autobiography and Classical Arabic Literature“, *Journal of Arabic Literature*, 22 (1991), 1-20.

³⁹ Muḥammad al-Amīn b. Faḍlallāh al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar fi aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar*, 4 Bde., Beirut o. J., III, 408-411.

⁴⁰ Ebd., I, 456; Ḥasan b. Muḥammad al-Būrīnī, *Tarāğīm al-aʿyān min abnāʾ az-zamān*, Hg. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munağğid, 2 Bde., Damaskus 1959/1963. Der dritte unpublizierte Teil liegt in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Orientalische Handschriften, Nr. 1190. Zum *adīb* vgl. den Beitrag von Ralf Elger in diesem Band.

Muḥibbī erwähnt nur einen einzigen Vorfall, der als Störung dieses geraden Wegs betrachtet werden kann, doch ist er relativ unbedeutend. Auch nach seinem Tod im Jahr 1072/1662 erfährt Muḥammad al-Maḥāsīnī noch eine weitere Ehrung in der *qaṣīda*, die ihm der berühmte ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī widmet. Leben und Gedächtnis stehen so ebenfalls im Einklang.

Aber ist dieses abgerundete und geschlossene Menschenbild tatsächlich das einzige, das Biographiensammlungen und historische Chroniken zeichnen? Viele dieser Züge sind durch das Genre der Biographie und seine Konventionen vorgegeben.⁴¹ Werke dieser Art wollten sich als Sammlung von *exempla* für die nachkommenden Generationen verstanden wissen. Bewusst wurden so diejenigen Seiten von Menschen ausgespart, die nicht in ein exemplarisches Leben passten. Was Tarif Khalidi den „philanthropischen“ Ansatz in der biographischen Literatur nennt, kennzeichnet den Zugang vieler Autoren der hier interessierenden Zeit zu ihrem Gegenstand.⁴² Ḥasan al-Būrīnī, der schon genannte Großvater mütterlicherseits von Muḥammad und Ismā‘īl al-Maḥāsīnī, wollte im Hinblick auf das jüngste Gericht und sein Seelenheil grundsätzlich nur positive Eigenschaften zur Sprache bringen. Dabei war ihm bewusst, wie er sagt, dass ein Mensch nur selten nicht aus einer Mischung von Gut und Böse bestehe:

Wisse, ich werde von den Eigenschaften einer Person nur das Lobenswerte erwähnen, im Hinblick auf die Belohnung am Tag, wenn die Gesichter in schwarze und weiße aufgeteilt werden. Doch ist es selten, dass ein Mann nicht aus einer Mischung besteht.⁴³

In der Durchführung hielten sich aber viele Verfasser nicht immer strikt an ihre Vorgaben. Biographische Notizen enthalten oft Material, das über die faktenmäßige Zusammenstellung eines Lebenslaufs (*curriculum vitae*) hinausgeht. In Anekdoten, Aphorismen und Nachrichten von seltsamen Begebenheiten, von Fähdnrich treffend das „illustrative“ Material genannt, beschreibt der Verfasser seine Subjekte nicht nur, sondern er charakterisiert sie auch in mehr oder weniger indirekter Art und Weise. Dabei ist es oft schwierig, Topoi von tatsächlich individuellen Zügen des Beschriebenen zu unterscheiden.⁴⁴ Die Literarisierung der Biographie, ihre Ausschmückung mit Elementen des *adab*, fördert ihre Subjektivierung, indem vor allem der Verfasser und nicht immer der Porträtierte stärker

⁴¹ Judith Tucker, „Biography as History. The Exemplary Life of Khayr al-Din al-Ramli“, in: *Auto/Biography*, Hg. Mary Ann Fay, 9-17; Khalidi, *Islamic Biographical Dictionaries*; ders., *Arabic Historical Thought*; Haarmann, *Auflösung und Bewahrung*; Kellner-Heinkele, *Osmanische Biographiensammlungen*; Hans Georg Majer, *Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich. Bd. I: Zu Uşakzade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayik*, München 1978.

⁴² Khalidi, *Islamic Biographical Dictionaries*, 59; Kellner-Heinkele, *Osmanische Biographiensammlungen*, 182.

⁴³ „*Wa-lam annanī lā adkur min auşāf aḥadin fi l-ġālib illā l-waṣf al-maḥmūd, ṭalaban lil-tawāb yauma tanqasim al-wuġūb ilā bīd wa-sūd wa-qalla an yaḥluw raġul min taḥlīt.*“ Būrīnī, *Tarāġim*, muqaddima, 6.

⁴⁴ Fähdnrich, *Ibn Khallikan*, 441-445; Haarmann, *Auflösung und Bewahrung*, 57-59.

in den Vordergrund tritt.⁴⁵ Dennoch lassen viele Notizen, wenn auch oft nur in Details, Züge aufscheinen, die es uns erlauben, das Modell des „abgerundeten“ Selbst zu hinterfragen und weitere Facetten in der Darstellung zu entdecken, die eher Modell zwei oder drei entsprechen.

Die Arbeit an einer Biographiensammlung ist verdienstvoll im Hinblick auf eine Belohnung im Jenseits und kann darum selber als Ausdruck der Sorge um sich interpretiert werden. Doch unterliegt das Sammeln und vor allem die Präsentation von nützlichem Wissen strikten Regeln, wie über andere geschrieben (und gesprochen) werden darf. Das koranische Verbot, über andere spöttisch oder verächtlich zu sprechen (*ġība*), setzte der Ausdrucksfreiheit Grenzen, denen sich jemand wie Ḥasan al-Būrīnī offensichtlich bewusst war.⁴⁶ Eine Möglichkeit, den gefürchteten Sanktionen im Jenseits zu entgehen, sahen manche Autoren darin, die umstrittenen Stellen anderen in den Mund zu legen, denen, die sie angeblich zu verantworten hatten. Dies dürfte zumindest auch eine Erklärung für das beliebte Stilmittel sein, die Gewährsleute unmittelbar sprechen zu lassen.⁴⁷

Noch deutlicher wird die Spannung, in der das schreibende Ich zu Gott und seiner Umgebung steht, in autobiographischen Texten. Seine Rechtfertigung fand das problematische Sprechen über sich selbst in der koranischen Aufforderung, Gott für seine Wohltaten zu loben.⁴⁸ As-Suyūṭī (gest. 911/1505) hat das *Tahaddut fi nīʿmat Allāh* zum Titel seiner Autobiographie gemacht.⁴⁹ Doch unterscheiden sich arabische autobiographische Texte aus vormoderner Zeit grundlegend von den heutigen Erwartungen. Ihr Inhalt ist oft wenig introspektiv und abgesehen von Träumen kaum der inneren Sicht des Selbst gewidmet.⁵⁰ Dieser Umstand spiegelt sich auch in der Wertung dieses Schrifttums, so in Rosenthals oft zitiertem Urteil: „Keine der Autobiographien ist aus dem Bewusstsein eines Eigenwertes des einmalig Persönlichen entstanden.“⁵¹ Doch bieten Beobachtungen und Reflexionen zum Alltag, die von einer bewussten Lebensführung sprechen, Zugänge zum individuellen Leben, die uns in der Darstellung anderer oft versperrt bleiben. Dabei sind allerdings mindestens zwei Typen autobiographischen

⁴⁵ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 113; Jane Hathaway, „Sultans, Pashas, *Taqwims*, and *Mühimmes*: A Reconsideration of Chronicle-Writing in Eighteenth Century Ottoman Egypt“, in: *Eighteenth Century Egypt. The Arabic Manuscript Sources*, Hg. Daniel Crecelius, Claremont 1990, 51-78, hier 65-67.

⁴⁶ Zu übler Nachrede und Verleumdung siehe Koran 49:6, 11-12; vgl. A. Knysh, Art. „šidq“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (EI²), 12 Bde., Leiden, London 1960-2004, IX, 548f.; zu Diskussionen um *Ġarḥ* und *Taʿḍīl* aus der Traditionswissenschaft siehe Khalidi, *Islamic Biographical Dictionaries*, 59f.

⁴⁷ Haarmann, *Auflösung und Bewahrung*, 57.

⁴⁸ Koran 93:11.

⁴⁹ Franz Rosenthal, „Die arabische Autobiographie“, *Studia Arabica*, 1 (1937), 1-40, hier 3-5; Reynolds, *Interpreting the Self*, 1-6.

⁵⁰ Kilpatrick, *Autobiography*, 3; zu den Ausnahmerecheinungen al-Muḥāsibī und al-Ġazālī siehe Rosenthal, *Autobiographie*, 11-15.

⁵¹ Ebd., 40.

Schreibens voneinander zu unterscheiden: zum einen die meist in einem hohen Maß stilisierten Autobiographien von bedeutenden Gelehrten, von denen oft ausdrücklich gesagt wird, sie seien erst auf Wunsch eines anderen geschrieben worden;⁵² zum anderen die schwieriger einzuschätzenden Sammlungen von Gedichten und Notizen verschiedener Art, die wir „Tagebücher“ oder „Notizbücher, Kladden“ nennen und in denen uns das schreibende Ich unmittelbarer zu begegnen scheint.⁵³ Mit letzteren beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

*Der Elende und Gottes Bedürftige:
Aus dem Notizbuch von Ismāʿil al-Maḥāsini*

Am Anfang des Ğumādā II, Mitte Januar des Jahres 1073/1663 hörte es in der Region von Damaskus auf zu regnen. In Damaskus gab es einen Šāfiʿiten, den man Šaiḥ Muḥammad al-Ḥabbāz⁵⁴ (den „Bäcker“) nannte. Er wollte eine Versammlung für ein Regengebet abhalten. Deshalb ging er zu den Autoritäten von Damaskus (*ḥukkām aš-Šām*) und insistierte darauf. Sie erlaubten es und setzten die Versammlung für den frühen Morgen in der ehrwürdigen Umayyadenmoschee an. Es war üblich bei einem Regengebet, einen Šāfiʿiten für die Predigt und das Gemeinschaftsgebet nach der Regel der Rechtsschule von Imām aš-Šāfiʿi [...] zu benennen. So fragte man verschiedene Personen, unter ihnen Šaiḥ Ibrāhīm al-ʿImādi⁵⁵ und Šaiḥ Muḥammad al-ʿAbbāsi⁵⁶, ob einer von ihnen der Vorbeter für das Gebet sein wolle, doch keiner der beiden akzeptierte, denn sie hatten Angst, und beide entschuldigten sich. Man erzählte Šaiḥ Muḥammad al-Ḥabbāz davon, und er akzeptierte für sich.

Dann, am Donnerstag, dem 9. Ğumādā II, versammelten sich die Leute frühmorgens in der edlen Umayyadenmoschee. Anwesend waren der Gouverneur von Damaskus, der Wesir, dessen *kunya* Qıblalı lautet,⁵⁷ wie auch der Oberrichter Muṣṭafā Efendi,⁵⁸ sämtliche Gelehrten und Notabeln von Damaskus wie auch das gemeine Volk, selbst die Kinder. Al-Ḥabbāz betete, stieg auf den *minbar* und predigte, dann bat er lange um Regen, doch es passierte nichts. Das kam so, weil er akzeptiert hatte, bei sich zu Hause zu warten, bis der Pöbel dorthin kam und ihn und sein Gefolge mit der Standarte vom *minbar* der (Umayyaden-)Moschee abholte und in einem gewaltigen Zug dorthin zurück geleitete.

Dann, am Freitag, versammelte man sich am frühen Morgen im Muṣallā in Maidān al-Ḥaṣā⁵⁹, der bereits Erwähnte [al-Ḥabbāz] betete, predigte und sprach das Bittgebet

⁵² Ebd.; Reynolds, *Interpreting the Self*.

⁵³ Makdisi, *The Diary in Islamic Historiography*, 185.

⁵⁴ Keine Biographie bekannt.

⁵⁵ Damals ḥanafitischer Mufti von Damaskus: Biographie in Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 23, Todesnotiz auch in Maḥāsini, *Kunnāš*, 128f., Nr. 74.

⁵⁶ Ein bekannter ḥanbalitischer Ḥalwātī: Biographie in Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 103.

⁵⁷ Gouverneur von Damaskus 1073-1074, Muḥammad Ibn Ğumʿa, *al-Bāšāt wal-quḍāt*, in: *Wulāt Dimašq fi l-ʿahd al-ʿuṣmāni*, Hg. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid, Damaskus 1949, 39; siehe auch Kibleli Mustafa Paša in Mehmed Süreyya, *Sicill-i ʿosmāni*, Istanbul 1308-1315 (1890/91-1897), 1748.

⁵⁸ Oberqadi von Damaskus 1072-1073, Bruder von Šaiḥ al-Islām Aḥmad Efendi ar-Riḍawī, Ibn Ğumʿa, *al-Bāšāt wal-quḍāt*, 39; Biographie vgl. Muʿid Ahmed Efendi, Süreyya, *Sicill-i ʿosmāni*, 1111.

⁵⁹ Offener Gebetsplatz süd-westlich der Altstadt.

(um Regen), doch die Leute kehrten heim, und es passierte nichts, weil er von seinem Haus zur Moschee gezogen war, um die Standarten vor sich her tragen zu lassen. Von der Moschee aus zogen sie dann in einem gewaltigen Zug zum Muṣallā.

Später an jenem Freitag kamen die Leute aber zum Freitagsgebet in die (Umayyaden-) Moschee, in aller Demut und Bescheidenheit. Nachdem wir gepredigt und für unseren Herrn den Sultan Muḥammad Ḥān den Gāzī [...] gebetet hatten, baten auch wir in aller Demut und Bescheidenheit um Regen. Die Leute sprachen das Amen nach unserer Bitte, alle waren völlig ergriffen, und in den Herzen fühlte man die Vorahnung einer schnellen Antwort. Es war noch nicht einmal Zeit fürs Nachmittagsgebet (*‘aṣr*), als Gott der Erhabene und Mächtige uns die Wohltat eines rettenden Regens schenkte, reichlich, anhaltend und an allen Orten. Die Menschen waren übergücklich und dankten Gott dem Erhabenen für seine Wohltaten und Gaben. Das alles geschah nur dank der Güte Gottes und dank des Segens seines Propheten Muḥammad [...], aber auch dank Demut und Bescheidenheit. Gott sei Lob und Dank.

Ich erzähle dies nicht etwa aus Anmaßung (*bi-bāb ad-daʿwā*), Gott bewahre uns und die Muslime davor, sondern um von den Wohltaten Gottes für die Allgemeinheit zu berichten (*bi-bāb at-taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh taʿālā al-ʿamma*). An jenem Tag predigte in der Umayyadenmoschee der niedrigste aller Menschen, der seiner Gnade und seines Erbarmens am meisten bedürftige, der elende, der Ḥanafit Ismāʿil b. Tāğ ad-Dīn al-Maḥāsini. Möge Gott der Erhabene ihm und allen Muslimen gnädig sein. Amen. Dann zeigte sich Gott gnädig und erbarmte sich seiner Diener. Er ließ ausreichend Regen fallen, der das Land benetzte und seine Diener zufrieden machte, wie es seine schöne Gewohnheit ist. Dank sei ihm im Jenseits wie im Diesseits.⁶⁰

Der Verfasser dieser Zeilen ist kein anderer als Ismāʿil al-Maḥāsini selber. Er wurde in Damaskus nach 1020/1611 geboren und starb dort wahrscheinlich 1102/1691.⁶¹ In seiner Jugend und bis zum Tod des Vaters scheint Ismāʿil im Handelsgeschäft gearbeitet zu haben. Reichtum und gute Beziehungen nach Istanbul ermöglichten seinem älteren Bruder Muḥammad einen außergewöhnlich schnellen Aufstieg in die obersten Lehr- und andere Positionen, die der osmanische Staat in der Stadt zu vergeben hatte. So fungierte er lange als *ḥaṭīb* in der Umayyadenmoschee.⁶² Nach seinem Tod im Frühjahr 1072/1662 ging die Predigerstelle an Ismāʿil, der also zum Zeitpunkt der geschilderten Ereignisse im folgenden Winter noch relativ neu auf seinem Posten war. Obwohl schon gegen fünfzig Jahre alt, musste er sich wohl erst noch etablieren. Alles, was wir sonst über seine Karriere wissen, die ihm Professuren an der Umayyadenmoschee, an der Madrasa al-Ġauhariya, an der at-Taqawiya und gegen Ende seines Lebens an der Salimiya in Ṣāliḥiya eintrug, ist nach diesen Ereignissen zu datieren.

⁶⁰ Maḥāsini, *Kunnāṣ*, 131f., Nr. 79.

⁶¹ Biographie nach Muḥammad Ḥalil al-Murādi, *Silk ad-durar fi ʿayān al-qarn at-tāni ʿaṣar*, 2 Bde., Beirut 1988, I, 250-254; die einzige eingehende Studie zu diesem Text ist die unveröffentlichte Magisterarbeit (maîtrise), Brigitte Marino, *Une chronique damascène de la seconde moitié du XVIIe siècle. Le carnet de Ismāʿil al-Maḥāsini (1073-1116/1663-1705)*, Aix-en-Provence 1986.

⁶² Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-atar*, III, 408.

Nicht von ungefähr ist wohl die zitierte Anekdote der im zeitlichen Ablauf früheste Eintrag in den Aufzeichnungen, die 1960 unter dem Titel *Kunnās Ismā'il al-Maḥāsini* (Das Notizbuch von Ismā'il al-Maḥāsini) von Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid auszugsweise veröffentlicht worden sind.⁶³ Munaḡḡids *Kunnās* umfasst gegen hundert Einträge von unterschiedlicher Länge. Sie sind nicht chronologisch geordnet und beziehen sich auf Ereignisse aus dem Leben des Autors oder aus der Geschichte von Damaskus während seiner Lebenszeit.⁶⁴ Es ist zu bezweifeln, dass diese Aufzeichnungen in dieser Form für eine Veröffentlichung bestimmt waren. Murādi war für seine biographische Notiz eine Sammlung eigenhändig beschriebener Blätter von Ismā'il al-Maḥāsini zugänglich, die vielleicht den Original-*Kunnās* darstellten. Murādi erschienen sie völlig ungeordnet und sie enthielten seiner Meinung nach Dinge, die man besser nicht erwähnen sollte.⁶⁵ Sie scheinen ungefähr dem zu entsprechen, was Makdisi als „Tagebuch“ (diary, arab. *ta'riḥ*) bezeichnete: einigermaßen ungeordnete, aber datierte Notizen von Ereignissen und Erlebnissen unterschiedlicher Natur, die vielleicht als Grundlage für ein stärker ausgearbeitetes Werk angelegt wurden.⁶⁶

Der so ausführlich zitierte Eintrag scheint mir gerade im Hinblick auf die hier verfolgte Fragestellung interessant. Das Selbst, das hier auftritt, ist deutlich gekennzeichnet als Schnittpunkt der beiden Beziehungsachsen, die ich als grundlegend für die Konstituierung eines Selbst definiert habe. Ismā'il al-Maḥāsini nimmt Bezug auf sein Verhältnis zu Gott, der ihn für sein Wohlverhalten belohnt, indem er als erfolgreicher Regenmacher selbst zur Wohltat für seine Umwelt wird. Damit ist bereits auch die zweite Achse angesprochen, nämlich das Verhältnis des Selbst zu seinen Mitmenschen, seinen Platz in der Gesellschaft. Das ethische Selbst und das soziale Selbst nehmen hier durchaus widersprüchliche Positionen ein, und die daraus resultierende Spannung wird in der geschilderten Anekdote offenbar.

Denn in Ismā'il al-Maḥāsini tritt uns offensichtlich eine selbstbewusste Persönlichkeit entgegen, die ihre Rolle im Geschehen und die eigene Bedeutung sehr deutlich herausstreicht. Darin gleicht er seinem älteren Zeitgenossen 'Abd al-Qādir b. Aḥmad b. Sulaimān al-Qādiri, der in seiner Chronik über die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts sich selber als Protagonist nicht nur auf der lokalen Ebene, sondern durchaus auch auf der imperialen Bühne in die Erzählung ein-

⁶³ Das Manuskript liegt im Fonds Taimur in der Nationalbibliothek in Kairo: *ḥizāna Taimūriya*, Nr. 677, *adab*. Ismā'il b. Tāḡ ad-Dīn al-Maḥāsini, *Ṣafahāt fi ta'riḥ Dimāšq fi l-qarn al-ḥādī 'ašar al-ḥig'ri, mustaḥraḡa min Kunnās Ismā'il al-Maḥāsini*, Hg. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid, *Maḡallat al-maḥṭūṭāt al-'arabiya*, 6 (1960), 77-160.

⁶⁴ Einige Einträge sind nach dem Todesdatum von Murādi, *Silk ad-durar*, I, 253 im Jahr 1102/1691 datiert.

⁶⁵ „*Ra'aitu labu maḡmū'a bi-ḥaṭṭihi ḡukira bibā ašyā' mim mā lā tuḡkar wa-lā fi lauḥ al-aurāq taḥarrur wa-tašattur.*“ Murādi, *Silk ad-durar*, I, 251.

⁶⁶ Makdisi, *The Diary in Islamic Historiography*, 184f.

bringt, und auch dem späteren Historiker al-Budairī.⁶⁷ In der Anekdote gibt die religiös und sozial aufgeladene Krisensituation der Dürre (oft als Strafe Gottes betrachtet) und des Regengebets dem komplexen Spiel zwischen Selbstbewusstsein und Demut klare Konturen. Das rituelle Regengebet war in der Nachfolge des Propheten strengen Regeln unterworfen, in deren Zentrum das demütige Biten um Regen steht, das in gewöhnlichen Kleidern und ganz ohne Pomp geschehen soll.⁶⁸ Die ausführlich geschilderten Facetten der Hybris des Šāfi‘iten, nämlich sich selber für diese ehrenvolle Aufgabe zu melden und der zweimalige Auszug unter der Standarte der Umayyadenmoschee, stehen deshalb in scharfem Widerspruch zur geforderten und überlieferten Vorgehensweise.

Die Anmaßung von al-Maḥāsini's Gegenspieler wird auch kontrastiert durch das Zögern derjenigen, die ebenfalls für die Durchführung des Regengebets in Frage gekommen wären. Dabei ist die Auswahl der beiden Namen bewusst getroffen: Der ḥanafitische Mufti repräsentiert die oberste religiöse Autorität in Damaskus und gilt als offizieller Bewahrer der gottgewollten Ordnung, manifestiert in der *šarī'a*. Und mit Muḥammad al-‘Abbāsi nennt Maḥāsini seinen wahrscheinlich größten Konkurrenten: Gemäß Muḥibbī's Eintrag über seinen verehrten Meister hatte der bekannte Mystiker und Gottesfreund kaum zwei Jahre zuvor erfolgreich ein Regengebet durchgeführt. Dabei habe er die Rolle in äußerster Verlegenheit (*fi ḡāyat al-ḥaḡal*) erst auf Befehl des Gouverneurs akzeptiert. Der Erfolg brachte ihm offenbar unerwünschte Bekanntheit und Nähe zu den Machthabern, denen er sich später mit einem konsequenten Rückzug aus der Öffentlichkeit wieder zu entziehen suchte. Auch in Muḥibbī's Eintrag tritt so die Spannung zwischen der geheiligten Aura des Regenmachers und der gebotenen Demut deutlich zu Tage.⁶⁹

Dass die beiden Konkurrenten Angst gehabt hätten zu versagen, wie der Verfasser meint, diskreditiert sie im Gegensatz zur aufrichtigen Gläubigkeit und Bescheidenheit der Hauptperson, die zunächst nur als Nebendarsteller auftritt. Der Verfasser tritt uns nicht konsequent in der Ich-Form entgegen, sondern schwankt zwischen „wir“, „ich“ und „der arme und elende Ismā‘il al-Maḥāsini“.⁷⁰ Um so klarer lässt der Text durchscheinen, dass Gott selber ihn zum Instrument gewählt hat: Ismā‘il al-Maḥāsini war ja nicht offiziell mit dem Regengebet betraut worden und hat sich nach seiner Schilderung auch nicht darum bemüht. Von der Gnade dieser Wahl selber zu sprechen, musste Ismā‘il al-Maḥāsini rechtfertigen, vielleicht vor sich selber, vielleicht aber vor potenziellen Lesern, was gegen die

⁶⁷ ‘Abd al-Qādir (b. Aḥmad b. Sulaimān al-Qādirī ad-Dimašqī), *Ta’rīḥ*, Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, arab. Ms. 9729; Weintritt, *Ta’rīḥ ‘Abd al-Qādir*; Sajdi, *A Room of His Own*, 32.

⁶⁸ T. Fahd, Art. „*istisqā’*“, in: EI², IV, 269f.; G. Monnot, Art. „*ṣalāt*: H. *ṣalāt al-istisqā’*“, in: ebd., VIII, 931; vgl. Nadia Abu-Zahra, „The Rain Rituals as Rites of Spiritual Passage“, *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), 506-529.

⁶⁹ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 103.

⁷⁰ Vgl. Hathaway, *Sultans*, 67.

These eines intimen, nur für sich selbst bestimmten Journals sprechen könnte. Er tut dies auf die genreübliche Weise, denn er erzähle davon „nicht aus Anmaßung, [...] sondern um von den Wohltaten Gottes für alle zu sprechen“.

Sich seines eigenen Wertes durchaus bewusst, so erscheint Ismā‘il al-Maḥāsini nicht nur in diesem Eintrag. Dabei mag auch ein Teil Eitelkeit mitgespielt haben.⁷¹ Doch inwiefern er dies auch in dieser Form der Nachwelt mitteilen wollte, muss offen bleiben. Dass die Möglichkeit bestand, dass andere seine Aufzeichnungen lesen würden, war ihm aber wahrscheinlich bewusst. Denn er selber diente dem Biographen Muḥibbi als Quelle über seine Familienangehörigen und zeigte diesem offenbar auch die Aufzeichnungen seines Bruders ‘Abd ar-Raḥīm.⁷²

*Von schwarzen und weißen Gesichtern:
Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften*

Im folgenden Abschnitt steht nicht mehr die Selbstdarstellung des Selbst im Vordergrund, sondern wie ein Selbst von anderen wahrgenommen und dargestellt wurde. Es interessieren weiterhin die Dimensionen des Selbst, und auch hier sollen sie durch den Fokus von krisenhaften Situationen betrachtet werden. Krisen, wie auch das Beispiel des Regengebets gezeigt hat, versprechen Einblicke in die Konstruktion eines Selbst, die die in Überzahl vorhandenen Erfolgsgeschichten mit ihrem abgerundeten Bild eines Leben nicht zulassen.

Als Beispiele für Krisen des sozialen Selbst können die zahlreichen, oft sehr berührenden Schilderungen bei Verlust eines nahestehenden Menschen betrachtet werden. Ich werde mich hier auf das Vater-Sohn-Verhältnis beschränken, doch wären auch andere soziale Beziehungen durchaus untersuchenswert, in den Biographien vor allem auch gespiegelt in Briefen und Gedichten zwischen Brüdern und Freunden, zwischen Lehrern und Schülern etc.⁷³ In vielen Biographien erscheint die Vater-Sohn-Beziehung als grundlegend, doch oft wird sie erst thematisiert, wenn der Vater früh stirbt oder er oft abwesend ist.⁷⁴ Kommentiert wird ebenfalls die Umkehrung der natürlichen Ordnung, wenn Söhne vor ihren Vä-

⁷¹ Vgl. zum Thema Eitelkeit Abou-El-Haj, *The Narcissism of Mustafa II*, 120, der in seiner Verurteilung der „vanity“ des um sein Gedenken besorgten Sultans sehr weit geht.

⁷² Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 408.

⁷³ Vgl. zu *maḥabba*-Beziehungen den Beitrag von Stefan Reichmuth in diesem Band.

⁷⁴ Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 68; Būrīnī, *Tarāḡim*, I, 248, Nr. 61 (Abū Bakr al-Ġauhari); Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 380 (‘Abd ar-Raḥmān al-‘Imādi); ebd., 435 (‘Abd al-Qādir al-Qādiri); ebd., IV, 190, Zitat aus einer Autobiographie (Naḡm ad-Dīn Muḥammad al-Ġazzi); ebd., III, 308 (Muḥibb Allāh al-Muḥibbi). Murādī, *Silk ad-durar*, II, 240 (‘Abd al-Ḥaiy al-Bahnasi); ebd., 243 (‘Abd al-Ḥaiy al-Ġazzi); ebd., III, 60 (Ibn Kannān), 62 (‘Abd al-Qādir aṣ-Ṣumādi), 207 (‘Alī al-‘Aḡlāni); ebd., IV, 17 (Muḥammad al-‘Imādi); ebd., 40 (Muḥammad al-Ġazzi); ebd., 186 (Muṣṭafā Ibn ‘Abd al-Hādī al-‘Umarī).

tern sterben.⁷⁵ Ismā‘il al-Maḥāsini zum Beispiel hat einen Nachruf auf seinen Sohn ‘Abd al-Bāqī verfasst, der in seiner Emotionalität einen starken Eindruck vom Gefühl des ungeheuren Verlustes des Vaters hinterlässt,⁷⁶ gerade auch wenn wir ihn mit dem einigermaßen nüchternen Bericht vom Tod seines Neffen vergleichen.⁷⁷

Ismā‘il al-Maḥāsini erzählte Muḥibbī auch einiges über seinen älteren Bruder ‘Abd ar-Raḥīm. Er dürfte ihn nicht sehr gut gekannt haben, da er noch nicht einmal zehn Jahre alt war, als jener bereits mit siebzehn in Kairo starb.⁷⁸ Auch ‘Abd ar-Raḥīm hinterließ schriftliche Aufzeichnungen, die offenbar vor allem Gedichte enthielten. Eines dieser Gedichte thematisiert das Rotwerden aus Scham darüber, Wein getrunken zu haben. Muḥibbī fügt an dieser Stelle einen Witz (*latīfa*) ein, in dem ebenfalls ein Vater-Sohn-Verhältnis angesprochen wird. Ein junger Mann verkehrte in Kreisen, in denen man heimlich Wein trank, was ihm sein Vater verboten hatte. Der Vater traute ihm aber nicht und folgte ihm, bis er ihn eines Tages mit einer Weinflasche antraf. Auf die Frage hin, was er da habe, antwortete der Sohn: „Milch!“ Der Vater: „Weh dir, Milch ist weiß, doch das ist rot.“ Der Sohn: „Du hast Recht, als sie dich gesehen hat, hat sie sich geschämt und ist rot geworden.“ Und Muḥibbīs Moral der Geschichte: Gott verabscheue diejenigen, die sich nicht schämten für ihr Fehlverhalten – müssen wir diesen eingeschobenen Witz als eine indirekte Kritik Muḥibbīs am sonst nur gelobten Wunderkind ‘Abd ar-Raḥīm verstehen?⁷⁹

Einen psychologisch sehr interessanten Fall von Eifersucht schildern Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī und al-Muḥibbī in der Biographie von ‘Īsā b. Muḥammad aus der berühmten Sufifamilie der Sa‘d ad-Dīn al-Ġibāwī.⁸⁰ ‘Īsā war der einzige Sohn dieses Vaters aus sehr reicher Familie, und er bekam alles, was man mit Geld kaufen konnte. Doch als Muḥammad nach dem Tod von ‘Īsās Mutter eine andere Frau heiratete und das neue Ehepaar offensichtlich durch eine Liebesbeziehung miteinander verbunden war, wurde der Sohn so eifersüchtig, dass sein Benehmen seinem Vater gegenüber unerträglich wurde. Der Vater stellte schließlich den Unterhalt ein, der Sohn brach jeden Kontakt zum Vater ab und starb in Kairo.

Krisen des sozialen Selbst resultieren manchmal auch aus dem Verlust oder der Verweigerung von Posten (*wazīfa*, *manṣab*). Ein prominentes Beispiel wäre ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusi (gest. 1143/1731), der diese Erfahrung mehrmals ma-

⁷⁵ Būrīnī, *Tarāğim*, I, 28, Nr. 5, der nicht vor seinem Vater sterben will (Aḥmad al-Ġazzī); ebd., II, 8, Nr. 78 (Ibrāhīm b. Muḥibb ad-Dīn); Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 373; Maḥāsini, *Kunnāš*, 136f., Nr. 71 (Muṣṭafā b. Sa‘d ad-Dīn al-Ġibāwī).

⁷⁶ Maḥāsini, *Kunnāš*, 136-138, Nr. 91.

⁷⁷ Ebd., 99f., Nr. 39.

⁷⁸ Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, II, 407-410.

⁷⁹ Ebd., 408.

⁸⁰ Ebd., III, 239f.; Naḡm ad-Dīn Muḥammad al-Ġazzī, *Lutf as-samar wa-qatf at-tamar min tarāğim ‘ayān at-ṭabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, Hg. Maḥmūd aš-Šaiḥ, 2 Bde., Damascus 1981-1982, II, 592-594, Nr. 238.

chen musste und sich ausführlich dazu äußerte.⁸¹ Doch auch Ismāʿil al-Maḥāsini nimmt in seinen Notizen mehr als einmal Bezug auf solche Vorkommnisse. Sie sind hier von besonderem Interesse, weil wir sie mit der Biographie in Murādis Sammelwerk vergleichen können.⁸² Im Jahr 1085/1674 waren ihm nach dem Tod des *naqīb al-ašraf* Muḥammad b. Ḥamza vom Oberqadi von Damaskus Verwaltung und Professur an der Madrasa at-Taḡawīya übertragen worden.⁸³ Die schriftlichen Anträge für die offizielle Ernennung waren seit langem nach Istanbul und zum neuen Gouverneur von Damaskus, der an einem Kriegszug teilnahm, unterwegs, und Ismāʿil lehrte bereits für einige Monate an der Madrasa, als aus Istanbul der Bescheid eintraf, dass ein anderer diesen Posten bekommen hatte. Ismāʿil fühlte sich offensichtlich zu Unrecht zurückgesetzt und vertraute seinem Notizbuch an, dass er Gott bitte, demjenigen den Posten zu übertragen, der dafür am geeignetsten sei und mehr Anspruch darauf habe. In seinen Augen war das zweifellos er selber. Seine Briefe seien nämlich spurlos verschwunden, und Ismāʿil spekuliert in seinen Notizen unter anderem darüber, ob der Bote von Ibrāhīm b. Ḥamza, dem Sohn seines Vorgängers, bestochen worden war. Auf diese Stelle, die sicher die Grenzen der konventionellen Schilderungen überschreitet und an üble Nachrede und Verleumdung grenzt, bezieht sich wahrscheinlich auch Murādis Bemerkung, es würden in al-Maḥāsini's Notizen Dinge erwähnt, von denen man besser nicht spreche; er selber erwähnt nur, dass die Briefe ein für allemal verschwunden blieben.⁸⁴

Ähnlich Unerhörtes schrieb al-Maḥāsini auch in einem anderen Abschnitt, der die Ḥamza-Familie betrifft. Das Verhältnis von Ismāʿil al-Maḥāsini zu Muḥammad b. Ḥamza hatte sich schon 1084/1673 verschlechtert, als dieser sich weigerte, ihm die angemessene Bezahlung für seine *ḥadīṭ*-Lesungen während der drei heiligen Monate in der Umayyadenmoschee zukommen zu lassen. Dies kommentierte Ismāʿil mit den Worten, er habe Gott darum gebeten, dem Leben Muḥammad b. Ḥamzas ein Ende zu setzen, und so sei es dann auch geschehen, nicht einmal elf Monate habe er noch gelebt, nachdem er ihm seinen Lohn vor-enthalten hatte. Er schließt mit verächtlichen Bemerkungen zur Amtsführung und zum Charakter dieses Saiyids.⁸⁵

In Krisen dieser Art ist es oft schwierig zwischen sozialem und ethischem Selbst zu unterscheiden, wie es auch in den angeführten Beispielen der Fall ist. Ihre moralische Überlegenheit wird von den Schreibenden selber keinen Augen-

⁸¹ Vgl. Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World. Shaykh ʿAbd al-Ghanī al-Nābulūsī (d. 1143/1731)*, unpubl. Ph.D. Dissertation, Universität Californien, Berkeley 1997, 96-101; und meinen Aufsatz „Ich mache damit, was ich will.“ Zu einer Streitschrift von ʿAbd al-Ġanī al-Nābulūsī über Missbrauch im Stiftungswesen“, *Der Islam*, 80.1 (2003), 67-78.

⁸² Murādi, *Silk ad-durar*, I, 250.

⁸³ Maḥāsini, *Kunnāš*, 107, Nr. 51, und vgl. 134f., Nr. 84.

⁸⁴ Murādi, *Silk ad-durar*, I, 251 (vgl. Anm. 65).

⁸⁵ Maḥāsini, *Kunnāš*, 134f., Nr. 84.

blick angezweifelt: dies gilt für Ismā‘il al-Maḥāsini ebenso wie für ‘Abd al-Ganī an-Nābulusi, ‘Abd al-Qādir al-Qādirī, Ibn Kannān, Budairī oder viele Verfasser von Reiseberichten. Doch diese Selbstgewissheit garantierte nicht, dass die eigene soziale Stellung gesichert war oder diese Seite in Machtkämpfen den Sieg davontrug. Viele Berichte und besonders auch die Chroniken sind geprägt durch das Machtungleichgewicht zwischen den moralisch verwerflich Handelnden (wie verschiedenen militärischen Truppen, osmanischen Offiziellen etc.) und den Vertretern der richtigen islamischen Ordnung.⁸⁶ Der Rückzug von der Gesellschaft, Melancholie, Depressionen gesteigert bis zum Selbstmord sind Reaktionen von einzelnen auf diese als Krise wahrgenommene Situation.⁸⁷

Doch könnte der Rückzug aus der Gesellschaft, in die Einsamkeit des eigenen Hauses, der in vielen Biographien als temporärer oder andauernder Zustand erwähnt wird, auch unter dem Aspekt des dritten Modells, eines multiplen Selbst, gelesen werden. Der Rückzug in die Einsamkeit, aber auch das Reisen an andere Orte eröffnete Möglichkeiten, sich neu zu (er)finden, neue Figurationen des sozialen und ethischen Selbst zu kreieren.⁸⁸ Es ist schwierig sich vorzustellen, dass ein Damaszener seine Stadt in der Art beschreiben könnte, wie es der aus dem Irak kommende ‘Abdallāh as-Suwaitī auf der Durchreise nach Mekka im Jahr 1744-45 tat. Wieder spielt auch in dieser Darstellung das Thema der Hybris eine zentrale Rolle:

As for the Sufis, they have a way of milking religion (...), claiming that whosoever kisses their hand, becomes one of their adepts in the *ṭarīqa*. They have no scruples, presenting themselves to the common people as divinely guided... [The *mashāyikh*] even believe that they are better than ‘Abdul-Qādir al-Jili (sic!) and Muhyi al-Din ibn al-Arabi combined, and were the latter to show up today, they would hold out their hand to be kissed. When some of them go out to pray, they carry their prayer-mats slung over their shoulders for fear of having to pray on the straw mats of the *masjid*. [...] Many of them made their money through religion, God protects (sic!) us from them [...]. [Sufi shaykhs] who live in Damascus also indulge in injustices and buy and sell *rutab* [scholarly grade and rank] and have expensive houses reaching up to the sky on which they have spent incalculable money, in the manner of Pharaohs... [T]hey are liars and deceivers, and they eat off their religion as if they were voracious beasts.⁸⁹

Das multiple Selbst könnte vielleicht auch als Modell für das Auseinanderklaffen von sozialem und ethischem Selbst dienen, das so selten aufscheint, weil sich

⁸⁶ Brigitte Marino, „Gouverneurs, militaires et rebelles à Damas au milieu du XVIIIe siècle d’après la chronique d’Ahmad al-Budayri (1741-1762)“, in: *Les mots de l’identité et de l’altérité dans le domaine ottoman et turc*, Hg. François Georgeon (am Erscheinen); Sajdi, *A Room of His Own*, 25-29; Abdul-Karim Rafeq, „Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus“, *Révue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), 180-196.

⁸⁷ Vgl. ebd., 190; meinen Aufsatz, „Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus“, *Arabica*, 51 (2004), 419-434.

⁸⁸ Siehe von Schlegell, *Sufism*, 170-187; Fattah, *Representation of Self*, 51f., 70-72; Elger, *Selbstdarstellungen*, 133.

⁸⁹ Suwaitī, *an-Nafḥa al-miskīya*, fol. 133-137, zit. nach Fattah, *Representation of Self*, 57.

doch viele Biographen an ihre Konventionen hielten. Wenn wir al-Maḥāsini's Ausführungen zu Muḥammad b. Ḥamza zu ihrem Nennwert nehmen könnten, dann würde uns das eine ganz andere Seite dieses Mannes zeigen als Muḥibbi's konventionelle Biographie.⁹⁰ Dasselbe gilt auch für die vielen Beispiele von ehrenwerten Gelehrten, die in Budairi's und Ibn Kannān's Chroniken⁹¹ als Getreidespekulanten beschrieben werden, unter ihnen als prominentester der ḥanafitische Mufti von Damaskus, Ḥāmid al-ʿImādi (gest. 1171/1758). Budairi kolportiert eine Anekdote, wonach al-ʿImādi auf dem Höhepunkt der Knappheit im Jahr 1162/1749 Getreide hortete wie die „Mächtigen und Notabeln, die den Barmherzigen und Erbarmer nicht fürchten“ und habe selbst bei einem guten Angebot auf noch höhere Preise spekuliert. Budairi schließt mit dem Kommentar: „Wenn schon der Mufti der Muslime kein Mitgefühl zeigt für Gottes Schöpfung, tadle auch keinen anderen dafür!“⁹²

Schluss

Das breit gefächerte historische Schrifttum in arabischer Sprache lässt für die osmanische Periode kein eindimensionales Menschenbild erkennen. Auch wenn im Prinzip dem Grundsatz verpflichtet, nur Positives zu berichten, sparen viele biographische Notizen in Biographiensammlungen, Chroniken und Reiseberichten nicht mit Kritik. Die Spannung zwischen ethischem und sozialem Selbst, zwischen dem richtigen Tun und der Sorge um das eigene Seelenheil und der gesellschaftlichen Position spiegelt sich sowohl in Selbst- wie auch Fremddarstellungen.

Die hoch literarisierten Auto-/Biographien sind aber ihrerseits Teil der Selbstdarstellung ihrer Verfasser. Viele schreiben aus einer Warte moralischer Überlegenheit und verwenden die Porträtierten als Folien, im Positiven wie im Negativen. Dies lässt Zweifel daran aufkommen, ob das, was wir als die ureigenen Züge der Porträtierten erkennen wollen, tatsächlich individuell ist und nicht auch topische Züge aufweist.

Das „illustrative“ Material, mit dem die Schreibenden den Anschein von Individualität erzeugen, verdiente es deshalb, genauer auf Wiederholungen, Anlehnungen oder Übertragungen untersucht zu werden. Zudem müssten für die Frage eines Bewusstseinswandels im 16. oder 17. und 18. Jahrhundert andere Textarten stärker berücksichtigt werden, vor allem Gedichte als eine äußerst beliebte Ausdrucks- und Kommunikationsform und die mystische Literatur. Weiter müssten auch nicht-verbale Zeugnisse der Selbstdarstellung in die Betrachtung einbezogen

⁹⁰ Muḥibbi, *Ḥulūṣat al-aṭar*, IV, 124.

⁹¹ Muḥammad b. ʿIsā Ibn Kannān, *Yaumiyyāt Šāmiya* oder *Al-Ḥawādīt al-yaumiya min taʾriḥ ihdā ʿaṣar wa-alf wa-miʿa*, Hg. Akram Ḥasan al-ʿUlabi, Damaskus 1994.

⁹² Aḥmad al-Ḥallāq al-Budairi, *Ḥawādīt Dimašq al-yaumiya*, 1154-1175. Hg. Aḥmad ʿIzzat ʿAbd al-Karīm, Kairo 1959, 127.

werden, zum Beispiel Kleidung, Prozessionen und Festivitäten, aber auch religiöse Stiftungen und die Architektur. Schließlich müsste der Betrachtungszeitraum sicher bis in die Mamlukenzeit zurück ausgeweitet werden. Dieses ambitionierte Programm könnte zu einem besseren Verständnis von den Veränderungen des Ich-Bewusstseins in den arabischen Texten dieser langen Periode beitragen.



Deviantes Verhalten in einer vormodernen islamischen Gesellschaft: Damaskus 1550-1800

Lutz Berger

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, sich der Bewertung von drei Formen von religiösen Normen abweichender Verhaltensweisen im Damaskus der Jahre zwischen 1550 und 1800 zu nähern: dem Drogenkonsum, der gleichgeschlechtlichen Sexualität und dem Selbstmord. Unsere Quelle sind dabei nicht Gerichtsakten, sondern die Biographen (und teils auch die Chronisten) der Epoche, deren Werken wir ein ausgesprochen buntes Bild vom Leben im Damaskus der Zeit verdanken.¹

Die vormodernen islamischen Gesellschaften sind, anders als es heute von Islamisten und manchen westlichen Beobachtern angenommen wird, keineswegs allein an religiösen Normen orientiert gewesen. Dies gilt etwa im Zusammenhang des Staatsrechtes, für das die Scharia allenfalls vage Anhaltspunkte bot, die zudem oftmals nicht recht praktikabel erschienen. Auch sonst wurden ältere lokale Traditionen von den durch das islamische Recht vermittelten Wertvorstellungen nur überlagert, ohne ihre Geltung vollständig zu verlieren. Das galt bis in den heute von Muslimen vielfach als so zentral empfundenen Bereich des Perso-

¹ Der vorliegende Aufsatz stellt ein Teilkapitel meiner unter dem Titel *Gesellschaft und Individuum in Damaskus* im Ergon-Verlag erscheinenden Habilitationsschrift zur Untersuchung von Welt- und Menschenbild Damaszener Historiker und Biographen der Zeit dar. Hauptquellen der Arbeit sind: Ibn Aiyūb, Teilsatz mit den Biographien der Zeitgenossen hg. von Ahmet Halil Güneş unter dem Titel: *Das Kitāb ar-rauḍ al-ʿaṭīr des Ibn Aiyūb. Damaszener Biographien des 10./16. Jh., Beschreibung und Edition*, Berlin 1981 (Islamkundliche Untersuchungen, 60); die Handschrift ist wohl bis ins 18. Jahrhundert im Besitz der Familie gewesen. Zu Näherem vgl. die Einführung von Güneş, ebd., vor allem S. 7ff.), im Folgenden bei Bezug auf die Edition zitiert: Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, ansonsten: Güneş, *Das Kitāb*; Nağm ad-Dīn al-Gazzī, *Lutf as-samar wa-qatf at-tamar min tarāğim aʿyān at-ṭabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī ʿašar*, Hg. Maḥmūd aš-Šaiḥ, 2 Bde., Damaskus 1981; ders., *Al-Kawākib as-sāʿira bi-aʿyān al-miʿa al-ʿāšira*, Hg. Ḥalil al-Manşūr, Beirut 1997; Ḥasan al-Būrīnī, *Tarāğim al-aʿyān min abnāʾ az-zamān*, Hg. Şalāḥ ad-Dīn al-Munağğid, Damaskus 1959/1963 (nur zwei von drei Bänden erschienen, deshalb wird hier für den fehlenden Schluss noch die Wiener Handschrift Nr. 1190 herangezogen, die Foliozählung folgt dabei nicht der in der Kopie meist abgeschnittenen Seitenzählung auf den Blättern, sondern dem Inhaltsverzeichnis am Anfang der Handschrift); Muḥammad al-Amin b. Faḍlallāḥ al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar fi aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, 4 Bde., Nachdruck der Ausgabe Kairo 1284/1868, Beirut o. J.; al-Murādī, *Silk ad-durar fi aʿyān al-qarn at-tāni ʿašar*, 4 Bde., Nachdr. der Ausgabe Kairo 1874ff.



nenstands- und Erbrechts hinein. Die islamischen Juristen sahen sich in der Folge gezwungen, den Bereich des *‘urf*, der (lokalen) Sitten und Gebräuche, in das islamische Recht zu integrieren.² Auch populäre Vergnügungen und Freizeitbeschäftigungen waren Puristen oftmals ein Dorn im Auge.³ Wir haben es hier aber nicht mit einem Gegensatz von (vor)islamischer oder mystisch geprägter⁴ Volkskultur und religiöser Elitenkultur zu tun. Das Normengefüge der Religion stand genauso in Konkurrenz zu weltlichen Vorstellungen, die insbesondere in der Dichtung transportiert wurden und gerade in der Kultur der Höfe und (zu guten Teilen) der städtischen Eliten ihren Ausdruck fanden.⁵ Die gleiche Person konnte sowohl Rechtsgelehrter sein, als auch in Gedichten Verhaltensweisen besingen, die mit nach allgemeiner Meinung zentralen Werten der Religion in Konflikt standen. In manchen Fällen kommt in der Dichtung recht deutlich ein Protest gegen religiöse Normen und ihre unnachsichtigen Vertreter zum Ausdruck.⁶ Oft genug aber hat man den Eindruck, dass die religiöse Normenwelt und die der weltlichen Kultur unverbunden nebeneinander bestehen konnten, ohne dass der Widerspruch von den Betroffenen offen ausgetragen werden musste. Dabei war häufig natürlich die spirituelle Umdeutung normverletzender Dichtung hilfreich, vielfach aber blieb zweifellos nur das Vertrauen in die göttliche Vergebung.

Zumindest unter den nichtmilitärischen Notabeln waren Drogenkonsum oder gleichgeschlechtliche sexuelle Interessen nicht so selbstverständlich, dass sie keinen Nachrichtenwert gehabt hätten. Die Zahl der Nennungen ist dabei im Vergleich mit der Gesamtzahl der Porträtierten gering. Das hängt natürlich auch mit dem Prinzip der Autoren zusammen, von negativ bewerteten oder allzu privaten Dingen nur vorsichtig zu berichten. Doch sehen wir von al-Murādi ab, der sich in

² Vgl. die Artikel von G. H. Bousquet u. a., „*Āda*“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (EI²), 12 Bde., Leiden u. a. 1960-2004, I, 174-179; F. E. Vogel, „*Siyāsa* (3)“, in: ebd., IX, 694-696; F. H. Steward, „*Urf*“, in: ebd., X, 887-892, und zum Eherecht J. Chelhod, „*Al-Mar’a* (2)“, in: ebd., VI, 472-481. Siehe auch Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Leiden 1999, 105ff. und passim, sowie meine Rezension zu diesem Werk in: *Bibliotheca Orientalis*, 57 (2000), Sp. 217-222.

³ Über die Geschichte des *amr bi-l-ma’rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* im islamischen Denken vgl. jetzt Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, zur Diskussion im Osmanischen Reich vor allem 307ff.

⁴ Man kann keineswegs davon ausgehen, dass etwa Wunderglaube und Heiligenverehrung ein Phänomen der *little tradition* gewesen seien. Nicht allein, dass sie in allen Schichten der Bevölkerung verbreitet waren, sie sind auch Gegenstand eines intellektuell außerordentlich anspruchsvollen Schrifttums.

⁵ Auch die Volkskulturen der islamischen Welt waren freilich kein Spiegelbild islamischer Normen, wie sie von Puristen gepredigt wurden. Vgl. dazu etwa Muhammad Umar Moemen, *Ibn Taymīya’s Struggle against Popular Religion*, Den Haag, Paris 1976, und Boaz Shoshan, *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge 1993.

⁶ Vgl. etwa Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, 487ff. und passim.

dieser Hinsicht tatsächlich größte Zurückhaltung auferlegt, werden die zu Beginn des jeweiligen Werkes von den Autoren verkündeten einschlägigen Prinzipien nur allzu gern gebrochen. Man wird also schon eine nicht unerhebliche Dunkelziffer zu den hier berichteten Fällen devianten Verhaltens hinzurechnen müssen, kann sich aber dennoch des Eindrucks nicht erwehren, dass es unter den syrischen Gelehrten der Zeit nicht die Regel gewesen ist. Diese Dunkelziffer beruht auch auf solchen Fällen, in denen Verstöße gegen die religiöse Norm mit leidlicher Diskretion im privaten Raum vorgekommen sein mögen. Das in der islamischen Welt viel früher als in Europa entwickelte Konzept der Privatheit hat Schnüffelei und Denunziation in solchen Fällen als moralisch anstößig erscheinen lassen.

Die Bewertungen und Darstellungen der einzelnen Autoren unterscheiden sich in den hier untersuchten Fragen nicht wesentlich. Heraus sticht allenfalls al-Būrīnīs sehr verständnisvolle Bewertung gleichgeschlechtlicher sexueller Neigungen, die sich aus seinen persönlichen Vorlieben erklärt,⁷ und die generell auffällige Zurückhaltung al-Murādīs. Das hier wiedergegebene Bild ist folglich mehr als eine Summe von disparaten Einzelmeinungen der Autoren. Man kann getrost davon ausgehen, dass sie die Überzeugung eines Großteils ihrer Standesgenossen wiedergeben. Dafür spricht die häufig vorkommende unkommentierte und unveränderte Übernahme von Darstellungen anderer Autoren.

*Drogen*⁸

Während das Verbot des Weins in der islamischen Welt aufgrund eindeutiger Schriftbelege unstrittig war und noch immer ist (allenfalls ein Gebrauch zu medizinischen Zwecken wird geduldet), liegen die Dinge für andere Genussgifte weitaus komplizierter. Der Grund des Weinverbotes wird in der berausenden Wirkung des vergorenen Traubensaftes gesehen. In Analogie dazu werden auch alle anderen berausenden Getränke verboten, wobei die im Osmanischen Reich tonangebende ḥanafitische Schule den Genuss solcher Getränke und Rauschmittel zulässt, soweit sie nicht in Mengen konsumiert werden, die zu auszuständen führen.⁹ Bei

⁷ Ibn Aiyūb, *Raud*, 49; al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 54f.

⁸ Eine Untersuchung des Konsums von verschiedenen Genussgiften im Damaskus des 18. Jahrhundert findet sich in: James Paul Grehan, *Culture and Consumption in Eighteenth Century Damascus*, Ph.D. Dissertation, Austin 1999, 272-314.

⁹ Zu diesen Fragen siehe Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle 1985, 46-57. Die ḥanafitische Schule spricht von einem Rauschzustand nur im Zustand fortgeschrittener Trunkenheit, so z. B., wenn der Betreffende Himmel und Erde oder Mann und Frau nicht mehr unterscheiden kann. Diese ḥanafitische Mehrheitsmeinung wird allerdings von aš-Šaibānī nicht geteilt, der sich hier auf die Seite der übrigen Rechtsschulen schlägt und auch kleinere Mengen bereits verbieten will. Vgl. Franz Rosenthal, *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*, Leiden 1971, 112. Die Ansicht aš-Šaibānīs hat sich heute unter den Anhängern der ḥanafitischen Schule weitgehend durchgesetzt. Vielen ist die Mehrheitsmeinung der alten Ḥanafiten gar nicht mehr bewusst. Zur gegenwärtigen Diskussion über Drogen (unter Ausschluss des Al-

der Diskussion der Erlaubtheit des Konsums von Haschisch und Opium hat die Frage des Rausches begrifflicherweise eine große Rolle gespielt. Der mālikitische Rechtsgelehrte al-Qarāfi¹⁰ hat eine ganze Kasuistik der Rauschzustände entwickelt, die zwischen *muskir* (trunken machend), *mufsid* (den Verstand beeinträchtigend) und *murqid* (betäubend) unterscheidet.¹¹ Wenn allein der Genuss von Stoffen, die berauschend wirken, mit der *ḥadd*-Strafe belegt ist, besteht für solche Stoffe, die bloß betäuben oder den Verstand verderben, die Möglichkeit, ihren Konsum in solchen Mengen zu erlauben, in denen die entsprechende Wirkung nicht eintritt. Ganz ähnlich war die Mehrheit der ḥanafitischen Schule auch in Fällen Trunkenheit hervorrunder Stoffe (allerdings unter Ausnahme des Weins) vorgegangen. Der Konsum kleiner Mengen von Drogen konnte somit im Prinzip rechtlich durchaus gerechtfertigt werden. Dennoch war man meist der Ansicht, dass der nicht nur geringfügige Konsum etwa von Haschisch aufgrund seiner den Verstand trübenden Wirkung (*ifsād*), wenn er auch nicht unter die *ḥudūd* falle, mit einer *ta'zīr*-Strafe zu ahnden sei.¹²

Die meisten im islamischen Orient gebräuchlichen Drogen von Haschisch über Alkohol bis zu Opium waren in osmanischer Zeit schon seit langem bekannt, so dass die rechtliche Diskussion über sie als weitgehend abgeschlossen gelten konnte. Anders verhielt es sich mit den damals neuaufgekommenen „Modedrogen“ Kaffee und Tabak, die wie wenig anderes die Gesellschaft im 11./17. und 12./18. Jahrhundert spalteten, was sich auch in dem hier untersuchten Material niederschlägt. Wir werden darauf zurückkommen.

Es ist schwer, Angaben über die Zahl der Drogenfälle im osmanischen Damaskus und anderen Ländern der ostarabischen Welt zu machen. Berichte europäischer Reisender legen nahe, dass es sich dabei im Orient um ein recht weit verbreitetes Phänomen handelte, das weitgehend in den Alltag integriert war.¹³ Eine Bestrafung von Drogendelikten scheint nur gelegentlich und in Abhängigkeit von politischen Konjunkturen erfolgt zu sein und nicht im Rahmen einer

kohols) Felizitas Opwis, „Schariatrechtliche Stellungnahmen zum Drogenverbot“, in: *WI*, 39 (1999), 159-182. Zum Diskussionsstand im osmanischen Damaskus, Ibn 'Ābidin, *Ḥāšiyat radd al-muḥtār*, 8 Bde., Kairo 1966, IV, 37ff.

¹⁰ Vgl. zu ihm die Studie von Sherman A. Jackson, *Islamic law and the state: the constitutional jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*. Leiden u. a. 1996.

¹¹ Šihāb ad-Dīn al-Qarāfi, *Furūq*, 4 Bde., Beirut o. J., I, 217f.; vgl. al-Laḳānī, *Našihat al-iḥwān bi-ḡitnāb ad-duḥān*, fols. 150b-161, hier fols. 151a ff.

¹² Rosenthal, *The Herb*, 123ff.; zu den Rechtsmeinungen der ḥanafitischen Schule vgl. Ibn 'Ābidin, *Ḥāšiyat radd al-muḥtār*, IV, 42f.

¹³ Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London ⁵1860, 331ff.; Wolfgang Aigen, *Sieben Jahre in Aleppo (1656-1663). Ein Abschnitt aus den „Reiß-Beschreibungen“ des Wolfgang Aigen*, Hg. Andreas Tietze, Wien 1980 (Beihefte zur WZKM, 10), fol. 77r ff.; Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, London 1794, 119ff.

auf Dauer angelegten systematischen Politik.¹⁴ Insbesondere neue, unbekannte Drogen waren von derartigen Feldzügen betroffen, unabhängig vom Grad ihrer sozialen oder individuellen Schädlichkeit.¹⁵ Diese erratische Natur der Verfolgung von Rauschgiftdelikten lässt erwarten, dass man auch durch eine statistische Auswertung etwa von Gerichtsakten kaum zu sicheren Zahlenangaben über den realen Konsum wird gelangen können. Das hier untersuchte Material bietet in jedem Fall allein Angaben über das Verhalten der Notabelnschicht.¹⁶

Es hat den Anschein, als habe der Drogenkonsum in diesen Kreisen im 18. Jahrhundert etwas nachgelassen. Nur noch zwei Konsumenten von *bars*¹⁷ und *maġūn*¹⁸ finden sich bei al-Murādi verzeichnet, wohingegen in al-Ġazzī *Lutf*, bei Ibn Aiyūb und al-Būrīnī, die ihren Schwerpunkt um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert haben, von über einem Dutzend Konsumenten derartiger Drogen die Rede ist (von den „leichten Drogen“ Kaffee und Tabak gar nicht zu reden). Man muss aber wohl annehmen, dass mehr als ein plötzliches *temperance-movement* in der Damaszener Oberschicht die generelle Tendenz unserer Hauptquelle für das 18. Jahrhundert, al-Murādīs *Silk ad-durar*, zum Unterdrücken persönlicher und *a fortiori* unappetitlicher Details ursächlich für dieses Ergebnis ist. Der Hang zum Wein dagegen scheint zwar nicht bei den Herrschenden,¹⁹ aber doch unter Gelehrten ein wenig aus der Mode gekommen zu sein. Er wird nur von wenigen Gelehrten berichtet. Einer von ihnen ist der zwar geniale, aber doch moralisch verworfene Muḥammad at-Tūnīsī,²⁰ der andere ist *qāḍī* askar Ġanizāde

¹⁴ Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 29ff. und passim; Lutz Berger, „Ein Herz wie ein trockener Schwamm. Laqānis und Nābulusis Schriften über den Tabakrauch“, in: *Der Islam*, 78 (2001), 249-293, hier 250ff., und die dort verzeichnete Literatur; Verfolgung von Weintrinkern: Peter Heine, *Weinstudien. Untersuchungen zu Anbau, Produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter*, Wiesbaden 1982, 44ff. Ein Beispiel aus unseren Quellen wäre etwa Sultan ‘O³mān II., der im Zuge seiner Reformpolitik die Weinhäuser schließen ließ, al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, III, 105.

¹⁵ Kritik an dieser unsystematischen Politik übt etwa ‘Alī b. Ismā‘īl b. ‘Imād ad-Dīn; *bars*-Konsum sei gestattet, den harmlosen Kaffee wolle man verbieten, dafür gebe es keinen Anhaltspunkt in den Rechtsquellen, al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 165. Das Argument, eine Sache sei im Vergleich zu anderem, gegen das man nicht einschreite, harmlos, erscheint in der Literatur der Zeit häufig, so zugunsten des Tabaks in *Tārīḥ Na‘īmā*, 6 Bde., Istanbul 1283-85, III, 169.

¹⁶ Hinzu kommen vereinzelte Nachrichten von Herrschern wie dem persischen Schah Ismā‘īl b. Tahmāsb, der, ehe er in Iran die Sunna wieder restaurieren kann, von seiner Schwester ermordet wird, die seinen *bars* mit Gift versetzt. Al-Būrīnī, *Tarāġīm*, II, 57ff., und mit der gleichen Geschichte al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 121f.

¹⁷ Eine zusammengesetzte Droge, die u. U. auch Cannabis enthalten konnte; Rosenthal, *The Herb*, 31ff.

¹⁸ Eine Drogenmischung, die den Appetit anregen soll, vgl. R. Dozy, *Supplement aux Dictionnaires arabes*, 2 Bde., Beirut 1991, II, 99.

¹⁹ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 340, hält es für erwähnenswert, dass Perviz Paşa keinen Wein getrunken habe.

²⁰ Ders., *Kawākib*, III, 19ff.; neben seinem Drogenkonsum und seiner Vorliebe für *gilmān* war er berüchtigt dafür, nur allzu gern seine unerträglich verletzende spitze Zunge einzusetzen.

Muḥammad, also kein Damaszener. Beim Letztgenannten ist unsere Quelle al-Muḥibbī sich allerdings nicht sicher, ob man einem so bedeutenden Gelehrten derartiges tatsächlich zutrauen könne.²¹ Womöglich hat die Hinwendung zu den nunmehr weitgehend integrierten Rauschgiften Tabak und Kaffee (und anderen Drogen wie vor allem *barš* und Opium) tatsächlich zu einem gewissen Rückgang des Weinkonsums in Gelehrtenkreisen in dieser Zeit geführt.²²

Es ist freilich keineswegs so, dass man den Eindruck gewinnen könnte, Drogenkonsum sei um 1600 unter Gelehrten genauso wie der Weinkonsum bei Hofe die Regel gewesen.²³ Die Zahl der mit Opium, Wein, Haschisch, *barš*, *bang*²⁴ und dergleichen in Verbindung gebrachten Gelehrten bleibt bei deutlich weniger als einem Prozent der insgesamt verzeichneten. Selbst wenn auf Drogenkonsum in vielen Fällen aus Diskretionsgründen vielleicht nicht hingewiesen wurde, kann man, zumindest was habituellen Konsum angeht, wohl kaum von einem Mas-

Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 76, urteilt etwas vorsichtiger und berichtet S. 81 von dem sehr gut besuchten Begräbnis des Mālikiten.

- ²¹ Al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 10. Ein weiterer Weintrinker ist Faṭḥi al-Falāqinsi, was von Murādi aber sogleich in seiner Wertigkeit relativiert wird: Er habe zwar einen Hang zum Wein gehabt, sei aber mutig und aktiv gewesen (al-Murādi, *Silk ad-durar*, III, 280). 1112/1700 wird am *rūznāme* Muḥammed Efendi die *ḥadd*-Strafe (wohl wegen Trunkenheit) vollzogen, weil er, volltrunken und unglücklich in einen *gulām* verliebt, randaliert hat, Ibn Kannān, *Yaumiyāt Šāmīya*, Hg. Akram Ḥasan al-ʿUlabī, Damaskus 1994, 38. Hier liegt einer der seltenen Fälle vor, dass derartiges Verhalten zu einer scharia-rechtlichen Bestrafung führt. Vom Wein hören wir auch bei dem ansonsten (sehen wir von den *gilmān* ab) unbescholtenen Aḥmad aš-Šuwaikī, Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 23.
- ²² Gegen Ahmad al-Ḥallāq al-Budairī, *Hawādīt Dimašq al-yaumīya*, 1154-1175, Hg. Aḥmad ʿIzzat ʿAbd al-Karīm, Kairo 1959, 130, der zunehmenden Weinkonsum unter Frauen beklagt, geht Grehan, *Culture and Consumption*, 313, wie mir scheint zu Recht davon aus, dass das Weinverbot im 18. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt gewesen sei. Vgl. auch Peter Heine, *Weinstudien*, 114ff., der meint, mehr als die islamische Lehre sei der allgemeine Niedergang der Landwirtschaft für den Rückgang der anspruchsvollen Weinpflanze und damit auch des Konsums von Wein verantwortlich zu machen. Das ist sicher nicht von der Hand zu weisen, doch wird man die Rolle der Religion nicht außer Acht lassen können. In den christlichen Ländern der Mittelmeerwelt wurde (und wird) der Wein nicht allein im Ritual genossen, sondern ist alltägliches Nahrungsmittel. Diese Rolle hat der Wein unter Muslimen nie in gleicher Weise spielen können. Zu Recht verweist Heine auf den Rückgang des christlichen Bevölkerungsanteils als wichtigen Faktor beim Rückgang des Weinkonsums in der islamisch beherrschten Welt. An islamischen Höfen hat man auch in osmanischer Zeit weiter gern dem Wein zugesprochen, was etwa in Sultan Selim II. Beinamen *sarboš*, „der Trunkenbold“, zum Ausdruck kommt.
- ²³ Von Weinkonsum in Kreisen der syrischen *umarāʾ* berichtet etwa al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 47f., im Hinblick auf Amir Muḥammad b. Saifā, der als der Faḍl al-Barmaki seiner Zeit galt und in dessen *maḡlis*, berauscht von guten Tropfen, so manches Gedicht vorgetragen wurde. Der Fürst entspricht in seiner Großzügigkeit und Bildung offensichtlich ganz dem, was sich al-Muḥibbī von einem Mann seines Standes erwartete. Kritik wird nicht angedeutet. Russell, *Natural History*, 126f., meint, der Konsum von Opium sei in Aleppo zu seiner Zeit nur unter den Gelehrten verbreitet gewesen, die sich in dieser Hinsicht die aus Istanbul stammenden Oberrichter, unter denen solches üblich sei, zum Vorbild genommen hätten.
- ²⁴ Eigentlich Bilsenkraut, gemeint ist aber in der Regel Cannabis, vgl. Rosenthal, *The Herb*, 19f.

senphänomen sprechen. Umso bemerkenswerter ist die recht differenzierte Darstellung, die wohl den Konsum, nicht immer aber den Konsumenten verurteilt, wie es nach Diskussionen der Juristen eigentlich zu erwarten stünde. Es kommt natürlich vor, dass die Autoren den Drogenkonsum eines Gelehrten als Teil eines Bildes allgemeiner sittlicher Zerrüttung schildern. Als Beispiel mag der Qadi Muḥammad Akmal al-Ḥanbalī dienen, der als *šāhid*, *nāʾib* und Richter in Baalbek und einer Reihe von kleineren Orten in der Umgebung von Damaskus tätig ist. Er konsumiert gewohnheitsmäßig *barš*, gibt sich der Liebe zu einem ägyptischen Knaben hin, betrügt andere um ihre *waqf*-Einnahmen und verfasst Schriften, in denen er seine Zeitgenossen verleumdet.²⁵ Wer zum habituellen Drogenkonsum neigt, ist – auch wenn er nicht wie Akmal al-Ḥanbalī gänzlich verworfen ist – oftmals nicht mehr geeignet, ein öffentliches Amt im juristisch-religiösen Bereich auszufüllen. Der schon erwähnte Muḥammad at-Tūnisī, *raʾīs* der Mālikiten in Damaskus,²⁶ ein umfassend beschlagener Gelehrter, ist dem *barš*, den er mehrfach täglich konsumiert, so zugetan, dass er schließlich nur noch mit gesenktem Kopf und wie schlafend dasitzt. Zunächst ist er noch fähig, in diesem Zustand Gespräche zu führen und als Richter zu fungieren. Schließlich jedoch muss der Oberqadi ihn von seinem Amt entbinden, da er in Gerichtssitzungen beginnt, Widersprüchliches zu reden und dies, zur Rede gestellt, mit nicht weniger wunderlichen Worten begründet. Auch Ṭašköprüzāde Aḥmed Efendi ist im Richteramt bald untragbar. Sein Problem ist allerdings nicht drogeninduzierte Verwirrtheit. Er erblindet vielmehr aufgrund der austrocknenden Wirkung des *barš* und befasst sich fürderhin mit Fragen der Theologie und Philosophie. Er sieht sich gezwungen, Bücher, die er nach seiner Erblindung verfasst, einem Schreiber zu diktieren.²⁷ Auch bei al-Būrīnī ist es zu durch den *barš*-Konsum bedingten Ausfällen gekommen.²⁸ Doch erfolgt bei ihm genauso wenig wie bei Ṭašköprüzāde aufgrund des Drogenkonsums eine Verurteilung der ganzen Person. Ja ein bekannter Drogenabhängiger kann durchaus der überschwänglichsten Elogen für wert befunden werden wie Muṣṭafā as-Safarḡalānī.²⁹ Rauschgift führt also nach Ansicht der Autoren nicht

²⁵ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 73ff.; weitere Beispiele ebd., II, 539ff.: Biographie des ‘Abd al-Laṭīf al-Ġābī. Dieser wird sehr viel moderater auch bei al-Muḥibbī vorgestellt, der Drogenkonsum fehlt auch hier freilich nicht, ist aber nicht eingebettet in ein Panoptikum sittlichen Verfalls, al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, III, 17ff., und Muḥammad aṣ-Ṣaltī, in Ibn Aiyūb, *Raud*, 100f.

²⁶ Ebd., 76ff.; vgl. al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 19ff.

²⁷ Al-Būrīnī, *Tarāḡim*, I, 73ff.; dass Philosophie und Opiumgenuss zusammenhängen, scheint vielfach geglaubt worden zu sein. Al-Būrīnī berichtet im *Tarāḡim*, II, 118, von der Überzeugung, Plato selbst habe den Opiumkonsum empfohlen (Biographie des ebenfalls dem Opium zuneigenden Molla Taufiqī, der sich mit dem Hinweis auf die von Plato dem Opium angeblich zugeschriebenen positiven Wirkungen zu rechtfertigen suchte).

²⁸ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 376f.

²⁹ Al-Murādi, *Silk ad-durar*, IV, 209f. (Muṣṭafā as-Safarḡalānī).

notwendig in den vollständigen sittlichen Ruin.³⁰ Selbst öffentlich bekannt gewordener Drogenkonsum hindert nicht automatisch am Ausüben religiöser Ämter.³¹ Erst wenn die Folgen allzu offensichtlich sind, schreitet man ein.³²

Bereitet Drogenkonsum bei Gericht Beschäftigten durchaus gewisse Probleme, ist literarische Tätigkeit gut auch mit schwereren Fällen von Drogensucht zu vereinbaren, ja sie profitiert zuweilen sogar davon. Wer im Qadi-Amt unmöglich geworden ist, kann als Schiedsrichter in literarischen Streitfragen durchaus noch taugen: Nachdem Muḥammad at-Tūnisi seinen Posten verloren hat, zieht er sich in die Yelboğa-Moschee zurück und verhandelt dort die Fälle der zu ihm strömenden *abl al-adab*.³³ Der Cousin des Ibn Aiyūb, Muḥibb ad-Dīn, neigt einer Mischung von gekochtem *barš* mit Opium und Safran zu und ist durch die Wirkung des darin enthaltenen Ammoniaks noch witziger als sonst.³⁴ Für al-Murādi ist Muṣṭafā al-Ḥalifa al-Ḥanafī, Schreiber am *waqf* der Umayyadenmoschee, ein regelmäßiger *barš*- und *ma'ḡūn*-Konsument, als *adīb* und Erzähler witziger Anekdoten eines der Glanzlichter von Damaskus.³⁵

Die Diskussionen um Kaffee und Tabak als vordem unbekannte Genussgifte, deren Konsum mit neuen Formen geselligen Beisammenseins verbunden war, gehörten zu den bedeutendsten theologisch-juristischen Auseinandersetzungen der Zeit.³⁶ Hier lag einer der seltenen Fälle vor, dass sich Gelehrte jener Jahrhunderte mit Phänomenen konfrontiert sahen, für die in den Rechtshandbüchern bislang noch keine Lösungen gefunden waren. Unter welche Tatbestände waren Kaffee- und Tabakkonsum zu subsumieren? Ging es hier um Rauschgifte oder waren die mögliche Gesundheitsschädlichkeit oder etwa die Begleitumstände des Konsums, wie das müßige Beisammensitzen in den neu aufkommenden Kaffeehäusern, Gründe für ein Verbot? All diese Fragen wurden seit dem Aufkommen dieser Güter Jahrhunderte lang unablässig mit unterschiedlichem Ergebnis disku-

³⁰ Weitere Beispiele Ibn Aiyūb, *Raud*, 96ff.: Muḥibb ad-Dīn Ibn Aiyūb; bei al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 2ff.: Bahā'ī Afandī, und ebd., 74ff.: Muḥammad b. Fauwāz ad-Dimaṣqī.

³¹ Ibn Aiyūb, *Raud*, 23 (Aḥmad aš-Šuwaikī); ebd., 76ff. (Muḥammad at-Tūnisi); al-Murādi, *Silk ad-durar*, IV, 210 (Muṣṭafā as-Safaḡalāni); vgl. auch den Fall des al-Būrīnī selbst (al-Ġazzī, *Lutf*, I, 376).

³² Ibn Aiyūb, *Raud*, 101, wird Muḥammad aš-Šalti zum Vorwurf gemacht, er übertreibe mit dem *barš*-Konsum (*yasta'milu min al-barš fauq al-ḡadd*). Es gibt also offensichtlich auch einen Konsum, der im Rahmen bleibt und mithin harmlos ist.

³³ Ebd., 77. Zu der Vorstellung, der Rausch sei der Eloquenz förderlich siehe Heine, *Weinstudien*, 105.

³⁴ Ibn Aiyūb, *Raud*, 96, anders als andere ist er durch die Drogen auch nicht am weiteren erfolgreichen Ausüben seines Richteramtes verhindert.

³⁵ Vgl. auch al-Murādi, *Silk ad-durar*, IV, 185f.

³⁶ Kātib Çelebi, *Mizān ül-ḥaqq fi ihtiyār al-aḡaqq*, Istanbul 1280/[1863], für eine Liste mit Streitfragen, die die Intellektuellen des Osmanischen Reiches zu seiner Zeit bewegten. Um „alte Rauschgifte“ wie Opium etc. kam es dagegen nicht zu weiteren Debatten.

tiert. Der Siegeszug sowohl des Kaffees als auch des Tabaks ließ sich dadurch allerdings genauso wenig aufhalten wie durch zeitweilige staatliche Verbote.³⁷

Beides, die gelehrte Diskussion über diese Fragen wie auch der letztlich unaufhaltsame Aufstieg dieser Substanzen im Osmanischen Reich finden sich im hier untersuchten Material gespiegelt. Es wird nicht überraschen, wenn sich die Ergebnisse der bisherigen Forschung dabei weitgehend bestätigt finden.

Offenkundige Gegner des Kaffeekonsums finden sich vor allem zu Anfang der Periode. Als führender Gegner des Kaffees trat damals Yūnus al-ʿAīṭawī (gest. 976 od. 977/1568 od. 1569) in Erscheinung, über dessen Motivation wir allerdings nichts erfahren. Bereits sein Sohn, der Lehrer des Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī, schließt sich dieser Meinung nicht mehr an, auch wenn er sich aus Ehrfurcht gegenüber seinem Vater des Kaffees enthält, bis er durch eine Krankheit sich gezwungen sieht, ihn als Heilmittel zu konsumieren.³⁸ Als Argument wird von den Gegnern des Kaffees ins Feld geführt, der Trinker ahme damit die Sünder nach. Angst vor dem Vergleich mit dem zweifelsfrei verbotenen Weingenuss schien auch solche Menschen umzutreiben, die an sich dem Kaffee aufgeschlossen gegenüberstanden. So lesen wir über den Wesir Ġāzī Paşa, er habe es, als er Gouverneur in Damaskus war, vermieden, sich von jungen Burschen mit Kaffee bedienen zu lassen, wohl um jede Assoziation mit dem Weinkonsum und homoerotischen Neigungen auszuschließen.³⁹ Dass man in Kaffeehäusern allerlei Versuchungen ausgesetzt war, und sich in ihnen zuweilen zweifelhafte Gestalten tummelten, ist den Autoren bewusst. Sich im Habit des Gelehrten dort blicken zu lassen, ist nicht unbedingt schicklich.⁴⁰ Wenn schon der Kaffee selbst als harmlos gilt, so bleiben die Kaffeehäuser also dennoch potenziell gefährliche Orte, die Menschen von den religiösen Pflichten fernhielten.⁴¹ Allerdings gilt auch das nicht immer: Manchmal ist ein neues Kaffeehaus auch ein Hort frommen Tuns, dank seiner ist ein Ort, an dem sich ehemals Prostituierte und ihre Kunden tummelten, rehabilitiert.⁴²

³⁷ Zur Diskussion um den Kaffee, vgl. Hattox, *Coffee and Coffeehouses*. Zur Tabakdebatte Berger, *Ein Herz*; die Diskussion setzte sich mit ähnlichen Argumenten bis ins 19. und 20. Jahrhundert fort, hatte allerdings (wenn wir von der heftigen Tabakfeindschaft der Wāhhābiten absehen) bei weitem nicht mehr die alte Virulenz.

³⁸ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 321; weitere Kaffeegegner: Muḥammad b. Abi s-Suʿūd Afandī (gest. 982 h.) siehe al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 31ff., und vgl. auch Muḥammad b. Ḥalīl b. Qanbar (gest. 971 h.), ebd., 53.

³⁹ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 245, die Frage wird hier nicht ausdrücklich angesprochen. Das Meiden des *taṣabbuh* mit Sündern und Ungläubigen ist ein häufig wiederkehrendes Motiv, so im Zusammenhang mit dem Kaffee in den von al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 175, zitierten Versen (ʿAlī Ġalabī al-Ḥimṣī); zur Versuchung, die von einem *ḡulam* im Kaffeehaus ausgeht, vgl. etwa al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 326 (ʿUmar b. aṣ-Ṣaġīr).

⁴⁰ Al-Murādī, *Silk ad-durar*, I, 42 (Ibrāhīm b. Saʿd ad-Dīn); ein volkstümlicher Autor und Anhänger der Saʿdis wie al-Budairī legte sein Verhalten dagegen als Geste der Bescheidenheit aus, al-Budairī, *Hawādit*, 193.

⁴¹ Al-Murādī, *Silk ad-durar*, II, 193 (ʿAbd ar-Raḥmān al-Kurdi); Kaffeehäuser in Konkurrenz zum Gebet: Ibn Kannān, *Yaumīyāt*, 19.

⁴² Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 98ff. (Muḥammad b. al-Yatīm); vgl. al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 321.

Das Kaffeehaus von zweideutigem Ruf beherrscht folglich keineswegs das Bild, das der Leser vom Kaffee gewinnt.⁴³ Kaffee erscheint vielmehr durch seine Assoziation mit der in der biographischen Literatur der Zeit durchweg positiv bewerteten Sufik als ein besonders von Frommen konsumierter Stoff.⁴⁴ Man trinkt ihn, um sich für asketische Übungen wach zu halten,⁴⁵ Kaffee gehört zum Ersten, was ein Mystiker seinen Gästen anbietet.⁴⁶ Muḥammad b. al-Yatim lebt gar vom Kaffeehandel. Von Zweifeln an der Erlaubtheit, gar einer negativen Bewertung kann da nicht die Rede sein.⁴⁷

Angesichts der engen Verbindung von Kaffeekonsum und Mystik ist man zunächst erstaunt, wenn ein Mann, der der volkstümlichen Mystik so nahe steht wie al-Budairi, sich an einer Stelle mit den für ihn typischen Rufen der Verzweiflung über öffentlichen Kaffeekonsum äußert. Seine Stoßrichtung ist allerdings nicht der Kaffee- und Tabakkonsum als solcher, sondern der Umstand, dass sich ihm Frauen in aller Öffentlichkeit hingeben. Die mangelnde Sittlichkeit von Frauen, insbesondere die Frage der Prostitution ist bei ihm ein immer wiederkehrendes Thema;⁴⁸ eine besondere Kritik an den konsumierten Stoffen kann man daraus nicht ableiten.

Anders als die Debatte über den Kaffee hält die über den Tabak bis in unsere Gegenwart an. Einer der bekanntesten syrischen Gelehrten der Zeit ‘Abd al-Ġanī an-Nābuluṣī gehörte zu den Hauptfiguren in diesem Streit, der mit recht unklaren Fronten große Teile der Gelehrten-schicht des Osmanischen Reiches erfasste.⁴⁹ Doch haben weder der Umstand, dass der Tabakrauch in der islamischen Welt nie unumstritten war, noch sporadische Verfolgungsmaßnahmen⁵⁰ etwas daran

⁴³ Wie sehr das Kaffeehaus im 18. Jahrhundert bereits zum Alltag gehört, zeigt auch Grehan, *Culture and Consumption*, 289ff.

⁴⁴ Die Vorliebe für den Kaffee war sowohl bei orthopraxen als auch bei heteropraxen Mystikern anzutreffen, al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 321.

⁴⁵ Al-Būrīnī, *Tarāġim*, I, 182.

⁴⁶ Ibn Aiyūb, *Raud*, 107 (Muḥammad al-Ḥiġāzī); al-Ġazzī, *Lutf*, I, 58 (Muḥammad al-Ġibāwī); Ibn Aiyūb, *Raud*, 5f. (Ibn Ġa‘far gibt hier den ihn besuchenden Sufis Kaffee zu trinken).

⁴⁷ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 98ff. (Muḥammad b. al-Yatim); vgl. al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 321.

⁴⁸ Zur Prostitution und al-Budairis von den anderen Autoren abweichender Darstellung des Weiblichen vgl. Antonino Pellitteri, „Immagine donna in *Ḥawādiṯ Dimashq al-yawmiyya* (1741-1762) di Aḥmad al-Budayrī al-Hallāq“, in: *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature*, Hg. Frederick de Jong, Utrecht 1993, 153-170. Die besondere Sorge um weibliche Sittlichkeit vor allem im Zusammenhang mit dem Tabak treibt nicht nur einen muslimischen Autor wie al-Būrīnī um. Vgl. etwa das christliche Zeugnis des Miḥā’il Buraik, *Tārīḥ aš-Šām*, Hg. Aḥmad Ġassān Sabānū, Damaskus 1982, 74; christliche Frauen wurden in der Öffentlichkeit sogar zu noch strikterer Verhüllung angehalten als ihre muslimischen Geschlechts-genossinnen, da man christlicherseits auf alle Fälle jeden Kontakt der Christinnen mit Muslimen verhindern wollte, vgl. Bernard Heyberger, *Hindiyya. Mystique et criminelle, 1720-1798*, Paris 2001, 31ff.

⁴⁹ Dazu Berger, *Ein Herz*. Zu den Tabakgegnern zählten u. a. Murād al-Murādi (al-Murādi, *Silk ad-durar*, IV, 130) und Ḥasan al-Ḥanbali (ebd., II, 31).

⁵⁰ Vgl. etwa Ibn Kannān, *Yaumiyyāt*, 21, 180, 203.

ändern können, dass er sich ganz ähnlich wie der Kaffee im Laufe des 18. Jahrhunderts im Alltagsleben weitgehend durchsetzte.⁵¹

Die Frage nach individuellen oder gesellschaftlichen Ursachen devianten Verhaltens stellen sich die Autoren im Falle des Drogenkonsums nicht. Auch wenn davon die Rede ist, wie eine Person mit dem Konsum angefangen hat, sucht man vergeblich nach Erklärungen: Die Sucht kommt über die Menschen: *ibtalā bi-sʿimāl al-barš* heißt es bezogen auf Muḥammad al-Karīmī.⁵² Ein insgesamt eher negatives Charakterbild geht mit der Sucht zwar oft einher, der Leser wird allerdings angesichts der gängigen Argumentation gegen den Alkohol als den großen Enthemmer und Verführer⁵³ genauso gut die Droge als ursächlich für den sonstigen liederlichen Lebenswandel haben ausmachen können wie umgekehrt. Ein Säfteungleichgewicht wird von den Autoren nicht als Ursache in Erwägung gezogen. Dieses kann sehr wohl aber Folge des Konsums sein. *Barš* gehört wie Tabak und Haschisch⁵⁴ zu den trockenen Substanzen, was die den Humor beflügelnde Wirkung erklärt, genauso aber, gerade in den heiß-trockenen Klimata, zu denen die Länder des Osmanischen Reiches gezählt wurden, zu schweren Ungleichgewichten führen kann. Ṭaşköprüzāde Aḥmeds Erblindung gilt als Folge seiner Drogensucht.⁵⁵ Womöglich hat der Leser auch die Muḥammad al-Karīmī heimsuchende Melancholie mit der Wirkung der austrocknenden Droge in Verbindung gebracht.⁵⁶

⁵¹ Russell, *The Natural History*, 120.

⁵² Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 274 (Muḥammad al-Karīmī), kurz danach wird er von Melancholie befallen. Auch in diesem Fall einer depressiven Natur bleiben Ursache und Wirkung völlig unklar.

⁵³ Ibn Aiyūb, *Raud*, 101 (Muḥammad aṣ-Ṣaltī); al-Būrīnī, *Tarāğim*, II, 241f. (Šāhin aṣ-Šāṭir); diese Haltung ist in der ganzen islamischen Welt weit verbreitet, vgl. etwa die ḥwārezm-türkische Anekdote über den alkoholinduzierten Fall eines schließlich in der Hölle endenden ehemals frommen Muezzins, aus dem von János Eckmann edierten und Maḥmūd b. ʿAlī (gest. ca. 1360) zugeschriebenen *Nehcū l-ferādis*, Ankara 1956, 364f.

⁵⁴ Zum Tabak vergleiche Berger, *Ein Herz*, 258ff.; zur humoralmedizinischen Einordnung von Cannabis siehe Rosenthal, *The Herb*, 73f.

⁵⁵ Man wusste wohl um Möglichkeit der Abhängigkeit, was in der juristischen Diskussion der Zulässigkeit von Drogenkonsum im Falle bereits vorhandener Sucht zu sehr humanen Lösungen geführt hat. Al-Būrīnī beschreibt am Beispiel des Ṭaşköprüzāde Aḥmed Entzugerscheinungen bei einem *barš*-Konsumenten (*Tarāğim*, I, 73), die „Trockenheit“ des von Aḥmed konsumierten *barš* führt, wie al-Būrīnī meint, schließlich zu seinem Erblinden.

⁵⁶ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 274.

*Sexualität*⁵⁷

Zu den durch das Religionsgesetz verbotenen Handlungen gehören bekanntlich auch alle Formen der Sexualität außerhalb der Ehe oder des Verhältnisses eines Mannes mit seinen Sklavinnen. Die nichteheliche Unzucht wird bereits im Koran unter Strafe gestellt; auch die Überlieferung bietet reichlich Anhaltspunkte für den Stellenwert, den der Islam diesem Komplex beimisst. Die strikte Geschlechtertrennung, die für die städtischen islamischen Mittel- und Oberschichten seit der Abbasidenzeit kennzeichnend war, wird ein Übriges getan haben, um sexuelle Kontakte zwischen Männern und nicht mit ihnen verheirateten freien Frauen zu minimieren. Die fiktive mittelalterliche islamische Literatur ist zwar durchaus nicht arm an Geschichten über amouröse Eskapaden,⁵⁸ man wird aber kaum annehmen können, dass Derartiges, zumindest was Frauen der besseren Stände anbelangt, tatsächlich häufig vorgekommen ist. Die Tabuisierung des Themas der Ehefrau in der Kommunikation zwischen Männern⁵⁹ und die Tendenz, nach Kräften einen Skandal zu vermeiden,⁶⁰ sorgten dafür, dass allfällige Skandale wohl selten publik geworden sind. Prostitution, die zum Zwecke des Schutzes der „Ehre“ der „anständigen“ Frauen institutionalisierte Normübertre-

⁵⁷ In der heutigen Forschung wird der Gebrauch des Begriffs „Homosexualität“ für erotische Beziehungen unter Männern im vormodernen Orient vielfach abgelehnt, da „homosexuelles“ Verhalten in der vormodernen islamischen Welt unter gänzlich anderen Bedingungen und anderem Bewusstsein der Beteiligten von ihrem Tun stattfand als im heutigen Westen (weitgehendes Fehlen eines homosexuellen Selbstbewusstseins und gleichberechtigter Partnerschaft zwischen zwei Männern/Frauen). Um keine Verwechslung mit dem Konzept einer homosexuellen Persönlichkeit und bewusst als solcher wahrgenommener Homosexualität aufkommen zu lassen, verwende ich im Folgenden den zugegebenermaßen unangenehm schwerfälligen, aber in der Forschung mittlerweile eingeführten Begriff der mann-männlichen Sexualität (homoerotische Beziehungen unter Frauen kommen in den hier untersuchten Texten nicht vor). Als Adjektiv verwende ich das Wort „gleichgeschlechtlich“. Dass die Ausdrucksformen von mann-männlicher Sexualität im osmanischen Syrien und im heutigen Amsterdam verschiedene sind, ergibt sich allerdings ohnedies aus dem Zusammenhang. Die Frage, inwieweit bestimmte sexuelle Präferenzen genetisch angelegt oder kulturell determiniert sind, kann hier nicht angesprochen werden.

