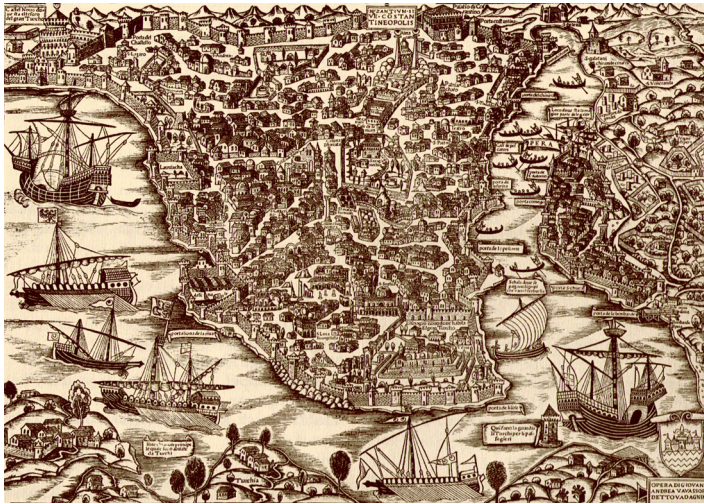


Glaube, Skepsis, Poesie

Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert

Ralf Elger



Glaube, Skepsis, Poesie
Arabische Istanbul-Reisende
im 16. und 17. Jahrhundert

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 125

Glaube, Skepsis, Poesie
Arabische Istanbul-Reisende
im 16. und 17. Jahrhundert

Ralf Elger

BEIRUT 2011

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian; AUB Publication Office

Umschlagabbildung: Holzschnitt von Giovanni Andrea Vavassore, gen. Guadagnino:
„Byzantium sive Constantinepolis“ (1520)

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 978-3-89913-795-8

ISSN 0067-4931

© 2011 Orient-Institut Beirut (Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA))

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. 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

Vorwort

Dieses Buch entstand aus einem Projekt namens „Arabische Reiseberichte des 16. bis 18. Jahrhunderts als Ego-Dokumente“, das ich mehrere Jahre lang aufgrund der Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft betreiben konnte. Ihr gilt auch zuvörderst mein Dank. Prof. Dr. Birgitt Hoffmann, damals Universität Bonn, jetzt Bamberg, war die Projektverantwortliche und immer eine große Unterstützung für meine Bemühungen. Ein herzlicher Dank auch dafür. Prof. Dr. Stefan Leder, Leiter des Orient-Instituts Beirut, nahm das Manuskript freundlicherweise zur Publikation in den „Beiruter Texten und Studien“ an, und Dr. Ines Weinrich und Dr. Syrinx von Hees kümmerten sich um die Details der Drucklegung. Prof. Dr. Thomas Bauer, Universität Münster, hat vorher das ganze Manuskript gelesen und wertvolle Hinweise zur Verbesserung gegeben. Freunde und Kollegen in Bonn, Münster, München, Halle und anderen Orten boten fachliche und moralische Unterstützung. Danke ihnen allen!

Inhaltsverzeichnis

Die vier in diesem Buch behandelten Reiseberichte. Bibliographische Hinweise	9
Einleitung.....	13
1. Badr ad-Dīn al-Ġazzī und der Verrat seiner Freunde.....	17
1.1. Die Reise.....	17
1.2. Ein Vorbild für Badr ad-Dīn, Ḥālid al-Balawī.....	52
1.3. Pilgerfahrt, Anthologie und Heldenreise.....	64
1.4. Badr ad-Dīn nach der Reise	69
2. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī und die Macht des Textes.....	73
2.1. Sein Leben.....	73
2.2. Die Reise.....	82
2.3. Gottvertrauen und menschliches Streben	110
3. Ḥafīz ad-Dīn al-Qudsīs Kampf um den „rechten Weg“	113
3.1. Abenteuer zu Wasser und zu Land.....	113
3.2. Al-Qudsīs Leben	119
3.3. Die Reise.....	130
4. Muḥammad Kibrīt. Im Scheitern liegt der Erfolg.....	151
4.1. Alexandria.....	151
4.2. Einleitungen	160
4.3. Die See und die Städte.....	167
4.4. Der Schluss	175
4.5. Kibrīts Leben.....	182
Schluss.....	185
Abkürzungen.....	187
Quellen.....	189
Sekundäres	193

Die vier in diesem Buch behandelten Reiseberichte. Bibliographische Hinweise

1. *Badr ad-Dīn al-Ġazzī:*

Al-Maṭālī^c al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya

*Die Manuskripte*¹:

- Istanbul, Köprülü Bibliothek, Nr. 1390, 183 folios; der Schreiber lebte im Jahre 1042/1632.
- London, British Library, Nr. 3626; ein Autograph Badr ad-Dīn al-Ġazzīs.
- Moskau, Russische Akademie der Wissenschaften, Nr. 1259; geschrieben im Jahre 1066/1656.