⁵⁸ Johann Christoph Bürgel, „Love, Lust, and Longing. Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources“, in: *Society and the Sexes in Medieval Islam*, 6th Giorgio Levi della Vida Biennial Conference, Hg. Afaf Lutfi al-Saiyid-Marsot, Malibu (CA) 1979, 81-118.

⁵⁹ Etwa Malek Chebel, *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie*, München 1997, Art. „Frau“, 129-131.

⁶⁰ Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs. The Development of the Genre*, New York, London 1971, 122f., führt al-Gāhiz als Beispiel für eine solche Haltung an. Das Prinzip des *satr* wie auch die Warnung davor, anderen, und sei es der eigenen Frau, nachzuspionieren, findet sich auch im *ḥadīth* gespiegelt, so dass es als generelles Prinzip islamischen guten Benehmens gelten kann, das genauso in sufischen Kreisen des Mittelalters Beachtung fand (vgl. etwa Lutz Berger, „Geschichten von allem außer Gott.“ *Sufik und Welt bei Abū ‘Abd ar-Rahmān as-Sulamī (936-1021)*, Hildesheim u. a. 1998, 86f.) wie heute in praktischen Ratgebern für das Alltagsleben eines Muslims, vgl. etwa Abdullah Aydın, *İslām’a göre cinsel meseleler*, Istanbul 1988, 195.

tion, ist kein Thema für die Autoren der Biographiensammlungen.⁶¹ Angehörige der wohlhabenden Stände werden sich wohl in der Regel ihrer Sklavinnen bedient und auf den Besuch bei Prostituierten weitgehend verzichtet haben. Al-Budairī, der einem anderen, volkstümlicheren Milieu entstammt, berichtet dagegen wiederholt und mit deutlichen Ausdrücken des Entsetzens von der Präsenz von Prostituierten in der Stadt, die er für allerlei Ausbrüche göttlichen Zorns verantwortlich macht.⁶² In den anderen hier untersuchten Quellen wird aus osmanischer Zeit von *zinā* gar nichts berichtet.⁶³

Dagegen steht die relative Ausführlichkeit, mit der außer in fiktiven literarischen Quellen auch in der historischen und biographischen Literatur von auf das gleiche Geschlecht bezogener erotischer Neigungen und Handlungen gesprochen wird. Dies hat bislang allerdings nicht zu einer intensiveren wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesen Fragen geführt. Der Bereich der literarischen Darstellung ist zwar mit den Studien von Ewald Wagner über Abū Nuwās oder durch das Werk Hellmut Ritters und zuletzt durch den Sammelband von Wright und Rowson sowie die Studie von Thomas Bauer zur Liebesdichtung in Teilen recht gut erschlossen, der Bereich der historiographischen Literatur ist dagegen weithin noch *en friche*.⁶⁴ Die noch unbefriedigende Forschungslage und ideologische Voreingenommenheit der Autoren führen dazu, dass Ansichten nicht selten pauschal und/oder ohne klar erkennbaren Bezug zu den Quellen geäußert werden. Dies gilt etwa für die Bemerkung Goiteins, die islamisch-arabische Oberschicht habe sich erst mit den Frauen der unterworfenen Völker begnügt und,

⁶¹ Oder vielleicht doch? In der Biographie des Gottesfreundes Yūsuf aṭ-Ṭabbāḥ (al-Murādī, *Silk ad-durar*, IV, 245f.) lesen wir von einem Scharifen, der den *fuḡūr* (Ausschweifungen) ergeben war. Möglicherweise handelt es sich hier um eine Anspielung auf sexuelle Übertretungen. Sehr konkret ist das freilich nicht. Der Weingenuss, dem der Mann ebenfalls nicht abhold war, wird explizit genannt.

⁶² Al-Budairī, *Hawādit*, 112, 127 und passim.

⁶³ Ein Fall aus der Spätzeit der Mamlukenherrschaft, in dem sich die politische Macht über ein Urteil des Oberqadis hinwegsetzt und trotz unzureichender Beweise einen Mann deshalb hinrichten lässt, al-Būrīnī, *Tarāḡim*, II, 5f. Zum Thema der legalen Sexualität schweigen die Quellen weitgehend, selbst wenn es bloß um das Thema keuscher Bewunderung weiblicher Schönheit geht, was im Zusammenhang mit der erwähnten Tabuisierung der Frau in weiten Bereichen nichtfiktionaler arabisch-islamischer erzählender Literatur und männlicher Alltagskultur nach der Abbasidenzeit zu sehen ist. Vgl. zur immer geringeren Bedeutung von Frauen in arabisch-islamischer biographischer Literatur auch Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder, London 1994, passim.

⁶⁴ Ewald Wagner, *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbāsidenzeit*, Wiesbaden 1965, 98-109, 143-187 und passim; Ritter, *Das Meer der Seele*, 347-503; J. W. Wright Jr., Everett K. Rowson (Hg.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997; Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal*, Wiesbaden 1998, 150-184; vgl. auch Lutz Richter-Bernburg, „A Plato of Mind and a Joseph of Countenance“ – the Notion of Love and the Ideal beloved in Kay Kā'ūs b. Iskandar's *Andarznāme*, in: *Festschrift Franz Rosenthal = Oriens*, 36 (2001), 276-287.

dieser Genüsse müde, in der Abbasidenzeit nach Raffinierterem Ausschau gehalten: „After the endless supply of girls of all races, colors, shapes and personalities had been tasted, the oversatiated and refined appetites had to be satisfied elsewhere.“⁶⁵ Der Zusammenhang der in der islamsprachlichen Poesie gepflegten Homoerotik mit einer gewissen Verfeinerung der Sitten mag unbestreitbar sein; die dauerhaft beherrschende Stellung der Homoerotik in der traditionellen islamischen Poesie und höfischen Kultur (und weit darüber hinaus) vermag eine solche Behauptung nicht zu erklären. Es ist zudem beileibe nicht so, dass männliche Sexualität in der islamischen Welt (oder anderswo) auf kulturelle Eliten mit (über)verfeinerten Gewohnheiten beschränkt wäre (dass die Idee, derartige Neigungen stellten ein Dekadenzphänomen dar, sich bereits bei Ibn Ḥaldūn findet, auf den Goitein in diesem Zusammenhang allerdings nicht verweist, sei nur am Rande vermerkt).⁶⁶ Hier schwingt deutlich eine ideologisch begründete Abwertung von auf das gleiche Geschlecht bezogener Sexualität als degeneriert mit. Im Übrigen werden homoerotische Zusammenhänge gerne auch ganz und gar ignoriert, selbst wenn sie eigentlich offensichtlich sind.⁶⁷ Vertreter des neuen Forschungsfeldes der *queer-studies* haben im Gegensatz dazu zuweilen die Neigung, ihrem Untersuchungsgegenstand eine Bedeutung für die Erklärung aller möglicher Phänomene zuzuschreiben, ohne sich dabei allzu sehr um Quellenbelege zu scheren. Ein Beispiel in dieser Hinsicht sind die Überlegungen des Soziologen Stephen O. Murray, der versucht, das Funktionieren des mamlukischen Staates wie von Bürokratie und Militär im Osmanischen Reich und die Wandlungsprozesse, die beide durchmachen, weitgehend durch die tatsächlichen oder unterstellten sexuellen Präferenzen der Angehörigen der jeweiligen Sklavenelite zu erklären. Immerhin ist er so ehrlich zuzugeben, dass er für seine These „that over time the masculinity of those conscripted in the Ottoman *deushirme* declined in importance and that the ratio of soldiers to ‚sextoys‘ among Christian boys decreased“ „absolutely no evidence“ hat. Das überrascht nicht. Die Werke, auf die Murray sich bezieht, bieten jedenfalls keinen Beleg für seine Thesen.⁶⁸ Das soll nicht heißen, dass sexuelle Bindungen unter Männern für die Bildung und Zementierung von Seilschaften in der osmanischen Gesellschaft (wie in anderen traditionellen islamischen Gesellschaften) keine Bedeutung gehabt hätten. Wir verfügen in diesem Zusammenhang über ausreichend Quellenbelege. Doch würde es der erst seit wenigen Jahren intensiver betriebenen Forschung in diesem

⁶⁵ Shlomo D. Goitein, „The Sexual Mores of the Common People“, in: *Society and the Sexes*, Hg. Lutfi al-Saiyid-Marsot, 43-62, hier 47.

⁶⁶ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, übers. von Franz Rosenthal, 3 Bde., London 1958, II, 295f.

⁶⁷ Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 150ff.

⁶⁸ Stephen O. Murray, *Male Homosexuality, Inheritance Rules, and the Status of Women in Medieval Egypt: The Case of the Mamlūks*, und ders., „Homosexuality among Slave Elites in Ottoman Turkey“, in: *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, Hg. Stephen O. Murray, Will Roscoe, New York, London 1997, 161-187, Zitat S. 181.

Bereich zunächst einmal gut tun, diese vorhandenen Belege zu sichten und auszuwerten, ehe man versucht, im weitgehend luftleeren Raum umfassende Erklärungsmodelle vorzustellen.⁶⁹

Hingezogenheit zum eigenen Geschlecht, insbesondere zu Knaben und Jugendlichen wird in der islamischen Tradition wenn schon als Sünde, so doch nicht als widernatürlich betrachtet. Bereits das *ḥadīṭ* warnt vor den Reizen der Bartlosen, mit deren Hilfe der Satan die Gläubigen ebenso zu Fall zu bringen wisse wie mit den Reizen der Frauen. Trotz der eindeutigen Haltung des Rechts hat die Dichtung⁷⁰ in weiten Teilen der islamischen Welt homoerotische Topoi in den Mittelpunkt gestellt. Ab dem 11. Jahrhundert n. Chr. etwa sind nicht-homoerotische Liebesdichtungen in der ostarabischen Welt die Ausnahme. In der osmanischen *ḍivān*-Literatur kommen sie überhaupt nicht vor.⁷¹ Insbesondere in der Geschichte der Sufik gibt es immer wieder Beispiele für das Hingezogen-Sein des Mystikers zu Knaben und Jünglingen von, wie man meinte, an das Göttliche gemahnender Schönheit.⁷² Die irdische Verführung, die für den Betrachter von einem *amrad*, einem Bartlosen (Pl. *murd*), ausging, hat natürlich auch immer wieder warnende Stimmen auf den Plan gerufen, die meinten, das Anschauen schöner Knaben deshalb verbieten zu müssen.⁷³ Angesichts einschlägiger Anfeindungen hat etwa ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī sich bemüßigt gesehen, in diesem alten Streit Partei zu ergreifen. Der Blick auf den schönen Knaben sei keineswegs notwendigerweise Ergebnis oder Auslöser diesseitigen Begehrens, sondern könne aus rein spirituellen Motiven geschehen und sei dann nicht zu beanstanden.⁷⁴

⁶⁹ Wie wichtig genaues Arbeiten in diesem Bereich ist, hat etwa die pertinente Kritik von Arno Schmitt an Charles Pellats Artikel „*Liwaʿf*“, in: EI², V, 776-779, gezeigt (den radikal konstruktivistischen Ansatz des Verfassers braucht man dabei nicht zu teilen): Arno Schmitt, Jehoeda Sofer (Hg.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, New York u. a. 1992, Neudruck des Artikels mit Anmerkungen, 151-168. Schmitt ist im Übrigen auch eine umfangreiche, allerdings, was das Inventar der Quellentexte angeht, naturgemäß noch unvollständige Bibliographie zum Thema zu danken: Arno Schmitt, *Bio-Bibliography of Male-male Sexuality and Eroticism in Muslim Societies*, Berlin 1995. Von den hier behandelten Autoren findet sich dort nur al-Budairi.

⁷⁰ Gemeint sind hier nicht volkstümliche Dichtungen, in denen das Thema durchweg nur am Rande eine Rolle spielt, sondern die zur *great tradition* zu zählende Dichtung.

⁷¹ Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 151. Dass in der osmanischen Dichtung das Objekt der Liebe immer männlich war, hat Vančo Bošković nachgewiesen: „Zum Problem des Objekts der Liebe in der osmanischen Divan-Poesie“, in: *XVIII. Deutscher Orientalistentag, Vorträge*, Hg. Wolfgang Voigt, Wiesbaden 1974 (ZDMG, Suppl. II), 124-130.

⁷² Ritter, *Das Meer der Seele*, 434ff.

⁷³ Dass ein alter Feind der Sufik wie Ibn al-Ġauzī in diesem Zusammenhang nicht fehlen darf, ist klar: *Talbīs Iblīs*, Beirut o. J., 295-310. Vgl. auch James A. Bellamy, „Sex and Society in Islamic Popular Literature“, in: *Society and the Sexes*, Hg. Afaf Lutfi al-Saiyid-Marsot, 23-42. Für Ibn Kannān, *Yaumīyāt*, 488, ist der *gulām* die Traumchiffre für Versuchung; ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī, *Taʿfīr al-anām fī taʿbīr al-manām*, Hg. Ḥanān Muḥammad Nūr Ṭabbāra, Beirut 1993, 326, hat diese Vorstellung nicht.

⁷⁴ Vgl. ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī, *Ġāyat al-maṭlūb fī maḥabbat al-maḥbūb*, Hg. Samuela Pagani, Rom 1995 (Revista degli studi orientali 68, Suppl. 1). Zu dieser Frage auch Babara Rose-



Eine derartige keusche Verehrung für jugendliche Schönheit wird etwa für al-Bürinī konstatiert.⁷⁵ Gegen eine solche Haltung ist für die Autoren in der Regel nichts einzuwenden, sie wird (wie erwähnt im Einklang mit der religiösen Tradition) auch nicht als widernatürlich oder besonders peinlich empfunden. Wer für derartige Vorlieben bekannt ist, allerdings offenkundig häufig in dem Ruch, dass er es nicht bei rein platonischer Verehrung belasse. So meint Ibn Aiyūb, den ebenso bescheidenen wie tugendhaften Richter Saiyid ‘Ali b. Hamza, der es liebt, sich mit *gilmān* (Knaben, Sklaven) zu umgeben, darauf hinweisen zu müssen, dass die Liebe zu ihnen verwerflich sei (*maḥabbat al-gilmān ġair maḥmūda*). Natürlich weiß der Richter das bereits und fragt deshalb seinen Kollegen erstaunt zurück, wie dieser annehmen könne, dass er den Geschlechtsverkehr mit den Söhnen der Muslime für erlaubt halte.⁷⁶ Auch der allseits geschätzte Šihāb ad-Dīn aṭ-Ṭībī gerät rasch in Verdacht, verbotene Motive zu hegen, als er sich intensiv um seinen ebenso schönen wie begabten Schüler ‘Abd al-Laṭīf b. Ġābī kümmert. Dieser allerdings zeigt sich Ṭībī gegenüber ohnedies unbarmherzig spröde.⁷⁷ Die Leistung eines frommen und gelehrten Mannes wird aber auch für al-Ġazzi durch eine Vorliebe für *gilmān murd* nicht wirklich geschmälert.⁷⁸

Mehr noch als der in Maßen weitgehend geduldete Drogenkonsum, beinhalten ausgelebte homoerotische Neigungen ein Konfliktpotenzial. Dies nicht allein deshalb, weil die Juristen das Verbot nicht im Schutzraum der Ehe sich vollziehender sexueller Praxis sehr viel eindeutiger formulierten als das des Drogenkonsums.⁷⁹ Der Grund liegt mehr noch in dem Umstand, dass hier immer auch we-

now von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World. Shaykh ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)*, Ph.D. Dissertation, Berkeley 1997, 73ff.

⁷⁵ Ibn Aiyūb, *Raud*, 49 (al-Bürinī).

⁷⁶ Ebd., 68f.

⁷⁷ Al-Ġazzi, *Lutf*, II, 539f. (‘Abd al-Laṭīf b. Ġābī); zum Topos des spröden, ja grausamen Geliebten siehe Ritter, *Das Meer der Seele*, 389-392, 401f.; weitere Beispiele: oben al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, II, 54f. (al-Bürinī); ebd., I, 43 (Ibrāhīm al-Madani).

⁷⁸ Die Autoren sind dabei unterschiedlich streng. Für Ibn Aiyūb, der derartige Interessen offenkundig nicht teilte, ist allerdings bereits die Neigung etwa eines al-Bürinī ein Grund für leichten Tadel, *Raud*, 48: „Er hatte Mannestugend, *obwohl* er – allerdings keusch – den Jugendlichen zugetan war.“ Vgl. auch sein im Ganzen positives Urteil über Aḥmad aš-Šuwaiki, ebd., 23, der jedoch aufgrund seines Hangs zu den *murd* in besonderem Maße Gottes Verzeihung bedurfte habe.

⁷⁹ Dies gilt insbesondere für Analverkehr (*liwāt*). *Liwāt* = Sodomie darf nicht mit männlicher Sexualität gleichgesetzt werden (obwohl dies natürlich auch in islamischen Texten der Vormoderne nicht selten geschieht). Die ḥanafitische Schule bestraft ihn überwiegend nicht als Unzucht (*zinā*) mit einer *ḥadd*-Strafe, wenn er mit einem Sklaven, der Ehefrau oder einer Sklavin geübt wird. Auch wenn es nicht zur Penetration im eigentlichen Sinne kommt, sondern nur zum Reiben des Geschlechtsteils zwischen den Schenkeln der anderen Person (*taḥḥīd*), kann die Bestrafung milder ausfallen. Eine Bestrafung der gleichgeschlechtlichen Praxis als solcher (die als Konzept damals ja auch nicht existiert) findet sich in den Rechtswerken selten diskutiert. Zusammenfassung verschiedener ḥanafitischer Positionen: Ibn ‘Abidin, *Ḥāšiyat radd al-muḥṭār*, IV, 27ff. Vgl. auch Charles Pellat, Art. „*Liwāt*“, in: EI², V, 776-779, und die Bemerkungen von Arno Schmitt in: ders., Jehoda Sofer (Hg.), *Sexuality and Eroticism Among Males*, 151ff.

nigstens eine zweite Person involviert war. Hinzu kommt, dass sexuelle Beziehungen wie in vielen Kulturen insbesondere des Mittelmeerraums in der Regel nicht symmetrisch gedacht wurden, sondern auf sozialer Ungleichheit beruhten. Ein erwachsener, freier Mann durfte sich keinesfalls in eine sexuell passive Rolle begeben, die als sozial unterlegen gedacht wurde. Das Objekt, an dem er seine sexuellen Bedürfnisse befriedigte, war demgegenüber zweitrangig, soweit er nur selbst derjenige war, der andere penetrierte.⁸⁰ Soweit diese Rollen eingehalten werden, ist mann-männliche Sexualität zwar sündhaft, bleibt aber im Rahmen des für die Gesellschaft Verständlichen. Wenn ein bekannter Wüstling dadurch bestraft wird, dass eine Gruppe von Männern ihn vergewaltigt, bedeutet das für ihn eine ungeheure Erniedrigung. Der Drusenemir Maṣṣūr wird auf frischer Tat ertappt, als er gerade mit einer Frau im Maidān-Viertel schlafen möchte, von deren Schönheit er gehört hatte. Um den Beischlaf zu erzwingen und vor einem rächenden Verwandten sicher zu sein, hatte er sich zwei Spießgesellen mitgebracht. Es ist nicht das erste Mal, dass der Emir sich auf diese Weise über Recht und Gesetz hinwegsetzt. Diesmal jedoch nimmt die Sache eine für ihn unangenehme Wendung. Ein Trupp Soldaten des Paschas kommt hinzu, überwältigt und vergewaltigt ihn, und treibt ihn sodann halbnackt auf die Straße. „Gott erniedrigte den Verfluchten mittels der Turkmenen der *ḥalqa*-Truppen. Gott sei gepriesen!“⁸¹ Das oben geschilderte Rollenschema wird hier genutzt, um einen Verbrecher seiner gerechten Strafe zuzuführen. Das Handeln der Soldaten, das formal den Tatbestand des *liwāt* erfüllt, ist dem religionsgesetzlichen Urteil hier vollkommen entzogen; ja es erscheint sogar als gottgewollt. Die Macht des gesellschaftlichen Rollenschemas wird aber auch an der strengen Verurteilung deutlich, die ausgesprochen wird, wenn ein erwachsener Mann freiwillig die passive Rolle übernimmt. Denn damit ist der Gipfel der Verworfenheit erreicht, wie bei Muḥammad aṣ-Ṣalti, der sich zu jeder Form der Sünde hinreißen lässt: Lüge, Unterschlagung, Trunksucht. Dass er sich penetrieren lässt, gilt Ibn Aiyūb folglich als gewiss: „Ich habe oft gesehen, dass, wenn er Wein getrunken hatte und er berauscht war, er brunftig wie ein Kamel wurde. Seine Neigung, sich nehmen zu lassen, regte sich und er fand keine Ruhe, bis er anal penetriert worden war.“⁸²

⁸⁰ Zu all diesen Fragen Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 166ff. Dass solche Vorstellungen von Sexualität noch heute im Nahen Osten vorherrschen, zeigt: Arno Schmitt, „Different Approaches to Male-Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Usbekistan“, in: *Sexuality and Eroticism Among Males*, Hg. Arno Schmitt, Jehoeda Sofer, 1-25, und die anderen Beiträge in diesem Sammelband. Nur in seltenen Ausnahmefälle wurden solche Schemata aufgebrochen. Es muss offen bleiben, ob etwa einschlägige Gedichte des Abū Nuwās, in denen der Dichter sich selbst zum Beischlaf anbietet oder seinen Gästen rät, sich gegenseitig zu beschlafen, nicht einfach auch der Lust an der Provokation entsprangen. Beispiele derartiger Verse, Wagner, *Abū Nuwās*, 153.

⁸¹ Ibn Kannān, *Yaumiyāt*, 51f.

⁸² Oder ist die Übersetzung nicht vulgär genug? „*Kuntu arābu idā šariba al-ḥamr wa-ntašā yabiḡu hayaḡān al-ba’ir wa-tataḥarraku ubnatuhu fa-lā yastaqirru ḥattā yu’tā fi dubrihi*“, Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 100f. Auch den Konsum von Cannabis sahen manche als Auslöser für eine



Ungewöhnlich häufig geht es in den Texten im Zusammenhang mit homoerotischer Sexualität um Gewaltverbrechen, sicher auch, weil man ein praktisches Ausleben dieser Neigungen gern verschwieg, wenn es nicht durch das Verbrechen manifest wurde. In zwei Berichten wird dabei der jugendliche Geliebte Opfer des Verbrechens. Aḥmad al-Ḥālidī, ein Gelehrter aus Ṣafad, verliebt sich in seinen Schüler, und als der sich nicht willig zeigt, nimmt er sich unter Mithilfe seines Bruders und einer Reihe von Studenten mit Gewalt, was er anders nicht bekommen kann. Die Sache wird ruchbar. Der Vater des Jungen beschwert sich daraufhin über den Vorfall beim Gouverneur von Damaskus.⁸³ Offenkundig meint der Vater, in Ṣafad gegen die beiden einflussreichen Täter (der Haupttäter Aḥmad al-Ḥālidī wird später Mufti der Ḥanafiten dortselbst)⁸⁴ nichts ausrichten zu können.⁸⁵

Der Gouverneur lässt nun die beiden al-Ḥālidīs von einem Tschauſchen nach Damaskus vorladen. Die beiden erscheinen den Damaszener Gelehrten schwach wie Frauen und weinten beide wie die Waisenknaben (*waqaʿā ʿalā ʿulamāʾihā waqf al-ḥarīm wa-bakā kull minhumā bukāʿ al-yatīm*). Al-Būrīnī und andere Damaszener Gelehrte sind angesichts dieser Haltung⁸⁶ und der Schönheit des Opfers sofort bereit, den beiden Tätern beizuspringen. „Nach Maßgabe des erhabenen Gesetzes galt ihre Unschuld als erwiesen“,⁸⁷ doch habe bereits die (bloße) Anklage ihnen gewaltig zugesetzt (*wa-in kānat at-tuhma qad aḥadat maudīʿahā minhumā*). Zwar führt al-Būrīnī den Bericht über die Vergewaltigung mit einem „*yuqāl*“, „es heißt“ ein, am Tatbestand selbst wird aber ansonsten nicht weiter gezweifelt – im

Neigung zu *ubna*, Rosenthal, *The Herb*, 86. Passagen wie diese lassen verständlich werden, warum Ibn Aiyūb bei manchen als unseriös galt: Mögen andere auch gern auf derart peinliche Gegenstände eingegangen sein, sie wahrten doch vermittels indirekterer Ausdrucksweise in der Regel den Schein.

⁸³ Al-Būrīnī, *Tarāḡim*, I, 124 (Aḥmad al-Ḥālidī aṣ-Ṣafadi): „Die Sache wurde in der Stadt Ṣafad bekannt und die Nachricht ging überall herum, da musste der Vater in Erregung geraten, wie jemand, der eine Blutschuld sühnen muss.“ Hätte der Vater, wäre die Sache unter dem Teppich geblieben, nicht so reagiert?

⁸⁴ Ebd., 132.

⁸⁵ Zu allem Überfluss geraten das Opfer der Vergewaltigung und sein Vater in Verdacht, sie würden freiwillig sexuelle Handlungen mit anderen Männern begehen, sie seien gewissermaßen eine Gefahr für die Öffentlichkeit (*nusiba ilaihimā mā nasaba al-mutaqaddimūn ilā al-Ḥālidīyain*). Auf beide (Vater und Sohn?) träfen die Verse zu: „(Wenn) Plündernde Beduinen kommen in den Irak, (dann) achte auf deine Kleidung, oh, Abū l-Ḥattāb!//Die beiden reichen Brüder (dagegen) werden nicht plündern, sie packen allenfalls die Gewinne (*annatāʿig*) der Herzen“ (ebd., 125). Das heißt, wenn arme Beduinen kommen, muss man um sein Hab und Gut fürchten, bei reichen schönen Menschen, wie dem Opfer in dieser Geschichte, muss man nur emotionale Verwirrung fürchten. Die Bezüge der Personalpronomina sind nicht einfach zuzuordnen, zumal von Vater und Sohn gemeinsam an dieser Stelle noch gar nicht die Rede war, der Dual eigentlich also nur für die beiden al-Ḥālidīs gebraucht werden kann, was aber angesichts des Gesagten wenig Sinn macht.

⁸⁶ Ebd., 125: „Der Verfasser gehörte zu denen, die ihnen halfen.“ Das Motiv des Weinens der beiden Übeltäter bleibt unklar. Ist es Reue oder bloß die Scham, weil sie in einer solchen Sache vor den Gouverneur zitiert worden sind?

⁸⁷ Ebd., „*wa-tabata lahumā al-baraʿā bi-ḥasb aš-šarʿ aš-šarīf*“.

Gegenteil, zumindest, dass es zum Geschlechtsverkehr gekommen sei, gilt nach dem Konsens der Damaszener Gelehrten als unzweifelhaft.⁸⁸ Worauf angesichts dessen der mit Hilfe der Damaszener Kollegen erwirkte Freispruch beruht, erfahren wir nicht. Fehlt es an der notwendigen Zahl der Zeugen? Die beiden Täter jedenfalls setzen ihre Karriere als Mufti und Gelehrter in ihrer Heimatstadt fort.

Al-Būrīnī berichtet ganz aus der Perspektive des Dichters mit einem Sinn für jugendliche Schönheit. Er feiert sie in wohlgesetzten Reimprosaworten, und mit dem Ausdruck des Bedauerns darüber, dass „die Gazelle“ Damaskus wieder Richtung Şafad verlässt, unmittelbar nachdem er von dem an sich doch wohl skandalösen Freispruch für die beiden Täter berichtet hat. Die Schönheit des Knaben macht für ihn das Verhalten der Vergewaltiger verständlich.⁸⁹ Die klassische arabische Dichtung und Erzählliteratur kennt den durchaus nicht bloß negativen Typus des mit List oder Gewalt einen unwilligen (oder von Verwandten überwachten) Knaben zum Verkehr zwingenden *dabbāb*.⁹⁰ Wenn ein ähnlicher Typus für den Vergewaltiger einer Frau fehlt, dann sicher nicht zuletzt deshalb, weil eine Vergewaltigung hier, indem sie das genealogische System in Unordnung zu bringen droht (Gefährdung des *nasl*), als weitaus schlimmeres Verbrechen betrachtet wird und nicht im Rahmen des spielerischen Tabubruchs gesehen werden kann, wie dies bei einem männlichen Jugendlichen offenkundig der Fall ist. Insofern als der männliche Jugendliche, der Opfer sexueller Gewalt geworden ist, nach seinem Erwachsenwerden dennoch ohne größere Probleme die ihm zugewiesene Rolle erfüllen kann, ist das an ihm begangene Verbrechen aus der Sicht der Gesellschaft weniger gravierend.⁹¹ Die (teils topische) Perspektive des Dichters mit Sinn für das Schöne und Verständnis für das durch ebendieses Schöne getroffene Herz lassen al-Būrīnī blind werden für die psychischen oder sozialen Folgen, die die Affäre für das Opfer der kollektiven Vergewaltigung gehabt haben mag.

⁸⁸ Ebd., „*wa-ṭabata al-ġimāʿ bi-l-iġmāʿ*“.

⁸⁹ Zu al-Būrīnīs homoerotischen Neigungen vgl. Ibn Aiyūb, *Raud*, 49. Al-Muḥibbī berichtet ohne Wertung von einem Geliebten al-Būrīnīs, der sich den *mablaṣ* Rāmī zugelegt habe. Als dieser sich einmal spröde zeigte, habe al-Būrīnī sogleich einen passenden Vers des Ibn al-Fāriḍ zitiert. Mit einem anderen Geliebten namens Aḥmad b. Šāhin habe al-Būrīnī schließlich Streit gehabt, weil dieser einen seiner Verse in einer Lob-*qaṣīda* auf den Mufti Šunʿallāh plagiiert habe, *Hulāṣat al-aṭar*, II, 54f.

⁹⁰ Der Vorgang selbst heißt *dabīb*, kriechen, vgl. Aḥmad at-Tifāšī (gest. 651/1253), *Nuzhat al-albāb fi mā lā yūġad fi kitāb*, Hg. Ğamāl Ğumʿa, London 1992, 207ff.; franz. Ausgabe: Ahmad at-Tifāchī, *Les Délices des coeurs*, übers. und hg. von René R. Khawam, Paris 1981, 235ff.

⁹¹ Vgl. auch al-Būrīnī, *Tarāġim*, II, 280 (ʿAlī b. Ğānbulāḍ), „Gott sei Dank“ haben sich die Rebellen in der Umgebung von Damaskus nur der materiellen Güter und der männlichen Kinder bemächtigt, nicht aber die Frauen angetastet; vgl. auch die Beurteilung der Vergewaltigung des Emir Manšūr oben. Die Ausnutzung von politischer Macht, zum Zwecke den Beischlaf mit Frauen zu erzwingen, wird auch in einem anderen Beispiel bei al-Būrīnī scharf gerügt, *Tarāġim*, I, 321f. (Ibrāhīm Bāšā).

Im zweiten Bericht über eine Vergewaltigung trifft es das Opfer noch härter: Abū š-Šāma,⁹² ein Diener, der mit dem Gouverneur Ḥāfiẓ Aḥmed Paşa nach Damaskus gekommen ist, ein junger Mann von ungewöhnlicher Schönheit, erlangt die Erlaubnis, den Dienst zu quittieren, um Adept bei den Maulawi-Derwischen zu werden. Er trifft in seiner Unterkunft, dem Gästehaus der ‘Aşrūniya-Medresse,⁹³ dann auf den hässlichen, schwarzen⁹⁴ Sohn eines Angehörigen des Damaszener *ġund*, der auf den Namen Ḥidr hört. Dieser und Abū š-Šāma zechen miteinander, bis der Janitscharensohn schließlich anfängt, zudringlich zu werden. Es kommt zum Streit. Abū š-Šāma findet Zuflucht bei einem *amrad* namens Ḥalil, der eine eigene Kammer im oberen Stock des Gebäudes bewohnt. Auch der enttäuschte Zechgenosse wird nun, ähnlich wie in der anderen Anekdote der abgewiesene Lehrer, gewalttätig, aber mit schlimmeren Folgen: Er bricht die Tür zu der Kammer auf, in die sich die beiden Jungen zurückgezogen haben, schlägt auf sein Opfer ein, legt ein Kissen über dessen Kopf und heißt einen Komplizen sich darauf zu setzen, während er den Jungen vergewaltigt. Als er damit fertig ist, ist das Opfer erstickt. Die Täter, inzwischen wohl wenigstens drei Personen,⁹⁵ versuchen nun, die Leiche loszuwerden. Sie schaffen den leblosen Körper in den Festungsgraben und gehen fort, um sich restlos zu betrinken. Das Verbrechen wird bereits am nächsten Tag aufgeklärt, der Haupttäter wird gehängt, aber im Geheimen, da sein Vater zum *ġund* (der Janitscharentruppe) gehört. Ein Komplize wird gekreuzigt.⁹⁶

Anders als im ersten Fall hat al-Būrīnī diesmal keinerlei Verständnis für die Täter. Die Tat geschieht unter Alkoholeinfluss, was nach islamischer Vorstellung generell nicht als mildernder Umstand gilt.⁹⁷ Die negative Bewertung hat aber sicher noch mehr damit zu tun, dass hier Mord, ein noch schlimmeres Verbrechen als Vergewaltigung vorlag.⁹⁸ Außerdem wird eine Rolle gespielt haben, dass es

⁹² Die *kunya* rührt von einem Muttermal auf der linken Wange her, der eigentliche Name war Šāhin aš-Šāṭir.

⁹³ Zu dieser: Qutaiba aš-Šihābi, *Muġam Dimašq at-ta’rīḫiyya*, 3 Bde., Damaskus 1999, II, 199.

⁹⁴ War seine Mutter eine afrikanische Konkubine des Vaters? Zu rassistischen Vorurteilen und Stereotypen in der islamischen Welt vgl. etwa Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East. An historical Enquiry*, Oxford 1990, vor allem 28ff.

⁹⁵ Der Autor, der in diesem Text sonst durchaus den Dual verwendet, wechselt hier in den Plural.

⁹⁶ Al-Būrīnī, *Tarāġim*, II, 241f.

⁹⁷ Ausnahmen bestehen allerdings, wenn jemand im Zustand der Trunkenheit Unglauben bekennt, da hier nur Gottes Recht verletzt ist, Ibn ‘Ābidīn, *Ḥāšiyat radd al-muḥtār*, IV, 41.

⁹⁸ Anders verhält es sich, wenn es um Frauen geht. Ein Beispiel dafür, dass man die Tötung der Frau einer eventuellen Entehrung vorgezogen hat, findet sich allerdings bei al-Būrīnī, *Tarāġim*, II, 234 (ein rebellischer *Sekbān* tötet seine Frau, um zu verhindern, dass sie Regierungstruppen in die Hände fällt). Auch im islamischen Mittelalter (und der klassischen Antike, man denke an die Lucretia- und Verginiasagen; Livius 1,57,6ff. und Livius 3,44) scheint es, dass die Entehrung, die mit der Vergewaltigung verbunden war, als noch schlimmer empfunden wurde als der Tod. Usāma b. Muṇiqid berichtet etwa in seinem *Kitāb al-Fitbār*, Hg. Philipp K. Hitti, Princeton 1930, 124f., lobend von seiner Mutter, dass

sich beim Täter hier nicht um einen Gelehrten, sondern einen Angehörigen des vielfach verhassten *ġund* handelte. Der Einfluss und der Freiraum dieser Gruppe werden nicht zuletzt dadurch deutlich, dass selbst ein schweres Verbrechen, wie es hier vorliegt, nicht öffentlich geahndet werden konnte. Die Angehörigen des Militärs werden im Übrigen in besonderer Weise mit mann-männlicher Sexualität in Verbindung gebracht. Neigen sie einmal eher den Konkubinen als den *ġilmān* zu, wird dies überrascht als ungewöhnlich vermerkt.⁹⁹

Sexuelle Gewalt gegen männliche Jugendliche steht aus naheliegenden Gründen allerdings nicht im Zentrum des Interesses der Autoren. Nicht *ġilmān*, sondern *a'yān*, nicht Epheben, sondern Notabeln sind das Thema, von dem in den Texten gehandelt wird. Sollte der eine oder andere in seiner Jugend Gegenstand des sexuellen Interesses anderer Männer gewesen sein, so war dies nichts, worüber man anständigerweise nach dem Erwachsenwerden des Betreffenden noch sprechen konnte, ohne ihn in seiner Rolle als erwachsener Mann und Notabler in Frage zu stellen. Hinweise auf frühere gleichgeschlechtliche Aktivitäten in jugendlichem Alter, wobei man sich in der Regel den Jugendlichen als den passiven Partner dachte, waren ein Mittel des beißenden Spotts und äußerster Herabwürdigung, dessen sich unsere Autoren enthalten.¹⁰⁰

sie bereit gewesen sei, ihre Tochter zu töten, um zu verhindern, dass sie in die Gefangenschaft der Ismailiten geriet. Ein ähnliches Beispiel: Sibṭ Ibn al-Ġauzī, *Mir'āt az-zamān, a facsimile reproduction of manuscript no. 136 of the Landberg collection of Arabic manuscripts belonging to the Yale University*, Hg. James R. Jewett, Chicago 1907, 498. Die Erwähnung des Todes der Frauen des Ibn Muqanna' (siehe unten) zeigt, dass derartige Maßstäbe nach Meinung unserer Autoren nicht auf rechtgläubige Muslime beschränkt sind. Zur Bedeutung des Komplexes von Ehre und Scham in einer islamischen Gesellschaft unserer Tage: Andrea Petersen, *Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei*, Berlin 1985.

Usāma b. Munqid̄ sieht die mangelnde Sorge um die sexuelle Ehre als Beleg für die Verrücktheit der Kreuzfahrer an (*Kitāb al-ʿIṭibār*, 135f.). Dass derartige Denkstrukturen den Europäern dennoch auch im Zeitalter der Aufklärung nicht völlig fremd waren, zeigt das deutsche Bürgerliche Trauerspiel.

⁹⁹ Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 5f. (Ibn Ġa'far); al-Būrīnī unterstellt eine generelle Neigung zum *liwāt* bei Angehörigen der Sekbāntruppe, *Tarāġim*, II, 254f. (*Sāliḥ min al-bait as-saffāḥi bi-Ḥalab*); vgl. auch den oben referierten Mord an dem Maulawī-Novizen. Zu erwähnen ist auch der Janitschare Ibrāhīm Aġa, er gehörte trotz seiner Neigung zu einem Damaszenerknaben, die wohl nicht keusch geblieben ist (wobei al-Būrīnī aber bevorzugt, sich über die Details auszuschweigen), zu den großen Positiva der Stadt, ebd., I, 327, 329.

¹⁰⁰ Ein Beispiel für solche Herabwürdigung ist es, wenn Mufti Aḥizāde Ḥüseyn sich gegenüber dem Bruder eines bedeutenden *sipāḥi*-Emirs länger darüber verbreitet, dass er seinen Bruder bereits gekannt habe, als dieser der jugendliche Geliebte des Soundso gewesen sei, al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 110. Lust an passiver mann-männlicher Sexualität galt der arabischen Medizin des Mittelalters im Gegensatz zur aktiven Variante als schwere, ja unheilbare Geisteskrankheit, vgl. Michael W. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford 1992, 96ff. Sie verursachte beim Betroffenen so große Scham, dass Abū Bakr ar-Rāzī von ihr als von der verborgenen Krankheit sprach (*ad-dā' al-ḥafī*), Franz Rosenthal, „Ar-Rāzī on the Hidden Illness“, *Bulletin of the History of Medicine*, 52 (1978), 45-60. Als Beispiel für Spottdichtung auf einen *ma'būn* vgl. etwa das Spottgedicht des 'Alī b. al-Ḥasan al-Bāḥarzi auf den seldschukischen Wesir al-Kunduri in: Yāqūt ar-Rūmī, *Kitāb Iršād al-arīb*, Hg. D. S. Margoliouth, Leiden 1907, V, 125 (Gibb Memorial Series VI, 5); zum

Sehr viel häufiger als Fälle von Gewalt gegen Jugendliche¹⁰¹ vermerken die Autoren folglich Fälle, in denen die potenziell aktiven, freien erwachsenen Partner selbst zu Opfern der Objekte ihrer Begierde wurden. Auch angesichts der erwähnten sozialen Asymmetrie sexueller Beziehungen im Allgemeinen¹⁰² und gleichgeschlechtlicher Beziehungen im Besonderen ist das nicht verwunderlich. Dies gilt z. B. in finanzieller Hinsicht. Viele Liebhaber erkaufen sich die Zuneigung sozial niedriger stehender Geliebter durch großzügige finanzielle Zuwendungen an sie (und zuweilen ihre Familien); Zuwendungen, die z. T. ruinöse Folgen nach sich ziehen.¹⁰³ Manchmal findet sich der Liebhaber auch unfreiwillig um sein Eigentum erleichtert.¹⁰⁴

Hintergrund Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jh.*, München 1991, 85ff., und Heinz Halm, „Der Wesir al-Kunduri und die Fitna in Nišāpūr“, *Die Welt des Orients*, 6 (1971), 205-233.

Die Bewohner von Mossul waren Gegenstand des Spotts, da man ihnen gleichgeschlechtliche Beziehungen nachsagte, die auf die übliche soziale Rangordnung keine Rücksicht nahmen: Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 171f.; dieser mittelalterliche Topos ist auch zur Zeit al-Murādis noch lebendig, *Silk ad-durar*, II, 206f. (Šāliḥ al-Muzauwir). Es folgen auf die Erwähnung der Mossuler von al-Muḥibbi übernommene Gedichte (Biographie des ‘Aṭā’allāh b. Maḥmūd aš-Šādiqī al-Ḥalabī, al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 114) zur Frage, ob nach dem Sprießen des Bartflaums die Attraktivität aufhöre oder nicht.

Derartige Haltungen waren schon in der Antike weit verbreitet. Von allen Vorwürfen, die Caesar gemacht wurden, habe ihn allein der wirklich getroffen, er habe dem König Nicomedes als Lustknaube und Schenke gedient (vgl. diese sich später in islamischer Zeit fortsetzende Kombination!). Er tritt, mit dahingehenden Spottversen und Bemerkungen konfrontiert, die Beschuldigungen eidlich ab. Sueton, *Kaiserbiographien*, Hg. Otto Wittstock, Berlin 1993, 67f. (Kap. 49) und ebd., Anm. 186.

¹⁰¹ Ein weiterer Fall in diesem Zusammenhang ist die Ermordung des Emirs Yahyā in Hama durch den für ihn engagierten Lehrer. Letzterer wollte sich auf diesem Wege von der für jenen empfundenen heftigen Liebe befreien. Der Täter endet auf dem Scheiterhaufen. Das Verbrechen ist hier wie im zuvor geschilderten Fall Mord, nicht ein sexuelles Delikt. Al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 48f. (Ḥasan b. al-A‘wağ).

¹⁰² Im Milieu der Bildungsschichten wurde diese soziale Asymmetrie teils durch die recht häufige Hypergamie (die Heirat mit einer ranghöheren Frau) wieder ausgeglichen. Hypergamie war auch in der höfischen Gesellschaft üblich: Die höchste Ehre eines osmanischen Staatsmannes war es zum *dāmād*, zum Schwiegersohn des Sultans aufzusteigen. Hypergamie trat auch in der europäischen Feudalzeit auf, vgl. Georges Duby, *La Société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Age*, Paris 1988, 138f., 156f. und passim. Nach dem Ende der Feudalzeit *stricto sensu* wurde diese Form ehelicher Verbindung in der alteuropäischen Gesellschaft eher untypisch.

¹⁰³ Etwa Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 23 (Aḥmad aš-Šuwaikī, neben seiner Neigung zu den *ḡilmān* wird ihm auch Freude am Wein nachgesagt); al-Būrīnī, *Tarāğim*, I, 95f. (Aḥmad al-‘Ināyātī); ders., *Tarāğim*, Ms. Wien Nr. 1190, fol. 124vf. (Luṭfi b. Muḥammad b. Yūnus); derselbe bei al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 305f.; ebd., I, 118f. (Abū s-Su‘ūd b. Aḥmad); al-Murādī, *Silk ad-durar*, IV, 51 (Muḥammad ar-Rūznāmağī); zuweilen mag der Leser auch Unterschlagungen, die sich Porträtierte zuschulden kommen ließen, durch ihre Neigungen und dem damit einhergehenden Geldbedarf in Verbindung bringen, vielleicht steht die Verschwendung hier aber auch nur als ein weiteres Element lasterhaften Lebens: al-Gazzi, *Lutf*, I, 73f. (Muḥammad Akmal al-Ḥanbalī); Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 100f. (Muḥammad aš-Šalti).

¹⁰⁴ Al-Būrīnī, *Tarāğim*, I, 51, berichtet hier über Aḥmad aš-Šuwaikī, diesem habe ein von ihm verlassener Geliebter namens Aḥmad al-‘Aqqād seine gesamte bewegliche Habe gestohlen.

Zum anderen werden Menschen mit ausgeprägten Neigungen zur mann-männlichen Sexualität in den hier untersuchten Texten ungewöhnlich häufig Opfer von Gewaltverbrechen:¹⁰⁵ Bald tötet ein sich bedrängt fühlender junger *mamlūk* seinen Bewunderer,¹⁰⁶ bald ist es eine eifersüchtige Ehefrau, die ihren Mann von gedungenen Mördern zur Strecke bringen lässt, weil dieser lieber mit seinem Sklaven schläft als mit ihr,¹⁰⁷ bald beraubt und ermordet die dörfliche Verwandtschaft eines Geliebten diesen zusammen mit seinem gelehrten Liebhaber und einem weiteren Jugendlichen, dem der Gelehrte auch zugetan war.¹⁰⁸

Drogenkonsum geht, wie wir gesehen haben, zwar auch zuweilen mit moralischem Verfall (und dem Praktizieren mann-männlicher Sexualität) einher, wird aber nicht in gleicher Weise mit dem Feld des schweren Verbrechens in Verbindung gebracht. Dabei ist als Erzählmotiv natürlich auch denkbar, dass *sex and*

Ibn Aiyūb, *Rauḍ*, 23, erwähnt die Geschichte nicht, sondern berichtet nur, er habe auf seine Geliebten viel Geld verwandt. Al-Būrīnī beurteilt im Übrigen aš-Šuwaikī durchaus kritisch. Er habe es mit der Religion und dem Erteilen von Rechtsgutachten allzu leicht genommen – etwa in der Frage des Fortbestandes der Ehe nach dreimaligem *ṭalāq*.

¹⁰⁵ At-Tifāšī, der schon erwähnte Enzyklopädist des 13. Jahrhunderts, nennt in seiner Sammlung von Anekdoten zu Prostituierten und Freunden der mann-männlichen Sexualität solche Männer, die bereits Bärtigen nachstellen, die kurzlebigen Männer, da sie oft Gewaltverbrechen zum Opfer fielen: *Les Délices des coeurs*, 200.

¹⁰⁶ Das Opfer, ein junger Saiyid, war gerade aus der Moschee gekommen, als der von ihm unzünftig angesprochene Mamluke ihn erschlägt. Er wurde also im Zustand ritueller Reinheit getötet. Dieser religiöse Status des Erschlagenen macht die Sache natürlich noch schlimmer. Al-Būrīnī kann nicht umhin, die Hinrichtung des Sklaven zu bedauern: „Die Leute waren traurig wegen des *šaraf* des Saiyid und wegen der Schönheit des Mamluken.“ Man hätte seiner Meinung nach die Entscheidung über die Hinrichtung aufschieben müssen bis zum Erwachsenwerden der unmündigen Kinder des Opfers. So hätten sie auch die Möglichkeit gehabt, ein Wergeld zu nehmen, *Tarāğim*, I, 216ff. (in der Biographie von Aḥmad Bāšā al-Ḥāfiẓ).

¹⁰⁷ Al-Budairī, *Ḥawādīt*, 185f. Die kurdische Verwandtschaft des Mannes bringt daraufhin die Frau und ihre Spießgesellen um. Der Gouverneur greift nicht ein. Al-Budairī erlebt in einem Stoßseufzer das baldige Ende solcher Zustände.

¹⁰⁸ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 217f.: Aḥmad aš-Šafūrī al-Baidāwī, ein vielseitig interessierter, zurückgezogen lebender Gelehrter, der nie geheiratet hat, hat zwei jugendliche Geliebte, deren einer aus einem Dorf in der Gūṭa stammt. Eines Tages kommen Leute aus dessen Verwandtschaft zu Besuch, angeblich um den *mahmal* zu bestaunen. Sie bringen in der Nacht die drei Gastgeber um und stehlen das gesamte Geld und alle Bücher, die im Hause sind. Sie schließen die Tür hinter sich ab. Erst als die Leichen nach acht Tagen zu riechen beginnen, bemerkt man das Verbrechen. Die Täter können nicht ermittelt werden. Im Toteskampf von einem Jugendlichen, bei dem es sich nach dem Kontext um seinen Geliebten handelt, in seiner Zelle eingeschlossen und beraubt wird auch Aḥmad al-ʿInāyātī, al-Būrīnī, *Tarāğim*, I, 96. Auf S. 108 erfahren wir, dass er, wiewohl der größte Dichter seiner Zeit, von unschönen Sitten ist. Das bezieht al-Būrīnī aber mitnichten auf seine sexuellen Vorlieben, sondern auf seinen wenig pfleglichen Umgang mit Freunden und Bekannten, die er meidet, wo er kann: „Kaum sieht er den besten Freund, flieht er vor ihm als sei der ein Skorpion.“ Gott hat ihm wohl dennoch verziehen, so versichert ein frommer Mann, dem er in einer Traumvision erschienen ist.

crime damals genauso wie heute als essenzielle Bestandteile einer spannenden Geschichte gegolten haben mögen.¹⁰⁹

Von strafrechtlicher Sanktionierung einvernehmlichen gleichgeschlechtlichen Verhaltens wird nur in einem Fall gesprochen. Nach al-Muḥibbī soll der *adīb* Abū Bakr al-ʿUmarī einem *ḡulām amrad* zugetan gewesen sein. Er wird beim Gouverneur denunziert. Während eines nächtlichen Schäferstündchens werden er und sein Geliebter von den Häschern des Gouverneurs in einem Zustand angetroffen, der jeder Beschreibung spottet, woraufhin man mit beiden ein *Charivari* veranstaltet: Man lässt den *amrad* auf den Schultern des Gelehrten Platz nehmen und paradiert beide durch die Marktgassen. Nach al-Muḥibbī hat al-ʿUmarī zwar „eine Neigung zum Schönen“, doch habe niemand, den er befragt habe, diese Geschichte bestätigen können, sie beruhe wohl auf Verleumdung.¹¹⁰ Dass einem geachteten Mann¹¹¹ eine solche Peinlichkeit zugeschrieben wird, ist für al-Muḥibbī, wie es scheint, nicht anders zu erklären. Eine gewisse Delikatesse liegt freilich darin, dass unser Autor, wenn er schon der ganzen Sache keinen Glauben beimessen möchte, dennoch so ausführlich von der Affäre berichtet. Ist hier die Lust am Erzählen von *juicy stories* mit ihm durchgegangen, oder möchte er nur durch das Einfügen einer salvatorischen Klausel sich selbst von jeder Verantwortung für den delikaten Bericht freisprechen, ohne gleichzeitig darauf zu verzichten, einen anderen herabzusetzen?¹¹²

Man kann, trotz des deutlich negativeren Eindrucks, der durch die enge Koppelung an die Welt des in den Beschreibungen des Lebens der Notabeln sonst kaum präsenten Verbrechens¹¹³ entsteht, insgesamt nicht davon sprechen, dass gleichgeschlechtliche Neigungen zwangsläufig zur Verurteilung der betreffenden

¹⁰⁹ Zur Faszination, die von der Welt des Verbrechens ausging, vgl. Robert Irwin, *Die Welt von Tausendundeiner Nacht*, Frankfurt a. M. 1997, 175ff. und 198ff.; zu ähnlichen Phänomenen in der Buyidenzeit vgl. Clifford Edmund Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 Bde., Leiden 1976.

¹¹⁰ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 99f. Die Hochachtung kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass ihm al-Muḥibbī nicht weniger als elf Seiten widmet.

¹¹¹ Der *adīb* scheint in osmanischer Zeit, wie Ralf Elger in seinem Vortrag auf dem Bochumer Kolloquium im Dezember 2003 gezeigt hat, bei al-Muḥibbī im Vergleich zu den als *ʿulamāʾ* bezeichneten Personen, mit einem gewagteren Lebensstil in Verbindung gebracht worden zu sein.

¹¹² Al-Būrīnī führt seinen Bericht darüber, dass der oben erwähnte *saiyid*, den Mamluken, der ihn dann ermorden sollte, zuvor unzüchtig angesprochen habe, ebenfalls mit einem salvatorischen *yaqāl* „man sagt“ ein, *Tarāḡim*, I, 216ff. (Aḥmad Bāšā al-Ḥāfīz). Zu den verschiedenen Techniken mittelalterlicher arabischer Biographen mit negativen Informationen über einen Biographierten umzugehen (Verschweigen und Umdeuten, differenzierte Darstellung verschiedenwertiger Aspekte des Handelns einer Person, Anklage), vgl. das Beispiel des al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, das von Fedwa Malti-Douglas untersucht worden ist: „Controversy and its effects on the biographic tradition of al-Khatib al-Baḡhdādī“, *Studia Islamica*, 46 (1977), 115-131.

¹¹³ Das gilt jedenfalls jenseits der politischen Sphäre. Ausnahmen sind ansonsten rar gesät: etwa die Ermordung des Scheichs Aḥmad al-Ḥalabī in seiner Klausel durch Raubmörder, al-Būrīnī, *Tarāḡim*, I, 182.

Person führen. Wir haben oben bereits die Haltung al-Bürinīs und anderer zu den Vorgängen um den vergewaltigten Studenten aus Şafad gesehen. Nicht nur bei überwiegend negativ beurteilten Personengruppen wie Soldaten, auch bei den Dichtern scheint eine Neigung zu schönen Knaben als der Regelfall angesehen worden zu sein.¹¹⁴ Junge Burschen von ausgesuchter Schönheit, wie ein von al-Muḥibbī in der Biographie des Abū Bakr al-ʿUmari erwähnter Aleppiner *şarīf*, können sogar zu regelrechten Dichterwettbewerben über die Stadtgrenzen hinaus Anlass geben.¹¹⁵ Vielfach sind gleichgeschlechtliche Neigungen auch ein Charakterzug neben anderen, der zwar unter Umständen kritisiert wird, aber nicht notwendigerweise das Urteil über eine Persönlichkeit bestimmt.¹¹⁶ Nur selten und bei durchgängig zur Schau getragener Verachtung für religiöse Normen wird ein Gelehrter streng gerügt.¹¹⁷ Wer sich allerdings – unabhängig von etwaigen sexuellen Aktivitäten – nicht von seinem Geliebten trennen kann, steht in einer gewissen Gefahr, die von ihm erwartete *gravitas* zu verlieren.¹¹⁸

Da homoerotische Neigungen nicht als unnatürlich, sondern vielmehr dem Menschen angeboren galten, sind die Autoren nicht gezwungen, sie ausführlich zu begründen.¹¹⁹ Wenn ausnahmsweise eine Begründung angeboten wird, so sind Gott oder anonyme Schicksalsmächte am Werk, von denen wir schon im

¹¹⁴ Knabenliebe gilt auch als Sache der Dichter, al-Ġazzī, *Kawākib*, III, 19ff. (Muḥammad at-Tūnisi); al-Bürinī, *Tarāġim*, I, 95 (Aḥmad al-ʿInāyātī); al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 99f. und 104f. (Abū Bakr al-ʿUmari); ebd., 288 (ʿAbd al-Bāqī); vgl. auch al-Murādī, *Silk ad-durar*, I, 142 (Aḥmad al-Maninī); al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 412 (Muḥammad b. Ġamāl ad-Dīn, der offen vor dem Qadī zu seiner Liebe zu einem *ġulam* steht), und al-Murādī, *Silk ad-durar*, IV, 51 (Muḥammad ar-Rūznāmaġi). Weitere Beispiele (etwa al-Bürinī selbst) ließen sich anführen. Dass Dichter als an Knaben interessiert gelten, hat natürlich auch mit der Topik der Dichtung der Zeit zu tun.

¹¹⁵ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 105; dass der Schöne darüber hinaus *anşārī* ist, hat die Dichter zusätzlich beflügelt. Die persische Dichtung hat aus dem Besingen der Schönheit vor allem junger Handwerkerburschen ein eigenes Genre gemacht, zu dieser *şabrangīz*-Dichtung die sich auch im osmanischen Türkisch großer Beliebtheit erfreute vgl. den Artikel von J. T. P. de Bruijn, Talat Said Halman u. a., „*Şabrangīz*“, in: EI², IX, 212-214.

¹¹⁶ Vgl. etwa den als Dichter wegen seines asketischen Lebenswandels hochgeschätzten Aḥmad al-ʿInāyātī, al-Bürinī, *Tarāġim*, I, 95, und mit ähnlichem Tenor: al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 167.

¹¹⁷ Al-Ġazzī, *Lutf*, I, 73f. (Muḥammad Akmal al-Ḥanbalī); Ibn Aiyūb, *Raud*, 100f. (Muḥammad aṣ-Şaltī).

¹¹⁸ Etwa al-Ġazzī, *Lutf*, II, 646 (Maḥmūd b. at-Tabīb, hier seine zweifelhafte Bevorzugung durch Ṭibī); zum Ehrverlust führt sicher auch das erwähnte Charivari, das man angeblich mit Abū Bakr al-ʿUmari veranstaltet.

¹¹⁹ Einer Begründung bedarf allenfalls eine homoerotische Neigung, in der der Betreffende das soziale Rollenschema verlässt und sich als erwachsener Mann auf die passive Rolle einlässt. Die mittelalterliche arabische Medizin hat über das Problem durchaus nachgedacht. Von manchen wird eine angeborene Uneindeutigkeit der geschlechtlichen Zugehörigkeit angenommen, die ihren Ausdruck bei einschlägig veranlagten Männern in unzureichender Hitze finde. Ibn Sinā lehnt eine angeborene Ursache ab und meint, es mit einer erworbenen psychischen Erkrankung zu tun zu haben; vgl. Rosenthal, *Hidden Illness*. Wir haben oben am Beispiel des Şaltī gesehen, dass auch der Weinkonsum einen Mann dazu bringen kann, sich als *maʿbūn* zu betätigen.

Zusammenhang mit Drogenkonsum gelesen haben. Man wird von einer Leidenschaft „heimgesucht“ (*ibtalā*)¹²⁰ oder geprüft (*umtuhina*).¹²¹ Es wird nicht der Versuch gemacht, gleichgeschlechtliche Sexualität humoralmedizinisch zu erklären. Das heißt nicht, dass eine Einordnung dieser Sexualität in das Schema der Humoralmedizin nicht möglich gewesen wäre.¹²² Doch scheint sie für die Autoren nicht mit dem Komplex Säfteungleichgewicht/Krankheit assoziiert zu sein. Wenn auch die mann-männliche Sexualität selbst (zumindest soweit die sozialen Rollen gewahrt blieben) für unsere Autoren keine Krankheit ist, so gilt dies natürlich nicht für die Liebe selbst. Ein Übermaß an Vernarrtheit in einen anderen Menschen, und in unseren Texten handelt es sich dabei stets um einen männlichen Jugendlichen, kann zu psychischen Veränderungen führen, die von den Zeitgenossen durchaus als krankhaft aufgefasst wurden.¹²³

Selbstmord

Der Konsum von Wein und das auf männliche Jugendliche oder junge Erwachsene gerichtete sexuelle Begehren sind diejenigen Bereiche, in denen die Welt des islamischen Rechts und die nichtreligiösen Normen der Elitenkultur am weitesten auseinander treten. Ganz anders sieht es mit der Frage der Selbsttötung aus.

Im Unterschied zu den Bereichen des Drogenkonsums und der sexuellen Abweichung, in denen man davon sprechen kann, dass die nichtreligiöse Norm der islamischen Welt im Wesentlichen bruchlos aus der antiken Kultur hervorgegangen ist, kommt es in der Frage des Suizids zu einem solchen Bruch. Dieser findet allerdings bereits in der Spätantike statt, als sich die (neu)platonische, dem Selbstmord kritisch gegenüberstehende Tradition zusehends gegenüber den Ansichten der Stoiker und Epikuräer durchsetzte.¹²⁴ Selbstmord aus Protest gegen eine unerträgliche Zumutung hatte ehemals als Heldentat gewertet werden können wie im Falle des jüngeren Cato oder Senecas.¹²⁵ Die Neuplatoniker genauso wie die Kirchenväter Clemens und Cyprian, am meisten aber Augustin, brachen

¹²⁰ Al-Bürinī, *Tarāğim*, II, 135 (Ġalāl ad-Dīn Çelebi): *ibtalāhu Allāh taʿālā bi-maḥabbat ġulām*. Al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, I, 118 (Abū s-Suʿūd b. al-Kātib).

¹²¹ Al-Bürinī, *Tarāğim*, I, 51 (Aḥmad aš-Šuwaiki).

¹²² So empfiehlt etwa das *Qābūs-nāme* die heißeren *ġilmān* für den Sommer, die Konkubinen dagegen für den Winter, Richter-Bernburg, *Plato of mind*, 279.

¹²³ Neben den oben erwähnten Beispielen von gesetzten Männern, die sich aus Liebe der Lächerlichkeit oder Schlimmerem preisgaben, vgl. etwa auch den über 80-jährigen Divirli Sīnān Paşa (al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, II, 220), der zu Ende seines Lebens von ihm gänzlich beherrschender Leidenschaft zu einem *ġulām* gepackt wird und den Selbstmord des Abū s-Suʿūd b. Aḥmad b. Abī s-Suʿūd ad-Dimašqī, siehe unten.

¹²⁴ Anton J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London 1990, 181ff.

¹²⁵ Ders., „A Historical Perspective on Suicide“, in: *Comprehensive textbook of suicidology*, Hg. Ronald W. Maris u. a., New York 2000, 96-123, hier: 102ff.; vgl. ders., *From Autothanasia to Suicide*, 51f. und passim.



mit dieser Tradition. Selbst heroische Selbstmorde wie die der beiden eben genannten oder der Lucretia werden nun scharf verurteilt.¹²⁶

Die islamische Tradition kennt zwar auch die Selbstaufopferung im Dienste einer höheren Sache,¹²⁷ der Selbstmord zum Zwecke der selbstgewählten Beendigung eines als unwürdig empfundenen Lebens wie in der Antike oder gar der Selbstmord aus Verzweiflung¹²⁸ hat jedoch nicht Eingang in die religiöse oder in die außerreligiöse Norm gefunden. Die Ablehnung des Selbstmordes durch das islamische Recht ist unzweifelhaft. Mögen die einschlägigen Koranstellen durchaus zweideutig sein, so sind es die *ḥadīṭ*-Sammlungen in keiner Weise. Das *ḥadīṭ* grenzt den verurteilten Selbstmord dabei unter anderem deutlich gegen das lobenswerte Martyrium, das dem Opfer von dritter Seite zugefügt wird, ab.¹²⁹ Die Rechtsgelehrten hielten den Freitod für eine schwere Sünde (*kaḥīra*), die womöglich noch negativer zu beurteilen sei als Mord.¹³⁰ Die Rezeption der griechischen Philosophie hat dann im 9./10. Jahrhundert zu einem verstärkten Interesse am Thema des Selbstmordes geführt, wobei der Selbstmord als Ausweg aus einem unerträglichen Leben durchaus diskutiert wurde. Diese Ansicht ist aber nie do-

¹²⁶ Die Bibel selbst konnte schlecht als Begründung für diese strikte Haltung zum Selbstmord herhalten. Selbstmörder werden dort in der Regel nicht verurteilt. Selbst die Beurteilung des Selbstmordes des Judas war ursprünglich wohl nicht so eindeutig wie später in der christlichen Tradition. Eine Rolle spielte möglicherweise eine Reaktion auf den Märtyrergest der christlichen Gemeinden selbst (Ähnliches spielte bei der Ablehnung des Selbstmordes durch Flavius Josephus eine Rolle, vgl. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide*, 181f.), auch neuplatonische Einflüsse sind denkbar, Nicole Zeddies, „Verwirrte oder Verbrecher? Die Beurteilung des Selbstmordes von der Spätantike bis zum 9. Jahrhundert“, in: *Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*, Hg. Gabriela Signori, Tübingen 1994, 55-90.

¹²⁷ Insbesondere im *ḡīhād* (*istiḥād*); auch hier gibt es antike Vorläufer wie den Opfertod römischer Heerführer im Zuge der sog. *devotio* bei der sie sich den Manen und der Tellus weihen und dann den Tod in der Schlacht suchten (*Der Neue Pauly*, Art. „Devotio“); in der Kaiserzeit wird die Bereitschaft zur Selbstaufopferung für die Gesundheit des Kaisers als *devotio* bezeichnet. Diese hatte allerdings in der Regel nur noch deklamatorischen Charakter. Dass Caligula einmal den Vollzug des Opfers forderte, hat die Mitwelt erschreckt, vgl. Sueton, *Kaiserbiographien*, 260 (Kap. 27,2). Ein solches stellvertretendes Opfer findet sich auch in der islamischen Welt bei Bābur, der in einem Ritual die Krankheit seines Sohnes Humayūn auf sich zu nehmen sucht, zu dieser Geschichte und ihrer Echtheit: Jean-Paul Roux, *Histoire des grands moghols: Babur*, Paris 1986, 345f.

¹²⁸ Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide*, 85ff. Eine statistische Auswertung von Berichten über Selbstmordfälle in der Antike zeigt, dass als Motiv in 29 % der Fälle *pudor*, in 24 % der Fälle *desperatio*, in 16 % der Fälle *dolor* und nur in 6 % *necessitas* angegeben wird; ders., *Historical Perspective on Suicide*, 101; vgl. ebenfalls ders., *From Autothanasia to Suicide*, 85, wo er etwas abweichende Zahlen gibt.

¹²⁹ Roberta Denaro, „Il Suicidio nell’Islam medievale. Un ipotesi di lettura della *sunna*“, *Rivista degli Studi Orientali*, 70 (1996), 23-47.

¹³⁰ Strittig blieb die Frage, ob dem Selbstmörder ein islamisches Begräbnis zustehe oder nicht. Während Abū Yūsuf sich dagegen aussprach, waren Abū Ḥanīfa und Šaibānī dafür, Hayati Hökekelci, Art. „*İntihār*“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII, Istanbul 2000, 351-353; Franz Rosenthal, „On Suicide in Islam“, *Journal of the American Oriental Society*, 66 (1946), 239-259, hier: 245, und ders., Art. „*İntihār*“, in: *IE²*, III, 1246-1248.

minant geworden. Eine Ausnahme macht allein der bereits erwähnte Selbstmord zum Schutze der sexuellen Ehre, der, wie es scheint, in der außerreligiösen Norm der Mittelmeerwelt immer seinen Platz hatte.¹³¹

Gegenüber der oben untersuchten Darstellung der beiden anderen Formen devianten Verhaltens, der mann-männlichen Sexualität und des Weinkonsums, bei denen außerreligiöse Normen religiös verbotenes Tun dulden oder gar fordern, ist also bei der des Selbstmordes eine strengere Bewertung zu erwarten, da hier keine im Widerspruch zum (orthodoxen) Islam stehende Norm im gesellschaftlichen Leben eine Rolle spielt.

Ein ausführlich von al-Muḥibbī geschilderter Fall scheint die Vermutung, dass das Urteil über Selbstmörder strenger ausfällt als etwa das über Drogenkonsumenten, zunächst zu bestätigen:

Abū s-Su‘ūd b. Aḥmad b. Abī s-Su‘ūd ad-Dimašqī, bekannt als Ibn al-Kātib. Sein Großvater, der genannte Abū s-Su‘ūd, gehörte zu den bedeutendsten und wohlhabendsten Kaufleuten in Damaskus. Er war der führende Vertreter seines Standes und hatte es zu einem beträchtlichen Vermögen gebracht. Er stiftete einträgliche *auqāf* und war ein großer Wohltäter. Sein Sohn Aḥmad kam ganz auf ihn heraus und heiratete die Tochter des hochgelehrten Muḥammad al-Ġūḥī¹³² (...), die Mutter des hier in Rede stehenden Abū s-Su‘ūd. Dieser wuchs im allergrößten Wohlstand auf, studierte und stellte sich (dabei durchaus) geschickt an. (Da) wurde er mit Liebe zu einem Jüngling geschlagen. Er verwandte auf ihn viel Geld, (doch) der Geliebte behandelte ihn garstig. Es kam dazu, dass seine Familie ihn häufig tadelte und scharf zurechtwies, doch ließ er sich von seinem Tun nicht abbringen. Schließlich tötete er sich aus Liebestaumel und Vernarrtheit selbst. Es heißt, er habe sieben Dirham Opium eingenommen. Man versuchte noch, ihn zu behandeln, doch vergebens; er starb in derselben Nacht. Er war der erste, der eine solche Tat in Damaskus beging, vorher war dies unbekannt. Mancher tat es ihm nach. Die Geschichte wurde so bekannt, dass sie unter den Damaszenern in verschiedenen Zusammenhängen (*fi aġrād kaṭīra*) sprichwörtlich wurde.

Indem er so den Selbstmord aufgebracht hat, hat er das Tor zu etwas Hässlichem aufgetan und eine furchtbare Tat begangen. Er starb im Ramaḍān 1056/1646 und wurde (auf dem Friedhof) am Kleinen Tor begraben. Er war 25 Jahre alt.¹³³

Ob al-Muḥibbī mit seiner optimistischen Einschätzung Recht hat, es habe vor diesem Fall keine Selbstmorde in Damaskus gegeben, muss offen bleiben.¹³⁴ Fest steht jedenfalls, dass im 17. und 18. Jahrhundert der Selbstmord, mag er auch selten gewesen sein, durchaus vorkam. Dass man ihn nicht für gänzlich unwahrscheinlich hielt, zeigt etwa, dass man zur Vertuschung einer Hinrichtung behauptete,

¹³¹ Beispiele für eine offene Diskussion des Selbstmordes nach dem 10. Jahrhundert hat Rosenthal nicht nachweisen können. Rosenthal, *On Suicide*, 246ff.; zum von ihm hier nicht angesprochenen Selbstmord zum Schutze der sexuellen Ehre vgl. oben.

¹³² Al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 165.

¹³³ Ebd., I, 118f.

¹³⁴ Rosenthal führt einen Fall aus der späten Aiyubidenzeit an, als sich zehn Schwestern umbrachten, um möglicher Entehrung zu entgehen. Rosenthal, *On Suicide*, 258, die Quelle ist Sibṭ Ibn al-Ġauzī, *Mir‘āt az-zamān*, 498.

ten konnte, der Betreffende habe sich in seiner Zelle selbst getötet.¹³⁵ Al-Budairi berichtet von drei Suizidfällen in 21 Jahren, al-Muḥibbī verzeichnet zwei weitere, Ibn Kannān und al-Murādī je einen.¹³⁶ Zweifellos würde eine Untersuchung der Gerichtsregister weitere Selbstmorde zutage fördern.¹³⁷

Man könnte versucht sein, die Beurteilung des tragischen Endes des Abū s-Su‘ūd als typisch für die Haltungen zu Selbstmord und Selbstmördern anzusehen: Ein Leben fern des Heils findet hier einen adäquaten Abschluss. Der schlechte Tod als Ausgang eines sündigen Lebens, geprägt von einer verwerflichen Liebesbeziehung, Verschwendung und Drogensucht. Es fehlt im Sündenregister des Selbstmörders eigentlich nur die Ketzerei. Dass diese zuweilen mit Selbsttötung einhergehen konnte, war aber durchaus Teil der Vorstellungswelt gebildeter Damaszener. Al-Muḥibbī berichtet aus Anlass eines Verses von ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Imādī mit Schauern von den Umtrieben des al-Muqanna‘,¹³⁸ der sich selbst vergottet habe und während der Belagerung seiner Festung im Jahr 163/780, das sichere Ende vor Augen, erst seine Frauen tötete und dann Selbstmord verübte.¹³⁹

Diese eindeutig negative Bewertung des Selbstmordes findet auch ihren Niederschlag darin, dass al-Murādī Selbstmörder, sehen wir von dem anonym gebliebenen Opfer der Gebetsmacht des al-Ḥalilī, von dem gleich noch die Rede sein wird, ab, nicht in sein Werk aufnimmt oder Selbstmorde diskret verschweigt.¹⁴⁰

Ganz so einfach machen es sich die anderen Autoren (und wohl auch die zeitgenössische Damaszener Gesellschaft) mit dem Problem allerdings nicht. Selbst der Bericht vom Tod des Abū s-Su‘ūd wird den Leser nicht ganz kalt gelassen haben: Unglückliche Liebe galt in der Tradition der hellenistischen Medizin als

¹³⁵ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 364 (Amir Aḥmad b. Maṭāf).

¹³⁶ Al-Budairi, *Ḥawādīt*, 49f., 57, 161; al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 373ff., neben dem unten ausführlicher behandelten Muṣṭafā b. Sa‘d ad-Dīn noch den Bruder des Scheich Muṣṭafā b. Suwār (dieser ebd., 372f.), der sich an gleicher Stelle wie Ibn Sa‘d ad-Dīn umgebracht habe (ebd., 375); Ibn Kannān, *Yaumīyāt*, 232; al-Murādī, *Silk ad-durar*, IV, 95 (in der Biographie des Muḥammad al-Ḥalilī). Ein interessanter Fall auf den hier nicht näher eingegangen wird, findet sich auch beim christlichen Chronisten Miḥā’il Buraik, *Tārīḥ*, 32f.

¹³⁷ Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, New York 1989, 255, zählt für Aleppo im 18. Jahrhundert allerdings nur einen Fall, jedoch Dutzende einschlägiger Untersuchungen, die mit einer Ausnahme mit der Feststellung eines natürlichen Todes enden.

¹³⁸ Die Quelle ist Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, Hg. Iḥsān ‘Abbās, 8 Bde., Beirut o. J., III, 263ff. Zu diesem und der Ḥurrāmīya siehe G. H. Sadighi, *Les Mouvements Religieux iraniens aux IIe et IIIe siècles de l’hégire*, Paris 1938, und Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, 1-12.

¹³⁹ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, 384f.

¹⁴⁰ Der Selbstmörder Yūnus as-Sa‘dī (Ibn Kannān, *Yaumīyāt*, 235) war der Sohn des Ibrahim b. Sa‘d ad-Dīn; al-Murādī unterschlägt die Geschichte in seiner Biographie *Silk ad-durar*, I, 39ff. Ḥasan b. Yūsuf, der Selbstmörder von dem al-Budairi, *Ḥawādīt*, 49f., schreibt, wird bei al-Murādī nicht erwähnt. Er gehörte allerdings wahrscheinlich auch nicht zu den a‘yān.

Krankheit, die ihr Opfer befällt, ohne dass es sich recht zu wehren weiß.¹⁴¹ Von melancholischem Ungleichgewicht des Unglücklichen ist zwar im Text nicht ausdrücklich die Rede, der gebildete Leser mag aber leicht auf ein solches Krankheitsbild geschlossen haben. Al-Muḥibbi berichtet vom Selbstmord eines Mannes namens Badr in Aleppo im Jahr 1006/1598, den der geliebte *ḡulām* zu dieser Handlung als Liebesbeweis aufgefordert habe. Es bleibt auch hier unausgesprochen, ob man diesen Fall als krankhaften Liebeswahn aufzufassen hat, obwohl solches nahe liegt. Al-Muḥibbi interessiert der Vorfall nur, weil die Tat des Liebenden Anlass für allerlei leider nicht überlieferte Gedichte der Aleppiner *udabā'* ist. Wir finden hier den Topos des grausamen Geliebten auf die Spitze getrieben.¹⁴² Ist in den beiden genannten Fällen von Liebeskrankheit oder Melancholie nicht ausdrücklich die Rede, so gilt ein Übermaß an schwarzer Galle doch in jedem Fall als Gefährdungsmoment. Im Falle des Todes eines bekannten Melancholikers kann eine gerichtliche Untersuchung angeordnet werden, um Selbstmord auszuschließen.¹⁴³

Wenn Selbsttötung hier also zuweilen als Folge einer Krankheit erscheint, so kann sie auch ein letztes verzweifeltes Mittel gegen soziale Übelstände sein.¹⁴⁴ Selbstmord dient dabei zur Abwehr persönlicher Schande, wie erwähnt insbesondere sexueller Entehrung.¹⁴⁵ In diesem Fall liegt die Verantwortung für das Unheil, das in der Tat zum Ausdruck kommt, offensichtlich weniger beim Selbstmörder als bei denen, die es so weit haben kommen lassen. Das gilt zumindest für einen volkstümlichen Autor wie al-Budairī. Dieser erzählt von einem solchen „guten“ Selbstmörder in Gestalt des Rifā'ī-Scheichs Ḥasan b. Yūsuf¹⁴⁶:

Am 14. Ramaḍān jenes Jahres (1156/1743) stürzte sich ein Mann von der Spitze des Minarets der Daqqāq-Moschee herab. Sein Körper zerschellte. Er kreperte (*halaka*)¹⁴⁷ kurz danach. Sein Name war aš-Šaiḥ Ḥasan b. aš-Šaiḥ Yūsuf ar-Rifā'ī. Wir fragten nach dem Grund für seine Tat und erfuhren, dass der Bruder seiner Frau mit einer Prostituierten in sein Haus zu kommen pflegte. Er verbot ihm das, doch (sein Schwager) beschimpfte ihn

¹⁴¹ Christoph Bürgel, „Der Topos der Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam“, in: *Liebe als Krankheit*, Hg. Theo Stemmler, Mannheim 1990, 75-104.

¹⁴² Al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-atar*, I, 105 (Biographie des Abū Bakr al-ʿUmarī). Das Motiv des Sich-aus-Liebe-in-die-Tiefe-Stürzens findet sich seit alter Zeit zuweilen in der Sufik (Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī, *al-Muqaddima fi t-tasawwuf wa-ḥaqīqatibi*, Hg. Yūsuf Zidān, Kairo 1987, 30), so dass die Geschichte sich ein wenig wie eine sufische Lehrerzählung anhört, und man am realen Hintergrund wird zweifeln können. Die vereinzelte Rede vom Selbstmord aus Liebe zu Gott hat aber wohl kaum je reale Handlungen in dieser Hinsicht zur Folge gehabt und ist bei weitem nicht so ein verbreitetes Motiv wie die Liebe zu Wein oder schönen Jünglingen.

¹⁴³ Al-Murādi, *Silk ad-durar*, II, 112 (Darwiš Agā); Marcus, *The Middle East*, 255.

¹⁴⁴ Rosenthal, *On Suicide*, 246ff.; ders., *Intihār*.

¹⁴⁵ Vgl. oben Anm. 98.

¹⁴⁶ Es handelt sich hier angesichts der Geschichte kaum um ein führendes Ordensmitglied, dass der Scheich bei al-Murādi nicht erwähnt wird, mag auch darin seine Ursache haben.

¹⁴⁷ Aus der Wahl dieses Wortes spricht, trotz des im Übrigen gesagten, deutlich der Unheilskarakter der Tat.

(nur) und versetzte ihm eine Tracht Prügel. Der Scheich beschwerte sich bei den führenden Leuten des Viertels, doch die kümmerten sich nicht darum, da sie selbst in dergleichen verstrickt waren.¹⁴⁸ So ging er in die Daqqāq-Moschee, betete mit dem Imām das Morgengebet, dann für sich selbst das Totengebet, stieg auf das Minarett und rief: ‚Gemeinde des Islam! (Ich wähle) lieber den Tod als die Kuppelei, wie sie unter den heutigen staatlichen Verhältnisse üblich ist (?)!‘¹⁴⁹ Dann stürzte er sich hinab. Gott möge ihm verzeihen.¹⁵⁰

Das Milieu, von dem hier berichtet wird, ist weit weg von der Lebenswelt eines al-Murādī oder al-Gazzī. Ob al-Budairīs verständnisvolle Bewertung eines Selbstmörders aus verlorener Ehre in Gelehrtenkreisen geteilt worden wäre, muss offen bleiben.¹⁵¹

Selbstmord aus materieller und psychischer Not jedenfalls wird etwa von Ibn Aiyūb eindeutig als Sünde gebrandmarkt. Ein Bäcker erhängt sich, da er seine bittere Armut und seine keifende Frau nicht mehr erträgt. Da betritt der Teufel, ein seltener Gast in unseren Texten, die Bühne. Er verführt ihn, dieses schwere Schicksal und den ihm dafür sicheren Paradieslohn auszuschlagen und sein Heil darin zu suchen, seinem Leben durch Erhängen ein Ende zu setzen. Nach der Entdeckung der Tat werden die Bewohner des Viertels vom Gouverneur zu der in solchen Fällen üblichen Strafzahlung herangezogen. Für Ibn Aiyūb spielt bei der Unglückstat neben der Verführung durch den Teufel noch die Unwissenheit (*ğahl*) des Selbstmörders eine Rolle. Hätte er sich vorher bei einem Prediger oder einem Gelehrten über das hier einschlägige *ḥadīṭ qudsī*, das vor dem Selbstmord warnt, kundig gemacht, hätte er gewiss nicht so gehandelt.¹⁵²

Von Unwissenheit kann beim Selbstmord eines aus gelehrter Familie stammenden *mağdūb* wie des Sa’dī-Scheichs Muṣṭafā al-Ğibāwī nicht die Rede sein.¹⁵³ Sein Leben ist voller Prüfungen und Konflikte gewesen, er verliert einen geliebten Sohn und hat Auseinandersetzungen mit den Mächtigen, aber auch in der eigenen Familie zu bestehen. Es kommt zum Streit um die *mašīḥa* des Ordens mit seinem Neffen. Auf Einreden gelehrter Vermittler, die Scharia gebe seinem Neffen Recht, sagt er, für ihn spreche dagegen die *ṭarīqa*. Der Konflikt mit dem Neffen führt zur Katastrophe:

¹⁴⁸ „*Li-ʿannahum fauqa dālīka bi-l-ingīmās*“, al-Budairī, *Hawādīt*, 49.

¹⁴⁹ „*Al-maut abwan wa-lā at-tarīs ma’a daulat ḥādībi al-aiyām!*“ Die Übersetzung von *daula* bleibt unklar, es könnte auch gemeint sein: „angesichts der Wechselfälle dieser Zeit“, ebd., 49.

¹⁵⁰ Ebd., 49f.

¹⁵¹ Für al-Budairī jedenfalls geschehen Selbstmorde nicht aus persönlicher Disposition allein, sondern eingebettet in einen Kontext von sozialen Missständen. Das gilt nicht nur im erwähnten Fall, sondern auch für den Getreidespekulanten, der sich aus Geiz umbringt (ebd., 50). Der Kontext (die Prostitution nimmt überhand, ein dauerndes Klagelied al-Budairī) legt nahe, dass ein solcher Grund auch beim Freitod des Scheichs der *tekiye* vorliegt. Ausdrücklich gesagt wird es nicht (ebd., 57).

¹⁵² Ibn Aiyūb, *Nuḥbat*, II, 213f.

¹⁵³ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-atar*, IV, 373ff.



All dies angesichts seines *ğadb* und seiner Versunkenheit (in Gott) – die meisten Angehörigen der Familie Sa‘d ad-Dīn neigen zur Versunkenheit (*ğaraq*). Man findet meiner Meinung nach Heil im Glauben an sie (d. h. die Angehörigen dieser Familie), denn sie leben frei von irdischen Gedanken (*taşarrufubum muğarrab*). Der Scheich nun wurde von einem mystischen Zustand erfasst und wurde depressiv¹⁵⁴ (*ğalaba ‘alaihi al-ħāl wa-dāqa bibi al-mağāl*). Inneres und äußeres Leiden gewann die Oberhand über ihn. In Form eines Gedichtes sprach es aus ihm (*anşada lisān ħālibi*):

„Die Zeit regiert tyrannisch; auf keinen Gütigen ist zu hoffen angesichts des Unheils, noch erbarmt sich ein Freund.

Sie bedrängt mich. Was weit scheint, ist eng, sobald ich dort spreche, und jeder Strick würgt.“

Er nutzte eine Unachtsamkeit seiner Enkel, um sich in seine Klausur im östlichen Mašhad der Umayyadenmoschee zurückzuziehen, die man als Mašhad al-Muħyā kennt, verriegelte die Tür hinter sich, entkleidete sich, legte sich einen Strick um den Hals, ließ sich fallen und starb. Als sein Sohn nach dem Nachmittagsgebet mit seinen Anhängern vorbei kam, fand er ihn tot in der beschriebenen Weise.¹⁵⁵

Eine gerichtliche Untersuchung wird eingeleitet und der Tote zuerst nach Hause gebracht, dann betet man gemäß dem Wort des Abū Ḥanīfa über ihn¹⁵⁶ und beerdigt ihn im Mausoleum seiner Väter. Die Verwirrung, die dieses Ende eines heiligen Mannes stiftet, wird im *ta‘rīb*-Gedicht des Qadi Ḥusain al-‘Adawī deutlich:

„Siehe, welche Prüfungen die Zeit auferlegt: Der Gütige stirbt durch Ersticken.

Die Sphären drehten sich, bis die Freien die Sklaverei schmeckten

Zu dem, was Ibn Sa‘d ad-Dīn zugestoßen ist an Katastrophen in Raub und Vernichtung, gehört, dass er seine teure Seele opferte, indem er sie den Geist auf dem Wege des Erstickens dahinschenkte¹⁵⁷

Deshalb sage ich als Datumvers: Wunder über ihn, er starb durch den Strick.“¹⁵⁸

Schon einige Jahre vorher hat ein nach Damaskus gekommener *mağdūb* im Hof der Umayyadenmoschee ausgerufen: „Sie haben Scheich Muşţafā b. Sa‘d ad-Dīn erhängt“, was die Leute sehr verwundert hatte. Durch (den Selbstmord des Sa‘d ad-dīn) erschloss sich ihnen dann die Bedeutung (seiner Rede).¹⁵⁹

Was hat der zeitgenössische Leser von einem solchen Bericht gehalten? Der Scheich gilt als *mağdūb* und ein *ħāl* hatte ihn überwältigt. Folgen wir dem Gedicht des Qadi, konnte man in der Tat sogar die höchste Stufe der Selbstenttäußerung eines Mystikers erblicken. Auf der anderen Seite ist das Handeln des Sa‘d ad-Dīn offenkundig auch seiner Umwelt anzulasten. Die Bedrängnisse der Zeit haben ihn umgebracht, der Streit mit dem Neffen als letztes i-Tüpfelchen musste angesichts seines *ğadb* derartige Konsequenzen zeitigen. Diese Sicht auf den

¹⁵⁴ Hier: *đaiq*, die Sufik unterscheidet generell zwischen Zuständen der Bedrängtheit durch das Göttliche (*qabđ*) und solcher gelassener Heiterkeit (*bast*), Berger, *Geschieden*, 106ff.

¹⁵⁵ Al-Muħibbi, *Ḥulāşat al-aţar*, IV, 374f.

¹⁵⁶ Entsprechend der Rechtsmeinung des Abū Ḥanīfa war ja das Totengebet für den Selbstmörder erlaubt, s. o.

¹⁵⁷ „*An ġāda bi-n-nafsi l-‘azizati muħāiyan li-r-rūhi ħanqan*“, al-Muħibbi, *Ḥulāşat al-aţar*, IV, 375.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd.

Selbstmord eines heiligen Mannes wird bestätigt durch die Äußerungen des *mağdüb* wenige Jahre zuvor: „Sie“ haben den Scheich gehenkt.

Doch es bleibt eine Unsicherheit.¹⁶⁰ Wegen der Begräbnisriten bei einem Selbstmörder beruft man sich ausdrücklich auf die höchste Autorität des Abū Ḥanīfa. Von besonderer Wundermacht des Scheichs, wie man es angesichts der Größe des Geschehenen und auch zur Entschuldigung der nicht ganz orthodoxen Äußerungen, die von ihm überliefert werden,¹⁶¹ vielleicht erwarteten würde, wird nichts berichtet. Für einen *mağdüb* ist das durchaus ungewöhnlich. Es erwächst nichts Positives aus seinem Tun. Im Gegenteil: Wenige Jahre später, 1192, bringt sich der Bruder des Scheich Muṣṭafā b. Suwār,¹⁶² Ismā‘īl, an gleicher Stelle um, „wobei er sich Scheich Muṣṭafā b. Sa‘d ad-Dīn zum Vorbild nahm“.¹⁶³ Dass dieser Selbstmörder ebenfalls in einem *ḥāl* gehandelt habe, wird nicht berichtet. Der Schrecken über das an einem Heiligen Geschehene, das *tremendum*, kennzeichnet den Bericht vom Tod des Ibn Sa‘d ad-Dīn.¹⁶⁴

Das *tremendum* zeigt sich auch in einem Bericht al-Murādis, in dem der Selbstmörder allerdings anonym bleibt: Gott, so lesen wir dort, pflegt die Gebete des frommen Muḥammad al-Ḥalīli stets zu erhören. Dieser al-Ḥalīli, der auch sonst immer um den *amr bi-l-ma‘rūf* besorgt ist, tut was in seinen Kräften steht, um seine Umwelt frei von Sündern zu halten:

Dazu gehörte, dass er eines Tages einen Mann im Gebet verfluchte, er möge durch Erhängen enden (*da‘ā ‘alā rağul bi-l-šanq*). Da erhängte dieser sich selbst, indem er ein Kissen unter seine Füße und sich einen Strick um den Hals legte. Das Kissen stieß er mit den Füßen weg. So starb er eines natürlichen Todes.¹⁶⁵

Die Gebete des heiligen Mannes erhört Gott hier, indem er den Untaten des Sünders noch eine Letzte hinzufügt, die sein Schicksal besiegelt. Inwieweit bei der Rede vom natürlichen Tod hier Zynismus im Spiel ist, oder nur der Umstand gemeint ist, dass der *fāğīr* nicht Opfer der Strafjustiz oder eines von dritter Seite begangenen Verbrechens geworden ist, muss dahingestellt bleiben. Klar ist jedenfalls, dass der Selbstmord hier aus der Sicht des Verfassers das adäquate Ende ei-

¹⁶⁰ Die Weglassung der Segensformel *rahīma Allāh ‘anhu* kommt bei al-Muḥibbī auch sonst nicht selten vor, ist also nicht unbedingt ein Indiz der Verurteilung.

¹⁶¹ Etwa, dass er schariatische Erbrechtsbestimmungen als für seine Familie irrelevant erklärte (al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, IV, 374).

¹⁶² Ebd., 372f.

¹⁶³ Ebd., 375.

¹⁶⁴ Weniger als ein Heiliger als vielmehr ein allein auf weltliche Güter bedachter und streitsüchtiger – mit einem Wort unangenehmer – Zeitgenosse erscheint Muṣṭafā bei al-Maḥāsīnī. Auch dieser schreibt den Selbstmord einem Zustand (*ḥāla*) zu, über den Gott allein Genaueres wisse. Ein Zustand religiöser Verzückung scheint hier aber nicht gemeint zu sein. Al-Maḥāsīnī erhofft für ihn Gottes Verzeihung für seine Sünden. Nach seinem Tod findet man zur Überraschung aller in seinem Haus zwar allerlei Habe, aber kein Bargeld. Über den Grund dafür wird allgemein gerätselt, al-Maḥāsīnī, *Kunnāṣ*, Hg. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munağğid, in: *Mağallat Ma‘had al-Maḥṣūṭat al-‘Arabiya*, 6 (1960), 77-160, hier 126f.

¹⁶⁵ „*Kāna ḥafif anfihī*“, al-Murādi, *Silk ad-durar*, IV, 95 (Muḥammad al-Ḥalīli).

nes inadäquaten Lebens markiert. Wäre dem nicht so, könnte der Bericht kaum im Kontext der erfolgreichen Bemühungen al-Ḥalilis um die Reinigung der Gesellschaft stehen.

Das Urteil über das Handeln der beiden Scheiche ist menschlicher Bewertung weitgehend entzogen. Aber auch dem Selbstmord eines gewöhnlichen Menschen haftet zuweilen etwas Rätselhaftes an, das den Leser der Berichte konsterniert zurückschlägt. Selbstmord kann als völlig unerklärlicher Schicksalsschlag erscheinen:¹⁶⁶ Der Sohn des Sa'di-Scheichs Ibrāhīm ist gänzlich gesund an Körper und Geist. Sein Vater wird zu einer Abendgesellschaft geladen, die tragischerweise dazu dienen sollte, die Stimmung des Ibn al-ʿImādī aufzuhellen, dessen Sohn Muṣṭafā an Melancholie litt. Bevor er fortgeht, bittet Sa'di seinen Sohn, sich in seiner Abwesenheit um allfällige Besucher zu kümmern. Doch der zieht sich, sobald er allein ist, in den Salon des *ḥarīm* zurück, schließt ab und erhängt sich. Der Tote wird im Mausoleum der Familie bestattet. Zum Trost bleibt dem konsternierten Vater nur der Gedanke, dass Prüfungen ein Beweis besonderer göttlicher Gunst sind.¹⁶⁷

Norm und Normverstoß

Wir haben es sowohl, was die Sexualmoral angeht, als auch, was den Drogenkonsum betrifft, mit Phänomenen der *longue durée* zu tun. Die Festkultur des *symposium* mag dafür als Beispiel dienen, die zwar mit Veränderungen, aber doch ohne Brüche aus der Antike in die Lebensformen islamischer Höfe übergeht.¹⁶⁸ Dieser Bereich vorislamischer mittelmittelmeerischer Kultur steht in dialektischer Beziehung zu den Normen des Islam. Dies führt zu Abwandlungen, die etwa den Rückgang des Weinkonsums und die teilweise Ersetzung des Weins durch andere Rauschdrogen erklären, genauso wie eine zunehmende Durchsetzung des Prinzips der Geschlechtertrennung dafür gesorgt hat,¹⁶⁹ dass auch (fremde) Sklavinnen nicht mehr als Objekte sexueller Begierde in Erscheinung treten konnten, so dass noch mehr als in der Antike männliche Heranwachsende und junge Männer ins Zentrum des Interesses rückten. Dieser Prozess kommt in der Seldschuken- und Aiyubidenzeit zu einem gewissen Abschluss, und es hat den Anschein, als seien die Wertungen und die gesellschaftliche Praxis in den Kernländern der islami-

¹⁶⁶ Ein weiteres Beispiel al-Budairī, *Ḥawādīt*, 161, ein Mann erhängt sich in der Moschee; man kennt den Grund nicht.

¹⁶⁷ Ibn Kannān, *Yaumīyāt*, 236.

¹⁶⁸ Heine, *Weinstudien*, 66f., über das Leben etwa am Abbasidenhof, vgl. Wagner, *Abū Nuwās*, 51ff., 143ff. und passim.

¹⁶⁹ N. Tomiche, Art. „*Al-Mar'a* (1)“, in: *EI*², VI, 466-472, und die dort angegebene Literatur.

schen Welt danach über Jahrhunderte unverändert geblieben.¹⁷⁰ Erst der europäische Einfluss des viktorianischen Zeitalters, gekoppelt mit dem Aufschwung des *salafiya*-Islam im 19. und 20. Jahrhundert, hat hier zu tiefgreifenden Wandlungen geführt, welche die vergleichsweise tolerante und differenzierte Haltung der alten muslimischen Gesellschaft etwa in Fragen der mann-männlichen Sexualität und des Drogenkonsums für die meisten Muslime heute unvorstellbar erscheinen lässt.

Dem am Anfang festgestellten Dualismus von Religion und Dichtung im Normengefüge der vormodernen islamischen Gesellschaft entspricht, wie wir sahen, eine in weiten Bereichen differenzierte, ja zuweilen durchaus widersprüchliche Beurteilung von Verhaltensweisen durch unsere Autoren. In der Welt der hier untersuchten Texte haben die Normen der Religion allerdings deutlich die größere Geltungsmacht. Wo Fälle von einschlägigen Verstößen gegen das religiöse Gesetz aktenkundig wurden, werden sie von den Autoren in der Regel auch verurteilt. Ausnahmen sind der *nazar ilā al-amrad* und der Kaffee- und Tabakkonsum, über deren Legalität keine einheitliche Meinung bestand. Anders, als viele Vertreter des modernen Islamismus es gern sähen, und auch anders als in der frühmodernen Gesellschaft Europas¹⁷¹ waren allerdings die Konsequenzen, die aus der grundsätzlichen Verurteilung bestimmten Handelns nach Ansicht der Autoren und ihrer Zeitgenossen zu ziehen waren, durchaus nicht einheitlich. Deviantes, als sündhaft begriffenes Verhalten war Teil der Persönlichkeit von Menschen, die deshalb in der Konsequenz nicht immer als Ganzes verwerflich waren, ja nicht einmal wegen dieses Verhaltens notwendigerweise zur Rechenschaft zu ziehen waren. Weder die Sanktionen des Strafrechts, die, wie wir sahen, in solchen Fällen praktisch nicht zur Anwendung kamen, noch gesellschaftlicher Druck haben abweichendes Verhalten in den genannten Bereichen soweit sanktioniert, dass die Betroffenen zu einer Verhaltensänderung oder auch nur zu deutlich mehr Discretion gezwungen gewesen wären. Man wird annehmen dürfen, dass dabei die einschlägigen Diskurse der Dichtung eine nicht unerhebliche Rolle spielten. Was in der gelehrten Gesellschaft durch allgegenwärtige Dichterworte sanktioniert war, konnte eben nicht rundheraus verdammt werden. Doch müssen noch andere Faktoren eine Rolle gespielt haben. Drogenkonsum etwa hat sich vielfach nicht in Form des Weingenusses, sondern auf anderen Wegen abgespielt, für die man sich auf das normsetzende Beispiel der Dichtung nicht in gleicher Weise berufen konnte. Das gilt auch für die Frage des Selbstmordes. Auch hier lag kein

¹⁷⁰ Eine Untersuchung dieses Phänomens wird freilich dadurch erschwert, dass die wichtigen dichterischen Quellen besonders stark topischen Charakters sind und Bilder transportieren, die nicht unbedingt zur gelebten Realität gehören.

¹⁷¹ Vgl. etwa die intensive Strafverfolgung einschließlich des Einsatzes von Polizeispitzeln, der sich Personen, denen gleichgeschlechtliche Praktiken vorgeworfen wurden, etwa im frühmodernen Frankreich gegenüber sahen: Maurice Lever, *Les Bûchers de Sodome*, Paris 1985. Zum europäischen Mittelalter vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter*, Hamburg 1998.

dieses Verhalten sanktionierender Dichtungsdiskurs vor. Nichtsdestoweniger sind die Aussagen über Selbstmörder ähnlich differenziert wie die über Freunde von *gilmān*.

Die Liberalität der damaligen Damaszener Gesellschaft, wie sie sich in unseren Texten spiegelt, beruht folglich neben dem Dualismus zweier gegensätzlicher Normgefüge auch auf einer offenkundigen Trennung zwischen (bloß) moralischen Forderungen, die die Scharia an den Einzelnen stellt, und solchen Bestimmungen, die im Hier und Jetzt notfalls *manu militari* durchzusetzen sind. Angesichts der fehlenden eigenen Machtmittel der Gelehrten konnten Bestimmungen, die zum letzteren Bereich gehörten, ohnedies nur solche sein, an deren Umsetzung ein staatliches Interesse bestand. Für die hier in Rede stehenden Verhaltensweisen galt dies in der Regel nicht.¹⁷² Der große Wert, welcher der Privatsphäre beigemessen wurde, und die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit angesichts der allgegenwärtigen Sündenverstrickung der meisten Menschen taten ein Übriges, um in gewissem Maße Verständnis für abweichendes Verhalten zu schaffen und Dinge in den Bereich der bloß moralischen Forderungen zu verbannen, die eigentlich strafrechtlich zu sanktionieren waren.¹⁷³

¹⁷² Ausnahme waren die erwähnten Kaffeehäuser. Hier spielte mehr noch als die Angst vor Bränden die vor möglichen Zusammenrottungen von Unzufriedenen eine Rolle (Hattox, *Coffee and Coffeeshouses*, vor allem 29ff.; im Zusammenhang mit dem Tabak vgl. auch Ayşe Saraçgil, „Genere voluttari e ragione di stato: politiche repressive del consumo di vino, caffè e tabacco nel impero ottomano nei secc. XVI e XVII“, *Turcica*, 28 (1996), 163-192). Schon in der Zeit des Prinzipats ging man aus denselben Gründen gegen Garküchen vor: Catherine Salles, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris ²1995, 199f.

¹⁷³ Jane Idleman Smith, Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York 1981, 80ff. Die Trennung von Moral und Strafrecht war dem klassischen hanafitischen Recht in keiner Weise unbekannt, vgl. dazu Baber Johansen, „Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht“, in: *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppart zum fünfundsiebzehnten Geburtstag*, Hg. Axel Havemann, ders., Leiden 1988 = *WI*, 28 (1988), 264-283, und ders., „Der *‘isma*-Begriff im hanafitischen Recht“, in: *Actes du 8me Congrès de l'Union Européenne des arabisants et des islamisants*, Aix-en-Provence 1976, 89-108.

Ibn Ḥamādūš und al-Warṭilānī beschreiben ihr Leben – individuelle Selbstdarstellungen in Reiseberichten des 18. Jahrhunderts aus Algerien

Carol Wittwer

„Oh hätte ich euch Männern nicht das Leben geschenkt!“

Diese verzweifelte und in äußerster Wut ausgesprochene Verwünschung¹ ist eine Anklage der Mutter an ihren Sohn Ibn Ḥamādūš al-Ġazā'irī. Die Mutter beschimpft Ibn Ḥamādūš dafür, dass er ein verantwortungsloses und egoistisches Leben führe. Nach eigener Darstellung arbeitet er nicht gerne und oft, bringt kaum Geld nach Hause und verschwendet es für Bücher und Reisen anstatt für den Lebensunterhalt der Familie.² Wegen dieses asozialen Lebenswandels verlässt ihn seine Frau zusammen mit den gemeinsamen Zwillingen, seiner eigenen Mutter und weiteren Familienangehörigen. Letztlich verlangt seine Frau die Scheidung.³ Diese familiäre Misere nimmt seine Mutter zum Anlass, ihrem Sohn ihr Missfallen deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Texte des 18. Jahrhunderts beinhalten selten derart intime, persönliche und somit individuelle Angelegenheiten, wie sie Ibn Ḥamādūš beschreibt, zumal dann nicht, wenn sie wie hier eher einer Krise als einem geglückten und erfüllten Leben Ausdruck geben. Man kann sich mit Recht fragen, in welchem literarischen Genre eine solche Selbstkritik möglich ist. Ibn Ḥamādūš entschied sich für den Reisebericht (*riḥla*), um sein Leben aus einem überaus kritischen Blickwinkel zu präsentieren.

Nach Angaben zum Autor Ibn Ḥamādūš und seinem Reisebericht werden in diesem Artikel deshalb einige Funktionen des Genres *riḥla* behandelt. Hierbei wird der Fokus auf individuelle autobiographische Lebensbeschreibungen und somit auf die Selbstdarstellung gelegt. Die verschiedenen Funktionen der Selbstdarstellung werden vergleichend anhand der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš und derjenigen seines Zeitgenossen al-Warṭilānī, gegebenenfalls denjenigen von Ibn Nāšir

¹ 'Abd ar-Razzāq b. Muḥammad b. Muḥammad Ibn Ḥamādūš al-Ġazā'irī, *Riḥla: liṣān al-ma-qāl fi n-naba' 'an al-ḥasab wa-n-nasab wa-l-ḥāl*, Hg. Abū l-Qāsim Sa'dallāh, Algier 1983, 115.

² Ebd.

³ Ebd., 164f.

und al-ʿAiyāšī erläutert.⁴ Diese vergleichende Analyse zeigt einerseits, dass sich das Genre *riḥla* zwar eignet, individuelle Meinungen und Lebenssituationen zu schildern, wodurch die Texte selber unterschiedlich und somit individuell geprägt sein können. Andererseits kann aber auch gezeigt werden, dass die *riḥla* von Ibn Ḥamādūš im Vergleich zu weiteren zeitgenössischen algerischen und marokkanischen Berichten gerade bezüglich einer stark persönlich formulierten Lebensbeschreibung aus dem Rahmen fällt.

⁴ Al-Ḥusain b. Muḥammad al-Warṭilānī lebte von 1713 bis 1779 in der Kabylei und übernahm von seinem Vater die Leitung der *zāwiya* im Dorf der Banū Warṭilān. Er machte drei Pilgerreisen nach Mekka und Medina, wobei er über die letzte eine *riḥla* schrieb: *Nuzhat al-anṣār fi faḍl ʿilm at-tāriḥ wa-l-abbār al-mašhūra bi-r-riḥla al-Warṭilāniya*, Hg. Mohammed Ben Cheneb, 2 Bde., Neudruck der Ausgabe Algier 1908, Frankfurt a. M. 1994 (Publications of the Institute for History of Arabic-Islamic Science. Islamic Geography, 192 und 193). Zu al-Warṭilānī vgl. v. a.: Abū l-Qāsim al-Hifnāwī, *Tārīf al-ḥalaf bi-rigāl as-salaf*, 2 Bde., Beirut, Tunis 1982, II, 139ff.; Mahammed Hadj-Sadok, „A travers la Berbérie du XVIIIe siècle avec le voyageur al-Warṭilānī“, *Revue Africaine*, 95 (1951), 315–399; Abū l-Qāsim Saʿdallāh, *Abḥāt wa-ārāʾ fi tāriḥ al-Ġazāʾir*, 4 Bde., Algier 1978, II, 188–197, und ders., *Tārīḥ al-Ġazāʾir at-taqāfi*, 9 Bde., Beirut 1998, II, 395–398; Ignatij I. Krachkovskij, *Tārīḥ al-adab al-ġuġrāfi al-ʿarabī* (Istoria arabskoj geografičeskoj literatury), übersetzt ins Arabische von Šalāḥ ad-Dīn ʿUṭmān Ḥāšim, 2 Bde., Beirut 1987, II, 731; Sami Bargaoui, „Sainteté, savoir et autorité en Kabylie au XVIIIe siècle: la *Riḥla* de Warṭilānī“, in: *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Hg. Mohamed Kerrou, Paris 1998, 249–271; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL), Leiden 1996, S II, 713.

Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Nāšir ad-Darʿī lebte von 1647 bis 1717 im Wādi Darʿa, Marokko, und übernahm von seinem Vater die Leitung der dortigen *zāwiya*. Über seine dritte und letzte Pilgerreise nach Mekka und Medina schrieb er einen Reisebericht: *Ar-riḥla an-Nāširiya*, Archiv der Neuen Nationalbibliothek (*al-maktaba al-waṭaniya al-ġazāʾiriya*), Algier, Ms. 2324, Ms. 1954, Ms. 1997. Die *riḥla* von Ibn Nāšir ist ediert worden (Fes 1902), da ich diese Edition nicht finden konnte, arbeite ich mit den hier angegebenen Handschriften. Weitere Handschriften befinden sich in Fes und Berlin, vgl. GAL, II, 617 und S II, 711. Zu Ibn Nāšir vgl. v. a.: Krachkovskij, *Tārīḥ*, II, 765f. Adrien Berbrugger, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842*, Paris 1846.

Abū Sālim ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abī Bakr al-ʿAiyāšī lebte von 1628 bis 1679, stammte von den Ait ʿAiyāš in der Region von Siġilmāsā und übernahm von seinem Vater die Leitung der dortigen *zāwiya*. Die letzte seiner drei Pilgerreisen nach Mekka und Medina beschrieb er in seiner *riḥla*. Al-ʿAiyāšī lebte für mehrere Jahre in Mekka und Medina. Der Bericht über Medina nimmt den größten Stellenwert in seiner *riḥla* ein. Er beschreibt darin zahlreiche Gelehrte und kopiert im gesamten Text immer wieder Lehrbriefe von ihnen. Seine *riḥla*: Abū Sālim ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abī Bakr al-ʿAiyāšī, *Ar-riḥla al-ʿAiyāšiya*, Lithographie, Fes 1898 und Neudr. Rabat 1977. Zu al-ʿAiyāšī vgl. v. a.: GAL, II, 616 und S II, 711; Evariste Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, 264; Krachkovskij, *Tārīḥ*, II, 731; Mūlāy Bālḥamīsī, *al-Ġazāʾir min ḥilāl riḥalāt al-maġārība fi l-ʿahd al-ʿuṭmānī*, Algier 1979, 17f.

Alle drei Reiseberichte habe ich in meiner Doktorarbeit behandelt, die zur Zeit noch nicht publiziert ist. Die drei *riḥalāt* gehören insofern zusammen, als dass die jeweils frühere der späteren als Vorlage diente. Al-Warṭilānī benutzte die *riḥla* von Ibn Nāšir ausgiebig als Kopiervorlage und Ibn Nāšir diejenige von al-ʿAiyāšī. Obwohl in der *riḥla* von al-Warṭilānī zahlreiche und z. T. längere Zitate aus dem Bericht von al-ʿAiyāšī stammen, hat er sie selber nicht gelesen und nur über seine Vorlage von Ibn Nāšir gekannt.

Ibn Ḥamādūš und sein Werk

‘Abd ar-Razzāq b. Muḥammad b. Muḥammad, bekannt als Ibn Ḥamādūš al-Ġazā’irī, ist 1695 in Algier geboren und etwa neunzigjährig gestorben.⁵ In der Literatur können nur einige wenige Angaben über das Leben von Ibn Ḥamādūš gefunden werden.⁶ Seine Grundausbildung erhielt er in Algier, wo er auch zweimal heiratete. Mit rund zwanzig Jahren begab er sich zum ersten Mal nach Mekka und Medina. Er scheint sehr viel in Persien, im Mashrek und Maghreb, vor allem in Marokko, herumgereist zu sein. Über seine berufliche Laufbahn weiß man nicht sehr viel. In der *riḥla* gibt er an, dass er einen Laden besaß, nennt aber keine Produkte oder Erzeugnisse, die er verkaufte oder anfertigte.⁷ Vielmehr betont er, dass er in seinem Geschäft Schüler empfing und dass er sich mit dem Lesen und Kopieren von Werken oder dem Verfassen eigener Bücher beschäftigte.⁸ Sa‘dallāh vermutet, dass er wie schon sein Vater Gerber gewesen sei.⁹ Bekannt ist, dass er selber ein Leben in relativer Armut führte, auch wenn Algerien in dieser Zeit als politisch und wirtschaftlich relativ stabil galt. Er wählte nicht den damals üblichen Weg des Eintritts in eine handwerkliche Kooperation, sondern entschied sich für die hauptsächliche Beschäftigung mit Wissenschaften.¹⁰

Genau diese Entscheidung zugunsten eines Lebens für die Wissenschaften und zuungunsten eines Arbeitslebens ist Hauptursache der Lebenskrise von Ibn Ḥamādūš und wichtigstes Thema der hier behandelten Selbstdarstellung in sei-

⁵ Über Ort und Datum seines Todes ist nichts bekannt.

⁶ GAL, S II, 713, gibt nur Ibn Ḥamādūš und sein Werk *Kašf ar-rumūz* und dessen Übersetzung ins Französische an. Achtung: Falsche Schreibweise des Namens (Ḥammadūš oder Aḥmadūš anstatt Ḥamādūš) und falsche Lebensdaten (er habe im 10./16. Jahrhundert gelebt). ‘Abd al-Ḥaiy b. ‘Abd al-Kabīr al-Kattānī, *Fihris al-fahāris wa-l-aḥbāt wa-mu‘āḡam al-ma‘āḡim wa-l-mašyahāt wa-l-musalsalāt*, 3 Bde., Beirut 1982-1986, II, 703, gibt nur die *riḥla* von Ibn Ḥamādūš an. Lucien Leclerc, *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec; Les sciences en orient, leur transmission à l’occident par les traductions latines*, 2 Bde., Paris 1876, II, 308-310; Sa‘dallāh, *Abḥāt*, I, 221-241. Sa‘dallāh gibt in diesem Kapitel einige biographische Angaben zu Ibn Ḥamādūš und vor allem eine zusammenfassende Inhaltsangabe seiner *riḥla*. Ders., *Tārīḥ*, weist in zahlreichen Stellen auf Ibn Ḥamādūš hin. Dies kommt daher, dass Ibn Ḥamādūš einerseits mit seinem Interesse an Naturwissenschaften und seinem Bemühen, lokale Kenntnisse in sein Werk zu integrieren, sehr ergiebig für eine Kulturgeschichte Algeriens ist und dass er andererseits in seiner *riḥla* und der darin enthaltenen Beschreibung seiner Heimatstadt viele alltägliche und meist wenig dokumentierte Ereignisse schildert. Ein eigenes Kapitel über Ibn Ḥamādūš befindet sich ebd., II, 425-436. Krachovskij, *Tārīḥ*, der sonst praktisch alle *riḥalāt* erfasst, scheint die *riḥla* von Ibn Ḥamādūš nicht zu kennen. In al-Ḥifnāwī *Tārīf* sind ebenfalls keine Angaben über Ibn Ḥamādūš zu finden. Sa‘dallāh meint aber, dass al-Ḥifnāwī mit wenigen Angaben zu einem „europäischen Autor“ (*mu‘allif ūrūbāwī*) Ibn Ḥamādūš meinte, vgl. al-Ḥifnāwī, *Tārīf*, II, 471, zitiert nach Sa‘dallāh, *Abḥāt*, I, 222.

⁷ Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 114.

⁸ Ebd., z. B. 114f., 119, 122 und passim.

⁹ Ebd., Einleitung von Sa‘dallāh, 9f.

¹⁰ Sa‘dallāh, *Tārīḥ*, II, 9.

ner *rihla*. Ibn Ḥamādūš zeigt auf, wie er zu diesem Entschluss kommt und begründet ihn gegen Vorwürfe von Seiten seiner Familie.

Zeugnisse seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sind nicht nur die in diesem Artikel behandelte *rihla* und die darin erwähnten gelesenen, gelernten oder kopierten Werke. Er schrieb noch weitere Bücher und Traktate, z. B. den medizinischen Text *Kašf ar-rumūz*. Darin sammelte er Rezepte verschiedener Medikamente, führte aber auch neue und selber herausgefundene mit auf.¹¹ Da dieses Werk teilweise Bezug zu Algerien und vor allem zu Kräutern und Heilgewächsen der Region Algier nimmt, die berberischen Heilkenntnisse mit einbezieht und somit ein gutes Beispiel lokaler Medizin für das 18. Jahrhundert Algeriens darstellt, hat es Lucien Leclerc auf Französisch übersetzt.¹² In der *rihla* gibt Ibn Ḥamādūš ein weiteres Werk an, woran er gerade schreibe: *al-Ġaubar al-maknūn fi t-tibb*. Es sei in vier Bände aufgeteilt, wovon die ersten drei über Gifte, Gegengifte und Krankheiten allgemein schon verfasst seien. Das letzte, eine alphabetisch geordnete Darstellung verschiedener Medikamente sei in Planung. Bei diesem letzten Werk handelt es sich höchstwahrscheinlich um den oben beschriebenen *Kašf ar-rumūz*. Über die anderen drei Bände konnte ich keine Hinweise finden, ob sie noch erhalten sind oder nicht. Leclerc gibt zusätzlich noch zwei weitere von Ibn Ḥamādūš geschriebene medizinische Traktate an: Beim *Taʿdīl al-mizāġ bi-sabab qawānīn al-ilāġ* handelt es sich um ein Traktat über die genitalen Funktionen und die Mittel, wie sie intakt gehalten werden. Zudem habe Ibn Ḥamādūš ein Traktat über die Pest verfasst.¹³

Ibn Ḥamādūš ist somit vor allem durch seine medizinischen Studien bekannt. Sein Reisebericht vermochte hingegen weder bei Zeitgenossen noch bei späteren Wissenschaftlern außer Saʿdallāh Aufmerksamkeit erlangen. Von Zeitgenossen wie al-Warṭilānī oder Ibn ʿAmmār¹⁴ wird weder der Autor noch die *rihla* beachtet. Auch in den wichtigsten biographischen Werken zu Algerien ist Ibn Ḥamādūš nicht¹⁵ oder nur sehr kurz¹⁶ erwähnt. Von seinem Reisebericht ist zudem nur der zweite Teil erhalten geblieben, welcher bloß in einer einzigen Handschrift vorliegt.¹⁷ Das ist sehr wenig, wenn man beispielsweise die *rihla* von al-Warṭilānī

¹¹ Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, 308f.

¹² *Kachef er-Roumoūz. Révélation des énigmes d'Abd-er-Rezzaq ed Djezaïry: ou traité de matière médicale arabe d'Abd-er-Rezzaq l'Algerien*, übersetzt und annotiert von Lucien Leclerc, Paris 1874.

¹³ Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, 309f.

¹⁴ Saʿdallāh, *Tārīḥ*, II, 391.

¹⁵ ʿĀdil Nuwaihīd, *Muġam aʿlām al-Ġazāʿir min šadr al-islām ḥattā al-ʿašr al-ḥādir*, Beirut 1400/1980. Wie der Titel sagt, sind in diesem Werk die wichtigsten Gelehrten Algiers erwähnt.

¹⁶ Al-Ḥifnāwī, *Taʿrīf*, vgl. Anm. 6.

¹⁷ Die Edition von Saʿdallāh erfolgte demnach aufgrund eines, des einzigen gefundenen Manuskripts (Rabat/Bibliothek von al-Kattānī, Nr. 463), vgl. Saʿdallāh, *Abḥāt*, I, 228f. Man ist sich uneinig, ob dieses Manuskript von Ibn Ḥamādūš selber geschrieben wurde. Saʿdallāh geht davon aus, dass der Text abgeschrieben ist, da schon alleine die Handschriften variieren, Ibn Ḥamādūš, *Rihla*, 19f.

zum Vergleich heranzieht. Diese ebenfalls nicht allzu bekannte *rihla* liegt immerhin in vier Handschriften alleine im algerischen Nationalarchiv vor. In einem Archiv mit nur knapp viertausend Handschriften, in das die gesamten regionalen Bestände des Umlandes nicht integriert wurden, ist das eine doch relativ große Anzahl. Der Reisebericht von Ibn Ḥamādūš fand also kaum Verbreitung.

Die *rihla* von Ibn Ḥamādūš umfasste ursprünglich zwei Bände. Der erste verlorene Band hatte wahrscheinlich seine Bildungs- und Handelsreise nach Marokko zum Inhalt. Jedenfalls beginnt der zweite erhaltene und edierte Band mit dem Hinweis, dass es sich um den zweiten Teil der *rihla* „*lisān al-maḡāl fī n-nabāʿ ʿan al-ḥasab wa-n-nasab*“ handle.¹⁸ Dieser zweite Teil wurde in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts geschrieben. Er umfasst ungefähr fünf bis sechs Jahre des Lebens von Ibn Ḥamādūš und behandelt zu einem Drittel seine Reise von Marokko zurück nach seiner Heimatstadt Algier¹⁹ und zu zwei Dritteln sein Leben zu Hause.²⁰ Mit der Ankunft in Algier kann ein noch zu diskutierender Bruch im Text festgestellt werden, der zwei ziemlich unterschiedliche Texte voneinander trennt. So berichtet Ibn Ḥamādūš im zweiten Teil in einem tagebuchartigen Stil über sein alltägliches Leben.²¹ Dabei hat er zwei Hauptthemen im Visier: Erstens beschreibt er seine persönliche Lebenskrise und seine familiären, finanziellen und psychischen Probleme; zweitens widmet er sich intensiv seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, wie unten noch ausführlicher beschrieben wird.

Funktionen von Reiseberichten

Wie eingangs schon erwähnt, wählt Ibn Ḥamādūš das Genre *rihla*, um persönlich geprägte Empfindungen einer Leserschaft zugänglich zu machen. Aus diesem Grund werden im Folgenden einige wichtige Funktionen dieses Genres herausgearbeitet, wobei die Selbstdarstellung der Autoren im Zentrum steht.

Klar ist schon seit längerem, dass Reiseberichte nicht mehr nur primär als geographische und historische Quellen betrachtet werden können, wie dies Hadsok für die *rihla* von al-Warṭilānī nach wie vor tut. In dieser Hinsicht bewertet er diese *rihla* als unbrauchbar, da sie keine wirklichen „facts“ zu liefern vermag.²² Trotz dieser Haltung gegenüber dem Genre definiert er unterschiedliche Typen von Reiseberichten, die teilweise wenigstens verschiedene Akzente zum historischen und geographischen Nutzen einer *rihla* setzen. Neben den Pilgerreiseberichten nach Mekka und Medina, wozu die *riḥalāt* von al-ʿAiyāšī, Ibn Nāšir und

¹⁸ Ebd., 29. Dieser Titel war eine Randbemerkung im Manuskript, vgl. Saʿdallāh, *Abḥāt*, I, 229.

¹⁹ Ibn Ḥamādūš, *Rihla*, 29-113.

²⁰ Ebd., 113-307.

²¹ Saʿdallāh bezeichnet diesen Teil des Reiseberichts mit *mudākīrāt* und *ḥawādiṯ yaumīya*, womit er auf den Memoiren- und tagebuchartigen Charakter hinweist, *Abḥāt*, I, 231.

²² Hadsok, *Travers la Berbérie*, 390f.

al-Warṭilānī gehören, nennt er die wissenschaftliche (*riḥla ʿilmīya*) und die diplomatische Reisebeschreibung (*riḥla li-s-safāra*). Zudem erwähnt er eine sogenannte weltliche (profane) *riḥla*.²³

Der Reisebericht von Ibn Ḥamādūš kann einerseits als Bildungsbericht (*riḥla ʿilmīya*) bezeichnet werden. Dies gilt sowohl für die Darstellung der eigentlichen Reise wie auch des Lebens in Algier. Die beiden Teile unterscheiden sich insofern, als dass während der Reise praktisch ausschließlich die „klassischen Wissenschaften“ behandelt werden, im „Heim“-Teil jedoch vermehrt naturwissenschaftliche Themen Eingang in den Text finden.²⁴

Nun kann man sich andererseits fragen, ob der Reisebericht von Ibn Ḥamādūš teilweise wenigstens mit dem von Hadj-Sadok definierten „weltlichen Bericht“ charakterisiert werden kann. Solche Reisebeschreibungen seien tagebuchartig systematisiert. In ihnen würde alles vermerkt, was den jeweiligen Autoren interessiere und was an Merkwürdigkeiten (*curiosité*) erwähnenswert sei. Diese Form würde dem europäischen Reisebericht am ähnlichsten sein.²⁵

Das Schwierige an dieser Typologie ist, dass ihre Inhalte eigentlich auf alle anderen oben genannten Arten ebenfalls zutreffen. Auch in Pilger- oder diplomatischen Reiseberichten werden beispielsweise Merkwürdigkeiten thematisiert. Der zweite Teil der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš ist aber dadurch gekennzeichnet, dass er sich in Bezug auf Wissenschaften vermehrt mit solchen aus dem nichtreligiösen, eher naturwissenschaftlichen Bereich beschäftigt und dass er vor allem alltägliche Kleinigkeiten wie den Schulwechsel eines seiner Söhne²⁶ oder seinen Ärger wegen Mietsangelegenheiten²⁷ thematisiert. Solche Schilderungen alltäglicher Tätigkeiten kommen zwar in Pilger- und diplomatischen Reisebeschreibungen ebenfalls vor, nehmen aber niemals eine derart wichtige Rolle ein wie im zweiten Teil von Ibn Ḥamādūšs Bericht.

Netton ergänzt die von Hadj-Sadok definierten Funktionen des Genres *riḥla*, indem er den Begriff „pilgrim paradigm“ prägt, mit dem er das Aufsuchen eines Reisenden von Schreinen und Pilgerorten, das Suchen nach Wissen und Studium und die Befriedigung einer Wanderlust bezeichnet.²⁸ Alle drei Funktionen scheinen mir für eine *riḥla* und vor allem für einen Pilger- oder Bildungsreisebericht unumgänglich. Die drei Reiseberichte von Ibn Nāšir, al-ʿAiyāšī und al-Warṭilānī erfüllen diese Funktionen. Nur der zweite Teil der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš – immerhin zwei Drittel des erhaltenen Textes also – tanzt aus der Reihe, denn sogar

²³ Ders., „Le genre riḥla“, *Bulletin des études arabes*, 8 (1948), 195-206, hier: 195f.

²⁴ Vgl. genaue Ausführungen später.

²⁵ Hadj-Sadok, *Le genre riḥla*, 196.

²⁶ Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 121.

²⁷ Ebd., 114.

²⁸ Ian Richard Netton, „Basic Structures and Signs of Alienation in the *Riḥla* of Ibn Jubayr“, in: *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Hg. ders., Richmond 1993, 57-74, hier: 57.

die sehr elementare Funktion eines Reiseberichts, die Reise an sich und somit die Wanderlust, kann oder will er nicht bedienen. Dasselbe gilt auch für das Aufsuchen von Pilgerorten. Der erhaltene Teil seiner *riḥla* erfüllt demnach über weite Teile hinweg die elementarsten Funktionen des Genres nicht.

Aus der Erkenntnis, dass Reiseberichte nicht lediglich als historische und geographische Quellen verwendet werden können, zieht Netton die Konsequenz, sie zusätzlich als Kunst zu betrachten.²⁹ Ganz ähnlich gehen Saʿdallāh und Bālḥamīsī in ihren Arbeiten mit maghrebinischen und insbesondere algerischen Reiseberichten um.³⁰ Dabei stehen, wie dies auch Beckingham in seinen Studien zu Ibn Baṭṭūṭa und Evliyā Çelebī macht, vor allem fiktionale Elemente im Vordergrund, die durch das Einhalten der Konventionen von *adab* entstehen.³¹ Ralf Elger integriert das Genre *riḥla* ebenfalls in die *adab*-Literatur und betont, dass der Unterschied zwischen einem Reisebericht und anderen Formen der *adab*-Literatur vor allem das Kompositionsprinzip sei. Die Themenvielfalt ist in die Rahmenhandlung einer Reise integriert.³² Nun trifft dies für den zweiten Teil der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš nicht zu. Es stellen sich somit die im Folgenden zu behandelnden Fragen, weshalb sich Ibn Ḥamādūš auf der einen Seite zwar des Genres *riḥla* bedient, es für die Beschreibung seiner Lebenskrise auf der anderen Seite aber wieder verlässt. Um Individuelles zu beschreiben, entflieht er offensichtlich den oben angesprochenen Konventionen des Genres.

Grotzfeld betont, dass ein Reisebericht vor allem in die Kategorie der Erbauungsliteratur einzugliedern sei. Die Leserinnen und Leser erleben eine Reise nach, wobei weder historische noch geographische Elemente von großer Wichtigkeit seien, sondern vor allem der Reisende selbst.³³ Diese Fokussierung auf den Reisenden unternimmt Bargaoui in seiner Analyse von al-Warṭilānīs *riḥla*. Er zieht daraus in einer seiner Thesen die Konsequenz, dass al-Warṭilānī sein Prestige und somit seine soziale, politische und religiöse Stellung erst durch die Niederschrift seiner *riḥla* erhielt. Der Reisebericht und somit vor allem die Selbstdarstellung des Autors konstituieren erst seine Führungsposition.³⁴

Im Zentrum dieses Artikels soll die Selbstdarstellung von Ibn Ḥamādūš in seiner *riḥla* stehen. Zwar ist Ibn Ḥamādūš im zu besprechenden Teil kein Reisender,

²⁹ Ders., „Myth, Miracle and Magic in the *Riḥla* of Ibn Baṭṭūṭa“, *Journal of Semitic Studies*, 29.1 (1984), 131-140.

³⁰ Bālḥamīsī, *al-Ġazāʾir*, 8ff.; Saʿdallāh, *Abḥāt*, I, 177; ders., *Tārīḥ*, II, 393-398.

³¹ C. F. Beckingham, „The *Riḥla*: Fact or Fiction“, in: *Golden Roads*, Hg. Richard Netton, 86-94, hier: 87.

³² Ralf Elger, „Die Reise des Murtaḍā b. Muṣṭafā b. Hasan al-Kurdi von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714“, in: *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Hg. Xenia v. Ertzdorff, (Chloe. Beihefte zum Daphnis, 31), Amsterdam 2000, 367-387, hier: 373f.

³³ Heinz Grotzfeld, „Die Reisen des ʿAbdalḡanī an-Nābulusī. Strukturen und Topoi arabischer Wallfahrtsberichte“, in: *Beschreibung der Welt*, 163-204, hier: 163f.

³⁴ Bargaoui, *Sainteté*, 251.

somit kann in diesem Sinne wenigstens seine *rihla* nicht als Erbauungsliteratur gelten. Zudem versucht er auch nicht wie al-Warṭilānī einen Führungsanspruch zu legitimieren und er leitet nicht wie dieser eine *zāwiya*. Aber durch die Beschreibung von Alltäglichem und der Lebenskrise erhält die Selbstdarstellung einen enorm wichtigen Platz. Sie nimmt somit in den verschiedenen Texten ganz unterschiedliche Funktionen ein, die für die beiden *riḥalāt* von Ibn Ḥamādūš und al-Warṭilānī vergleichend herausgearbeitet werden. Es wird erstens zu untersuchen sein, inwieweit die beiden Autoren ihre *riḥalāt* auch als Memoirenwerk schrieben. Hierbei stehen zwei Hauptfragen im Zentrum, nämlich nach der Darstellung der Familie und der Präsentation der eigenen Gelehrtheit. Zudem besteht die Selbstdarstellung aus der Beschreibung der eigenen, sozialen Handlungsweise. In beiden *riḥalāt* wird im Zusammenhang mit der Selbstdarstellung die Umgebung, d. h. die eigene Heimat und das Leben zu Hause vorgestellt, dies im Gegensatz zu den Reiseberichten von Ibn Naṣīr und al-ʿAiyāšī. Trotz ähnlicher Inhalte kann gezeigt werden, wie Ibn Ḥamādūš diese Themen, nämlich Gelehrtheit, Familie, soziale Handlungen und Heimatregion vor allem im zweiten Teil seiner *rihla* in ganz unterschiedlicher Weise zu al-Warṭilānī behandelt. Die Untersuchung der verschiedenen Herangehensweisen an diese Themen macht deutlich, welche Funktionen diese Elemente der Selbstdarstellung im Text erfüllen. Letztlich kann auch der Art und Weise nachgegangen werden, wie Ibn Ḥamādūš mit dem Genre *rihla* umgeht, um zu erläutern, mit welchen Maßnahmen er dem Individuellen möglichst viel Gewicht zu geben versucht.

Al-Warṭilānīs strahlende Familie – Ibn Ḥamādūšs unzufriedene Ehefrau

In der Selbstdarstellung der beiden *riḥalāt* spielt die Präsentation der eigenen Familie eine zentrale Rolle. Al-Warṭilānī benutzt die Beschreibung seiner Familie, um sein eigenes Prestige, aber auch seine Führungsposition in seiner Heimatregion zu legitimieren. Dies macht er auf verschiedene Weise: Er betont seine Abstammung aus einer Scharifenfamilie, die er aber nur über zwei Generationen bis zu seinem Großvater angibt.³⁵ Durch seine zahlreichen Ausführungen und theoretischen Abhandlungen über *ašraf* (Sg. *šarīf*) zeigt er, welche große Führungskraft dieser Bevölkerungsgruppe obliegt und dass die übrigen Menschen diesen zu folgen hätten.³⁶ Ibn Ḥamādūš ist kein *šarīf* oder weist wenigstens nicht auf eine solche Abstammung hin. Seinen Großvater nennt er nur einmal in seiner *rihla*, da er einen von ihm kopierten Text zu lesen beginnt.³⁷

³⁵ Al-Warṭilānī, *Rihla*, 74.

³⁶ Vgl. z. B. ebd., 68f. oder 114ff. In meiner Doktorarbeit wird jedoch auch darauf verwiesen, dass *ašraf* ihren Führungsanspruch auch verlieren können.

³⁷ Ibn Ḥamādūš, *Rihla*, 124.

Al-Warṭilānis Familie steht nicht nur wegen ihrer Abstammung als strahlend da. Er beschreibt viele gute Taten und Werke seiner Vorfahren, in deren Fußstapfen er selber tritt. Seine Familie scheint in seinen Augen eine vorbildliche Lebensweise zu führen, indem beispielsweise sein Vater und seine Mutter auch nachts während längerer Zeit beten,³⁸ sein Vater – ganz in der Šādīliya-Tradition stehend – ein zwar enthaltsames aber keineswegs asketisches Leben führt³⁹ und berühmte Lehrer hatte.⁴⁰

In der Beschreibung der Familie nennt al-Warṭilānī zudem die Herkunft seiner Frauen. Eine davon verstarb auf der Heimreise. In einem Nachruf betont er nicht nur ihre scharifische Herkunft und ihre hervorragenden charakterlichen Eigenschaften, sondern bezieht sich auch auf ihre Gelehrtheit. Sie habe einen Viertel des Korans auswendig rezitieren können, wusste einige kleinere Traktate auswendig und habe gewisse Bereiche des *adab* beherrscht.⁴¹ Allgemein dient diese Darstellung seiner Frau der Vervollkommnung der eigenen Abstammung, der vorbildlichen Lebensweise und der Gelehrtheit.

Ganz anders präsentiert sich in diesem Punkt Ibn Ḥamādūš. Seine Familie erwähnt er niemals in einer ähnlichen Art, vielmehr schildert er verschiedene Streitigkeiten. Betrachtet man die Darstellung seiner Frau, so werden einem keine vorbildliche Lebensweise oder Gelehrtheit eröffnet. Aufgrund der eingangs dieses Artikels angeführten Vorwürfe seiner Mutter erklärt Ibn Ḥamādūš, was er an seiner Frau so furchtbar findet. Ihm kommen Bilder von Überdruß, Lebenssorgen und Armut in den Sinn, die er als Verderben beschreibt, welches er in Marokko gesehen habe. Zu Hause angekommen, habe er dasselbe bei seiner Frau feststellen können. Sie habe sich nicht einmal über seine Ankunft gefreut, sondern sei lediglich davon überzeugt gewesen, dass er auf seinen Reisen viel Geld ausgegeben habe. Ihr einziges Interesse gelte nur dem Geld, und sie sehe nicht, dass er viel Wissen erworben habe. Wegen ihrer ignoranten Art konnte er angeblich nur in einigen wenigen Wissenschaften *iğāzāt* (Sg. *iğāza*, Lehrbefugnis) erhalten, und so habe er wegen ihr in wissenschaftlichen Bereichen keinen Erfolg haben können.⁴² Diese Darstellung der Ehefrau dient Ibn Ḥamādūš keineswegs als Vervollkommnung des eigenen Prestiges, vielmehr als Grund, weshalb er im wissenschaftlichen Bereich weniger weit komme als gewünscht.

In Bezug auf die Stellung dieser Episoden innerhalb der Texte gibt es ebenfalls Unterschiede zwischen den beiden Autoren: Al-Warṭilānis Darstellung seiner Frau passt gut zu seiner Art, ein Memoirenwerk im Rahmen der *riḥla* zu verfassen. Er integriert darin ihre Herkunft, Leistungen und Charaktereigenschaften so,

³⁸ Al-Warṭilānī, *Riḥla*, 64.

³⁹ Ebd., 62.

⁴⁰ Vgl. z. B. ebd., 57.

⁴¹ Ebd., 529.

⁴² Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 115.

dass sie seine eigene positive und strahlende Lebensdarstellung ergänzen und vervollständigen. Ganz anders funktioniert Ibn Ḥamādūs Geschichte über seine Frau. Sie ist eine der verschiedenen Komponenten, die einen Bruch in seinem Text, aber auch in seinem Leben manifestieren. Im ersten Teil des Berichts über seine Reise von Marokko nach Hause teilt er keine Informationen über seine Familie mit und vor allem beschreibt er die oben erwähnten Zustände in der marokkanischen Bevölkerung bezüglich ihrer Lebenssorgen und Frustration nicht. Erst mit der Heimkehr nach Algier werden sie zum Thema, wobei bei der Behandlung seiner eigenen Frustgefühle seine Streitereien und die Beschreibung seiner Frau im Zentrum stehen. Die Darstellung seiner Frau dient also eher dem Ausdruck seiner Krise und der Manifestierung eines Bruchs in seinem Leben, als dass er damit einen vorbildlichen Lebensentwurf konstruieren will.

*Al-Warṭilānīs „klassische“ Bildung –
Ibn Ḥamādūs naturwissenschaftliche Vorlieben*

In maghrebischen Reisebeschreibungen präsentieren Autoren ihre Gelehrtheit in der Regel als Teil ihrer Selbstdarstellung. Der Bericht von Ibn Ḥamādūs Heimreise aus Marokko liest sich wie die meisten bekannten Bildungs- respektive auch Pilgerreiseberichte. Gelehrte werden besucht, in Prosa oder Poesie gelobt und Lehrbefugnisse (*iğāzāt*) erteilt. Ibn Ḥamādūs gibt diese *iğāzāt* oft im gesamten Wortlaut wieder. Die Themen, für die er Lehrbefugnisse erhält, spiegeln den für die islamische Welt zum Teil üblichen, zum Teil für Algerien und Nordafrika typischen Bildungskanon wider. Im Folgenden werden nur einige wenige Beispiele dieses Kanons angegeben und auf keinen Fall eine Vollständigkeit angestrebt. Im Mittelpunkt steht die Ḥadīṭwissenschaft mit Buḥārī und Muslim,⁴³ das mālikitische Recht und somit der *Muḥtaṣar Ḥalīl*⁴⁴ oder der *Muwattaʿ al-Imām Mālik*.⁴⁵ Für den Bereich Grammatik nennt er vor allem die *Alfīya*,⁴⁶ im theologischen Bereich beispielsweise die *ʿAqīdat ahl at-tauḥīd* von as-Sanūsī.⁴⁷ Genau die-

⁴³ Z. B. ebd., 37f., sehr viele weitere Nennungen.

⁴⁴ Z. B. ebd., 42; Ḥalīl b. Ishāq al-Miṣrī, gest. 1365, GAL, II, 101. Sein Werk, der *Muḥtaṣar*, gilt in der Mālikīya als das grundlegendste Werk seit dem 15. Jahrhundert, welches den *Muwattaʿ* von Mālik b. Anas weitgehend ersetzen konnte. In der *riḥla* von Ibn Ḥamādūs weitere Nennungen: 41f., 50, 53, 55f., 59, 64, 85, 143f., 154, 263.

⁴⁵ Z. B. ebd., 35-37, 42, 46, 48, 53, 56.

⁴⁶ Z. B. ebd., 16, 42, 47, 49. Das wohl wichtigste grammatikalische Werk von Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Mālik aṭ-Ṭāʾī al-Ġaiyānī, GAL, II, 360.

⁴⁷ Z. B. Ibn Ḥamādūs, *Riḥla*, 35. Muḥammad b. Yūsuf b. ʿUmar b. Šaʿīb Abū ʿAbdallāh as-Sanūsī al-Ḥasanī, 732/1428-895/1490. Das oben genannte Werk ist bekannt unter dem Namen *al-ʿAqīda aṣ-ṣuġrā*, GAL, II, 323, v. a. aber Nuwaihīd, *Muʿġam*, 180f. As-Sanūsī wird von Ibn Ḥamādūs zahlreiche weitere Male genannt: 43, 50, 55, 57f., 65, 70, 85, 89f., 119, 121, 258f.

se und natürlich viele weitere Werke gibt auch Saʿdallāh in seiner Kulturgeschichte Algeriens als grundlegend an,⁴⁸ und sie kommen ebenfalls in al-Warṭilānīs *riḥla* häufig vor.⁴⁹ Al-Warṭilānīs gesamte *riḥla* ist also diesem ersten Teil des Textes von Ibn Ḥamādūš sehr ähnlich.

Diese Art der Darstellung einer Bildungsreise betrifft allerdings nur das erste Drittel der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš. Dann erfolgt der schon mehrfach angesprochene Bruch, wobei wiederum die Ankunft zu Hause eine Trennlinie bildet, diesmal zwischen verschiedenen Darstellungsweisen der eigenen wissenschaftlichen Fähigkeiten und Interessen.⁵⁰ Mit der Ankunft in Algier ändern sich Themen, Werke und Autoren. Zwar liest Ibn Ḥamādūš nach wie vor Buḥārī oder as-Sanūsī, doch seine Leidenschaft gilt nun eher naturwissenschaftlichen und medizinischen Fächern. So lernt er verschiedene Kräuter in der Umgebung von Algier kennen, sammelt sie, braut Heilmittel zusammen und gibt teilweise ihre Rezepte in der *riḥla* wieder,⁵¹ studiert und zeichnet Wind- und Navigationskarten⁵² oder führt Experimente mit einer Wasserwaage durch.⁵³ Die Geschichtswissenschaft nimmt in diesem Teil der *riḥla* ebenfalls einen höheren Stellenwert ein als im ersten, wofür er in seinem Text die Weltchronik des christlichen, ehemals jüdischen Gelehrten Gregorius Bar-Hebraeus zusammenfasst.⁵⁴ Dieses Werk lobt Ibn Ḥamādūš ausdrücklich. Obwohl es ein Christ geschrieben habe, sei es frei von religiösem Unglauben.⁵⁵ In seinen arithmetischen Ausführungen stützt er sich verschiedentlich auf Euklid.⁵⁶ Auch europäische Autoren wurden von Ibn Ḥamādūš mitberücksichtigt. Saʿdallāh hat die Gebiete zusammengestellt, in denen sich Ibn Ḥamādūš auf europäische Autoren und Gelehrte beruft, die er aber leider nicht bei ihrem Namen nennt. Hierbei handelt es sich um Wissen über das Himmelsgewölbe und die Sonnenlaufbahn, Arithmetik und Mathematik sowie das Ingenieurs- und Vermessungswesen.⁵⁷ Die Berücksichtigung europäischer Wissenschaftler ist ein Vorgehen, welches mir bei anderen zeitgenössischen Autoren Algeriens oder im Maghreb nicht bekannt ist; sie ignorieren alles, was aus Europa kommt. Dass das Lesen und Umsetzen europäischer Wissenschaften im

⁴⁸ Saʿdallāh, *Tārīḥ*, v. a. 1. Kapitel des ersten Bandes, 35-134.

⁴⁹ Dieser Kanon wird in meiner Doktorarbeit in einem eigenen Kapitel besprochen.

⁵⁰ Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 113.

⁵¹ Ebd., 121, 164.

⁵² Ebd., 255.

⁵³ Ebd., 218f.

⁵⁴ In der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš lediglich als Malṭī bezeichnet mit seinem Werk *Muḥtaṣar tāriḥ ad-duwal*, 136, 138-143. Gregorius Bar-Hebraeus, auf Arabisch bekannt als Abū l-Farāġ Ibn al-ʿIbri (1226-1286), ein konvertierter Jude, wurde später jakobitischer Metropolit von Aleppo, vgl. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, 268-281.

⁵⁵ Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 143.

⁵⁶ Ebd., 160f., 254f., 257.

⁵⁷ Saʿdallāh, *Tārīḥ*, II, 430f.

18. Jahrhundert in Algerien nicht üblich war, zeigt eventuell auch al-Ḥifnāwī Darstellung eines nicht mit Namen aufgeführten Wissenschaftlers, der dieselben Lebensdaten und -ereignisse wie Ibn Ḥamādūš aufweist und somit noch im frühen 20. Jahrhundert mit „europäischem Autor“ (*mu'allif ūrūbāwī*) bezeichnet wird.⁵⁸ Sa'dallāh geht jedenfalls davon aus, dass dieser „europäische Autor“ Ibn Ḥamādūš sein muss.⁵⁹ Leider konnte ich diese von Sa'dallāh zitierte Stelle nicht finden, um diese Aussage überprüfen zu können.⁶⁰

In der Präsentation von Gelehrtheit fallen zusammenfassend wesentliche Unterschiede zwischen der fragmentarisch erhaltenen Mitschrift der Reise und dem Bericht in Algier auf. Auf einer Reise eignet man sich anscheinend eher Werke „großer“ Gelehrter und somit ein Allgemeinwissen an, das aus Koran, Ḥadīṭ, Recht, Grammatik und Mystik besteht. Zu Hause kann man sich offenbar eher naturwissenschaftlichen Bereichen widmen, Spezialgebieten wie der Kräuterkunde oder Astronomie, aber man kann auch Werke nicht muslimischer Autoren studieren, abschreiben und zusammenfassen.

Die Interpretation dieses Bruchs und der ganz unterschiedlichen Darstellung der Gelehrtheit kann auf verschiedenen Ebenen erfolgen. Erstens gibt diese Darstellung und der Vergleich mit den anderen *riḥalāt* von al-Warṭilānī, aber auch von Ibn Naṣīr und al-ʿAiyāšī Auskunft über die Konventionen des Genres *riḥla* bezüglich der Wissensaneignung und -vermittlung. Das Genre *riḥla* scheint im Maghreb jedenfalls nur die Aneignung des allgemein akzeptierten, weit verbreiteten und mit hohem Ansehen belegten Wissens zuzulassen. Zweitens zeigt offenbar Ibn Ḥamādūš Thematisierung von Wissen, dass es eine klare Hierarchie wichtiger und weniger wichtiger Wissenschaften gab. Das Prestige von Naturwissenschaften, von einer Geschichtsschreibung eines christlichen Gelehrten, von Forschungen griechischer Autoren oder Kenntnissen europäischer Wissenschaftler scheint nicht gerade hoch gewesen zu sein.⁶¹ So stellt sich die Frage, ob man sich solches Wissen zwar auf Reisen durchaus aneignen kann, aber die Konventionen des Genres *riḥla* es verbieten, darüber zu berichten, oder ob man dafür keine Reise unternimmt und sich damit autodidaktisch und nur zu Hause auseinandersetzt. Die Zurückhaltung gegenüber Naturwissenschaften mag zwar nicht unbedingt Ibn Ḥamādūš Einstellung repräsentieren, denn er gewichtet solche Themen im zweiten Teil sehr stark. Trotzdem beklagt er sich, dass er wegen seiner Familie nur in wenigen Wissenschaften wie Chemie oder Musik Lehr-

⁵⁸ Al-Ḥifnāwī, *Tārīf*, II, 471, zitiert nach Sa'dallāh, *Abḥāt*, I, 222.

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 6.

⁶⁰ Sicher ist, dass al-Ḥifnāwī ein Buch über Heilmittel und -kräuter von Ibn Ḥamādūš kennt. Er gibt ihn selber mit ʿAbd ar-Razzāq b. Muḥammad b. Aḥmadūš an, für das Werk kennt er keinen Titel: *Tārīf*, II, 478.

⁶¹ Dies bemerkt auch Sa'dallāh, der betont, dass Ibn Ḥamādūš bezüglich Wissenschaften gegen den allgemein anerkannten und üblichen Strom von Wissenschaftlern schwimmt, *Abḥāt*, I, 224 Anm. 13, 225.

befugnisse erhalten konnte, in anderen jedoch nicht.⁶² Da er diese anderen Wissenschaften nicht benennt, ist unklar, ob er sich andere als naturwissenschaftliche Lehrbefugnisse wünschte oder inwiefern er dem allgemeinen Konsens tatsächlich nicht entsprechen wollte. Er selber hat ohne Zweifel wesentlich mehr Freude an Naturwissenschaften, doch das Genre *rihla* scheint ihre Thematisierung nicht ohne weiteres zuzulassen. Dementsprechend muss drittens Ibn Ḥamādūš das Genre *rihla* ein Stück weit verlassen, um seinen Liebeleien in wissenschaftlicher Hinsicht gerecht zu werden. Seine Individualität in wissenschaftlichen Vorlieben kann er offenbar nur im tagebuchartigen Bericht seines alltäglichen Lebens in Algier darstellen und nicht im Rahmen der damals üblichen Beschreibung einer Bildungsreise.

Al-Warṭilānīs sozialer Aktivismus – Ibn Ḥamādūšs egoistische Lebensweise

Al-Warṭilānīs Selbstdarstellung dient zu einem großen Teil der Legitimation eines politischen, sozialen und religiösen Führungsanspruchs in seiner Heimat. Wie oben schon angesprochen, betont Bargaoui in seiner These, dass erst die Niederschrift seiner *rihla* ihm zum dazugehörigen Prestige verhalf. Diese These erscheint in verschiedener Hinsicht plausibel. Al-Warṭilānī stellt zur Erlangung dieses Prestiges einerseits seine Gelehrtheit und diejenige der Familie ins Zentrum vieler seiner Schilderungen. Andererseits ist er bemüht, sich in sozialer Hinsicht als durchsetzungsfähig zu zeigen. In dieser Hinsicht liefern die Darstellungen von Frauen wiederum interessante Hinweise auf die Selbstdarstellung und eine gute Vergleichsbasis in der unterschiedlichen Beschreibung sozialer Handlungen.

Al-Warṭilānī gebraucht das frevlerische Verhalten von Frauen auf der einen Seite zur Exemplifizierung sozial schlechten Benehmens allgemein. Wenn al-Warṭilānī beispielsweise das unrechtmäßige Steuereintreiben,⁶³ unzüchtiges Verhalten während Grabbesuchen⁶⁴ oder das Ausüben von *samā*⁶⁵ brandmarkt, so dient ihm das Verhältnis zwischen Männern und Frauen, respektive vor allem das Verhalten von Frauen, immer als Verdeutlichung für besonders schlimme Vergehen und ihre rasche Ahndung.

Auf der anderen Seite greift al-Warṭilānī engagiert in seiner Ansicht nach verurteilungswürdigen Situationen ein und markiert so seine soziale Handlungs- und Durchsetzungsfähigkeit. Zum Beispiel schildert er bei der Durchreise durch Tunesien eine Gruppe öffentlich Badender. Al-Warṭilānī erzürnt vor allem das

⁶² Ibn Ḥamādūš, *Rihla*, 115. Seine hier formulierte Behauptung ist natürlich übertrieben, denn immerhin gibt er ja im ersten Teil seiner *rihla* die Erlangung zahlreicher verschiedener Lehrbefugnisse an, vgl. oben.

⁶³ Al-Warṭilānī, *Rihla*, 132-135.

⁶⁴ Ebd., z. B. 480f.

⁶⁵ Gottesdienstliche Übung mit Gesang, Musik und/oder Tanz, vgl. ebd., 187-196.

gemeinsame Baden von Frauen und Männern in einem Fluss. Er bekommt darüber gar eine Gänsehaut und beginnt die Leute mit Steinen zu bewerfen. Letztlich fliehen diese vor dem Steinhagel.⁶⁶ Al-Warṭilānī schildert sich in dieser und zahlreichen anderen Situationen als sozial bewusst, handelnd und korrigierend. So zeigt er, dass er nicht nur hinsichtlich seiner Gelehrtheit, sondern vor allem auch hinsichtlich seines moralisch-sozialen Drangs und seines erfolgreichen Handelns dem Anspruch, eine Bevölkerungsgruppe zu führen, durchaus gewachsen ist.

Demgegenüber erhebt Ibn Ḥamādūš keinerlei Führungsanspruch. Dies mag zu einem Teil daher kommen, dass er sich in einem ganz anderen Milieu als al-Warṭilānī bewegte. Letzterer war Leiter einer *zāwiya* in der eher ländlich geprägten Kabylei, ersterer lebte in einem städtisch-„bürgerlichen“ Milieu. Trotzdem könnte Ibn Ḥamādūš diesen Text durchaus auch zur Legitimierung eines höheren sozialen oder gelehrten Prestiges nutzen, was er im ersten Teil noch macht, im zweiten jedoch nicht mehr. Er geht zwar im zweiten Teil oft und manchmal ausführlich auf seine Gelehrsamkeit ein, benutzt diese Schilderungen jedoch weniger, um ein höheres Prestige zu manifestieren, sondern eher um zu zeigen, dass es ihm durch äußere Umständen verwehrt ist, dieses zu erreichen.⁶⁷ Ihn lenken die Arbeit im Laden und weitere alltägliche Lasten von der Konzentration auf das Lernen und Lehren ab. Doch primär ist es seine Frau, die kein Verständnis für ihn empfindet. Sie verlangt von ihm, dass er in erster Linie Geld nach Hause bringt und sich um die Familie kümmert, womit er sozial-gesellschaftlichen Konventionen nachzukommen hätte. Da Ibn Ḥamādūš nicht bereit ist, diesen Wünschen zu entsprechen, verlangt seine Frau die Scheidung von ihm.⁶⁸ Diese Scheidung geht nicht ohne Krach und Streit über die Bühne. Ibn Ḥamādūš beschreibt sich als jemanden, der den Aktivitäten seiner Frau hilflos ausgeliefert ist, zumal sie sich noch mit ihrer Nachbarin verbündet habe. Zudem äußert er in seinem Text Verwünschungen und Beschimpfungen, die mir für das 17. und 18. Jahrhundert noch nie begegnet sind. So sei beispielsweise die Muttermilch, die seine Frau getrunken habe, diejenige eines Affen gewesen.⁶⁹ Man muss sich vor Augen führen, dass solche Aussagen immerhin in einer *riḥla*, das heißt in einem für ein breiteres Publikum gedachten Werk stehen und nicht in irgendwelchen Notizen, die zufällig von irgendwem aufgeschrieben und gesammelt wurden. Dass Ibn Ḥamādūš diesen Text tatsächlich bewusst konzipierte, betont er an einer Stelle selber. Er weist darauf hin, dass er den ersten Teil seines Werkes (*taʿlīf*) nun zu Ende geschrieben habe.⁷⁰ Zudem sei darauf hingewiesen, dass Ibn Ḥamādūš den ersten und mit großer Wahrscheinlichkeit auch den verlorenen Teil nach dem Vorbild von Bildungs- und

⁶⁶ Ebd., 127.

⁶⁷ Ibn Ḥamādūš, *Riḥla*, 115.

⁶⁸ Ebd., 165.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 124.

Pilgerreiseberichten komponierte. Eine wichtige ihrer zahlreichen Funktionen ist diejenige eines Reiseführers. Die Gelehrten und Orte der Gelehrtheit und Heiligkeit sind nicht nur zum Zwecke einer Selbstdarstellung genannt, sondern liefern allen späteren Reisenden wertvolle Hinweise für ihre eigenen Vorbereitungen. Des Weiteren gelten diese *riḥālāt* als Erbauungsliteratur mit dem Ziel, dass die Leserin und der Leser die Reise miterleben können, ohne selber unterwegs sein zu müssen. Aus diesen Gründen gehe ich davon aus, dass Ibn Ḥamādūš, wie auch al-Warṭilānī, seine *riḥla* für ein Publikum verfasste.

Die Selbstdarstellung von Ibn Ḥamādūš erfüllt in keiner Weise die Funktion, irgendeinen noch so geringen Führungsanspruch zu legitimieren. Im Gegenteil, er zeigt vielmehr sein eigenes Scheitern genau in der Hinsicht auf. Er kann sich einerseits darin nicht durchsetzen, dass er sich voll und ganz den Wissenschaften widmen will, denn die Arbeit im Laden und die streitsüchtige Frau halten ihn davon ab. Er hat andererseits nicht einmal die Kraft, die eigenen Familienangelegenheiten nur halbwegs im Griff zu haben. Im Gegensatz zu al-Warṭilānī, der sich als sozial äußerst aktiver Mensch schildert und nach seinen moralischen Richtlinien wenigstens kleinere Bevölkerungsteile zu reformieren sucht, ergibt sich Ibn Ḥamādūš hilflos in sein Schicksal. Seine Selbstdarstellung besteht mehr aus passivem Frust denn aus aktivem sozialen Engagement. Zudem stellt sich Ibn Ḥamādūš eher als ein Fliehender dar, denn wenn seine Frau und seine Familie ihn anschreien, verkriecht er sich hinter seinen Büchern: „[Schilderung eines Streits]... und ich verlasse die Bücher nicht; [Schilderung des Streits]... und ich habe die Bücher nicht verlassen“ (...*wa-lā atruk al-kutub...wa-lam atruk al-kutub*).⁷¹ Eigentlich kann man aufgrund dieser Ausführungen zu dem Schluss kommen, dass für Ibn Ḥamādūš die Tätigkeit als Wissenschaftler mit sozialer Kompetenz nicht vereinbar ist.

Al-Warṭilānīs Eigenlob – Ibn Ḥamādūšs Selbstkritik

Im Reisebericht von al-Warṭilānī ist als Folge der beiden oben behandelten Funktionen der *riḥla* als Memoirenwerk und als Legitimation eines Führungsanspruchs ziemlich viel Eigenlob zu finden. Der Text dient vor allem der Darstellung des eigenen Prestiges, der eigenen sozialen Kompetenz und der eigenen Gelehrtheit. Diese Funktionen bedingen, dass die Selbstdarstellung möglichst positiv ausfallen muss. Die eigene Qualität wird durch ein vielseitig gefächertes Wissen und durch die Führungskraft vor allem in sozialer Hinsicht hervorgehoben. Selbstkritik ist aufgrund dieser Zielsetzungen eigentlich fehl am Platz.

Al-Warṭilānīs *riḥla* verfügt jedoch an zwei Stellen trotzdem über eine Form von Selbstkritik. Er stellt zweimal seine eigene Gelehrtheit wenigstens teilweise in Frage. An der einen Stelle geht es darum, dass er sich bei seiner Durchreise durch

⁷¹ Ebd., 115.

Tripolis (Libyen), das er vor allem wegen der dortigen großartigen Bildung lobt, eingesteht, dass er selber nicht zu den hervorragenden Gelehrten gehöre.⁷² Vielmehr sei es seine Aufgabe, diese zu ehren und sie in einer *rihla* zu nennen.⁷³ An der anderen Stelle weist er in Medina darauf hin, dass er zur Gottesschau (*fanāʿ*) unfähig sei. Durch den Hinweis, dass die Lebensführung nach der *šarīʿa* genauso wichtig sei, macht er seine fehlende Kompetenz wieder wett. Beide Stellen bezeichne ich nun weniger als Selbstkritik denn als Bescheidenheitstopos. In beiden Fällen gesteht al-Warṭilānī zwar ein, dass seine Fähigkeiten nicht allumfassend sind, es gelingt ihm aber, seine Mängel wieder wettzumachen: im ersten Fall durch das Erinnern an die hervorragenden Gelehrten in seiner *rihla*, im zweiten Fall durch seinen allgegenwärtigen sozialen Aktivismus nach der *šarīʿa* im Eingreifen bei frevelhaftem Verhalten. Insofern gelingt es ihm, durch diese beiden Bescheidenheitstopoi wichtige Funktionen seiner Selbstdarstellung besonders zu betonen: sein Bemühen, den höchsten Gelehrten nachzueifern und vor allem seine soziale Führungskompetenz.

Ibn Ḥamādūš zeigt sich in dieser Hinsicht ganz anders. Seine familiäre Misere führt ihn zu einer wirklichen Selbstkritik. Nach den oben erwähnten Beschimpfungen durch seine Frau merkt er, dass sie es mit einer Scheidung tatsächlich ernst meint. Nun beginnt er, sein Verhalten ihr gegenüber zu bereuen. Er gesteht sich erst jetzt ein, dass er sie tatsächlich liebe. Er habe ihr nämlich aus Liebe und nicht aus bösem Willen Schaden zugefügt und damit sehr große Fehler gemacht. Nun könne er aber nicht mehr zurück und bekräftigt seine Liebe in einem Gedicht.⁷⁴ Ab dieser Stelle werden persönliche Berichte seltener und die Präsentation und Zusammenfassung verschiedener wissenschaftlicher und historiographischer Werke dominieren den Text. Hie und da erwähnt er noch, dass er in seinem Laden liest,⁷⁵ dass er sich über das arrogante Auftreten eines Muftis ärgert⁷⁶ oder dass er sich mit Freunden beim Bāb al-Wād versammelt und über eine jüngst explodierte englische Bombe diskutiert.⁷⁷ Ansonsten weichen persönliche Berichte zugunsten der Darstellung und Besprechung wissenschaftlicher Literatur.

Al-Warṭilānī und der Idealtyp eines Gelehrten

Al-Warṭilānīs Selbstdarstellung in seiner *rihla* besteht zuerst einmal aus der Darstellung seiner Gelehrtheit. Sie wird durch die üblichen Mittel wie die Beschreibung der Ausbildung, der eigenen Lehrer, der Nennung von Lehrbefugnissen oder Werken präsentiert, die den damals für Algerien üblichen Bildungskanon

⁷² Al-Warṭilānī, *Rihla*, 136.

⁷³ Ebd., 141-144.

⁷⁴ Ibn Ḥamādūš, *Rihla*, 165f.

⁷⁵ Ebd., 263.

⁷⁶ Ebd., 256.

⁷⁷ Ebd., 254.

umfassen. Die Art der Selbstdarstellung von al-Warṭilānī zeigt aber auch, dass für Gelehrte das Wissen alleine nicht genügen kann. Nach seiner Darstellung haben sie ein vorbildliches Leben zu führen und eine richtige Handlungsweise zu zeigen. Sie müssen sozial kompetent sein. Zusammenfassend heißt dies, dass die Selbstdarstellung der Präsentation der eigenen Vorbildlichkeit für breitere Bevölkerungsgruppen in gelehrter und sozialer Hinsicht dient. Die Selbstdarstellung in einem solchen Reisebericht beinhaltet somit eher wenig Individuelles. Vielmehr wird eine Art Idealtyp eines Gelehrten konstruiert.

An diesem Punkt ist es nun sinnvoll, einige Bemerkungen zu Ibn Nāṣir und al-ʿAiyāṣī *riḥalāt* zu machen, um diese Aussage etwas verallgemeinern zu können. Ihre beiden Reiseberichte weisen einige Parallelen mit derjenigen von al-Warṭilānī auf. Gerade die oben dargestellte Präsentation der eigenen Gelehrtheit manifestiert sich in diesen beiden Texten meist mit denselben Mitteln. Ihre Familien werden zwar weniger ausführlich erwähnt, doch das eigene Wissen steht ebenso im Vordergrund wie bei al-Warṭilānī. Das sozial engagierte Handeln kennen die beiden weniger.

Dies bedeutet, dass in allen drei Fällen die Selbstdarstellung dem Konstrukt des Idealtyps eines Gelehrten weitgehend entsprechen, in Details aber durchaus variieren. Der eine gewichtet soziale Kompetenz stärker als mystisches Wissen. Durch diese weitgehende Übereinstimmung im Gelehrtenbild wirken die verschiedenen *riḥalāt* einander recht ähnlich und zum Teil etwas monoton. Sie entsprechen den Konventionen des Genres der *riḥla*, indem einerseits verschiedene Themen und so auch die verschiedenen Varianten von Selbstdarstellung in eine Reisebeschreibung eingebettet sind und andererseits die Selbstdarstellung dem Idealbild eines Gelehrten aber gerecht wird. Das Individuelle der Selbstdarstellung und somit des Textes selber tritt zugunsten von vorgegebenen Konventionen zurück.

Vergleicht man die drei *riḥalāt* nun etwas genauer, so wirkt der Bericht von al-Warṭilānī dennoch etwas individueller, er weicht teilweise von der Norm ab. Dies zeigt sich nicht nur der Betonung der sozialen Kompetenz und Führungsfähigkeiten. Auffällig ist auch, dass al-Warṭilānīs Familie, Lebensumfeld und Heimat im Bericht wesentlich prägnanter vertreten sind, als bei den beiden anderen. Und gerade an dieser Stelle, der Beschreibung der eigenen Heimat, kann gezeigt werden, dass nicht nur al-Warṭilānīs Gelehrtheit hauptsächlich aus der Kabylei stammt, sondern vor allem sein sozialer Aktivismus. Um dies auszudrücken, verlässt er im Grunde die Konventionen des Genres: Eine Pilgerreise beginnt in aller Regel mit dem ausdrücklichen Formulieren des Entschlusses, eine solche Reise überhaupt anzutreten, mit der Abreise an einem Donnerstag, mit einer meist kurz gehaltenen Verabschiedung von zu Hause und mit wenigen Angaben zur eigenen Familie.⁷⁸ Obwohl nun al-Warṭilānīs *riḥla* in der Tradition dieser beiden

⁷⁸ Al-ʿAiyāṣī, *Riḥla*, I, 13f., und Ibn Nāṣir, *Riḥla*, Ms. 2324, 4r. Die Handschrift der *riḥla* von Ibn Nāṣir ist nur teilweise durchnummeriert, wobei jeweils eine Doppelseite eine Nummer

Berichte steht, indem er Ibn Nāṣirs Werk als Hauptvorlage benutzte und rund die Hälfte daraus abschrieb und wiederum Ibn Nāṣir den Text von al-ʿAiyāṣis als Hauptvorlage gebrauchte und teilweise seine gesamten Ausführungen in die eigene *riḥla* integrierte, entfernt er sich in einem ganz wesentlichen Teil von den beiden. Al-Warṭilānīs *riḥla* beginnt nicht mit der Abreise, sondern mit der Beschreibung seiner eigenen Heimat, des Einflussbereiches der Banū Warṭilān.⁷⁹ Ganze siebenzig Seiten benutzt er dazu, einerseits die Region aufgrund zweier kleinerer Pilgerreisen zu lokalen Heiligen und Gelehrten zu beschreiben⁸⁰ und andererseits eine Gelehrtentopographie zu erstellen, d. h. sämtliche Heilige und Gelehrte mit ihren Familien in der gesamten Region vorzustellen und zu loben.⁸¹ In dieser Beschreibung der Heimatregion spielt die Darstellung der eigenen Familie eine sehr große Rolle. Hier setzt al-Warṭilānī die oben besprochenen Schwerpunkte der Selbstdarstellung, indem er die Gelehrtheit und das soziale Verantwortungsgefühl seiner Familie und von sich selber hervorstreicht. Interessant ist nun, dass in diesem doch recht langen Abschnitt der Heimatdarstellung tendenziell eher sein Vater und Großvater im Mittelpunkt der Schilderungen stehen. Seine eigenen in der Heimat erworbenen Fähigkeiten in den Bereichen der Bildung und sozialen Kompetenz vervollständigt er erst auf der Reise. Ganz am Schluss seiner *riḥla* schildert er nochmals in einem kürzeren Abschnitt seine Heimatregion. Nun hat er selber die definitive Führung der dortigen Bevölkerung inne.⁸²

Al-Warṭilānī gebraucht demnach die zu Beginn und am Ende erfolgten Beschreibungen der Heimatregion, um einen Bruch in seinem Lebenslauf darzustellen und zu rechtfertigen. Er zeigt in der *riḥla* letztlich seinen eigenen Weg auf, wie er seine Position von der Rolle eines Sohnes zu einer eigenständigen Führungskraft erreicht. Diesen Bruch verarbeitet er, indem er eine Reise beschreibt, und damit ist nicht nur eine Reise im Raum, sondern auch eine persönliche Karrieregeschichte gemeint.

Zum einen hält sich al-Warṭilānī somit konsequent an die Konventionen des Genres *riḥla*. Vor allem im Bereich der Selbstdarstellung verfolgt er wie al-ʿAiyāṣi und Ibn Nāṣir das Ziel, sich dem Idealtyp eines Gelehrten anzunähern. Zum anderen zeigt al-Warṭilānī im Gegensatz zu den anderen beiden eine eher individuell geprägte Zeitspanne seines Lebens auf: den Schritt zu einer eigenständigen Führungsperson. Um diesen Wandel darzustellen, verlässt al-Warṭilānī teilweise die üblichen Konventionen des Pilgerreiseberichts. Die Darstellung des Individuellen erfolgt hier somit außerhalb der eigentlichen Reisebeschreibung.

bekam. Ich habe diese Nummerierung übernommen und ergänzt und bezeichne die einzelnen Seiten mit r(rechts) und l(inks).

⁷⁹ Südlich von Baḡāya gelegen.

⁸⁰ Al-Warṭilānī, *Riḥla*, 5-33.

⁸¹ Ebd., 34-77.

⁸² Ebd., 704f.

Ibn Ḥamādūš und die Antithese zum Idealtyp eines Gelehrten

Einen Bruch im Lebenslauf verarbeitet auch Ibn Ḥamādūš in seiner *riḥla*. Wie al-Warṭilānī gebraucht er hierzu die Beschreibung seiner Heimat. Al-Warṭilānī integriert im Gegensatz zu Ibn Ḥamādūš diese Darstellung in die eigentliche Reise. Dies macht er ganz zu Beginn des gesamten Textes mit einem erstmaligen Formulieren seines Entschlusses, die Pilgerreise zu machen.⁸³ Zudem widerspricht die Beschreibung seiner Familie und seiner eigenen Rolle nicht dem Idealbild eines Gelehrten und einer Führungsperson. Eigentlich gebraucht er diese Teile viel eher, um gerade dieses Idealbild noch zu verstärken. Der Bruch, den er damit beschreibt, endet letztlich in der eigenen Erfüllung dieses Idealbildes. Er favorisiert nach wie vor dieselben wissenschaftlichen Bereiche wie Koran, Ḥadīṭ, Recht usw., erfüllt die immer gleichen Ideale eines Gelehrten und handelt nach wie vor sozial kompetent. Ibn Ḥamādūš hingegen negiert mit dem Verlassen des Genres auch dieses Idealbild eines Gelehrten. Im ersten Teil seines Textes kann er es noch ohne weiteres erfüllen, solange er also einen „konventionellen“ Reisebericht verfasst. Mit der Ankunft zu Hause führt Ibn Ḥamādūš seinen Text weiter, indem er sein Leben, vor allem aber seine Lebenskrise schildert. Wie al-Warṭilānī kommt auch er zu einem Ergebnis. Dieses sieht jedoch ganz anders aus. Er entwickelt eigentlich schon fast eine Antithese zum Idealtyp eines Gelehrten, indem er ganz andere Wissenschaften als auf der Reise favorisiert, seine Familie wüst beschimpft, verlassen wird und somit ein recht einsames und etwas resigniertes Leben führt. Er trifft in diesem Teil letztlich die Entscheidung, ein Leben für die Wissenschaften und ohne Familie zu leben. Sein Fazit müsste also ganz im Gegenteil zu al-Warṭilānī lauten: Gelehrtheit und soziale Kompetenz sind nicht miteinander vereinbar. Ibn Ḥamādūš verlässt die Konventionen des Genres *riḥla*, um einen unkonventionellen Lebensstil zu begründen und zu rechtfertigen. Gerade in diesem Bereich wirkt die *riḥla* von Ibn Ḥamādūš individuell.

Individuelles interessierte nicht

Letztlich kann man als Fazit sagen, dass Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts durch das Verfassen einer *riḥla* ein Stück weit ein memoirenähnliches Werk und somit ihre eigene Selbstdarstellung schrieben. Dies liegt durchaus im Rahmen des Genres *riḥla*, wobei diese Selbstdarstellung dem Idealbild eines Gelehrten zu entsprechen hat. Wird ein Bruch im eigenen Leben dargestellt, so werden offenbar die Konventionen des Genres verlassen. Auf der einen Seite geschieht dies wie in der *riḥla* von al-Warṭilānī, um die Entsprechung zum Idealbild eines Ge-

⁸³ Ebd., 3f.

lehrten zu perfektionieren, auf der anderen Seite wie bei Ibn Ḥamādūš, um eine Lebenskrise und eine Art Antithese zu diesem Idealbild zu formulieren.

Das Verlassen des Genres *riḥla* ermöglicht es also den Autoren, einen Text und ihre Selbstdarstellung recht individuell zu gestalten. Eine andere Frage ist aber, ob diese Individualität von einer Leserschaft anerkannt wurde. Dies ist natürlich sehr schwierig zu beantworten, einige Hinweise lassen sich jedoch durchaus finden. Al-ʿAiyāšīs *riḥla* gehört sowohl zu seiner wie auch zu späterer Zeit zu den wohl bekanntesten *riḥalāt* und wurde von Ibn Nāṣir als Hauptvorlage benutzt. Die Reiseberichte von Ibn Nāṣir und al-Warṭilānī liegen in mehreren Handschriften in verschiedenen Archiven vor.⁸⁴ Dies zeigt, dass diese *riḥalāt* immerhin einige Male kopiert und gelesen wurden und dass sie somit wenigstens lokal Verbreitung fanden. Ibn Ḥamādūšs *riḥla* hingegen ist erstens zur Hälfte verloren, und zweitens liegt der zweite Teil nur in einer einzigen Handschrift vor.⁸⁵ Dieses Werk wurde demnach wahrscheinlich nicht kopiert und erlangte keine Verbreitung.

Al-ʿAiyāšīs *riḥla* wurde in zahlreichen weiteren Texten wie der *riḥla* von Ibn Nāṣir erwähnt und verwendet. Dasselbe gilt wiederum für Ibn Nāṣir. Al-Warṭilānī und seine *riḥla* werden ebenfalls bis ins frühe 20. Jahrhundert geehrt und erwähnt.⁸⁶ Über Ibn Ḥamādūšs *riḥla* hingegen ist bis zur Edition durch Saʿdallāh so gut wie nichts bekannt. Dies erstaunt um so mehr, als dass seine medizinischen Werke nicht unbekannt und sogar in der früheren Kolonialzeit ins Französische übersetzt wurden. Von Ibn Nāṣir und al-Warṭilānī sind im Gegensatz dazu keine weiteren Werke bekannt.

Die Verbreitung der *riḥalāt* und die Erwähnung in weiteren Werken weist darauf hin, dass al-Warṭilānīs Durchbrechen von Konventionen zur Perfektionierung eines gelehrten Idealtyps durchaus in einem Rahmen lag, der akzeptiert wurde. Ibn Ḥamādūšs Extravaganzen beim Schreiben einer *riḥla*, seine Darstellung des eigenen Lebens als Antithese zu einem gelehrten Idealbild und somit seine Entscheidung für eher naturwissenschaftliche Fächer und gegen ein sozial anerkanntes Leben, wurden nicht goutiert.

Somit muss das Fazit gezogen werden, dass individuelle Texte, respektive das Darstellen individueller und nicht normierter Lebensläufe im 18. Jahrhundert nicht interessierten. Die Suche nach Individuellem entspringt dem heutigen Forschungsinteresse, um die Zeit des 18. Jahrhunderts besser charakterisieren zu können. Der Vergleich der hier behandelten vier *riḥalāt* zeigt, dass das Darstellen individueller Lebensläufe in einem bestimmten Rahmen zwar durchaus möglich

⁸⁴ Zu Ibn Nāṣir vgl. Anm. 4. Der Editor der *riḥla* von al-Warṭilānī gibt die Handschriftennummern der vier Manuskripte leider nicht an. Im Neuen Nationalarchiv in Algier konnte auch nur ein Manuskript gefunden werden (MS 2171). Dies mag hoffentlich vor allem daran liegen, dass die Archivierungs- und Katalogisierungsarbeiten noch nicht abgeschlossen sind.

⁸⁵ Vgl. Anm. 17.

⁸⁶ Vgl. Literaturhinweise in Anm. 4.

war. Doch hierfür mussten gewisse Konventionen gebrochen werden. Das Beschreiben der Entscheidung, gelehrte und soziale Konventionen über Bord zu werfen und somit auf ein individuelles Leben außerhalb des *mainstreams* zu pochen, wurde nicht akzeptiert. Um so erfrischender die Lektüre der *riḥla* von Ibn Ḥamādūš!





„Ich erzähle nichts als die Wahrheit!“
Erlebnis und Erinnerung im Notizheft und
im *Dīwān* von Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī
aus Aleppo (gest. 1632)

Florian Schwarz

Ich kenne mein Zeitalter und meine Zeitgenossen, und weiß
durchaus, was von ihnen zu erwarten ist. Dieser verleumdet
und jener lügt; der intrigiert und jener betrügt. Gott aber
kennt mich: ich erzähle nichts als die Wahrheit!¹

Den Anlass zu diesem Beitrag gab die zufällige Lektüre eines autographen Notizhefts in der syrischen Nationalbibliothek in Damaskus, in dem der 1632 oder 1633 gestorbene Aleppiner Gelehrte Muḥammad Faḥallāh b. Badr ad-Dīn Maḥmūd al-Bailūnī 26 Jahre lang über Begegnungen und Austausch mit Schülern, Kollegen und herausragenden Zeitgenossen Buch führte.² Ein weiteres Autograph von Muḥammad Faḥallāh liegt in einem von ihm redigierten *Dīwān* eigener Dichtung vor, das der Dichter mehrere Jahre lang mit sich führte und am Rand mit neuen Gedichten und Notizen zu ihrem Entstehungsanlass ergänzte. Beide Textkomplexe können als Selbstzeugnisse eines syrischen Scholaren und Literaten des frühen 17. Jahrhunderts gelesen werden, in denen ihr Verfasser und Schreiber direkt oder mittelbar, aktuell oder in der Rückschau Auskunft über seine Person gibt, wobei sich aktuelle Beschreibung mit Erinnerung und Lebensentwurf mit Erlebnis verbinden.

Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī

Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī gehörte einem Haus an, das in Aleppo wohl seit dem späten 15. Jahrhundert ansässig war und bis zum 18. Jahrhundert eine Reihe von Gelehrten und Literaten hervorbrachte.³ Muḥammad Faḥallāh wurde

¹ ‘*Araftu z-zamāna wa-abnā’abū | fa-lastu limā minhum ankarū || fa-hādā yanimmu wa-dā yaftarī | wa-hādā yakīdu wa-dā yamkurū || wa-innī wa-rabbiya bī ‘ālimū | li-ḡairi l-ḥaḳīqati lā adkurū* (mutaqārib) Muḥammad Faḥallāh b. Maḥmūd al-Bailūnī, *Dīwān*, Ms. Princeton, Hitti 75, fol. 83b (im Weiteren DPrc) = *Dīwān*, Ms. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Wetzstein 198 (im Weiteren DBer), fol. 19b, datiert Islāmbūl 16. Ğumādā l-ūlā 1023 h. (ca. 25.06.1614).

² Muḥammad Faḥallāh b. Maḥmūd al-Bailūnī, titelloser Notizheft, Ms. Damaskus, Maktabat al-Asad al-Ḥaṭaniya, Nr. 4325; DPrc; DBer.