Die Edition:

Al-Maṭālī^c al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya, hrsg. v. Al-Mahdī ‘Abd ar-Rawāḍiya, Beirut 2004.

In seiner Edition des Reiseberichts weist Al-Mahdī ‘Abd ar-Rawāḍiya auf die Abhängigkeit Badr ad-Dīns von al-Balawīs Reisebericht hin. Das ist eine sehr wichtige Erkenntnis. Etwas fragwürdig an der Edition ist der Umstand, dass der Herausgeber nicht Badr ad-Dīns Autograph als Leithandschrift nimmt, sondern die Abschrift der Köprülü Bibliothek, Istanbul, die er als „vollständigstes“ Manuskript deklariert (MB, 16). Sicher lässt sich das Autograph schwer benutzen, da die Schrift weitgehend unpunktiert ist. Aber sie ist lesbar. An einer Stelle enthält das Autograph eine Streichung, wobei der Wortlaut der Passage aber noch zu erkennen ist. Es handelt sich um die Aufzählung der Anklagepunkte gegen den abgesetzten Damaszener Kadi Walī ad-Dīn b. al-Farfūr in Badr ad-Dīns erster Aleppo-Passage. Der Herausgeber notiert zwar, dass diese Streichung im Autograph existiert, gibt die gestrichene Stelle aber nicht wieder. Dabei ist sie sehr aufschlussreich für den, der sich für den Fall des Kadis interessiert.

Übersetzung:

Die türkische Teilübersetzung der „Maṭālī^c“ von Ekrem Kamil, „Gazzi-Mekki Seyahatnamesi“, in: *Tarīh Semineri Dergisi*, ½ (1937) 3-90, enthält nur die Türkei-relevanten Passagen. Ein Kommentar fehlt.

¹ Laut den Angaben von Al-Mahdī ‘Abd ar-Rawāḍiya in MB, 15f.

2. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī:

*Ḥādi l-azʿān an-naḡdiyya ila d-diyār al-miṣriyya und Bawādiʿ
ad-Dumūʿ al-ʿandaniyya bi-wādi d-diyār ar-rūmiyya*

Manuskripte:

- Damaskus, Assad-Bibliothek, Ms. 8387. Das ist das Manuskript von al-Ḥamawī's Reisebericht, das in diesem Buch benutzt wird. Es enthält die beiden Teile des Reiseberichts, „Ḥādi l-azʿān an-naḡdiyya ila d-diyār al-miṣriyya“ und „Bawādiʿ ad-Dumūʿ al-ʿandaniyya bi-wādi d-diyār ar-rūmiyya“. Dieses Manuskript ist unvollständig, allerdings nur im ersten Teil, der durch die Edition von Baḥīt abgedeckt wird. Baḥīt benutzte folgende weitere Handschriften:
- Cambridge/England, Universitätsbibliothek, Qq 129. Enthält die erste und zweite Reise und wurde von dem ältesten Manuskript abgeschrieben.²
- Istanbul, Atif Ef. 2030. Enthält die „Rūmiyya“.
- Damaskus, Assad-Bibliothek, 6985.
- Damaskus, Assad-Bibliothek, 8387, abgeschrieben am 15. Safar 1365 / 19. Januar 1946.
- Paris, La Bibliothèque nationale de France (BnF), Bel: Ms. 2293.

Edition:

Ḥādi l-azʿān an-naḡdiyya ila d-diyār al-miṣriyya, hrsg. von ʿAdnān Baḥīt, al-Karak 1993.

Diese Edition enthält nur den ersten Teil des Reiseberichts, da der Herausgeber Baḥīt den Text vor allem als Quelle syrisch-ägyptischer Geschichte zugänglich machen wollte.

3. Ḥafīz ad-Dīn al-Qudsī, Isfār al-asfār wa-ibkār al-afkār

Das einzige bekannte Manuskript:

Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt-Katalog, Nr. 6134, folios 74-139.