³ Zur Herkunft und Genealogie der Familie s. Rudolf Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Teil I, Wiesbaden 1976 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in

im Ramaḍān 977 h. (Februar 1570) in Aleppo geboren. Seine Ausbildung erhielt er durch seinen Vater Badr ad-Dīn Maḥmūd;⁴ andere Lehrer nennen seine Biographen nicht. Badr ad-Dīn Maḥmūd scheint neben dem Unterricht auch die sufi-sche Bildung und Initiation seines Sohnes übernommen zu haben: der 15-jährige Muḥammad Faṭḥallāh nennt ihn in der (mehrere Jahrzehnte später notierten) Überschrift einer poetischen Schilderung einer mystischen Erfahrung „mein Meister, den Scheich und Vater“ (*ustāḍī aš-šaiḥ al-wālid*).⁵

Den größten Teil seines erwachsenen Lebens verbrachte Muḥammad Faṭḥallāh außerhalb seiner Heimatstadt. Die erste bezeugte Reise, eine Pilgerfahrt nach Mekka, unternahm er 1006-07 h. (1598-99).⁶ Anfang 1008 h. (Sommer 1599), nach dem Ende der Pilgersaison, findet man ihn auf der Rückreise auf dem syrischen Pilgerweg.⁷ Die folgenden Jahre bis 1012 h. (1603-04) lebte er in seiner Heimatstadt Aleppo, wie eine Reihe von Gedichten seines Diwāns belegen. Nach vier Jahren verließ er die Stadt wieder, offensichtlich im Zusammenhang mit den blutigen Konflikten zwischen dem osmanischen Gouverneur von Aleppo, den Damaszener Janitscharen und der kurdischen Emirs-Familie der Ğanbulādzāde (Canpulatoğlu) um die Kontrolle von Aleppo, die sich im Jahr 1012 h. (1603-04) zugespitzt hatten.⁸ Etwas mehr als ein Jahr (Ende 1013 bis Anfang 1015 h./Frühjahr 1605–Frühsummer 1606) verbrachte er in der Hafenstadt Tripolis, wo die lokale osmanentreue Emirs-Familie der Banū Saifā einen kulturell ambitionösen Hof unterhielt.⁹

Deutschland, 17, A1), S. 194f. und Ausklapptafel zu S. 194; ders., „Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailūnī“, in: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Römer zum 65. Geburtstag*, Hg. Ulrich Haarmann, Peter Bachmann, Beirut 1979 (Beiruter Texte und Studien, 22), 562-582; die Herleitung der *nisba* „Bailūnī“ von bēlūn „Bade-ton, Badeseife“ (wohl griechischen Ursprungs) dort S. 564 mit weiterführender Literatur. Bailūnīs erster Biograph Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡi erklärt *bailūn* als lokale Bezeichnung für „gelblichen Ton“ (*tin asfar*), *Raiḥānat al-alibbāʾ wa-zahrāt al-ḥayāt ad-dunyā*, 2 Bde., Kairo 1967, I, 204.

⁴ Muḥammad al-Amin b. Faḍlallāh al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-aṭar fi ʿayān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar*, Beirut o. J., III, 254. In seine Anthologie zeitgenössischer Dichter, *Nafḥat ar-Raiḥāna war-raṣḥat ṭilāʾ al-ḥāna* (eine Fortsetzung zu Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡi, *Raiḥānat al-alibbāʾ*) nahm al-Muḥibbi nur Bailūnīs Sohn Abū Muḥliḥ Muḥammad auf (Hg. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1967ff., II, 477ff.).

⁵ DPrc fol. 59b.

⁶ DPrc fol. 6b, Qaside datiert Muḥarrām 1007 h. (August-September 1598) „auf dem syrischen Weg unterwegs mit der Pilgerkarawane“, also auf der Rückreise von der Pilgersaison 1006 h. Wahrscheinlich war er mit seinem Vater aufgebrochen, der allerdings in Ägypten starb (s. unten).

⁷ Dber fol. 12b: Šafar 1008 h. (August-September 1599).

⁸ Zu den Ereignissen s. unten bei Anm. 54.

⁹ Der Aufenthalt in Tripolis (Ṭarābulus aš-Šām) ist durch zahlreiche Einträge im Notizheft und Gedichte in beiden Diwānen belegt. Zu den Banū Saifā s. Kamal S. Salibi, „The Sayfās and the Eyalet of Tripoli, 1579-1640“, *Arabica*, 20 (1973), 25-52. Eine interessante Schilderung des kulturellen Betriebs am Saifā-Hof und der ostentativen Loyalität der Emire zu den Osmanen drei Jahrzehnte nach Bailūnīs Aufenthalt in Tripolis gibt der Damaszener Reisende Ramaḍān b. Mūsā al-ʿUṭāifi, der 1043 h. (1634) die Hafenstadt besuchte. Seine

Nach dem kurzen tripolitanischen Exil lebte Muḥammad Faṭḥallāh mehrere Jahre lang in Kairo und Aleppo.¹⁰ Von seiner Heimatstadt aus reiste er dann Anfang der 1020er Jahre (ab 1612) nach Istanbul, wo er in den Dienst des neu ernannten osmanischen Großwesirs und früheren Gouverneurs von Aleppo, Naṣūḥ Paša, trat.¹¹ Die glanzvolle Zeit am Hofe in Edirne und Istanbul nahm mit dem Sturz des Wesirs jedoch ein jähes Ende. Am 14. Ramaḍān 1023 h. (19.10.1614), einen Tag nach der Ermordung des Großwesirs, findet al-Bailūnī sich auf einem Schiff von Istanbul Richtung Ägypten.¹²

Es schließt sich eine ausgedehnte Pilgerreise nach Mekka und Medina an; volle drei Jahre lebte Bailūnī als *muḡāwir*, als „Nachbar“ des Prophetengrabes in Medina und der Kaʿba in Mekka, bevor er Anfang 1027 h. (Winter 1617-18) wieder nach Kairo zurückkehrte.¹³ Die ägyptische Metropole wurde zur zweiten Heimat von al-Bailūnī: Von kürzeren Reisen nach Mekka und Aleppo abgesehen scheint er mehr als ein Jahrzehnt überwiegend dort gelebt zu haben.¹⁴

Nach einer letzten Pilgerreise in der *ḥaḡḡ*-Saison 1037-38 h. (Sommer 1628) zog Muḥammad Faṭḥallāh nach Jerusalem, um das Amt des Mufti der Stadt anzutreten.¹⁵ Nach zwei Jahren kehrte er in seine Geburtsstadt Aleppo zurück, wo

riḥla ist herausgegeben in Ṣalāḥaddīn al-Munaḡḡid, Stefan Wild (Hg.), *Zwei Beschreibungen des Libanon: ʿAbdalḡanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis*, Beirut 1979.

¹⁰ Bailūnī reiste im Monat Rabiʿ al-awwal 1015 h. (Juli 1606) über Aleppo nach Kairo, wie die Daten der Einträge fol. 52*b* (am Rand) und fol. 65*b* im Notizheft zeigen. Mindestens bis Ende 1017 h. (Frühjahr 1609) (Notizheft fol. 40*b* am Rand, 10. Dū l-ḥiḡḡa) blieb er in Kairo. Bei dem Datum 1016 h. eines in Medina entstandenen Gedichts im Berliner Diwān (DBer fol. 22*b*) wird man eine Verschreibung für 1026 h. annehmen dürfen (vgl. die Verschreibung 1013 h. in DBer fol. 16*a* für ein in Istanbul geschriebenes Gedicht, das im autographen Princeton Diwān 1023 h. datiert ist, DPrc fol. 89*b*). Aleppo Ramaḍān 1019 h. (November-Dezember 1610): Notizheft fol. 40*b* am Rand, fol. 66*a*.

¹¹ Das Jahr 1021 h. und der größte Teil des Jahres 1022 h. (1612-1613) sind weder durch Einträge im Notizheft noch durch datierbare Gedichte in den Diwānen vertreten. Näheres zur Istanbul-Reise von al-Bailūnī s. unten.

¹² DPrc fol. 45*a*: Dankgebet nach einer glücklich verlaufenen Begegnung mit einem fränkischen Schiff.

¹³ 17. Dū l-qaʿda 1023 h. (ca. 20.12.1614), auf dem Pilgerweg Richtung Mekka: Notizheft fol. 30*b*. Muḥarram 1027 h. (Januar 1618), auf dem ägyptischen Pilgerweg: Notizheft fol. 74*a*. 4. Rabiʿ at-ṭānī 1027 h. (ca. 31.03.1618), Kairo: Notizheft fol. 30*b*. Die dazwischenliegenden drei Jahre an den Heiligen Stätten sind durch mehr Gedichte und Einträge in beiden Diwānen und im Notizheft belegt als irgendein anderer Zeitraum in Bailūnīs Leben.

¹⁴ Der letzte Beleg für Bailūnīs Präsenz in Kairo ist ein Ende Ṣafar 1037 h. (ca. 09.11.1627) datiertes Gedicht im Berliner Diwān, DBer fol. 2*a*. Aleppo 6. Ġumādā l-ūlā 1033 h. (ca. 26.02.1624): DBer fol. 28*a*. Mekka Mitte Rabiʿ at-ṭānī 1034 h. (ca. 26.01.1625): Notizheft fol. 42*a*.

¹⁵ Auf dem Pilgerweg im Monat Ṣafar 1038 h. (Oktober 1628): DBer fol. 7*b*. Jerusalem: z. B. DBer fol. 28*a*, Ṣaʿbān 1038 h. (März-April 1629); Notizheft fol. 36*b*, 29. Ṣafar 1039 h. (ca. 18.10.1629); DBer fol. 27*a-b*, Raḡab 1039 h. (Februar-März 1630).



er bald darauf, im Jahr 1042 h. (Juli 1632-Juli 1633) im Alter von etwa 62 Jahren starb.¹⁶ Er wurde in der *zāwiya* seiner Familie beigesetzt.¹⁷

Die Biographen nennen unter seinen Werken exoterische Schriften – Glossen zum Korankommentar des Baiḍāwī, eine Pestschrift – sowie einen Kommentar zur *‘aqīda* des Šaiḥ ‘Alwān al-Ḥamawī an erster Stelle.¹⁸ Einen Namen machte sich Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī bei seinen Zeitgenossen als Dichter. Er ist in allen wichtigen Anthologien und biographischen Lexika des 17. Jahrhunderts vertreten, angefangen von der *Raiḥānat al-alibbā’* seines Altersgenossen Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡī bis zu den im frühen 18. Jahrhundert abgeschlossenen *Fawā’id al-irtihāl* des Muṣṭafā al-Ḥamawī.

Begegnungen und Horizonte: die Biogramme des Notizhefts

Unter den wenigen erhaltenen Handschriften mit Texten von al-Bailūnī sind zwei Autographen, die es erlauben, sich dem Wahrnehmungshorizont dieses gelehrten Literaten zu nähern: ein Notizheft und eine Diwān-Reinschrift mit späteren Ergänzungen. Bemerkenswert an beiden Texten ist, dass sie über Zeiträume von mehreren Jahrzehnten entstanden und den Dichter gewissermaßen durch sein erwachsenes Leben begleiteten, und dass sie während dieser Zeit Umformungen erlebten, die sie von konventionellen Genrezuordnungen entfernen.

Das Notizheft al-Bailūnīs wird unter der Nr. 4325 in der syrischen Nationalbibliothek (Maktabat al-Asad al-Waṭaniya) in Damaskus aufbewahrt. Da nur eine Mikrofiche-Kopie benutzt werden konnte, war eine kodikologische Untersuchung nicht möglich. Daher ist nicht feststellbar, ob das Bändchen vollständig ist und ob die Blätter in der ursprünglichen Reihenfolge gebunden sind. Die in ihrem heutigen Zustand 76 Blatt umfassende Handschrift beginnt mit reinschriftlichen Kopien kleinerer theologischer und juristischer Abhandlungen Bailūnīs. Die Seiten 27v bis 76v nehmen die Notizen ein, die hier betrachtet werden sollen. Eine Systematik dieser Eintragungen lässt sich auf den ersten Blick nicht erkennen. So sind die zeitlich frühesten Einträge auf den Blättern 51 bis 68 zu finden, ein einzelner Eintrag aus diesen Jahren jedoch auf Blatt 29v.

Das Notizbuch enthält fast 80 Einträge zu Begegnungen und Bekanntschaften, die Bailūnī in den Jahren 1605 bis 1630 machte. Diese Notizen sind von recht unterschiedlicher Länge; während die meisten etwa eine halbe Seite beanspru-

¹⁶ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 254-257; Muṣṭafā b. Faḥallāh al-Ḥamawī, *Fawā’id al-irtihāl wa-natā’ig as-safar fi aḥbār ahl al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, Ms. Kairo, Dār al-kutub, Ta’riḥ Taimūr 923, III, 656.

¹⁷ Zur Bailūnī-zāwiya in Aleppo s. Julia Gonnella, *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)*, Berlin 1995, 247ff.

¹⁸ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 254-257; Ḥamawī, *Fawā’id al-irtihāl*, III, 656.

chen, finden sich auch Einträge von wenigen Zeilen bis zu zwei Seiten Länge. Regelmäßig fügte Bailūnī am Rand Ergänzungen an, etwa eine spätere zweite Begegnung mit derselben Person oder mit einem Verwandten dieser Person. Fast alle Notizen beginnen wie Einträge in einem biographischen Lexikon mit dem vollen Namen und ehrenden Bezeichnungen, nennen dann den Anlass oder die Umstände der Begegnung und geben abschließend den genauen Zeitpunkt und Ort der Begegnung an. Die Notizen sind überwiegend in der ersten Person geschrieben.¹⁹ Von den gelegentlichen, auf den jeweiligen Haupteintrag bezogenen Marginalien abgesehen, beginnt jeder Eintrag grundsätzlich auf einer neuen Seite; zahlreiche Seiten sind freigelassen.

Die Dichte der Eintragungen ist sehr unregelmäßig. Den 20 Notizen in einem einzigen Jahr in Tripolis²⁰ – von April 1605 bis Mai 1606 – stehen nur sechs Begegnungen in einem doppelt so langen Zeitraum – von Mai 1607 bis März 1609 – in Kairo gegenüber. Dann folgen über fünfeinhalb Jahre, die im Notizheft kaum dokumentiert sind; gerade einmal vier Einträge bei drei Gelegenheiten²¹ belegen, dass Bailūnī das Heft auch in den Jahren 1609 bis 1614 bei allen seinen Ortswechseln weiter mit sich führte. Die anschließende zweijährige Reise zu den Heiligen Städten im Ḥiğāz ist wieder dicht dokumentiert. Danach finden sich zwar noch zwölf datierbare Notizen, doch abgesehen von drei Einträgen für das Jahr 1028 h. (1618-19) in Kairo ergibt das nicht einmal eine für jedes Jahr.

Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī führte sein Notizheft kontinuierlich während eines Zeitraums von 26 Jahren von Anfang 1605 bis Anfang 1631, von seinem 34. Lebensjahr an bis kurz vor seinem Tod. Ein Tagebuch ist das Notizheft nicht, dafür ist die Dichte und Regelmäßigkeit der Einträge zu gering und zu sehr auf eine bestimmte Art von Ereignissen beschränkt. Es ist aber auch nicht eine bloße Materialsammlung oder ein Entwurf für eine Schrift, die eindeutig einer Gattung zugeordnet werden könnte, also etwa eine Reisebeschreibung, eine Biographiensammlung oder eine Anthologie. Die Einträge für sich genommen folgen selbstverständlich literarischen Vorbildern; sie aber als topisch abzutun, hieße, es sich zu einfach machen. Bailūnī notierte Ereignisse, die seine Neugier anstachelten, wie etwa die sensationelle Verhaftung eines marokkanischen Scherifen in Ägypten,²² den er zuvor kennengelernt hatte. Er hielt Begegnungen fest, die seine Erwartungen weckten, und eigene Leistungen, die ihn offenkundig mit Stolz erfüllten (etwa das Vorwort zu seinem ersten eigenen *Dīwān*, das er vollständig reinschriftlich in sein Heft übertrug).

¹⁹ In seltenen Fällen steht das Verbalnomen anstelle der finiten Verbform der 1. Person Singular, also „Begegnung mit“ statt „ich begegnete“.

²⁰ Davon einer in ‘Akkār (Hs.: ‘Akkā), der Stammburg der Saifā-Familie im Gebirge östlich von Tripolis.

²¹ Ramaḍān 1019 h. (November-Dezember 1610) in Aleppo und Muḥarrām 1020 h. (März-April 1611) in Kairo.

²² Notizheft fol. 51*b*.

Den größten Teil des Notizbuches nehmen Schilderungen von Begegnungen ein. Stets in der ersten Person geschrieben – „ich traf mit ihm zusammen am...in...“ –, sind es meist kleine, auf wenige Angaben beschränkte, stets aber genau datierte und lokalisierte Notizen, die gelegentlich zu kurzen Biogrammen ausgestaltet sind. Wenn man von der Chronologie der Einträge ausgeht, hatte al-Bailūnī sein Notizheft mit Aufzeichnungen zu herausragenden Schülern begonnen, und abgesehen von den Einträgen während des dreijährigen Aufenthalts an den Heiligen Stätten im Ḥiğāz blieb das Heft ein Schülerverzeichnis. In dem Jahr in Tripolis und seinen beiden längeren Aufenthalten in Kairo betrieb Bailūnī Lehrzirkel in Medresen oder seinen privaten Wohnungen. Seine Hörer erscheinen meist nur als unspezifische Gruppe, im besten Fall pauschal als undiszipliniert oder unkonzentriert dargestellt. Einigen seiner Schüler aber widmete Bailūnī biographische Miniaturen, mit Angaben zu Person und Herkunft, Beschreibungen des vermittelten Lehrstoffs und dem Ausdruck großer Hoffnungen für die akademische Zukunft.

Die Schülernotizen aus dem Jahr in Tripolis zeigen Bailūnī zunächst als einen Lehrer in den propädeutischen Wissenschaften, der fast ausschließlich Schüler lokaler Herkunft anzog. Doch im Frühjahr 1606 las ein junger Gardereiter (*min tāʾifat as-silih-dāriya*) an der Hohen Pforte, Muṣṭafā Beg b. Muṣṭafā al-Islāmbūlī, bei ihm arabische Syntax. Mit Muṣṭafā Beg beginnt eine Reihe anatolischer Bekanntschaften Bailūnīs, die seine Kairiner Jahre 1606 bis 1609 prägten. In seinem Lehrzirkel in seiner Wohnung am Bāb Sırr aṣ-Şālihīya empfing er nicht mehr lokale Grammatikschüler, sondern fortgeschrittene Studenten wie den Mullā Muṣṭafā aus Menteşe. Einen Darwiş ʿAlī b. Ḥusain aus Bursa, Anhänger der *tariqa* des Bursaer Heiligen Amīr Sultān, traf Bailūnī im Haus eines anatolischen Naqṣbandi-Scheichs.²³ Durch Schüler wie den tscherkessischen Ağa Safar kam er in Kontakt mit höchsten osmanischen Militär- und Verwaltungskreisen. Dies gipfelte Ende 1017 h. (Frühjahr 1609) in der Begegnung mit dem mächtigen osmanischen Gouverneur von Kairo, Muḥammad Paşa Qūl Qīrān.²⁴ Bailūnī, der inzwischen ein Privatquartier (*manzili l-maḥṣūs*) in der Zitadelle bezogen hatte, unterwies den Gouverneur in Litaneien der Şāḍiliya und im Gottesgedenken der Naqṣbandiya. Als sufischer Mentor dieses osmanischen Würdenträgers erwies sich Bailūnī auch bei dessen Rückreise nach Anatolien zwei Jahre später, als Bailūnī ihn in Aleppo bei mystischen Meistern der Stadt einführte und ihm die Heiligengräber zeigte. Möglicherweise ebnete diese Verbindung auch den Weg in den Dienst beim Großwesir Naṣūḥ Paşa.

²³ Ebd., fol. 43b.

²⁴ Ebd., fols. 40b-41a. Bailūnī gibt nur die Titulatur und den Namen Muḥammad Paşa, aber es kann sich nach den Daten nur um Muḥammad Paşa Qūl Qīrān handeln. Zu diesem siehe Doris Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden 1994, index s. n.



Nach dem jähen Ende seiner osmanischen Karriere ändert sich der Kreis von Bailūnis Bekanntschaften: während der ausgedehnten Pilgerreise von Mitte 1023 bis Anfang 1027 h. (Sommer 1614 bis Ende 1617) und in dem anschließenden Jahrzehnt seines zweiten Kairo-Aufenthalts bis Anfang 1036 h. (Herbst 1626) sind es fast ausschließlich gelehrte Kollegen, darunter nun bekanntere Namen des religiösen Establishments der Heiligen Stätten und Kairos, zum Beispiel Mitglieder der Familien Ḥiyārī und ‘Iṣāmī sowie der Kairiner Ṣaiḥ Yūsuf Abū l-Is‘ād Ibn Wafā’.

Details über Herkunft, Charakter oder persönliches Schicksal bezeugen das neugierige Interesse Bailūnis für diese Schüler. Das bewegte, schwierige Leben eines Kollegen veranlasste Bailūni zu einem ungewöhnlich ausführlichen Biogramm: Nūḥ b. Muḥammad Beg, nach seinem Großvater „Nūḥzāde“ genannt, war ursprünglich Infanterist (*sipābī*) im Janitscharenkorps in Yeni Foča.²⁵ Als er in Būlāq im Jahr 1031 h. Bailūnis Schüler wurde, war er bereits 35 Mondjahre alt. Bis dahin war er „auf der Suche nach dem Weg“ weit herumgekommen, hatte sich erfolglos als Kaufmann versucht und war auf der Pilgerreise aus materieller Not in Kairo hängen geblieben.²⁶ Manche Angaben wirken wie aus dem Gespräch notiert, so wenn Bailūni zur Heimat des bereits erwähnten Mulla aus Menteše erklärt: „in Anatolien, eine lebendige Stadt an der Küste gegenüber von Rhodos“. Gelegentlich fließen eigene Beobachtungen zum Charakter oder Verhalten eines Schülers ein:

Nie habe ich bei meinen Studenten unter seinesgleichen einen gesehen, der fröhlicher lachte als [der junge Mulla aus Menteše], trotz all seiner Sorgen, Kümernisse und Heimweh; davon lies er sich nicht vom Studium ablenken.²⁷

Der junge Gardereiter von der Hohen Pforte studiert wider Erwarten konzentriert arabische Syntax.²⁸ Ein Schüler aus der Zeit in Tripolis, Darwiš b. Aḥmad al-Qabbānī aš-Šāmī, ist ein intelligenter Junge (*šābb arib*), der „Vervollkommnung materiellem Reichtum vorzog“. Er fügte sich der Anordnung, die Einleitung des Ibn Āğurrum in die arabische Syntax immer wieder zu lesen, ohne Murren (*ğair mustankif*), und er drückte sich nicht²⁹ vor den Seminarien und Predigten.³⁰

Wie gerade der zuletzt genannte Eintrag zeigt, fügt sich hier aktuelle Beobachtung zu Konventionellem („zog Vervollkommnung materiellem Reichtum vor“). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Bailūni begonnen hatte, solchen Biogramme

²⁵ Bailūni ergänzt ausdrücklich: in der Provinz Saruhan in Anatolien, also das antike Phocaea und nicht Yeni Foča in Bosnien.

²⁶ Notizheft fol. 39b.

²⁷ „*Lam ara adḥaka minbu sinnan fi t-ṭalabati min abnā’i ġinsihī ‘alā mā huwa fihī min mukābadati l-ğumūmi wa-muṣābarati l-miḥani wa-firāqi l-waṭani ġaira muktaraṭin bi-dālika wa-lā maṣrūfa l-himmati ‘ani t-taḥṣīl*“, ebd., fol. 41b.

²⁸ *Ğaira muktaraṭin bimā huwa ša’nu amṭālibi mim mā yūqifu ‘ani t-taḥṣīl*, ebd., fol. 57a.

²⁹ Ich lese „*lā yankufu*...“ für das „*lā yanfuku*...“ der Handschrift.

³⁰ Ebd., fol. 52b.



zu notieren, um sie einmal für ein eigenes Gelehrtenlexikon zu verwenden. Möglicherweise hatte er dabei die Sammlung Aleppiner Gelehrtenbiographien des 16. Jahrhunderts des hanbalitischen Gelehrten Raḍiaddin Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Ḥanbalī (gest. 971/1563) mit dem Titel *Durr al-ḥabab fi taʾrīḥ aʿyān Ḥalab* vor Augen.³¹ Dieses Werk enthält ganz ähnliche Schülernotizen, die letztlich Zusammenfassungen von *iğāzāt*, den herkömmlichen Verzeichnissen gelehrter und zur Weitervermittlung im Lehrbetrieb lizenzierter Texte abbilden. Ibn al-Ḥanbalī war eng mit den Banū l-Bailūnī verbunden, von denen mehrere zu seinen Lehrern und einer – Muḥammad Faṭḥallāh's Vater Badr ad-Dīn Maḥmūd – zu seinen Schülern zählte; sie alle sind im *Durr al-ḥabab* mit Einträgen bedacht. Badr ad-Dīn Maḥmūd stellte die fünf Biographien seiner Familienmitglieder einschließlich seiner eigenen als Auszug aus dem *Durr al-ḥabab* zusammen; Rudolf Sellheim hat diese kleine Handschrift ediert und kommentiert.³² Nach dem Tod von Badr ad-Dīn Maḥmūd im Jahr 1006 h./1597-8 kam die Handschrift in die Hände seines Sohnes Muḥammad Faṭḥallāh, der in einer Randnotiz genau den Todeszeitpunkt, das erreichte Alter und den Begräbnisort in Kairo beschreibt. Dieser Nekrolog dürfte die früheste Notiz des Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī sein, und es ist denkbar, dass die familiengeschichtlichen Exzerpte des Vaters den Anstoß für das spätere eigene Notizheft des Sohnes gaben.

Ibn al-Ḥanbalī beschränkt sich weitgehend darauf, die Texte, die er seine Schüler gelehrt und an sie durch *iğāza* weitergegebenen Texte hatte, aufzulisten und Stationen ihrer bisherigen Karriere zu nennen; weitergehende Charakterisierungen finden sich kaum. Seinen Schüler Badr ad-Dīn Maḥmūd al-Bailūnī etwa bedenkt er gerade einmal mit dem Lob, er habe einige Werke aus Ibn al-Ḥanbalī's eigener Feder „*dirāyatan*“, mit Verstand, studiert. Der Kern der biographischen Notizen im Notizheft von Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī ist ebenfalls die *iğāza*, jedoch geht er mit seinen persönlichen Beobachtungen über diesen Rahmen hinaus. Manche Notizen wirken wie das tagebuchartige Festhalten von Ereignissen, die die Aufmerksamkeit Bailūnī's fesselten. Der Eintrag eines hanafitischen Maulā Muḥammad aus Uskub, der Anfang 1015 h. (Frühsommer 1606) in Tripolis bei Bailūnī Rhetorik und Logik las, nennt zunächst ganz konventionell Herkunft, Werdegang und Lehrstoff, um dann unvermittelt zu erzählen, wie der anatolische Gelehrte nach Damaskus abreisen muss, um dort von befreundeten Kaufleuten einige seiner Bücher zu holen, die er bei der Abreise in Istanbul ins schwere Gepäck getan hatte.³³ Ebenfalls in Tripolis lernte Bailūnī einen hochrangigen maghrebinischen Gelehrten auf der Pilgerfahrt kennen, Maulāy Ismāʿil b.

³¹ Raḍiyaddin Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Ḥanbalī, *Durr al-ḥabab fi taʾrīḥ aʿyān Ḥalab*, Hg. Maḥmūd Faḥūrī, Yahyā ʿAbbās, 2 Bde., Damaskus 1972-1974.

³² Sellheim, *Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailūnī*, 562-582. Die sechs Folia des Textes befinden sich in der Handschrift Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Petermann I, 63c (Ahlwardt 10138).

³³ Notizheft fol. 58b.

Maulāy ‘Abd al-Malik, den „*amīr al-mu’minīn* in Marrākuṣ“. Bailūnī gibt eine relativ ausführliche Darstellung seines akademischen Werdegangs. Als Bailūnī ein Jahr später die sensationelle Festnahme von Maulāy Ismā‘il und seinen Begleitern auf der Rückreise in Oberägypten und seine Überstellung nach Kairo und schließlich nach Istanbul in Kairo miterlebt, hält er dies ausführlich am Rand neben der ursprünglichen Notiz fest.³⁴

Die eigene Person Bailūnīs wird fast nur durch sein Interesse an anderen greifbar. Auf sich bezogene Erlebnisse hielt er kaum fest. Einmal notiert er zu einem von ihm verfassten Gebet: „Ich schrieb auf ein Zettelchen (*wuraiqa*) in den Tagen der Epidemie in Miṣr am 1. Ğumādā l-ūlā 1031 (ca. 14.03.1622) folgendes (Gebet)... Und als Gott mich mit der Ankunft (meiner) Kinder aus Aleppo in Miṣr beschenkte, schrieb ich auf die Rückseite des Zettelchens folgendes: ...“ (es folgt ein längeres Gedicht, datiert drei Jahre später).³⁵

Die Begegnungsnotizen sind für sich genommen von großem Interesse als Quelle zur literarischen Gesellschaft der arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches. Die meisten Personen haben nicht Eingang in die gängigen biographischen Lexika der Zeit gefunden. Viele gehörten dem militärischen und bürokratischen Milieu des osmanischen Zentrums an. Die Notizen ändern ihren Charakter über die Zeit: der Kreis der beschriebenen Personen, der Gegenstand des Austausches, das Interesse und die Erwartungen, die Bailūnī an die Begegnungen und die Personen knüpft, wandeln sich. Das Notizheft zeigt die Veränderungen der Horizonte eines Gelehrten und Literaten in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts aus seiner persönlichen Sicht.

Ereignis und Erinnerung: Gedichte und Glossen im Princetoner Dīwān

Das zweite autographe Bändchen, das Bailūnī über einen längeren Zeitraum begleitetete, ist ein in der Sammlung Hitti der Firestone Library der Universität Princeton unter der Nummer Hitti 75 verwahrter Dīwān. Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī hatte im Jahr 1013 h./1604-05 seine Dichtung zu einer Sammlung zusammengestellt, die er dem Herrn von Tripolis, dem Emir Muḥammad b. ‘Alī as-Saifi widmete.³⁶ Wahrscheinlich auf der Grundlage dieses ersten Dīwāns³⁷ arbeitete er in den nächsten Jahren an einer neuen Redaktion, die im Princetoner Dīwān erhalten ist. Bailūnī muss die erste Fassung dieses Princetoner Dīwāns in Kairo im

³⁴ Ebd., fol. 51b.

³⁵ Ebd., fol. 61b.

³⁶ Edb., fols. 66b, 68a.

³⁷ Mir stand keine Hs. dieser Fassung zur Verfügung. Da mir die Hs. eines *Dīwāns* von Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī in der Bibliothèque Nationale in Paris (Nr. 3249) bzw. deren Beschreibung nicht vorliegt, kann ich nicht ausschließen, dass es sich dabei um die Fassung von 1013 h. handelt.

Jahr 1607 oder 1608/09 abgeschlossen haben. Das späteste datierbare Gedicht im Haupttext entstand 1016 h. (1607-8) in Kairo.³⁸ In den Jahren 1017 bis 1022 h. (1608-1613) trug er am Rand noch einige wenige Gedichte in derselben Schönschrift nach, in der der Haupttext geschrieben wurde; diese Nachträge sind mit Formeln wie „*wa-li-mu'allifihī kātibihī...Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī...*“ authentifiziert.³⁹

Das letzte datierbare Gedicht, das Bailūnī noch in die Reinschrift des Princeton Diwāns aufnahm, ist ein Zweizeiler, den er Ende 1022 h. (Anfang 1614) in Edirne verfasste. Er bringt darin die Hoffnung auf einen neuen Patron zum Ausdruck, nachdem sich der vorherige als kleinlich herausgestellt hatte:

Der Geizige hat mich im Abschlagen einer Gabe überboten. Den Großzügigen aber, wenn er (mich) beschenkt, überbiete ich. // Jene Tür der Gunst ist mir verschlossen / aber diese Tür der Gunst steht mir (nun) offen.⁴⁰

Bailūnī trug die Verse in Istanbul am Rand des Diwāns nach, jedoch in derselben Schönschrift wie den Haupttext. Diese Verse können vielleicht als Hinweis verstanden werden, dass der Princeton Diwān ebenso wie der Diwān von 1604/05 ursprünglich als Gabe an einen Patron gedacht war, dass Bailūnī jedoch zu einer Umwidmung gezwungen war, möglicherweise im Zusammenhang mit seiner Reise nach Istanbul. Da sich kein Vorwort zum Princeton Diwān erhalten hat, lassen sich allerdings weder ein ursprünglicher Widmungsträger bestimmen, noch ist nachzuweisen, dass tatsächlich eine Umwidmung stattfand.

So oder so hat der Princeton Diwān seine vermutliche Bestimmung nicht erreicht; er blieb nach dem letzten reinschriftlichen Eintrag noch über ein Jahrzehnt im Besitz von Bailūnī. Beleg hierfür sind zahlreiche eigenhändige Nachträge des Dichters, überwiegend datiert und lokalisiert, am Rand und auf Blättern am Ende des Heftes. Sie sind nicht in der schönen Reinschrift des Haupttextes geschrieben, sondern in derselben Kursive wie das oben beschriebene Notizheft. Von den 41 datierten Randnotizen entstanden 35 innerhalb von fünf Jahren zwischen Ende 1022 und Ramaḍān 1027 h. (Anfang 1614 bis September 1617). Danach folgen noch vereinzelte Notizen, deren letzte das Datum Ğumādā l-ūlā 1034 h. (Februar 1625) trägt. Die letzten Blätter des Heftes sind schließlich mit Notizen gefüllt, in denen Bailūnī in ganz ähnlicher Weise wie im Damaszener Notizheft Gedichte festhielt, die anlässlich der Begegnung mit Kollegen und Freunden in Mekka und Medina in den Jahren 1025 und 1026 h. (1616-1617) entstanden.⁴¹

³⁸ DPrc fols. 21b-22a, Datierung in einer Randglosse auf fol. 22a, die ihrerseits Medina 1026 h. (1617) datiert ist.

³⁹ Ebd., fols. 82b, 83a, 86b.

⁴⁰ *Fadala l-la'imu 'alaiya fi man'i n-nadā | wa-'alā l-karīmi l-faḍlu lī id yannah || id dāka 'annī bābu mannin muḡlaḡun | wa-'alaiya bābu l-manni hādā yuḡtab* (kāmil). Ebd., fol. 83a am Rand.

⁴¹ Z. B. ebd., fol. 93b, nach einer Qaside: „Ich schrieb diese Verse aus dem Stegreif in einen Sammelband im Besitz von Ḥasan Paša, dem Verwalter (*kāfil*) der Abessinier, der damals

Der Princeton *Dīwān* folgt in seiner ursprünglichen reinschriftlichen Form den Konventionen des Genres. Die sorgfältige Herstellung der Handschrift kann, wie gesagt, ein Hinweis darauf sein, dass er sie zur Gewinnung eines Mäzens einsetzen wollte. Dazu kam es nicht; das Heft verblieb in Bailūnīs Besitz. In den nächsten 18 Jahren nahm das Heft einen neuen Charakter an. Bailūnī notiert am Rand – neben Gedichten mit dem jeweils entsprechenden Endreim – neu entstandene Gedichte; wie im Notizheft hielt er Entstehungsort und -datum, manchmal auch den Anlass fest. Außerdem begann Bailūnī, wenn auch unsystematisch, entsprechende Angaben zu den ursprünglich von konkreten außerpoetischen Bezügen freien Gedichten als Zwischentitel oder in Randglossen nachzutragen.

In der einfachsten Form ist das eine Orts- und Datumsangabe, die er in die Freizeile vor einem neuen Gedicht schrieb, z. B. „in Tripolis 1013“, „in Kairo (*Miṣr al-mahrūsa*) im Jahr 1015“ (fol. 89a), „1021, auf dem Pilgerweg in Rāḡib, aus dem Stegreif (*fauran*)“ (fol. 12b). Andere Einträge – oft aus Platzgründen am Rand – sind jedoch ausführlicher. In ihnen erinnert Bailūnī zurückschauend den Entstehungsanlass.

Die Motivationen dieser Erinnerung sind verschiedener Art. Der im Notizheft häufig verzeichnete Vorgang der Begegnung mit Dichterkollegen und -freunden, oft verbunden mit Ritualen des Gedichttausches, begegnet auch im Princeton *Dīwān*. „Diese Anfangsverse hat unser Bruder, Šaiḥ ‘Abd al-Ġaffār genannt Ibn al-Ku‘aikānī, für mich rezitiert, und er bat mich, sie in derselben Weise (*‘alā minwālibā*) zu vervollständigen. Das tat ich aus dem Stegreif (*fauran*)...“ (fol. 3b). Manchmal ist ein Bezug zum Inhalt des jeweiligen Gedichts zu erkennen, der vielleicht Bailūnī beim Wiederlesen den Entstehungsanlass ins Gedächtnis rief. So schrieb der Dichter am Rande einer *Qaside*, deren Thema die Liebe zwischen Freunden und die Liebe zu Gott ist: „von dem, der es geschrieben und verfasst hat, (nämlich) Muḥammad Faṭḥallāh al-Bailūnī, Tripolis 1013, am Ufer des Flusses von [Tripolis] (*bi-ḥāfat nahriḥi*) in der Gesellschaft eines Freundes (*muḥāḍiran ba‘d al-iḥwān*)“ (fol. 16a).

Doch oft gehen diese Randnotizen über die ritualisierte Beziehung zwischen dem Autor und seinen Berufsgenossen hinaus und gewinnen durch das Erinnern krisenhafter Erfahrungen eine individuelle Dimension. Das gilt vor allem für die persönlichen Bittgebete, die den größten Anteil an den *Qasiden* des Princeton *Dīwāns* haben. So notierte Bailūnī vor einer *Qaside*: „Ich habe sie in der Pilgerkarawane auf dem Syrien-Weg im Muḥarram 1007 h. (August 1598) gedichtet, als ich krank war“ (fol. 6b). Im Jahr 1026 h. (1617) schrieb al-Bailūnī in Medina an den Rand eines Bittgebets, dass er es zehn Jahre zuvor in Kairo verfasst habe und dass Gott ihm kurz darauf einen Sohn geschenkt habe.⁴² Den Impuls für diese

mit der Wasserversorgung aus der Quelle von ‘Arafa beauftragt war. Das war [während der Pilgerrituale] am Tag des Stehens in ‘Arafa, im Jahr 1025.“

⁴² Ebd., fol. 22a.

Erinnerung gab vielleicht der Tod eines (dieses?) Sohnes, Muḥammad Abū l-Ġait, dem Bailūnī mit einem spontan verfassten Gedicht am Rand des Dīwāns ein Denkmal setzt.⁴³ So entsteht aus dem ursprünglichen Gebet, dem erinnerten Ereignis der Geburt und der aktuellen Erfahrung des Verlusts eines Sohnes eine Selbstdarstellung *en miniature* einer persönlichen Krisenerfahrung und -bewältigung.

Krise und Überwindung: Scheitern einer osmanischen Karriere

Eine besonders einschneidende Lebenskrise scheint hinter den Gedichten zu stehen, die Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī in den Jahren 1623 und 1624 in Istanbul und Edirne verfasste. Diese Gedichte, bzw. die Auswahl, die er für die beiden späteren Dīwāne traf, sind untereinander sehr ähnlich. In der Form von Bittgebeten fleht der Dichter Gott und seinen Propheten um Beistand gegen die Intrigen seiner Feinde an:

[...] Unser Herr! Alle Feinde zusammen haben uns betrogen. Du aber weißt, was sie sagen und was sie erlügen. [...] ⁴⁴

Oh Herr, die Leute haben sich verschworen, mir Böses zu tun, und sie haben allerhand Erstaunliches (gegen mich) angebracht. (Aber) sie sind nicht mächtiger als Du, auch wenn sie hinterlistig sind. Du aber bist mein Genüge! Lasse ihre Ziele zunichte werden! Zerstreue sie in alle Winde! Und lasse jegliche Unbill sie treffen!⁴⁵

Im autographen Princetoner Dīwān gehören diese Gedichte nicht zum reinschriftlichen Haupttext, sondern zu den späteren Nachträgen am Rand. Schon unter den vor 1023 h. (1614) entstandenen Gedichten des Haupttextes befinden sich zahlreiche Bittgebete um göttlichen Beistand. Wenn man den Datierungen des von Bailūnīs Neffen herausgegebenen Berliner Dīwāns „letzter Hand“ (zu dieser Handschrift unten mehr) vertrauen darf, zieht sich das Motiv der Zuflucht

⁴³ Ebd., fol. 82a: „*li-kātibihī fauran wa-dālika ‘inda waḥāṭi l-waladi Muḥammad Abū l-Ġait fi zuhri l-ḥamīsi awāsiṭa ġumādā l-ūlā min sanati 1026 bi-l-Madinati l-munawwara*“ (ca. 21.01.1617). Das Gedicht auch in DBer auf fols. 17b-18a. Vgl. zu diesem Gedicht auch unten bei Anm. 55.

⁴⁴ DPrc fols. 7a-b (Qaside mit 26 Doppelversen, basīṭ, datiert in der Nacht zum Sonntag, 18. Šafar 1023 h./30.03.1614 in Edirne): „*yā rabbanā kādanā l-a’dā bi-ġam’ihimū | wa-anta ta’lamu mā qālū wa-mā kaḍabū...*“

⁴⁵ DBer fol. 7a (kāmil), 2. Raġab 1023 h. (ca. 08.08.1614): „*yā rabbī inna l-qauma aġma’a amrahum | li-masā’atī wa-atau bi-kulli ‘aġībī || laisū bi-a’zama minka yā rabbī fa-in | kādū wa-in makarū fa-anta ḥasībī || ḥaiyib maqāšidahum wa-baddid ġam’ahum | wa-ġ’alhumū ġaradan li-kulli mušībī*. Vgl. DPrc fol. 17a am Rand, in einer Qaside von 11 Doppelversen (ḥafif), unterzeichnet von „dem Schreiber und Verfasser“, datiert Mitte Raġab 1023 h. in Islāmbūl, also etwa zwei Wochen später: „...Mein Herr! Die unablässigen Intrigen der Gegner, die ich erleide, nehmen mir die Luft. Sie haben sich gegen mich verschworen und führen in absonderlicher Weise Verderbtheit herbei“ (*rabbī dāqa l-ḥunāqu mimma uqāsī | min tawāṭi makā’idi l-aḍḍādī || aġma’ū amrahum ‘alaiya wa-ġā’ū | bi-‘aġībīn min sa’yihim bi-l-fasādī*) etc.

bei Gott und seinem Gesandten vor der Schlechtigkeit der Zeit und der Zeitgenossen schon durch die ältere, vor dem tripolitanischen Exil entstandene Dichtung *Bailūnīs*.⁴⁶ Aber erst für die Istanbul Gedichte stellt *Bailūnī* selbst im Princeton *Dīwān* systematisch den biographischen Bezug her. Der Übergang von der entpersonalisierenden Zusammenstellung von Gedichten in einem für einen Mäzen gedachten *Dīwān* hin zur Aufzeichnung von Gedichten mit konkretem biographischem Bezug führt eine *Qaside* vor Augen, die nur zweieinhalb Monate vor *Bailūnīs* fluchtartiger Abreise aus Istanbul entstand. Im reinschriftlichen Haupttext ist die *Qaside* unbetitelt und undatiert. Ihr Thema sind ganz allgemein die Fährnisse der Zeit und die Hoffnung auf durch den Propheten vermittelten göttlichen Beistand.⁴⁷ Erst eine später am Rand eingefügte Notiz erlaubt die Zuordnung zu der kritischen Episode in Istanbul. *Bailūnī* schrieb:

Ende des Monats *Ġumādā t-tānī* des Jahres 1023 (Anfang August 1614) sandte ich diese *Qaside* an den Herrn der Sendung [d. i. der Prophet *Muḥammad*] – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – aus *Islāmbūl*, bevor ich den Entschluss fasste, die Pilgerreise zu machen. Dann machte mir Gott das Geschenk, zum Heiligen Haus zu gelangen.⁴⁸

Darüber hinaus fügte *Bailūnī* am Rand insgesamt 16 neue Verse ein und griff an einer Stelle in den ursprünglichen Text ein. Diese Ergänzungen der *Qaside* enthalten Variationen des Themas „persönliche Feinde“ und „Intrigen“, die in der ersten, allgemein gehaltenen Fassung nicht vorkamen.

Es scheint also, dass *Bailūnī* im Laufe des Jahres 1614 seine Absicht aufgab, seinen *Dīwān* als Widmungsexemplar für einen Mäzen abzuschließen. Stattdessen begann er den Text durch erinnernde und aktuelle Notizen und Ergänzungen zu personalisieren. Was steckte hinter dieser Entscheidung? Bilden die verzweifelten Bittgebete über literarische Konventionen hinaus und trotz ihres textlichen Bezugs zu früheren Gedichten *Bailūnīs* eine aktuelle persönliche Krise ab? Nutzte *Bailūnī* sie über das Erhoffen der Gebetserhörung hinaus zu einer ästhetischen Bewältigung einer Lebenskrise?⁴⁹ *Bailūnī* selbst beschränkt sich auf einen allgemeinen Bezug zu Ort und Zeitpunkt dieser Gedichte. Konkretere Hinweise zur

⁴⁶ Das früheste Gedicht dieser Art ist im Berliner *Dīwān* datiert „Aleppo 997“ (1588-89), DBer fol. 42a: „Die Zeitgenossen sind elend. Verlasse dich nur nicht auf sie! Wenn du sie genauer studierst, (würdest du feststellen,) dass sie ein übles Volk sind“ (*banū z-zamānī l’āmun | lā tarkananna ilaihim || li’annahum qaumu sū’in | larwi tṭalā’ta ‘alaihim*).

⁴⁷ DPrC fols. 58b-59b (ḥaffif). Die Eingangsverse lauten: „Bei der Unsicherheit der Zeit hofft man auf das beste Geschöpf, den Auserwählten des Barmherzigen, das Tor zur göttlichen Hilfe angesichts des Schreckenerregenden, derjenige, der Sicherheit und Glauben bringt“ (*innamā jurtaḡā li-raibi z-zamānī | ḥairatu l-ḥalqi ṣafwatū r-raḥmānī || bābu ḡauti l-ilāhi ‘inda muḥḥifin | man atā bi-l-amānī wa-l-imānī*).

⁴⁸ Ebd., fol. 58b am Rand (*arsaltu ḥādībi l-qaṣīdata li-ḥadrati ṣāhibi r-risālati ṣ’m min Islāmbūl qabla l-‘azmi ‘alā l-ḥaḡḡ... tumma manna llāhu ta’ālā bi-taisiri t-tasyīri ilā baitihī l-ḥarām...*).

⁴⁹ Vgl. – nicht für einen einzelnen Dichter, sondern eine Epoche – Georg Braungart, „Poetische Selbstbehauptungen: Zur ästhetischen Krisenbewältigung in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts“, in: *Krisen des 17. Jahrhunderts: interdisziplinäre Perspektiven*, Hg. Manfred Jakobowski-Thiessen, Göttingen 1999, 43-57.

Lebenssituation Bailūnīs Anfang der 1020er Jahre der Hiğra geben dagegen biographische Notizen aus dem 17. Jahrhundert, in denen die Istanbul-Episode als einzige Station in der Vita Bailūnīs etwas schärfer konturiert wird. Muḥibbī fasst in seinem biographischen Lexikon *Hulāṣat al-aṭar* Bailūnīs Istanbul-Erfahrung folgendermaßen zusammen:

Von Aleppo reiste er in der Entourage des Wesirs Naṣūḥ, dessen Lehrer (*mu'allim*) er geworden war, nach Anatolien. Er gelangte (dort) zu großem Ansehen und fiel dann bei (Naṣūḥ Paša?) in Ungnade (*inḥatta 'indabu*).⁵⁰

Dieser Bericht dürfte letztlich auf Bailūnīs ägyptischen Altersgenossen al-Ḥafāğī zurückgehen, der in seiner poetischen Anthologie *Raiḥānat al-alibbā'* als Augenzeuge von der Ankunft Bailūnīs im Gefolge von Naṣūḥ Paša in Istanbul und von der parabelförmigen Karriere des Dichters in der osmanischen Hauptstadt berichtet.⁵¹

Eine enge Verbindung Bailūnīs mit dem osmanischen Großwesir, wie sie seine Biographen angeben, ist nicht unwahrscheinlich. Naṣūḥ Paša war 1012 h./1603-04 zum osmanischen Gouverneur (*beglerbeg*) von Aleppo ernannt worden. Bailūnī kann als Oberhaupt einer der bekanntesten Gelehrtenfamilien Aleppos die Bekanntschaft Naṣūḥ Pašas in dieser Zeit gemacht haben. Naṣūḥ Paša verlor seinen Posten 1013 h./1604-05 in den Konflikten um die Kontrolle von Aleppo an den Emir Ḥusain, das Oberhaupt des lokalen kurdischen Clans der Ğānbulād. Während der Jahre der Aleppiner Unruhen, die Bailūnī im Exil in Tripolis und Kairo zubrachte, setzte Naṣūḥ Paša seine Karriere als hochrangiger osmanischer Offizier bei der Bekämpfung lokaler Aufstände in Anatolien und im Konflikt mit Persien fort. Mitte 1611 wurde er zum Großwesir ernannt und kehrte gegen Jahresende über Aleppo nach Istanbul zurück. Ḥafāğīs biographische Notiz lässt vermuten, dass der neuernannte Großwesir auf seinem Rückweg nach Istanbul Ende 1020 h. (Anfang 1612) den Gelehrten in Aleppo (wieder?) traf und in seine Entourage aufnahm.⁵²

Das Großwesirat von Naṣūḥ Paša war bestimmt von heftigen Auseinandersetzungen mit gegnerischen Faktionen am Hof. Naṣūḥ Paša scheint es nicht verstanden zu haben, sich eine ausreichende eigene Hausmacht zu schaffen; der Chronist Na'imā führt im Nekrolog des Großwesirs eine lange Reihe von dessen

⁵⁰ Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, III, 254.

⁵¹ Ḥafāğī, *Raiḥānat al-alibbā'*, I, 203.

⁵² Es ist nicht auszuschließen, dass Bailūnī sich 1020 h. schon in Istanbul befand und vielleicht mit dem Gouverneur von Kairo Muḥammad Paša dort hin gekommen war (s. oben zu Anm. 24). Ein mögliches Indiz wäre ein Mitte Ṣafar 1020 h (Ende April 1611) datierter Eintrag einer Unterrichtssitzung mit einem Janitscharen an der Hohen Pforte; leider fehlt eine weitere Ortsangabe. Ansonsten sind die Jahre 1020 bis 1022 h. im Notizheft und im *Diwān* auffallend dünn vertreten. Es gibt allerdings einen Hinweis auf eine Pilgerreise in der Saison 1021 h. (Jahreswechsel 1612-13) in DPrC fol. 82b (das Datum ist später nachgetragen), so dass Bailūnī zumindest nicht die ganze Zeit zwischen 1020 und 1022 h. in Istanbul verbracht hätte.

Feinden bei Hof auf. Naşūḥ Paşa war schließlich völlig isoliert und wurde am 13. Ramaḍān 1023 h. (18.10.1614) von Mitgliedern der großherrlichen Gartengarde ermordet.⁵³

Bailūnī hat die Nähe zum Großwesir trotz des anfänglichen Karriereschubs wenig Glück gebracht. Der gelehrte Dichter geriet zwischen die Stühle; ob ein Zerwürfnis mit Naşūḥ Paşa bereits vor dessen Tod zur Isolation Bailūnīs in Istanbul führte oder ob Bailūnī als dessen Hausgelehrter beim Sturz des Großwesirs mitgefangen und mitgehungen war, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Für Erstes spricht Muḥibbīs Formulierung „er (Bailūnī) fiel bei ihm (Naşūḥ Paşa?) in Ungnade“; man müsste sich dann fragen, warum ein Zerwürfnis mit dem Buhmann des Hofes und der Stadt zu einer gesellschaftlichen Isolierung führen sollte. Daher sollte eine Fehlinterpretation der weniger eindeutigen Quelle, al-Ḥafāğīs *Raiḥānat al-alibbāʾ*, nicht ausgeschlossen werden. Dort heißt es einfach „*fa-naqataʿa ʿan al-iḥtilāl*“, „er wurde vom gesellschaftlichen Umgang isoliert“. Zur zweiten Annahme passt die zeitliche Übereinstimmung zwischen den Geschehnissen des Wesirs und seines Gelehrten, die soweit geht, dass man Bailūnī einen Tag nach der Ermordung des Großwesirs auf einem Schiff findet, das ihn von Istanbul nach Ägypten brachte.

Wie oben gezeigt wurde (bei Anm. 40), besteht Grund zu der Annahme, dass Bailūnī den reinschriftlichen Princetoner *Diwān* nach Anatolien mitgebracht hatte, um ihn einem neuen, ungenannten Patron zuzueignen. Ob es sich dabei um Naşūḥ Paşa handelte, ist nicht feststellbar. Sicherlich war Bailūnī mit Karrierehoffnungen nach Istanbul gekommen, die in der Umwidmung des Princetoner *Diwāns* zum Ausdruck kommen. Solange er in Istanbul war, scheint Bailūnī auch an der Absicht festgehalten zu haben, den *Diwān* als Widmungsexemplar fertig zu stellen; die Gedichte sind jeglichen persönlichen Bezugs bar und enthalten keine Hinweise auf eine krisenhafte Entwicklung. Der Zusammenbruch der Istanbul-Karriere des Dichters und seine fluchtartige Abreise fällt mit einer Personalisierung des *Diwāns* zusammen, die sich in der biographischen Deutung in nachgetragenen Datierungen, Lokalisierungen und Anlassbeschreibungen⁵⁴ und

⁵³ Zur Vita von Naşūḥ Paşa Franz Babinger, Art. „Naşūḥ Pasha“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (EI²), 12 Bde., Leiden u. a. 1960-2004, VII, 1033a-1034a; Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, IV, 448-451; Muṣṭafā Naʿīmā, *Tārīḥ*, Istanbul 1259/1843, 265f.; vgl. die Übersetzung von Charles Fraser, *Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era by Naima*, London 1832, I (mehr nicht erschienen), 426f.; William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin 1983, Index s. n. Zu den Ereignissen in Aleppo und zur Rolle Naşūḥ Paşas vgl. ebd., 92-98; ʿAbdul-Karim Rafeq, „The revolt of ʿAlī Pāshā Jānbulād (1605-1607) in contemporary Arabic sources and its significance“, in: *VIII. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*, 3 Bde., Ankara 1979-1983, III, 1515-1534.

⁵⁴ Z. B. DPrC fol. 24a: nachgetragener Titel zu einer Qaside des Haupttextes: „Ich schickte sie im Jahr 1014 h. durch Scheich Ismāʿil, den Schwager/Schwiegersonn (*ṣibr*) des Scheichs ʿAbd al-Qādir al-Kurdī, von Tripolis nach Aleppo, bevor (diese Stadt) aus der Hand der Celalis befreit wurde.“



im Nachtrag und der Ergänzung von Versen mit Bezug zu den Anfeindungen in Istanbul niederschlägt. Hinzu kommen nun neue Gedichte, die mit aktuellen Erlebnissen in Beziehung gesetzt werden, insbesondere der Pilgerreise und der religiösen Erfahrung an den Heiligen Stätten.⁵⁵

Im Erlebnis der Pilgerfahrt – sowohl in der religiösen Dimension der Erfahrung der göttlichen Präsenz als auch in der gesellschaftlichen Dimension der Begegnung und des Austauschs mit anderen Gelehrten, die in den Notizen dieses Zeitraums dicht dokumentiert sind – rückt das Subjekt des Dichters viel stärker in den Vordergrund als in den älteren Notizen. In den früheren reinschriftlichen Teilen des Princetoner *Diwāns* hatte sich der Dichter in herkömmlicher Weise mit dem in das Gedicht eingebundenen Dichternamen (*taḥalluṣ*) identifiziert. In den aktuellen oder erinnernden Notizen und Ergänzungen der späteren Jahre tritt an dessen Stelle die Selbstnennung – oft mit voller Namensform – im Rahmen der Angaben zum Entstehungsanlass. Auslöser der Gedichte sind nun zunehmend religiöse Erfahrungen der göttlichen Präsenz, oft in Form einer Kommunikation mit dem Propheten; so wenn Bailūnī ein Gebetsgedicht an den Propheten „schickt“ (*arsaltu ḥādībi l-qaṣīdata li-ḥaḍrati ṣāḥibi r-risāla*, vgl. oben bei Anm. 48) und im Gabentausch von Gott die erfolgreiche Pilgerfahrt zum Geschenk erhält, analog zum häufig im Notizheft festgehaltenen rituellen Tausch zwischen Dichterfreunden und -kollegen. In einer anderen Randnotiz zu einer Ende 1026 h. (Ende 1617) in Medina gedichteten *Qaside* schreibt Bailūnī: „Ich habe diese *Qaside* und die vorangehenden *Qasiden* mit diesem Datum aus dem Stegreif vor der Präsenz des Propheten rezitiert.“⁵⁶ Ähnlich im Notizheft. In den früheren Schülernotizen war Bailūnī selbst nur in der Verbform der ersten Person („ich begegnete“) aufgetreten. In den Einträgen während seiner Zeit als Pilger und *muḡāwir* in Mekka und Medina motivieren religiöse Erlebnisse einen deutlicheren Selbstbezug: „(geschrieben am) Montag, den 21. Raḡab 1024 h. (17.08.1615), in Medina, nachdem ich den Pilgerbesuch [am Grab des Propheten] gemacht hatte, von Ṭāʿīf her kommend, in dem Jahr, in dem ich *muḡāwir* in Mekka war.“⁵⁷ Bailūnī, der seinen Namen im ganzen Notizheft nur dreimal nennt, tut dies in allen Fällen während seiner Zeit in den Heiligen Stätten: einmal signiert er mit „Muḡammad Faṭḥallāh“ eine Glosse, in der er den Propheten als Urheber eines an der Kaʿba vernommen Rufs zur Pilgerfahrt identifiziert,⁵⁸ ein weiteres Mal ebenfalls in Mekka ein nur fragmentarisch erhaltenes Biogramm eines befreundeten Gelehrten mit „dies

⁵⁵ Ab DPrc fol. 85b bilden die neueren Gedichte den Haupttext, ohne aber in der sorgfältigen Reinschrift der älteren Teile des *Diwāns* geschrieben zu sein. Beispiele für Anlassnotizen: „Dienstag, 24. Ramaḍān 1023 h., auf dem Nil von Rosetta nach Kairo reisend“ (ebd., fol. 87a); „In der Muzdalifa-Nacht, nach großer Besorgnis, weil sich die Reisetiere und Menschen verirrt hatten...1025 h.“ (ebd., fol. 86a).

⁵⁶ Ebd., fol. 99b: *wa-ḥādībi l-qaṣīdatu wa-l-qaṣāʿidu l-wāqīʿu fi ḥādā t-taʿrībi qablāhā qaraʿtuhā bainā yadāyi l-ḥaḍrati an-nabawiyati baʿda nazmihā fauran...*

⁵⁷ Notizheft fol. 35a.

⁵⁸ Ebd., fol. 33a.

schrrieb Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī“, und ein langes in Medina verfasstes Gedicht mit „von seinem Schreiber Muḥammad Faḥallāh al-Bailūnī al-‘Umārī, der als *muḡāwir* in Medina wohnt, im Jahr 1026 h. (1617)“.⁵⁹

Konstruktion einer Person:

Der Berliner Dīwān und die Fremdbiographie

Die Autographen des Damaszener Notizhefts und des Princetoner Dīwāns entstanden über Zeiträume von mehreren Jahrzehnten. Von Genreangaben ausgehend (biographisches Lexikon im Fall des Notizheftes, poetischer Dīwān im Fall der Princetoner Handschrift) durchlaufen beide Texte Veränderungen. Die Wandlung vom Konventionellen zum Persönlichen ist im Princetoner Dīwān besonders deutlich. Das Damaszener Notizbuch hat durch die Ich-Perspektive der Biogramme von Beginn an den Charakter eines Selbstzeugnisses. In beiden Texten verweben sich Erinnerung und aktuelles Erlebnis zu Facetten einer Lebensgeschichte: der erwartungsvolle junge Dichter des reinschriftlichen Haupttextes des Dīwāns und der selbstbewusste Lehrer der Tripolitaner Jahre des Notizheftes, die persönliche Krisenerfahrung in Istanbul, die Überwindung der Krise im religiösen Erlebnis der Pilgerfahrt, in dem der Dichter sein Selbst sowohl in der Beziehung zu Gott (in der Erfahrung der Präsenz des Propheten) als auch zu seiner sozialen Umgebung (z. B. im Gedichttausch mit den Kollegen und Freunden) definiert.

Die Transformationen und die Unabgeschlossenheit der beiden Autographen rücken sie aber ab von Selbstinszenierungen, wie sie etwa Bailūnīs ägyptischer Altersgenosse und Bekannter, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡī, im autobiographischen Epilog zu seiner Anthologie *Raiḥānat al-alibbā'* und in seiner *Maqāma rūmīya* unternahm⁶⁰ oder wie sie auch einigen Reiseberichten des 17. und 18. Jahrhunderts zugrunde liegen.⁶¹ Die Konstruktion des Selbst durch den Dichter bleibt im Notizheft und im Dīwān des Bailūnī fragmentarisch und un-abgeschlossen. Gerade dadurch ermöglichen die beiden Texte aber eine Annäherung an die sich wandelnden Wahrnehmungshorizonte des gelehrten Dichters als historisches Subjekt.

Mit seinen erinnernden und aktuellen biographischen Bezügen im Princetoner Dīwān und mit der „Lebensbuchhaltung“ seines Notizheftes legte Bailūnī andererseits das Fundament für eine Konstruktion seiner Person, die in den Jahrzehnten nach seinem Tod ihre Ausformungen durch Andere fand: in der Redaktion

⁵⁹ Ebd., fol. 72a.

⁶⁰ Die Beziehung zwischen Autobiographie und Fiktionalität in Ḥafāḡīs *Maqāma rūmīya* hat Ralf Elger in seiner Studie *Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Bonn 2004, herausgearbeitet.

⁶¹ Hierzu sei allgemein auf die Arbeiten von Ralf Elger sowie auf den Beitrag von Carol Wittwer in diesem Band verwiesen.

seines *Dīwān*s durch einen Neffen und in den Darstellungen der biographischen Lexika des 17. Jahrhunderts.

In den letzten Lebensjahren *Bailūnīs* stellte sein Neffe *Zain ad-Dīn Muḥammad* einen *Dīwān* zusammen, der vielleicht als *Bailūnīs* „*Dīwān* letzter Hand“ angesehen werden kann.⁶² Er liegt in der bereits zitierten Berliner Handschrift *Wetzstein 198* vor. Von dem *Princeton*er *Dīwān* unterscheidet sich die Berliner Sammlung grundlegend. Sie enthält nur kürzere, epigrammartige Gedichte.⁶³ Es gibt keine Anzeichen für eine Zueignung an einen Patron. Die Gedichte sind zum allergrößten Teil mit Datums- und Ortsangabe versehen, allerdings ohne weitere Angaben zum Entstehungsanlass, wie sie in den Ergänzungen des *Princeton*er *Dīwān*s enthalten sind. Viele der Epigramme sind auch im *Princeton*er *Dīwān* enthalten. Die jüngeren, im *Princeton*er *Dīwān* am Rand nachgetragenen Gedichte sind oft bis in die Verwendung von Vokalisationszeichen hinein identisch; sie wurden vielleicht aus dem *Princeton*er *Dīwān* abgeschrieben. Gedichte aus der Zeit vor der *Istanbul*-Episode, die bereits im Hauptteil des *Princeton*er *Dīwān*s enthalten sind, weisen in der Berliner Fassung hingegen oft Textvarianten auf und sind zudem fast durchgehend datiert. Sie dürften auf eine andere schriftliche Fassung von der Hand *Bailūnīs* zurückgehen.

Den Berliner *Dīwān* kennzeichnet eine erneute Entpersonalisierung, die er mit den älteren, reinschriftlichen Teilen des *Princeton*er *Dīwān*s teilt und die ihn von dessen späterer Bearbeitung unterscheidet. Zwar sind die Gedichte des Berliner *Dīwān*s überwiegend mit Datierungen und Ortsangaben versehen, aber da jegliche konkrete Hinweise auf Lebenssituationen weggelassen wurden, wurde der biographische Bezug weitgehend aufgelöst. Die Datierung im Berliner *Dīwān* ermöglicht einen chronologischen Bezug der Gedichte zueinander, aber kaum zum Leben des Dichters. In Einzelfällen führen auch Texteingriffe zur Entpersonalisierung. Ein Beispiel ist das oben erwähnte Trostgedicht anlässlich des Todes seines Sohns, das er 1026 h. in *Medina* an den Rand des *Princeton*er *Dīwān*s schrieb und mit einer ausführlichen Erläuterung des Entstehungsanlasses versah.⁶⁴ Der erste Vers lautet dort (basīt): *lillābi rabbiya mā a'tā wa-mā aḥadā // fā-lā takun ḡazi'an fimā unālu idā*, „Gott, meinem Herrn, gehört alles, was er gibt und nimmt. Sei also nicht traurig über das (Unglück), das mich getroffen hat.“ In der Berliner Fassung wird durch eine kleine Änderung der persönliche Bezug – die Passivform der 1. Person Singular des Verbes *anāla* – in einen Bezug auf Gott umgewandelt. Es heißt nun: ...*fimā ladaika idā*, „über das, was Dir geschieht“.

⁶² Das späteste datierte Gedicht entstand in *Aleppo* im Jahr 1040 h. *Bailūnī* war aber noch am Leben, wie die Eulogie zeigt, mit der ihn sein Neffen bedachte: *aṭāla llābu aiyāmahū*, möge ihm Gott noch viele Tage schenken.

⁶³ In den einleitenden Worten seines Neffen: *intaḥabtu ḥādihī l-abyāta al-muštamila 'alā l-ḥikami wa-n-naṣā'ihī wa-l-istiḡāṭati mim mā lam yaṣil li-ḥaddi l-qaṣīda*, *DBer fol. 1b*.

⁶⁴ *DPrc fol. 82a*, vgl. oben Anm. 43.

Was im Berliner *Dīwān* bleibt, ist die ästhetische Leistung des Dichters, und die Dokumentation seines bewegten Reiselebens. Der Dichter geistreicher Epigramme und der Vielreisende (*wa-huwa min al-mukattirīn fī r-riḥla dahāla bilād kaṭīra*)⁶⁵ – das ist auch das Bild, das seine Biographen von ihm zeichnen. Um die Genese der „stabilisierten“ Biographie Bailūnis, die in den biographischen Lexika von Muḥibbī und Ḥamawī vorliegt, zu verstehen, wären weitergehende Quellenuntersuchungen erforderlich, als für diesen Beitrag möglich waren.⁶⁶ Wahrscheinlich ist, dass diese beiden sich nur wenig unterscheidenden Texte auf den medinensischen Dichter Muḥammad Kibrit als gemeinsame Quelle zurückgehen, der seinerseits Bailūnī selbst begegnet war. Auf diese Begegnung könnte auch die Kenntnis von „Sammlungen merkwürdiger Glossen“ (*mağāmiʿ ištamalat ʿalā taʿāliq ġarība*) zurückgehen, die beide Biographen unter den Werken Bailūnis aufführen. Handelt es sich dabei um das Damaszener Notizheft?

⁶⁵ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 254.

⁶⁶ Auch die Studie von Lailā aṣ-Ṣabbāğ, *Min aʿlām al-fikr al-ʿarabī fī ʿaṣr al-ʿuṭmānī al-auwwal: Muḥammad Amīn al-Muḥibbī al-muʿarriḥ wa-kitābuhu Ḥulāṣat al-aṭar fī ʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar*, Damaskus 1986, geht nicht weit genug in der Untersuchung der Quellen.



Freundschaft und Liebe im Werk von Murtaḍā az-Zabīdī (1145-1205/1732-1791)

Stefan Reichmuth

Einleitung

Als unermüdlicher Philologe, Traditionarier, gelehrter Autor und Büchersammler initiierte Murtaḍā az-Zabīdī mit seinem arabischen Lexikon, dem *Tāğ al-ʿarūs*, und seinem umfangreichen Ġazālī-Kommentar, *Ithāf as-sāda al-muttaqīn*, zwei der größten islamischen gelehrten Projekte des 12./18. Jahrhunderts und führte sie erfolgreich zu Ende. Dazu baute er ein weitreichendes Netz von gelehrten, literarischen und religiösen Beziehungen auf, mit denen er seine Zeitgenossen gerade wegen seiner Hinwendung zu den Leuten aus entlegenen Provinzen und Regionen erstaunte. Gegen Ende seines Lebens suchte er dieses Netz in Form einer unvollendet gebliebenen Biographiensammlung seiner Bekannten, in einem großen *Muʿğam*, zu dokumentieren.¹

An der breiten Palette von Bekanntschaften, die über die sonst übliche Behandlung der Lehrer, ihrer Autoritätsketten und Biographien im Rahmen der Gattung *Mašyaha* oder *Tabat* weit hinausgeht, fällt die Gruppe derer besonders auf, bei denen – unter verschiedenen Bezeichnungen – von Freundschaft und Liebe die Rede ist, die Zabīdī erfuhr oder mit seinen Partnern teilte. Beschreibungen von Freundschaft und Gastfreundschaft lassen sich in nahezu der Hälfte der Einträge finden (310/643 – 48,2 %). Mit Bezeichnungen der „Liebe“ (*maḥabbā*, *ḥubb*, *tawaddud* o. ä.) werden mehr als ein Drittel aller Bekanntschaften beachtet (233/643 – 36,2 %). Dass dies ein Auswahlkriterium für seine Biographien-

¹ Murtaḍā az-Zabīdī, *Muʿğam*, a) Ms. Medina, al-Ġāmiʿa al-islāmiya bi-l-Madina al-Munawwara, Nr. 2244 *tāriḫ*, Mikrofilm Nr. 6238; b) Ms. Princeton, Princeton University Library, N.S. 1166; Rudolf Mach, Eric L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987, 177, Nr. 764. Im Folgenden zitiert als *Muʿğam*, nach Ms. Medina. Zu Zabīdī und seinem *Muʿğam* bereits Stefan Reichmuth, „The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perceptions and Perspectives“, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Bd. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, Hg. Anke von Kügelgen, Michel Kemper, Allen J. Frank, Berlin 1998, 5-38, bes. 32-37; ders., „Murtaḍā az-Zabīdī (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts. Glimpses of Islamic scholarship in the 18th century“, *WI*, 39 (1999), 64-102, bes. 72 Anm. 27, 82 Anm. 67, 87 Anm. 83; ders., „Notes on Murtaḍā al-Zabīdī’s *Muʿjam* as a source for al-Jabartī’s History“, *JSAI*, 25 (2001), 374-383. Dem *Muʿğam* gewidmet ist ebenfalls das 3. Kapitel der Monographie *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, Networks, and Writings*, Gibb Memorial Series, ersch. 2008.



sammlung darstellte, bringt Zabīdī bereits in der Einleitung zum Ausdruck: „Manchmal erwähne ich auch solche darin, die mich um Gottes und des Propheten willen lieb gewannen und die ich lieb gewann“ (*wa-qaḍ adkuru fibi man aḥabbanī fi llābi wa-aḥbabtubu*).² Dies verbindet sich oft mit den anderen Formen der Beziehung, die er in dieser Einleitung anführt: Lehrer-Schüler-Beziehungen, Ḥadīṭ-Übermittlung, Kontakt zu heiligen Männern, Austausch von Gedichten, von Korrespondenz, etc.

Häufig ist geradezu formelhaft von *ḥubb* und *ʿitiqād* die Rede, die Zabīdīs Partner ihm entgegenbrachten. Beide Begriffe haben bekanntlich einen stark sufisch geprägten Hintergrund, besonders im Kontext der Naqšbandiyya, wo sie das Anfangsstadium einer festen emotionalen und moralischen Beziehung zum Meister bezeichnen, das mit der Anerkennung seiner Stellung als *wakil* des Propheten verbunden ist.³ Sufische Beziehungen werden dabei auch nicht selten erwähnt, und Zabīdī vermittelt neben der Naqšbandiyya auch weitere *ṭuruq* an Interessenten. Doch die Bezeichnungen *ḥubb* und *muḥibb* treten auch in Kontexten ohne erkennbare sufische Konnotationen auf, in denen eher Lehre oder literarische und philologische Aktivitäten im Vordergrund stehen. In diesen Fällen scheinen sie generelle Beziehungen von Loyalität und Gefolgschaft, aber auch von wechselseitiger Verbrüderung zu kennzeichnen.

Insgesamt zeigt sich im *Muḡam* eine auffällige Betonung freundschaftlicher und emotionaler Beziehungen zu vielen der Lehrer, Schüler und Bekannten, die Zabīdī dort aufführt. Derartige Freundschaftsbekundungen finden sich auch im Zusammenhang mit Besuchern, die nur ganz kurze Zeit mit ihm zusammen waren. Manchmal wird sogar von einem „Bund der Bruderschaft“ (*ʿaqd al-uḥūwa* o. ä.) gesprochen, den er mit jemandem schloss und eventuell später erneuerte. Dies deutet auf eine geradezu institutionalisierte Form von freundschaftlichen Beziehungen hin, die Zabīdī mit manchen seiner Bekannten pflegte und über die bisher aus anderen Quellen und für andere Epochen kaum etwas bekannt ist.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Individualität und Schriftkultur sind diese individuell gesuchten und geschlossenen Freundschaften mit Älteren und Lehrern, jungen Leuten und Schülern oder auch gleichrangigen Partnern des Austausches sehr interessant. Sie versprechen einigen Aufschluss über die persönlichen Bindungs- und Beziehungsmuster, die die mobilen islamischen Scholaren des 12./18. Jahrhunderts über weite Distanzen und Milieugrenzen hinweg verbind-

² *Muḡam*, fol. 1b.

³ Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, Stuttgart 1994, 17f.; Nasrullah Efendi, *Şah-ı Naqşibend*, „Muhammed Behaeddin Buharî“ „Evrâd-ı Behaîyye“ *ilâvesiyle*, Hg. Mehmed Şevket Eygi, 5. Aufl., Istanbul 1979, 49f. Für *muḥibb* und *maḥabba* in einer sudanesischen *ṭarīqa* des frühen 19. Jahrhunderts siehe Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam. Shaykh Muḥammad Majdhūb. Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, 2 Bde., Ph.D. Dissertation, Universität Bergen 1996, I, 411ff.

den konnten. Viele von ihnen waren ja schon in jungen Jahren weit unterwegs und mussten immer wieder neu unter Männern Anschluss suchen und finden. Zu klären bleibt dabei, inwieweit hier sufische, religiöse und literarische Beziehungen und Ausdrucksformen ineinander greifen. Nimmt man diese verschiedenen Aspekte zusammen, so kann man im *Muğam* das Zeugnis eines regelrechten Freundschaftskultes sehen, den Zabīdī selbst in der Korrespondenz mit einem tunesischen Brieffreund explizit aus der Prophetentradition begründet.

Neben der Freundschaft unter Männern und ihren affektiven Seiten hat auch die Erotik ihren unübersehbaren Platz in Zabīdīs Werk. So baut er die entsprechenden Abschnitte in *Ġazālīs Iḥyāʾ* zu einer regelrechten medizinischen Sexualethik aus. Zum anderen kommt dies in den Gedichtsammlungen zeitgenössischer Autoren zum Ausdruck, die er in sein *Muğam* aufnahm und die Ġabartī in großem Umfang für sein Geschichtswerk genutzt hat. Der Anteil des *Ġazal* ist bei ihnen auffällig, und selbst obszöner *Muğūn* kommt gelegentlich vor. Ferner zeigt sich bei Zabīdī – und offenbar auch bei manchen Zeitgenossen, mit denen er zu tun hatte – ein starkes Interesse an der „Liebestod“-Literatur (*Maṣāriʿ al-ʿuṣṣāq*), d. h. den Geschichten der Liebenden, denen ihre – irdische oder mystische – Liebe den Tod brachte. Insbesondere fallen seine Vorlieben für Lailā und Mağnūn und die alte Gattung der ʿUḍrī-Dichtung auf, die er schließlich auch in seinen eigenen Trauergedichten auf seine Ehefrau nachahmte. Manche Partien in seinen Schriften lassen erkennen, dass er in der Liebe allgemein das Band sah, das Gott mit der Schöpfung verbindet und das diese von Gott her zusammenhält. Diese enge Verbindung von Diskursen der Freundschaft und der Liebe bei Zabīdī soll hier näher betrachtet und beschrieben werden.

Freundschaft, Freundesliebe und Freundschaftsbünde und ihr Kontext im Umfeld Zabīdīs

Unter den sehr unterschiedlichen Partnern, die nach Darstellung des *Muğam* durch Beziehungen der Freundschaft und Freundesliebe mit Zabīdī verbunden waren, kann man die folgenden Kategorien unterscheiden, die hier jeweils anhand einiger Beispiele illustriert werden sollen:

a) Lehrer, Sufi-Šaiḫe, väterliche Freunde

Manche der Schilderungen von Lehrern und älteren Freunden im *Muğam* lassen Züge besonderer Sympathie und Fürsorge für Zabīdī erkennen. Das früheste Beispiel hierfür ist ein Sufi in Zabīd, Aḥmad b. al-Ḥusain al-Mūqirī, mit dem er längere Zeit zusammen verbrachte und von dem er auch eine *iğāza* erhielt. In diesem Zusammenhang fällt bereits eine Formulierung, die sich in dieser oder ähnlicher Form häufiger wiederholt: „Er liebte mich und war mir fest verbun-

den“ (*kāna yuḥibbunī wa-yaʿtaqīd fīya*).⁴ Sein wichtigster Lehrer in Mekka, ʿUmar b. Aḥmad b. ʿAqīl (gest. 1174/1760),⁵ begegnete ihm ebenfalls mit besonderer Zuneigung:

Er war mir gegenüber sehr fürsorglich und liebevoll. Wenn ich mich auch nur einen Tag nicht sehen ließ, fragte er nach mir und besuchte mich.

Zabidis Beziehung zu dem führenden mālikitischen Gelehrten seiner Zeit in Kairo, ʿAlī b. Aḥmad aṣ-Ṣaʿīdī (gest. 1189/1775),⁶ wird in ähnlichen Farben geschildert. Er erwähnt dessen Besuch in seiner Wohnung in Ḥān aṣ-Ṣāġa, den er ihm noch vor seiner Heirat abstattete. Durch seine Herkunft aus Oberägypten konnte er Zabidī wichtige Kontakte und Empfehlungen für seine Reisen in dieses Gebiet vermitteln. Auch setzte er sich sehr für den *Tāġ al-ʿarūs* ein. Er verfasste einen *taqrīz* dazu und hätte gern selbst auch einen Superkommentar dazu geschrieben. Wie Zabidī erfuhr, hatte er auch seine engsten Schüler aufgefordert, etwas für den *Tāġ* zu tun:

Es wurde mir berichtet, dass er zu seinen Lieblingsschülern gesagt hatte: ‚Wer mich liebt, der soll etwas zu diesem Kommentarwerk schreiben!‘ Eine Anzahl von ihnen tat dies auch.

Aṣ-Ṣaʿīdī hatte somit einen nicht unbedeutenden Anteil an dem frühen Erfolg des Werkes. Auch sein religiöses Ansehen war sehr groß; Zabidī erwähnt, dass viele ihn in Traumvisionen zusammen mit dem Propheten gesehen hatten, der ihn als religiösen Führer für seine Zeit empfahl.

In seinen frühen Jahren in Kairo stand Zabidī in enger Beziehung zu ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd as-Salām al-ʿAfīfī (gest. 1172/1759),⁷ einem der älteren und berühmten Ṣaiḥe der Burhāniya. Auch hier wird ein besonderes Wohlwollen des Älteren gegenüber dem Jüngeren erkennbar, der an seinem Lehrzirkel teilnahm und bald seine Sympathie gewann. Die erwähnte Liebesdichtung hatte hierbei eine Rolle gespielt: Zabidī berichtet, wie ʿAfīfī in ekstatische Verzückung geriet, als er selbst eines Tages in dessen Gegenwart einige Verse von Maġnūn rezitiert hatte. Dies blieb unvergessen. Die Beziehung reichte über den Tod des Ṣaiḥs hinaus. Wie Zabidī erzählt, hatte dieser versprochen, er werde später jedem zu Hilfe kommen, der ihn darum bäte und sein Grab besuche. Er selbst erlebte eine Traumvision des Meisters, durch die er von starken Leibschmerzen befreit wurde.

Eine väterliche Beziehung anderer Art entwickelte sich zu einem osmanischen Schreiber und Kalligraphen. Dies war ʿAlī b. ʿAbdallāh ar-Rūmī, genannt Dirwiš

⁴ *Muʿġam*, fol. 5a.

⁵ Ebd., fol. 120a; zu ihm auch ʿAbd ar-Raḥmān al-Ġabartī, *ʿAġāʾib al-āṭār fī t-tarāġim wa-l-ahbār*, Būlāq 1297/1879, I, 560ff. Soweit nicht anders angegeben, ist der Text zu den im folgenden übersetzten Zitaten unter dem jeweils beim Namen erwähnten *Muʿġam*-Eintrag zu finden.

⁶ *Muʿġam*, fols. 94b-95b; Ġabartī, *ʿAġāʾib*, I, 414ff.

⁷ *Muʿġam*, fols. 87a-88b; Ġabartī, *ʿAġāʾib*, I, 220.

(gest. 1199/1785),⁸ der Freigelassene des Obersten (*Bāš Iḥtiyār*) beim Kairoer Čawūš-Regiment. Bereits in Zabīdīs ersten Jahren in Kairo nahm er Unterricht bei ihm und erteilte ihm seinerseits Lektionen in Kalligraphie. Zabīdī verfasste verschiedene Traktate für ihn, unter anderem eine Abhandlung über seinen Schreiber-Namen Dirwīš, eine kleine persische Grammatik in Versen, sowie eine Zusammenstellung der Helden der Badr-Schlacht. ‘Alī Dirwīš, der über erhebliches Ansehen verfügte und später Ğabartīs Schwiegervater wurde, versorgte Zabīdī seinerseits mit einer Lehrstelle am Maqām des großen Ḥanafiten Ṭaḥāwī, als ihm dessen Verwaltung übertragen wurde. Auch sonst kümmerte er sich um alle Angelegenheiten seines jüngeren Freundes, insbesondere nach dessen Umzug in das noble Viertel von Suwaiqat Lālā im Südwesten der Stadt. Er scheint ihm damit bei seinem sozialen Aufstieg in Kairo ganz wesentlich den Rücken gestärkt zu haben.

b) Gefährten

Erinnerungen an Studienkameraden und Reisegefährten aus Zabīdīs Zeit im Jemen und im Ḥiğāz werden im *Mu‘ğam* mit großer Wärme beschrieben. Einer seiner engsten Freunde in dieser Zeit, ‘Abd ar-Raḥmān al-Mušarri‘ (gest. 1195/1781),⁹ gehörte zu einem Zweig der Ahdal-Familie, der für seine Frömmigkeit besonders berühmt war. Als Zabīdī ihn traf, war er bereits ein angesehener Gelehrter und Sufi. Er begleitete ihn in den Ḥiğāz, und sie besuchten gemeinsam einige der wichtigen Lehrer in Mekka und Medina. Nach ihrer Rückkehr nahm er Zabīdī mit in sein Haus in Rawiḡa bei Zabīd und verlieh ihm im Kreis seiner Freunde und Gefährten ein Sufi-Gewand:

Jene Tage in seinem Haus, an denen wir so vorzügliche Leute trafen, waren wie Feiertage, ja wie Lichtblicke im Dunkel der widrigen Zeit.¹⁰

Eine ganz andere Beziehung entwickelte sich zu ‘Umar b. Walī (?) Faḥr ad-Dīn al-Baṣrī (gest. 1169/1756),¹¹ einem jungen Mann aus prominentem Hause in Mekka. Zabīdīs Biographie dieses Mannes, den er als „frommen jungen Rezitator“ (*aš-šābb al-fāḍil at-tāli*) bezeichnet, ist aufschlussreich, da sie sich eng an seine Reiseerfahrungen anschließt. Er traf ihn auf seinem Weg von Ğidda nach Mekka 1166/1753. Sie reisten gemeinsam, und Baṣrī fand Gefallen an ihm. Als er erfuhr, dass Zabīdī noch keine Unterkunft in Mekka besaß, brachte er ihn in einem seiner eigenen Häuser unter. Nach der ‘Umra erfreute er sich der Gastfreundschaft

⁸ *Mu‘ğam*, fol. 109b; Ğabartī, ‘*Ağā’ib*, II, 96.

⁹ *Mu‘ğam*, fols. 65a,b.

¹⁰ Wörtlich: „lächelnde Zähne im Mund der widrigen Zeit“ (*mabāsīm fi ṭağr ad-dahr al-‘anīd*).

¹¹ Ebd., fol. 120a; zur Baṣrī-Familie und zu ihrem prominentesten Gelehrten, ‘Abdallāh b. Sālīm (gest. 1134/1722), John O. Voll, „Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th century Hadith Scholarship“, *WI*, 42 (2002), 356-372; Muḥammad ‘Alī Fahīm al-Baiyūmī, *Muḥašṣaṣāt al-Ḥaramain aš-šarīfain fi Miṣr ibbāna l-‘aṣr al-‘uṭmānī*, Kairo 1421/2001, 371, 374.

Baṣrīs, der ihm auch bei der Vorbereitung seiner Reise nach Kairo behilflich war und ihn zum Abschied ein Stück begleitete. Nach zwei Jahren kam er seinerseits nach Kairo zu Zabīdī, der ihn nunmehr bei sich aufnahm und ihm seine guten Dienste vergalt. Baṣrī machte sich mit seiner schönen Stimme als Koranrezitator beliebt, erkrankte aber bald und starb im Hause eines anderen Freundes in Kairo. Schöne Koranrezitation scheint auch sonst in Zabīdīs Freundschaften eine Rolle gespielt zu haben. Einer der Rezitatoren, mit denen er eng befreundet war, wird von ihm als „eines der glanzvollen Wunder Gottes“ bezeichnet:¹²

Ich hörte seine Koranlesung des Öfteren. Wenn er rezitierte, war es, als ob der Koran vom Himmel herabstieg.

Ein Gefährte, dessen Freundschaft aus gemeinsamen Studien erwuchs und dessen Karriere er in ihren verschiedenen Stadien verfolgen konnte, war ein Libanese aus Tripoli, ‘Abd al-Qādir ad-Dabbūsi (gest. 1205/1791).¹³ Zabīdī hatte ihn im Kreis seines Lehrers ‘Alī al-Maqdisī kennengelernt. Dabbūsi begleitete ihn auf seiner Reise nach Jerusalem und reiste dann weiter nach Istanbul, wo er sich erfolgreich der Aufnahmeprüfung für die ‘Ilmiyye unternahm. Seine Karriere führte ihn als Qadi in verschiedene Provinzstädte Ägyptens. Sie wurde immer wieder durch die erforderlichen Reisen nach Istanbul unterbrochen, wo er seine Ernennungen erneuern musste. Schließlich stieg er zum Qadi von Dimyāt auf, starb aber in Ṣaidā, bevor er sein Amt antreten konnte. Zabīdī erwähnt einen Besuch des vielbeschäftigten Freundes in Kairo, der gekommen war, um die Freundschaft zu erneuern:

Ich fand, dass er verschiedene Erfahrungen durchgemacht hatte. Im ganzen war er einer der besten Menschen, voller Zuneigung, Fröhlichkeit und Mut.

Diesem Freund, der eine Karriere im Dienst der osmanischen Verwaltung gewählt hatte, war es auch gelungen, seinen Sohn im osmanischen Dienst unterzubringen; wie eine spätere Glosse am Rand des Autographen des *Mu‘ḡam* vermerkt, übte auch sein 1201/1786 geborener Enkel Qadi-Ämter aus. Mobilität und Unsicherheit, aber auch die Erfolge eines derartig wechselvollen Lebens werden erkennbar.

c) Sufische Freundschaften

Wie zu erwarten, spielen Ausdrucksformen von Freundschaft und Freundesliebe in verschiedenen Beziehungen Zabīdīs zu anderen Sufis eine wichtige Rolle, insbesondere in Fällen, in denen er selbst eine *ṭarīqa* weitergab. Die Naqṣbandiya, aber auch die Uwaisiya, die *ṭarīqa* von Aḥmad al-Badawī sowie die Qādiriya wer-

¹² *Mu‘ḡam*, fol. 119a (‘Alī al-Qaiṭūni, gest. 1178/1764).

¹³ Ebd., fol. 79a.

den von ihm weitergegeben.¹⁴ Die persönliche sufische Bindung nach Art der Naqšbandiyya kommt am stärksten in der Freundschaft mit einem seiner eigenen Adepten, ‘Ali b. Muḥammad al-Ḥanafi, zum Ausdruck:¹⁵

Ich unterwies ihn in der *ṭarīqa* Naqšbandiyya, und innerhalb von wenigen Tagen erstrahlte über ihm ihr Licht, und ihre Geheimnisse wurden ihm enthüllt. Er blieb uns in Aufrichtigkeit, fester Bindung und vollkommener Neigung verbunden; er liebte mich mit seiner ganzen Person und schloss sich an mich an (*wa-šāra lahu binā ḥulūṣ wa-‘tiqād wa-mail kullī, wa-aḥabbāni bi-kulliyatibi wa-intasaba ilaiyya*).

Andere sufische Freundschaften entwickelten sich im Zusammenhang mit den regelmäßigen Wallfahrten nach Ṭanṭā zum Schrein von Aḥmad al-Badawī. Als Minimal-Eintrag dieser Art lässt sich der folgende ansehen, der einem Bekannten aus dem Nildelta (‘Abd al-Wāḥid b. Manšūr al-Fūwī) gewidmet ist:¹⁶

Unser liebevoller und frommer Freund, aus einem Haus, das für Wissen und Führerschaft bekannt ist (*ṣāhibunā al-muḥibb aš-šāliḥ, min bait al-‘ilm wa-r-ri‘āsa*). Er begleitete mich mehrfach beim Besuch des Saiyid al-Badawī. Ich erlebte sein gutes Naturell und seine große Mannhaftigkeit (*wa-balautu minhu ḥusna ḥalq wa-mazīd murūwa*). Was für ein religiöser, frommer Mann!

Die engste Freundschaft Zabīdis in Verbindung mit dem Sufi-Milieu des Nildeltas ergab sich mit einem Saiyid, der sowohl zur *ṭarīqa* von Aḥmad al-Badawī als auch zur Rifā‘iyya gehörte. Diesen Mann, Aḥmad b. ‘Isā al-Ḥalīḡī,¹⁷ führte Zabīdī ebenfalls in die Naqšbandiyya ein, insbesondere in die Meditation des Herzens (im *Mu‘ḡam* als *ḥayāt al-qalb* bezeichnet), die bei ihm große Wirkungen erzielte. Gemeinsam besuchten sie häufig Ṭanṭā und andere Sufi-Schreine im Delta und nahmen manchmal an größeren poetischen Gesellschaften teil, die sich an derartige Besuche anschlossen. Ein Natur- und Lobgedicht, das Zabīdī bei einer dieser Gesellschaften improvisierte, ergänzt den biographischen Eintrag. Der sufische Freund wird mit der größten Hochachtung beschrieben:

Kurz gesagt fand ich in Ägypten keinen anderen, der ihm in der Praxis freundschaftlicher Geselligkeit, dem Einhalten der (sufischen) Sitten und der Beachtung der Zustände der Sufis gleichkam.

Anerkennung, aber auch eine leichte Ironie zeigen sich in der Beschreibung eines exzentrischen und umstrittenen Sufis, der aus Tripoli kam und zu Zabīdis größten Verehrern gehörte:¹⁸

Er besuchte mich 1198 in meinem Haus. Ich fand, dass er äußerst beredt war, eine gute Kenntnis sufischer Aussprüche und ein Gespür für ihre Bedeutung besaß, ebenso einen

¹⁴ Uwaisiyya: *Mu‘ḡam*, fol. 87a; *ṭarīqa* des Aḥmad al-Badawī: fol. 20b; Qādiriyya: fols. 140a-142b; Naqšbandiyya: fol. 115a u. a.

¹⁵ Ebd., fol. 115a.

¹⁶ Ebd., fol. 89b.

¹⁷ Ebd., fols. 15a-16a.

¹⁸ Ebd., fols. 144b-145a (Muḥammad b. Abi Bakr b. Muḥammad aṭ-Ṭarābulusi).

Sinn für unterhaltsame Gespräche. Er hatte eine gute Verfügung über seine Intuitionen, und wenn er etwas davon äußerte, traf es zu. Er freute sich, als er mich traf und war ganz hingerissen, als ich mich mit ihm über die Aussprüche der Sufis unterhielt. Fast hob es ihn von der Erde...

d) *Literarische Freundschaften, literarischer Austausch*

In dem jemenitischen Milieu, dem Zabidī einen Großteil seiner Ausbildung und die meisten intellektuellen Anregungen verdankte, galt *adab* als „eines der großen Tore des *taṣawwuf*“.¹⁹ In einigen seiner Freundschaften sind denn auch sufische und literarische Elemente kaum zu trennen. Dies gilt etwa für den oberägyptischen Halwatī ‘Alī al-Qināwī (gest. 1198/1783),²⁰ den seine Reisen bis nach Afghanistan, Indien und Java führten, der wie Zabidī auch den Jemen kannte und mit dem er mehrfach zusammentraf. Qīnāwī verfasste einen enthusiastischen *taqrīz* auf den *Tāğ al-‘arūs* und war ihm auch dabei behilflich, einen anderen prominenten Gelehrten zu einem schriftlichen Lob des Werkes zu bewegen.

In anderen Fällen jedoch, insbesondere bei den zeitgenössischen Dichtern, deren Gedichte er sammelte und in seinem *Mu‘ğam* zusammenstellte, ist ein sufisches Element kaum oder gar nicht zu spüren, während wechselseitige Sympathie sehr wohl zum Ausdruck gebracht wird. So verhält es sich etwa mit dem Eintrag zu dem prominenten syrischen Dichter Muḥammad b. Sa‘īd as-Sammān,²¹ den Zabidī 1172/1758 in Kairo traf: „Er gewann mich lieb, und ich ihn auch“ (*wa-aḥabbanī wa-aḥbabtuhu*). Eine engere, sehr intensive literarische Freundschaft verband ihn mit dem wohl bedeutendsten Kairoer Dichter seiner Zeit, ‘Abdallāh b. ‘Abdallāh b. Salāma al-Idkāwī (gest. 1182/1769),²² die in dieselbe Formel gefasst wird. In diesem wie in verschiedenen anderen Fällen dienten Zabidīs umfangreiche Gedichtsammlungen im *Mu‘ğam* seinem Schüler Ğabartī als Steinbruch für seine eigenen biographisch-anthologischen Einträge in seinem Geschichtswerk.²³ Ein anderes Beispiel einer vorwiegend literarischen Freundschaft bietet der Eintrag zu ‘Umar b. Aḥmad al-Laqīmī ad-Dimyātī (gest. 1184/1770),²⁴ einem von vier Brüdern, die alle als Dichter und Literaten berühmt waren. Zabidī besuchte ihn 1167/1753 auf seiner Reise nach Jerusalem in Dimyāt, „und ich erfuhr von ihm äußerste Gastfreundschaft, Heiterkeit und Liebe“ (*fa-balautu minhu karaman zā’idan wa-bašāšatan wa-marwadda*). Der Gastgeber bedachte ihn mit dem Geschenk einer roten Ledertasche (*mahfaza*), das er ihm mit zwei Versen überreichte.

¹⁹ *Bāb kabīr min abwāb at-taṣawwuf*, ‘Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-Ahdal, *an-Nafas al-yamānī wa-r-rauḥ ar-raiḥānī fi iğāzat quḍāt Banī š-Šaukānī*, Sanaa 1979, 145.

²⁰ *Mu‘ğam*, fols. 111a-113a; Ğabartī, *‘Ağā’ib*, II, 89f.

²¹ *Mu‘ğam*, fol. 171a.

²² Ebd., fol. 46a.

²³ Reichmuth, *Notes on Murtaḍā al-Zabidī’s Mu‘jam*, 382f.

²⁴ *Mu‘ğam*, fol. 119b; Ğabartī, *‘Ağā’ib*, I, 221.

In späteren Jahren konsultierte Laqīmī seinen früheren Bekannten in Kairo wegen ernster gesundheitlicher Probleme mit seinen Augen.

Literarischer Austausch war manchmal ein wesentlicher Teil des Spieles freundschaftlicher Kommunikation. Das *Muġam* enthält den Gedichtaustausch mit einem šarīfischen Besucher aus Mekka, der nach Kairo gekommen war und nun erleben musste, dass Zabīdī sich mit seinem Begrüßungsbesuch reichlich Zeit ließ.²⁵ Er fühlte sich vernachlässigt und schickte ihm ein freundlich-trauriges Gedicht, in dem er sich in Klagen über den Wandel der Zeiten und des menschlichen Gemütes erging. Er sparte auch nicht mit Klagen über Zabīdis Verhalten, das ihm in Anspielung auf seinen Namen so gar nicht „annehmbar“ (*murtaḏā*) erschien. Der Getadelte schickte ihm seinerseits ein Gedicht, in dem er sich entschuldigte und den Gast seiner unerschütterlichen Freundschaft versicherte. Ein frohes und erleichtertes Schreiben, wiederum in Versen und Reimprosa, war die Antwort.

Ein früher literarischer Kontakt, der eher religiös geprägt war, bestand zu einem frommen jemenitischen Šaiḥ, den Zabīdī in der Tihāma kennengelernt hatte und für den er bereits 1163/1750, im Alter von 18 Jahren, eine seiner ersten Schriften, eine Einführung in die Ḥadīṭwissenschaft verfasst hatte. Zabīdis beschreibende Wortwahl lässt erkennen, dass er bereits in diesem jugendlichen Alter Leute fand, die ihm eine Art dauerhafter liebevoller Verehrung entgegenbrachten:²⁶

Er gehörte zu denen, die mich ehrenvoll behandelten und an ihrer Liebe zu mir festhielten (*wa-kāna mimman yabirruni wa-ya'taqid fi maḥabbati*).

Eine ähnlich herzliche, religiös-literarisch gestimmte Beziehung ergab sich 1168/1755 in Rašīd zu einem Faqīḥ, der an einer dortigen Moschee lehrte und Fatwās erteilte.²⁷ Zu den Prophetentraditionen, die Zabīdī an ihn weitergab, gehörte eine Kettenüberlieferung, die im *Muġam* als *Musalsal bi-l-maḥabba* bezeichnet wird. Hierbei handelte es sich offenbar um einen Ḥadīṭ, dessen Weitergabe mit der Formel „ich liebe dich“, verbunden war. Als *Musalsal bi- \langle innī uḥibbuka \rangle* gehört es zu der großen Sammlung von *Musalsal-Ḥadīṭen*, die der prominente mekkanische Gelehrte Ibn 'Aqīla (gest. 1150/1737) zusammengestellt und zu der Zabīdī einen eigenen Kommentar verfasst hatte.²⁸ Es zeigt sich hieran, wie sehr in dieser Zeit selbst die Weitergabe von Ḥadīṭen mit der Kultivierung von Freundschaft und Liebe verschmolzen werden konnte. Für diesen Gastfreund in Rašīd verfasste Zabīdī auch eine Abhandlung über die *iġāza* sowie eine *Maqāma*, die ein eigenes persönliches Erlebnis (*wāqi'at ḥāl*) zum Gegenstand

²⁵ *Muġam*, fols. 38a-b (Zain al-'Ābidin b. Muḥammad al-Ḥusaini al-Ḥaṭṭāb).

²⁶ Ebd., fol. 78a ('Abd al-'Alīm aḏ-Ḍarwānī).

²⁷ Ebd., fol. 28b (Hasan b. Salāma aṭ-Ṭaibī al-Mālikī).

²⁸ Murtaḏā az-Zabīdī, *at-Ta'liqa al-ġalila bi-ta'liq <Musalsalāt Ibn 'Aqīla>*, Ms. Princeton, Garrett Collection (Yahuda Section) 2356; Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection*, Princeton University Library, Princeton 1977, Nr. 775.1, fol. 6b.

hatte. Auch das entspricht einer eigentümlichen literarischen Form des 17. und 18. Jahrhunderts, nämlich der fiktionalisierten Selbstdarstellung im Rahmen der autobiographischen *Maqāma*, wie sie Ralf Elger auch für andere prominente arabische Autoren dieser Periode, al-Ḥafāḡī (gest. 1069/1659) und al-Bakrī (gest. 1162/1749), festgestellt hat.²⁹

Wohl der wichtigste Dichter und Traditionarier, mit dem Zabīdī durch eine gemeinsame Studienzeit in Medina verbunden war und der seine literarischen und gelehrten Interessen weitgehend teilte, war ‘Abd al-Qādir b. Ḥalil Gedik-zāda (gest. 1187/1773),³⁰ der Sohn einer türkischen Familie in Medina, der später weit herumreiste und Zabīdī verschiedene *igāzāt* von prominenten Gelehrten in unterschiedlichen Regionen vermittelte. Er war einer der angesehensten medinensischen Dichter seiner Zeit und ist mit verschiedenen seiner Gedichte in der umfangreichen Anthologie der Dichter von Medina vertreten, die ‘Umar b. ‘Abd as-Salām ad-Dāḡistānī (gest. 1201/1786) zusammenstellte.³¹ Gedik-zāda verfasste ebenfalls einen *taqrīz* auf den *Tāḡ al-‘arūs*, und Zabīdī erwähnt ihre poetischen Konversationen und die vielen Verse, die sein Freund auf einer gemeinsamen Reise zum Maulid des Aḡmad al-Badawī verfasste.³²

Immer wenn er eine *qaṣīda* verfasst hatte, legte er sie mir vor und korrigierte sie danach. Dies war ein Ausdruck seines schönen Taktgefühls und seiner treuen Liebe zu mir (*wa-dālika min ḡusni adabihi wa-iblāṣihi fi ḡubbihi*).

Er beklagt sich sehr über den frühzeitigen Tod dieses Freundes in Hebron und über den Verlust seiner Schriften, die sich nicht mehr sicherstellen ließen. Auch wenn das literarische Element häufig mit anderen Interessen verbunden war, die Zabīdī mit seinen Partnern teilte, zeigen die angeführten Biographien, dass es manchmal als starker oder gar beherrschender Faktor im Vordergrund seiner freundschaftlichen Beziehungen und seiner „Liebe“ zu ihnen stand.

e) Prominente Besucher

Formeln der Freundschaft und Liebe werden im *Mu‘ḡam* auch für durchaus prominente Besucher Zabīdīs verwendet. Zu diesen gehörte der *ra‘īs al-kuttāb* und spätere *wazīr* des Beyliks Constantine, Muḡammad b. Ismā‘īl, genannt Ibn Kūčük ‘Alī,³³ von seiner Ausbildung her ein Gelehrter, der Zabīdī vor und nach seiner Pilgerfahrt besuchte und mit ihm viel Zeit in langen Diskussionen verbrachte. Er war es auch, der Zabīdī zu seiner Verteidigungsschrift für den ḡana-

²⁹ Ralf Elger, *Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Hamburg 2004.

³⁰ *Mu‘ḡam*, fols. 79b-81b; Ġabartī, *‘Aḡā‘ib*, I, 378f.

³¹ ‘Umar b. ‘Abd as-Salām ad-Dāḡistānī, *Tuḡfat ad-dahr wa-naṣḡbat az-zahr fi a‘yān al-Madīna min ahl al-‘aṣr*, Ms. Kairo, Dār al-Kutub, *tārīḡ Taimūr* 1421, Mikrofilm Nr. 13389.

³² *Mu‘ḡam*, fol. 81a.

³³ Ebd., fols. 140a-142b.

fitischen *madhab* anregte, mit der er dessen solide Grundlagen in der Propheten-tradition nachzuweisen suchte.³⁴ Außerdem verfasste er für seinen Gast eine kurze Einführung in die Rituale der Pilgerfahrt. Der Text der langen *iğāza*, die er für ihn erstellte und die auch eine Initiation in die Qādiriya enthält, ist im *Muğam* aufgeführt. Hier wird auch erwähnt, dass dieser Mann „mich um Gottes willen liebgewann“ (*aḥabbanī fi llāh*). Dieselbe Phrase wird auch bei einem prominenten Besucher aus der westsudanischen Stadt Timbuktu verwendet, einem Šarīfen, der aus Siğilmāsa in Marokko stammte und der später zum Führer der Saiyids (*‘amīd as-sāda*) in Timbuktu aufstieg.³⁵

Eine besondere, über längere Zeit aus der Ferne entwickelte, wechselseitige Sympathie wird in der Biographie des *qāḍī al-ğamā’a* von Siğilmāsa beschrieben, die in einer Begegnung anlässlich von dessen Pilgerfahrt ihren Höhepunkt findet.³⁶ Als dieser Würdenträger schließlich vom marokkanischen Sultan abgesetzt worden war, hatte er sich die Erlaubnis erbeten, auf Pilgerfahrt zu gehen. Auf dieser Reise nahm er sich auch Zeit für einen Besuch bei Zabīdī in Kairo. Dieses Treffen ist in stark emotional getönten Farben beschrieben:

Ich hatte zuvor über ihn gehört, ebenso hatte er über mich gehört und hatte sich danach gesehnt, mich zu treffen. Er kam 1202 und traf mich am Dienstag, dem 15. Šauwāl. Wir umarmten einander wie Leute, die einander lieben, und machten uns miteinander vertraut. Ich gewann ihn lieb um Gottes willen, und er mich auch.

Der Gast interessierte sich sehr für Zabīdīs Schriften und studierte und diskutierte sie mit ihm. Danach setzte er seine Pilgerfahrt fort und traf ihn nochmals auf dem Rückweg, um Abschied zu nehmen:

Als er nach Ägypten zurückkam, überbrachte er mir seine Grüße und öffnete mir damit das Tor des Friedens (i. e. *Bāb as-salām*, das Haupttor des Ḥaram in Mekka). Ich schrieb ihm eine *iğāza* für die Dinge, die er bei mir gehört hatte, erweiterte sie zu einer allgemeinen *iğāza* und siegelte sie. Er verabschiedete sich, zog fort und hinterließ ein glühendes Feuer in unseren Herzen. Möge Gott ihm eine sichere Heimkehr gewähren!

f) Junge Männer

Es fällt auf, dass in der Gruppe der 48 jungen Männer, die im *Muğam* als Bekanntschaften Zabīdīs erwähnt werden, der Anteil der als „Liebe“ beschriebenen Beziehungen etwas höher liegt als in der Gesamtgruppe (17/48 – 39,6 %, gegenüber 233/643 – 36,2 %). Zabīdī, der in seiner Jugend selbst die Zuneigung vieler Älterer gefunden hatte, gab diese offensichtlich weiter. Die Karrieren, die bei seinen jüngeren Bekannten erkennbar werden, sind zum Teil von sehr unterschied-

³⁴ Murtaḍā az-Zabīdī, *‘Uqūd al-ğawāhir al-munīfa fi adillat madḥab al-imām Abi Ḥanīfa*, Hg. Wahbī Sulaimān al-Ġawīḡī, Beirut 1406/1985.

³⁵ *Muğam*, fol. 121b (‘Umar b. Muḥammad al-Ḥasanī as-Siğilmāsi).

³⁶ Ebd., fol. 167b (Muḥammad b. Sa‘īd b. ‘Abd al-Malik b. Abi Maḥallī as-Siğilmāsi).

lichen Aktivitäten gekennzeichnet. Manchmal handelt es sich um Söhne von Gelehrten, die zu Zabidīs Freundeskreis gehörten. Aber auch reisende Scholaren aus Anatolien³⁷ und der Sahara³⁸ fallen auf.

Einer der Söhne eines guten Freundes von Zabidī war ein junger ägyptischer Saiyid, ‘Abd ar-Raḥmān b. Ismā‘il b. Qāsim al-Ḥasanī ar-Ruwaidī:³⁹

Ich traf ihn oft, denn er gehörte zu denen, die uns liebten um der Liebe willen, die uns ihre Väter und Onkel erwiesen hatten (*iğtama‘tu bihi kaḫīran wa-burwa mimman yuḫibbunā li-ḫubb wālidibi wa-‘ammihī lanā*).

Er studierte eine Weile bei Zabidī und fand dann eine Stelle als Imam für einen der Emire von Kairo – auch in diesem Fall half ihm seine schöne Stimme als Koranrezitator (*wa-lahu lahğa fī t-tilāwa maliḫa*). Schließlich aber verließ er diese Beschäftigung, gab die Studien auf und etablierte sich als Geldwechsler mit einem eigenen Geschäft auf dem Markt.

Ein junger Mann türkischer Herkunft, der aus Isparta in Westanatolien stammte, war mit seinem Bruder nach Kairo gekommen, wo beide als Händler tätig waren. Daneben nahm er am Unterricht einiger prominenter Gelehrter teil und besuchte auch Zabidīs Vorlesungen in der Šaiḫū-Moschee und in seinem Haus. Er mochte seinen Lehrer und versuchte, ihm die Dinge zu verschaffen, die er benötigte (*wa-sa‘iya fī qadā’ ḫāğātī wa-kāna yuḫibbunī*). Er starb jedoch früh.⁴⁰

Ebenfalls aus Anatolien kam ein anderer „frommer junger Mann“ (*šābb ṣāliḫ*, die Standardformel, die Zabidī für seine jungen Besucher verwendet), der bei einem der angesehenen Meister in Kairo Kalligraphie studierte.⁴¹ Nach einer Weile erhielt er von diesem in einer feierlichen Zeremonie sein Diplom und arbeitete dann noch eine Zeitlang als Kopist in der Stadt, bevor er in seine Heimat (Besni in Süd-Anatolien) zurückkehrte:

Er ist ein guter Mensch, voller Zuneigung, der heute in seiner Heimat lebt. Gott segne ihn!

Ein junger Reisender aus dem südlichen Libyen war ‘Abd ar-Rasūl b. Yūsuf al-Fazzānī, der Zabidī 1200/1785 besuchte, bei ihm studierte und dabei verschiedene sufische Gebetstexte und Litaneien erhielt:⁴²

³⁷ Für die osmanischen Besucher Zabidīs siehe Stefan Reichmuth, „Islamic Scholarship between Imperial center and Provinces in the 18th century: The Case of Murtaḏā al-Zabidī and his Ottoman contacts“, in: *The Great Ottoman-Turkish Civilisation, 3. Philosophy, Science and Institutions*, Hg. Kemal Çiçek u. a., Ankara 2000, 357-364.

³⁸ Für die Besucher Zabidīs aus dem Sahara- und Subsahara-Raum siehe Stefan Reichmuth, „Murtaḏā al-Zabidī (1732-1791) and the Africans: Islamic Discourse and Scholarly Networks in the Late Eighteenth Century“, in: *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Hg. Scott S. Reese, Leiden 2004, 121-153.

³⁹ *Muğam*, fol. 60a.

⁴⁰ Ebd., fol. 83b (‘Abd al-Qādir b. Muḫammad al-Isbarti).

⁴¹ Ebd., fol. 33b (Ḥusain b. Muḫammad al-Bihaisinī).

⁴² Ebd., fol. 77b.

Er kehrte in seine Stadt zurück und gehört zu denen, die mir in aufrichtiger Liebe verbunden sind. Jedes Jahr schickt er mir einen Brief, der seine vollkommene Sympathie und Freundlichkeit zum Ausdruck bringt (*wa-āda ilā baladihi wa-huwa mimman yubliṣ fi maḥabbatinā wa-yukātibunā fi kulli ʿām māʿa kamāl widād wa-ḥusn mawadda*).

Später erfuhr Zabīdī, dass er im Auftrag des Sultans des Fazzān sogar die Sahara durchquert hatte und nach Katsina (im heutigen Nordnigeria) gereist war. Derartige ereignisreiche Biographien erscheinen nicht untypisch für die Gruppe der jungen Leute, die Zabīdī in Kairo besuchten.

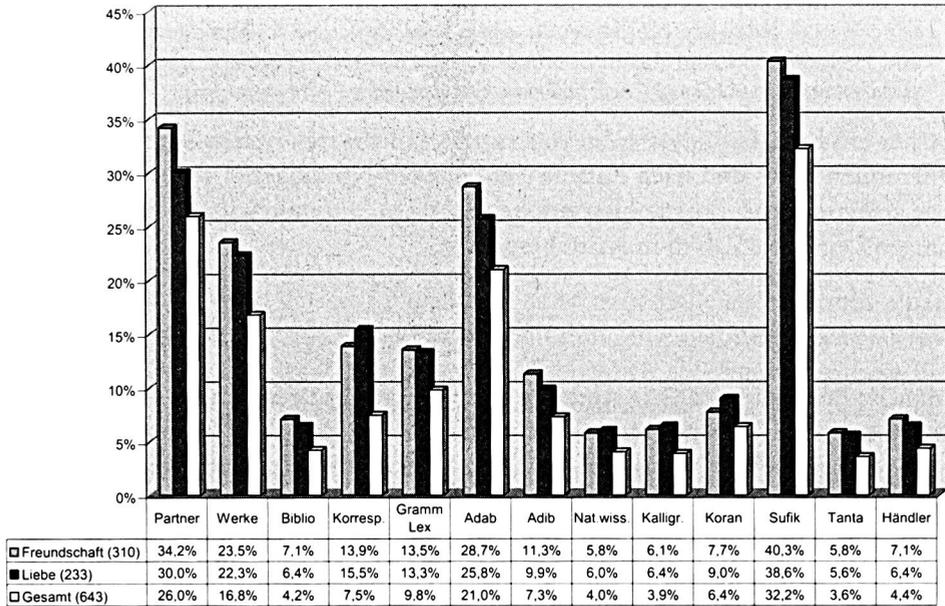
g) Korrespondenz

Manche Bekannten Zabīdīs schickten ihm regelmäßig Briefe, in denen sie ihn ihrer Freundschaft versicherten und ihn über Ereignisse in ihrer Heimat informierten. So unterhielt er ein weites Netz von Informanten, das auch seinen eigenen Schriften zugute kam. Das wichtigste Beispiel ist seine Korrespondenz mit dem tunesischen Gelehrten und Sufi Aḥmad as-Saktānī, auf die weiter unten eingegangen wird. Ein anderer Fall von einem Gelehrten, der große Sympathien für Zabīdī hegte, ihn aber niemals traf, war ʿAlī b. Ṣādiq ad-Dāgīstānī (gest. 1199/1785),⁴³ der einen der angesehensten Lehrstühle an der Umaiyadenmoschee in Damaskus innehatte. „Er gehörte zu denen, die uns mochten und liebten“ (*kāna mimman yawaddunā wa-yuḥibbunā*). Direkter Kontakt zwischen ihnen lief lediglich über Empfehlungsbriefe, die ihm Dāgīstānī für zwei seiner Anhänger übermittelt hatte.

Abgesehen von den verschiedenen Kategorien, die hier beschrieben wurden, fallen bestimmte Charakteristika auf, durch die sich die Gruppe derjenigen, für die Beziehungen von Freundschaft und Liebe im *Muḡam* erwähnt sind, von der Gesamtgruppe unterscheiden. Diese sind im folgenden Diagramm zusammengefasst, das auf den Ergebnissen einer quantitativen Auswertung des *Muḡam* beruht:⁴⁴

⁴³ Ebd., fol. 106a; zu ihm auch Muḥammad Ḥalil al-Murādi, *Silk ad-durar fi aʿyān al-qarn at-tānī ʿaṣar*, 4 Bde., Būlāq 1301/1883, Neudr. Bagdad o. J., III, 215; ʿAbd ar-Razzāq al-Baiṭār, *Ḥilyat al-baṣar fi tāriḥ al-qarn at-tālī ʿaṣar*, 3 Bde., Damaskus 1380-1383/1961-1963, I, 163f.

⁴⁴ Daten und Analyse dieser Auswertung werden gesondert publiziert.



Freundschaft und Liebe im *Muʿġam*: Positive Abweichungen einzelner Merkmale von den Prozentwerten der Gesamtgruppe (Abweichung $\geq 2\%$)

Die Merkmale, die bei den durch „Freundschaft“ und „Liebe“ herausgehobenen Bekannten gegenüber der Gesamtgruppe als besonders positiv ausgeprägt erscheinen, lassen sich in drei charakteristischen Blöcken zusammenfassen. Der erste umfasst die Partnerschaft in Austausch und Diskussion („Partner“), den Bezug der Kontakte zu Zabīdis eigenen Werken („Werke“), sowie zu Bibliotheken und der Übermittlung und Beschaffung von Büchern („Biblio“). Hierher gehören auch die erwähnten Korrespondenzen, die gegenüber der Gesamtgruppe besonders hervortreten. Der zweite Block umfasst philologische, literarische und poetische Aktivitäten („GrammLex“, „Adab“) und Kontakte zu Literaten („Adib“), zu denen hier die Kalligraphie („Kalligr.“), aber bezeichnenderweise auch die medizinisch-naturwissenschaftlichen Interessen („Nat.wiss.“) gerechnet werden können. Zwischen ästhetischem und religiösem Bereich ist die Koranrezitation anzusiedeln („Koran“); die erwähnten Angaben machen deutlich, dass sie manchmal mit starken ästhetischen Wirkungen verbunden war und gerade auf dieser Basis Bekanntschaften stiftete. Als dritter Block treten die sufischen Beziehungen hervor („Sufik“), zu denen auch gemeinsame Besuche beim Heiligtum von Aḥmad al-Badawī in Ṭantā zu rechnen sind („Tanta“). Daneben steht die kleine Gruppe der Händler („Händler“); auch sie ist stärker in Zabīdis Nahbereich vertreten als in der Gesamtgruppe. Dies deutet eine andere Seite seiner Kontakte an, die sich aber nur schwer von den übrigen Merkmalkomplexen isolieren lässt. Die Verteilung der einzelnen Merkmale, die mit der Erwähnung von Freundschaft und

Liebe korrelieren, zeigt, dass sufische und literarische Elemente in diesem Feld gleichermaßen vertreten waren und sich häufig mit Diskussion und Austausch sowie mit Bezügen zu Zabidis eigenen Werken verbanden.

*Der „Pakt der Bruderschaft“ (‘aqd al-uḥūwa)
und Zabīdīs Theologie der Freundschaft*

Bei 14 Einträgen im *Mu‘ġam* lässt sich der bereits zu Beginn erwähnte „Pakt der Bruderschaft“ (‘*aqd al-uḥūwa*, ‘*aqd al-mu’āḥāt*) belegen, den Zabīdī mit manchen seiner Partner schloss und der manchmal auch in erweiterter Form als „Pakt der Bruderschaft und Liebe“ (‘*aqd al-uḥūwa wa-l-maḥabbā*) auftaucht.⁴⁵ Diese formalisierten Freundschaften lassen sich bis in seine Zeit im Jemen zurückverfolgen. Der erste, mit dem Zabīdī eine derartige Verbindung einging, war ein Mitschüler in al-Quṭai‘ bei Zabīd:⁴⁶

Ich traf ihn 1166 im Lehrzirkel unseres Šaiḥs, Saiyid Sulaimān al-Ḥaġġām. Er rezitierte eine *qaṣīda* vor ihm, mit schöner Stimme und mit wohlklingender Melodie. Alle erfreuten sich daran, und ich sah, wie der Šaiḥ sich vor Genuss schüttelte. So schloss ich einen Pakt der Bruderschaft und Liebe mit ihm.

Literarisches und ästhetisches Vergnügen bildete hier den Ausgangspunkt der Freundschaft. Ein anderer Bund wurde in dieser Zeit in Ḥudaida mit einem šarifischen Reisenden geschlossen, der gerade aus Java zurückgekehrt war.⁴⁷

Unter den ägyptischen Beispielen finden sich verschiedene Sufis, aber auch ein junger Grammatiker, der als Lehrer in seiner Heimatstadt tätig war.⁴⁸ Dies war 1192/1778, zu einer Zeit, als Zabīdī sich bereits dem Gipfel seiner Karriere näherte; umso bemerkenswerter, dass er einen derartigen Bund weiterhin auch mit jüngeren Leuten schließen konnte. Doch die auffälligsten Beispiele finden sich vielleicht für Bekannte aus der westlichen Sahara und dem Maġrib. Sein frühester Bekannter unter den Besuchern aus der westsaharanischen Stadt Šinqīṭ, ein Sufi, den er in der Gesellschaft des Oberhauptes der Wafā’iya in Kairo antraf, war der erste aus diesen Regionen, mit dem er Bruderschaft schloss. Diesen Mann, ‘Umar b. al-Muḥtār aš-Šinqīṭī, bezeichnet Zabīdī im *Mu‘ġam* als Heiligen, an dessen Grab in Tripoli sich verschiedene Wunder ereigneten.⁴⁹ Besonders wichtig für ihn wurde jedoch der Führer der Pilgerkarawane von der Sahara-Oase Tuwāt, die die Pilger aus dem südlichen Marokko und Westafrika zusammenfasste. Die-

⁴⁵ *Mu‘ġam*, fols. 2b, 6a-7b, 17b, 27a, 36b, 41a, 43b, 44a, 60a, 63a, 89b, 92b-93a, 110b, 120b.

⁴⁶ Ebd., fol. 27a (Bukārī b. ‘Ubaid al-Ahdalī).

⁴⁷ Ebd., fol. 43b (Šaiḥ b. ‘Alawī b. Šaiḥ al-Ġifrī Bā ‘Alawī).

⁴⁸ Ebd., fol. 110b (‘Alī b. ‘Alī b. ‘Alī b. Šarīf aš-Šafī‘ī al-Abyārī).

⁴⁹ Ebd., fol. 120b (‘Umar b. al-Muḥtār aš-Šinqīṭī).



ser Mann, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān Abi Ni‘āma al-Bakkā’i,⁵⁰ gehörte zur Gruppe der Kunta-Bakkā’iya, die in dieser Zeit im religiösen wie im kommerziellen Leben der Westsahara und des Niger-Bereiches eine überragende Rolle spielte. Schon sein Großvater hatte die Führerschaft der Karawane von Tuwāt (*ar-rakb at-Tuwātī*) innegehabt, in der viele der Pilger aus der Westsahara und aus Westafrika zusammenkamen. Zabīdī hatte von ihm gehört und bereits per Korrespondenz Bruderschaft mit ihm geschlossen. Später trafen sie zusammen, als Bakkā’i ihn 1197 auf seiner Pilgerfahrt besuchte:

Ich traf ihn und konnte seine Vorzüge und seinen hervorragenden Charakter erleben, die über jede Beschreibung hinausgingen. Ich erneuerte den Pakt der Bruderschaft und Liebe mit ihm. Er hörte einiges bei mir, ich stellte ihm eine *iğāza* aus, und er betete für uns. Dann kehrte er in sein Land zurück. Seine Korrespondenz und seine Geschenke haben (seitdem) nicht aufgehört. Gott segne ihn!

Diese Freundschaft war von großer Bedeutung für Zabīdī, denn Bakkā’i wurde eine Schlüsselfigur für seine Kontakte zur Sahararegion und nach Westafrika.

Die Beziehungen zu zwei prominenten Männern aus Fās hatten ähnlichen Charakter. Auch hier handelte es sich in einem Fall um den Führer der marokkanischen Pilgerkarawane (*ar-rakb al-Fāsī*).⁵¹ Er besuchte Zabīdī 1201, erhielt eine *iğāza*, und sie fassten Zuneigung zueinander. Zabīdī erhielt später einen Brief von ihm, in dem er ihm einige Neuigkeiten der Karawane übermittelte und ihn seiner Zuneigung und seiner Treue zu dem geschlossenen Bund versicherte. Diese schriftliche Bestätigung scheint ein wichtiges Element innerhalb eines derartigen Freundschaftsbundes gewesen zu sein. Dies wird noch deutlicher im Fall des zweiten Besuchers, ‘Abd ar-Raḥmān b. at-Tāwudī b. Maiyāra⁵² der aus einer berühmten mālikitischen Gelehrtenfamilie stammte; hier wird eine schriftliche Fassung ausdrücklich erwähnt:

Er kam 1184/1770 zu uns, und ich schloss einen Pakt der Bruderschaft mit ihm. Er gewann mich lieb und betete für mich. Am 5. Ġumādā II schrieb er mir mit seiner eigenen Hand seinen Bruderschafts-Pakt und kehrte dann zurück in seine Heimat.

Diese Beispiele zeigen, dass die Verbrüderung manchmal, wenn nicht immer, in schriftlichen Erklärungen niedergelegt wurde. Kein derartiges Dokument ist bisher bekannt. Doch die Vorstellungen, die dieser eigenartigen Institutionalisierung von Freundschaft und Liebe zugrunde lagen, können den Briefen entnommen werden, die Zabīdī mit dem tunesischen Gelehrten Aḥmad b. ‘Abdallāh as-Sūsī as-Saktānī (gest. 1193/1779)⁵³ austauschte und die im *Muḥḡam* erhalten sind. Die-

⁵⁰ Ebd., fol. 17b (Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān Abi Ni‘āma al-Bakkā’i); siehe zu ihm und zu Zabīdīs Beziehungen zu den Kunta siehe Reichmuth, *Murtaḡā al-Zabīdī and the Africans*, 126f.

⁵¹ *Muḥḡam*, fol. 89b ([Name ausgelassen] b. Aḥmad al-Fāsī, *aš-šahīr nasabuhu bi-Šuḡaira*).

⁵² Ebd., fol. 60a.

⁵³ Ebd., fols. 6b-9a; zu ihm auch Ḥusain b. Muḥammad al-Warṡilānī, *Nuzhat al-anzār fi faḡl ‘ilm at-tāriḡ wa-l-ahbār*, Hg. Mohammed Ben Cheneb, Algier 1908, Neudr. Frankfurt a. M.

ser Mann führte in Tunis ein sehr zurückgezogenes Leben. Er hatte eine Korrespondenz mit Zabīdī begonnen, der ihm auch seltene Bücher schicken ließ, die er brauchte. Schließlich bat er Zabīdī in einem literarisch besonders elaborierten Brief darum, er möge ihn wie seinen eigenen Sohn behandeln und ihn in sein Gebet wie in seine Liebe und Fürsorge einschließen. Die Liebe sei ja der „Magnet der Herzen“ (*magnāṭis al-qulūb*). In seinem Antwortschreiben thematisiert Zabīdī die schöne literarische Form des Briefes und auch die Schrift, in der er verfasst sei und bei der jedes *ʿAin* schöner sei als das Auge (*ʿain*) des Geliebten. Weiter beschwört auch er die Liebe, die anstelle des Geistes trete und sich mit dem Herzen vermische. Bei dieser Vereinigung könne man schließlich sagen: „Wir sind zwei Geister in einem Körper.“ – Hier findet sich eine etwas ungewöhnliche Variante des klassischen arabischen Freundschaftsdiskurses, auf die bereits Franz Rosenthal im Rückgriff auf Masʿūdī hingewiesen hat.⁵⁴

Zur theologischen Begründung der Freundschaft und ihres hohen Ranges in der Religion zieht Zabīdī dann fünf Ḥadīṭ-Überlieferungen heran, die er in der für ihn typischen Weise mit ihrem jeweiligen *isnād* bis zum Propheten aufführt:

- a) „Ein Mann gehört zu dem, den er liebt“ (*al-marʿu maʿa man aḥabba*).⁵⁵ Diesen Ḥadīṭ zieht Zabīdī später auch in der Einleitung zu seinem Ġazālī-Kommentar heran.⁵⁶ Übernommen von ʿAbd al-Ḥāliq al-Mizġāġī (Zabīd, gest. 1181/1768).
- b) „Gott liebt dich so, wie du ihn (d. h. deinen Freund) um Seinetwillen geliebt hast“ (*inna llāha qad aḥabbaka kamā aḥbatabu fihi*). Übernommen von Aḥmad b. ʿAbd al-Fattāḥ al-Mallawī (Kairo, gest. 1181/1768).
- c) „Sieben Arten von Menschen gewährt Gott Schatten an dem Tag, da es nur noch Seinen Schatten gibt: ... zwei Männern, die einander um Gottes willen liebten, sich darin zusammenfanden und darin voneinander Abschied nahmen“ (*sabʿ yuzilluhum Allāh yauma lā zilla illā zilluhu: ... wa-raġulāni taḥābbā fi llāhi fa-ġtamaʿā ʿalā dālik wa-tafarraqā ʿalāhi*). Übernommen von Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Fāsī (Medina, gest. 1170/1757).
- d) „Das Gebet eines Mannes für seinen abwesenden Bruder wird erhört; der Engel zu seinen Häupten spricht dabei: ‚Amen! Dir soll dasselbe zuteil werden wie ihm!‘“ (*daʿwat ar-raġul li-aḥībi bi-zahr al-ġaib mustaġāba wa-malak ʿinda raʿsi*

1994, 661; Muḥammad Maḥfūz, *Tarāġim al-muʿallifin at-tūnisīyīn*, 5 Bde., Beirut 1982-1986, III, 84f.

⁵⁴ Franz Rosenthal, „I Am You‘ – Individual Piety and Society in Islam“, in: *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Hg. Amin Banani, Speros Vryonis, Jr., Wiesbaden 1977, 33-60; hier 37f.

⁵⁵ A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 2. Aufl., 8 Tle., Leiden 1992, I, 406.

⁵⁶ Murtaḍā az-Zabīdī, *Ithāf as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ <Iḥyāʿ ʿulūm ad-dīn>*, 14 Bde., Beirut 1409/1989, I, 6; im Folgenden als *Ithāf*.



hi yaqūl āmin wa-laka bi-mitlibi).⁵⁷ Übernommen von Sulaimān b. Yaḥyā b. ʿUmar al-Ahdal (Zabid, gest. 1197/1783).

- e) „Fünf Gebete werden erhört: ... und das Gebet eines Mannes für seinen abwesenden Bruder“ (*ḥams daʿawāt mustaḡāba: ... wa-daʿwat ar-raḡul li-aḫihi bi-zahr al-ḡaib*). Übernommen u. a. von Muḥammad b. Aḥmad b. Sālim as-Saffārīnī (Nābulus, gest. 1188/1775).

Die Tatsache, dass diese Traditionen von so unterschiedlichen Überlieferern an weit auseinanderliegenden Lehrstätten übernommen wurden, deutet darauf hin, dass ihr Gegenstand in dieser Zeit einige Popularität genoss. Die Traditionen über Gottes Schatten beim Jüngsten Tag, der denjenigen Kühlung gewähren wird, die einander um Seinetwillen geliebt haben, reichen offenbar ins frühislamische Syrien zurück. Wie van Ess kürzlich gezeigt hat, lassen sie sich mit Leuten in Verbindung bringen, die zum Kreis des Prophetengefährten Muʿād b. Ġabal gerechnet wurden.⁵⁸ Die Mitglieder dieser frommen Gemeinschaft in Ḥimṣ, die meist südarabischer Herkunft waren, entwickelten ein religiöses Selbstverständnis, das von wechselseitiger Liebe und Solidarität geprägt war und das van Ess auf die gemeinsamen Erfahrungen früher Glaubenskämpfer zurückführen möchte. Dieser Frömmigkeitsdiskurs der Freundschaft hat in der Ḥadīṭ-Literatur einen reichen Niederschlag gefunden und lebte dann weiter in pietistischen und sufi-schen Milieus.

Zabīdī verfasste für einen Anhänger der Ṣaṭṭāriya noch einen weiteren Text, in dem er zu begründen sucht, dass der wechselseitige Austausch von Bekundungen der Liebe unter Freunden als religiös zulässig und sogar als verdienstvoll für das spirituelle Wohlergehen zu gelten habe.⁵⁹ An dieser Stelle zieht er einen anderen, in der islamischen Tradition als authentisch anerkannten Ausspruch des Propheten heran:

Wenn ein Mann seinen Bruder liebt, so soll er ihn davon in Kenntnis setzen(, dass er ihn liebt) (*iḏā aḫabba aḫadukum aḫāhu fa-l-yuḫbirhu annahu yuḫibbuhu*).⁶⁰

Ein weiteres Zitat zu diesem Thema in dem Text, das auf einen mekkanischen Autor, Aḥmad b. ʿAllān (gest. 1033/1624),⁶¹ des 11./17. Jahrhunderts zurückgeht, zeigt, dass das Interesse an diesem Themenkomplex bereits damals bestand. Im späten 11./17. Jahrhundert bezieht sich ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731) in seiner Verteidigung der Freundschaft zu jungen Männern (*Ġāyat al-maṭlūb fī maḫabbat al-maḫbūb*), die in seiner Phase der Zurückgezogenheit 1096-7/

⁵⁷ Vgl. für diesen und den folgenden Ḥadīṭ siehe Wensinck, *Concordance*, IV, 91.

⁵⁸ Josef van Ess, „Die Pest von Emmaus. Theologie und Geschichte in der Frühzeit des Islams“, *Oriens*, 36 (2001), 248-267, hier 253, 263ff.; ders., *Der Fehltritt des Gelehrten. Die Pest von Emmaus und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001, 144-161, 199-221.

⁵⁹ Ms. Istanbul, Süleymaniye, Hasan Hüsnü Paşa 789, fol. 97b.

⁶⁰ Vgl. Wensinck, *Concordance*, I, 406.

⁶¹ ʿUmar Riḏā Kaḫḫāla, *Muʿḡam al-muʿallifin. Tarāḡim muṣannifi l-kutub al-ʿarabiya*, Beirut o. J., I, 141.

1685-6 entstand, auf Ḥadīṭ-Texte desselben Typs, wie sie auch Zabīdī heranzieht.⁶² Dieser Text, der die Freundschaft zu jungen schönen Männern beim Propheten selbst wiederfindet und der diese Freundschaft explizit von der Verfolgung der eigenen Begierden abgrenzt, kommt Zabīdīs Freundschaftsdiskurs anscheinend schon sehr nahe. Insgesamt sind die Entwicklung dieses Diskurses und seine sozio-kulturellen Hintergründe aber noch weitgehend ungeklärt.

Die homoerotische Dimension dieses Diskurses, die sich in manchen Formulierungen des *Muḡam* aufzudrängen scheint, ist nur schwer zu erhärten. Die verbreitete Homophilie, gerade gegenüber jungen Männern, ist ja für den islamischen Lehrbetrieb, für den Sufismus wie auch für die Militäraristokratie islamischer Staaten vielfach bekannt;⁶³ auch die juristischen Traktate über die Zulässigkeit des Anblicks junger Männer, die in der fraglichen Periode verfasst wurden, reagieren auf derartige Verhältnisse. In welcher Form Zabīdīs kultivierte Freundschafts- und erotische Beziehungen diesem Feld latenter oder offener homoerotischer Neigungen zuzuordnen ist, lässt sich beim derzeitigen Stand nicht eindeutig klären. Dieselbe Ambivalenz ist bekanntlich auch für die europäischen literarischen Männerfreundschaften im 18. Jahrhundert im Zeitalter der Empfindsamkeit festzustellen. Auch hier sind homoerotische Beziehungen nur in wenigen Fällen eindeutig gesichert.

Bemerkenswert ist freilich bei Zabīdī auch die Ausweitung des Konzeptes des „Sympathisanten/Anhängers“ (*muḥibb*), das nach landläufigem Verständnis meist im sufischen Kontext gesehen wird. Im Falle des *Muḡam* bezeichnet dieser Begriff eher ein allgemeines Verhältnis von Loyalität und Patronage, das sich nicht auf Beziehungen innerhalb einer *ṭarīqa* beschränkt. Dies lässt sich insbesondere an einem Empfehlungsschreiben für einen mit Zabīdī verbundenen Faqīh aus Raṣīd verdeutlichen, das an den dortigen osmanischen Qaḍī gerichtet ist.⁶⁴ Zabīdī wendet sich an diesen Würdenträger, indem er seinen Freund und Schützling einführt als „unseren *muḥibb*, der zu denen gehört, die für Euren *muḥibb* eine zuverlässige Liebe (*maḥabba*) hegen“ (*muḥibbunā...mimman labu ʿalā muḥibbikum maḥabba akīda*). Damit reiht er sich selbst im Spiel der Patronage symbolisch als Bittsteller unter die Anhänger des Qaḍīs ein und legt ihm seinen eigenen Anhänger ans Herz. Dieser Wortgebrauch wirkt nicht so, als ob Zabīdī ihn selbst eingeführt hätte. Wenn dann jedoch einige Jahre später im *Iṭḥāf* der Leser in einem einleitenden Text einmal mit *yā aiyuhā l-muḥibb* angesprochen wird,⁶⁵ so

⁶² ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī, *Ġāyat al-maṭlūb fī maḥabbat al-maḥbūb*, Hg. Samuela Pagani, Rom 1995, bes. 9-22.

⁶³ Siehe dazu etwa Sabine Schmidtke, „Die westliche Konstruktion Marokkos als Landschaft freier Homoerotik“, *WI*, 40 (2000), 375-411; dies., Rezension zu Michael Bochow, Rainer Marbach (Hg.), *Islam und Homosexualität. Koran – Islamische Länder – Situation in Deutschland*, in: *WI*, 45 (2005), 151ff., beide mit umfangreichen Literaturhinweisen.

⁶⁴ *Muḡam*, fols. 101b-103b (ʿAlī b. Ḥasan b. Ḥamza ar-Raṣīdī al-Ḥanafī, 1190/1776).

⁶⁵ *Iṭḥāf*, VI, 245.



stellt dies eine weitere Generalisierung des Begriffes dar, die sich an den „geneigten Leser“ als Adressaten richtet. Freundschaft und Loyalität gegenüber dem Autor, und seien sie auch nur symbolisch, werden hiermit auf den gesamten Leserkreis ausgedehnt, den sich Zabīdī für seine Werke geschaffen hat.

Liebe, Erotik und Trauer

Auch wenn eine homoerotische Seite im Freundschaftsdiskurs Zabīdīs nur schwer fassbar ist, so lässt sich doch festhalten, dass Liebe und Erotik insgesamt in seinem Werk eine wichtige Rolle spielen. Die Gedichtsammlungen zeitgenössischer Autoren, die er im *Muġam* zusammenstellte und die einen erheblichen Anteil von *Gazal*-Gedichten enthalten, wurden bereits erwähnt. Am ausgiebigsten finden sie sich wohl in den Gedichten des Azhar-Šaiḥs ‘Abdallāh aš-Šubrāwī (gest. 1171/1758),⁶⁶ der seine wechselvollen Liebesabenteuer schließlich im Angesicht des nahen Todes mit einem langen Bittgedicht um Gottes Verzeihung abschließt. Einer der Literaten in Medina, mit dem Zabīdī gut bekannt war, verfasste Liebesgedichte auf einen jungen Mann, beklagte sich über dessen abweisende Art und rief in einem Vers Zabīdī als Schiedsrichter an. Dieser improvisierte Antwortverse darauf.⁶⁷ Der Bekannte hatte selbst auch ein Werk über Liebestode verfasst (*Ṭāif an-na‘īm al-muqīm fi aḥbār man māta bi-dā’ al-‘išq al-‘azīm*), das von mehreren anderen Literaten der Stadt lobende *taqrīz*-Texte erhielt. Dies ist einer der Hinweise im *Muġam* auf die Popularität der Liebestod-Literatur, die bereits angesprochen wurde.

Die Spur eines Erotismus unter Literaten und Sufis, der freilich auch in früheren Zeiten immer seine literarischen Vertreter hatte, mag man auch in einer der wenigen Stellen im *Tāğ al-‘arūs* erkennen, in denen ausdrücklich auf den *ra’īs* Ibn Sīnā verwiesen wird.⁶⁸ Dieser Verweis, den Zabīdī dem *Qāmūs*-Kommentar seines Lehrers Ibn aṭ-Ṭaiyib al-Fāsī entnimmt, gilt einer der kürzeren Abhandlungen des Philosophen, *Risāla fi (māhīyat a)l-‘išq*, und der darin vertretenen Auffassung, dass die Liebesleidenschaft (*‘išq*) nicht auf die Menschen beschränkt sei, sondern die gesamten existierenden Dinge am Himmel und auf der Erde, von den Elementen bis zu den Lebewesen durchdringe. Selbst nicht wahrnehmbar, sei sie wie das Metrum für die Dichtung, nur von einem feinen Sinn zu erfassen. Durch Erklärungsversuche werde sie nur verdunkelt. Zabīdī bemüht sich später im *Iḥāf* um eine ausführliche Kategorisierung der zehn Stadien der Liebesleidenschaft.⁶⁹ Seine eher philologisch-naturalistische Auffassung geht auch in seine Kommenta-

⁶⁶ *Muġam*, fols. 53a-56b; Ğabartī, *‘Ağā’ib*, I, 208.

⁶⁷ *Muġam*, fols. 26a-27b (Badr b. ‘Umar b. ‘Aṭā’ Allāh Ḥūğ).

⁶⁸ Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāğ al-‘arūs*, 10 Bde., Kairo 1306-1307/1888-1890, VII, 13 (‘-š-q); Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1877, 2054; vgl. Ibn Sīnā, *Risāla fi māhīyat al-‘išq/Aşkın māhīyeti hakkında Risāle*, Hg. Ahmed Ateş, Istanbul 1953.

⁶⁹ *Iḥāf*, XII, 315.

re zu den einschlägigen Büchern des *Ihyā'* ein, in denen er Ġazālīs Theorie von der Lust als Begleiterscheinung der optimalen Funktion eines Organs oder Sinnes auch in Bezug auf die Erotik demonstriert: naturalistisch in der detaillierten anatomischen Beschreibung der männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane, des Koitus und seines optimalen Verlaufs für beide Partner, verbunden mit dem Hinweis auf die Aufgabe des Mannes, für die Befriedigung seiner Partnerin Sorge zu tragen.⁷⁰ Dieses intensive Eingehen auf Natur und Erfahrungswelt ist auch in anderen Teilen des Kommentars spürbar. Unter anderem enthält er eine vollständige Anatomie des Menschen (weitgehend Ibn Sinās *Qānūn* entnommen), einen Abriss der Theorien der Zeugung und Menschwerdung, Hinweise zur Säuglingspflege und zur Diätlehre, wobei auch die Süßigkeiten nicht vergessen sind; daneben einen ganzen Katalog von Sternbildern und manches andere aus der naturwissenschaftlichen Tradition.⁷¹ Wie im Kommentar deutlich wird, sieht Zabidī das Erbe der Gelehrten auch darin, nach dem Vorbild der großen Propheten und Weisen die göttliche und die diesseitige Erfahrungserkenntnis zusammenzuführen.⁷² Das mag mit seinen Anschauungen zur Theodizee im Gefolge Ġazālīs zusammenhängen, die die Welt als wunderbare und vollkommene Ordnung zu erfassen suchen.⁷³

Bei Ġazālī wie bei seinem Kommentator gipfelt die Theorie von Liebe und Lust schließlich in der Anschauung Gottes, die die höchste Lust vermittelt und in der alle Formen des Wohlbefindens und des Schönheitssinnes, die dem Menschen geschenkt wurden, zusammenlaufen.⁷⁴ Gottes- und Selbsterkenntnis gehören dabei zusammen. Wie Ġazālī sieht auch Zabidī die Liebe (*ḥubb*) als Bindeglied zwischen Gott und Mensch.⁷⁵ Diese Auffassung kommt auch in einem anderen merkwürdigen kleineren Text zum Ausdruck, den er bereits 1179/1765 verfasste und der dem Nachweis dienen soll, dass die osmanische Dynastie nach der Ankunft des Mahdī weiter bestehen würde.⁷⁶ Die einleitende, kunstvolle *ḥuṭba*, die wie der Text selbst deutliche Einflüsse Ibn ʿArabīs erkennen lässt, preist Gott für seine Weisheit, die die Seelen mit den festen Strukturen⁷⁷ der Erscheinungswelt paarte und am Himmel der Bedeutungen die Gestirne der Rechtleitung und die Lichter der Geheimnisse aufgehen ließ. Die Kosmologie wird nach einem ehrenden Hinweis auf die osmanische Dynastie als Achse der Weltordnung weiter

⁷⁰ Ebd., VI, 27ff., 62, 172-195.

⁷¹ Ebd., V, 691-698; VI, 196f.; VII, 368f., 392, 680f.; XI, 200-223; XIII, 354-377, 395ff., 400ff.

⁷² Ebd., I, 782; VII, 447f.

⁷³ Ebd., XII, 89ff., 105-134. Auf Zabidīs Zusammenfassungen stützt sich ganz wesentlich Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī's „Best of All Possible Worlds“*, Princeton 1984.

⁷⁴ *Iḥāf*, XII, 355ff.

⁷⁵ Ebd., XII, 406.

⁷⁶ Murtaḍā az-Zabidī, *Nafaḥāt rayāḥīm ar-rauḍ al-wardī fi istimrār ad-daula al-ʿuṣmāniya baʿda ḥurūġ al-mahdī*, Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1471, 9ff.

⁷⁷ Wörtlich: „den Gebeinen“ (*ḥayākil*).

vertieft: Gott hat das Buch der Entwicklung des Seins mit der Einleitung der Liebe eröffnet, welche die Verbindung der Formen mithilfe des Bandes Seiner gütigen Zuneigung hervorbrachte.⁷⁸ Durch das Erscheinen Seiner Namen und den Glanz Seiner Erhabenheit hat er die Partikeln des Kosmos in Erregung versetzt, so dass alles, was da schweigt und spricht, am Ort der Offenbarung Seiner Eigenschaften und in der leidenschaftlichen Liebe zum Licht Seiner Schönheit verweilt.⁷⁹ Die Worte „Rechtleitung“ (*hidāya*), „Liebe“ (*ḥubb*), „Seiner Namen“ (*asmāʿihī*) und „Seiner Schönheit“ (*ḡamālihi*) sind dabei in roter Farbe hervorgehoben und verdeutlichen so die kosmisch-ästhetische Aussage des kurzen Textes. Auch hier also wird die Liebe (*ḥubb*) Gottes zum Ausgangspunkt Seiner Schöpfung und Selbstoffenbarung. Das Band von Gottes gnädiger Zuneigung hält die Formen der Dinge zusammen, und Seiner Schönheit begegnen die Geschöpfe ihrerseits mit liebender Leidenschaft.

Vor diesem Hintergrund gewinnt auch die Liebestod-Literatur, die Zabidī ausgiebig in seinem Kommentar heranzieht, eine eigene Qualität. Gazālī selbst bietet ja schon einiges dazu; seine Beispiele werden vielfach durch andere einschlägige Geschichten, meist aus dem Werk von Sarrāḡ, *Maṣāriʿ al-ʿuṣṣāq*, ergänzt. Zitiert wird auch der Ḥadīṯ, der den an verzichtender, verheimlichter Liebe Verstorbenen zum Märtyrer erklärt (*man ʿaṣīqa fa-ʿaffa fa-katama fa-māta fa-huwa šahīd*). Dāwūd az-Zāhirī, der Begründer der Rechtsschule der Zāhiriten, wird in einer längeren Anekdote als ein derartiger Märtyrer der Liebe beschrieben.⁸⁰ Schöne Tode sterben auch die sufischen Märtyrer der Gottesliebe, deren Geschichten immer wieder in die letzten Bücher des *Iṭḥāf* eingestreut sind.⁸¹ Man gewinnt den Eindruck, dass sich in diesen Geschichten, ob sie nun der irdischen oder der himmlischen Liebe gelten, das erotische Element doch etwas verselbstständigt. Leidenschaft bleibt Leidenschaft, und auch die Trauer und der Tod der Entsagung erscheinen so oder so als schmerz- und lustvolle Vereinigung. Ein bezeichnendes Ausgreifen aus dem irdischen in den überirdischen Bereich zeigt sich daran, dass Zabidī ein Gedicht von Maḡnūn dazu heranzieht, um die unvorstellbare Schönheit einer der Dienerinnen (*ḥādīm*) des Paradieses zu illustrieren.⁸² Die Verzückung (*ṭarab*, *waḡd* und *ḥāl*), in die er einen seiner sufischen Lehrer versetzte, als er ihm einen Vers Maḡnūns vortrug, wurde bereits erwähnt.

Wie viel Zabidī diese Dichtung tatsächlich bedeutete, zeigt sich schließlich an der Form, in der er die Trauer um seine verstorbene Frau zum Ausdruck brachte. Ġabartī berichtet dazu folgendes:⁸³

⁷⁸ *Wa-iftataha dīwān an-naṣʿa al-wuḡūdiyya bi-muqaddamāt al-ḥubb al-muntiḡa li-ḡamīmat al-aṣkāl bi-rābiṭat al-uḡfa ar-raḥmāniyya al-illīyya.*

⁷⁹ *Allaḡī wallaha ḡarrāt al-kāʿināt bi-mazāhir asmāʿihī wa-sabahāt ḡalālīhi / fa-lam yazal kullu šāmīṭ wa-nāṭiq mustamirran bi-maḡālī auṣāfihi wa-ʿāṣiqan li-nūri ḡamālīhi.*

⁸⁰ *Iṭḥāf*, IX, 111ff.

⁸¹ Besonders ebd., IX, 121f.; XII, 421, 530, 543, 592-595.

⁸² Ebd., XIV, 564.

⁸³ Ġabartī, *ʿAḡāʾib*, II, 201.

1196/1781-2 starb seine Frau. Er trauerte sehr um sie und begrub sie auf dem Friedhof der Saiyida Ruqaiya. Er errichtete ein Gebäude mit Grabgemach (*maqšūra*), Vorhängen, Polstern und Kerzen über ihrem Grab und hielt sich viele Tage dort auf. Die Leute versammelten sich bei ihm mit Koran- und Gedichtrezitatoren, und er bewirtete sie mit Fatta, Kuskus, Kaffee und Sorbet. Er kaufte ein Stück Land in der Nachbarschaft des Friedhofs, baute ein kleines Haus darauf, stattete es aus und ließ ihre Mutter dort wohnen. Gelegentlich verbrachte er dort die Nacht. Dichter kamen mit Trauergedichten zu ihm, und er nahm sie in Empfang und belohnte sie dafür. Er selbst verfasste Trauergedichte nach Art der Dichtung von Maġnūn Lailā für sie, die ich in seiner eigenen Schrift nach seinem Tod in seinen verstreuten Papieren fand.

Sechs dieser Gedichte werden danach von Ġabartī zitiert, die hier aufgeführt werden sollen:⁸⁴

I.

1. Will einer den tadeln, der so wie ich beraubt wurde, den die Traurigkeit nicht verlassen hat und dem gleichgültig bleibt, was kommen mag?
2. Die Hand der Trennung hat mein Wesen zerstückelt, jähes Geschick meine Ordnung hinweggefegt.
3. Wenn ich Zubaida in der Morgenfrühe besuchte, kehrte ich mit vollen Taschen zu meinem Quartier zurück.
4. „Ich sah die Erde unter mir dahineilen, das Ferne wurde nah, die scheuen weißen, vollbusigen Mädchen.“⁸⁵
5. Ein Mädchen voller Großmut, Milde und Scheu – nur die Erfahrung entdeckt die Eigenschaften.
6. Ihr bleibe ich treu, solange bei ihrem Mantel Schutz gesucht wird – die Herrin eines Volkes, das zu den Besten und Edelsten gehört.
7. Der Friede Gottes sei über ihr in jeder Lage, Sein Wohlgefallen begleite sie über die hohen Ränge hinaus,
8. allezeit, solange die Taube im Buschwerk klagt und in jedem Trauernden die Traurigkeit aufwühlt.

II.

1. Sie sagen: Weine nicht um Zubaida, beruhige dich, beruhige die Seele mit Gottesgedenken und Geduld!
2. Doch die Trauer kommt zu mir von allen Seiten, mit mannigfachem Kummer, Sorgen und Grübeleien.
3. Soll ich mich denn über die Trennung von einer Geliebten hinwegtrösten, die das höchste Grabmal in Yaškur in Kairo besitzt!
4. Die Tränen wollen meine Augen in ihren Höhlen nicht verlassen und füllen ihr Maß.
5. Seht ihr denn nicht, dass sie unaufhörlich fließen werden, sooft ich an (Zubaida) denke, bis an mein Lebensende!

⁸⁴ Ebd., *Agā'ib*, II, 201f., Übertragung mit einigen Freiheiten; die Übersetzung orientiert sich an der kritischen, noch unpublizierten Edition von S. Moreh. Mein herzlicher Dank gilt S. Moreh, der mir den Text seiner Edition vorab zur Verfügung stellte.

⁸⁵ Nach S. Moreh ist dieser Vers aus dem *Dīwān Maġnūn Lailā* übernommen!

III.

1. Freunde, warum ist die Unterhaltung abgerissen, und warum ist mein Herz immer noch voller Schrecken?
2. Etwa von der Heimtücke der zerstörerischen Zeit, einem Unglück, das meinen Aufenthaltsort befiel, oder erinnerte ich mich an einen Todesfall?
3. Oder an die Trennung von der Gefährtin meines Herzens, von Zubaida, die Schönheit und Güte vereinte!
4. Sie ist fortgegangen, und mit ihr verließ mich alle Lust; meine Augen erfreuten sich an ihr, nun sind sie herausgerissen.
5. Sie hat einen Becher getrunken, den wir alle trinken werden wie sie, vor dem es kein Entrinnen gibt.
6. Wer wird meinen Freunden in Mekka berichten, dass ich solange geweint habe, bis keine Tränen in meinen Augen übrig waren?

IV.

1. Freunde, ist es von Nutzen, an die Lieben zu denken, da mich die Geduld trotz ihrer schönen Folgen im Stich gelassen hat (*faqad ḥānanī š-šabru l-ḡamilu l-ʿawāqibī*)?
2. Gibt es für mich eine Rückkehr zum friedlichen Bezirk, um jene vollbusigen jungen Frauen zu treffen?
3. Die Geliebte brach am Morgen von mir auf und begab sich zu einem Haus in der äußersten Wüste (*ilā baitin bi-ʿalā s-sabāsibī*)
4. Ich sage – und die Leute, die sie zum Grabe fortbrachten, wissen nicht, wen sie in die Tücher gehüllt haben –
5. „Ich bin auf dem Weg zurückgeblieben. Wäre ich doch vorausgegangen, dann müßte ich mich nicht krümmen im Leid des Trauernden!“

V.

1. Am Dienstagmorgen sattelte Zubaida ihr Reittier, in ihrem grünen Kleid.
2. Engel umkreisten sie von allen Seiten, und die Trommel des Himmels schlug für sie, ohne sie zurückzuweisen.
3. Sie schritt wiegend dahin, würdevoll wie eine Braut, voller Stolz in ihren Gewändern.
4. Ich werde über sie weinen, solange ich lebe; weinen werden, wenn ich sterbe, auch noch meine Gebeine im Grab.
5. Um ihretwillen will ich keine Tränen zurückhalten und nicht den Lohn der Geduld erwarten (*wa-lastu bibā mustabqīyan faiḍa ʿabratin * wa-lā ṭāliban bi-š-šabri ʿāqibata š-šabri*)

VI.

1. Was für eine junge Frau war sie, derer ich am Morgen beraubt wurde – so ist das Wirken der Zeit!
2. Sie sattelte das Tier zur Trennung, dann brach sie auf, und ihr Sattel wiegte sich friedlich.
3. Am Morgen ritt sie fort und nahm alle unsere Träume, wie wir saßen und standen, mit sich.
4. Bei ihren Leuten ließ sie nur Weinen, Trauer und Waisen zurück.
5. Weh wird mir um ihren guten Charakter, der aus ihrer Natur kam, und ihren Familiensinn,

6. ihren Gehorsam gegen den Gatten, ihre Sorgfalt, die sie auf die Speisen verwandte, und ihre sanften Worte.
7. Dies war ein edler Charakter! Weine um sie, solange der Ostwind im Morgengrauen die Zweige des Balsambaumes bewegt!
8. Reisender, wenn du eines Tages an ihrem Grab vorbeikommst, dann halte inne und übermittle einen kummervollen Gruß.
9. Sprich zu ihr: Du kamst doch früher zu ihm, an den Ort eures Treffens.
10. Doch was ist heute mit dir, dass du dich fernhältst? Hat dies einen Grund? So sprich doch, du Tochter der Edlen!

Die Vorliebe für den beduinischen Hintergrund, der diese Dichtung kennzeichnet, mag durch Zabīdis Reiseerfahrungen und durch seine beduinischen Bekanntschaften angeregt sein, etwa mit den Šaiḥen der Hauwāra und mit anderen Stammesführern, die auch im *Muḡam* erwähnt werden.⁸⁶ Das mag durchaus einer Zeitströmung entsprechen; von dem berühmten Šaiḥ Humām, der bis 1183/1769 Oberägypten beherrschte, spricht auch Ġabartī mit großem Respekt.⁸⁷ Ansonsten war dies alles offenbar ziemlich ungewöhnlich. Gilt übermäßige Trauer im Islam generell als verpönt, so stellten diese Feiern, die man geradezu als Inszenierungen bezeichnen kann, erst recht etwas dar, woran viele strenge Gläubige Anstoß nehmen konnten. Zudem war es wohl mehr als unüblich, seine eigene Ehefrau derart in das öffentliche Licht der Dichtung zu stellen oder sie gar mit Maḡnūns unerreichbarer Geliebten Lailā gleichzusetzen.

Die zitierten Gedichte gehen über die anerkannte Form gesetzter Trauer weit hinaus: der Dichter steht zu seinen Tränen und zu seiner Fassungslosigkeit und verweigert sich der Übung in Geduld. Im vierten Gedicht wird der Tod als Aufbruch zu einem Haus in der entlegensten Wüste dargestellt (IV.3) – nicht gerade ein religiös-hoffnungsvolles Todesbild! Trauer und Tränen sind unüberwindlich, werden stets von neuem wieder aufgerührt. Nur in der Trauer lässt sich weiterhin die Treue halten (V.4 und 5). Bemerkenswert erscheint andererseits der sehr häusliche, geradezu bürgerliche Charakter der Tugenden, die der Dichter an seiner Frau preist und zu denen nicht nur ein sanftes Wesen und Familiensinn, sondern auch eine gute Hand in der Küche gehörte (VI.5 und 6)! Dies steht in deutlichem Kontrast zur Beduinen-Nostalgie und erst recht zur ‘Uḍrī-Dichtung, in der von Lailās Kochkünsten nicht die Rede sein kann.

Trauergedichte auf den Tod der eigenen Ehefrau sind in der arabischen Literatur insgesamt eher selten. Die Adaption des ‘Uḍrī-Genres für diesen Zweck erscheint jedoch vollends ungewöhnlich und vielleicht wirklich neuartig. Freilich ist die Entwicklung dieser Dichtung in der Geschichte der arabischen Literatur seit dem späten Mittelalter, wie so vieles, noch unbearbeitet. Der Weg der ‘Uḍrī-Dichtung ist schon seit der Abbasidenzeit durch enge Beziehungen zur Sufik bestimmt, und die Synthese beider hat dann mit Niẓāmī und Ġāmī ihre klassische

⁸⁶ *Muḡam*, fols. 16b, 127b (Ḥabāliṣa), 106a (Ḥabāyiba), 112a-114a (Hauwāra).

⁸⁷ Ġabartī, *‘Aḡā’ib*, I, 335f., 343ff.

persische Ausformung erfahren. Im Arabischen scheint die Geschichte und die Dichtung von Maġnūn besonders in der Gattung der *Maṣāʾirī* *al-ʿuṣṣāq* fortgelebt zu haben. Der von Zabīdī so häufig herangezogene Sarrāġ ist auch hierfür eine wichtige Station.⁸⁸

In der Analyse von Asʿad Khairallah wird Maġnūn zur archetypischen Figur, die Liebe, Wahnsinn und Poesie zusammenführt und damit ein kollektives Bedürfnis der Rebellion gegen die intellektuellen, sozialen und psychischen Begrenzungen der Gesellschaft verkörpert. Eine vorislamische Beziehung zwischen Dichter und übernatürlicher Sphäre findet nach ihm hier ein subversives Fortleben. Sie stiftet eine „persönliche Vision“ des Lebens, die dann in der Sufik aufgenommen und weiterentwickelt wurde. Diese Implikationen waren sicher auch im stark sufisch geprägten Kairoer Milieu des 18. Jahrhunderts vielen präsent. In Zabīdīs *Muʿġam* ist die sufische Exaltation im Zusammenhang mit der Rezitation von Versen Maġnūns, wie wir sahen, ja durchaus belegt. In den überlieferten Gedichten ist davon jedoch kaum etwas festzustellen. Das spezifisch sufische Element fehlt in ihnen vollkommen. Der Gestus von Trauer und Trennungsschmerz herrscht vor, nicht die ekstatische Utopie der Vereinigung und der Verschmelzung mit dem Allgemeinen, die Khairallah für die Maġnūn-Dichtungen ausmacht. Diese wird in den vorliegenden Beispielen auf das individuelle Leid und auf den Verlust einer konkreten Person zurückgeführt und erfährt damit eine bemerkenswerte Individualisierung und Veralltäglichung.

Diese Gedichte waren gerade für einen hochberühmten Gelehrten, der für die philologische wie für die prophetische Tradition so Bedeutendes geleistet hatte, recht befremdlich – freilich nicht so sehr, dass Ġabartī sie ganz unterschlagen hätte. Es scheint, dass Zabīdī in der Zeit nach dem Tod seiner ersten Frau ein großes Bedürfnis hatte, seine Empfindungen auch in seinen literarischen Aktivitäten zum Ausdruck zu bringen, und zwar nicht nur in den genannten Gedichten, sondern auch in seinem Kommentarwerk selbst. In den folgenden Jahren (1197-1199/1783-1784) enthalten die Schlusskolophone der in diesem Zeitraum abgeschlossenen Bücher des *Ithāf* und gelegentlich auch ihre Einleitungen tieftraurige Bemerkungen über seinen körperlichen und seelischen Zustand und über die wahrlich nicht einfachen Zeitläufe allgemein.⁸⁹ Gegen Ende, als dies alles weitgehend überwunden ist, wird der Leser in einen entschuldigenden Rückblick einbezogen.⁹⁰ Hier fällt dann auch die bereits erwähnte Anrede des Lesers als *muḥibb*, womit er gleichsam in den Freundeskreis und Anhang des Autors tritt und an seiner persönlichen Situation Anteil nehmen kann. Aber auch der Prophet wird als Freund

⁸⁸ Zur frühen ʿUḍrī-Dichtung Ewald Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, 2 Bde., Darmstadt 1987-1988, II, 68-77; zu Lailā und Maġnūn in Dichtung und Legende siehe Asʿad E. Khairallah, *Love, Madness, and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend*, Beirut 1980, zum Folgenden bes. 1, 96, 129f.

⁸⁹ *Ithāf*, IV, 782; V, 180, 393, 568, 698; VI, 3, 245, 439.

⁹⁰ Ebd., VI, 245.

Gottes gepriesen, dessen Andenken den Liebenden (*muḥibb*) belebt: das Glaubensbekenntnis tröstet den Einsamen, und der Segen über den Propheten bringt Licht in Ödnis und Finsternis. So ist der Prophet hier gleichsam zum tröstenden Freund in der Einsamkeit geworden – ein existentieller Zug der Prophetenfrömmigkeit und der Praxis der *taṣliya*, dem es weiter nachzugehen lohnt.⁹¹

Vergleichender Ausblick

Beide Aspekte von Zabīdis Orientierung, seine ausgeprägte Freundschaftspflege und sein Liebes-Diskurs im Gefolge Gazālis, sind auch über die Grenzen der islamischen Welt hinaus von vergleichendem Interesse. Schließlich werden die Formen von Freundschaft und Geselligkeit, die sich auf der Basis humanistischer wie christlich-pietistischer Prägungen im Europa des 18. Jahrhunderts entwickelten, in der Soziologie häufig als neue und wichtige Stadien auf dem Wege zur Überwindung der ständischen Gesellschaft und zur gesellschaftlichen Modernisierung gesehen. Der von poetischer Empfindsamkeit getragene Freundschaftskult, der gerade in Deutschland in der Zeit der Aufklärung bis in die Klassik hinein durch Figuren wie Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) und Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) das literarische Leben nachhaltig bestimmte, gilt als eine der Wurzeln einer modernen, von familiären, ständischen und religiösen Zwängen emanzipierten Individualität in Europa.⁹² Die modernisierungstheoretische Trennung von älteren, vorwiegend funktionalen und neueren, stärker emotional getönten Mustern der Freundschaft ist freilich aus der vergleichenden Sicht der Sozialanthropologie eher kritisch zu betrachten.⁹³ Es lässt sich darauf

⁹¹ Vgl. Fritz Meier, *Nachgelassene Schriften. Bd. 1: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil 1: Die Segensprechung über Mohammed*, Hg. Bernd Radtke, Gudrun Schubert, Leiden 2002, 226ff., 242f., über die Nähe zum Propheten als Fürsprecher bei Gott, die durch die *taṣliya* erreicht wird.

⁹² Zu Freundschaft und Freundschaftskult in Deutschland im 18. und frühen 19. Jahrhundert siehe z. B. Wolfgang Adam, „Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert“, in: *Katalog des Freundschaftstempels im Gleimhaus in Halberstadt*, Hg. Gleimhaus Halberstadt, Leipzig 2000, 9-34; URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_freundschaft.pdf, eingestellt am 30.08.2004 [Stand 19.05.2005], mit umfangreichen bibliographischen Angaben; ders., „Wieder Gelesen. Wolfdietrich Rasch: Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts“, in: *Ars et Amicitia. Beiträge zum Thema Freundschaft in Geschichte, Kunst und Literatur. Festschrift Martin Bircher*, Hg. Ferdinand von Ingen, Christian Juraneck, Amsterdam 1998, 41-55, Neupublikation: URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_rasch.pdf, eingestellt am 25.10.2004 [Stand 19.05.2005]; Hubert Cancik, „Freundschaftskult“. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu Mythos, Kult und Theologie der Freundschaft bei Friedrich Hölderlin“, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Hg. Christoph Elsas, Hans G. Kippenberg, Würzburg 1990, 12-34; mit vergl. Hinweisen auch auf England und Frankreich.

⁹³ Für eine ausführliche Diskussion sozialanthropologischer Positionen zum Thema Freundschaft Tilo Grätz, Barbara Meier, Michaela Pelican, „Zur sozialen Konstruktion von

verweisen, dass institutionell angelegte wie auch sehr individuelle Freundschaften in der Vergangenheit wie in der Gegenwart in höchst unterschiedlichen Gesellschaften festzustellen sind und dass sich aus der Selbstsicht der Beteiligten funktionelle und emotionale Qualitäten freundschaftlicher Beziehungen ohnehin sehr häufig ergänzen. Dies ist auch an Zabidis Beschreibungen seiner Freundschaften abzulesen, die manchmal durchaus mit greifbarem Nutzen für die Beteiligten verbunden waren. Dennoch stellt sein Freundschaftskult auch im islamischen Kontext selbst eine ziemlich auffällige Form individualisierter Bindungen dar. Inwieweit er damit bereits etablierten sozialen Mustern entsprach, an diese anknüpfte oder womöglich aus ihnen heraustrat, bleibt weiter zu untersuchen.

Auch die mystischen wie naturalistischen Elemente im Liebes-Konzept Zabidis, die, wie wir sahen, auch Ibn Sinā einbezogen, lassen an europäische Zeitströmungen des 17. und 18. Jahrhunderts denken. Seine Auffassungen erinnern an die Bemühungen verschiedener Hermeneutiker und Physikotheologen um eine spirituelle und teleologische Deutung der gesetzmäßigen Zusammenhänge in der Natur. Hierbei wurde ebenfalls nicht selten auf den Topos von der göttlichen, alles durchdringenden Liebe zurückgegriffen, die sich als Schöpfungs- und Liebeskraft auch in der Natur manifestiert.⁹⁴ Auf der anderen Seite stellen Zabidis ungewöhnliche Trauergedichte mit der 'Udri-Dichtung ein archaisches und äußerst pathetisches Genre der Liebesdichtung in einen unmittelbaren alltäglichen Zusammenhang. Die auffällige Spannung zwischen Erhabenem und Alltäglichem, die auch die Freundschafts-Zeugnisse im *Muġam* nicht selten aufweisen, lädt ebenfalls zu Vergleichen mit der zeitgenössischen europäischen Literatur ein. Im deutschsprachigen Raum etwa bieten die antikisierenden Freundschafts- und Liebesoden Klopstocks eine vergleichbar überhöhte Form- und Bildsprache für die Feier des eigenen Freundeskreises und für die Beschwörung von unerreichbarer Liebe und von Trauer.⁹⁵ Auch hier wird das Erhabene auf konkrete Erfahrungen von Freundschaft und Liebe bezogen.

Zabidis Freundschafts- und Liebesdiskurs wirft mit seinen vielfältigen Beziehungen zu den Milieus der islamischen Scholaren und Literaten zwischen Indien, Arabien, dem übrigen Nahen Osten und Nordafrika noch viele Fragen auf.

Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie“, *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 53 (2003).

⁹⁴ Zu diesem ganzen Komplex Hans-Georg Kemper (Hg.), *Barthold Heinrich Brockes, Irdisches Vergnügen in Gott. Naturlyrik und Lehrdichtung*, Stuttgart 1999, 36ff., 42ff., 105ff., 135, 148-152, 192, 215.

⁹⁵ Vgl. hierzu Friedrich Gottlieb Klopstock, *Sämtliche Werke. 4. Bd.: Oden. 1. Teil*, Leipzig 1839, „Wingolf“ (1747), 5-18; „An Gieseke“ (1747), 18f.; „An Fanny“ (1748), 35-37; „Der Abschied“ (1748), 40-46; „Die Braut“ (1749), 57ff.; „Der Zürchersee“ (1750), 60-63; „Ihr Tod“ (1780); zu Klopstock z. B. Ernst Kaufmann, *Der Stil der Oden Klopstocks*, Leipzig 1931; Gerhard Kaiser, *Klopstock. Religion und Dichtung*, Gütersloh 1963; Waldemar Gosch, Art. „Klopstock, Friedrich Gottlieb“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, IV, Herzberg 1992, Sp. 79-88, URL: www.bauz.de/bbkl/k/klopstock.shtml [Stand 26.05.2005], mit ausführlicher Bibliographie. Für Hinweise auf Klopstock danke ich Carsten Zelle, Bochum.

Offen bleibt auch, inwieweit dieser Diskurs über seinen Tod hinaus im 19. Jahrhundert eine Fortsetzung fand, als die kosmopolitische islamische Gelehrtenkultur durch die wachsende europäische Fremdherrschaft wie auch durch die internen nationalstaatlichen Entwicklungen zunehmend an Boden verlor. Zabidīs eigentümliche Stellung zwischen den Regionen und Epochen scheint sich jedenfalls in der persönlichen Färbung, die sein Werk in vieler Hinsicht aufweist,⁹⁶ eindrücklich zu bestätigen.

⁹⁶ Hierzu bereits Stefan Reichmuth, „Beziehungen zur Vergangenheit: Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1791) und seine Archäologie islamischer Kultur“, *Asiatische Studien*, 66,2 (2002), 439-470, bes. 444f., 464f., 467f.



Querverweis als Selbstzeugnis. Individualität und Intertextualität in den Schriften des mekkanischen Gelehrten Mullā ‘Alī al-Qārī (gest. 1014/1606)

Patrick Franke

Legen wir bei der Behandlung eines Autors den Begriff der „Individualität“ zugrunde, so stellt sich als erstes die Frage, was hierunter zu verstehen ist. Schlägt man in Wörterbüchern zur Geschichte der Philosophie nach, so erfährt man, dass dieser Begriff eine komplexe Geschichte aufweist, die bis in die Antike zurückreicht.¹ Allerdings wurde Individualität erst in der Neuzeit mit der Auszeichnung des erkennenden und handelnden Subjekts ein zentraler Gegenstand philosophischen Interesses. „Der tiefste Grund unseres Daseyns ist individuell“, schrieb Herder in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts² und gab damit einer neuen Epoche gewissermaßen den Leitspruch. Romantiker wie Friedrich Schlegel sahen die Bildung und Entwicklung der Individualität, verstanden als ästhetische Subjekt-Konstitution, als höchste Lebensaufgabe des Menschen an. Es war der Neukantianer Heinrich Rickert (1863-1936), der diesen Individualitätsbegriff in etwas modifizierter Form in die Geisteswissenschaften einführte. In der Absicht, der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung eine eigenständige historische Begriffsbildung gegenüberzustellen, entwarf er die Geschichtswissenschaft als eine Wissenschaft des Individuellen. Das wirklich Individuelle ist Rickerts Auffassung nach der spezifisch historische Gegenstand. Ein historisches Individuum „wie Goethe“, so meinte er, unterscheidet sich von „irgendeinem Durchschnittsmenschen“ „wie der Diamant Cohinoor“ von „einem Stück Kohle, d. h. mit Rücksicht auf den allgemeinen Werth“. Allein wertvolle Objekte sollen in den Augen der Geschichte Individualität haben, da diese „sich nur für das interessiert, was, wie man zu sagen pflegt, eine *allgemeine* Bedeutung besitzt“.³ Zwar können wir Rickerts Individualitätsbegriff aus unserer Kenntnis der allgemeinen Geistesgeschichte als historistisch entlarven, doch müssen wir zugeben, dass er auch den heutigen Sprachgebrauch noch stark beeinflusst.

Wenn in dem vorliegenden Beitrag nach der Individualität eines arabischsprachigen Autors des frühen 17. Jahrhunderts gefragt wird, so wird das weite Spektrum der verschiedenen Individualitätsbegriffe zwar nicht ausgeblendet, im We-

¹ Vgl. den von verschiedenen Autoren verfassten Artikel „Individuum, Individualität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 Bde., Basel 1971-2005, IV, Sp. 300-323.

² J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Hg. Bernhard Suphan. 33 Bde., Berlin 1877-1913, VIII, 207.

³ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1902, 336f.



sentlichen wird jedoch Individualität als Subjekt-Konstitution verstanden, also das Setzen einer eigenen Persönlichkeit als Leistung der Vernunft. Wie, so ist zu fragen, hat sich der Autor selbst als Individuum entworfen und auf welche Weise hat er sich dem Publikum, für das er schrieb, als Individuum präsentiert? Als die klassische Form der textlichen Darstellung der eigenen Person gilt allgemein die Autobiographie. Doch gibt es jenseits dieses Textgenres noch andere Mittel der Selbst-Repräsentation, die nicht weniger wirkungsvoll sind. Die besondere Strategie der Selbstdarstellung, auf die der hier zu behandelnde Autor zurückgegriffen hat, ist in muslimischen Gelehrtenkreisen keineswegs selten. Dennoch hat sie in der Forschung erst wenig Beachtung gefunden. In den folgenden Ausführungen wird der Versuch unternommen, diese Strategie, die sich dem Leser keineswegs auf den ersten Blick erschließt, zum ersten Mal in ihrer ganzen Systemhaftigkeit sichtbar zu machen und gleichzeitig aufzuzeigen, wie wir sie nutzen können, um die Persönlichkeit eines Autors, der sonst keine autobiographischen Texte hinterlassen hat, zu erschließen.

‘Alī al-Qārī und seine Schriften

Der Autor, nach dessen Individualität hier gefragt werden soll, ist der aus Herat stammende und in Mekka wirkende Gelehrte Mullā ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī (gest. 1014/1606). Historische Individualität im Sinne Rickerts hat man diesem Gelehrten in der westlichen Hemisphäre bisher nicht zugemessen. Dies lässt sich sehr deutlich daran ablesen, dass in den meisten arabistischen und islamwissenschaftlichen Nachschlagewerken biographische Einträge zu ihm fehlen. Selbst in der *Encyclopaedia of Islam* sucht man vergeblich nach einem entsprechenden Artikel. Dieses Schweigen ist erstaunlich angesichts der großen Menge von al-Qārīs Schriften: Brockelmann führt in seiner *Geschichte der arabischen Literatur*⁴ insgesamt 182 Werktitel auf. Nimmt man allein diese Zahl, so überragt ‘Alī al-Qārī alle anderen Arabisch schreibenden Autoren zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert, sieht man einmal ab von dem 1505 gestorbenen ägyptischen Gelehrten Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī.

Aber auch die arabischen biographischen Lexika liefern nicht viele Informationen über al-Qārī: so wissen wir nicht einmal, zu welchem Zeitpunkt er aus Herat nach Mekka ausgewandert ist. Al-Muḥibbī, die sicherlich wichtigste Autorität zum 17. Jahrhundert, widmet ihm einen Eintrag von gerade mal einer Seite Länge.⁵ Immerhin bietet er eine Aufzählung seiner Lehrer. Zu ihnen gehörten zum Beispiel der aus Ägypten nach Mekka eingewanderte šāfi‘itische Gelehrte

⁴ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (= GAL), 2 Bde. nebst 3 Suppl.-Bdn., Leiden 1996, vgl. dort II, 517-523, S II, 539-543 und S III.

⁵ Muḥammad al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar fi a’yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, 4 Bde., Kairo 1284 h., III, 185f.



Ibn Hağar al-Haitamī (gest. 947/1567) sowie Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (gest. 990/1582), der rührige, aus Indien stammende Muftī von Mekka, der in einem besonders guten Verhältnis zum osmanischen Sultan Süleymān stand. Darüber hinaus wird noch erwähnt, dass al-Qārī auch mit den ägyptischen Bakrī-Scheichen verbunden war, einer Gruppierung, die später über mehrere Jahrhunderte an der Spitze der ägyptischen Sufi-Orden stand. Über den weiteren Lebensweg al-Qārīs erfahren wir bei al-Muḥibbī hingegen kaum etwas.⁶

Dieses Desinteresse an der Person al-Qārīs steht in einem diskrepanten Verhältnis auch zur Popularität seiner Schriften: Handschriften seiner Werke finden sich zuhauf in arabischen, türkischen, indischen, zentralasiatischen, europäischen und amerikanischen Bibliotheken. Besonders seine Kommentare zur traditionell-islamischen Frömmigkeitsliteratur waren und sind beliebt: sie gehörten zu den ersten Büchern, die im 19. Jahrhundert über die Steinpressen von Kairo, Istanbul und Kasan liefen, und noch heute gibt es einige Werke, die fast ausschließlich in der von al-Qārī kommentierten Form rezipiert werden, so etwa die Wallfahrtshandbücher Raḥmat Allāh as-Sindīs (gest. 993/1585),⁷ das Fiqh-Kompendium *an-Nuqāya* von Ṣadr aš-Šarī‘a al-Maḥbūbī (gest. 747/1346),⁸ die anonyme Moral-Enzyklopädie *‘Ain al-‘ilm wa-zain al-ḥilm*⁹ und die einflussreiche ḥanafitische Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar*.¹⁰ Auch al-Qārīs Kommentar zu dem theologischen Lehrgedicht *Bad’ al-amālī* von Sirāğ ad-Dīn al-Ūṣī (gest. nach 569/1173) ist noch immer beliebt.¹¹

⁶ Dies gilt auch für die biographischen Einträge zu al-Qārī zu finden in Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī, *al-Badr at-tālī‘ bi-maḥāsini man ba’d al-qarn as-sābi‘*, 2 Bde., Kairo 1348 h., I, 445f., und Ḥair ad-Dīn az-Zirikī, *al-A‘lām*, 8 Bde., 10. Aufl., Beirut 1992, V, 12c-13a.

⁷ Vgl. GAL, S II, 524. Al-Qārīs Kommentar zu Raḥmat Allāhs mittellangem *Manāsik*-Werk mit dem Titel *al-Maslak al-mutaqassif fi l-mansak al-mutawassif* erschien zuletzt um 1970 in einem Nachdruck in Beirut (Dār al-Kitāb al-‘Arabi).