² So sagt ʿAdnān Baḥīt. Ihm folgen auch die weiteren Angaben, HA 19-21.

4. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ḥusainī Kibrīt,
Riḥlat aš-šitāʾ wa-ṣ-ṣaiḥ

*Manuskripte*³:

- Cambridge/England, Universitätsbibliothek, QP 158; geschrieben vor 1049/1640.
- Paris, La Bibliothèque nationale de France (BnF), 2294.

Edition:

- Gedruckt von al-Maktab al-islāmī, Kairo 1239/1824.
- Hrsg. v. ʿAbd Allāh Bāz & Muṣṭafā Wahbī, Kairo 1293/1876.
- Hrsg. v. Muḥammad Saʿīd aṭ-Ṭanṭāwī, Beirut 1385/1965. (Wird in diesem Buch benutzt)
- Hrsg. v. Sāmīr aš-Šanawānī, Abu Dhabi 2004.

Übersetzung:

Il viaggio d'inverno e il viaggio d'estate di Sayyid Muḥammad Kibrīt di Medina (1603-1660), Übers.: Marco Salati, Padova 2007. Auf 175 Seiten bietet Salati eine kommentierte Auszugsübersetzung.

³ Siehe die Angaben des Herausgebers Sāmīr aš-Šanawānī in der Edition Abu Dhabi 2004, 14.

Einleitung

Nach der osmanischen Eroberung der östlichen arabischen Länder in den Jahren 1516 und 1517 änderte sich am Leben großer Teile der dortigen Bevölkerungen sicherlich wenig. Die Bauern bearbeiteten weiter ihr Land, die Dichter schrieben ihre Verse, wie sie es schon immer getan hatten. Allerdings muss denjenigen mit einem weiteren geistigen Horizont die Welt nunmehr in einem anderen Licht erschienen sein. Man gehörte zu einem Reich, das bis nach Zentraleuropa reichte, eine Region, die bisher nicht so recht wahrgenommen wurde. Mit Istanbul hatte man eine neue Hauptstadt, die sich ziemlich von der alten Hauptstadt Kairo unterschied. Wenn ein Araber aus irgendeinem Grunde nach Istanbul kam, und es gab viele solcher Gründe, dann konnte er einen Kulturschock erleben. Schon dass so viele Leute dort Türkisch sprachen, die Elite auch Persisch oder sogar Venezianisch, Französisch und noch weitere exotische Sprachen, musste auffallen. Dann die Organisation des osmanischen Staatswesens, die von den Praktiken der vorher regierenden Mamluken abwich. Sicher war das Mamluken-Reich kraftvoll gewesen, was schon durch die lange Dauer seines Bestehens, von 1250 bis 1517, bezeugt wird. Aber die Osmanen hatten eine bis dahin nicht gekannte Form der Bürokratisierung mit ausgefeilten Hierarchien, administrativen Abläufen und einem strengen Urkundenwesen entwickelt und damit einen besseren Zugriff auf ihre Untertanen erlangt, gerade auch auf die in den Provinzen des Reiches, wozu nunmehr die arabischen Länder Syriens, Ägyptens, des Irak, des Maghreb und der arabischen Halbinsel gehörten.

Es ist, wenn man all dies bedenkt, nicht überraschend, dass arabische Autoren aus Damaskus, Kairo und anderen Orten einiges über die Osmanen und ihre Hauptstadt Istanbul geschrieben haben. Unter diesen Texten befindet sich eine Gruppe von Reiseberichten, die von Intellektuellen verfasst wurden, welche finanzielle Vergünstigungen bzw. Posten in Istanbul erlangen wollten. Um vier davon geht es in diesem Buch. Karrieristen gab es natürlich unter den arabischen Autoren schon früher, auch die Gattung des Reiseberichts ist alt. Der Karrieristen-Reisebericht in der Form jener vier Texte kam aber erst im 16. Jahrhundert auf – aus Gründen, über die man spekulieren kann. Vielleicht weil vorher Karrierismus unter Gelehrten zu schlecht angesehen war, als dass sie offen darüber sprechen wollten, vielleicht weil die Karrieristen im Osmanischen Reich neue Bedingungen vorfanden, die sie animierten, über ihre Erfahrungen zu schreiben. Vermutlich aber war der Hauptgrund eine literarische Mode und dass man in dem Thema Karrierismus eine Herausforderung für eine neue Form literarischer Kreativität sah. Denn einige Autoren hatten erkannt, dass in dem Karriere-Reisebericht gut über Fragen der Gesellschaft, des Staates, aber auch über das Leben und Gott räsoniert werden konnte. Sie gingen wohl von der Vorstellung aus, dass das Leben eigentlich eine Reise ist – man wird geboren, muss sich bewähren,