⁸ Vgl. GAL, S I, 648. Al-Qārīs Kommentar erschien zuletzt unter dem Titel *Faṭḥ bāb al-‘ināya bi-šarḥ an-Nuqāya* in dreibändiger Ausgabe in Beirut (Dār al-Arḡam b. Abī l-Arḡam) 1418/1997. Herausgeber sind die beiden Brüder Muḥammad b. Nizār Tamīm und Haiṭam b. Nizār Tamīm. Wie aus ihrem Vorwort (I, 11f.) hervorgeht, war es Šaiḥ Ḥalīl al-Mais, Mufti von Zaḥla und der westlichen Bekaa-Ebene sowie Direktor der libanesischen Niederlassung von al-Azhar, der sie zur Herausgabe des Buches ermutigt hatte, weil er es in den *fiqh*-Kursen des Azhar-Instituts von Beirut benutzen wollte. Tatsächlich wurde das Buch 1997/98 in den Lehrplan für die Sekundarstufe des Instituts aufgenommen (vgl. ebd., 12).

⁹ Es handelt sich um eine Neubearbeitung von al-Gazālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, vgl. GAL, I², 540, S I, 749. Als Verfasser wird heute allgemein Muḥammad b. ‘Uṭmān al-Balḥī (um 800/1397) angenommen. Al-Qārīs zweibändiger Kommentar erschien zuletzt in Kairo (Maktabat at-Taqāfa ad-diniya) 1989.

¹⁰ Nach der islamwissenschaftlichen Nomenklatur handelt es sich um *al-Fiqh al-akbar* II, vgl. GAL, I², 177, S I, 286. Al-Qārīs Kommentar wurde zuletzt von W. S. Gāwīğī in Beirut (Dār al-Bašā’ir al-Islāmiya) 1419/1998 herausgegeben. Wie populär dieses Werk bis heute ist, geht daraus hervor, dass auch eine moderne türkische Übersetzung existiert (Yunus Vehbi Yavuz, *Fıkh-ı Ekber. Aliyyü'l Kari Şerhi*. Istanbul 1979).

¹¹ Vgl. W. Madelung, Art. „al-Ūṣī“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (EI²), 12 Bde., Leiden, London 1960-2004, X, 916.



Beschäftigt man sich näher mit dem Werk al-Qārīs, so muss man sich zunächst einmal durch den Dschungel der 182 bei Brockelmann genannten Buchtitel kämpfen. Einige der hier aufgeführten Werke erweisen sich bei genauerer Untersuchung als Doppel- oder Dreifachbenennungen ein- und derselben Schrift. So ist zum Beispiel die unter Nummer 29. aufgeführte Abhandlung *Sunʿat Allāh fi šīḡat Šibḡat Allāh fi taḥqīq al-Baiḏāwī*, in der sich al-Qārī mit der Auferstehungslehre seines indischen Kollegen Šibḡat Allāh al-Barūḡī¹² (gest. 1015/1606) auseinandersetzt, identisch mit 127. *Raf al-ʿadāb ʿan ahl al-qubūr* und 159. *Risāla fi Munāqaṣat al-Baiḏāwī bi-l-ḥadīṡ bi-raf al-ʿadāb ʿan ahl al-qubūr*. Diese Mehrfachbenennungen, von denen es etwa zwanzig gibt, kommen dadurch zustande, dass al-Qārīs kürzere Werke größtenteils in Sammelhandschriften überliefert sind und dort zusätzlich zu ihren eigentlichen Titeln handschrifteninterne Benennungen erhalten haben, die auch in die Handschriftenkataloge übernommen wurden. Solche Sammelhandschriften, die zum Teil über 70 Schriften von al-Qārī vereinen, werden in fast allen größeren Bibliotheken mit arabischen Handschriftensammlungen aufbewahrt.¹³ Bemerkenswert hierbei ist, dass sich trotz des offenbar vorhandenen Bedürfnisses, al-Qārīs Schriften in Sammelbänden zusammenzustellen, keine einheitliche Anordnung für diese Schriften in der Überlieferung herausgebildet hat. Das mag darin seinen Grund haben, dass al-Qārī keinen wirklich festen Schülerkreis hatte, in dem eine Kanonisierung seines Opus hätte stattfinden können.

Zieht man die Mehrfachbenennungen ab, so ergibt sich daraus eine beträchtliche Reduzierung der Anzahl von al-Qārīs Schriften. Umgekehrt muss die von Brockelmann zusammengestellte Werkliste aber auch noch um einige Titel erweitert werden, da er mehrere Kommentare al-Qārīs nicht unter dessen Namen aufgeführt hat, sondern nur unter dem Namen des Autors, dem das jeweilige Grundwerk zuzuordnen ist. Da in den folgenden Ausführungen noch mehrfach auf diese Kommentare Bezug genommen wird, sind sie hier mit neuer Nummernfolge aufgelistet. Zur Unterscheidung von den Schriften, die bereits in Brockelmanns Werkliste enthalten sind, ist ihre Nummer mit einem Circulus ° versehen:

- °183. *Ġamʿ al-wasāʿil fi šarḥ aš-Šamāʿil* (vgl. GAL, I, 170, 5), Kommentar zum *Kitāb aš-Šamāʿil* von at-Tirmiḏī (gest. 279/892).
- °184. *Minah ar-rauḍ al-azhar fi šarḥ al-Fiqḥ al-akbar* (vgl. GAL, I, 177, 6 [ohne Erwähnung al-Qārīs!], S I, 286), der bereits genannte Kommentar zur ḥana-

¹² Vgl. zu ihm al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṡar*, II, 243f., sowie az-Zirikli, *al-Aʿlām*, III, 200.

¹³ Die umfassendste mir bekannte *Maḡmūʿa* dieser Art ist die in der Staatsbibliothek Berlin aufbewahrte Handschrift Landberg 295. Allein in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul existieren mehr als 15 solcher Sammelhandschriften, darunter Reisülküttab 1201, Damat Ibrahim Paşa 298 und Süleymaniye 1040.



fitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* II mit einem Anhang zu verschiedenen religiösen Einzelfragen.

- °185. *az-Zubda fī šarḥ Qašīdat al-Burda* (vgl. GAL, I, 310), Kommentar zu dem bekannten Lobgedicht auf den Propheten von al-Būšīrī.
- °186. Kommentar zum *Kitāb at-Tašrīf az-Zanġānī* (vgl. GAL, I, 336).
- °187. *al-Mubīn al-muʿin li-fahm al-Arbaʿīn* (vgl. GAL, I, 499, 14 und S I, 683), Kommentar zum *Kitāb al-Arbaʿīn* von an-Nawawī, einer bekannten Sammlung von 40 Ḥadīten. In GAL, S II, 539, Nr. 8a wird die Schrift fälschlicherweise als Kommentar al-Qārīs zu seiner eigenen *Arbaʿīn*-Sammlung über die *faḍāʾil* des Korans ausgewiesen.
- °188. Kommentar zum *Kitāb Ādāb al-murīdīn fī t-taṣawwuf* von Abū Naġīb as-Suhrawardī (GAL, I, 563).
- °189. *al-Ġamālain ʿalā al-Ġalālain* (GAL, II, 182, 6b), Glosse zum *Tafsīr al-Ġalālain*.

Zwei türkische Wissenschaftler, die sich in Qualifikationsarbeiten mit ʿAlī al-Qārī beschäftigt haben, Abdalbaki Turan¹⁴ und Ḥalil Ibrāhīm Qūtlāy¹⁵, haben unabhängig voneinander neue, thematisch strukturierte Werkübersichten erstellt. Qūtlāy kommt auf folgende Zahlen: 20 Schriften al-Qārīs sind dem Bereich Recht (*fiqh*) zuzuordnen, 19 dem Bereich Prophetenüberlieferung (*ḥadīth*), 17 dem Bereich Theologie (*ʿilm at-tauḥīd*), 11 dem Bereich Wallfahrtsriten (*manāsik*), 6 dem Bereich Koranexegese (*tafsīr*), 6 weitere betreffen Leben und Attribute des Propheten (*sīra* und *šamāʾil*), noch einmal 6 den Bereich Grammatik (*naḥw*), schließlich 5 den Bereich Koranrezitation (*qirāʾat* und *taġwīd*). Die übrigen Schriften verteilen sich auf die Bereiche Biographie (*tarāġim*), Lexikographie (*luġa*), Bittgebete (*adʿiya*) und Formen des Gottdenkens (*adkār*) und sonstiges. Anhand dieser Aufstellung ist recht gut erkennbar, dass al-Qārī mit seiner Textproduktion im Grunde genommen das gesamte Feld der ʿulūm ad-dīn (Religionswissenschaften) abgehandelt hat.

Qūtlāy hat im Übrigen auf zwei weitere Schriften al-Qārīs hingewiesen, die bei Brockelmann nicht aufgeführt sind:

- °190. Kommentar zur *ar-Risāla al-Qušairīya*. Nach Qūtlāy (158f.) existiert eine Handschrift in Konya (Yūsuf Aġa 709).
- °191. *Baġġat al-insān fī muḡġat al-ḥayawān*, Auszug aus dem Tierlexikon *Ḥayāt al-ḥayawān* von Kamāl ad-Dīn Muḡammad b. Mūsā ad-Damīrī (gest. 808/1405). Die einzige bekannte Handschrift ist Asʿad Efendī 2899 in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul und umfasst 132 Blatt.

¹⁴ Abdalbaki Turan, *Aliyyu'l-Karīnin Hayatı, Eserleri ve Envaru'l-Kur'an ve Esraru'l Furkan adlı Tefsirindeki Metodu*, unveröffentlichte Dissertation, Konya 1981.

¹⁵ Ḥalil Ibrāhīm Qūtlāy, *Al-Imām ʿAlī al-Qārī wa-ātāru-hū fī ʿilm al-ḥadīth*, Magisterarbeit, Umm al-Qurā-Universität Mekka, Beirut 1408/1987.



Wie viele Schriften al-Qārī insgesamt verfasst hat, ist zum jetzigen Zeitpunkt nicht zu sagen, da die Sichtung des Gesamtwerkes, die im Wesentlichen anhand der reichen Bestände der Süleymaniye-Bibliothek, die wahrscheinlich die größte Sammlung von al-Qārīs Schriften besitzt, erfolgt, noch nicht abgeschlossen ist.¹⁶ Eine exakte Zahl wird sich allerdings auch nach Abschluss der Sichtung nicht nennen lassen, da verschiedene Schriften al-Qārīs Sammelwerke darstellen, die sich aus mehreren Texten zusammensetzen, die jeweils auch einzeln überliefert werden.¹⁷ In diesen Fällen lassen sich bei der Zählung sowohl die Sammelwerke als auch die Einzeltexte als Einheiten ansetzen, wodurch man jeweils zu einem anderen Ergebnis gelangt. In jedem Fall bleibt die Produktivität dieses Gelehrten respektabel: zwar umfassen einzelne seiner Abhandlungen und Traditionssammlungen nur ein bis zwei Blätter (z. B. 7., 8., 35.),¹⁸ doch stehen diesen kurzen Schriften auf der anderen Seite Glossen und Kommentare von mehreren hundert Seiten Länge (z. B. 16., 18., 73., 128., 140., °184.) gegenüber. Al-Qārīs Kommentar (17.) zur Ḥadīṭ-Enzyklopädie *Miškāt al-maṣābiḥ* von Walī ad-Dīn at-Tabrīzī (gest. 741/1340) nimmt in den modernen Druckausgaben sogar zehn¹⁹ bzw. neun²⁰ dickeleibige Bände ein.

In welchem Zeitraum hat al-Qārī sein umfangreiches Œuvre hervorgebracht? Die in den Texten selbst enthaltenen Datumsangaben verweisen alle auf die Jahre zwischen 1003 und 1014 h. Im Einzelnen verteilen sich die 24 datierten Schriften auf die folgenden Jahre (über die Jahreszahlen hinausgehende Datumsangaben sind in Klammern ergänzt):

¹⁶ Eine überarbeitete Liste der Schriften al-Qārīs, die sich an Brockelmanns Liste anlehnt, werde ich im Rahmen meiner Habilitationsschrift *Mullā ‘Alī al-Qārī: Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende* vorstellen.

¹⁷ So ist der Kommentar zur ḥanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* (Nr. °184) mit einem Anhang zu verschiedenen religiösen Einzelfragen versehen, der am Ende einen Kommentar zur *Risālat Alfāz al-kufr* von Badr ar-Rašīd enthält. Der Anhang und der Kommentar zur *Risāla* werden in der Liste Brockelmanns auch separat (Nr. 19 u. 20) aufgeführt. Ein weiteres Beispiel ist das Sammelwerk *al-Atmār al-ḡaniya fi asmā’ al-Ḥanafiya* (Nr. 123, vgl. auch 21a), das einen Auszug aus den *Manāqib Abī Ḥanīfa* von Muḥammad al-Kardārī (gest. 827), eine Zusammenfassung (*ḥulāṣa*) des ḥanafitischen Personen-Lexikons *al-Ġawāhir al-mudrī’a* von ‘Abd al-Qādir Ibn Abī l-Wafā’ al-Qurašī (gest. 775/1373) mit zahlreichen eigenen Ergänzungen und Erklärungen und am Ende einen Abschnitt (*faṣl*) mit Biographien ḥanafitischer Gelehrter des Jemen aus dem *Ṭabaqāt*-Werk eines gewissen ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ġazārī aš-Šāfi‘ī enthält. Der *Manāqib*-Auszug ist auch separat gedruckt worden, vgl. in Brockelmanns Liste Nr. 122.

¹⁸ Hier und in den folgenden Ausführungen werden die Schriften al-Qārīs der leichteren Handhabbarkeit wegen vielfach nur mit ihren Nummern aus Brockelmanns Liste bezeichnet. Wenn auf bestimmte Stellen in diesen Schriften verwiesen wird, so ist die Seite bzw. das Blatt mit der betreffenden Zahl nach dem Punkt angegeben.

¹⁹ ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī, *Mirqāt al-maṣāṭiḥ li-Miškāt al-maṣābiḥ*, Hg. Šidqī M. Ġamil al-‘Aṭṭār, Beirut (Dār al-Fikr) 1414/1994.

²⁰ In der überarbeiteten anonym erstellten Ausgabe, Beirut (Dār al-Fikr) 1422/2002.

- 1003 °191. (Mitte Ramaḍān) – 128.
 1004 °189. (Ende Dū l-Ḥiġġa)
 1006 16.
 1007 86. (Rabīʿ I) – 14. – 60.
 1008 17. (10. Rabīʿ II) – 52. (zweite Hälfte Ġumādā II) – °183. (Mitte Šaʿbān)
 1010 18./1. Teil (Anfang Ġumādā II) – 9. (Mitte Ramaḍān) – 66. (20. Ramaḍān) – 187. (29. Ramaḍān) – 138. (Mitte Šauwāl) – 59. (Ende Šauwāl) – 160. (Dū l-Qaʿda).
 1011 96. (Mitte Rabīʿ I) – 18./2. Teil (Mitte Ramaḍān) – 57. (20. Šauwāl).
 1012 15. – 99. (Ende Šafar).
 1013 139. (Mitte Ġumādā II) – 39.
 1014 140. (Anfang Raġab).

Geht man davon aus, dass auch die meisten anderen, nicht datierten Schriften al-Qārī in diesem Zeitraum entstanden sind, so fällt seine Hauptproduktionszeit mit den letzten zwölf Jahren seines Lebens zusammen. Nach al-Muḥibbī ist al-Qārī im Monat Šauwāl des Jahres 1014 h. gestorben.

Intertextualität und das Ich des Autors

Nimmt man sich nun die Schriften al-Qārī vor und sucht nach einer Autorenpersönlichkeit, so gibt es einige Punkte, die es schwer machen, eine solche zu entdecken. Legt man etwa Friedrich Schlegels Diktum zugrunde, wonach alle Individualität poetisch ist,²¹ so wird man bei ihm nicht fündig, denn al-Qārī beschränkt sich in seinen Schriften ausschließlich auf die traditionellen *ʿulūm ad-dīn* und bedient keine eigentlich literarischen Genres. Aber auch innerhalb des wissenschaftlichen Feldes entfaltet al-Qārī nur geringen Gestaltungswillen: so wird etwa in seinen Traktaten das behandelte Material üblicherweise in langen Listen aneinandergereiht, während eine thematische Strukturierung durch Kapitel und Abschnitte fast überall fehlt. Was die Entdeckung einer Individualität bei ihm außerdem erschwert, ist seine generelle Zurückhaltung gegenüber der Behandlung von persönlichen Themen. Sein ganzes Werk ist von einer Tendenz zur Anonymisierung beherrscht, so dass wir nur selten erfahren, wer die konkreten Personen waren, mit denen er in Interaktion getreten ist.²²

²¹ Zit. bei T. Borsche, „Individuum, Individualität III. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV, Sp. 310-323, dort Sp. 315.

²² Grundlage hierfür könnte die von ihm mehrfach zitierte Tradition „Schau auf das, was man gesagt hat, nicht auf denjenigen, der es gesagt hat“ (*lā tanzur ilā man qāl wa-nzur ilā mā qāl*; vgl. z. B. 89.91a) sein. Andererseits spielt hier gewiss auch das islamische Verbot der *ġība* hinein. Als *ġība* gilt jede Form der geschwätzigen Rede über einen Abwesenden. Al-Qārī selbst erklärt in seinem *ʿAin al-ʿilm*-Kommentar, dass es auch *ġība* darstelle, wenn Verfasser in ihren Werken eine bestimmte Person nennen, ihre Rede herabsetzen und ihr Anliegen verächtlich machen. Dies sei so, „weil die Schreibfeder eine der beiden Sprachwerk-

Gewichtiger als diese genannten Punkte ist für unsere Fragestellung allerdings noch ein anderes Merkmal seiner Schriften: die kaum noch zu steigernde textliche Abhängigkeit von früheren Autoren. Dass viele von al-Qārīs Schriften keine eigenständigen Texte sind, sondern Kommentare und Glossen – also Metatexte – darstellen, ist dabei das geringere Problem. Die Deutung und Auslegung von überlieferten Worten ist ein verbaler Akt, dem schon von vielerlei Seite²³ Individualität und Kreativität zugesprochen wurde. Problematischer dagegen ist die hochgradige Anreicherung seiner Schriften mit Fremdtexen, die al-Qārī im Grunde genommen nur abzuschreiben brauchte. Damit erklärt sich zum Teil auch seine hohe Schreibproduktivität. Der wirkliche Eigentext – es handelt sich zum großen Teil um kurze Anmerkungen von nur wenigen Zeilen Länge – stellt in seinen Schriften lediglich einen äußerst geringen Anteil des Gesamttextes dar.

Versuchen wir bei einer solchen Ausgangslage die Persönlichkeit des Autors freizulegen, so bieten sich verschiedene Wege an. Eine Methode besteht darin, zu untersuchen, auf welche Weise der Autor die Fremdtexen seinen Schriften einverleibt hat, um so die für ihn charakteristische Kompilationsmethode zu ermitteln.²⁴ Noch näher an der Autorenpersönlichkeit sind wir aber wohl, wenn wir uns auf den Eigentext konzentrieren und ihn zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen. Zwar nimmt er, wie gesagt, in den einzelnen Schriften nur einen äußerst geringen Anteil des Gesamttextes ein, doch steht aufgrund der großen Zahl und des zum Teil beträchtlichen Umfangs von al-Qārīs Schriften insgesamt dennoch ein beachtliches Korpus von Eigentexten zur Verfügung. Indem wir sie aus den verschiedenen Schriften extrahieren und nach formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten gruppieren und zusammenstellen, können wir die sein Werk dominierenden Redeformen und Denkkonzepte aufspüren.

Folgt man diesem Weg, so besteht die erste Aufgabe darin, in einer Art Schälprozess den Eigentext vom Fremdtex abzulösen. Selbstverständlich darf der Eigentext dabei nicht völlig vom Fremdtex isoliert werden, da er in den meisten Fällen eine Stellungnahme zum Fremdtex darstellt. Die Unterscheidung zwischen Eigen- und Fremdtex ist allerdings notwendig, um zu ermitteln, welche Aussagen dem Autor als historischer Persönlichkeit überhaupt zuzuordnen sind.²⁵

zeuge ist und durch sie *gība* zustande kommen kann, sowohl in ausdrücklicher als auch in andeutungsweiser Form“ (140.I476).

²³ So unter anderem von Nietzsche in *Der Wille zur Macht*, vgl. Borsche, *Individuum*, Sp. 321.

²⁴ Ein Beispiel für Kompilationsanalyse historiographischer Literatur in diachroner Perspektive ist die Studie von Kurt Franz, *Kompilation in arabischen Chroniken. Die Überlieferung vom Aufstand der Zang zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. bis 15. Jahrhundert*, Berlin, New York 2004.

²⁵ Die Nichtbeachtung dieses an sich selbstverständlichen Grundsatzes wurde Reinhard Schulze im Rahmen der Kritik an seiner Aufklärungshypothese vorgeworfen, vgl. Gottfried Hagen, Tillmann Seidensticker, „Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik an einer historiographischen Kritik“, *ZDMG*, 1998 (148) 83-110, dort bes. 93-96.

In vielen Fällen erfolgt die Abgrenzung der fremden von der eigenen Rede durch den Autor selbst mit bestimmten Schaltformeln. Als Einleitung der Fremdrede dienen Ausdrücke wie *qāla* („er hat gesagt“) oder *ḍakara* („er hat erwähnt“), hinter denen üblicherweise die Person folgt, auf die die Fremdrede zurückgeht, z. B. *qāl Ibn al-Humām* (73.250 „Ibn al-Humām hat gesagt:...“); am Ende des Fremdtexes steht häufig die Formel *intabā* oder *intabā kalāmu-hū* („hier enden seine Worte“). Diese klare Form der Kennzeichnung und Abgrenzung des Fremdtexes als Zitat stellt allerdings nur den Idealfall dar. In vielen Schriften al-Qārīs stoßen wir auf umfangreiche Fremdtexen, die nicht als Zitat gekennzeichnet sind.²⁶ Diese verdeckten Zitate sind für den modernen Interpreten von al-Qārīs Schriften natürlich ein großes Problem, weil es jederzeit geschehen kann, dass sich ein Text, den man dem Autor zugeordnet hat, als älter herausstellt. Größere Sicherheit bei der Unterscheidung zwischen Fremd- und Eigentext ergibt sich letztendlich allein aus dem Vergleich möglichst vieler Schriften des Autors. Durch einen solchen Vergleich lässt sich zum Beispiel feststellen, dass der Eigentext al-Qārīs sehr häufig durch einen bestimmten Sprachduktus – eine mit assonanten Wortpaaren angereicherte Reimprosa – gekennzeichnet ist.²⁷ Dieser besondere Sprachstil hebt nicht nur den Eigentext von den eingelagerten Fremdtexen ab, sondern stellt zudem eine formale Beziehung zum Textkopf der jeweiligen Schrift her, der in der gleichen kunstvollen Reimprosa gehalten ist und neben den doxologischen Einleitungsformeln (*basma*, *ḥamdala*, *taṣliya*) üblicherweise auch die Selbstvorstellung des Autors enthält.

Hat man den Eigentext vom Fremdtext abgelöst, so erscheint es für unsere Fragestellung zweckmäßig, nach solchen Passagen Ausschau zu halten, in denen der Autor von sich selbst spricht, also die erste Person benutzt. Tatsächlich stoßen wir auf eine Anzahl solcher Passagen. So berichtet al-Qārī etwa gelegentlich über selbst beobachtete Verhaltensweisen von religiösen Außenseitern in Mekka.²⁸ Andere Passagen, die mit der Wendung *tumma ra'aitu* („sodann habe ich gesehen“) eingeleitet werden, geben Aufschluss über seinen eigenen Erkenntnispro-

²⁶ Ein Beispiel ist al-Qārīs Medina-Schrift *ad-Durra al-muḍī'a fī ziyārat ar-raḍīya* (= 69.), die fast komplett von Ibn Ḥaḡar al-Haitamīs Schrift zum gleichen Thema *al-Ḡauhar al-munazzam fī ziyārat al-qabar aš-šarīf an-nabawī al-muḥarrām* abgeschrieben ist. Ibn Ḥaḡar wird nur an einzelnen Stellen als Vertreter einer Lehrauffassung zitiert, so als ob der Rest des Werkes nichts mit ihm zu tun hätte.

²⁷ Die gewählten Wortpaare (*marām – maqām*; *maḍhab – mašrab*; *mabnā – ma'nā*; *fāsid – kāsid*; *mašhūr – mašūr*) haben dabei Wiedererkennungswert und weisen den Text als Eigenrede aus.

²⁸ Vgl. z. B. 73.104: *min ḍālīka mā ra'ainā min ba'd al-maḡānīn...anna-hū tāfa 'alā hay'at as-samā' ad-dawwār* „dazu gehört, was wir von manchen Besessenen gesehen haben, die den Umlauf [um die Ka'ba] im Wirbelreigen vollzogen haben“, und 73.331: *wa-qad adraknā man kān yadda'i l-mašyaha wa-kān yalbas qalansūwatan min al-kiswa...* „wir haben jemanden gesehen, der das Scheitum für sich in Anspruch nahm und eine Qalansūwa aus Kiswa-Stoff trug“.

zess hinsichtlich bestimmter Sachfragen.²⁹ Wie viele arabischsprachige Autoren vor ihm, benutzt al-Qārī die Formel *qultu* („Ich sage“), um eigene Positionen zu bestimmten Problemen vorzutragen. Selbst einige autobiographische Anmerkungen lassen sich in seinen Schriften entdecken. In seiner längeren Schia-Abhandlung etwa berichtet er von Anschuldigungen aus dem Kreise seiner Schüler und erwähnt seine Auswanderung aus der khorasanischen *dār al-bidʿa* als große Gottesgnade (26.133b). Betrachtet man die Gesamtzahl der Passagen in al-Qārīs Schriften, in denen er in der ersten Person spricht, so tritt *eine* Form der Ich-Rede besonders markant hervor: der intertextuelle Querverweis.

Hiermit kommen wir nun zum eigentlichen Thema dieses Beitrages. Als intertextuelle Querverweise bezeichne ich solche Verweise, mit denen al-Qārī Bezüge zwischen verschiedenen Schriften seines Gesamtwerkes herstellt. Sie sind zu unterscheiden von den intratextuellen Querverweisen, die sich auf Stellen innerhalb der gleichen Schrift beziehen und zumeist unpersönlich formuliert sind, also etwa die Formeln *ka-mā marra* („wie oben dargestellt“) oder *ka-mā sa-yaʿtī* („wie unten folgt“). Bei den intertextuellen Querverweisen können wir wiederum zwischen diffusen Verweisen und solchen, die eine konkrete Schrift als Zielpunkt haben, unterscheiden. Ein diffuser Querverweis ist es etwa, wenn al-Qārī in einer seiner Schriften die Falschheit der Lehren Ibn ʿArabīs damit begründet, dass er erklärt: „wir haben die Vernunft- und Überlieferungsargumente in unseren Büchern, die die Koranauslegung, die Ḥadīṭe und die Aussprüche der Sufis betreffen, dargelegt“³⁰. Manchmal sind die Querverweise sogar noch unbestimmter. So erklärt er in mehreren Schriften nur lapidar, dass er eine Sache bereits „an einem anderen als diesem Ort“ (*fi ǧair ḥadā l-maqām* bzw. *maḥall*) erläutert habe (z. B. 59.164b, 140.I190, °184.337). Die meisten Querverweise sind allerdings konkrete Verweise, bei denen die gemeinte Schrift durch eine explizite Titelnennung oder eindeutige inhaltliche Beschreibung leicht zu identifizieren ist. So schreibt al-Qārī zum Beispiel in einer seiner Schriften zu den Gründern der vier Rechtsschulen:

li-kull wāḥid min-hum faḍāʿil mutaʿaddida maḍbūta ḡakartu baʿḡa-hā fi kitābi al-Mirqāt Šarḡ al-Miškāt (21.436b)

Ein jeder von ihnen hat zahlreiche Vorzüge, von denen ich einige in meinem Buch *al-Mirqāt*, dem Kommentar zum *Miškāt*, erwähnt habe.

Damit meint er seinen umfangreichen Kommentar zu der Ḥadīṭ-Enzyklopädie *Miškāt al-mašābiḡ* von Walī ad-Dīn at-Tabrīzī (gest. 741/1340). Oder, ein anderes Beispiel, wenn er über die Prophetengefährten schreibt:

²⁹ Vgl. z. B. 86.190a: *ṭumma raʿaitu šāriḡan li-l-Fuṣūṣ takallam fi ḥādīḡi l-mašʿala muʿāriḡan li-n-nuṣūṣ ātiyan bi-kalām mutaʿāriḡ yazḡar buṣṭānu-hū li-l-ʿumūm wa-l-ḡuṣūṣ* „dann sah ich, dass ein *Fuṣūṣ*-Kommentator über dieses Problem in einer den Texten widersprechenden Weise gesprochen hat, wobei er Worte beibrachte, die in sich selbst widersprüchlich sind und deren Wichtigkeit der Allgemeinheit und der Elite deutlich ist“.

³⁰ *Wa-ḡad awwaḡnā l-adilla al-ʿaḡṭiya wa-l-ḡuḡaḡ an-naḡṭiya fi kutubi-nā al-mutaʿalliya bi-t-tafsīr wa-l-ḡādīṭ wa-aḡwāl aṣ-ṣūfiya* (26.138a).

wa-fi takfir lā'ini-him bilāf mašbūr wa-t-tafṣīl fi maḥalli-hi maštūr wa-qad basattu hādīhi l-mas'ala fi risāla mustaqilla (123.7a)

Über die Für-Gottlos-Erklärung dessen, der sie verflucht, gibt es einen bekannten Streit. Die detaillierte Beschreibung ist an seinem Platz verzeichnet. Ich habe dieses Problem in einer gesonderten Abhandlung ausführlich behandelt.

Als die *risāla mustaqilla*, auf die al-Qārī hier verweist, lässt sich trotz des fehlenden Titels, eindeutig seine Schrift 26. *Šamm al-‘awāriḍ fi ḍamm ar-Rawāfiḍ*, die sich mit der Frage befasst, ob die von den Schiiten praktizierte Schmähung der Prophetengefährten Unglaube ist, identifizieren.

Die Auswertung von bisher 62 Schriften al-Qārīs³¹ hat eine Gesamtzahl von über 140 konkreten intertextuellen Querverweisen zutage gefördert. Diese Querverweise³² sind nun – und damit komme ich zur Hauptthese dieses Beitrages – ein wichtiges Hilfsmittel zur Freilegung der Individualität des Autors. Sie stellen eine Sonderform der Intertextualität dar, die subjekt-bezogen ist und in krassem Gegensatz zu den eben beschriebenen Formen transtextueller Abhängigkeit von Schriften früherer Autoren steht. Durch die Berücksichtigung der Querverweise wird deutlich, wie stark dem Autor das sich aus den einzelnen Schriften zusammensetzende Gesamtwerk als gedanklicher Referenzrahmen gedient hat. Die Einzelschriften erweisen sich als Teil eines Ensembles, das in sich durchdacht und durchkomponiert ist, während umgekehrt auf der Ebene der einzelnen Schriften, wie bereits angedeutet, der Wille zur anspruchsvollen Gestaltung und Systematisierung des Stoffes nur in Ansätzen erkennbar ist.

Formen und Funktionen des intertextuellen Querverweises

Betrachtet man die Querverweise in ihrer Gesamtheit, so fällt auf, dass bestimmte Formulierungen besonders häufig vorkommen. Als Beschreibung für seine Leistungen in den als Verweisziel genannten Schriften verwendet al-Qārī oft Verben wie *baiyana*, *awḍaḥa* („darlegen, erläutern“), *ḍakara*, *awrada* („erwähnen“), bzw. genre-spezifisch *šaraḥa* („erklären“, für Kommentare) und *ḡama‘a* („zusammenstellen“ für Traditionssammlungen). Auch der zusammengesetzte Ausdruck *wa-qad basattu ‘alai-hi l-kalām fi* („Ich habe mich darüber ausführlich in...geäußert“) erscheint mehrfach (so z. B. 140.I509). Für seine Traktate benutzt al-Qārī außer-

³¹ Es sind die Schriften 7., 8., 9., 11., 12., 15., 16., 17. (2 von insgesamt 10 Bdn.), 18. (1 von insgesamt 2 Tln.), 20., 21., Nachtrag zu 21., 22., 25., 26., 27., 28., 32., 33., 34., 35., 38., 39., 41., 43., 45., 46., 48., 49., 50., 57., 58., 59., 60., 61., 63., 64., 66., 67., 69., 71., 72., 73., 77., 78., 79., 80., 84., 85., 86., 89., 94., 96., 97., 98., 123., 128., 138., 140., 160., 178., °184. Daneben wurden Angaben in der Sekundärliteratur (vor allem Qūtlāy) miteinbezogen.

³² Die einzelnen Belegstellen werden mit dem genauen Wortlaut der Verweise in meiner Habilitationsschrift aufgelistet.

dem gerne die Wendung: *wa-qad afradtu li-bāḍihi l-mas'ala risāla mustaqilla* (z. B. °184.310), „ich habe diesem Problem eine eigenständige Abhandlung gewidmet“.

Auffällig ist aber auch das Bestreben, die gängigen Formeln immer wieder neu zu variieren. Das Verb steht üblicherweise in der 1. Person Singular oder Plural; manchmal erscheint es aber auch in der *Maṣdar*-Form wie zum Beispiel in der Wendung: *wa-l-ḥadīṭ fi l-Miškāt wa-šarḥu-hū fi l-Mirqāt* (140.I187), „der Ḥadīṭ findet sich im *Miškāt*, und seine Erklärung im *Mirqāt* (= Titel von al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar)“. Der Anschluss an den Vortext erfolgt bei finiten Verbformen üblicherweise mit der Konjunktion *wa*- und der daran angeschlossenen, die Perfektivität betonenden Partikel *qad*. In manchen Fällen wird die Querverweisformel aber auch mit der unterordnenden Konjunktion *ka-mā* („sowie“) eingeleitet³³ oder schließt sich als asyndetischer Relativsatz an den Vortext an,³⁴ wodurch sich eine noch engere Verzahnung mit diesem ergibt.

Die Zugehörigkeit des Querverweises zum Eigentext wird an manchen Stellen durch Verwendung von Reimprosa besonders markiert. So erklärt al-Qārī in seinem *ʿAin al-ʿilm*-Kommentar zum Gebrauch des *ṣāʿ*-Hohlmaßes beim Kauf von Lebensmitteln:

*wa-taḥqīqu ḥāḍihi l-mas'alati wa-mā fi-hā min ar-ri'āya
fi šarḥi-nā li-n-Nuqāya
Muḥtaṣari l-Wiqāya
wa-Llāhu walīyu l-hidāya* (140.I262)

Die Untersuchung dieser Frage und dessen, was dabei zu beachten ist,
findet sich in unserem Kommentar zur *Nuqāya*, die eine Epitome der *Wiqāya* ist.
Und Gott ist es, dem die Rechtleitung anheim gestellt ist.

Auch *tagnīs*-Wortspiele – ein weiteres Charakteristikum von al-Qārīs Schreibstil – sind gelegentlich in die intertextuellen Querverweise eingebaut. So wird zum Beispiel in einem Fall mit der doppelten Bedeutung von *nuḥba* – als Titelname und als Begriff für „Auszug“ – gespielt: *ka-mā baiyantu-hū fi šarḥ Šarḥ an-Nuḥba wa-nuḥbatu-hū hunā anna-hū* (20.68b: „wie ich im Kommentar zum *Nuḥba*-Kommentar gezeigt habe, und als ein Auszug daraus sei hier gesagt, dass“). In einem anderen Fall nimmt der Querverweis in der Wortwahl inhaltlich auf den Kontext Bezug. So erklärt al-Qārī in seinem *ʿAin al-ʿilm*-Kommentar (140.I300f.) mit Bezug auf die Tradition, derzufolge sich der Gottesgesandte manchmal vor Hunger einen Stein auf den Bauch band: *wa-qad ašbaʿtu l-kalām ʿalai-hi fi ḡamʿ al-wasāʿil šarḥ aš-Šamāʿil* („Ich habe darüber ausführlich in dem *Šamāʿil*-Kommentar *ḡamʿ al-wasāʿil* gesprochen). Wenn hier al-Qārī nicht wie sonst den Ausdruck *basaṭa l-kalām ʿalā*, sondern *ašbaʿa l-kalām ʿalā* („ausführlich über etwas sprechen“) verwendet, so sicherlich deshalb, weil die primäre Bedeutung von *ašbaʿa* „sätti-

³³ Beispiele: *ka-mā baiyantu-hū fi risāla mustaqilla* (17.II188), *ka-mā baiyantu fi Šarḥ Musnad al-Imām* (140.I48).

³⁴ Beispiel: *wa-li-š-šaiḥ at-Tūrpuṣṭi hunā kalām daḡiq ʿalā waḡḡ at-taḥqīq ḡakartu-hū fi Šarḥ al-Miškāt* (16.100).

gen, sattmachen“ eine interessante Antithese zu dem Hunger des Gottesgesandten bildet.

Zwei Grundfunktionen des Querverweises lassen sich unterscheiden. Zum einen dient er der *Ökonomisierung*. So wird der Leser an zahlreichen Stellen mit der summarischen Abhandlung eines Problems abgefunden und für ausführliche Erläuterungen auf eine andere Schrift verwiesen, in der dieses Problem bereits auseinandergesetzt wurde.³⁵ Oder der Querverweis wird benutzt, um an einen in einer früheren Schrift vorgetragenen Gedankengang anzuknüpfen, ohne ihn *in extenso* wiederholen zu müssen.³⁶ Das Bestreben, Doppelungen zu vermeiden, lässt sich besonders gut auch in den Anfangsteilen der Kommentare erkennen. Die Gefahr einer Doppelung ergibt sich hier daraus, dass fast jedes der von al-Qārī kommentierten Werke mit *basmala* und *ḥamdala* beginnt. Es hätte also grundsätzlich die Möglichkeit bestanden, in jedem Werk an den betreffenden Stellen die beiden Formeln mit dem gleichen Kommentar zu versehen. Dies ist aber eben nicht geschehen. Zwar werden dort zum Teil die gleichen Traditionen erwähnt, doch gibt es erhebliche Unterschiede in der Schwerpunktsetzung. Darüber hinaus verzichtet al-Qārī in mehreren Kommentaren ausdrücklich auf Erklärungen zur *basmala*, mit dem Hinweis, dass er sich bereits andernorts ausführlich zu diesen Formeln geäußert habe.³⁷ Wenn er in diesem Zusammenhang den Ausdruck *fi baʿd muṣannafāti-nā al-muṭawwala* (128.I35: „in einem unserer dickleibigen Schriften“) verwendet, so ist damit wahrscheinlich sein *Miškāt*-Kommentar gemeint, in dem er sich tatsächlich sehr detailliert mit den beiden Formeln auseinandergesetzt hat (vgl. 17.I3-7).

Die zweite Grundfunktion besteht in der *Werbung* für andere Schriften. Dem Leser, der mit einer Schrift beschäftigt war, sollte schon während der Lektüre eine neue Leseperspektive eröffnet werden. Besonders deutlich wird diese Werbefunktion dann, wenn der Querverweis von einer Leseempfehlung begleitet ist. So sagt al-Qārī zum Beispiel in Bezug auf seine Gebetssammlung *al-Hizb al-aʿzam* (51): „Diese musst du haben!“ (*wa-ʿalai-ka bi-hi*; 59.158a) und von seiner Sammlung erfundener Ḥadiṭe mit dem Titel *al-Maṣnūʿ fi maʿrifat al-mawḍūʿ*³⁸ meint er: „Der Lernende wird sie nicht entbehren können“ (*lā yastaghnī ṭ-ṭālib ʿan-hū*; 16.127). Seinen Kommentar zu den *Arbaʿūn* von an-Nawawī bezeichnet er in ei-

³⁵ In einer seiner Schriften erklärt al-Qārī zum Beispiel, dass das, was er hier vorbringe, „das innerste Mark“ (*lubb al-lubāb*) dessen sei, was er im *Miškāt*-Kommentar ausführlich behandelt habe (21.449b). Weiteres Beispiel: *ka-mā awḍaḥtu-hū fi r-risāla... wa-muḡmalu-hū hunā anna... „wie ich in der Abhandlung...gezeigt habe. Hier sei nur als Zusammenfassung gesagt, dass...“* (39.171b).

³⁶ In diesen Fällen benutzt al-Qārī üblicherweise die *tumma-raʿaitu*-Formel, wie zum Beispiel in der *Murǧīʿa*-Passage seiner Schrift über ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī, siehe dazu unten S. 151.

³⁷ Vgl. z. B. 128.I35: *wa-qad basatnā l-qawl ʿalā mufradāt al-basmala wa-l-ḥamdala wa-mā yataʿallaq bi-himā fi baʿd muṣannafāti-nā al-muṭawwala*, und 140.I3: *qad basatnā l-kalām fi gair ḥādā l-maqām ʿalā mufradāt wa-murakkabāti-hā wa-mabānī-hā wa-maʿānī-hā wa-mā warad fi-hā wa-sāʿir mutaʿalliqāti-hā*.

³⁸ Siehe dazu unten S. 148.

nem Querverweis als „hilfreiche Wohltat“ (*ḥair muʿin*; 140.II372f.). Al-Qārī ging offenbar davon aus, dass der Leser, wenn er sich für ein bestimmtes Thema stärker interessierte, eine andere seiner Schriften konsultieren konnte. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Notiz eines späteren Gelehrten: al-Qārī habe seine Schriften den eigenen Kindern unter der Bedingung vermacht, dass sie niemanden daran hinderten, sie zu kopieren.³⁹ Dies war also al-Qārīs Strategie zur Verbreitung seiner Schriften. Möglicherweise ist er schon zu Lebzeiten so verfahren. Die durchdachte Publikationsstrategie scheint aufgegangen zu sein: obwohl al-Qārī keinen namhaften Kreis von Schülern hervorgebracht hat, sind, wie eingangs beschrieben, weltweit viele Bibliotheken heute mit Handschriften und Drucken seiner Werke angefüllt.

Betrachtet man die Querverweise in al-Qārīs Schriften aus dem Blickwinkel der Intertextualitätstheorie, so erkennt man, dass es sich im Grunde genommen um „Epitexte“ im Sinne Gérard Genettes handelt. Der Epitext gehört nach Genette zusammen mit dem Peritext zur Gruppe der sogenannten Paratexte, die als lektüresteuernde Hilfselemente einen Rahmen und Kommentar zu dem eigentlichen Text bilden.⁴⁰ Peritext und Epitext unterscheiden sich nur hinsichtlich ihrer räumlichen Nähe zum eigentlichen Text. Während die Peritexte, zu denen zum Beispiel Titel, Widmungstext, Vor- und Nachwort gehören, relativ fest mit dem eigentlichen Text verbunden sind, sind die Epitexte an einem anderen Ort platziert. Genette dachte bei ihnen vor allem an Interviews, Briefwechsel oder Tagebücher des Autors.⁴¹ Zwar liegen bei al-Qārī keine derartigen Textformen vor, doch existiert mit den Querverweisen eine mindestens ebenso informative Art der epitextlichen Rahmung seiner Schriften. Fasst man die Querverweise als Epitexte auf, so ist das Besondere an ihnen ihre Positionierung: sie sind nämlich in Schriften untergebracht, die selbst wiederum zum großen Teil Zielpunkt von Querverweisen in anderen Schriften desselben Autors sind. Darin äußert sich der autoreferentielle Charakter dieses epitextlichen Systems.

Der intertextuelle Querverweis als Mittel zur Werkbeschreibung und Werkanalyse

Epitexte werden von Philologie und Literaturgeschichte schon seit langem für die Interpretation, Erschließung und Kommentierung von Texten herangezogen.⁴² In ähnlicher Form können wir auch die intertextuellen Querverweise fruchtbar machen. Wie die anderen Epitexte ermöglichen sie eine an der Selbstsicht des Au-

³⁹ ʿUṭmān al-ʿUryānī in *ar-Ramz al-kāmil fī šarḥ ad-duʿāʾ aš-šāmīl* (= Kommentar zu 51.), zit. bei Qūtlāy, *Al-Imām ʿAlī al-Qārī*, 115.

⁴⁰ Vgl. dazu Gérard Genette, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt a. M. 2001.

⁴¹ Vgl. ebd., 328-384.

⁴² Vgl. ebd., 330.

tors orientierte Beschreibung und Analyse seiner Schriften. Darüber hinaus erhalten wir durch sie aber auch Aufschluss über die Struktur und Entstehungsgeschichte seines Gesamtwerkes. In den folgenden Abschnitten wird ein skizzenhafter Überblick über die verschiedenen Arten von Informationen gegeben, die wir durch eine systematische Auswertung der Querverweise gewinnen können.

1.) So erfahren wir durch sie von Schriften, die dem Gesamtwerk des Autors zugehören, aber selbst nicht überliefert sind. Im Falle al-Qārīs sind nach derzeitigem Kenntnisstand zwei Schriften auf diese Weise zu identifizieren. Entsprechend ihrer Titulierung in den Querverweisen können wir sie als

- °192. *al-Midrāğ al-‘alarwī fi l-mi‘rāğ an-nabarwī* (erwähnt in 18.54 und °184.322, an letzterer Stelle mit leicht abweichendem Titel) und
- °193. *aş-Şilāt al-‘alīya fi ş-şalāt al-Muḥammadīya* (erwähnt in 18.22f. und in 140.I97, an letzterer Stelle mit leicht abweichendem Titel)

der erweiterten Werkliste Brockelmanns hinzufügen.

2.) Daneben erhalten wir durch die Querverweise darüber Aufschluss, welche Schriften inhaltlich zueinander in Bezug stehen, oder mit anderen Worten: *thematische Kontiguität* aufweisen. Manchmal finden sich über eine Schrift verteilt mehrere Verweise auf die gleiche Schrift. So verweist al-Qārī zum Beispiel insgesamt neunmal von seinem *‘Ain al-‘ilm*-Kommentar auf seinen Kommentar zur Gebetssammlung *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* (140.I100f., 131, 134, 136, 206, 340, 379 und 140.II386). In diesem Fall können wir davon ausgehen, dass die inhaltliche Beziehung zwischen den beiden Schriften besonders intensiv ist. Eine spezielle Verbindung zwischen zwei Schriften ist gegebenenfalls auch aus der Platzierung des Querverweises erkennbar, so etwa wenn der Verweis schon im Textkopf untergebracht ist, dort also, wo das Programm und die Intention einer Schrift vorgestellt werden. Dies ist zum Beispiel der Fall bei al-Qārīs Kommentar zu dem theologischen Lehrgedicht *Bad’ al-amālī* (138.), der sich im Textkopf als „Kurzfassung“ des *Fiqh-akbar*-Kommentars (°184.) präsentiert.

3.) Legt man eine Liste der Querverweise an, so lässt sich mit ihrer Hilfe auch die funktionale Stellung einer Schrift im Gesamtwerk bestimmen. Schriften, von denen besonders häufig auf andere Schriften verwiesen wird, können wir als *resümierend* bezeichnen, insofern als sie das Wissen früherer Schriften zusammenführen. Schriften, die besonders häufig Zielpunkt von Querverweisen sind, haben *fundierende* Funktion, da sie anderen Schriften als Basis und Anker dienen. Anhand der Gesamtzahl der Querverweise lässt sich die Bedeutung, die der einzelnen Schrift im Gesamtwerk zukommt, quantifizieren. Schriften, die durch besonders viele Verweise mit anderen verbunden sind, können als *zentral*, solche, die weder Ziel- noch Ausgangspunkt von Verweisen sind, als *randständig* betrachtet werden. Legt man diesen Maßstab an, so lässt sich anhand dessen eine Auswahl von Schriften, die sich durch eine besonders starke Einbettung in das Gesamtwerk auszeichnen, erstellen.

Nach meinem derzeitigen Kenntnisstand ist al-Qāris Kommentar zu der anonymen Moral-Enzyklopädie *ʿAin al-ʿilm* (140.) seine wichtigste resümierende Schrift. Von ihr führen Querverweise zu 21 anderen Schriften, die höchste Zahl im Gesamtwerk. Al-Qāris Kommentar zu dem mittellangen *Manāsik*-Kompendium Raḥmat Allāh as-Sindīs mit dem Titel *al-Maslak al-mutaqassit fi l-mansak al-mutawassit* (73.) ist Ausgangspunkt eines ganzen Bündels von Querverweisen, die zu Einzelabhandlungen führen, in denen er sich mit Detailfragen des Wallfahrtswesens befasst hat, und kann insofern als seine Summa-Schrift zu diesem Wissensfeld beschrieben werden.

Als eine echt fundierende Schrift können wir al-Qāris Kommentar zur Ḥadīṭ-Enzyklopädie *Miškāt al-maṣābiḥ* (17.) einordnen. Insgesamt konnte ich bisher in zwölf Schriften Querverweise finden, die zu ihm hinführen. Sowohl resümierenden als auch fundierenden Charakter hat der in Brockelmanns Liste nicht aufgeführte, hier als °184. nachgetragene Kommentar zur ḥanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar*. Er ist Ausgangspunkt von Querverweisen auf neun und Zielpunkt von Querverweisen in sieben Schriften. Schon allein daran lässt sich die herausragende Bedeutung der Schrift im Gesamtwerk erkennen.

Wenn wir festlegen, dass diejenigen Schriften, die durch Querverweise mit sechs anderen Schriften oder mehr verbunden sind, als *zentral* gelten sollen, dann erhalten wir nach dem bisherigen Datenstand folgende zwölf Schriften als Auswahl: 15., 16., 17., 18., 21., 26., 38., 39., 73., 123., 140., °184. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass sieben von diesen Schriften (15., 16., 17., 18., 73., 140., °184.) Kommentare sind. Das zeigt, dass die Texte dieser Gattung erheblich stärker in das Gesamtwerk eingebunden sind als die monographischen Abhandlungen und Auszüge. Sie bilden gewissermaßen die Knotenpunkte im Netzwerk der auf den Autor bezogenen Texte.

4.) Mit Hilfe einer Grafik lässt sich das System der Querverweise auch *visualisieren*. Eine solche Grafik liefert dann eine an der Selbstsicht des Autors orientierte komprimierte Darstellung seines Gesamtwerkes.

Die hinten angestellte Grafik zur Querverweissituation bei al-Qārī beruht auf der Auswertung der 62 bisher durchgesehenen Schriften sowie vereinzelt Angaben in der Sekundärliteratur. Die meisten Schriften sind der besseren Darstellbarkeit wegen nur durch Nummern bezeichnet, wobei die Nummerierung der erweiterten Werkliste Brockelmanns folgt. Je nachdem, ob es sich bei der Schrift um einen Kommentar, einen Auszug (*muḥtaṣar*), eine monographische Abhandlung (*risāla*) oder eine Traditionssammlung handelt, ist sie mit einem Viereck, einem Achteck, einer Rundform oder einem Sechseck gekennzeichnet. Diejenigen Schriften, die durch Querverweise mit sechs anderen Schriften oder mehr verbunden sind, sind dadurch hervorgehoben, dass neben der Nummer jeweils der zweite, themenspezifische Teil ihres Titels in kleiner Schrift aufgeführt ist. Bei Schriften, die Querverweisbezüge zu mehr als 12 bzw. 18 Schriften aufweisen, wurden entsprechend größere Schriftgrößen verwendet. Durch diese Darstel-

lungsform wird die Bedeutung, die der betreffenden Schrift im Gesamtwerk zukommt, sofort sichtbar. Auch die Intensität der Beziehungen zwischen den einzelnen Schriften ist in der Grafik optisch zum Ausdruck gebracht, indem für Einfach-, Doppel- und Mehrfachverweise Pfeile unterschiedlicher Dicke verwendet wurden.

Die Grafik führt sehr deutlich die Kohärenz des Gesamtwerkes von al-Qārī vor Augen. Sie macht daneben aber auch *Schriftenfamilien* sichtbar. Als Schriftfamilien können wir solche Gruppen von Schriften bezeichnen, die alle direkt oder indirekt auf eine Schrift – meist handelt es sich um einen Kommentar – bezogen sind, ohne in der gleichen Weise oder Intensität an andere Schriften angebunden zu sein. In dem Werk al-Qārīs lassen sich mehrere solcher Schriftfamilien erkennen, so zum Beispiel die rechts unten angeordnete Gruppe von Schriften mit dem Kommentar Nr. 73. im Zentrum, die wir aufgrund ihrer thematischen Ausrichtung als *Manāsik*-Familie bezeichnen können.

Umgekehrt können wir bei Schriften, die nur einzelne Querverweise aufweisen, durch die Grafik schnell erkennen, wie sie im Gesamtwerk „aufgehängt“ sind. Als Beispiel sei hier die Sammlung von 40 besonders kurzen Aussprüchen des Gottesgesandten (7. *Arbaʿūna ḥadīṭan fi ḡawāmiʿ al-kalim*) genannt, deren Intention sich dem Leser nicht sogleich erschließt. Die Anbindung an al-Qārīs Kommentar zu Qādī ‘Iyāḍ *Kitāb aš-Šifāʿ fi ḥuqūq al-Muṣṭafā* (18.) macht deutlich, dass es hier um ein Teilgebiet der Prophetologie geht.

5.) Etwas problematischer ist das Feld der Chronologie. Wie oben dargelegt wurde, sind nur wenige Schriften al-Qārīs datiert. Geht man davon aus, dass die Querverweise auch ein zeitliches Verhältnis zwischen zwei Schriften anzeigen – nämlich Anteriorität der Schrift, auf die verwiesen wird, gegenüber derjenigen, in der der Querverweis enthalten ist –, so erscheinen sie als ein willkommenes Mittel, um die nicht datierten Schriften zumindest in eine *relative Chronologie* zu bringen.

In unserem Diagramm wird die sich aus den Querverweisen ergebende relative Chronologie der Schriften al-Qārīs durch ihre Anordnung auf vertikaler Achse (oben = früh; unten = spät) zum Ausdruck gebracht. Die Schriften sind auf insgesamt elf Ebenen verteilt worden. Dies geschieht aus dem einfachen Grund, dass die längste Kette von Querverweisen (89. > 140. > 123. > 26. > 138. > °184. > 18. > 17. > 94. > 38. > °183.) genau diese Anzahl von Gliedern aufweist. Die durch Querverweise miteinander verbundenen Schriften sind entsprechend der Chronologie in größtmöglicher Nähe untereinander angeordnet worden.

Wie aus der Grafik ersichtlich, ist die sich aus den Querverweisen ergebende relative Chronologie weitgehend stimmig. Beachtlich sind allerdings zwei Fälle, bei denen sich Querverweise überkreuzen. So wird vom *Miškāt*-Kommentar einmal (17.188) auf den *Nuḥba*-Superkommentar, und von diesem zweimal (16.59,100) zurück auf den *Miškāt*-Kommentar verwiesen. Ähnlich sind auch die beiden Abhandlungen über Ḥiḍr (34.) sowie über die Rechtsschulenzugehörig-

keit des Mahdī (39.) durch sich überkreuzende Querverweise miteinander verbunden. Eine Erklärungsmöglichkeit für diesen Befund ist, dass hier jeweils eines der beiden Werke redigiert oder nachträglich mit einem Querverweis versehen worden ist. Möglich ist aber auch, dass die beiden Werke in zeitlicher Parallelität zueinander entstanden sind, wobei sich dieser Prozess durchaus über mehrere Jahre erstreckt haben könnte. Aufgrund dieser Überlegung sind die betreffenden Schriften in der Grafik auf der gleichen Ebene nebeneinander angeordnet worden.

Eine weitere Schwierigkeit stellt der in dem *Nuḥba*-Superkommentar (16.127) enthaltene Querverweis auf eine Schrift mit dem Titel *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-maudūʿ* dar. Von verschiedener Seite ist dieser Titel der kürzeren von al-Qārī zusammengestellten Sammlung erfundener Ḥadīṭe (11.) zugeordnet worden, die sonst unter dem Titel *al-Maudūʿāt aṣ-ṣuḡrā* erscheint.⁴³ Dieser Text enthält allerdings selbst einen Querverweis auf den *Ṣifāʿ*-Kommentar, der – folgt man der sich aus den anderen Querverweisen ergebenden relativen Chronologie – nach 16. entstanden ist. Aufgrund dieses Widerspruchs ist die Identifikation der in 16.127 genannten Schrift mit der kurzen *Maudūʿāt*-Sammlung in Zweifel zu ziehen. Es kann sich allenfalls um eine Vorform dieser Sammlung handeln. Bis zur endgültigen Klärung des Sachverhalts wird deshalb *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-maudūʿ* in Werkliste und Grafik als eine separate Schrift mit eigener Nummer (°194.) geführt.

Da in das Querverweissystem mehrere von denjenigen Schriften eingebunden sind, die im Text eine Datierung aufweisen, tritt neben die relative noch eine *absolute Chronologie*. In vielen Punkten stimmen die Ergebnisse der beiden Chronologiearten überein. So passt es etwa sehr gut zu dem nach relativer Chronologie sehr späten *ʿAin al-ʿilm*-Kommentar (140.), dass er auf al-Qārīs letztes Produktions- und Lebensjahr 1014 datiert ist. In vielen Fällen wird auch die Grundannahme, dass der Querverweis immer von der späteren zu der früheren Schrift führt, bestätigt. Man vergleiche etwa die Querverweise von 39. (datiert auf 1013) auf 96. (1011), von 160. (1010) auf 17. (1008) und von dem ersten Teil von 18. (1010) auf °183. (1008) und 86. (1007). Daneben gibt es aber auch eine Anzahl von Fällen, bei denen der Querverweis zu der jeweils späteren Schrift führt. So enthält zum Beispiel 128. (1003) einen Querverweis auf 16. (1006), und 14. (1007) einen Verweis auf 17. (1008). In diesen Fällen sind im Grunde genommen nur zwei Möglichkeiten denkbar: entweder ist eine der Datierungen falsch oder unsere Grundannahme greift nicht.

Die Unstimmigkeiten, die beim Vergleich von absoluter und relativer Chronologie sichtbar werden, sind zwar nicht so zahlreich, dass sie eine chronologische Verwertbarkeit der Querverweise grundsätzlich in Frage stellen, sie gemahnen je-

⁴³ So von ʿAbd al-Fattāḥ Abū Gudda, der die Sammlung unter diesem Titel ediert hat, und Brockelmann selbst (GAL, S II, 540).



doch zur Vorsicht bei Versuchen, aus den Zeitangaben in den datierten Schriften Anhaltspunkte für eine absolute Datierung auch der anderen Schriften des Querverweissystems zu gewinnen. Um die Frage, welche Ursachen der Divergenz von absoluter und relativer Chronologie zugrunde liegen, auf gesicherter Basis beantworten zu können, ist noch weiteres Vergleichsmaterial vonnöten. Dieses steht erst dann zur Verfügung, wenn die Auswertung der übrigen Schriften al-Qārīs weiter fortgeschritten ist.

6.) Die Ermittlung der Anzahl der Querverweise, durch die eine Schrift mit anderen verbunden ist, hilft, wie oben dargestellt, bei der Bestimmung ihrer Bedeutung im Gesamtwerk. Neben diesem quantitativen Aspekt können wir die Querverweise aber auch zur inhaltlichen Erschließung der durch sie verbundenen Schriften nutzen. Dafür ist es notwendig, den näheren Kontext des Verweises in die Betrachtung einzubeziehen. Der inhaltliche Aussagewert der Querverweise soll anhand von drei Beispielen gezeigt werden:

(1) Erstes Beispiel ist al-Qārīs Querverweis von seiner Schrift *Tašyīr fuqahā' al-Hanafīya* (21.) hin zu seiner Epitome des bekannten Lexikons *al-Qāmūs* von Mağd ad-Dīn al-Firūzābādī mit dem Titel *Nāmūs al-ma'nūs fī talhīs al-Qāmūs* (88.). Auf das Verhältnis zwischen dem *Qāmūs* und seinem Vorgängerwerk, *aṣ-Ṣiḥāb* von al-Ġauharī, eingehend, erklärt al-Qārī hier in einer rhetorisch aufgeladenen Passage:

Der Autor des *Qāmūs* hat sich davon blenden lassen, dass er ein Lexikograph (*luğawī*) ist. Dabei ist er eigentlich ein Schwätzer (*lağwī*). Er hat von al-Ġauharī die Juwelen (*ğawāhir*) der Lexik genommen und wollte ihm an vielen Stellen weismachen, er sei einem der Imame gefolgt. In den meisten Fällen kann dieser Vorwurf abgewendet und die Stelle des Irrtums aufgedeckt werden. Auf einige dieser Stellen habe ich in meinem Buch *an-Nāmūs* hingewiesen. Ich habe (dort) auch einige Fehlvorstellungen des Autors des *Qāmūs* aufgezeigt, doch ist der Mensch vergesslich, und ein jeder akzeptiert seine Aussagen (21.451b).

Schon allein aus dieser Passage wird die Intention von al-Qārīs *talhīs* deutlich: es handelt sich keineswegs um einen harmlosen Auszug, der allein der Zusammenfassung von Wissen dient, sondern vielmehr um die ḥanafitische *re-lecture* eines populären Werkes, das von einem Šāfi'iten verfasst worden war und seiner Auffassung nach einige anti-ḥanafitische Spitzen enthielt.

(2) Das zweite Beispiel betrifft den Kommentar al-Qārīs zum Gebet *Hizb al-baḥr* (178.) seines indirekten Lehrers Abū l-Ḥasan al-Bakrī (gest. 952/1545). Die Erklärungen und Anmerkungen in diesem Kommentar sind zum überwiegenden Teil relativ kurz gehalten. Nur an einer Stelle lässt sich al-Qārī zu einem Exkurs von immerhin acht Seiten Länge hinreißen. Dieser Exkurs bezieht sich auf eine Stelle in al-Bakrīs *Hizb*, an der dieser als Anweisung für den Betenden folgendes schreibt: *tumma yaqūlu astağfiru Llāba mim mā siwā Llāhi wa-kullu kaunī yaqūlu Llāba 'ašara marrāt* („Dann möge er sprechen: Ich bitte Gott um Vergebung für das, was nicht göttlich ist, während mein ganzes Dasein ‚Gott‘ sagt, zehn Mal“).

Al-Qārī führt aus, dass aufgrund dieses Passus ein „Halbgebildeter“ gegen den Scheich opponiert habe. Außerdem habe, als der große Scheich (*aš-šaiḥ al-a‘zam*) dieses Wort aussprach, „ein Exoteriker (*ba‘d ahl az-zāhir*), von dem die Rechtsgelehrten behaupteten, dass er der wissendste ist,“ damit begonnen, mit ihm zu streiten, und ihn schwer getadelt, in der Weise, dass er ihn fast des Unglaubens bezichtigte.

Wer dieser Kontrahent Abū l-Ḥasan al-Bakrī war, der ihn fast des Unglaubens bezichtigte, geht aus der nachfolgenden Passage hervor. Dort wird nämlich berichtet, dass die gleiche Person den Kaffee verboten und darüber mit al-Bakrī disputiert habe. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass der šāfi‘itische Faqīh Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥaqq as-Sunbātī (gest. 950/1543), Prediger in der Azhar-Moschee, im Jahre 939/1532-3 den Kaffee verbot. Auf Anfrage des Qāḍī Muḥammad b. Ilyās al-Ḥanafī gab al-Bakrī daraufhin eine *fatwā*, in der er in Versen den Kaffee lobte und zur Nichtbeachtung der Lehre as-Sunbātīs aufrief.⁴⁴ Al-Qārī rechtfertigt in seinem Exkurs den Kaffeegenuss und kommt am Ende des Abschnitts noch einmal auf die fragliche Gebetsformel al-Bakrīs zurück. Dort verteidigt er ihre Rechtgläubigkeit und grenzt sie von inkarnatorischen Lehren ab (178.48b).

Die Lektüre des Kommentars in seiner Gesamtheit vermittelt den Eindruck, dass der Exkurs zu dieser Frage und zu al-Bakrīs Auseinandersetzung mit as-Sunbātī sein eigentliches Kernstück bildet. Dieser Eindruck wird nun durch die Querverweis-Situation bestätigt, denn der einzige bisher auffindbare Verweis, der zu al-Qārīs *Ḥizb*-Kommentar hinführt, bezieht sich genau auf diesen Exkurs. Er ist im Kommentar zu der Moral-Enzyklopädie *‘Ain al-‘ilm* enthalten. Mit Hinblick auf ein Diktum des bekannten hanbalitischen Heiligen ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, demzufolge *Allāh* nur dann der größte Gottesname ist, wenn er ohne Gedanken an etwas Ungöttliches ausgesprochen wird, erklärt al-Qārī dort:

Von daher hat der Scheich unserer Scheiche, aš-Šaiḥ Abū l-Ḥasan al-Bakrī – Gott heilige sein Geheimnis – am Anfang seines *Ḥizb* gesagt: *astağfiru Llāha mimmā siwā Llāhi*, woraufhin ihn einer von den Exoterikern, der weder Gott noch das Ungöttliche kennt, verfolgt hat. Ich habe ihm mit einem Kommentar geantwortet und die Aussage mit ihrer richtigen Bedeutung dargelegt (140.II386).

Der Kommentar al-Qārīs diene also im Wesentlichen der posthumen Verteidigung seines indirekten Lehrers al-Bakrī gegen die Anwürfe as-Sunbātīs.

(3) Wie gezeigt, können Querverweise als Mittel zur inhaltlichen Erschließung der Schriften dienen, auf die in ihnen verwiesen wird. Umgekehrt helfen sie aber auch bei der Ermittlung von Schlüsselstellen in denjenigen Schriften, die sie enthalten. Dies soll am Beispiel von al-Qārīs Monographie über ‘Abd al-Qādir al-

⁴⁴ Vgl. C. van Arendonk, Art. „Qahwa“, in: EI², Leiden 1990, IV, 449-455, hier 451b, und Nağm ad-Dīn al-Gazzī, *al-Kawākib as-sā‘ira bi-a‘yān al-mi‘a al-‘āšira*, 3 Bde., Beirut 1997, II, 112f.

Ġilānī (98. *Nuzhat al-hāṭir al-fātir fī tarġamat aš-Šaiḥ ‘Abd al-Qādir*) gezeigt werden. Die Sammlung mit Überlieferungen über den bekannten Heiligen – die mir vorliegende Kairoer Handschrift ist 24 Blatt lang – beginnt mit einem Abschnitt über al-Ġilānīs Abstammung, führt dann 40 Ḥadīte, die von ihm überliefert werden, sowie 40 Traditionen mit Wundererzählungen über ihn auf und schließt mit einer Liste von *ḥawāʾid* („Lehren“), die auf ihn zurückgeführt werden, ab.

In dieser Schrift, die sich stark an frühere hagiographische Werke über ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī anlehnt, befindet sich eine Stelle, an der zwei Querverweise direkt aufeinanderfolgen. Thema der betreffenden Passage ist ‘Abd al-Qādir’s Hauptwerk *al-Ġunya li-tālibī tariq al-ḥaqq*, in dem an einer Stelle die Aussage eines früheren Häresiographen zitiert wird, derzufolge die Ḥanafiten eine Untergruppe der Murġiʾiten darstellen und damit den 72 islamischen Sekten zugehören, die nicht des Heils teilhaftig werden sollen.⁴⁵ Für den Ḥanafiten al-Qārī war diese Aburteilung der eigenen Rechtsschule in dem Buch des populären islamischen Heiligen ein großes Problem. In der Passage, die er den Vorzügen dieses Buches widmet, erklärt er mit Bezug auf die fragliche Stelle:

Das Bekenntnis des größten Imams und ältesten Führers (= Abū Ḥanīfa) ist bekannt und entsprechend den Regeln der Sunniten verzeichnet, so wie es in *al-Fiqh al-akbar* erwähnt ist. Ich habe es kommentiert und in bester Weise erläutert. Dann habe ich den Grund des Vorurteils des Scheichs (= ‘Abd al-Qādir) über ihn noch ausführlicher in dem Kommentar zum *Musnad* des Imams bei einem Ḥadīt, den er mit seiner Überliefererkette vom Propheten vorgebracht hat, behandelt. Nun habe ich gesehen (*tumma raʾaitu*), dass er das, was die Verifikation darstellt, in dem Abschnitt über den *takbīr* (sc. in den Tagen der Wallfahrt) liefert. Dort sagt er nämlich: ‘Alī sprach den *takbīr* vom Morgen- gebet des ‘Arafa-Tages bis zum Nachmittagsgebet des letzten *tašrīq*-Tages. Dies ist der Maḍhab ihres Imams Aḥmad b. Ḥanbal, eine der Lehrmeinungen aš-Šāfiʿīs sowie der Maḍhab von Abū Yūsuf und Muḥammad b. al-Ḥasan. Es ist die beste und umfassendste Lehrmeinung. ‘Abdallāh b. Masʿūd dagegen pflegte den *takbīr* vom Morgengebet des ‘Arafa-Tages bis zum Nachmittagsgebets des Schlachtopfer-Tages zu sprechen. Das ist der Maḍhab des größten Imams Abū Ḥanīfa.’ Die wohlmeinende Annahme (*ḥusn az-zann*) über ihn (= Scheich ‘Abd al-Qādir), wie sie seine Stellung erfordert, ist, dass die vorangehende Aussage (sc. über die Ḥanafiten als Ketzergruppe) von einem Häretiker eingefügt wurde. Er hat übersehen, dass sich der Scheich in seiner Rede für das Recht des Imams eingesetzt hat (98.256b).

Al-Qārī weist hier also daraufhin, dass er die Ḥanafiten schon in zwei früheren Schriften, nämlich in seinen Kommentaren zu der Bekenntnisschrift *al-Fiqh-akbar* und zum *Musnad Abī Ḥanīfa*, gegen den bei al-Ġilānī vorgetragen Vorwurf der Ketzerei verteidigt habe. Tatsächlich lassen sich die gemeinten Stellen in den frü-

⁴⁵ ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, *Al-Ġunya li-tālibī tariq al-ḥaqq*, 2 Bde., Kairo 1288 h., I, 80. Al-Ġilānī nennt als Quelle für diese Aussage das *Kitāb aš-Saġara* eines gewissen Barhūqī. Möglicherweise handelt es sich um das gleichnamige häresiographische Werk von dem Ismāʿīliten Abū Tammām. Vgl. hierzu Paul E. Walker, „An Ismāʿīli version of the heresiography of the seventy-two erring sects“, in: *Medieval Ismāʿīli History & Thought*, Hg. Farhad Daftary, Cambridge 1996, 161-177.

heren Schriften auch ohne weiteres finden. So weist er in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar al-Ġilānīs Darstellung mit Verweis auf die im Grundwerk dargestellte ḥanafitische Glaubenslehre als falsch zurück (°184.224). Und in seinem Kommentar zum *Musnad Abi Ḥanīfa* trägt er bereits die Auffassung vor, dass die negative Darstellung der Ḥanafiten in al-Ġilānīs *Ġunya* eine spätere Interpolation sein könne (15.225).

Hier, in seiner monographischen Schrift über ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, bringt er ein neues Argument: Daraus, dass al-Ġilānī an einer anderen Stelle in seiner Schrift (es ist *al-Ġunya*, II, 45) Abū Ḥanīfa als „größten Imam“ (*al-imām al-a’zam*) innerhalb des Gelehrten-*ih̄tilāf*s nennt und die beiden anderen ḥanafitischen Imame Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaibānī sogar als Vertreter der besten Lehrmeinung erwähnt, schließt er, dass der Scheich die Ḥanafiten nicht als eine ketzerische Gruppe betrachtet haben könne. Die betreffende Passage müsse also eine Interpolation sein. Es wäre zu fragen, ob nicht die Entdeckung dieses textimmanenten Arguments, dessen Neuheit al-Qārī durch die *tumma-ra’aitu*-Formel unterstreicht, der Hauptanlass für die Abfassung seiner Schrift über ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī gewesen ist. Das hagiographische Genre, dessen sich al-Qārī bedient, wäre dann nur als Tarnmantel zu verstehen, während der eigentliche Zweck der Schrift die Abwehr des alten, in al-Ġilānīs *Ġunya* aber neu vorgetragenen *Murġi’a*-Vorwurfs war. Mit einem eigenständigen hagiographischen Werk über al-Ġilānī konnte al-Qārī hoffen, ein größeres Publikum zu erreichen als mit seinen Kommentaren zu spezifisch-ḥanafitischen Lehrwerken, die von Anhängern anderer Rechtsschulen sicherlich nicht zur Kenntnis genommen wurden.

Die Verteidigung der Ḥanafiten gegen den in ‘Abd al-Qādir’s Hauptwerk enthaltenen Ketzereivorwurf bildet eine thematische Klammer, die drei Schriften (°184., 15. und 98.) al-Qārīs miteinander verbindet. Zwar wäre sie auch ohne den doppelten Querverweis erkennbar, aber dadurch, dass dieser Querverweis existiert, erhält sie einen *expliziten* und *objektiven* Charakter.

Neben dem hier vorgestellten Beispiel existieren in al-Qārīs Schriften noch einige andere Stellen mit Mehrfachverweisen.⁴⁶ Solche Verweisakkumulationen stellen gewissermaßen neuralgische Punkte im Gesamtwerk dar; sie erschließen Themenstränge, die sich durch mehrere Schriften des Autors hindurchziehen. Wenn sie außerdem, wie im hier vorgestellten Fall, noch ein Fortschreiten der Gedanken erkennen lassen, so helfen sie bei der Entschlüsselung der geistigen Biographie des Autors.

7.) Schließlich – und dies ist vermutlich die fruchtbarste Form der Querverweisauswertung – lassen sich die Verweise auch im Rahmen einer werkbezogenen

⁴⁶ So wird zum Beispiel in 18.101 auf 7. und °183 (Thema sind hier die *Ġawāmi’ al-kalim*) und in 123.37b auf 17. und °184. (Thema: die bei den Ḥanafiten umstrittene Frage, ob man Gott im Traum sehen kann) verwiesen. Zum sechsfachen Verweis am Anfang der Schia-Schrift siehe unten S. 158.

Diskursanalyse verwenden.⁴⁷ Ziel ist hierbei die Offenlegung der dem Gesamtwerk zugrunde liegenden wichtigsten Denkkonzepte. Sicherlich lassen sich diese auch ohne Querverweise ermitteln, indem man die eigentextlichen Aussagen in den einzelnen Schriften thematisch gruppiert, in Serien zusammenstellt und auf diese Weise einen neuen Text höherer Sinnverdichtung herstellt. Die Zuhilfenahme der Querverweise beschleunigt dieses Verfahren jedoch erheblich. Da der Autor in ihnen nicht nur schreibt, sondern über das schreibt, was er schreibt, also Interpretationen seiner eigenen Tätigkeit liefert, stellen sie bereits eine textuelle Metaebene und gleichzeitig ein reflektives Kondensat seines Gesamtwerkes dar. Um die Querverweise für die werkbezogene Diskursanalyse nutzbar zu machen, müssen die Ergebnisse der inhaltsbezogenen und der quantitativen Querverweisauswertung zusammengeführt werden.

*Al-Qārīs „ḥanafitisches Projekt“
im Spiegel der Querverweise*

Was ist der „große Plan“, der dem Gesamtwerk al-Qārīs zugrunde liegt? Im vorigen Abschnitt wurde gezeigt, dass bei zwei seiner Schriften, der *Qāmūs*-Epitome (88.) und der Sammlung von Traditionen über ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (98.), Querverweise eine stark ausgeprägte Identifikation mit dem ḥanafitischen Maḏhab erkennen lassen. Dies gilt auf ähnliche Weise noch für verschiedene andere Schriften. In einer seiner kürzeren Abhandlungen zum Beispiel lobt al-Qārī an einer Stelle den *Hidāya*-Kommentar des ägyptischen Gelehrten Ibn al-Humām as-Siwāsī, weil dieser den Vorzug der ḥanafitischen Imame über die anderen sichtbar gemacht habe, und schiebt hinterher, in seinem eigenem Kommentar zum *Miškāt al-maṣābiḥ* (= 17.) sei er dessen „befriedigender Methode“ gefolgt, die Rechtsfragen mit Prophetentraditionen abzustützen (21.449b). Ein weiterer Querverweis, der zu diesem Kommentar hinführt, ist in al-Qārīs *Šifā’*-Kommentar enthalten. Die Aussage des Verfassers Qāḍī ‘Iyāḍ, dass Abū Ḥanīfa den beiden Rechtsschullehrern Mālik und aš-Šāfi‘ī hinsichtlich der Talion (*qiṣās*), der Pflicht zur Absichtserklärung bei der rituellen Waschung und der Notwendigkeit eines Vormunds (*walī*) bei der Eheschließung widersprochen habe, gibt ihm Anlass zu der Erklärung, dass Abū Ḥanīfa den beiden bei diesen Fragen *aufgrund gültiger Argumente* widersprochen habe, so wie er dies in seinem *Miškāt*-Kommentar dargelegt habe (18.311).

⁴⁷ Ich fühle mich hierbei von Marco Schöllers Ausführungen zur Diskursanalyse, *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*, Wiesbaden 2000, 41ff., inspiriert, wandle allerdings seinen Ansatz insofern ab, als ich auch die Gesamtmenge der von einem Autor hervorgebrachten Ich-Texte als „individualisierbare Gruppe von Aussagen“ (vgl. ebd., 44) verstehe.

Auch unter den Schriften, die mit sechs oder mehr Querverweisen die stärkste Einbindung in das Gesamtwerk aufweisen, haben mehrere einen eindeutigen Bezug zum ḥanafitischen Maḏhab. Es handelt sich im Einzelnen um:

(1) den Kommentar zum sogenannten *Musnad Abī Ḥanīfa* (15.), einer von Mūsā b. Zakariyā' al-Ḥaṣḥafī (gest. 650/1252) erstellten Sammlung von ca. 500 Ḥadīthen, in deren *isnād* Abū Ḥanīfa erscheint. Al-Qārī's Kommentar ist der erste seiner Art. Wie zwei Querverweisen zu entnehmen ist (140.148 und 123.2a), war das wichtigste Ziel dieser Schrift, aufzuzeigen, dass Abū Ḥanīfa als einziger von den Rechtsschulengründern zur Generation der Ṭabī'ūn gehörte und als solcher sogar Überlieferungen von den Prophetengefährten besaß.

(2) die Schrift (21.) mit dem martialischen Titel *Tašyīr fuqahā' al-Ḥanafīya wa-tašnīr sufahā' aš-Šāfi'iya* („Bestärkung der ḥanafitischen Rechtsgelehrten und Schmähung der šāfi'itischen Schwachköpfe“), eine Widerlegung der anti-ḥanafitischen Polemik *Muğīl al-ḥalq fi bayān al-ḥaqq* des šāfi'itischen Gelehrten Imam al-Ḥaramain al-Ġuwainī (gest. 478/1085). Im Hauptteil der Abhandlung setzt sich al-Qārī kritisch kommentierend mit der bekannten Passage⁴⁸ aus al-Ġuwainī's Schrift auseinander, in der dieser beschreibt, wie der ghaznawidische Sultan Maḥmūd b. Sebūktigin aufgrund der Vorführung eines ḥanafitischen Gebetes durch den transoxanischen Gelehrten al-Qaffāl aš-Šāšī vom ḥanafitischen zum šāfi'itischen Maḏhab übertrat.

(3) *al-Atmār al-ġaniya fi asmā' al-Ḥanafīya* (123.), das oben (Anm. 18) erwähnte Sammelwerk zu den Ḥanafiten mit einem Auszug aus den *Manāqib Abī Ḥanīfa* von Muḥammad al-Kardarī im ersten und einer *ḥulāša* des ḥanafitischen Personen-Lexikons *al-Ġawāhir al-muḏī'a* von Ibn Abī l-Wafā' al-Qurašī im zweiten Teil. Die Schrift sticht vor allem als Ausgangspunkt von Querverweisen hervor und kann als eine Summa zur personellen Dimension des ḥanafitischen Maḏhabs verstanden werden.

(4) der bereits mehrfach erwähnte Kommentar zur ḥanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* (°184.), die in ḥanafitischen Kreisen dem Rechtsschulengründer Abū Ḥanīfa selbst zugeschrieben wird und bisher noch nicht eindeutig datiert werden konnte.

(5) die in nur sehr wenigen Handschriften überlieferte Abhandlung *Adillat mu'taqad al-imām Abī Ḥanīfa fi abaway ar-rasūl* (38.), eine Verteidigung der in *al-Fiqh al-akbar* vorgetragenen Lehre, dass die Eltern des Propheten im Unglauben gestorben seien, gegen as-Suyūṭī, der in mehreren Abhandlungen die gegenteilige Auffassung vorgetragen hatte.

Al-Qārī's Denken lässt sich gewiss nicht auf ein einziges Interesse reduzieren. Es gibt noch verschiedene andere Anliegen, die sich durch seine Schriften hinweg

⁴⁸ Sie ist bereits von Tilman Nagel in *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München 1988, 179-187, analysiert worden.

verfolgen lassen, wie etwa sein Eintreten für eine stark ethisch orientierte Sufik, die mit seiner Nähe zum Naqšbandīya-Orden zusammenhängen mag. Aber das „ḥanafitische Projekt“ nimmt innerhalb seines Gesamtwerkes eindeutig den wichtigsten Platz ein.

Hierbei ist auffallend, dass sich die ḥanafitische Identität bei ihm nicht so sehr an der Rechtswissenschaft (*fiqh*) ausrichtet,⁴⁹ wie man vielleicht erwarten würde, sondern vielmehr an Theologie (*‘ilm at-tauḥīd*), gottesdienstlichem Ritus und Traditionswissenschaft. Mehrere von al-Qārīs Buchprojekten lassen sich als Versuche erkennen, den ḥanafitischen Maḍhab gegen den alten Vorwurf der Ḥadīṭ-Feindlichkeit zu verteidigen. Dies gilt insbesondere für den großen *Miškāt*-Kommentar (17.). In der Einleitung schreibt al-Qārī, dass eines der Motive, die ihn zur Abfassung des Buches veranlassten, gewesen sei, „dass die meisten (früheren) Kommentatoren in ihrem Bestreben Šāfi‘iten waren und die Probleme, die zu dem Buch gehören, entsprechend der Methode ihres Maḍhabs behandelt haben“ (17.I35). An der gleichen Stelle bemerkt er:

Sie (= die Šāfi‘iten) argumentierten entsprechend ihrer Lehre mit dem äußeren Sinn der Ḥadīṭe und nannten die Ḥanafiten die Anhänger des *ra‘y*, in der Annahme, dass sie nicht nach dem Ḥadīṭ handeln würden, ja dass sie sich mit der Ḥadīṭ-Überlieferung weder früher noch heute auskannten, obwohl doch ihr starker Maḍhab darin besteht, den schwachen Ḥadīṭ vor den bloßen Analogieschluss zu stellen, der möglicherweise falsch ist. Ihr scharfes Sehen (*ra‘y*), das die größte ihrer Tugenden ist, besteht eigentlich daraus, dass sie nicht zäh an den äußeren Wortbedeutungen festhielten, sondern genau in sie hineinblickten, um ihre Geheimnisse zu erforschen, so dass sie die Gründe der Probleme (*wuḡūḥ al-masā’il*) enthüllen konnten. Deshalb hat aš-Šāfi‘ī gesagt: Alle Menschen sind im Fiqh die Kinder Abū Ḥanīfas. [...] So wollte ich ihre Argumente nennen und ihre Probleme darlegen und den Widerspruch von ihnen abwenden, damit die Laien, die keine Kenntnis von den rechtswissenschaftlichen Beweisen haben, nicht wännen, die ḥanafitischen Positionen ständen im Widerspruch zu den ḥanīfischnen (= rechtgläubigen) Beweisen (17.I35).

Der ganze *Miškāt*-Kommentar muss also als ein Werk zur Rehabilitierung der Ḥanafiten gegenüber dem Vorwurf der Traditionsfeindlichkeit betrachtet werden.

Al-Qārī hat zu mehreren populären religiösen Werken, die von Angehörigen verschiedener Maḍāhib benutzt wurden, mit seinen Kommentaren ḥanafitische „Rahmungen“ geliefert. Allerdings tritt die ḥanafitische Position nicht überall so offen zutage wie im *Miškāt*-Kommentar; vielfach ist sie in kurzen Anmerkungen versteckt. In seinem Superkommentar zum *Šarḥ an-Nuḥba* von Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (16.) zum Beispiel, seinem wichtigsten Beitrag zu den *uṣūl al-ḥadīṭ*, zeigt sich die ḥanafitische Ausrichtung fast nur an einer einzigen Stelle, nämlich bei der Behandlung der zwischen den Rechtsschulen umstrittenen *mursal*-Ḥa-

⁴⁹ Ein Indiz hierfür ist, dass al-Qārīs wichtigste Beiträge zum *fiqh*, sein *Nuqāya*-Kommentar (128.) und sein Kommentar zu al-Ḥalabis Auszug aus *al-Manār fī uṣūl al-fiqh* von Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafī (141.), im Querverweissystem eine nur marginale Stellung einnehmen.

dite.⁵⁰ Die von Ibn Ḥağar vertretene Lehrmeinung, dass der *mursal*-Ḥadīṭ zurückzuweisen sei, versucht al-Qārī dort zu marginalisieren:

Wisse, dass es nur die Sichtweise einer Gruppe von Ḥadīṭ-Gelehrten und die Lehrmeinung von aš-Šāfi‘ī und einer Schar von Rechts- und Grundlagengelehrten war, den *mursal* zu einem schwachen Ḥadīṭ zu erklären, mit dem man nicht argumentieren kann. Mālik nach der bekannten Überlieferung, Abū Ḥanīfa und seine Gefährten sowie andere gelehrte Imame wie Aḥmad nach der bekannten Überlieferung haben dagegen gesagt, dass er gesund und argumentationsfähig (*muḥtağğ bi-hī*) ist (16.111f.).

Einen besonders interessanten Fall der Ḥanafitisierung stellt der Kommentar zum *Kitāb aš-Šifā’ fī ḥuqūq al-Muṣtafā* (18.) des Malikiten Qāḍī ‘Iyāḍ dar. An drei Stellen im ersten Teil dieses Buches bekräftigt al-Qārī das in der ḥanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* formulierte Dogma von dem Unglauben der Propheteneltern, wobei er jeweils auf seine monographische Abhandlung zu diesem Thema (= 38.) verweist. Damit trug er die Maḏhab-Auseinandersetzungen in ein Werk hinein, das bisher über solchen Streit erhaben war. Die Sache war so brisant, dass sie sogar in den kurzen biographischen Eintrag über ihn bei al-Muḥibbī Eingang gefunden hat. Muḥammad b. ‘Abd ar-Rasūl al-Barzanğī zitierend, erklärt al-Muḥibbī dort, dass al-Qārī das dem Imam Abū Ḥanīfa zugeschriebene Werk *al-Fiqh al-akbar* kommentiert und darin in maßloser Weise das Vorrecht der Eltern des Propheten verletzt habe.

Dann reichte ihm das nicht mehr aus, und er verfasste darüber ein eigenes Sendschreiben. Auch in seinem Kommentar zum *Šifā’* prahlt er damit, über ihren Unglauben ein Sendschreiben verfasst zu haben. Ach hätte er sich, wenn er schon nicht das Vorrecht des Gottesgesandten respektiert und ihm dadurch schadet, doch wenigstens geschämt, dies im Kommentar zum *Šifā’* zu erwähnen, einem Werk, das doch zur Darlegung des hohen Ranges des Propheten verfasst ist.⁵¹

Al-Qārīs *Šifā’*-Kommentar führt zusammen mit dieser Aussage zweierlei sehr deutlich vor Augen: zum einen, dass seine Strategie darin bestand, beliebte religiöse Texte in vorbildlicher Weise zu kommentieren, dabei gleichzeitig aber auch zu „ḥanafitisieren“ und mit Querverweisen und „Leseeinladungen“ zu ḥanafitischen Tendenzschriften zu spicken; zum anderen, dass diese Strategie von den Zeitgenossen auch durchschaut wurde. Letzteres mag der Grund dafür gewesen sein, dass einige Gelehrte im 11./17. Jahrhundert die Lektüre der Schriften al-Qārīs sogar generell untersagen wollten.⁵²

⁵⁰ Es handelt sich um solche Traditionen, die auf den Propheten zurückgeführt werden, deren Überliefererkette aber nur bis in die zweite Generation nach dem Propheten zurückreicht, während das Bindeglied, also der *ṣahābī*, über den die Tradition vom Propheten überliefert wird, nicht erwähnt ist.

⁵¹ Muḥammad al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, 186.

⁵² So ‘Abd al-Malik b. Ḥusain al-‘Iṣāmī (gest. 1111/1699) in *Samṭ an-nuğūm al-‘awālī fī anbā’ al-‘awā’il wa-t-tawālī*. Hg. ‘Adil A. ‘Abd al-Mauğūd, ‘Ali M. Mu‘auwad, 4 Bde., Beirut 1998, IV, 402.

Sucht man nach einer historischen Erklärung für al-Qārīs „ḥanafitisches Projekt“, so ist die spezielle Maḍhab-Konstellation in Mekka zu seiner Zeit zu bedenken. Traditionell waren in dieser Stadt šāfi‘itische Kräfte dominierend. Die Scharifenfamilie, die mit ihren verschiedenen Zweigen seit Jahrhunderten über diese Stadt herrschte, war seit dem 6./12. Jahrhundert dem šāfi‘itischen Maḍhab verbunden.⁵³ Auch viele der angesehenen mekkanischen Gelehrtenfamilien wie zum Beispiel die Häuser at-Ṭabarī und Banū Zāhira⁵⁴ sowie der zugewanderte Ägypter Ibn Ḥaḡar al-Haitamī, der vielleicht bedeutendste mekkanische Gelehrte des 10./16. Jahrhunderts, gehörten diesem Maḍhab an. Spätestens seit Beginn der osmanischen Oberherrschaft über den Ḥiḡāz hatten aber auch die mekkanischen Ḥanafiten einen mächtigen politischen Fürsprecher. Die ḥanafitische Ausrichtung des osmanischen Suzerāns wurde schon Anfang des 16. Jahrhunderts durch den Ausbau des ḥanafitischen Gebetsplatzes (*maqām*) in der Heiligen Moschee von Mekka zum Ausdruck gebracht.⁵⁵ Ambitionierte Bauprojekte (Ausbau der Heiligen Moschee, Erneuerung der Wasserleitungen usw.) und großzügige Subsidienleistungen (*ṣurra*) ließen das Prestige der Osmanen in Mekka gegen Ende des 16. Jahrhunderts enorm steigen.⁵⁶ Offenbar erfüllte diese Situation den ḥanafitischen Einwanderer al-Qārī mit der Hoffnung, auch die lokale Gelehrsamkeit und das Scharifen-Haus von der Überlegenheit des ḥanafitischen Maḍhabs überzeugen zu können. In seiner Ğuwainī-Widerlegung (21.448a) bringt er ganz explizit seine Erwartung zum Ausdruck, dass der zu seiner Zeit herrschende Scharif Ḥasan b. Abi Numaiy bald zum ḥanafitischen Maḍhab übertreten werde.

Al-Qārīs historisches Selbstbewusstsein

In den beiden vorangehenden Abschnitten wurde dargelegt, wie sich die intertextuellen Querverweise als Mittel zur Werkbeschreibung und Werkanalyse einsetzen lassen. Kehren wir am Schluss dieses Beitrages zur Frage nach der Individualität des Autors zurück. Würden die intertextuellen Querverweise nur Beziehungen zwischen Texten herstellen, so wären sie für unser Thema nur wenig bedeutsam. Dies ist aber eben nicht der Fall: durch ihre Formulierung in der ersten Person schaffen sie auch einen Bezug zur Person des Autors und werden damit zu

⁵³ Vgl. A. J. Wensinck, [C. E. Bosworth] Art. „Makka. 2.III“, in: EI², Leiden 1991, VI, 149f.

⁵⁵ Vgl. Šāliḡ Yūsuf Ma‘tūq, *‘Ilm al-ḥadīṯ fī Makka al-mukarrama ḥilāl al-‘aṣr al-mamlūkī (648-923h)*, Beirut 1421/2000, 63-70.

⁵⁵ Im Jahre 922/1516 wurde der ḥanafitische Maqām zunächst überkuppelt, 947/1540 wurde dann dieser Kuppelbau durch einen zweistöckigen ausladenden rechteckigen Bau ersetzt. Vgl. Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī, *al-Plām bi-a‘lām Bait Allāh al-ḡarām*, in: *Die Chroniken der Stadt Mekka III*, Hg. F. Wüstenfeld, Leipzig 1857.

⁵⁶ Vgl. dazu Suraiya Faroqhi, *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Wallfahrt*, München 1990, 102-163.



einem Mittel der Subjekt-Konstitution. Der Autor teilt in ihnen mit, was er selbst als seine wissenschaftliche Leistung ansieht.

Mit über 140 Rekurrenzen, die ich bisher nachweisen konnte, ist der konkrete intertextuelle Querverweis eine der häufigsten Formen der Ich-Rede in al-Qārī Schriften. Während al-Qārī ansonsten nur splitterhafte Informationen über sich und seine Lebensumstände gibt, ist er über die Querverweise im Text ständig präsent. Darüber hinaus erhält man den Eindruck, dass bei ihm der Querverweis nicht nur der Ökonomisierung und Werbung für andere Schriften dient, sondern auch ein Mittel der persönlichen Selbstinszenierung ist. Al-Qārī scheint diese Verweise gezielt eingesetzt zu haben, um dem Leser die eigene Leistung als Autor und Gelehrter vor Augen zu führen. Der Leser sollte durch die Menge der Verweise den Eindruck erhalten, dass die Schrift, die er gerade liest, nicht in sich selbst begrenzt ist, sondern nur den kleinen Teil eines ganzen gelehrten Textuniversums darstellt, das vollständig von al-Qārī selbst hervorgebracht worden ist.

Wie aus einer Passage in seiner längeren Schia-Schrift (26.) hervorgeht, in dem er sich gegen Anschuldigungen eines Schülers verteidigt, verknüpfte al-Qārī mit seiner Leistung als Autor und Gelehrter auch ein historisches Selbstbewusstsein. Mit Verweis auf den bei Abū Dāwūd überlieferten Ḥadīṭ, demzufolge Gott der islamischen *umma* zu Anfang jedes Jahrhunderts einen Erneuerer (*muğaddid*) der Religion schickt, schreibt er nämlich hier:

Bei Gott, dem Allmächtigen und Herrn des edlen Propheten, wenn ich jemanden kennen würde, der über den Koran und die Sunna hinsichtlich ihrer Form und ihres Inhalts mehr weiß als ich, so würde ich ihn aufsuchen, und wenn ich vor ihm daherkriechen müsste (26.131b).

Das in diesen Worten liegende Selbstlob, das suggeriert, dass er der *muğaddid* des neuen Jahrhunderts oder gar Jahrtausends ist, entschärft al-Qārī geschickt, indem er hinterherschickt:

Dies sage ich nicht aus Stolz, sondern weil ich dankbar über die Wohltat Gottes sprechen möchte und damit meinen Herrn um eine Vermehrung des Angehäuften bitte (26.131b).

Es ist bezeichnend, dass diese Selbsteinordnung als *muğaddid* in einer Schrift zu finden ist, die mit einem Sammelquerverweis auf sechs frühere Schriften, darunter drei seiner umfangreichen Kommentare, anhebt. Die Betonung der eigenen Einzigartigkeit und der Verweis auf die eigene umfassende Schriftproduktion stehen also bei ihm dicht beieinander.

Die Erwähnung der *muğaddid*-Tradition begegnet bei al-Qārī noch in einer anderen Schrift, nämlich in seinem *Nuḥba*-Superkommentar, in unmittelbarer Nähe zu einem Querverweis. Dort erklärt er im Zusammenhang mit der Behandlung erfundener Ḥadīṭe (*mauḏū'āt*), dass Gott selbst für die Erhaltung des Korans und der Sunna Sorge, indem er in jedem Jahrhundert, ja sogar zu jeder Zeit unter seinen Knechten solche berufe, die den Gläubigen die Angelegenheiten ihrer Religion erneuerten. Eine sich an diese Bemerkung anschließende Liste von Gelehr-

ten, die Bücher zu erfundenen Ḥadīthen verfasst haben, verdeutlicht, welchen Personenkreis er dieser Kategorie der Erneuerer zurechnen will. Der wichtige Punkt ist hierbei, dass al-Qārī diese Liste mit einem Verweis auf eine seiner eigenen *Mawḍūʿāt*-Sammlungen (°194.), der noch mit einer Leseempfehlung erweitert ist, abschließt (16.127).

Al-Qārīs historisches Selbstbewusstsein als Gelehrter ist zunächst einmal auf die Akkumulation von Wissen und die Erhaltung der Religion bezogen. Allerdings stellt er seine eigene Person auch zur Geschichte der Maḏhab-Verhältnisse in Beziehung. Wie er in seiner Ġuwainī-Widerlegung darlegt, hatte er den Eindruck, dass im Gegensatz zu den anderen Rechtsschulen „die Anhänger Abū Ḥanīfas in allen Ländern immer zahlreicher werden“ (*ammā atbāʿ Abī Ḥanīfa fa-dāʿiman fi l-izdiyād fi ġamīʿ al-bilād*). Diesen Entwicklungsgang sieht er als mit seinem eigenen Wirken verbunden an. Sehr deutlich zeigt sich diese Vorstellung bei der Erörterung der Erzählung über die Bekehrung des ghaznawidischen Herrschers Maḥmūd zum šāfiʿitischen Maḏhab. Als eine Erklärung dafür, dass sich die Ḥanafiten bei dieser Gelegenheit nicht gegen die von al-Qaffāl aš-Šāšī vorgebrachten Verleumdungen zur Wehr setzten, zieht er hier die Möglichkeit in Betracht, „dass sich unter den Bewohnern dieser Länder kein Ḥanafit befand, der dazu imstande war, den Beweis zu erbringen und die Fälschung des Satans und die Darstellung der Gelehrten des Bösen in Anwesenheit des Sultans abzuwehren“ (21.447b). Dieser bedauernswerten Situation in der Vergangenheit stellt er eine positive Gegenwart gegenüber. In Anspielung auf seine eigenen Verteidigungsbemühungen für den ḥanafitischen Maḏhab ruft er aus: „Gott sei dank gibt es in diesem Moment der Endzeit nach dem Jahre 1000 jemanden, der die Nichtigkeit, die sie an den Tag gelegt haben, von ihnen abwendet“ (21.447b). Al-Qārī sieht sich also gewissermaßen als späten Anwalt einer Gruppierung, die sich in der Vergangenheit selbst nicht zu helfen wusste. Sein Wirken soll gleichzeitig den Auftakt zu einer Zukunft bilden, die ganz dem ḥanafitischen Maḏhab gehört.

Um al-Qārīs Selbsteinordnung als *muğaddid* besser verstehen zu können, muss noch eine andere Passage aus seinem umfangreichen Werk herangezogen werden, seine Kommentierung des *muğaddid*-Ḥadīth in seinem *Miškāt*-Kommentar. Dort äußert er die Auffassung, dass sein indirekter Lehrer as-Suyūṭī verdiene, der *muğaddid* des 9. Jahrhunderts zu sein, so wie er dies für sich in Anspruch genommen habe, da er die Wissenschaft der Koranexegese mit seinem Kommentar *ad-Durr al-mantūr* wiederhergestellt und die gesamten verstreuten Ḥadīthe in seinem berühmten *Ġāmīʿ* vereint habe; keine Wissenschaft habe er ausgelassen, ohne ihr einen Grundtext (*matn*) oder Kommentar (*šarḥ*) zu widmen (17.1507). Diese Beschreibung des Erneuerers as-Suyūṭī lässt aufhorchen. Hatte al-Qārī mit seinen eigenen Schriften nicht das gleiche Produktionsprofil? Konnte er nicht auch von sich behaupten, keine Wissenschaft ausgelassen zu haben, ohne ihr einen Grundtext oder Kommentar gewidmet zu haben? Vielleicht wollte er selbst ein ḥanafitischer as-Suyūṭī sein.



Al-Qārī hat seine Selbsterhebung zum *muğaddid* übrigens nicht erfolglos betrieben; im Laufe der Zeit hat sie immer größere Akzeptanz erfahren. Der Damaszener Muftī Muḥammad Amīn b. ‘Umar Ibn ‘Ābidīn (gest. 1252/1836) zum Beispiel zitiert in einem seiner Sendschreiben al-Qārīs Selbstanpreisung aus seiner Schia-Schrift und schreibt dazu: „In diesen Worten liegt ein Hinweis darauf, dass er der Erneuerer seines Zeitalters war. Wie würdig ist er doch dessen! Nur der verdammte Eiferer streitet ihm diesen Rang ab.“⁵⁷ Ähnlich wie schon al-Qārī dies gegenüber as-Suyūṭī getan hatte, bestätigte also Ibn ‘Ābidīn den *muğaddid*-Anspruch al-Qārīs. Später wollte der indische Gelehrte Muḥammad ‘Abd al-Ḥaiy al-Laknawī (gest. 1887) al-Qārī sogar „auf der Stufe des Erneuerers am Anfang des zweiten Jahrtausends“ sehen;⁵⁸ und in einem Buch über die *muğaddidūn*, das im Jahre 2000 in Aleppo erschien, wird er zusammen mit Aḥmad as-Sirhindī als der *muğaddid* des elften islamischen Jahrhunderts aufgeführt.⁵⁹ Durch diesen historischen Prozess hat die Person al-Qārīs in später Würdigung eine enorme Aufwertung erfahren. Dabei haben wir im Gedächtnis zu behalten, dass al-Qārīs Selbsteinordnung als *muğaddid* am Anfang dieser posthumen Karriere stand. Historische Individualität erwächst also bei ihm – und wahrscheinlich gilt dies auch für mehrere andere bekannte muslimische Gelehrte⁶⁰ – aus subjektiver Individualität als dem Setzen einer eigenen Persönlichkeit.

Schluss

In den vorangegangenen Ausführungen wurde eine Methode zur Erschließung der Autoren-Individualität vorgestellt, die sich die Auswertung einer Sonderform von Intertextualität zunutze macht. Da der intertextuelle Querverweis in der Forschung erst wenig Aufmerksamkeit erhalten hat, gibt es bisher zu wenig Vergleichsmaterial, um beurteilen zu können, ob al-Qārī mit seinem umfassenden System solcher Verweise ein Einzelfall ist oder nicht. Querverweise, wie ich sie in seinem Werk nachweisen konnte, kommen gewiss auch schon in früheren Phasen der arabischen Schriftkultur vor,⁶¹ doch wäre zu überprüfen, ob auch schon in dieser Häufung.

⁵⁷ Muḥammad Amīn b. ‘Umar Ibn ‘Ābidīn, *Mağmū‘at rasā’il Ibn ‘Ābidīn*, 2 Bde., Neudr. Beirut ca. 1980, I, 346.

⁵⁸ Vgl. Muḥammad ‘Abd al-Ḥaiy al-Laknawī, *at-Ta’līqāt as-sanīya bi-hāmiš al-fawā’id al-bahiya*, o. O. 1324/1906, 8.

⁵⁹ ‘Adnān al-Kurdi, *al-Muğaddidūn fi l-Islām wa-a’immat al-muslimīn*, Aleppo 2000, 263-265.

⁶⁰ So geht auch bei al-Gazālī und as-Suyūṭī die Anerkennung als *muğaddid* ursprünglich auf eine Selbstzuschreibung zurück vgl. Landau-Tasseron, „The ‚Cyclical Reform‘: a study of the *mujaddid* tradition“, *Studia Islamica*, 70 [1989], 79-113, bes. 86f.

⁶¹ Holger Preissler wies mich dankenswerterweise daraufhin, dass auch Ibn al-Ğauzī seine Schriften durch Querverweise miteinander verbunden hat. Darüber hinaus konnte ich auch in dem von al-Qārī kommentierten Kommentar Ibn Ḥağar al-‘Asqalānis zu seinem

In jedem Fall manifestiert sich in der großen Menge von Verweisen, mit denen al-Qārī seine Schriften versehen hat, ein ausgeprägtes Œuvre-Bewusstsein. Die Visualisierung dieser Verweise in einer Grafik macht deutlich, dass hier eine Innenwelt existiert, die der außertextlichen Wirklichkeit als eigenständiger Raum gegenübersteht. Als ein übergeordnetes System von Bezügen transzendieren die Querverweise aber auch die einzelnen Schriften und stellen diese als Leistung zum Autor als individuellem Textproduzenten in Beziehung.

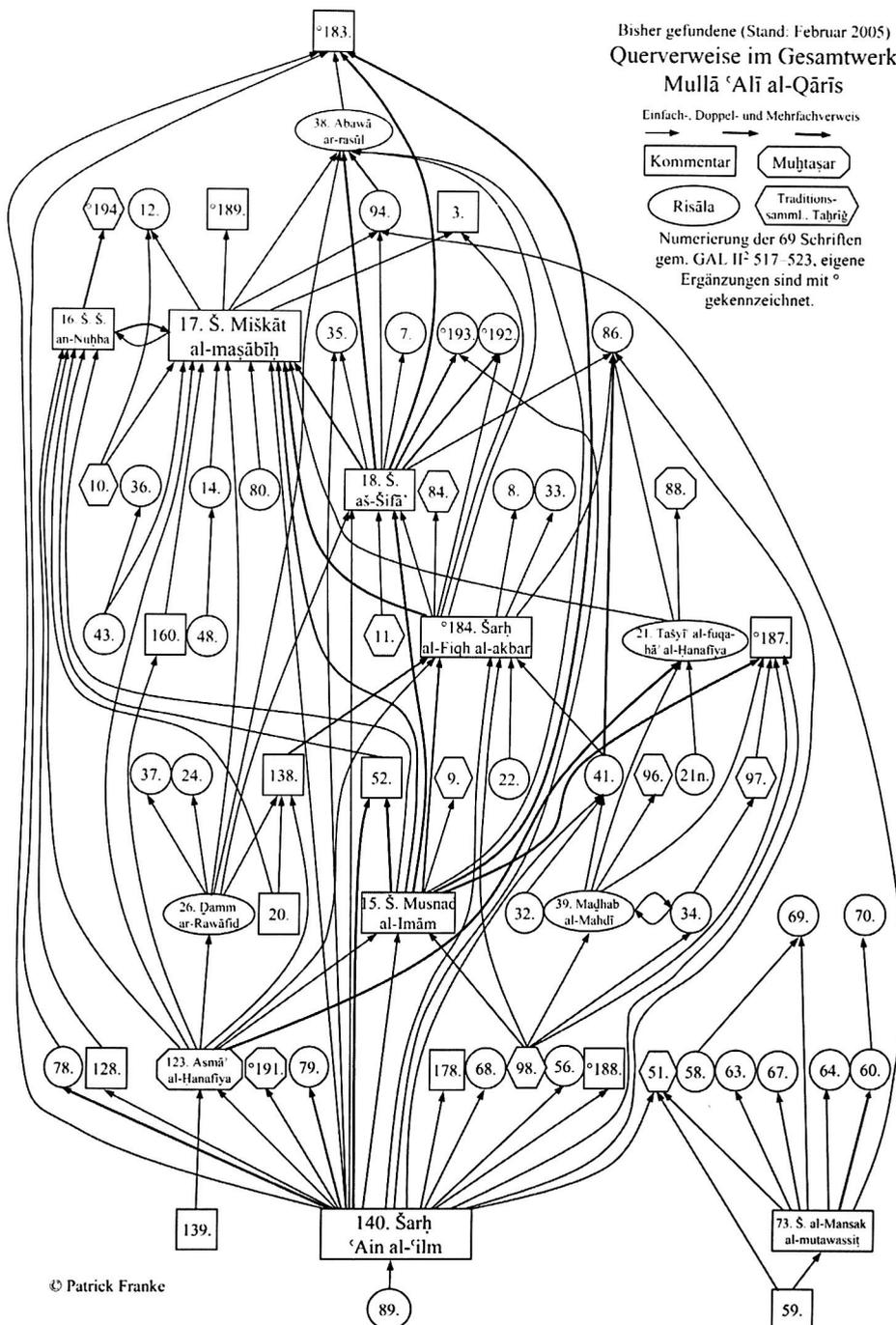
Meine These ist, dass sich die Individualität des Autors bei al-Qārī viel weniger in der einzelnen Schrift als vielmehr im Gesamtwerk entfaltet. Möglicherweise gilt dies noch für einige andere arabische Vielschreiber der nachklassischen Zeit. Deshalb könnte die Querverweisanalyse, die die expliziten Bezüge innerhalb eines Gesamtwerkes sichtbar macht, in Ergänzung zu anderen Methoden ein geeignetes Mittel sein, um sich mit weiteren Autoren dieser Kategorie auseinanderzusetzen.

*Liste ausgewählter Schriften al-Qārīs
entsprechend der Nummerierung in GAL:*

7. *Arbaʿūna ḥadīṭan fi ḡawāmiʿ al-kalim*, Hs. Berlin Lbg. 295, fol. 52b.
11. *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, Hs. Berlin Lbg. 294, 7b-19a. Kommentierte Edition mit zum Teil neuer Anordnung der Ḥadīṭe von ʿAbd al-Fattāḥ Abū Gudda unter dem Titel *al-Maṣnūʿ fi maʿrifat al-mawḍūʿ*. Zweite, erweiterte Auflage, Beirut (Muʿassasat ar-Risāla) 1398/1978.
14. *Tazyīn al-ʿibāra bidūn taḥaiyuz al-iṣāra*, Hs. Berlin Lbg. 295, 88-93.
15. *Šarḥ Musnad Abī Ḥanīfa*, Hg. Maulawī Ḥāfiẓ Muḥammad ʿAbd al-Aḥad Šāḥib, Delhi (Maṭbaʿi Muḡtabāʿi) 1312/1894.
16. *Šarḥ Šarḥ an-Nuḡba*, Istanbul 1327/1909.
17. *Mirqāt al-maṣāṭiḥ li-Miškāt al-maṣābiḥ*, Hg. Šidqī M. Ğamīl al-ʿAṭṭār, 10 Bde., Beirut (Dār al-Fikr) 1414/1994.
18. *Šarḥ Kitāb aš-Šifāʿ fi ḥuqūq al-Muštafā*, 2 Tle., Istanbul (Dār aṭ-Ṭibāʿa al-ʿāmira) 1264 h.
20. *Šarḥ Risālat Alfāz al-kufr*, Berlin Pet. 217, fol. 67b-106a.
21. *Tašyīr fuqahāʿ al-Ḥanaḡiya wa-tašnīr suḡahāʿ aš-Šāfiʿiya*, Berlin Lbg. 295, 435b-453a.
26. *Šamm al-ʿawāriḡ fi ḡamm ar-Rawāfiḡ*, Hs. Kairo Maḡāmīʿ 10, fol. 127-148.
34. *Kašf al-ḡidr fi ḡāl al-Ḥiḡr*, Hg. M. Ḥair Ramaḡān Yūsuf unter dem Titel *Al-Ḥaḡar fi amr al-Ḥaḡir*, Damaskus (Dār al-Qalam) 1411/1991.

eigenen traditionswissenschaftlichen Handbuch *Nuḡbat al-fikar* mehrere Querverweise entdecken, vgl. 16.109, 137, 203, 206, 224-226, 248f.

38. *Adillat mu'taqad al-imām Abī Ḥanīfa fī abaway ar-rasūl*, Hs. Istanbul Damat Ibrahim 298, 33a-49a.
39. *al-Mašrab al-wardī fī madhab al-Mahdī*, München 886, 168b-180.
59. *Bidāyat as-sālik fī nihāyat al-masālik*, Hs. Berlin Lbg. 295, 150b-169a.
69. *ad-Durra al-muḏī'a fī ziyārat ar-raḏīya*, Hs. Kairo Mağāmī^c 10, fol. 106-127.
73. *al-Maslak al-mutaqassit fī l-mansak al-mutawassit*, Beirut ca. 1970.
86. *Farr al-ʿaun min muddaṭī imān Firʿaun*, Hs. München 886, fol. 181-191.
89. *Tabʿid al-ʿulamāʿ ʿan taqrīb al-umarāʿ*, Hs. München 886, fol. 87-99.
94. *al-Maurid ar-rawī fī l-maulid an-nabawī*, Hs. Kairo Mağāmī^c 10, 231b-251b.
96. *Istīnās an-nās bi-faḏāʿil Ibn ʿAbbās*, Hs. Kairo Mağāmī^c 10, fol. 198b-208b.
98. *Nuzhat al-ḥāṭir al-fātir fī tarğamat aš-Šaiḥ ʿAbd al-Qādir*, Hs. Kairo Mağāmī^c 10, fol. 246a-269b.
123. *al-Atmār al-ğaniya fī asmāʿ al-Ḥanafiya*, Hs. Istanbul Şehid Ali Paşa 1841, fol. 1-101.
128. *Fath bāb al-ʿināya bi-šarḥ an-Nuqāya*, Hg. Muḥammad b. Nizār Tamīm und Haiṭam b. Nizār Tamīm, 3 Bde., Beirut (Dār al-Arqam b. Abī l-Arqam) 1418/1997.
138. *Ḍauʿ al-maʿālī li-Badʿ al-amālī*, Hs. Berlin We 1825, fol. 1-40.
140. *Šarḥ ʿAin al-ʿilm*, 2 Bde., Kairo (Maktabat aṭ-Ṭaqāfa ad-dīniya) ca. 1989.
141. *Muʿtabar al-Manār*, Hs. Istanbul Laleli 763.
160. *Taʿliqāt al-Qārī ʿalā Ṭulātīyāt al-Buḥārī*, Ms. Istanbul Şehid Ali Paşa 1841, fol. 102a-125b.
178. *Šarḥ Hizb al-baḥr*, Hs. Princeton Garrett Yehuda Collection 1021, fol. 4b-71b.
- °183. *Ğamʿ al-wasāʿil fī šarḥ aš-Šamāʿil*, Kairo (al-Maṭbaʿa al-ʿāmira aš-Šarafiya) 1318 h.
- °184. *Minah ar-rauḏ al-azhar fī šarḥ al-Fiqh al-akbar*, Hg. W. S. Ğawiği, Beirut 1419/1998.





Einige Überlegungen zum *adab* in der Frühen Neuzeit

Ralf Elger

Wenn man Schritte in Richtung einer Gesamtschau der arabischen Schriftkultur des Vorderen Orients in der Zeit vom 16. bis 18. Jahrhundert, der „Frühen Neuzeit“¹, unternemen will, besteht ein möglicher Ansatzpunkt darin, das Verhältnis zwischen *adab*, *‘ilm* und *taṣawwuf* zu betrachten. Die Schwierigkeit dabei ist, dass zum *adab* dieser Zeit bisher keine Arbeiten vorliegen. Jedoch kann man sich auf Ergebnisse der Erforschung des *adab* früherer Epochen stützen.² In Bezug auf die Abbasidenzeit ist herausgearbeitet worden, dass *adab* verschiedene Komponenten und Ausprägungen besitzt:

1. *Adab* meint allgemein moralisches, aber auch funktions- bzw. berufsgerechtes Verhalten.
2. *Adab* ist Literaturkenntnis und -produktion.
3. Es wird von einem Genre „*adab*-Literatur“ gesprochen, das allerdings wenig genau bestimmt ist. Dazu werden Anthologien, ebenso wie Maqāmen, manchmal auch Reiseberichte gerechnet.
4. Träger von *adab* ist der *adīb*, was so viel wie kultivierter Mann oder auch Literaturkenner und Literaturproduzent heißen kann.

Die Frage ist nun erstens, ob diese vier Punkte auch im *adab* der Frühen Neuzeit zu finden sind. Zweitens, ob sie einen „Diskurs“ oder „kulturellen Komplex“ von Wissensformen, literarischen Genres und Personen bzw. Personengruppen bilden. Drittens ist zu untersuchen, ob es einen spezifischen *adab* im Vorderen Ori-

¹ Zur Problematik des Begriffes vgl. Ralf Elger, „Selbstdarstellungen aus Syrien. Überlegungen zur Innovation in der arabischen autobiographischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert“, in: *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten: Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*, Hg. Renate Dürr, Gisela Engel, Johannes Süßmann, (Beiheft zur *Historischen Zeitschrift*, 35) München 2003, 123-137.

² Seger A. Bonebakker, „*Adab* and the concept of belles-lettres“, in: *Abbasid belles-lettres*, Hg. J. Ashtiany u. a., Cambridge u. a. 1990, 16-30; Hartmut Fähndrich, „Der Begriff ‚*adab*‘ und sein literarischer Niederschlag“, in: *Orientalisches Mittelalter*, Hg. Wolfhart Heinrichs, (*Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 5) Wiesbaden 1990, 326-345; Francesco Gabrieli, Art. „*Adab*“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (EI²), 12 Bde., Leiden u. a. 1960-2004, I, 180-181; Wolfhart Heinrichs, „The classification of the sciences and consolidation of philology in classical Islam“, in: *Centres of learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Hg. Jan Willem Drijvers, Alasdair A. MacDonald, Leiden 1995, 119-139; Tetz Rooke, „The influence of *adab* on the Muslim intellectuals of the *nahda* as reflected in the memoirs of Muhammad Kurd ‘Ali (1876-1953)“, The fourth Nordic conference on Middle Eastern Studies: The Middle East in globalizing World, Oslo, 13-16 August 1998, URL: <http://www.hf.uib.no/smi/pao/rooke.html> [Stand 26.05.2005].



ent des 16.-18. Jahrhunderts gibt, der wiederum Teil einer zeittypischen Struktur der arabischen Schriftkultur ist. Diese Untersuchung kann sich als Teil einer postmittelalterlichen Kulturgeschichte des *adab* verstehen, die bisher aber erst in Ansätzen existiert. Hervorzuheben ist dabei vor allem ein Artikel von Thomas Bauer zur mamlükenzeitlichen Anthologieliteratur.³ Denn er resümiert darin zum einen die Frühgeschichte des *adab* und weist zum anderen auf die Spezifika der mamlükischen Zeit hin; er geht insofern über die bisherige Forschung weit hinaus. Im Folgenden werde ich öfters auf Bauers Arbeit Bezug nehmen.

Verwendungsweisen des Begriffs adab im 16.-18. Jahrhundert

Der erste der von mir für diesen Artikel eher zufällig ausgewählten frühneuzeitlichen Texte, in denen über *adab* gehandelt wird, ist Kätib Çelebis (gest. 1067/1657) *Kašf az-zunūn*.⁴ Seine Aufstellung von *adab*-bezogenen Wissensdisziplinen (S. 38-49) lässt sich wie folgt wiedergeben: Die meisten davon befassen sich mit funktions- bzw. berufsspezifischen Normen. Zum ersten der beiden Bereiche wiederum gehören Disziplinen wie *‘ilm ādāb al-baḥṭ* (38), *ādāb ad-dars* (42f.) und *‘ilm ādāb kitābat al-maṣḥaf*. Berufsspezifischen *adab* meinen die Begriffe *ādāb al-mulūk* (43) oder auch *ādāb al-wizāra*. Fraglich ist, ob die singularische Verwendung in Formen wie *adab al-implā’* (40), hier für funktionspezifisches gebraucht, und *adab al-kātib* (47), für berufsspezifisches, eine andere Kategorie von *adab* darstellt als die pluralische Verwendung oder ob es sich nur um eine sprachliche Variante handelt. Ich glaube, das zweite ist der Fall. *Adab* im Sinne von allgemein moralischem Verhalten thematisiert Kätib Çelebi nicht, wohl aber *adab* als Sprachkenntnis, „Vermeidung von Fehlern im Arabischen“ (44f.). Er nennt diese Disziplin *‘ilm al-adab*. Soweit ich sehe, stellt *Kašf az-zunūn* keinen direkten Zusammenhang zwischen funktions- und berufsspezifischem *adab* einerseits sowie sprachlichem *adab* andererseits her. Ich vermute, dass Kätib Çelebi sie nur deswegen in einem Kapitel zusammenstellt, weil sie das Wort *adab* im Titel tragen.

Zu den Texten der Frühen Neuzeit, die *adab* im Sinne allgemeiner Moral behandeln, gehört ‘Abdallāh aš-Šubrāwī (gest. 1171/1758) *Kitāb ‘Unwān al-bayān*,⁵ eine Zusammenstellung von Maximen, die der Autor *ādāb* und *ḥikam* nennt (2), wobei nicht ganz klar ist, ob die beiden Begriffe das gleiche meinen. Jedenfalls

³ Thomas Bauer, „Literarische Anthologien der Mamlükenzeit“, in: *Die Mamlüken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur*, Hg. Stefan Conermann, Anja Pistor-Hatam, Hamburg 2003, 71-122.

⁴ Kätib Çelebi, *Kašf az-zunūn*, Hg. Serefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, 2 Bde., Istanbul 1941-1943.

⁵ ‘Abdallāh aš-Šubrāwī, *Kitāb ‘Unwān al-bayān*, Kairo 1895.

bezeichnet ein Freund des Autors, Murtaḍā al-Kurḍī (gest. nach 1136/1724), den Text als „*adab*-Buch“.⁶

Eine moralistische Absicht verfolgen auch die Maqāmen Muṣṭafā al-Bakrīs.⁷ In der Einleitung zu seiner *Maqāma rūmīya* heißt es:

Im Namen Gottes, gelobt sei der, der *adab* zur Nahrung für die Seele gemacht hat. ...*adab* heilt das verwundete Herz. Und er ist der Arzt des im Bett hingestreckten Körpers. Ein Gebet für den Herrn der *udabā'*...und seine Gefährten, *al-muta'addabīn bi-ādābīhī*. (fol. 2a)

Adab meint hier richtiges Handeln, speziell für Sufis. Durch die von ihm gewählte Form der Maqāma deutet der Autor an, dass er nicht allein eine moralisch-normative Absicht verfolgt, sondern dass er außerdem seinen literarischen Ambitionen folgen will.

Etlliche frühneuzeitliche arabische Reiseberichte sind als *adab* charakterisiert. Dies gilt für:

al-Adhamī, Aḥmad (gest. 1159/1746), *Kitāb Tuḥfat al-adab fī r-riḥla min Dimiyāt ilā š-Šām wa-Ḥalab*, Ms. Dār al-kutub (The Egyptian National Library, Cairo): Tāriḥ-Taimūr, 2065

al-Ḥiyārī, Ibrāhīm b. 'Abd ar-Raḥmān (gest. 1083/1672), *Tuḥfat al-udabā' wa-sakwat al-ḡurabā'*, Bagdad 1969-1980

al-Mūsawī, al-'Abbās b. 'Alī al-Ḥusainī (lebte noch 1148/1735), *Nuzhat al-ḡaṭīs wa-munyat al-adīb al-anīs*, Kairo 1293 h./[1876]

Ich vermute, dass der Reisebericht eine von *udabā'* und „*adab*-Kennern“ (zum Unterschied zwischen den beiden Kategorien siehe unten) besonders gepflegte Gattung war. Zum vorläufigen Beleg mag die folgende Liste von Reisebericht-Autoren des 11. Jahrhunderts der Hiğra aus al-Muḥibbīs (gest. 1111/1699) Biographiensammlung *Ḥulāṣat al-atar*⁸ dienen:

al-Būrīnī, Ḥasan b. Muḥammad (gest. 1024/1615):⁹

– *al-Manāzil al-unsīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya* (verloren oder nicht auffindbar) *adab*-Kenner

⁶ Murtaḍā al-Kurḍī, *Tahḍīb al-aṭwār fī 'ağā'ib al-amṣār*, Ms. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Sprenger 23 (Ahlwardt Nr. 6142), fol. 90a; vgl. dazu Ralf Elger, „Die Reise des Murtaḍā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurḍī von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714“, in: *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, Hg. Xenja von Ertzdorff, Amsterdam 2000, 367-387.

⁷ Einige sind erwähnt bei Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqāma. A history of a genre*, Wiesbaden 2002; ausführlich zu den Texten Ralf Elger, *Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Hamburg 2004, und ders., „Die Netzwerke des Literaten und Sufis Muṣṭafā al-Bakrī (1099/1688-1162/1749) im Vorderen Orient“, in: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Hg. Roman Loimeier, Würzburg 2000, 165-179.

⁸ Muḥammad al-Amin b. Faḍlallāh al-Muḥibbi, *Ḥulāṣat al-atar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'aṣar*, 4 Bde., Beirut o. J.

⁹ Ebd., II, 51-62.

al-Ġazzī, Nağm ad-Dīn b. Muḥammad (gest. 1061/1650):¹⁰

- *al-ʿIqd al-manzūm fī riḥlat ar-Rūm* (verloren?)
- *Riḥla ilā Baʿlbak* (verloren?)
- *Riḥla ilā Makka*, Ms. Assad-Bibliothek, Damaskus, Nr. 7930
kein *adab* Bezug

al-Ḥalwatī, Aiyūb (gest. 1071/1660):¹¹

- *ʿAqīlat at-tafrīd wa-ḥamīlat at-tauḥīd*, Ms. Staatsbibliothek Berlin (Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 Bde., Berlin 1887-1899, Bd. II), Nr. 2447, fols. 144-167
lehrt *adab* anhand von Ibn al-Fāriḍ *Dīwān*

al-Ḥamawī, Muḥibb ad-Dīn (gest. 1014/1610):¹²

- *Ḥādī al-aẓʿān an-nağḍīya ilā ad-diyār al-miṣriya*
- *Bawādiʿ ad-dumūʿ al-ʿandanīya bi-wādiʿ ad-diyār ar-rūmīya*
Die erste Reise ist ediert von M. ʿAdnān Baḥīt, al-Karak 1993. Beide Reisen zusammen finden sich in dem in der Passage über die Ägyptenreise lückenhaften Ms. Assad-Bibliothek, Damaskus, Nr. 8387. Eine Widmung seiner *riḥla* (in das Ms. Assad-Bibliothek, 8387 aufgenommen, 48a) nennt den Text „*kaʿba* des *adab*, über welche die *balāga* einen Schutz wirft“.
„*adab*-Kenner“

al-Ḥaimī, Ḥasan b. Aḥmad (gest. 1070/1659-1660):¹³

- *Sīrat al-Ḥabaša*, übersetzt und herausgegeben von Emeri Johannes van Donzel unter dem Titel: *A Yemenite Embassy to Ethiopia 1647-1649*. Al-Ḥaimī’s *Sīrat al-Ḥabaša* newly introduced, translated and annotated, Stuttgart 1986
- herausgegeben von Felix Ernst Peiser unter dem Titel: *Der Gesandtschaftsbericht des Ḥasan ben Aḥmed El-Ḥaimī* (sic!), Berlin 1894
- übersetzt von Felix Ernst Peiser unter dem Titel: *Zur Geschichte Abessiniens im 17. Jahrhundert. Der Gesandtschaftsbericht des Ḥasan ben Aḥmed El-Ḥaimī* (sic!), Berlin 1898
- herausgegeben von Murād Kāmil unter dem Titel: *Sīrat al-Ḥabaša*. Taʿlīf al-Ḥaimī al-Ḥasan b. Aḥmad, Kairo 1958, und 2 Aufl. Kairo 1972
kein *adab*-Bezug

al-Ḥiyārī, Ibrāhīm b. ʿAbd ar-Raḥmān (gest. 1083/1672):¹⁴

- *Tuḥfat al-udabāʿ wa-saḥwat al-ğurabāʿ*, 3 Bde., Bagdad 1969-1980
„*adab*-Kenner“

¹⁰ Ebd., IV, 189-200.

¹¹ Ebd., I, 428-433.

¹² Ebd., III, 322-331.

¹³ Ebd., II, 16f., gibt an, dass er 1072 starb.

¹⁴ Ebd., I, 25-28.

- Kibrīt, Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḥusainī al-Malawī (gest. 1070/1659):¹⁵
 – *Riḥlat aš-šitāʾ wa-š-Šaiḥ*, Kairo 1293 h./1876, Neudruck 2004
adīb
- al-Maḥāsini, Yaḥyā (gest. 1089/1678-9):¹⁶
 – *al-Manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya*, herausgegeben von M. ʿAdnān Baḥīt, Beirut 1981
adīb
- al-Muḥibbi, Faḍlallāh b. Muḥibb ad-Dīn (gest. 1082/1671):¹⁷
 – *Riḥla* (verloren?)
 „*adab*-Kenner“
- al-Qudsi, Ḥafīz ad-Dīn (gest. 1055/1645-6):¹⁸
 – *Isfār al-asfār wa-ibkār al-afkār*, Ms. Staatsbibliothek Berlin, Nr. 6134
adīb
- al-ʿUṭaifi, Ramaḍān b. Mūsā (gest. 1095/1684):¹⁹
 – *Riḥla min Dimašq aš-Šām ilā Ṭarābulus aš-Šām*, herausgegeben von Stefan Wild, in: Šalāḥaddīn al-Munaḡḡid, Stefan Wild (Hrsg. und Einl.): *Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalḡani an-Nābulusi Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifi Reise nach Tripolis*, Beirut 1979
 „*adab*-Kenner“

Allein al-Ġazzī und al-Ḥaimī werden von al-Muḥibbi nicht mit *adab* in Verbindung gebracht. Weiter ist anzumerken, dass nach meiner Kenntnis nur der Text al-Ḥalwatīs sich explizit dem Sufismus zurechnet.

Was ist nun das charakteristische Merkmal der Reiseberichte der *udabāʾ* und „*adab*-Kenner“? Erstens sind die häufigen poetischen Einschübe zu nennen. Einige Texte des 17. und 18. Jahrhunderts haben zweitens eine moralistische Tendenz, wie sie für *udabāʾ* typisch zu sein scheint. Dazu gehören die Berichte al-Maḥāsini²⁰ und, aus dem 18. Jahrhundert, Murtaḍā al-Kurdi *Tabḍīb*.²¹ Beide Texte drücken ein Bewusstsein von der grundsätzlichen Problematik der diesseitigen Welt aus, das als Melancholie²² beschrieben werden kann. Immer wieder findet sich die Klage über den *dahr*, das zerstörerische Schicksal, das diesseitiges Le-

¹⁵ Ebd., IV, 28-31.

¹⁶ Ebd., IV, 463-466.

¹⁷ Ebd., III, 277-286.

¹⁸ Ebd., III, 412-414.

¹⁹ Ebd., II, 168-171.

²⁰ Vgl. dazu Ralf Elger, „Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon-Reisebericht *al-manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya* des Yaḥyā al-Maḥāsini (st. 1053/1643)“, in: *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*, Hg. Roxane Haag-Higuchi, Christian Szyska, Wiesbaden 2001, 69-80.

²¹ Elger, *Die Reise des Murtaḍā al-Kurdi*.

²² Vgl. dazu Ralf Elger, „*Adab* and historical memory. The Andalusian poet/politician Ibn al-Muḥibbi as presented in Aḥmad al-Maqqaris (986/1577-1041/1632) *Nafḥ aṭ-ṭīb*“, *Die Welt des Islams*, 42 (2002), 289-306.

ben sinnlos zu machen droht. Besonders von al-Kurdī wird die Schlechtigkeit der Menschen getadelt, die Hinterhältigkeit falscher Freunde sowie der Verfall „wahrer“ Bildung.

Was den melancholischen *udabāʿ* in dieser Welt Halt gibt, ist einmal die Dichtung, bzw. die Chance, sich in ihr zu verewigen und damit der Vernichtung durch den *dabr* – wenigstens teilweise – zu entgehen. Eine andere Reaktion der *udabāʿ* auf die Widrigkeit des *dabr* stellt das Lob der Geduld (*ṣabr*) dar.²³ Geduld ist zwar gleichermaßen eine sufische Tugend, sie wird aber von den *udabāʿ* nicht mit der Hoffnung auf ein heilbringendes Ziel verbunden, wie es durch den sufischen Weg erreicht werden könnte. Es scheint mir, dass *udabāʿ* dazu neigen, als idealen Menschen nicht den Sufi, sondern den *rağul ḥurr* zu sehen, einen Mann, der auf Durchsetzung seiner weltlichen Interessen bedacht ist, auf seine Kraft vertraut, um den Problemen der Welt entgegenzutreten. Er hat insofern etwas heroisches.²⁴

Das bisher Gesagte zeigt, dass es schwer ist, eine genaue Definition von *adab* in den Texten der Frühen Neuzeit zu finden, was übrigens auch für den früheren *adab* gilt. Einen Punkt kann man aber wohl hervorheben: die grundsätzliche Trennung von funktions- und berufsspezifischem *adab* einerseits sowie *adab* als allgemeine Moral und als Sprach- bzw. Literaturkenntnis andererseits. Abgesehen von Kātib Çelebis *Kaṣf az-zunūn* stellt keiner der Texte, die ich genannt habe, eine Verbindung zwischen beiden her. Man kann somit von zwei durchaus unterschiedlichen Zweigen der *adab*-Literatur bzw. zwei unterschiedlichen *adab*-Diskursen sprechen.

Weiteren Aufschluss über die Verwendung des Begriffes *adab* vermag al-Muḥibbī *Hulāṣat al-aṭar* geben, eine wahre Fundgrube für *adab*-Forscher.²⁵ Darin finden sich erstens Angaben über die Ausbildung, mit der *adab* erlangt werden kann. Eine Formulierung, die die Ausbildung einer Person beschreibt, lautet *taḥarrağa fi l-adab*,²⁶ d. h. man konnte *adab* studieren. Verschiedene Namen von Lehrern des *adab* werden genannt.²⁷ Zweitens gibt al-Muḥibbī Hinweise auf den Inhalt von *adab*. Dazu ist zunächst zu bemerken, dass er *adab* in verschiedenen Wortkombinationen verwendet: *ʿulūm al-adab*,²⁸ auch *funūn al-adab*.²⁹ Über eine Person sagt er, dass sie eine *muṣāraka fi funūn al-adab*³⁰ auszeichnet. Zunächst

²³ Ein alter Topos. Vgl. dazu und zum Problem des *dabr* insgesamt Franz Rosenthal, „*Sweeter than hope*“. *Complaint and hope in medieval Islam*, Leiden 1983.

²⁴ Elger, *Die Reise des Murtaḍā al-Kurdī*.

²⁵ Vgl. zu dem Text auch Lailā as-Sabbāğ, *Min aʿlām al-fikr al-ʿarabī fi l-ʿaṣr al-ʿuṣmānī al-awwal. Muḥammad al-Amīn al-Muḥibbī al-muʿarriḥ wa-kitābuhū „Hulāṣat al-aṭar fi ʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar“ (1061-1111/1651-1699)*, Damaskus 1986.

²⁶ Al-Muḥibbī, *Hulāṣat al-aṭar*, I, 23, 39, 135.

²⁷ Ebd., I, 119, 135.

²⁸ Ebd., I, 135.

²⁹ Ebd., I, 93.

³⁰ Ebd., I, 16.

einmal sehe ich – bis sich eine Möglichkeit der Differenzierung zeigt – in den Begriffen *‘ulūm al-adab* und *funūn al-adab* Synonyme.

Darauf dass *adab* in den genannten Ausdrücken Sprach- und Literaturkenntnis meint, deutet z. B. die folgende Bemerkung über einen *adīb* hin. Er erhielt *adab* (*ta’addaba*), indem er den *Dīrwān* von Ibn Fāriḍ bei Aiyūb al-Ḥalwatī studierte (*qara’a ‘alaihi*).³¹ Hier könnte sicher auch mystischer *adab* im Sinne der bei Kātib Çelebi aufgeführten Kategorie *ādāb aṣ-ṣūfiya*³² gemeint sein. Da der Schüler aber als *adīb*, nicht als Sufi charakterisiert wird, vermute ich eher, dass er die literarischen Qualitäten des *Dīrwān* studierte. *Adab* als Wissen, das mit Sprache zu tun hat, erscheint auch in der Formulierung *qara’a al-‘arabiya wa-baqiyat funūn al-adab*.³³ An anderer Stelle heißt es über eine Person, dass sie Kenntnis in *al-adab wa-funūnuhū wa-š-šīr*³⁴ besitzt. Hier stellt sich die Frage, ob *adab* etwas anderes als *šīr* ist. Das ist anhand von al-Muḥibbī’s Ausführungen schwer zu entscheiden. Jedenfalls hat *adab* mit Dichtkunst zu tun. So spricht al-Muḥibbī von *al-funūn as-sab‘a*, die meist nicht in „*adab*-Büchern“ erwähnt seien, womit er die Gedichtformen *Mauwāl*, *Muwašṣaḥ*, *Zağal*, *Kāna wa-kāna* u. a. meint.³⁵

Einen Hinweis auf bevorzugte *adab*-Inhalte gibt folgende Liste, die al-Muḥibbī dem Kenntnisschatz eines *adīb* zurechnet: *muğūn*, *mudā‘aba*, *nawādir*, *‘ağā‘ib*, *ḥikāyāt*.³⁶ Man kann diese Begriffe kategorisieren als: 1. Lustiges und 2. Merkwürdigkeiten (im Sinne von Dingen, die es lohnt zu kennen). Die Liste zeigt auch, dass zum literarischen *adab* neben Poesie auch etliche Formen von Prosa gehören. Ob diese Liste typisch für die *udabā’* des 11./17. Jahrhunderts ist, kann nur eine genauere Untersuchung dieser Personen zeigen, welche noch in Angriff zu nehmen ist. Mir geht es im Folgenden jedoch um etwas anderes, nämlich um den Unterschied zwischen „*adab*-Kennern“ und *udabā’*.

Fallstudie: adab-Kenner und udabā’ im 17. Jahrhundert nach al-Muḥibbī

Thomas Bauer zeichnet in seinem Artikel die Wandlungen in der Trägerschaft des *adab* bis zur Mamlūkenzeit nach. Danach waren die Produzenten von *adab* in der Abbasidenzeit vor allem *kuttāb*. Zu ihnen gehörte aber auch Ġāḥiẓ, der sicher kein *kātib* war.³⁷ Außerdem gab es „Nur-Dichter“, deren Existenz auf dem Mäzenaten-

³¹ Ebd., I, 46.

³² Kātib Çelebi, *Kaṣf az-zunūn*, 42.

³³ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-atar*, I, 119.

³⁴ Ebd., I, 120.

³⁵ Ebd., I, 108.

³⁶ Ebd., I, 46.

³⁷ Charles Pellat, *Le milieu Baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Paris 1953.

tum der Abbasiden und anderer Herrschender beruhte. Im 5.-6./11.-12. Jahrhundert verschwanden die *kuttāb* als eigenständige Gruppe, und die Trägerschaft des *adab* ging auf die *‘ulamā’* über.³⁸ Im 8.-10./13.-15. Jahrhundert bedeutet der Begriff *adīb* dann eine Spezialisierung auf einen für alle *‘ulamā’* gültigen literarischen Kanon, zu dem vor allem Poesie und Anthologie-Schrifttum gehört.³⁹ „Nur-Dichter“ gibt es nicht mehr, da keine Mäzene mehr vorhanden sind.⁴⁰ Ein weiteres Kennzeichen der Mamlūkenzeit besteht darin, dass „Mittelschichten“ zunehmend am Literaturbetrieb, besonders an der Produktion von *adab* teilnehmen.⁴¹

Die Frage ist nun, wie es in der Osmanenzeit mit dem *adab* weiterging. Zunächst muss aber überlegt werden, wie sich überhaupt ein Überblick über die Träger des *adab* in dieser Epoche gewinnen lässt. Ich habe dazu in einem ersten Ansatz al-Muḥibbī's Biographiensammlung *Ḥulāṣat al-aṭar* (besser, die ersten 170 Seiten von Band I) betrachtet. Eine solche Sammlung bietet sich an, da sie relativ viele *adab*-Träger aufführt und sogar eine quantitative Erfassung ihrer Merkmale erlaubt. Gleichzeitig finden sich darin auch verschiedene andere Arten von Personen, deren Merkmale mit denen der *adab*-Träger verglichen werden können. Der Nachteil von Biographiensammlungen ist, dass sie nur sehr verkürzte Personenbeschreibungen liefern. Die Untersuchung muss also durch die Analyse anderer Quellen der Personen ergänzt werden. Schließlich ist anzumerken, dass al-Muḥibbī ein besonderes Interesse an *adab* hat und insofern seine Aufmerksamkeit für dessen Träger die der anderen Biographen übersteigen mag. Ein Ergebnis davon mag sein, dass die Rolle „Träger von *adab*“, wie ich sie einmal vorläufig bezeichne, in anderen Sammlungen nicht so herausgestellt wird wie bei al-Muḥibbī. Allerdings ist er nicht gänzlich auf *adab* fixiert und führt auch Personen auf, die damit nichts zu tun haben. Sein Text dürfte also eine recht gute Quelle für meinen Untersuchungszweck sein.

Ich habe für die Auswertung der *Ḥulāṣat al-aṭar* zunächst zwei Kategorien von *adab*-Trägern unterschieden, „*adab*-Kenner“ und *udabā’*. Das bietet sich an, weil al-Muḥibbī selber diese Unterscheidung vorgibt. So sagt er über eine Reihe von Personen, dass sie Kenntnis des *adab* haben, nennt sie aber nicht *adīb*. Der Sinn der Unterscheidung wird sich aber erst unten bei der Betrachtung der Merkmale der „*adab*-Kenner“ einerseits sowie der *udabā’* andererseits erweisen.

Zunächst allerdings will ich die Ergebnisse einer ersten Auswertung vorstellen, die den Anteil der Träger von *adab* an der Gesamtheit des *samples* zeigt:

³⁸ Bauer, *Literarische Anthologien*, 80.

³⁹ Ebd., 81.

⁴⁰ Ebd., 83.

⁴¹ Ebd., 99.

- „*adab*-Kenner“, *udabā*’ und andere Personen in al-Muḥibbī’s *Ḥulāṣat al-atar*⁴²
 127 Biographien insgesamt
 63 davon enthalten Dichtung
 18 Personen sind als „*adab*-Kenner“ bezeichnet
 12 sind *adīb* genannt
- speziell für Damaskus nennt der Text
 4 „*adab*-Kenner“
 8 sind *adīb*

Eine Analyse dieser Zahlen zeigt, dass die Hälfte aller Personen, die auf den betrachteten 170 Seiten auftauchen, dichten oder zumindest eine Beziehung zur Dichtung haben. Das widerspricht dem Bild, das Bauer von der Mamlükenzeit zeichnet. Damals dichteten alle Gelehrten, sagt er.⁴³ Die Frage ist nun, ob dieser Unterschied auf einen Kulturwandel zurückzuführen ist oder ob die Untersuchungsergebnisse einfach nicht vergleichbar sind. Es kann sein, dass al-Muḥibbī nicht in jeder Biographie die Gedichte der Personen zitiert oder zumindest erwähnt. Das würde mich aber wundern, da er stark an Poesie interessiert ist. Zweiter Punkt der Auswertung: Nur gut die Hälfte aller Personen, die mit Dichtung zu tun haben, sind als „*adab*-Kenner“ oder *udabā*’ gekennzeichnet. Das bedeutet, dass auch andere Intellektuelle sich mit Dichtung beschäftigten, solche, die nicht mit *adab* in Verbindung gebracht sind. Eine Frage, die ich hier nur ansatzweise verfolgen kann, lautet nun, welche Art von Dichtung besonders mit *adab* in Zusammenhang steht, bzw. was den Unterschied zwischen Dichtung innerhalb und außerhalb des *adab* ausmacht. Angesichts dessen, dass die oben genannten Themen *muğūn*, *mudā’aba*, *narwādir*, *‘ağā’ib*, *ḥikāyāt* besonders von *udabā*’ geschätzt wurden, lässt sich vielleicht sagen, dass etwa Spottgedichte zu ihren bevorzugten Ausdruckformen gehörten. Weitere Belege gebe ich unten.

Die folgende Aufstellung behandelt die „Kenner des *adab*“ in Damaskus, so wie sie in al-Muḥibbī’s *Ḥulāṣat al-atar* auftauchen.⁴⁴ Von den Merkmalskategorien ist die der „Auffälligkeiten“ erklärungsbedürftig. Dies sind Merkmale, die al-Muḥibbī eigens erwähnt, weil sie nicht zum Standardrepertoire seiner Biographien gehören, so wie das für die Merkmale „Bildung“ und „Ämter“ gilt.

⁴² Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-atar*, I, 1-170.

⁴³ Bauer, *Literarische Anthologien*, 85.

⁴⁴ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-atar*, I, 1-177.

„Kenner des adab“ in Damaskus

Name/Seiten	Bildung	Ämter	Auffälligkeiten
Ibrāhīm al-‘Imādi (23-25)	‘ilm	mudarris	
Ibrāhīm al-Fattāl (51-53)	taṣawwuf, ‘ilm	mudarris, tāgīr	längere ‘uzla
Abū s-Su‘ūd al-Qabāqībī (119-120)	‘ilm	mudarris	
Abū s-Su‘ūd aš-Ša‘rānī (120-122)	taṣawwuf, ‘ilm	qāḏī l-quḏāt	

Man erkennt einige Gemeinsamkeiten der aufgeführten Personen. Alle sind Inhaber von ‘ilm, und alle besitzen gelehrte Ämter, wobei sie aber unterschiedliche Ränge bekleiden. Abū s-Su‘ūd, der Sohn von ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī, steht sicher als Oberkadi (*qāḏī l-quḏāt*) am höchsten. An Besonderheiten ist nur die ‘uzla Ibrāhīm al-Fattāls zu erwähnen, welcher an einem Punkt seines Lebens beschloss, sich von den Menschen zurückzuziehen. Das war nicht völlig ungewöhnlich, aber doch auch nicht gerade häufig. Zusammenfassend kann man sagen, dass die „adab-Kenner“ keine besonders deutlich herausgehobene Kategorie in der Gesamtheit der von al-Muḥibbī beschriebenen Personen darzustellen scheinen. Anders sieht das bei den Damaszener *udabā’* aus.⁴⁵

udabā’ in Damaskus

Name/Seiten	Bildung	Ämter	Auffälligkeiten
Ibrāhīm as-Su‘ālātī (28-29)	fiqh	Mufti	Autodidakt im <i>fiqh</i>
Ibrāhīm al-Akramī (39-42)		<i>ḥādim</i> in der Ibn ‘Arabī Mo- schee	seine <i>ḥamrīyāt</i> -Gedichte „lassen den <i>zāhid</i> rebellieren“; der Titel seines Diwāns ist <i>Maqām Ibrāhīm</i> ; gilt als „bester Dichter“ in al-Muḥibbīs Buch
Ibrāhīm b. al-Ġazzāl (46-48)	fiqh, <i>ḥadīṭ</i>	<i>kātib</i> in <i>mah- kama</i> , <i>qāḏī</i>	Spaßvogel
Abū Bakr b. al-Ġauharī (68-70)	‘ulūm	<i>tiğāra</i>	verliert Reichtum wegen des Wirkens des <i>dabr</i>

⁴⁵ Ebd., I, 1-177.

Name/Seiten	Bildung	Ämter	Auffälligkeiten
Abū Bakr b. az-Zahīri (93-94)	<i>fiqh</i>	<i>qāḍī, mudarris</i>	
Abū Bakr al-ʿUmārī (99-110)		<i>ʿaṭṭār</i>	„hielt sich dem Weg der <i>ʿulamāʾ</i> fern, wäre er <i>ʿālim</i> geworden, dann ein besserer als alle anderen“; Streit mit dem Gelehrten Ismāʿīl an-Nābulusī; Liebe zu Jungen; „ <i>ṣaiḥ al-adab</i> “
Abū ṭ-Ṭaiyib al-Ġazzī (135-139)		<i>mudarris</i>	wird verrückt (<i>uriḍa lahū</i>)
Aḥmad al-ʿInāyātī (166-170)			heiratet nie; „lebt“ in Kaffeehäusern; trägt zerlumpte Kleidung

Wie gesagt werden alle diese Personen als *adīb* bezeichnet, was für die „*adab*-Kenner“ nicht gilt. Die Frage ist nun, ob die *udabāʾ* sich auch in anderen Merkmalen von den „*adab*-Kennern“ unterscheiden. Erstens ist dazu zu bemerken, dass sie durchaus einige Ähnlichkeiten mit den „*adab*-Kennern“ haben. Im Bereich der Bildung bestehen diese darin, dass vier der *udabāʾ* Kenntnis im *fiqh* besitzen. Einer davon ist allerdings als Autodidakt eigens hervorgehoben. Unter den *udabāʾ* gibt es Inhaber von *qāḍī*- und *mudarris*-Ämtern, keiner aber ist *qāḍī l-quḍāt*. Leider macht al-Muḥibbī keine näheren Angaben über die Art dieser Ämter. Das wäre aber sehr hilfreich, um etwa zwischen einem berühmten *mudarris* und einem kleinen Lehrer an einer Stadtviertelmoschee unterscheiden zu können. Ich halte es für recht wahrscheinlich, dass die Bedeutung der gelehrten Ämter, welche die *udabāʾ* bekleideten, im allgemeinen nicht an die der „*adab*-Kenner“ heranreichte. Denn auch im Hinblick auf die Kompetenz im Bereich *ʿilm* dürften sie den „*adab*-Kennern“ unterlegen gewesen sein. Vier *udabāʾ* haben keine *ʿilm/fiqh*-Kenntnis. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass keiner von ihnen als Adept des *taṣawwuf* beschrieben wird, wohl aber zwei der „*adab*-Kenner“.

Am deutlichsten fallen die Unterschiede aber im Bereich der „Auffälligkeiten“ aus. Fast alle *udabāʾ* haben Besonderheiten, einige gleich mehrere. Dies mag darauf hindeuten, dass *udabāʾ* tendenziell Exzentriker sind; allerdings solche, die ein „kulturelles Kapital“, nämlich sprachliche Fähigkeit, aufzuweisen haben. Der zerlumpte Kaffeehausbesucher würde in al-Muḥibbīs Sammlung wohl nicht auftauchen, wäre er nicht auch Produzent von Dichtung. Es lohnt sich, um diesen Gedanken weiter zu verfolgen, etwas näher auf Ibrāhīm al-Akrāmī zu blicken. Er wird von al-Muḥibbī als bester Dichter aller in seiner Sammlung beschriebenen Personen charakterisiert. Das mag eine Floskel sein, aber jedenfalls deutet der Biograph damit an, dass die Person ein besonders großes kulturelles Kapital be-



sitzt, um bei dem Begriff einmal zu bleiben. Interessant ist nun, dass al-Akrāmī einige Besonderheiten aufweist, die ihn als religiös zumindest etwas zweifelhaft erscheinen lassen. Seine *ḥamrīyāt* „lassen den *zābid* rebellieren“, sagt al-Muḥibbī. Um diese Aussage richtig beurteilen zu können, wäre es notwendig, ausführlich die Produktion von Weingedichten in der Frühen Neuzeit zu betrachten. Es wäre dabei zu fragen, ob das, was Bauer für mamlūkenzeitliche *‘ulamā’* sagt, dass es nämlich nicht ungewöhnlich für sie war, Weingedichte zu verfertigen, auch für die Osmanenzeit gilt. Auch diese Untersuchung steht noch aus. Jedenfalls deutet al-Muḥibbī die potenziell subversive Kraft der *ḥamrīyāt* an. In religiöser Hinsicht zweifelhaft erscheint auch, dass der Titel von al-Akrāmīs Diwān *Maqām Ibrāhīm* lautet. Das spielt wohl einmal auf seinen eigenen Namen an, aber auch auf die gleichnamige Stelle in der Moschee von Mekka, die einen der heiligsten Orte des Islam bezeichnet – und dies als Titel einer Gedichtsammlung zu nehmen, ist vielleicht etwas gewagt. Wie auch immer, al-Muḥibbī lässt deutlich seine Sympathie für den *adīb* Ibrāhīm al-Akrāmī erkennen. Das weist darauf hin, dass solche Anzüglichkeiten in Damaskus durchaus geduldet oder sogar geschätzt waren.

Alle Träger von *adab* – „*adab*-Kenner“ und *udabā’* – zeichnen sich durch ihre Liebe zur Poesie aus. Die konnte so weit gehen, dass sie Konflikte zwischen ihnen und anderen Protagonisten der damaligen Schriftkultur provozierte. Al-Muḥibbī beschreibt einen solchen Konflikt in der Biographie von Ibn aṭ-Ṭabbāḥ aus Damaskus, ein *faqīh* voller *ta‘aṣṣub*, der besonders nach *amr bi-l-ma‘rūf* strebte. Auf diese Weise geriet er in einen Konflikt mit einigen Trägern von *adab* über einen Tafsīr Badr ad-Dīn al-Gazzīs in Versen. Aṭ-Ṭabbāḥ erklärt dazu sinngemäß: Wie kann man sagen, dass der Koran Rağaz-Verse benutzt, wo doch Gott seinen Propheten vom *šīr* fernhielt. Da kommt nun ein *‘ālim* und setzt den Koran in Verse.⁴⁶ Ich kenne den Tafsīr nicht, jedenfalls klingt der Vorwurf aṭ-Ṭabbāḥs recht gravierend und – fundamentalistisch gedacht – auch berechtigt. Allerdings verteidigt der Gelehrte und „*adab*-Kenner“ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī den Text. Der *adīb* al-‘Umarī schließt sich an mit einem Spottgedicht, in dem er aṭ-Ṭabbāḥ auffordert, sich statt der Koranexegese doch lieber dem Kochtopf zu widmen, eine ziemlich hinterhältige Anspielung auf den Namen des Kritikers, die al-Muḥibbī aber offenbar witzig findet.

Der Konflikt behandelt neben der Frage des Tafsīrs auch den Wert bzw. die Legitimität von Dichtung, betrifft also „*adab*-Kenner“ und *udabā’* gleichermaßen. Angehörige beider Kategorien wenden sich denn auch gegen den Kritiker. Dieser könnte Exponent einer – noch näher zu untersuchenden – Richtung sein, die *adab* (verstanden als Literatur) kritisch sah und insofern einen *adab*-feindlichen Zweig der Schriftkultur des Vorderen Orients bildete. Ein solcher Konflikt zwischen *faqīh* und *adab*-Trägern war aber gewiss nicht die Regel, weswegen al-Muḥibbī auch hervorhebt, dass aṭ-Ṭabbāḥ nicht einfach *faqīh*, sondern auch ein

⁴⁶ Ebd., I, 32.

„Fanatiker“ war. Die meisten *‘ulamā* dürften den Tätigkeiten der „*adab*-Kenner“ und der *udabā*‘ gelassen oder positiv gegenüberstanden haben, auch wenn sie selbst sich nicht oder höchstens als Rezipienten daran beteiligten.

Al-Muḥibbī betont allerdings, dass es eine gewisse Spannung zwischen der Rolle des *adīb* und Poeten sowie der des *faqīh* geben konnte. So sagt er über den *adīb* Ibrāhīm as-Su’ālātī, der sich der Jurisprudenz zugewandt hatte: *yata’ānī š-šīr wa-yatakallafu lahū*. Der Grund ist, dass *fiqh* sein Wesen beherrscht.⁴⁷ Wenn also jemand sich intensiv dem *fiqh* widmet, scheint das seiner poetischen Leistungsfähigkeit abträglich zu sein. Einige *udabā*‘ hielten sich denn auch vom *fiqh* fern und verschrieben sich gänzlich dem *adab*. Über einen „*adab*-Kenner“, der nicht in Damaskus lebte und deshalb in den obigen Aufstellungen nicht erscheint, sagt al-Muḥibbī, dass *adab* „seinen Charakter bestimmte“.⁴⁸

Deutlicher als die Distanz zwischen *‘ilm* und *adab* ist diejenige zwischen Sufismus und *adab*. Keiner der *udabā*‘ wird von al-Muḥibbī als Sufi bezeichnet. Und auch in den Zirkeln, in denen sich *udabā*‘ treffen, tauchen Sufis gar nicht oder kaum auf. Hingegen gibt es eine Zahl von *udabā*‘ und „*adab*-Kennern“, die einen militärischen Hintergrund haben. Aḥmad Šāhīn⁴⁹ (gest. 1053/1643) ist einer davon, auch Māmayya ar-Rūmī⁵⁰ und Murtaḏā al-Kurdī. Wie es mit der Beziehung zwischen *adab*-Trägern und *kuttāb* sowie Paschas steht, müsste noch genauer betrachtet werden.

Al-Muḥibbī gibt einige Beispiele für die Bildung von *adab*-Freundeskreisen in Damaskus. Der Algerier Aḥmad al-Maqqarī fand viele Freunde in der Stadt, Personen, die ein gemeinsames Interesse an al-Andalus und dem granadinischen Dichter Ibn al-Ḥaṭīb auszeichnete, über die Aḥmad viel zu berichten wusste. Alle Mitglieder seines Kreises waren *udabā*‘, bis auf einen, der als „*adab*-Kenner“ bezeichnet ist. Neben al-Andalus war auch das Thema der „wirkenden Zeit“ oder des zerstörerischen Schicksals, oft *dahr* genannt, wichtig. Nicht nur in al-Maqqarīs Texten spielt es eine große Rolle und lässt ihn immer wieder über die Nichtigkeit weltlichen Treibens sowie die Unsicherheit der menschlichen Beziehungen rasonieren. Gleiche Ideen finden sich auch in den Texten der Damasener *udabā*‘, die sich al-Maqqarīs Freundeskreis anschlossen.⁵¹

In *adab*-Freundeskreisen wurden aber auch leichtere Themen behandelt. So faszinierte in Damaskus Abū s-Samā’ al-Miṣrī, ein *šā‘ir*, weil er ein begnadeter Improvisator von Gedichten war.⁵² Auch seine Freunde gaben sich gerne dem

⁴⁷ Ebd., I, 28.

⁴⁸ Ebd., I, 11.

⁴⁹ Ebd., I, 210-217.

⁵⁰ Clifford E. Bosworth, „A Janissary poet of sixteenth-century Damascus: Māmayya al-Rūmī“, in: *The Islamic world from classical to modern times. Essays in honor of Bernard Lewis*, Hg. d. u. a., Princeton/N. J. 1989, 451-466.

⁵¹ Elger, *Adab*.

⁵² Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, 130.

Spiel mit poetischen Formen hin. Überhaupt scheint das Spiel, neben der Melancholie ein typisches Kennzeichen der *udabā'* gewesen zu sein. Man kann als Ausdruck dieser spielerischen Haltung die Spottgedichte sehen, wie etwa al-ʿUmarī's Kritik an der Dummheit des erwähnten *mutaʿaṣṣib*. Ein anderes Beispiel ist ein Vers über einen Amateurastronomen von dem *adīb* Aḥmad Šāhīn, in dem er lästert, dass der Astronom nicht „Stern und Mond unterscheiden kann“.⁵³

Schluss

Aus dem dargelegten Material lässt sich schließen, dass es im Syrien der Frühen Neuzeit einen *adab*-Diskurs gab, in dem „*adab*-Kenner“ und *udabā'* sich mit Literatur und allgemeiner Moralistik beschäftigten. Abgesehen von ihrem Interesse an *adab* sind die „*adab*-Kenner“ nicht als besondere soziale Gruppe anzusprechen, wohl aber, so wie es scheint, die *udabā'*. Die genauere Bestimmung der Kategorie *adīb* scheint mir die interessanteste Frage in der Erforschung des *adab* der Frühen Neuzeit zu sein. So ist z. B. zu diskutieren, was einen Murtaḍā al-Kurdī, Ex-Militär und Funktionär in der Osmanischen Verwaltung, mit einem zerlumpten Dichter, der seine Zeit vorzugsweise im Kaffeehaus verbrachte, verbindet – abgesehen von ihrem Interesse an Poesie. Von diesem Dichter, al-ʿUmarī, ist mir nicht bekannt, dass er ein Loblied auf den „selbsttätigen Mann“ (*rağul ḥurr*) gesungen hätte. Heroismus dürfte ihm fremd gewesen sein. Was beide verbindet, könnte man vielleicht Distanzierung vom kulturellen *mainstream* nennen. Bei al-Kurdī drückt sie sich in Melancholie aus, bei al-ʿUmarī in Spottlust sowie in „auffälliger“ Verhalten. Als *mainstream* kann man die Diskurse Sufismus und ʿilm sehen, deren Träger, Sufis und ʿulamāʾ, eine tiefe Bindung an Normkonstrukte (*ṭarīqa*, *fiqh*) fühlten und ein grundsätzliches Vertrauen in übergeordnete Ordnungsprinzipien (Heilsgeschichte, Gerechtigkeit im Jüngsten Gericht) besaßen. Dass die *udabā'* zu solchen Gedanken eine gewisse Distanz hatten, lässt sich u. a. daran erkennen, dass kein *adīb* gleichzeitig Sufi war. Einige arbeiteten zwar als ʿulamāʾ, ich habe aber den Verdacht, dass sie dies vorzugsweise deswegen taten, weil sie von etwas leben mussten.

⁵³ Ebd., I, 113.

Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī's Attitude to the Vocal Remembrance (*dhikr jabrī*)*

Atallah S. Copty

Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī is a Shāfi'ī who was born in 1025/1616 in Shahrān, one of the villages in the mountainous region of the province of Shahrāzūr, Kurdistan. He left his village Shahrān in 1055/1645 to perform the commandment of pilgrimage to Mecca. On his way to Mecca, he stayed in Baghdad for about a year and a half until the middle of 1057/1647, and then continued to Damascus, where he remained for more than four years, learning the writings of the famous theo-sufi, Ibn 'Arabi (d. 638/1240) and studying mainly *ḥadīth* with established scholars there. Al-Kūrānī left Damascus for Medina. On his way he visited Cairo for a period of less than three months. By the beginning of the year 1062/1651, al-Kūrānī had already arrived at al-Ḥaramayn. He became in Medina a neighbour in the holy place in order to lead a life of ascetism and religious contemplation (*mujāwir*) where he remained until his death in 1101/1690.

The about forty-year stay of al-Kūrānī in Medina as *mujāwir* is very important in his intellectual career as a *muḥaddith*, a *ṣūfi* and a theologian (*mutakallim*). In Medina Aḥmad Ṣafi al-Dīn al-Qushāshī (d. 1071/1661) was his chief Shaykh. Al-Qushāshī was the scion of a well-known family from the village Dajāna (or Dajāniyya), apparently, it is "Bayt Dagon" in the middle of the between Ramla and Jafa, that belonged to the district of Jerusalem. He guided him into *ṣūfism* and taught him *ḥadīth* and theology (*kalām*). At the end of al-Qushāshī's life, he appointed him as his deputy (*khalīfa*). His main *ṣūfi* order (*ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*) was the *Naqshbandiyya* one, which he affiliated to by al-Qushāshī.

Al-Kūrānī was very productive, one estimation indicated that he wrote more than eighty treatises, while the other one says that he wrote more than one hundred. Most of these treatises reflect his legacy in the fields: *ḥadīth*, *ṣūfism* and *kalām*.¹

The vocal remembrance (*dhikr jabrī*) was one of the issues which al-Kūrānī dealt with in the *ṣūfi* field of his treatises. But before I go on to explain his attitude to

* This article was originally a subchapter in a Ph.D. thesis (see below) written at the Hebrew University of Jerusalem under the supervision of the late Prof. Nehemia Levtzion to whom I owe much gratitude. My thanks are due as well to Prof. Butrus Abū-Manneh, from the Haifa University, who shared me his unique and wide understanding of the *Naqshbandiyya* order.

¹ For more details about the biography of al-Kūrānī (also al-Qushāshī) see Atallah S. Copty, *Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī al-Shahrāzūrī (1025-1101/1616-1690) and His Intellectual Legacy: Ḥadīth and Ṣūfism in al-Madīna in the 11th/17th century*, submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem in July 2004.



this *ṣūfi* issue, let me trace the development of the term “remembrance” (*dhikr*) in general over *ṣūfi ṭuruq* in Islam until al-Kūrānī’s period (11th/17th century).

*The remembrance (dhikr) among ṣūfi ṭuruq
until 11th/17th century*

Dhikr, remembrance many times of God’s name, or a sacred formula such as the negation (*lā ilāh*) and the affirmation (*illā Allāh*), or other formulas is of two methods: the first one is the vocal, which is known in Arabic in different words such as *jabrī*, *lisānī*, *jalī* and *‘alānī*. This method of *dhikr* was practiced by the majority of the *ṣūfi ṭuruq* in Islam, and it is related to ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (the last fourth *khalīfa* of the rightly-guided *al-Rāshidūn*), who was said to have knelt before the Prophet and repeated after him three times the sacred formula and from ‘Alī this vocal *dhikr* passed on. The second method of *dhikr* is the silent or hidden one, which is also known in Arabic by different names such as *khafī*, *qalbī*, *sirrī* (*khafī lisānī*), *rūḥī* (*naḥsī*). By contrast, it is derived from the Prophet through Abū Bakr (the first *khalīfa* of the rightly-guided) when the two stayed in the cave on their way in the Hijra to Medina.²

Until the 9th/15th century, the two methods of *dhikr* (*jabrī* and *khafī*) had co-existed in Islam. The Shaykhs of the *Naqshbandiyya ṭarīqa*, for example, before Khoja Bahā’ al-Dīn Naqshband (d. 792/1389), performed the two methods of *dhikr* at the same time.³ Khoja Bahā’ al-Dīn Naqshband, who was one of the deputies (*khulafā’*, sing. *khalīfa*) of Khoja Amīr Kulāl, used to leave the session when Kulāl performed *dhikr* in the *‘alāniyya* manner, without argument. He didn’t declare it as innovation (*bid‘a*) that is forbidden religiously. Before Kulāl’s death, he ordered his followers to follow Khoja Bahā’ al-Dīn. Despite that, Khoja Bahā’ al-Dīn did not force his followers to accept *dhikr khafī*, and he was satisfied with a remark that the method that he chose for himself was *dhikr khafī*, which is superior to *jabrī* in his view.⁴

Whenever the two methods of *dhikr* had co-existed in *ṣūfi ṭuruq* side by side, apparently in *modus vivendi*, we see in the 9th/15th century that the distinction and separation between them became quite clear.⁵ Then strong criticism was di-

² For more details about the two methods of the *dhikr* see Hamid Algar, “Silent and Vocal *dhikr* in the Naqshbandī order,” in: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, 22 (1974), 38-46; İsenbike Togan, “The *Khafī*, *Jabrī* Controversy in Central Asia Revisited”, in: *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, ed. Elisabeth Özdalga, Richmond 1999, 17-45.

³ Şalāh al-Dīn Ibn al-Mubārak, *Maqāmāt al-Khawāja Bahā’ al-Dīn wa-manāqibuhu*, transl. by Ibn ‘Alān, St. Peterburg 1901, 6: *kāna al-dhikr bi-al-‘alāniyya majmū’ ma’a al-khafīyya*.

⁴ ‘Alī Ibn Ḥusayn al-Kāshifī, *Rashahāt ‘ayn al-ḥayāt*, Mecca 1890, 50; Ibn al-Mubārak, *Maqāmāt*, 14.

⁵ Togan, *The Khafī, Jahri Controversy*, 31.

rected in Transoxania against *dhikr jabrī*. We learn about this from a treatise written by Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī titled *Iḥāf al-munīb al-awwāh bi-faḍl al-jabr bi-dhikr Allāh*.⁶ He relates that one of the motives that made him write the treatise was that on the 7th of Dhu al-Ḥijja 1079/8 May 1679 he found a treatise from the 9th/15th century that was written by a 'ālim from the followers of the *ḥanafī* school of law of the dignitaries (*a'yān*) of the government of Mīrẓā Ulugh Bēg Ibn Shāh Rukh (ruled 1447-1462). This anonymous 'ālim, whom al-Kūrānī calls "the denier" (*al-munkir*) stressed in his treatise that *dhikr jabrī* was not considered only a *bid'a* forbidden in religion, but also an absolute crime (*ḥurm itlāq*). He judged that categorically with no limitation to any school of law in Islam.⁷

It is important to point out that that 'ālim, after putting forward so many arguments that *dhikr jabrī* is a *bid'a*, stated that there was no place to count its evils (*mafāsīd*) depending, according to his view, on the Qur'ān and the Sunna, and the Muslims consensus (*ijmā'*). He reached this, as he said, by "legal opinions" (*fatāwā*, sing. *fatwā*) of more than fifty *ḥanafī* Imams, who come from Samarqand, Bukhara, Ūsh, Farghāna, Turkistan, Khawārizm, Khurasān, Nasaf, Tirmidh, Saghān, and other places.⁸ It is interesting that most of the cities that appear in this list are located geographically in the district of Transoxania, the stronghold of the *Naqshbandiyya tariqa*.

After the 9th/15th century, the debate regarding *dhikr jabrī*, continued to occupy the minds of the *ṣūfis* in Islam. This debate, continued also in the 11th/17th century as expressed by one of the disciples of al-Kūrānī, the Moroccan Abū Sālim al-ʿAyyāshī (d. 1090/1679) who said that "the question of *dhikr* was largely discussed by the latter."⁹

Al-Kūrānī's legacy of the dhikr jabrī

Al-Kūrānī's interest in the issue of *dhikr jabrī*, like other issues that he verified in his treatises, stemmed from the contemporary necessity of the Islamic world. He dealt with this issue in his two treatises, which he wrote with a difference of one year: *Nasr al-zahr fī al-dhikr bi-al-jabr*,¹⁰ he wrote it apparently in 1078/1668 and *Iḥāf al-munīb* which I had mentioned before. In *Nasr al-zahr* al-Kūrānī related to a request which he received from an anonymous person from the city of

⁶ Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī, *Iḥāf al-munīb al-awwāh bi-faḍl al-jabr bi-dhikr Allāh*, Ms. London, British Library, Oriental and India Office No. 710 k.

⁷ Al-Kūrānī, *Iḥāf al-munīb*, fol. 110a: *al-jabr bi-al-dhikr bid'a wa-ḥurm itlāq min ḡhayr taqyīd bi-madhbhab*.

⁸ Ibid., fōl. 127b.

⁹ Abū Sālim al-ʿAyyāshī, *Al-Riḥlah al-ʿAyyāshiyya*, 2 vols., Ribāṭ 1977, I, 428: *wahya masa'la kathura fibā al-baḥṭh bayna al-muta'akkkhirīn*.

¹⁰ Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī, *Nasr al-zahr bi-faḍl al-dhikr bi-al-jabr*, Ms. London, British Library, Oriental and India Office No. 710 A/1.



Āmid (in the district of Diyār Bakr). The language of the request as al-Kūrānī introduced it is like this: “One of the preachers among the *ḥanafī ‘ulamā’* preaches that, from the religious point of view, it is forbidden to perform *dhikr jabrī* in mosques or other places. (You) demanded that a verification due to al-Ḥaqq (*taḥqīq*) be made about that.”¹¹ It is most likely that this request motivated al-Kūrānī into realizing the issue due to al-Ḥaqq deeply. This is what he did in *Ithāf al-munīb*, in which he raised again his argument already he had expressed in the *Nasr al-zahr*. So, in *Ithāf al-munīb* he stressed the central argument of that *‘ālim* he calls *al-munkir* that “the essence of any *dhikr* is silence” (*inna al-aṣl fī kull dhikr huwa al-ikhfā’*) and that is anchored, in his view, in the Qur’ān and *ḥadīth*. He also quoted various sources in an attempt to stress that *dhikr jabrī* is against the texts (*al-nuṣūṣ*), and therefore it is considered a *bid‘a*. In order to make this concrete and understandable, he quoted, among other quotations, the Qur’ānic verse: “And do thou (O Muḥammad) remember thy Lord in thy soul humbly and fearfully, not loud of voice, at morn and eventide. Be not thou among the heedless.”¹² He also mentions a *ḥadīth* related by Muḥammad Ibn Ismā‘il al-Bukharī (d. 256/870) and Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī (d. 261/875), as Abū Mūsā al-Ash‘arī (d. 324/936), the Prophet’s Companion related that he said: “O people, be merciful with your souls.”¹³ The additional arguments that *al-munkir* raised and made him announce that *dhikr jabrī* was *bid‘a* is that it was against the Muslims consensus (*ijmā‘*); the commandment “Don’t do” (*manhī ‘anhu*) applies to it; there is no breath suspension (*ḥabs al-nafas*) in seclusion (*khalwa*). It causes to disobedience of God (*ma‘ṣiya*), error (*ḍalāl*), civil strife (*fitnā*), infidelity (*kufṛ*), and so on. Al-Kūrānī concentrated these arguments under the title “Beginning of speech about the ideas that were held by *al-munkir*.”¹⁴ Al-Kūrānī starts dealing with the arguments of *al-munkir* as a theologian does. He tries first to make a certain arrangement in the terminology of *dhikr*. He does that under the title “Detail of Establishing the Source of *dhikr*” (*tafṣīl fī ta’sīl al-dhikr*). What concerns us in this detailed is the *dhikr jabrī*, which he divided into three levels:¹⁵

- a) The low level in which we utter *dhikr* to a point where the other person hears it. This is considered the lowest level of *jahr* (*adnā al-jahr*).

¹¹ Ibid., fol. 1a: *inna ba’d al-wu‘āz min ‘ulamā’ al-ḥanafīyya ya‘īz al-nās bi-anna dhikr Allāh ta‘ālā jabr ḥarām fī al-masājid wa-ghayribā wa-ṭalabta taḥqīq dhalik.*

¹² Qur’ān 7:205: *wa-dhkur rabbaka jī nafsika taḍarru‘an wa-khifatan wa-dūna al-jabri min al-qawli bi-al-ghuduwī wa-al-aṣāli wa-lā takun min al-ghāfilin*; al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fols. 120b, 122a, 135b; id., *Nasr al-zahr*, fol. 7a.

¹³ Ibid., fol. 7a: *yā ayyuhā al-nās irba‘ū ‘alā anfusikum.*

¹⁴ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fols. 127a-b: *mashrū‘u al-maqāl fī ma tamassak bihi al-munkir min al-aqwāl.*

¹⁵ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fols. 119b, 120a, 147b.

- b) The medium level in which we utter *dhikr* to the “necessary standard” (*‘alā qadr al-ḥāja*). Al-Kūrānī uses the term “*i’tidāl*” or “*mu’tadil*” (moderation in order to emphasize this level).
- c) The high level which is “above the necessary standard” (*al-zā’id ‘alā qadr al-ḥāja*) even to the degree of exaggeration (*mubālagha*) to which the commandment of “Don’t do” applies.

From this point, al-Kūrānī starts refuting the arguments of *al-munkir* that *dhikr jabrī* is a *bid‘a*, depending in this on Qur’ān, Sunna, ways of “the worthy ancestors” (*al-salaf al-ṣāliḥ*) and on Sufism:

a) *Qur’ān and Sunna*

Regarding the Qur’ānic verse “*wa-dhkur rabbaka fi nafsika taḍarru‘an wa-khifatan wa-dūna al-jabr min al-qawl...*”¹⁶ on which *al-munkir* depends, al-Kūrānī comments that humbleness (*taḍarru‘*) to God is something likeable (*maḥbūb*) to God. In order to prove this, he quotes several verses from the Qur’ān such as: “Indeed We sent to nations before thee, and We seized them with misery and hardship, that haply they might be humble; If only, when Our might came upon them, they had been humble!”¹⁷

However, the meaning of *taḍarru‘* is “raising one’s voice when calling God in moderation (*i’tidāl*).”¹⁸ Al-Kūrānī’s view is that the allowed *dhikr* according to that verse “*wa-dhkur rabbaka...*” is of three kinds: *dhikr* by tongue (*al-lisān*) with two components: “secret” (*sirrī*, this is a kind of *khafī lisānī*) and vocal (*jabrī*, this is a kind of *jabrī lisānī*) that includes the lowest standard of *jabr* and the moderate (*mu’tadil*), but not the absolute *jabrī* (*muṭlaq al-jabr*). It means that noisy *jabrī* which is “above the necessary standard” (*al-zā’id ‘alā qadr al-ḥāja*) to which the commandment of “Don’t do” applies.¹⁹ Besides, the *nidā’* in the Qur’ānic verse “When he [Zakariyya] cried unto his Lord a cry in secret”²⁰ indicates, according to al-Kūrānī, the lowest standard of *jabr* because the meaning of *nidā’* according to the dictionary (*al-Qāmūs*) by al-Fayrūzabādī, with *ḍamma* (‘) on the letter *nūn* or *kasra* (.) is a voice (*ṣawt*), which is something “concrete” from the auditory point of view, but the Prophet’s Companions explained the word as an equivalent to “*munājāt*,” which means “raising one’s voice” during praying to God

¹⁶ Qur’ān 7:205.

¹⁷ Qur’ān 6:42-43: *wa-laqaḍ arsalnā ilā umamin min qablika fa-akhdhmnāhum bi-al-ba’sā’i wa-al-ḍarrā’i la’allahum yataḍarrā’ūn. Fa-lawlā idh jā’ahum ba’sunā taḍarrā’ū...*; al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 124a.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Al-Kūrānī, *Nashr al-zabr*, fols. 6b, 12a; id., *Ithāf al-munīb*, fols. 120a-b.

²⁰ Qur’ān 19:3: *idhā nādā rabbahu nidā’an khafīyyan.*



(*du'ā*) in order to give to the listener the opportunity to hear even by the lowest degree of *jahr*.²¹

Moreover, there are two verses that reflect al-Kūrānī's last opinion that *dhikr jabrī*, to which the commandment of "Don't do" applies, is the one that is "above the necessary standard." The two verses that he quotes are the ones on which *al-munkir* depends. The first one, which has been mentioned before, is "*wa-dhkur rabbaka fī nafsika...*". The second one is "[And be thou Muḥammad], not loud voiced in thy prayer, nor yet silent therein, but seek thou for a way be between that."²² In his explanation of these two verses, al-Kūrānī depends on a number of interpreters. The most important of them is 'Abdallāh Ibn 'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib (d. 68/687), who is said to be the spiritual source for al-Kūrānī, because he is considered by the Prophet as "the interpreter of the Qur'ān and the grand learned of this nation – the Islam."²³ Ibn 'Abbās explained the verse "*wa-dhkur rabbaka fī nafsika...*" to be similar to "*lā tajhar bi-ṣalātika wa-lā tukhāfit...*". The two are Meccan verses but the second verse was revealed to the Prophet while he was reading the Qur'ān in a vocal voice (*yajhar bi-al-Qur'ān*). When the disbelievers (*kuffār*) of Mecca heard this from him, they started cursing (*yasubbūn*) the Qur'ān and the one who revealed it to him. Thus, God ordered the Prophet to leave this reading in order to block the means which might possibly lead to undesired consequences (*sadd al-dharī'a*). This was expressed in the verse "*wa-dhkur rabbaka fī nafsika...*"²⁴

According to al-Kūrānī, the above mentioned verses prove undoubtedly that the forbidden *dhikr* according to the "obligatory commandments" and "prohibitory commandments" ("Do, or not do") is the one that is "above the necessary standard." It was hard for the Companions of the Prophet not to hear the Prophet when he mentioned the name of God because of the verse "*wa-lā tajhar bi-ṣalātika wa-lā tukhāfit*" so God adds "nor yet silent therein." Therefore, he was raising it, so "to let them hear him he raised his voice to the necessary standard undoubtedly."²⁵ With regard to the same verse "*wa-dhkur rabbaka fī nafsika...*" al-Kūrānī tried to prove to that *ḥanafī* scholar and to the fifty *ḥanafī 'ulamā'*, who judged the *dhikr jabrī* to be a *bid'a*, that they were not proficient even at the principles of the founder of the *ḥanafī* school of law, al-Nu'mān Ibn Thābit Abū Ḥanīfa (d. 150/767), whom they follow. For this sake, he quoted from the book of Zayn al-Dīn Ibn Nujaym,²⁶ *al-Baḥr al-rā'iq fī sharḥ al-daqa'iq*, Abū Ḥanīfa's words "raising your voice in *dhikr* is a *bid'a*. It is contrary to the order of Allāh

²¹ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 138a: *min lawāzimiḥā ismā' al-ghayr wa-law bi-adnā al-jahr*.

²² Qur'ān 17:110: *wa-lā tajhar bi-ṣalātika wa-lā tukhāfit bi-hā wa-btaghi bayna dhālika sabīlā*.

²³ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 112a: *turjumān al-Qur'ān wa-ḥabr hadhibi al-umma*.

²⁴ *Ibid.*, fols. 120b, 121a.