kehrt irgendwann wieder heim, wenn man stirbt – und meinen deshalb, es sei gut, in einem Reisebericht über „das Leben“ zu sprechen. Weiter ist der Karriere-Bericht ein geeignetes Medium für Autoren, die eine gewisse Distanz zur Ordnung der Welt haben. Die Schwierigkeiten, denen die Karrieristen begegneten, der Umstand, dass sie nicht sofort in die gewünschten Positionen eingesetzt wurden, obwohl sie sich durchweg als kompetent ansahen, ließ sie an der Gerechtigkeit des Daseins zweifeln.

Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den Autoren. Einige überwandern ihre Zweifel, verloren nicht den Glauben an eine Schöpfung, auf die man sich im Prinzip verlassen kann. Andere waren sich nicht so sicher, dass die Ordnung der Welt richtig war, und neigten zur Skepsis. Dies lässt sich an den Texten der vier Autoren ablesen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie diese Fragen in literarisch ansprechender Weise, nicht im trockenen Traktat oder im knappen Gedicht, sondern in einer Mischung aus beiden behandeln. Das verwundert auch nicht, denn alle vier hegten eine Liebe zur Literatur, die sicher tiefer war als die Liebe zum Funktionärsdasein. Sie mögen nach Posten als Richter oder Lehrer gestrebt haben, aber zuerst waren sie Dichter und Literaten. Ob dem Leser heute oder damals ihre Texte gefallen, ist eine Frage des Geschmacks. Jedenfalls sind sie aufwendig gestaltet, mit Reimprosa, vielen Gedichten, Beschreibungen von Orten und Personenportraits. Eine Vielzahl an Themen und Formen sind integriert. Das führt dazu, dass die Reisebeschreibung ausufern kann; passagenweise mag das Karriere-Thema sogar aus dem Blick geraten. Aber trotzdem bildet es in jedem Falle den roten Faden der Geschichte und verleiht den Texten Kohärenz.

Die vier Reiseberichte sind bisher kaum akademisch analysiert worden. Es gibt keinen umfangreichen Forschungsstand, mit dem man sich auseinandersetzen müsste.¹ Das ist angenehm, aber auch risikoreich wie das Reisen in unbekannte Gegenden. Dazu kommen noch zwei andere Probleme, die in den Bereich der Darstellung in diesem Buch fallen. Zum einen war die Frage, ob in den Übersetzungen von Stellen aus den Reiseberichten die Reime in Prosa und Vers nachgebildet werden sollten und ob auch ihr Sprachrhythmus imitiert werden sollte. Das

¹ Einige Istanbul-Reiseberichte sind behandelt in Elger: „Herrschaftskritik, Karrierestreben, Djihad“. Der Aufsatz „Ar-Rihla ila l-Qusṭantīniyya“ al-Mahdī ‘Abd ar-Rawāḍiyas, des verdienstvollen Herausgebers von Badr ad-Dīns Reisebericht, beschränkt sich auf die Aufzählung einiger arabischer Istanbul-Reiseberichte, ohne sie zu analysieren. Badr ad-Dīns Reisebericht wird kurz besprochen in Elger: „Badr ad-Dīn Muḥammad al-Ghazzī“, 100f. Marco Salati stellt seiner Auszugsübersetzung von Kibrīts Reisebericht eine kurze Einleitung über diesen Text sowie andere Istanbul-Reiseberichte des 16. und 17. Jahrhunderts, darunter auch die hier behandelten Texte, voran, *Il viaggio d’inverno e il viaggio d’estate*, 5-23. Die Übersetzung und hervorragende Kommentierung des Istanbul-Reiseberichts von Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990/1582) durch Richard Blackburn ist mir erst nach der Konzipierung meines Buches bekannt geworden. Ich habe mich dagegen entschieden, ihm ein Kapitel zu widmen, weil er keine Karrierereise beschreibt. In vielen Punkten ähnelt der Text aber den hier behandelten Berichten.

wäre schon wichtig, da die sprachliche Form nicht zufällig gewählt wurde. Aber eine solche Übersetzung erfordert vielleicht mehr dichterische Ambition, als ich sie habe.²

Die andere Frage ist die der Tempuswahl, und deren Schwierigkeit hängt direkt mit dem Genre Reisebericht zusammen. Ein Reisebericht ist eine Geschichte, vergleichbar mit Roman oder Novelle, aber auch eine historische Quelle. Wenn man die Handlung einer Geschichte zusammenfasst, nimmt man die Gegenwartsform, ansonsten Vergangenheit. Gegenwart bietet sich an, wenn kein Interesse besteht, historische Wahrheit herauszustellen, sondern die Texte wie Romane gelesen werden. Aber das ist manches Mal etwas gezwungen, weil es sich bei dem Reisenden und anderen Personen in den Texten um Leute handelt, die tatsächlich gelebt haben. Und sie interagieren mit Personen außerhalb des Reiseberichts, die auch gelebt haben, anders im Allgemeinen als die Figuren in einem Roman. Es fiel bei früheren Arbeiten zu Reiseberichten auf, dass die konsequente Verwendung der Gegenwartsform nicht gut funktioniert. Die durchgängige Vergangenheitsform hat aber auch Schwächen, da diese suggeriert, der Interpret würde alles glauben, was in den Reiseberichten steht, was er nicht tun sollte.

Das Ergebnis dieser Abwägungen ist eine Mischform. Gegenwartsform ist da verwendet, wo offensichtlich literarische Konstruktion vorliegt, Vergangenheit, wo nicht. Manchmal wird das auch deutlich gemacht, indem zwischen dem *Reisenden* im Text und dem *Autor* unterschieden wird. Dies ist keine künstliche Unterscheidung, obwohl der Text selbst nahe legt, dass die beiden identisch sind. Das sind sie natürlich nicht. Der Autor mag sich nicht nur fälschlicherweise etwas zuschreiben, er kann sich auch stilisieren, ohne direkt zu lügen. Manchmal ist es wichtig, zwischen Reisendem und Autor zu trennen, manchmal nicht so sehr. Auch hier lässt sich keine klare Regel angeben.

Noch etwas zum Abschluss: Die arabischen Begriffe werden so weit als möglich eingedeutscht, Kadi, Mufti und andere Worte, die im Deutschen üblich sind. Andere habe ich so erklärt, dass sie auch für Nichtfachleute verständlich werden. Die Experten mögen sich bitte nicht daran stören. Anmerkungen in Klammern im laufenden Text betreffen die oft zitierten Reiseberichte; neben den vier Karrieristen-Berichten sind das die Werke Ḥālid al-Balawīs (genaue Lebensdaten sind nicht bekannt, er lebte noch 755/1354) und Muḥammad al-ʿAbdarīs (st. um 736/1336), die einigen „meiner“ Autoren als Muster dienten und deswegen zum Vergleich herangezogen wurden.

² Ein Buch zum Thema: Harris & Reichl: *Prosimetrum*.

1. Badr ad-Dīn al-Ġazzī und der Verrat seiner Freunde

1.1. Die Reise

Wenn ein Autor seinen Reisebericht mit dem schönen und – wie auch ein Nicht-arabist unschwer erkennen kann – gereimten Titel „Al-Maṭālī‘ al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya“ versieht, dann will er damit verschiedenes sagen. Erstens: Ich kann dichten. Zweitens ist der Titel bewusst doppeldeutig. Er könnte erstens so übersetzt werden: „Die Mondaufgänge in den Halteplätzen von Rūm (gemeint ist hier Anatolien)“. Aber da das Adjektiv *badriyya* nicht nur „das auf den Mond bezogene“, „das mondliche“ heißen kann, sondern auch „das auf Badr ad-Dīn („Mond des Glaubens“, gleichzeitig der Name des Verfassers) bezogene“, könnte man seinen Titel auch so übersetzen: „Die Erscheinungen Badr ad-Dīns in den anatolischen Halteplätzen“. Es war in der arabischen Literatur der Frühen Neuzeit nicht ungewöhnlich, dass ein Autor in einem Werktitel auf seinen Namen anspielt, ein Vorgehen, das nicht gerade von Bescheidenheit zeugt.¹ In Badr ad-Dīns Fall erscheint der Vergleich des Autors mit dem Mond und der Hinweis, dass er wie der Mond „aufgeht“ und gewissermaßen der Welt sein Licht spendet, sogar recht arrogant.²