²⁵ *Ibid.*, fols. 120b, 121a: *fa-idhā asma' ahum fa-qad jahra bi-qadr al-ḥāja bi-lā shakk*.

²⁶ Zayn al-Dīn Ibn Ibrāhīm al-Ḥanafī, known as Ibn Nujaym (d. 970/1563), a *faqīh* of Egyptian origin.



(*wa-idhkur rabbaka fi nafsika tadarru'an wa-khifatan wa-dūna al-jabr min al-qawl...*).” Al-Kūrānī said: “What Abū Ḥanīfa intended was the exaggerated *jabr* which is more than the necessary standard” and not *jabr mu'tadil*. Al-Kūrānī added, “this is a proof that (for Abū Ḥanīfa) *jabr mu'tadil* is a desirable thing – because man is not punished for not doing it – and not because *jabr* is a *bid'a* in an absolute way.”²⁷

Moreover, al-Kūrānī maintains that there is no limitation of any kind, whether it is for the kinds of *dhikr* (excepting the noisy *jabrī*), or for the mystical states of those who perform it (*aḥwāl al-dhākīrīn*). As it is emphasized in the Qur'ān in the verse: “When ye have performed the act of worship, remember Allāh, standing, sitting and reclining.”²⁸ Here also al-Kūrānī depends on the interpretation of Ibn 'Abbās of the same verse in order to prove that here it has nothing to do with *dhikr jabrī* as included in the things to which the commandment of “Don't do” applies.²⁹

Al-Kūrānī also quoted *ḥadīths* for the same purpose, and this emphasizes his expertise in the field. So he noticed that it is appropriate to be brief because a more detailed way needs more time. In the two treatises also *Nashr al-zahr* and *Ithāf al-munīb*, al-Kūrānī closes by a series of *ḥadīths*, which appeared largely in his treatise *Masālik al-abrār ilā aḥādīth al-nabī al-mukhtār*.³⁰ In these *ḥadīths*, he mentioned the same *ḥadīth* on which *al-munkir* depended “*yā ayyuhā al-nās irbā'ū 'alā anfusikum*.” According to the explanation of Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852/1449), al-Kūrānī said, “the Prophet asked one of his Companions (*ṣaḥāba*) to say ‘Have Mercy’ (*irbā'ū*) on themselves and not to dissipate their energy more than necessary.” From this, he understood that this *ḥadīth* demands only to “nullify the exaggerated shouts in the *dhikr* but not to nullify *dhikr* basically” (*tark al-ṣiyāḥ al-mufrīt lā tark aṣl al-jabr*). Thus, on one occasion, the Prophet remarked to someone who raised his voice “above the necessary standard” saying, “You are not calling a deaf or absent.”³¹

From these things, one can conclude that al-Kūrānī tried to prove that the Prophet performed the *dhikr mu'tadil* of the *jabr* according to the “necessity standard” in every condition that the word “*junūbikum*” implied, such as: in the learning session that the Prophet held with his Companions, during the pilgrimage rites and processions, at his home, at the mosque and on his travelling.³² There is some evidence here that the Prophet did not ban performance of *dhikr jabrī* in the above-mentioned issue including the mosques. This is also was al-Kūrānī's

²⁷ Ibid., fol. 126a: *dalīl 'alā al-istiḥbab bi-al-jabr al-mu'tadil lā kaḥw al-jabr muṭlaq bid'a*.

²⁸ Qur'ān 4:103: *fa-idhā qadāyitum al-ṣalāta fa-dhkurū Allāha qiyāman wa-qu'ūdan wa-'alā junūbikum...*

²⁹ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fols. 112a-b.

³⁰ Ibid., fols. 119b, 136b-137a, 154a, 161b; id., *Nashr al-zahr*, fols. 13a-17a.

³¹ Ibid., fol. 7a: *innaka lam tada' aṣamm wa-lā ghā'ib*.

³² Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 128a.

answer to the request which he received from an anonymous person from the city of Āmid, which was expressed in the treatise *Nashr al-zahr*.

Besides, the *ḥadīths* that al-Kūrānī quoted prove this rule. He quoted the *ḥadīth* that was related by the Prophet's Companion Jābir Ibn 'Abdallāh (d. 78/697) about a prayer in the Prophet's time who used to raise his voice in his recitation of the sacred formula *lā ilāha illā Allāh*. One of the prayers noted to him to lower his voice. In reaction to his note, the Prophet said, "let him, because he is *arwāh*," one of whose meaning is 'calling the name of Allah many times.' This explains the title of the treatise *Ithāf al-munīb al-arwāh*. Al-Kūrānī said, "this is evidence by the Prophet that we should perform the *dhikr jabrī* in the mosque,"³³ to the "necessity standard" of course.

b) Ways of "the worthy ancestors" (al-salaf al-ṣāliḥ)

In addition to the *ḥadīths* that al-Kūrānī quotes to prove that *dhikr jabrī* in the mosques is not included in the commandments of "Don't do," he brings further proofs that are taken from the ways of "the worthy ancestors" (*al-salaf al-ṣāliḥ*). He quoted in different versions the episode given by 'Ubayd Ibn 'Umayr about the reading-manner of 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb (the second *khalīfa* of the rightly-guided). While he was reciting *Allāh Akbar (takbīr)* under a one dome (*qubba*) of Mina near Mecca (which is one of the stations of the pilgrimage ceremony), the people in the mosque of Mecca were repeating the same call. The call was repeated also by the people in the market who heard the calls "till Mina shakes."³⁴

According to al-Kūrānī, the ways of the Prophet's Companions also emphasize the verse of the Qur'ān that orders the Muslims who are performing the ceremony of the pilgrimage to perform *takbīr*. Besides, they used to mention the names of their ancestors in the *Jābiliyya* as the Qur'ānic verse demanded: "And when ye have completed your devotions, then remember Allāh as ye remember your fathers or with a more lively performance."³⁵

c) Ṣūfism

Al-Kūrānī depends also on *Ṣūfism* to refute the arguments of *al-munkir*. He argues that *dhikr jabrī* is included in the commandments of "Do, not do," according to the textual (*nuṣūṣ*) and rationally (*naql wa-'aql*). For example, *al-munkir* depended on the ideas of the Shaykh of the *ṭarīqa* Kubrāwiyya, Najm al-Dīn al-Kubrā (d. 618/1221) from Khawārizm, who said in one of his writings called *al-*

³³ Ibid., fol. 123a.

³⁴ Ibid., fol. 116b: *ḥattā yartajj Minā*.

³⁵ Qur'ān 2:200: *fa-idhā qaḍaytum manāsikakum fa-dhkurū Allāha ka-dhikrikum ābā'akum wa-ashadda dhikrā*; al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 113a.

Risāla ilā al-hā'im al-khā'if min laḥmat al-lā'im, that “he who is reciting the name of God has to recite it strongly (*bi-quwwa shādida*) so that the spirit of the *dhikr* flows in his veins, but without raising his voice.” Thus the words “without raising his voice,” according to *al-munkir*, express the view of Najm al-Dīn against the *dhikr jabrī*. Al-Kūrānī found in the words of *al-munkir* that in his previous quotation of al-Kubrā he omitted the words “*dhikr bi-al-lisān*,” which Najm al-Dīn emphasized, and even added that “one must continue reciting the name of God, be He exulted, *dhikr bi-al-lisān*, together with the presence of the heart and strongly, but without raising one’s voice.” In another treatise by Najm al-Dīn, *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*,³⁶ he talks about “the advantage of immersion of the self-existence of the *ṣūfi* unto the *dhikr (istighrāq al-wujūd fi al-dhikr)*.”³⁷ During the *dhikr* that stems from reciting the name of God strongly through *dhikr bi-al-lisān*.” Al-Kūrānī remarked that in the last quotation, Najm al-Dīn did not mention specifically “without raising one’s voice” as he did in the quotation from *al-Risāla ilā al-hā'im*. One can conclude from the sentence “reciting the name of God strongly” that he refers to *al-jahr*, and the intention of Najm al-Dīn by saying “without raising one’s voice” is “above the necessary standard” because as al-Kūrānī said it is inappropriate for Najm al-Dīn, who is considered an outstanding *faqīh*, *mufassir*, *muhaddith* and *ṣūfi* to denounce the *dhikr jabrī* as an absolute way and the evidence as that he said, “The ways to God (be He glorified) are as the number of the breaths of the created being without limitation.”³⁸

From the rational point of view, *al-munkir* argued that the advantage that arises from staying at the seclusion (*khalwa*) is the stoppage of the “external senses” (*al-ḥawāss al-zāhira*) in order that the “internal senses” (*al-ḥawāss al-bāṭina*) will be revealed to the recluse. However, in the *dhikr jabrī* stoppage of hearing (*ḥabs al-samā'*), which is one of external senses, doesn’t take place. By this argument, *al-munkir* tried to prove that the commandment “Do, not do” applies to *dhikr jabrī*. Against this, al-Kūrānī argued that *dhikr jabrī* is allowed according to the Sunna: in the *khalwa*, outside it, on travel, on sitting, during the day, at night, during buying, selling and by practicing the *ṣūfi* way. However, it’s not included in the commandment of “Do, not do” at all. For al-Kūrānī, the benefit that arises from *jahr* in the *khalwa* is the participation of the tongue and of hearing together with the heart. This doesn’t exist in the *dhikr khafī nafsī*. What is required for the secluded in the *khalwa*, as al-Kūrānī said, is “halting of hearing” so that one will not hear anything except the name of God, and “halting of the

³⁶ Ibid., fol. 149b. The treatise by Najm al-Dīn al-Kubrā was first published by Fritz Meier, *Die Fawā'ih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, Wiesbaden 1957.

³⁷ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 149b; see Najm al-Dīn al-Kubrā, *Fawā'ih al-jamāl*, Cairo 1999, 179-181.

³⁸ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 149b: *al-turuq ilā Allāh ta'ālā bi-'adad anfās al-khalā'iq lā al-ḥaṣr*.

tongue” from saying anything, except the name of God. Al-Kūrānī said that according to those who follow the *ṣūfī* way-(the initiators) (*al-sālikūn*), what is needed is to keep the senses away from what is strange to their intention (*al-maqṣūd*), which is, undoubtedly, the name of Allāh. Moreover, the *dhikr jabrī* is common among the *ṣūfis*, as in the *ṭuruq Shattāriyya* and *Bistāmiyya*. For that he quoted the treatise *Ḍaw’ al-hāla fī dhikr Huwa wa-al-jalāla* by his main Shaykh in Medina Aḥmad Ṣafī al-Dīn al-Qushāshī (d. 1071/1661), who praised one of the *Shattāriyya’s dhikr*, which is performed in the following manner: “It starts with the word ‘He = huwa’ going from the navel forcibly, in a vocal way (*jahr*), and then you raise your head till your face meets the sky. Repeat your voice, with a tug in the navel saying ‘Allāh’ cutting the *hamza* in the word ‘Allāh’ by *ḥabs al-nafas* according to your capacity.” For al-Qushāshī this *dhikr* “is the fastest one of all types of *dhikr* to the mystic revelation by the permission of God” (*wa-hadhā al-dhikr min asra’ al-adhkār bi-idhn Allāh fathān*). For al-Kūrānī, this means that performing *dhikr jabrī* in *khalwa* is permitted according to the *Sharī’a (mashru’)*.³⁹

After he finds religious authorization for *dhikr jabrī*, “to the necessary standard,” al-Kūrānī allows its performance together, on the one hand, and allows the principle of “shutting the door” (*ghalq al-bāb*), which *ṣūfis*, including al-Qushāshī, used to practice, on the other. He quoted the *Musnad* of Aḥmad Ibn Shu‘ayb al-Nisā’i (d. 303/915) the news about the Prophet, which was related by Abū Shaddād Ibn Aws, who says, “we vowed allegiance to the Prophet, God’s blessing and peace be upon him, and he asked us if any stranger was present with us, and he meant the ‘People of the Book,’ and we said ‘No,’ Messenger of God. Then he asked us to shut the door and said: Raise your hands and say: ‘There is no God but Allāh.’ Then we raised our hands for some time.”⁴⁰

In the treatise *Masālik al-abrār*, and after he mentions the above quotation, al-Kūrānī remarks that “this is evidence of learning *dhikr* with a group for a congregation and for performing the *dhikr jabrī*”.⁴¹ He also recommended that every Muslim whose interest in his business should change the reciting of *dhikr* “*lā ilāha illā Allāh*” into an individual *wird* (*in kāna min ahl al-asbāb fa-l-yaj’al minhu wird*). This should be distinguished from the *wird* (pl. *awrād*), which is a specific prayer for every *ṭarīqa*.⁴² The two *awrād* are considered as part of the voluntary

³⁹ Ibid., fols. 149b-150a; al-Qushāshī, *Al-Ṣimt al-majīd fī sha’n al-bay’a wa-al-dhikr wa-talqīnīhi wa-salāsīl ahl al-tawhīd*, Haidarabad 1327 h., 158.

⁴⁰ Al-Kūrānī, *Ithāf al-munīb*, fol. 116a: *bāya’nā rasūl Allāh, shallā Allāh ‘alayhi wa-sallam, fa-amar bi-ighlāq al-bāb fa-qāl: fikum gharīb? ya’nī [min] ahl al-kitāb, fa-qulnā: lā yā rasūl Allāh. qāl: ir-fa’ū aydiyakum wa-qūlū: lā ilāha illā Allāh Fa-rafa’nā aydīyanā sā’a*.

⁴¹ Ibrāhīm Ibn Ḥasan al-Kūrānī, *Masālik al-abrār ilā ahādīth al-nabī al-mukhtār*, Ms. Princeton University, Garrett Collection, Yahuda No. 4581, fol. 43a: *qultu hadhā datīl talqīn al-dhikr jamā’a wa-datīl al-ijtimā’ ‘alā al-dhikr jabr*.

⁴² Al-Kūrānī, *Iqāz al-qawwābil li-al-taqārūb bi-nawābil*, Ms. Dublin, Chester Beatty Library No. 4443, fol. 60; id., *Ithāf al-munīb*, fol. 141b; Spencer Trimmingham, *The Sufi orders in Islam*, London 1971, ch. 7.

acts of worship (*al-nawāfil*). In this way, they bring every Muslim/*ṣūfī* nearer to God and give him God's love and His help as the *ḥadīth qudsī* says. "My servant, still does not stop coming closer to me by the *nawāfil* until I love him and when I love him, I change into his sense of hearing through which he hears, and to the sense of sight, through which he sees, and to his hand, by which he does things and his leg, by which he walks."⁴³

Conclusion

Al-Kūrānī's treatment of the *dhikr jabrī* as I have tried to show is interesting in itself. First, he denies the categorical statement that *al-munkir* made regarding *dhikr jabrī* as *bid'a* that is forbidden by Islamic religion. This is reflected in his attempt to make order regarding the concept of *dhikr jabrī*. He divides it into three different levels, the lowest one "*adnā al-jahr*," the medium one "*al-mu'tadil*," and the highest one, which is "above the necessary standard." The commandment of "Don't do" applies only to the third level. This division of the *dhikr jabrī* into three levels is, apparently, originally and unique for al-Kūrānī and his main contribution to a new understanding of the term-*dhikr jabrī*.⁴⁴ Moreover, al-Kūrānī does not find it, totally, as a *bid'a* forbidden by Islamic religion as *al-munkir* did, who depended on the judgment of the fifty *ḥanafī muftīs*. Al-Kūrānī not only refuted *al-munkir*'s arguments, but also tried to prove that the same fifty *ḥanafī muftīs*, on whose judgment he depends, were not proficient at even in the teachings of Abū Ḥanīfa, the founder of the *ḥanafī* school of law. Al-Kūrānī also emphasizes that the other two levels – the lowest and the medium – are not included in the commandment of "Do, not do." He tries to prove this by depending on various verses from the Qur'ān and *ḥadīths*, which *al-munkir* himself uses. He also depends on the ways of "the worthy ancestors" (*al-salaf al-ṣāliḥ*) and Sufism. In this way, al-Kūrānī gives religious authorization to *dhikr jabrī*, except the type of "above the necessary standard."

⁴³ Al-Kūrānī, *Īqāz al-qawābil*, fol. 60a: *ma yazāl a'b'dī yataqarrab ilayya bi-al-nawāfil ḥattā uḥib-bahu wa-matā aḥbābuhū kuntu sam'ahu alladhī yasma'u bihi wa-baṣarahu alladhī yubṣiru bihi wa-yadahu allatī yubāshiru bihā wa-riḡlahu allatī yamshī bihā.*

⁴⁴ In modern research there is no any indication to the division of the *dhikr jabrī* to three levels as al-Kūrānī did. See for instance: Hamid Algar, *Silent and Vocal dhikr*; Isenbike Togan, *The Khafī, Jabrī Controversy*; Devin DeWeese, "Khojagānī Origins and the Critique of Ṣūfism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manāqib of Khoja 'Alī 'Azizān Rāmītānī", in: *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, eds. F. De Jong, B. Radtke, Leiden 1999, 492-519. Khoja 'Alī 'Azizān Rāmītānī divided the *dhikr* into two types: the highest type is the *dhikr-i khāṣṣ al-khawāṣṣ*, explained as what the particular people employ, and the *dhikr-i 'āmm*, explained as what the ordinary people employ. This division to the *dhikr*, in the contrary to al-Kūrānī's, is based on a social and communal orientation as Devin DeWeese, *Khojagānī Origins*, 503f., had indicated.

In summary, we can say that the issue that al-Kūrānī verified in show his attempt to annul the claim of *bidʿa* from *dhikr jabrī*. Due to his contribution to this issue, as well as to others which they are out of the border of this article, he reinforces the *Sunnī* orthodox trend in Islam, which brought him credit and appreciation from his followers, and has gained him the most supreme title which a *ʿālim* can acquire in Islam, and first of all from some of his students. I mean he is entitled to be called the “renewer (*mujaddid*) of the 11th/17th century” in Islam.⁴⁵

⁴⁵ See ʿAbd al-Ḥayy Ibn ʿAbd al-Kabīr al-Kattānī, *Fabris al-fahāris wa-al-athbāt wa-muʿjam al-maʿājim wa-al-mashyakhāt wa-al-musalsalāt*, 3 vols., Bayrut 1982-1986, I, 494.

Personen-, Werk- und Sachindex

- al-‘Abbāsī, Muḥammad 12, 15
Abbasiden 34, 36, 125, 165, 171 f.
‘Abd al-Bāqī (Sohn v. Ismā‘il al-Maḥāsini) 17
‘Abd al-Laṭīf b. Ġābī 38
‘Abd al-Qādir b. Ḥalil Gedik-zāda 110
‘Abd ar-Raḥīm (Bruder v. Ismā‘il al-Maḥāsini) 16 f.
‘Abd ar-Raḥmān b. at-Tāwudī b. Maiyāra 116
‘Abd ar-Razzāq b. Muḥammad b. Muḥammad s. Ibn Ḥamādūs al-Ġazā‘iri
‘Abdallāh b. Mas‘ūd 151
Abū Bakr (erster Kalif) 180
Abū Bakr b. al-Ġauharī 174
Abū Bakr b. az-Zahīrī 175
Abū Dāwūd 158
Abū Ḥanīfa 54 f., 151–156, 159, 161 f., 184 f., 189
Abū l-Ġaiṭ, Muḥammad 92
Abū Nuwās 35
Abū š-Šāma 42
Abū s-Su‘ūd s. ad-Dimašqī, Abū s-Su‘ūd b. Aḥmad b. Abī s-Su‘ūd
Abū Yūsuf 151 f.
adab (Literaturkenntnis und -produktion, *adīb, udabā’, ahl al-adab*) XIII–XV, 9 f., 30, 46, 65, 67, 108, 114, 134 f., 165–178 s. Literatur
adab-Kenner XIV, 167–169, 171–178
al-‘Adawī, Ḥusain 54
al-Adhamī, Aḥmad 167
Adillat mu‘taqad al-imām Abī Ḥanīfa fi abaway ar-rasūl (al-Qārī) 154, 162 f.
Afghanistan 108
al-‘Afifi, ‘Abd al-Waḥḥāb b. ‘Abd as-Salām 104
Aḡa Safar 86
‘aḡā‘ib (Wunder, Merkwürdigkeiten) 171, 173
Ägypten 29, 83, 85, 94 f., 97, 104, 106–108, 111 f., 115, 125, 132 f., 153, 157, 168
Ahdal-Familie 105
Aḥmad b. ‘Allān 118
Aḥmad b. Ḥanbal 151
‘*Ain al-‘ilm wa-zain al-ḥilm* (Anonymus) 133, 142, 145 f., 148, 150
al-‘Aitāwī, Yūnus 31
al-‘Aiyāšī, Abū Sālīm ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Abī Bakr 60, 63 f., 66, 70, 75 f., 78, 181
Aiyubiden 56
al-Akramī, Ibrāhīm 174–176
‘*alāniya* 180
Aleppo 47, 52, 81–83, 86, 88 f., 94, 160
Alfiya (al-Ġaiyānī, Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Mālik at-Ṭā‘i) 68
Algerien XI, 59, 61, 63, 65, 68–70, 74, 177
Algier 61–64, 68–71
‘Alī b. Abī Ṭālib 180
‘*ālim*, Pl. ‘*ulamā’* 40, 162, 172, 175–178, 181 f., 184, 190
Alkohol, Alkoholeinfluss 26, 33, 42
Alltagsleben 6, 33
Āmid (Ort im Distrikt v. Diyār Bakr) 182, 186
Amīr Sulṭān (Bursaer Heiliger) 86
amrad, Pl. *murd* 37 f., 42, 46, 57
Analogieschluss 155
Anatolien 86–88, 94 f., 112
Andalusien, al-Andalus XV, 177
Anthologie, Anthologieliteratur 84 f., 94, 97, 108, 110, 165 f., 172
Anthropologie VII, 2, 127
Antike, antike Kultur XI, 4, 48 f., 56 f., 131
Aphorismen 10
‘*Aqīda* (al-Ḥamawī, ‘Alwān) 84
‘*Aqīdat ahl at-tauḥīd* (as-Sanūsī) 68
‘*Aqīlat at-tafrīd wa-ḥamīlat at-tauḥīd* (al-Ḥalwatī) 168
Arabien 128
Arba‘ūna ḥadīṭan fi ḡawāmi‘ al-kalim (al-Qārī) 147, 161, 163
Arbeitsleben 61
Arithmetik 69
Armut 53, 61, 67
al-Aš‘ari, Abū Mūsā 182
Askese 32, 67, 179
al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaḡar 155, 185
‘Ašrūniya-Medresse 42
Astronomie 70
al-Atmār al-ḡaniya fi asmā’ al-Ḥanafiya (al-Qārī) 154, 162 f.



- ʿattār 175
 Auffälligkeiten 173–175
 Aufklärung 127
 Augustin (Kirchenvater) 48
 Ausdrucksfreiheit 11
 Autobiographie, Memoiren XI, XIII, XVI, 2,
 6, 11 f., 59, 66 f., 73, 77, 97, 110, 132, 140
 Autodidakt 70, 174 f.
 Autoritätskette s. *isnād*
aʿyān (bedeutende Persönlichkeiten) 43, 88,
 181
 Azhar-Moschee 150
- Baalbek 29
 Bāb al-Wād (Algier) 74
 Bāb Sirr aš-Šālihiya (Damaskus) 86
Badʿ al-amālī (al-Ūṣī) 133, 145, 162 f.
 al-Badawī, Aḥmad 106 f., 110, 114
 Badr (Schlacht) 105
 Bagdad 179
al-Baḥr al-raʿīq fi šarḥ ad-daqaʿīq (Ibn Nuḡaim)
 184
 al-Baiḍawī 84, 134
 al-Bailūni, Badr ad-Dīn Maḥmūd (Vater v.
 Faḥallāh al-Bailūni) 82, 88
 al-Bailūni, Faḥallāh b. Badr ad-Dīn
 Maḥmūd XI f., XIV f., 81, 83–99
 al-Bakkāʾī, Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd
 ar-Raḥmān b. Abi Nifāma 116
 al-Bakrī, Abū l-Ḥasan 149 f.
 al-Bakrī, Muštafā b. Kāmal ad-Dīn 110, 167
 Bālḥamīsī, Mūlāy 65
banǧ (Bilsenkraut) 28
 Banū l-Bailūni 88
 Banū Saifā 82
 Banū Waṭṭilān 76
 Banū Zāhira 157
 Bargaoui, Sami 65, 71
 Bar-Hebraeus, Gregorius 69
barš (Drogenmischung) 27–30, 33
 al-Barūǧī, Šibǧat Allāh 134
 al-Barzanǧī, Muḥammad b. ʿAbd ar-Rasūl
 156
Bāš Iḥtiyār 105
 al-Bašrī, ʿUmar b. Walī Faḥr ad-Dīn 105 f.
 Bauer, Thomas 35, 166, 171, 173, 176
*Bawādiʿ ad-dumūʿ al-ʿandaniya bi-wādi ad-diyār
 ar-rūmiya* (al-Ḥamawī, Muḥibb ad-Dīn)
 168
- Beckingham, Charles F. 65
 Beduinen 125
 Begierde 44, 57, 119
beglerbeg (osmanischer Gouverneur) 94
 Begräbnisriten 55
 Beischlaf, Geschlechtsverkehr 38 f., 41 s. auch
 Erotik
 Beruf, Laufbahn XI–XIV, 5, 9, 13, 41, 61,
 65 f., 76, 87 f., 92, 94 f., 106, 111, 115,
 160, 165 f., 170, 179
 Bescheidenheit 13, 15, 38, 74
 Besni (Süd-Anatolien) 112
 Bewusstseinswandel 20
 Beziehungen, Seilschaften XII, 4 f., 7, 13 f.,
 16 f., 36, 39, 44, 51, 91, 97, 101–106, 109–
 111, 113 f., 116, 119, 125 f., 128, 177
 Bibliophilie, Büchersammler 101
bidʿa 140, 180–185, 189 f.
Bidāyat as-sālik fi nihāyat al-masālik (al-Qārī)
 162 f.
 Bilād aš-Šām s. Syrien
 Bildung X–XIII, 5, 8 f., 61, 63 f., 68 f., 71 f.,
 74, 76, 82 f., 108, 110, 170
 Biograph 16, 20, 82, 84, 94, 99, 172, 175
 Biographie, Biographik VIII–XIII, XVI, 1 f.,
 6–12, 14, 16–20, 23, 32, 35, 47, 59, 62,
 84–86, 88 f., 93 f., 97–99, 101, 105, 107 f.,
 110 f., 113, 132, 135, 140, 152, 156, 167,
 172 f., 176
 Bištāmiya 188
 Brief, Briefwechsel 2, 16, 18, 113, 116 f., 144
 Brockelmann, Carl 132, 134 f., 145 f.
 Buchara 181
 al-Budairī, Aḥmad al-Ḥallāq 7, 15, 19, 20, 32,
 35, 51–53
 al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿil 68 f., 162,
 182
 Būlāq 87
 Burhāniya 104
 al-Būrīni, Ḥasan b. Muḥammad 9–11, 25, 27,
 29, 38, 40–42, 47, 167
 Bürokratie 36
 Bursa 86
 al-Būširī 135
- Cato (der Jüngere) 48
 Čawuš-Regiment (Ägypten) 40, 105
 Čelebī, Evliyā 65
 Charakterbild, Eigenschaften 10, 33, 67, 122

- Chemie 70
 Christ, Christentum 4, 36, 69 f., 127
 Chronik 2, 7 f., 10, 14, 19 f., 23, 69
 Chronologie 86, 147–149
 Clemens (Kirchenvater) 48
 Constantine (Beylik) 110
 Cyprian (Kirchenvater) 48
- dabbāb* 41
 ad-Dabbūsi, ‘Abd al-Qādir 106
 ad-Dāgīstāni, ‘Ali b. Šādiq 113
 ad-Dāgīstāni, ‘Umar b. ‘Abd as-Salām 110
dahr (zerstörerisches Schicksal) 169 f., 174, 177
 Dajāna 179
ḍalāl (Irrtum) 182
 Damaskus IX f., 1, 7, 9, 12–15, 18–20, 23, 26–31, 40–42, 50 f., 54, 58, 81 f., 84, 88, 90, 97, 99, 113, 160 f., 168, 173 f., 176 f., 179
 ad-Damīri, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā 135
 Daqqāq-Moschee 52 f.
dār al-bid’a 140
 ad-Dar’i, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Nāšir s. Ibn Nāšir
 Darwiš ‘Ali b. Ḥusain 86
Ḍaw’ al-ma’ālī li-Bad’ al-amālī (al-Qāri) 133, 145, 162 f.
 Dekadenz XVI, 36
 Demut X, 13, 15
 Depressionen 19
 Derwisch 6, 42, 86 f.
 Deutschland XIII, 127
 Devianz XV, 23, 25, 33, 50, 57
devsirme 36
 Dichtung 24, 35, 37, 41, 47, 57 f., 81, 89, 93, 103 f., 120, 122 f., 125 f., 128, 170, 173, 175 f.
 Diesseits 13, 37, 121, 169
ḍikr, Pl. *adkār* (Form des Gottgedenkens) XIV, 86, 135, 179–190
ḍikr ḥafī, qalbī, sirrī (*ḥafī lisānī*), *rūḥī* (*nafsī*) (Bezeichnungen für den stillen *ḍikr*) 179–190
 ad-Dimašqi, Abū s-Su‘ūd b. Aḥmad b. Abī s-Su‘ūd, *bekannt als* Ibn al-Kātib 50
 Dimyāt, Damiette (Ägypten) 106, 108, 167
 ad-Dimyāṭi, ‘Umar b. Aḥmad al-Laḳīmi 108
- Diskurs, Diskursanalyse XII–XV, 58, 103, 117–120, 127–129, 153, 165, 170, 178
 Diwān XII, 37, 81 f., 84–85, 89, 93, 95–99, 168, 171, 174, 176
Dīwān, *Diwān* (Ms. Princeton) (al-Bailūni) XII, 81 f., 84–85, 89, 93, 95–99
Dīwān (Ibn Fāriḍ) 168, 171
 Diyār Bakr 182
 Drogen, Rauschmittel X, 23–30, 33, 38, 45, 48, 50 f., 56 f.
 Drogenwirkung (*ifsād, muskir, muḥsid, murqid*) 26
 Druckkultur XVI
 Dualismus 57 f.
Durr al-ḥabab fi ta’riḥ a’yān Ḥalab (Ibn al-Hanbali) 88
ad-Durr al-manṭūr (as-Suyūṭi) 159
ad-Durra al-muḍī’a fi ziyārat ar-raḍīya (al-Qāri) 162 f.
- Edirne (Türkei) 83, 90, 92
 Ego-Dokument s. Selbstzeugnis
 Eifersucht 17, 45
 Eigenwert 11
 Einfluss XVI, 40, 43, 57, 121, 133
 Einsamkeit 19, 77, 127
 Eitelkeit 16
 Elitenkultur 24, 48
 Elogen 29
 Emir Ḥusain (Oberhaupt d. kurdischen Ġānbulād) 94
 Emotionalität 17, 102, 111, 119, 127 f.
 Epikuräer 48
 Erbauungsliteratur 65 f., 73
 Erbrecht 24
 Erotik, Sexualität (einschließlich Homoerotik, gleichgeschlechtliche Sexualität) X f., 23–25, 31, 34–40, 43–48, 50, 56 f., 103, 119–122
 Erzählliteratur 41, 45
 Esoterik XII
 Euklid 69
 Europa VIII, XII f., 3, 25 f., 57, 64, 69 f., 119, 127, 129, 133
 Exzentrik XIV, 78, 175
- fāḡir* (Sünder, Wüstling) 56
 Fährndrich, Hartmut 10

- Familie X f., 5, 9, 16–18, 44, 50, 53 f., 56, 59, 62, 66–68, 70–73, 75–77, 82, 84, 87 f., 94, 105, 110, 116, 125, 157, 179
- faqih* (Rechtsgelahrter) 109, 119, 150, 176 f., 187
- Farḡāna 181
- Faroqhi, Suraiya 5
- Farr al-ʿaun min muddaʿi imān Firʿaun* (al-Qārī) 162 f.
- al-Fāsi, Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib s. Ibn aṭ-Ṭaiyib al-Fāsi
- Fath bāb al-ʿināya bi-ṣarḥ an-Nuqāya* (al-Qārī) 162 f.
- Fattah, Hala 6
- al-Fattāl, Ibrāhīm 174
- fatwā*, Pl. *fatāwā* 109, 150, 181
- faḡwāʿid* (Lehren) 151
- Faḡwāʿid al-irtihāl* (al-Ḥamawī, Muṣṭafā) 84
- Fazzān (Libyen) 113
- al-Fazzāni, ʿAbd ar-Rasūl b. Yūsuf 112
- Fes, Fās (Marokko) 116
- Festkultur XI, 56
- Fiktion 3, 65, 110
- fiqh* XI, XV, 133–135, 145 f., 151 f., 154–156, 162 f., 174 f., 177 f.
- al-Fiqh al-akbar* (Abū Ḥanifa) 133–135, 146, 151, 154, 156
- al-Firūzābādi, Maḡd ad-Din 149
- Foucault, Michel 4
- Frau, Ehefrau XI f., 6, 17, 32, 34 f., 37, 39–41, 45, 51, 53, 59, 66–68, 71–74, 103, 122–126
- Freitagsgebet 12 f.
- Fremddarstellung X, 20
- Freundschaft, Freundesliebe XII–XIV, 16, 54, 58, 74, 90 f., 96 f., 101–103, 105–110, 112–120, 124, 126–128, 167, 170, 177
- Frömmigkeit XV, 31 f., 38, 55, 105, 107, 109, 112, 118, 127, 133
- Frühe Neuzeit X, XIII f., XVI, 131, 165–167, 170, 176, 178
- al-Fūwi, ʿAbd al-Wāḡid b. Maṣṣūr 107
- al-Ġabartī, ʿAbd ar-Raḡmān XII, 103, 105, 108, 122 f., 125 f.
- ḡaḡb* (Anziehung) 54 f.
- al-Ġaḡiḡ 171
- ḡabl* (Unwissenheit) 53
- ḡabri*, *lisānī*, *ḡalī*, *ʿalānī* (Bezeichnungen für den lauten *dīkr*) 179–190
- Ġamʿ al-wasāʿil fi ṣarḥ aš-Šamāʿil* (al-Qārī) 134, 142, 162 f.
- Ġamiʿ* (as-Suyūṭī) 159
- Ġanbulādzāde (Canpulatoğlu) 82
- Ġanizāde Muḥammad 27
- ḡaraq* (Versunkenheit in Gott) 54
- al-Ġauhar al-maknūn fi ṭ-ṭibb* (Ibn Ḥamādūs) 62
- al-Ġauhari 149
- al-Ġawābir al-muḡīʿa* (al-Quraṣī, Ibn Abi l-Wafāʿ) 154
- Ġāyat al-maḡlūb fi maḡabbat al-maḡbūb* (an-Nābulusi) 118
- Ġazal* 103, 120
- al-Ġazālī XII, 101, 103, 117, 121 f., 127
- Ġāzi Paṣa (Wesir) 31
- al-Ġāzī, Abū ṭ-Ṭaiyib 175
- al-Ġāzī, Badr ad-Din 176
- al-Ġāzī, Naḡm ad-Din b. Muḥammad 17, 27, 31, 38, 53, 168 f.
- Gebet, Bittgebet (*duʿāʿ*, *adʿiya*) 12 f., 53–56, 89, 91–93, 96, 112, 117 f., 135, 149, 151, 154, 167
- Gedichtsammlungen s. Poesie
- Gelehrte, Gelehrtenbiographik, Gelehrtenkultur VIII f., X–XVI, 6, 9, 12, 20, 24–32, 38, 40 f., 43, 45–47, 49, 53, 58, 68–70, 73–77, 81, 88 f., 95 f., 102, 104 f., 108–110, 112 f., 116, 121, 126, 128 f., 131 f., 136, 144, 150, 152–154, 156–160, 173, 175 f., 179, 184
- Genealogie XV, 41
- Genette, Gérard 144
- Genre, Genrekonventionen X–XIII, XVI, 2, 6 f., 10, 16, 59 f., 63–66, 70 f., 75–78, 84, 91, 97, 125, 128, 132, 137, 141, 152, 165
- Gericht 2, 23, 27, 29 f., 51 f., 53
- Geschichte der arabischen Litteratur* (Brockelmann, C.) 132
- Geschichtsschreibung, Historiographie VII, XV, 2, 7, 35, 70, 74
- Geschichtswissenschaft VIII, XVI, 69, 131
- Geschlechter, Geschlechtertrennung 5, 34, 57
- Gesetz 34, 39 f., 57
- ḡiba* (üble Nachrede, Verleumdung) 11, 18, 37, 46, 81, 135, 159
- al-Ġibāwī, Muṣṭafā (Saʿdi-Scheich) 53
- Ġidda (Arabische Halbinsel) 105
- al-Ġilānī, ʿAbd al-Qādir 150–153

- al-Ġilī, ‘Abd al-Qādir 19
 Glaubenskämpfer 118
 Gleim, Johann Wilhelm Ludwig 127
 Glosse 84, 89, 91, 96, 99, 106, 135 f., 138
 Goethe, Johann Wolfgang 131
 Goitein, Shlomo D. 35 f.
 Gott X, XII, XIV, 4 f., 11–20, 24, 35, 37, 39,
 47, 53–56, 58, 81, 89, 91–93, 96–98,
 102 f., 106, 111 f., 116–118, 120–123,
 127 f., 141 f., 149 f., 158 f., 167, 176, 180,
 182–184, 187–189
 Gottesfreund, Heiliger 15, 54–56, 76, 86,
 102, 115, 150 f.
 Gottesschau (*fanāʿ*) 74, 121
 Gouverneur 12, 15, 18, 31, 40, 42, 46, 53,
 82 f., 86, 94
 Grab, Begräbnis, Friedhof XII, 50, 55, 71, 88,
 96, 104, 115, 123–125
 Großwesir 83, 86, 94 f.
 Grotzfeld, Heinz 65
 al-Ġūhī, Muḥammad 50
ġulām, Pl. *ġilmān* (Knabe, Sklave) 34 f., 38,
 43, 45 f., 52, 57 f.
ġund 42 f.
al-Ġunya li-ṭālībī ṭarīq al-ḥaqq (al-Ġilānī) 151 f.
ġurm iṭlāq 181
 al-Ġuwainī, al-Ḥaramain 154, 157, 159
- Haarmann, Ulrich 6 f.
 al-Ḥabbāz, Šaiḥ Muḥammad 12
ḥadd-Strafe (Pl. *ḥudūd*) 26
Ḥādī al-aẓʿān an-naġdīya ilā ad-diyār al-miṣrīya
 (al-Ḥamawī) 168
ḥādīm (Diener) 122, 174
 Ḥadīṭ, Ḥadīṭwissenschaft XII, XV, 9, 18, 37,
 49, 53, 68, 70, 77, 101–103, 109–111, 117–
 119, 122, 126, 134–136, 140–143, 146–
 148, 151, 153–156, 158 f., 161, 174, 179,
 182, 185 f., 189
 Hadj-Sadok, Mahammed 63 f.
 al-Ḥafāġī, Aḥmad b. Muḥammad 84, 94 f.,
 97, 110
 Ḥāfiẓ Aḥmed Paša 42
ḥaġġ s. Pilgerfahrt
 Hagiographie XVI, 151 f.
 al-Ḥaimī, Ḥasan b. Aḥmad 168 f.
 al-Ḥaitamī, Ibn Ḥaġar 133, 157
 al-Ḥālidi, Aḥmad 40
ḥalīfa, Pl. *ḥulafāʾ* 179 f., 186
 al-Ḥaliġī, Aḥmad b. ‘Isā 107
- al-Ḥalili, Muḥammad 51, 55 f.
ḥalqa-Truppen 39
ḥalwa (Zurückgezogenheit) 118, 182, 187 f.
 al-Ḥalwati, Aiyūb 168 f., 171
 al-Ḥamawī, ‘Alwān 84
 al-Ḥamawī, Muḥibb ad-Dīn 168, 176
 al-Ḥamawī, Muṣṭafā b. Faṭḥallāh 84
ḥamdala 139, 143
ḥamriyāt (Weingedichte) 174, 176
 al-Ḥanafī, ‘Alī b. Muḥammad 107
 al-Ḥanafī, Muḥammad b. Ilyās 150
 al-Ḥanafī, Muṣṭafā al-Ḥalifa 30
 Ḥanafiten 13, 15, 20, 25 f., 40, 88, 105, 133,
 146, 149, 151–157, 159, 181 f., 184, 189
 Ḥān aṣ-Ṣāġa 104
 al-Ḥanbali, Muḥammad Akmal 29
 Ḥanbaliten 88, 150
 Handschrift, Sammlung, Katalog 62 f., 78,
 84, 88, 91 f., 97 f., 121, 133–135, 144,
 151, 154, 168
 al-Ḥaramain 179
 Häretiker 151
ḥarīm 56
 Ḥasan b. Abī Numaiy (Scherif von Mekka)
 157
 Ḥasan b. Yūsuf (Rifāʿi-Scheich) 52
 Haschisch 26, 28, 33
 al-Ḥaṣkafī, Mūsā b. Zakariyāʾ 154
 Hauwāra (Stamm) 125
Ḥawādiṭ Dimašq al-yaumīya, 1154–1175 (al-
 Budairi = Chronik) 7, 20
 Hebron 110
 Heimat 41, 63, 66, 71, 75–77, 82 f., 87, 112 f.,
 115 f.
 Heldentum 48
 Herat (Afghanistan) 132
 Herder, Johann Gottfried 131
 Hermeneutik 128
Ḥidāya-Kommentar (as-Siwāsī) 153
 Ḥiḍr 42, 147, 161
 Hierarchie (administrativ, religiös) 9, 70
 al-Ḥifnāwī, Abū l-Qāsim 70
 Ḥiġāz 85 f., 105, 157
 Ḥiġra 94, 167, 180
ḥikam 166
ḥikāyāt 171, 173
 Ḥimṣ (Syrien) 118
 Ḥiyāri (Familie) 87
 al-Ḥiyāri, Ibrāhim b. ‘Abd ar-Raḥmān 167 f.
al-Ḥizb al-aẓam (al-Qari) 143, 163

- Hohe Pforte 86 f.
 Homoerotik s. Erotik, Sexualität
 Homophilie 119
 Ḥudaida (Jemen) 115
Ḥulāṣat al-aṭar fī a'yan al-qarn al-ḥādī 'aṣar (al-Muḥibbi, Muḥammad al-Amin) XIII, 94, 167, 170, 172 f.
 Ḥurāsān 181
ḥuṭba 121
 Ḥwārizm 181, 186
- Ibn 'Abdallāh, Ġabir 186
 Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amin b. 'Umar 160
 Ibn Āgurrūm 87
 Ibn Aiyūb 27, 30, 38 f., 53
 Ibn al-Ḥanbalī, Raḍiaddīn Muḥammad b. Ibrāhīm 88
 Ibn al-Ḥaṭīb 177
 Ibn al-'Imādi 56
 Ibn al-Kātib s. ad-Dimašqī, Abū s-Su'ūd b. Aḥmad b. Abī s-Su'ūd
 Ibn 'Ammār 62
 Ibn 'Aqil, 'Umar b. Aḥmad 104
 Ibn 'Aqila 109
 Ibn 'Arabī XII, 121, 140, 174, 179
 Ibn 'Arabī Moschee 174
 Ibn aṭ-Ṭabbāḥ 176
 Ibn aṭ-Ṭaiyib al-Fāsi, Muḥammad 117, 120
 Ibn Baṭṭūṭa 65
 Ibn Fāriḍ 168, 171
 Ibn Ḥaldūn 36
 Ibn Ḥamādūs al-Ġazā'iri XI f., XIV, 59–74, 77–79
 Ibn Kannān 19 f., 51
 Ibn Nāṣir 59, 63 f., 66, 70, 75 f., 78
 Ibn Nuḡaim, Zain ad-Din 184
 Ibn Sinā 120 f., 128
 Ibrāhīm b. al-Ġazzāl 174
 Ibrāhīm b. Ḥamza (Sohn v. Muḥammad b. Ḥamza) 18
 Ich-Bewusstsein, Selbstbewusstsein X, XIII, 3, 5, 15, 21, 157–159
 Ich-Perspektive XI, 97
 Idealbild, Idealtyp 74–78
 Identität, Identitätsfindung, Selbstfindung X, XIV, 3–6, 8, 16, 155
 al-Idkāwī, 'Abdallāh b. 'Abdallāh b. Salāma 108
iğāza, Pl. *iğāzāt* 67 f., 88, 103, 109–111, 116
iğmā' (Konsensus) 41, 71, 181 f.
iḥtilāf 152
Ihyā' 'ulūm ad-dīn (al-Ġazālī) 103, 121
'ilm XIII f., 107, 135, 155, 166, 174 f., 177 f. s. auch Bildung
 'Ilmiyye 106
 al-'Imādi, 'Abd ar-Raḥmān 51
 al-'Imādi, Hāmid (Mufti von Damaskus) 20
 al-'Imādi, Ibrāhīm 12, 174
 Imām 9, 12, 53, 68, 112, 149, 151–154, 156, 181
 al-'Ināyāti, Aḥmad 175
 Indien 108, 128, 133 f., 160
 Individuum, Individualität VII–XVI, 1–4, 7–11, 20, 27, 59, 65 f., 71, 75 f., 78, 102, 126 f., 131 f., 137 f., 141, 157, 160 f.
 Intellektuelle 173
 Intimität XI, 1, 6, 16, 59
al-'Iqd al-manzūm fī riḥlat ar-Rūm (al-Ġazzi) 168
 Irak 19
 'Isā b. Muḥammad (Sufifamilie der Sa'd ad-Din al-Ġibāwī) 17
 'Iṣāmī (Familie) 87
Isfār al-asfār wa-ibkār al-afkār (al-Qudsi) 169
 al-Islāmbūli, Muṣṭafā Beg b. Muṣṭafā 86
 Islamismus 57
 Islamwissenschaft VIII, XVI
 Ismā'il (Bruder v. Muṣṭafā b. Suwār) 55
isnād 101, 117, 151, 154
 Isparta (Westanatolien) 112
 Istanbul XII, 9, 13, 18, 83, 88–90, 92–98, 106, 133, 135, 161 f.
Isti'nās an-nās bi-faḍl il Ibn 'Abbās (al-Qāri) 162 f.
Ithāf al-munib al-auwāḥ bi-faḍl al-ḡabr bi-dīkr Allāh (al-Kūrāni) 181 f., 185 f.
Ithāf as-sāda al-muttaqīn (az-Zabidi) 101, 119 f., 122, 126
i'tidāl 183
i'tiqād 102
- Janitscharen 42, 82, 87
 Jafa 179
 Java 108, 115
 Jemen 105, 108 f., 115
 Jerusalem 83, 106, 108, 179
 Journal 16
 Jugend, Jugendliche 13, 37, 41, 43–45, 48, 111

- Jüngling, Bartloser, Knabe 29, 37 f., 41, 47, 50
s. auch amrad
- Jüngstes Gericht 10, 178
- Jurisprudenz *s. fiqh*
- Jurist XIV, 24, 29, 38
- Kabylei (Region in Algerien) 72, 75
- Kafadar, Cemal 5
- Kaffee 26–28, 30–33, 57 f., 123, 150, 175, 178
- Kairo 17, 83, 85–91, 94, 104–106, 108 f., 111–113, 115, 117, 123, 126, 133, 151, 167–169
- Kamel 39
- Kāna wa-kāna (Gedichtform) 171
- Kanonisierung 134
- al-Karimi, Muḥammad 33
- Karriere *s. Beruf, Laufbahn*
- Kasan (Tatarstan) 133
- Kaṣf al-ḥidr fī ḥāl al-Ḥidr* (al-Qārī) 161, 163
- Kaṣf ar-rumūz* (Ibn Ḥamādūš) 62
- Kaṣf az-zunūn* (Kātib Çelebi) 166, 170
- kātib*, Pl. *kuttāb* 110, 166, 171 f., 174, 177
- Kātib Çelebi 166, 170 f.
- Katsina (Ort im heutigen Nordnigeria) 113
- Kaufmann (*tāğīr*) 87, 174
- Ketzerei 51, 151 f.
- Khairallah, Asʿad 126
- Khalidi, Tarif 6, 10
- Khoja Amir Kulāl 180
- Khoja Bahāʿ ad-Dīn Naqšband 180
- Kibleli Mustafa Paşa (Qiblali) 12
- Kibrīt, Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḥusaini al-Maulawi 99, 169
- Kitāb Ādāb al-murīdīn fī t-taṣawwuf* (as-Suhrawardi) 135
- Kitāb Tuḥfat al-adab fī r-riḥla min Dimyāt ilā š-Šām wa-Ḥalab* (al-Adhami) 167
- Kitāb ʿUnwān al-bayān* (aš-Šubrāwi) 166
- Klassik 127
- Kleidung X, 5, 21, 175
- Klopstock, Friedrich Gottlieb 127 f.
- Kolonialzeit 78
- Kommunikationsakt 5
- Kompilation XIII, 138
- Konformität XI
- Konkubinen 43
- Konkurrenz, Rivalität 15, 24
- Konya (Türkei) 135
- Koran, Koranexegese (*tafsīr*), Koranrezitation (*qirāʾāt, tağwīd*) 11, 34, 39, 67, 70, 77, 84, 106, 112, 114, 123, 135, 140, 158 f., 176, 181–186, 189
- Körpersäfte 33, 48
- Kosmologie 121
- Krankheit 31, 48, 52, 62
- Kräuterkunde 70
- Krisen IX–XII, XIV, 1, 8, 15–19, 59, 61, 63, 65 f., 68, 77 f., 91–93, 95, 97
- Kubrawiya 186
- Kulturgeschichte, Kulturwandel IX, 69, 166, 173
- Kulturwissenschaften VII f., 2 f.
- Kunnāš Ismāʿīl al-Maḥāsīnī* (al-Maḥāsīnī, Ismāʿīl) 14
- Kunta-Bakkāʿiya 116
- kunya* 12
- Kuppelei 53
- al-Kūrānī, Ibrāhīm XIV f., 179–190
- al-Kurdī, Murtaḍā 167, 169 f., 177 f.
- Kurdistan 179
- al-Laknawī, Muḥammad ʿAbd al-Haiy 160
- Leben, Lebenswelt XVI, 2, 6, 10 f., 13 f., 16, 18, 23, 33, 46, 49–51, 53, 56, 59, 61, 63 f., 66–68, 71, 75–79, 82, 84, 87, 98, 101, 106, 116 f., 126 f., 135, 137, 174, 179
- Lebensführung, Lebensstil 11, 74, 77
- Lebenslauf *s. Biographie, Biographik*
- Lehrbefugnis *s. iğāza*
- Lehre, Lehrer XII, 9, 16, 31, 42, 67, 72, 74, 82, 86, 88, 94, 97, 101–106, 112, 115, 120, 122, 132, 134, 149 f., 152–155, 159, 170, 175
- Leser, Leserschaft 15, 32 f., 52, 55 f., 63, 65, 73, 78, 119 f., 126, 132, 143 f., 147, 158
- Lexikon, Lexikographie (*luḡa*) 85, 88, 94, 97, 101, 135, 149, 154
- Liberalität X, 58
- Libyen 74, 112
- Liebe (*maḥabba, ḥubb, tawaddud*) XII, XIV, 17, 29, 37 f., 48, 50–52, 74, 91, 101, 103 f., 106, 108–122, 124, 126–128, 175 f., 189
- Liebesdichtung *s. Ġazal*
- Liebesleidenschaft (*ʿiṣq*) 120
- Liebestod-Literatur 103, 120, 122
- Literatur VII–X, XII f., XVI, 3, 10, 32, 34 f., 37, 41, 61, 65 f., 73 f., 81, 84, 89, 103, 108, 114, 118, 120, 122, 125, 128, 133, 144, 146, 165 f., 170–172, 176, 178
- liwāt* 39

- Logik 88
 Loyalität 102, 119 f.
 Lucretia 49
 Luhmann, Niklas 8
Lutf as-samar wa-qatf at-tamar min tarāġim
 ‘ayān at-tabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī
 ‘ašar (al-Ġazzī, Naġm ad-Dīn
 Muḥammad) 27
- madḥab*, Pl. *maḏāhib* 111, 151, 153–157, 159
 Madrasa, Medrese 13, 18, 42, 86
 Madrasa al-Ġauhariya 13
 Madrasa al-Taqawiya 13, 18
maġdūb 53–55
maġmūʿ, Pl. *maġāmīʿ* (Sammelhandschrift) 7,
 134
 Maġnūn XII, 103 f., 122 f., 125 f.
 Maġrib 61, 65, 68–70, 88, 115 s. auch Nord-
 afrika
maʿġūn (Drogenmischung) 27, 30
 al-Maḥāsini, Ismāʿil X, XIV f., 7, 9 f., 12–20
 al-Maḥāsini, Muḥammad b. Tāġ ad-Dīn
 (Bruder v. Ismāʿil al-Maḥāsini) 9 f.
 al-Maḥāsini, Tāġ ad-Dīn (Vater von Ismāʿil
 al-Maḥāsini) 9
 al-Maḥāsini, Yahyā 169
 al-Maḥbūbi, Šadr aš-Šariʿa 133
 Mahdi 121, 148, 162
maḥkama 174
 Maḥmūd b. Sebūktigin 154
 Makdisi, George 14
 Mālikiten 26, 29, 68, 104, 116, 156
 al-Mallawī, Aḥmad b. ‘Abd al-Fattāḥ 117
 Māmayya ar-Rūmī (Janitscharendichter) 177
 Mamlūken, Mamlūkenzeit 6, 21, 34, 45, 166,
 171–173, 176
*al-Manāzil al-maḥāsiniyya fi r-riḥla at-
 tarābulusīya* (al-Maḥāsini, Yahyā) 169
al-Manāzil al-unsīya fi r-riḥla at-tarābulusīya
 (al-Būrini) 167
 Männerfreundschaft s. Freundschaft
 Maṣṣūr (Drusenemir) 39
maqām (Gebetsplatz, Heiligtum) 105, 157
Maqām Ibrāhīm (al-Akrami) 174, 176
maqāma (lit. Gattung) 97, 109 f., 167
Maqāma (az-Zabidi) 109
Maqāma rūmīya (Muštafā al-Bakri) 167
 al-Maqqisi, ‘Alī 106
 al-Maqqari, Aḥmad 177
 Marokko XI, 61, 63, 67 f., 111, 115, 181
- Marrakesch 89
Masālik al-abrār ilā aḥādīṭ al-nabi al-muḥtār
 (al-Kūrāni) 185, 188
Mašārīʿ al-ʿuššāq s. Liebestod-Literatur
Mašārīʿ al-ʿuššāq (Sarrāġ) 122
 Mašhad al-Muḥyā 54
mašīḥa 53
*al-Maslak al-mutaqassit fi l-mansak al-
 mutawassit* (al-Qāri) 146, 162 f.
al-Mašnūʿ fi maʿrifat al-maudūʿ (al-Qāri) 143,
 148, 161, 163
al-Mašrab al-wardī fi maḥab al-Maḥdī (al-
 Qāri) 162 f.
 Mašrik 61 s. auch Naher Osten
 al-Masʿūdi 117
mašyāḥa XII, 101
 Mathematik 69
al-Maudūʿāt aš-šugrā (al-Qāri) 148
 Maulawī-Derwisch 42
 Maulāy Ismāʿil b. Maulāy ‘Abd al-Malik 88 f.
 Maulid 110, 162
al-Maurid ar-rawī fi l-maulid an-nabarwī (al-
 Qāri) 162 f.
 Mauwāl (Gedichtform) 171
 Mäzen 91, 93, 171 f.
 Medina 61, 63, 74, 83, 90 f., 96–98, 105, 110,
 117, 120, 179 f., 188
 Medizin 25, 48, 52, 62, 69, 78, 103, 114
 Mekka XIII, 19, 61, 63, 82 f., 90, 96, 104 f.,
 109, 111, 118, 124, 131–133, 139, 157,
 176, 179, 184, 186
 Melancholie XV, 19, 33, 52, 56, 169 f., 178
 Menschenbild 10, 20
 Menteše (Türkei) 86 f.
al-Midrāġ al-ʿalarwī fi l-miʿrāġ an-nabarwī (al-
 Qāri) 145, 163
 Milieu, Milieugrenzen XV, 35, 53, 72, 89,
 102, 107 f., 118, 126, 128
 Militär, Militäraristokratie 19, 36, 43, 86, 89,
 119, 177 f.
Mināḥ ar-rawd al-azḥar fi šarḥ al-Fiqḥ al-akbar
 (al-Qāri) 134, 162 f.
minbar 12
Mirqāt al-mafātīḥ li-Miškāt al-mašābih (al-
 Qāri) 161, 163
 Mirzā Uluġ Bēg b. Šāh Ruḥ 181
Miškāt al-mašābih (at-Tabrizi) 136, 140, 146,
 153
 Mišr s. Ägypten
 al-Mišri, Abū s-Samāʿ 177

- al-Miṣri, Ḥalil b. Ishāq 68
 Mittelmeerraum 39, 50, 56
 Mittelschicht 34, 172
 al-Mizgāgī, ‘Abd al-Ḥāliq 117
 Mobilität XV, 106
 Moderne, europäische 3
 Moral, Sitten XI, XIII, 17–20, 24 f., 27, 29 f.,
 32, 36, 45, 56, 58, 72 f., 102, 107, 133,
 146, 150, 165–167, 169 f., 178
 Moschee 9, 12 f., 15, 18 f., 30, 52–54, 109,
 112 f., 150, 157, 174–176, 182, 185 f.
 Mu‘aḍ b. Ġabal 118
mubālaġa 183
mudā‘aba 171, 173
mudarris 174 f.
 Mufti, Mufti (religiöse Autorität) 15, 20,
 40 f., 74, 83, 133, 160, 174, 189
muġaddid (Erneuerer) XIII, 158–160, 190
Mu‘ġam (az-Zabīdī) XII, 101–103, 105–111,
 113–116, 119 f., 125 f., 128
muġāwir (Besucher, der sich zu Studium und
 Frömmigkeitsübungen an der Moschee in
 Mekka oder Medina aufhält) 83, 96 f., 179
muġūn 103, 171, 173
muḥaddit 179, 187
 Muḥammad, Prophet 13, 15, 83, 92 f., 96 f.,
 102, 104, 117–119, 121, 126 f., 135,
 142 f., 147, 151, 154, 156, 158, 176, 180,
 182–188
 Muḥammad b. ‘Alī as-Saifi (Emir von Tripo-
 lis) 89
 Muḥammad b. al-Yatīm 32
 Muḥammad b. Ḥamza 18–20
 Muḥammad b. Ismā‘il, *genannt* Ibn Küçük
 ‘Alī 110
 Muḥammad Paša Qūl Qīrān 86
muḥibb 102, 107, 119, 126 f.
 Muḥibb ad-Dīn (Cousin v. Ibn Aiyūb) 30
 al-Muḥibbi, Muḥammad al-Amin XIII f.,
 9 f., 15–17, 20, 28, 46 f., 50–52, 94 f., 99,
 132 f., 137, 156, 167, 169–177
muḥtaṣar (Auszug) 68, 146
Muḥtaṣar Ḥalil (al-Miṣri, Ḥalil b. Ishāq) 68
 Muḥyi d-Dīn b. al-‘Arabī s. Ibn al-‘Arabī 19
 Mullā Muṣtafā (aus Menteše) 86
 Mullā XIII, 86 f., 131 f.
 al-Muqanna‘ 51
 al-Mūqiri, Aḥmad b. al-Ḥusain 103
 al-Murādi, Muḥammad Ḥalil 14, 18, 24 f.,
 27, 51, 53, 55
Murġi‘a-Vorwurf 152
 Murġi‘iten 151
 Murray, Stephen O. 36
mursal-Ḥadiṭ 155 f.
 Muṣallā (offener Gebetsplatz in Damaskus)
 12 f.
musalsal-Ḥadiṭ 109
 al-Muṣarri‘, ‘Abd ar-Raḥmān 105
 al-Mūsawī, al-‘Abbās b. ‘Alī al-Ḥusainī 167
 Musik 70
Musnad Abi Ḥanīfa (al-Ḥaṣkafi) 151 f., 154
 Muṣtafā b. Sa‘d ad-Dīn 54 f.
 Muṣtafā Efendi 12
Mu‘tabar al-Manār (al-Qāri) 162
mu‘tadil 183, 185, 189
mutawalli, Stiftungsverwalter s. Stiftung
 Muwaṣṣaḥ (Gedichtform) 171
Muwaṭṭa‘ al-Imām Mālik (Mālik b. Anas) 68
 Mystik VIII, 15, 32, 37, 55, 70, 188 s. auch
 Sufismus
 an-Nābulusi, ‘Abd al-Ġanī 10, 17, 19, 32, 37,
 118, 169
 an-Nābulusi, Ismā‘il 175
 Naher Osten VIII, 128
 an-Nahrawālī, Quṭb ad-Dīn 133
naḥw (Grammatik) 68, 70, 105, 115, 135
nā‘ib 29
 Na‘imā, Muṣtafā 94
 an-Naisābūri, Abū l-Ḥusain Muslim b. al-
 Ḥaġġāġ 182
Nāmūs al-ma’nūs fi talḥiṣ al-Qāmūs (al-Qāri)
 149, 163
naqīb al-aṣrāf 18
 Naqšbandīya 86, 102, 106 f., 155, 179, 181
 Nasaf 181
nasl 41
Naṣr al-zahr fi l-ḍikr bi-l-ġabr (al-Kūrānī)
 181 f., 185 f.
 Naṣūḥ Paša 83, 86, 94 f.
 Naturwissenschaft XII, 64, 68–71, 78, 114,
 121, 131
nawādir 171, 173
 an-Nawawī 135, 143
 Nekrolog 88, 94
 Netton, Ian 64 f.
 Neuplatoniker 48
 Niger 116
 Niẓāmī 125
 Nordafrika 68, 128

- Normen (religiöse, soziale) X–XV, 2, 5, 23–25, 47–50, 56–58, 75, 166, 178
- Normverstoß 34, 56
- Not (materiell, seelisch) 53, 87
- Notabeln 12, 20, 24, 27, 43, 46
- Notizbuch, Notizheft, Kladder X, XII, 7, 12, 14, 18, 81, 84–86, 88–91, 96 f., 99
- Nūḥ b. Muḥammad Beg, *genannt* Nūḥzāde 87
- an-Nuqāya* (al-Maḥbūbī) 133
- Nuzhat al-ḡalīs wa-munyat al-adīb al-anīs* (al-Mūsawī) 167
- Nuzhat al-ḥāṭir al-fāṭir fī tarḡamat aš-Šaiḥ ‘Abd al-Qādir* (al-Qārī) 151, 162 f.
- Oberschicht 27, 34 f.
- Opium 26, 28, 30, 50 s. auch Drogen
- Orden, Sufi-Orden s. *ṭarīqa*
- Osmanisches Reich IX, XV f., 2, 5, 7 f., 13, 19 f., 25 f., 31–37, 82 f., 86 f., 89, 92, 94, 104, 106, 119, 121, 133, 157, 172, 176, 178
- Osmanistik XVI
- Paşa 31, 39, 42, 83, 86, 94 f., 177
- Patron, Patronage XII, 90, 95, 98, 119
- Performance 5, 8, 185 f., 188
- Persien XVI, 61, 94, 105, 126
- Pestschrift (al-Bailūni) 84
- Pesttraktat (Ibn Ḥamādūš) 62
- Philologie XII, 101 f., 114, 120, 126, 144
- Philosophie 4, 29, 49, 120, 131
- Physiktheologie XII, 128
- Pietismus XIII, 118, 127
- Pilgerfahrt (*ḥaġġ*) 75–77, 82 f., 87 f., 91, 93, 96 f., 110 f., 115 f., 179, 185 f.
- pilgrim paradigm* 64
- Poesie, Poet, Gedicht VIII, X, XII, XIV, 12, 16 f., 20, 24, 36, 52, 54 f., 68, 74, 81 f., 89–93, 95–98, 102 f., 107–110, 120, 122 f., 125 f., 128, 133, 135, 145, 173 f., 176–178
- Politikwissenschaft VII
- Posten (*waḏīfa*, *manṣab*) 9, 13, 17 f., 30, 94
- Prediger (*ḥafīb*), Predigt 9, 12 f., 53, 87, 150
- Prestige 9, 65–67, 70–73, 157
- Privatleben, Privatsphäre XI, 4, 24 f., 58
- Professur 9, 13, 18
- Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) 118, 140 f., 154, 185, Nachfolger (*tābi‘ūn*) 154
- Prophetologie 147
- Prosa, Reimprosa 41, 68, 109, 139, 142, 171
- Prostitution 31 f., 34 f., 53
- Prozession 5, 21
- Publikationsstrategie 144
- Publikum X, XIII, 5, 7, 72 f., 132, 152
- Purist 24
- al-Qabāqībī, Abū s-Su‘ūd 174
- al-Qabbānī aš-Šāmī, Darwiš b. Aḥmad 87
- qāḏī*, Qadi 9, 18, 27, 29 f., 54 f., 106, 111, 119, 147, 150, 153, 156, 174 f. *qāḏī al-quḏāt* (Oberkadi) 18, 29, 174 f.
- qāḏī askar* (Heeresrichter) 9, 27
- al-Qādirī, ‘Abd al-Qādir b. Aḥmad b. Sulaimān 14, 19
- Qādiriya 106, 111
- al-Qaffāl aš-Šašī 154, 159
- al-Qāmūs* (al-Firūzābādi) 149, 183
- al-Qānūn* (Ibn Sinā) 121
- al-Qarāfi, Ḥiḥāb ad-Dīn 26
- al-Qārī, ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad XIII, 131–163
- qaṣīda*, Qaside 10, 91, 93, 96, 110, 115, 135
- al-Qināwī, Ḥalwati ‘Alī 108
- qiṣāṣ* (Talion) 153
- al-Qudsi, Ḥafīz ad-Dīn 169
- queer studies* 36
- Querverweis XIII, 131, 140–154, 156–158, 160 f., 163
- al-Quraši, Ibn Abi l-Wafā’ 154
- al-Qušāšī, Aḥmad Ṣafī ad-Dīn 179, 188
- al-Quṭai‘ 115
- Qūtlāy, Ḥalil Ibrāhīm 135
- Raġaz 176
- Rāġib 91
- raġul ḥurr* 170, 178
- Raiḥānat al-alibbā’ wa-zahrat al-ḥayāt ad-dunyā* (al-Ḥafāġī) 84, 94 f., 97
- Ramaḏān 50, 52, 82 f., 90, 95, 137
- Ramla 179
- Rašid (Stadt im Nildelta) 109, 119
- ar-Rāšidūn* 180
- Rauschmittelkonsum s. Drogen
- Rawīya (Jemen) 105
- ra’y* 155
- Recht, islamisches s. Recht, Rechtsschulen, Rechtsgelehrte
- Recht, Rechtsschulen, Rechtsgelehrte XI, XV, 12, 23 f., 26, 30, 37, 39, 46, 48 f., 57 f., 68,

- 70 77, 122, 135, 140, 147, 150–156, 159,
181, 184, 189
Regengebet X, 12, 15 f.
Reise, Studienreise X f., 19, 59, 63–65, 67–71,
73, 75–77, 82 f., 85–90, 93, 95 f., 104, 106,
108, 110 f., 168, 187
Reisebericht, Reisebeschreibung (*rihla*) X–XII,
2, 6, 19 f., 59–79, 85, 97, 99, 167–169
Religion XIII, 19, 24, 57, 117, 158 f., 181, 189
Rezept, Heilmittel 31, 62, 69
Rezeption VIII, XI, 49
Rhetorik 88
Rhodos 87
Richter s. *qāḍī*
Rickert, Heinrich 131 f.
Rifāʿiyya 107
Rihla (al-Muḥibbi, Muḥammad al-Amin) 169
Rihla ilā Baʿlbak (al-Ġazzī, Naġm ad-Din b.
Muḥammad) 168
Rihla ilā Makka (al-Ġazzī, Naġm ad-Din b.
Muḥammad) 168
*Rihla liṣān al-maqāl fi n-nabāʿ an-il-ḥasab wa-n-
nasab* (Ibn Ḥamādūš) 63
Rihla min Dimašq aš-Šām ilā Ṭarābulus aš-Šām
(al-ʿUṭaiḥi) 169
Rihlat aš-šitāʾ wa-š-Šaif (Kibrīt) 169
risāla (monographische Abhandlung) 146
Ritter, Hellmut 35
Rollenschema 39
Romantik 131
Rosenthal, Franz 11, 117
Rowson, Everett K. 35
ar-Rūmi, ʿAli b. ʿAbdallāh, *genannt* Dirwiš
104 f.
ar-Ruwaidi, ʿAbd ar-Raḥmān b. Ismāʿil b.
Qāsīm al-Ḥasani 112
ṣabr (Geduld) 123–125, 170
Saʿdallāh, Abū l-Qāsīm 61 f., 65, 69 f., 78
Šādiliyya 67, 86
Šafad 40 f., 47
as-Safarġalāni, Muštafa 29
as-Saffārini, Muḥammad b. Aḥmad b. Sālim
118
aš-Šāfiʿi 12, 151, 153, 155 f.
Šāfiʿiten 12, 15, 132, 149 f., 154 f., 157, 159,
191
Saghān 181
Sahara 112 f., 115 f.
šahid 29, 122
Šāhin, Aḥmad 177 f.
aš-Šaibāni, Muḥammad b. al-Ḥasan 152
Šaidā 106
aš-Šaʿīdi, ʿAli b. Aḥmad 104
Šaiḥ, Scheich 12, 19, 54–56, 82, 84, 86 f., 91,
103 f., 109, 115, 120, 125, 133, 150–152,
179 f., 186, 188
Šaiḥ ʿAbd al-Gaffār, *genannt* Ibn al-Kuʿaikāni
91
Šaiḥ Humām 125
Šaiḥ Muštafa b. Suwār 55
Šaiḥ Yūsuf Abū l-Isʿād b. Wafaʾ 87
Šaiḥū-Mosche 112
Saiyid 18, 38, 107, 111 f., 115
Saiyid ʿAli b. Hamza 38
Saiyid Sulaimān al-Ḥaġġām 115
Saiyida Ruqaiya (Friedhof) 123
Säkularisierung 3
salaḥiya-Islam 57
Šāliḥiya (Damaskus) 9, 13, 86
Salimiyya-Moschee (Damaskus) 9, 13
aš-Šalti, Muḥammad 39
samāʿ 71, 187
šamāʿil 135, 142
Samarqand (Usbekistan) 181
Šamm al-ʿawāriḍ fi ḍamm ar-Rawāfiḍ (al-Qāri)
141, 161, 163
as-Sammān, Muḥammad b. Saʿīd 108
Sammelhandschrift s. *maġmūʿ*
aš-Šaʿrāni, ʿAbd al-Wahhāb 174
aš-Šaʿrāni, Abū s-Suʿūd (Sohn v. ʿAbd al-
Wahhāb aš-Šaʿrāni) 174
Šarḥ ʿAin al-ʿilm (al-Qāri) 142, 145 f., 148,
150, 162 f.
Šarḥ al-Ḥiṣn al-ḥašim (al-Qāri) 145
Šarḥ Ḥizb al-baḥr (al-Qāri) 149, 162 f.
Šarḥ Kitāb aš-Šifāʾ fi ḥuqūq al-Muštafa (al-Qāri)
147 f., 153, 156, 161, 163
Šarḥ Musnad Abi Ḥanifa (al-Qāri) 151 f., 154,
161, 163
Šarḥ Risālat Alfāz al-kufr (al-Qāri) 161, 163
Šarḥ Šarḥ an-Nuḥba (al-Qāri, Superkommen-
tar) 142, 147 f., 155, 158, 161, 163
šarīʿa s. Scharia
šarīf, Pl. *ašraf* 18, 47, 66 f., 109, 111, 115, 157
Satan s. Teufel
Šaṭṭāriyya 118, 188
Scharia 15, 23, 54, 58, 74
Scheidung 59, 72, 74
Scherif s. *šarīf*

- Schicksalsschlag 56
 Schlegel, Friedrich 131, 137
 Schönheit 37–42, 47, 122, 124
 Schriftenfamilie 147
 Schriftkultur VIII–X, XIII f., XVI, 102, 160, 165 f., 176
 Schülerkreis 134
 Seelenheil 10, 20
 Selbst (ethisch, sozial) VII–XVI, 1, 3–5, 7–9, 11–20, 28, 30, 59, 61, 63, 66, 68, 71, 73–78, 81, 92, 97, 110, 128, 131 f., 144, 146, 158 f.
 Selbstmord, Suizid, Freitod X f., 19, 23, 48–53, 55 ff.
 Selbstzeugnis VIII f., XI, XIII, XVI, 1, 3, 7, 81, 97, 132
 Seldschuken 56
 Sellheim, Rudolf 88
 Seneca 48
 Sexualmoral XI, 56
 Shahrān (Kurdistan) 179
 Shahrazūr (Provinz in Kurdistan) 179
 Šaṭṭāriya 188
 Ši'a, Ši'iten 140, 158, 160
 Siġilmāsa (Marokko) 111
 aṣ-Šiḥāb (al-Ġauhari) 149
 aṣ-Šilāt al-'aliya fi ṣ-ṣalāt al-Muḥammadiya (al-Qāri) 145, 163
 Silk ad-durar fi a'yān al-qarn at-tāni 'ašar (al-Murādi) 27
 as-Sindi, Raḥmat Allāh 133, 146
 Sinnwelten 3
 Šinqit 115
 aš-Šinqiti, 'Umar b. al-Muḥtār 115
 sipāhi 87
 šī'r s. Poesie
 sira 135
 Sirat al-Ḥabaša (al-Ḥaimi) 168
 as-Sirhindī, Aḥmad 160
 as-Siwāsi, Ibn al-Humām 153
 Sklave, Sklavin 34–36, 38, 45, 54, 57
 Sozialanthropologie 127
 Sozialisatōn X, 8
 Soziologie 127
 Spātantike 48
 Spott, Spottgedicht 11, 43, 173, 176, 178
 Stadt 13, 19, 24, 34 f., 72, 82 f., 86 f., 94 f., 105 f., 111–113, 115, 120, 157, 177
 Steinpresse (Lithographie) 133
 Stiftung IX f., 9, 21, 29 f., 50
 Stoiker 48
 Strafe, Strafjustiz 15, 26, 34, 39, 56
 as-Su'ālāti, Ibrāhim 174, 177
 Subjekt, Subjekt-Konstitution VII, XIII, 10, 96 f., 131 f., 158
 aš-Šubrāwī, 'Abdallāh 120, 166
 Sucht 30, 33, 39, 51 s. auch Drogen
 Sufismus, Sufi, Sufik XII, XIV, 17, 19, 32, 37, 82, 86, 102 f., 105–108, 112–115, 118–120, 122, 125 f., 133, 140, 155, 169 f., 170, 177–181, 183, 186–189
 as-Suhrawardī, Abū Naġīb 135
 Sulaimān b. Yaḥyā b. 'Umar al-Ahdal 118
 Süleymaniye-Bibliothek 135 f.
 Sultan 9, 13, 111, 113, 133, 154, 159
 Sultan Muḥammad Ḥān Ġāzi 13
 Sultan Murād IV. 9
 Sultan Süleymān 133
 Šun'at Allāh fi ṣiġat Šibġat Allāh fi taḥqīq al-Baidāwī = Raf' al-'adāb 'an ahl al-qubūr = Risāla fi Munāqaṣat al-Baidāwī bi-l-ḥadiṯ bi-raf' al-'adāb 'an ahl al-qubūr (al-Qāri) 134
 as-Sunbāṭi, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥaqq 150
 Sünde 31, 37, 39, 49, 51, 53, 55 f., 58
 Sunna, Sunnit 151, 158, 181, 183, 187
 as-Sūsi as-Saktāni, Aḥmad b. 'Abdallāh 113, 116
 as-Suwaidi, 'Abdallāh 19
 Suwaiqat Lālā (Stadtteil v. Kairo) 105
 as-Suyūṭi, Ġalāl ad-Dīn 11, 132, 154, 159 f.
 symposion 56
 Syntax 86 f.
 Syrien XI, XV, 5, 25, 32, 81 f., 84, 91, 108, 118, 178
 Tabak, Tabakkonsum 26–28, 30–33, 57
 aṭ-Ṭabarī 133
 ṭabat XII, 101
 Ṭab'īd al-'ulamā' 'an taqrīb al-umarā' (al-Qāri) 162 f.
 at-Ṭabrizi, Walī ad-Dīn 136, 140
 Tabu, Tabubruch XI, 34, 41
 Ṭa'dil al-mizāġ bi-sabab qawānīn al-ilāġ (Ibn Ḥamādūš) 62
 Ṭāġ al-'arūs (Murtaḍā az-Zabidi) 101, 104, 108, 110, 120
 Tagebuch, ta'rīḥ X, 2, 12, 14, 71, 85, 88, 144
 taġnīs-Wortspiel 142
 at-Ṭahaddut fi ni'mat Allāh (as-Suyūṭi) 11
 aṭ-Ṭahāwī 105



- Tahdīb al-aṭwār fi ‘ağā’ib al-amṣār* (Murtaḍā al-Kurdi) 169
- taḥqīq* 134, 182
- takbīr* 151, 186
- Ta’līqāt al-Qārī ‘alā Tulāṭīyāt al-Buḥārī* (al-Qārī) 162 f.
- Ṭanṭā (Stadt im Nildelta) 107, 114
- Taqrīz* (v. Gedik-zāda auf den *Tāğ al-‘arūs* v. Zabidi) 110
- Taqrīz* (v. al-Qināwī auf den *Tāğ al-‘arūs* v. Zabidi) 108
- Taqrīz* (v. aṣ-Ṣa‘īdi auf den *Tāğ al-‘arūs* v. Zabidi) 104
- tarāğīm* (Biographie) 135
- ta’rīḥ*-Gedicht 54
- ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq* 19, 54, 86, 102, 106 f., 119, 178–181, 186, 188
- taṣawwuf* XIII, 108, 135, 165, 174 f.
- Ṭaşköprüzāde Aḥmed Efendi 29, 33
- taṣliya* 127, 139
- taṣrīq* 151
- Taṣyīr fuqahā’ al-Hanaṣfiya wa-taṣnīf suṣabā’ aṣ-Ṣāfi’iya* (al-Qārī) 149, 154, 161, 163
- ta’zīr*-Strafe 26
- Tazyīn al-‘ibāra bidūn taḥaiyuz al-iṣāra* (al-Qārī) 161, 163
- Teufel 37, 53, 159
- Text X–XIII, XVI, 1–3, 6–8, 11, 15, 20 f., 40, 43, 45, 48, 52 f., 57–60, 62–64, 66–69, 72–78, 82, 84, 88, 90, 92 f., 97–99, 111, 118–122, 132, 135 f., 138 f., 144, 146, 148, 153, 156–159, 166–170, 172 f., 176 f., 182
- Epitext 144, Fremdtext XIII, 138 f., intertextuell XIII, 131, 137, 140–142, 144, 157 f., 160, intratextuell 140, Metatext 138, Paratext 144, Peritext 144, transtextuell 141
- tezkire* (osmanische Dichterbiographie) XVI
- Theodizee 121
- Theologie, Theologe (*kalām*, *mutakallim*, *ilm at-tauḥīd*) XII, 29 f., 68, 84, 115, 117, 128, 133, 135, 145, 155, 179, 182
- aṭ-Ṭībī, Ṣihāb ad-Dīn 38
- Tihāma 109
- Timbuktu 111
- Tirmīdī 181
- at-Tirmīdī 134
- Tod 8–10, 13, 17 f., 49, 51–53, 55 f., 85, 88, 92, 95, 97 f., 103 f., 110, 120, 122 f., 125 f., 129, 179 f.
- Topos VIII, 10, 37, 52, 128
- Totengebet 53
- Traditionarier, Traditionssammlung 101, 110, 136, 141, 166 s. auch Ḥadīṭ
- Transoxanien 154, 181
- Trauer XII, XIV, 120, 122–126, 128
- Trauergedicht XII, 103, 123, 125, 128
- Traum, Traumvision 11, 104, 124
- tremendum* 55
- Trennungsschmerz 126
- Tripoli (Libanon) 82 f., 85–89, 91, 93 f.
- Tripolis (Libyen) 74, 115
- Trunkenheit, Trunksucht 26, 39
- Tschauschen s. Čāwūš-Regiment
- Tugend 125, 155, 170
- Tuḥfat al-udabā’ wa-salwat al-gurabā’* (al-Ḥiyārī) 167 f.
- Tunesien 71, 103, 113, 116
- Tunis 117
- at-Tūnisī, Muḥammad 27, 29 f.
- Turan, Abdullbaki 135
- Turkistān 181
- Turkmenen 39
- Tuwāt (Oase) 115 f.
- Typos 41
- Überdruss 67
- Überlieferer, Überlieferung s. Ḥadīṭ
- ‘Uḍrī-Dichtung XII, 103, 125, 128
- ‘ulūm ad-dīn (Religionswissenschaften) 135, 137
- Umayyadenmoschee (Damaskus) 9, 12 f., 15, 18, 30, 54, 113
- al-‘Umārī, Abū Bakr 46 f., 175 f., 178
- umma* 2, 158
- Umwelt 2, 5, 7, 14, 55
- Ungehorsam (gegen Gott, *ma‘ṣiya*) 182
- Unglaube (*kufīr*) 69, 141, 150, 154, 156, 161, 182
- Unruhen, Bürgerkrieg (*fiṭna*) 94, 182
- Unterschlagung 39
- ‘urf s. Recht
- Ūṣ (Ort) 181
- al-Ūṣī, Sirāğ ad-Dīn 133
- Uskub 88
- al-‘Uṭāifī, Ramaḍān b. Mūsā 169
- Utopie XV, 126
- Uwaisiya 106
- ‘uzla 174



- van Ess, Josef 118
 Verbot 11, 25, 30 f., 38
 Verbrechen 39–43, 45 f., 56, 181
 Verbrüderungspakt (*‘aḳd al-ḥūwā, ‘aḳd al-mu’āḥāt*), Freundschaftsbund XII, 102 f., 115 f.
 Vergewaltigung 39–43, 47
 Verhaltensnormen XIII
 Verleumdung 18, 46, 159
 Vermessungswesen 69
 Vernunft 132
 Verwaltungsakte 2
 Verwandtschaft 5, 45
 Volkskultur 24
 Vorbeter s. Imām
 Vorderer Orient XIII, 165, 176

 Wafā’iya 115
 Wagner, Ewald 35
 Wahrnehmungshorizont XV, 84, 97
wakīl 102
 Wallfahrtsriten (*manāsik*) 135, 146 f.
 Wanderlust 64 f.
waqf, Pl. *auqāf* s. Stiftung
 al-Warṭilāni, Ḥusain b. Muḥammad XI, XV, 59, 62–78

 Wein 17, 25–28, 31, 39, 48, 56, 57, 176
 Weltchronik 69
 Weltordnung 121
 Werte 2 f., 5, 16, 24 s. auch Normen
 Wertvorstellung 23
 Wesir (*wazīr*) 12, 31, 83, 86, 94 f., 110
 Westafrika 115 f.
 Wright (Jr.), J. W. 35
 Wunder, Wundermacht 54 f., 106, 115, 151

 Yaškur 123
 Yelboḡa-Moschee 30
 Yeni Foča 87

 Zabid (Jemen) 103, 105, 115, 117 f.
 az-Zabidi, Murtaḏā XII, XIV f., 101–122, 125–129
 Zaḡal (Gedichtform) 171
zāhid 174, 176
 aḏ-Zāhiri, Dāwūd 122
 Zāhiriten 122
zāwiya 66, 72, 84
zinā’, Unzucht 35
 Zugehörigkeit (religiös-ethnische) 5, 142





BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġī Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalīf und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
- 9.* STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣī‘ al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
- 12.* DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpäne.
- 13.* WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
- 14.* JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rab‘īyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpäne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
- 18.* GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
- 19.* HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.
- 20.* WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.

21. ŞALĀHADDĪN AL-MUNAĞĠD, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābuluṣī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifis Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
- 24.* REINHARD WEIPERT, ed.: Der Dīwān des Rā‘ī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
- 25.* AS‘AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḡmūd Taymūr, Beirut 1983, XII, 434 S.
- 27.* ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī’s al-Hay’a as-sunnīya fī l-hay’a as-sunnīya with critical edition, translation and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Ġilān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und Ahmad Wuld ‘Abdalqādir, Beirut 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLĀH, ed.: Der Diwān des ‘Abd al-Laṭīf Fathallāh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḡīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu’à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa‘far al-Idrīsī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḡiḡa“ des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawīyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ġihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.

45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāfī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FUʿĀD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ– Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
- 58.* FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.
- 62.* ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar ḍātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. Türkische Welten 2. CABBAR, SETTAR: Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.

67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des 'Ammār al-Bidlīsī, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
70. AMIDU SANNI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and naẓm in Arabic Theoretical Discourse, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRCEL, eds.: Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. Türkische Welten 4. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. Türkische Welten 5. TOBIAS HEINZELMANN: Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: Religion between Violence and Reconciliation, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl. u. franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: Crisis and Memory in Islamic Societies, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: „East is East and West is West“? Talks on Dialogue in Beirut, Beirut 2006, 222 S.
81. THOMAS SCHEFFLER: Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950. In Vorbereitung.
82. Türkische Welten 6. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: Türkischer Islam und Europa, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
83. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddīsūn as-Suryān, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. Türkische Welten 7. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: The Ghazal as a Genre of World Literature II: The Ottoman Ghazal in its Historical Context. Würzburg 2006, XLIX, 340 S.
85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSHID: Islamische Ökonomik und Zakat. In Vorbereitung.
88. JENS HANSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Migrations and Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S.
90. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.

91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAṢṬĪ: Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-aʿmāl. Hrsg. von Waḥīd Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Maḡallatuḥu „Šifr“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH M. KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. In Vorbereitung.
99. OLAF FARSCID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Würzburg 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qurʾān. The question of a historico-critical text of the Qurʾān, Beirut 2007, 198 S. engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI, et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.
104. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung (BTS 90). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
105. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt“ (BTS 95). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue sj., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN, ed.: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, ed.: Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Im Druck.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Würzburg 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Evolution of Artistic Classical Arabic Prose. In Vorbereitung.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., maps, plates.



114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (1800-1925). In Vorbereitung.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. In Vorbereitung.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD, et alii, eds.: Towards a Cultural History of Bilad al-Sham in the Mamluk Era. Prosperity or Decline, Tolerance or Persecution? In Vorbereitung.
119. TARIF KHALIDI, et alii, eds.: Al-Jahiz: A Muslim Humanist for our time. In Vorbereitung.
120. FĀRŪQ ḤUBLUŞ: Abḥāṭ fī tāriḥ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-Uṭmānī, Bairūt 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen Stiftungen in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches. In Vorbereitung.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: Robert Campbells A'lam al-adab al-'arabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, ca. 238 S. Im Druck.

* Vergriffen

Die Unterreihe „Türkische Welten“ geht in die unabhängige Publikationsreihe des Orient-Instituts Istanbul „Istanbuler Texte und Studien“ über.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: 01-359424, Fax: 01-359176
e-mail: oib-bib@oidmg.org
homepage: www.oidmg.org

Vertrieb in Deutschland:
ERGON Verlag GmbH
Keesburgstr. 11
D-97074 Würzburg
Tel: 0049-931-280084, Fax: 0049-931-282872
e-mail: service@ergon-verlag.de
homepage: www.ergon-verlag.de

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: 00961-1-750054, Fax: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: Februar 2008









In den letzten Jahren ist das Interesse am Individuum in seiner Rolle als historisches Subjekt wieder merklich gewachsen. Die Suche nach den Anfängen eines „modernen Selbst“ hat den Sinn für das Individuelle in Geschichte und Literatur wieder aufleben lassen. Zugleich forderte der transkulturelle Vergleich als aktuelles Arbeitsfeld der Kulturwissenschaften einen genaueren Blick auf eigene und fremde Individualitäten. Der Befund einer erstaunlich umfangreichen, noch bei weitem nicht überschaubaren Überlieferung von arabischen Ego-Dokumenten des 17. und 18. Jahrhunderts berechtigt dazu, auch für die arabische Literatur dieser Epoche einen Perspektivwechsel zum Individuum hin vorzunehmen. Die Beiträge dieses Bandes suchen die Horizonte des Individuums wie des Individuellen zu bestimmen, die in diesen Zeugnissen für die arabischen Regionen erkennbar werden, und erproben neue Zugänge zur arabischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit.

Stefan Reichmuth lehrt Orientalistik (Arabistik/Islamwissenschaft) an der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen wichtigsten Forschungsgebieten gehören die arabische Sprache und Literatur und die islamische Bildung in Afrika, die Entwicklung islamischer Gelehrten-Netzwerke im lokalen und transnationalen Kontext, sowie die Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Er ist Herausgeber der Fachzeitschrift *Die Welt des Islams*. Sein neuestes Buch behandelt die Biographie eines der bedeutendsten islamischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts (*The World of Murtada al-Zabidi (1732-91). Life, Networks, and Writings*, ersch. 2008).

Florian Schwarz unterrichtet Geschichte des Nahen Ostens und Mittelasiens an der University of Washington in Seattle (USA). Zu seinen Forschungsgebieten zählen die Geschichte Bucharas und Transoxaniens seit dem 16. Jahrhundert sowie die arabische und persische Quellenkunde, Historiographie und Biographik der Frühen Neuzeit. Eine laufende monographische Studie ist der frühneuzeitlichen islamischen Gelehrtenkultur gewidmet (*A Muslim Republic of Letters. Religious Scholars between Ottomans, Safavids and the Islamic Ecomene in the 17th Century*).

ISBN 978-3-89913-638-8

ISSN 0067-4931