Diejenigen zeitgenössischen Leser, die dem Autor wohlgesonnen waren und daran glaubten, dass seine Person tatsächlich eine solch große Bedeutung hatte, dass sie den Vergleich rechtfertigte, mögen die Bildung des Titels dennoch goutiert haben. Aber der Schuss kann natürlich auch nach hinten losgehen, weil der Autor eventuellen Gegnern oder Spöttern einen Angriffspunkt bietet, seinen Namen und damit ihn selbst durch ähnliche sprachliche Spiele in den Schmutz zu ziehen. Und Badr ad-Dīn al-Ġazzī (904/1499-984/1577)³ war einer, der dazu

¹ Etwa der Titel eines Reiseberichts des Damaszeners Yahyā al-Maḥāsini (st. 1053/1643), „Al-Manāzil al-maḥāsiniyya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya“. Das heißt: „Die schönen Halteplätze auf der Reise nach Tripolis“ oder auch „Die Halteplätze al-Maḥāsiniis auf der Reise nach Tripolis“. Zu dem Text al-Maḥāsiniis vgl. Elger: „Der Raum als Zeichen göttlicher Macht“.

² Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī schreibt, dass der Titel eine Idee des Freundes von Badr ad-Dīn, ‘Abd al-Raḥīm al-‘Abbāsī, gewesen sei (KS, II 163), zu dem später weiteres gesagt wird. Auch wenn das stimmt, so hat der Autor diese Idee aufgegriffen und ist insofern für den Titel verantwortlich.

³ Eine Reihe von Informationen zu ihm finden sich in den zeitgenössischen Biographiensammlungen. Die ältesten stammen von Šaraf ad-Dīn b. Ayyūb (st. 1000/1592), *Kitāb ar-ravāq*, folios 242a ff., und Ibn al-Ḥanbalī (st. 970/1563), *Durr al-ḥabab*, II 436-439, Biographie Nr. 553. Ibn al-Ḥanbalī traf Badr ad-Dīn, als dieser einmal nach Aleppo kam, *Durr al-ḥabab*, 437. Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī (977/1570–1061/1651), der Sohn des Reisenden, entnimmt Angaben aus den genannten Werken und fügt weitere hinzu (KS, III 3-10). Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡis (st. 1069/1659) Portrait in *Raiḥāna*, I 138-144, konzentriert sich auf die dichterischen Leistungen Badr ad-Dīns. Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī (st. 1089/1678)

Anlass bot. Streitbar und moralistisch, legte er sich mit manchen Zeitgenossen an – zumindest in den späteren Jahren seines Lebens, in denen er einige Kritik auf den Plan rief. Die Kritik verstummte auch nicht nach Badr ad-Dīns Tod, und noch der etwa ein Jahrhundert später schreibende Gelehrte und Literat Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥafāḡī (st. 1069/1659)⁴ mokierte sich über ihn. Al-Ḥafāḡī vergleicht Badr ad-Dīn mit dessen Vater Raḡī ad-Dīn al-Ġazzī (st. 935/1529)⁵ und sagt dazu sinngemäß: Wenn der Vater Raḡī ad-Dīn die Sonne, gemeint ist ein hervorragender Gelehrter mit intellektueller und literarischer Strahlkraft, darstellte, so hat Badr ad-Dīn als der Mond sein Licht von seinem Vater bezogen. Denn der Mond wird von der Sonne angestrahlt und beginnt erst durch sie zu leuchten, nicht umgekehrt. Anders gesagt: Der Sohn profitierte von der glänzenden Stellung des Vaters, ohne eine eigene Leistung erbracht bzw. ein eigenständiges Werk produziert zu haben.⁶

Die Worte al-Ḥafāḡīs mögen vielleicht dem Charakter Badr ad-Dīns gerecht werden, nicht aber seiner literarischen Produktion, wie ein Überblick über das Gesamtwerk zeigt. Dazu gehört ein Koran-Kommentar in 100.000 Versen, der Aufsehen in den intellektuellen Kreisen der Stadt Damaskus des 10./16. und auch noch des 11./17. Jahrhunderts erregte⁷; dann etliche moralistische Schriften und der Reisebericht über die „Mondaufgänge“. Bei diesem Text, der nach Badr ad-Dīns eigener Aussage (MB, 323) am 26. Dū al-Ḥiġġa 940/8. Juli 1534 fertiggestellt wurde, handelt es sich, soweit man weiß, um den ersten Istanbul- und Karrieristen-Reisebericht aus den östlichen arabischen Ländern. Möglicherweise taucht irgendwann noch ein früher geschriebener Text auf. Dieser müsste aber ein kaum beachtetes Werk sein, da in den Quellen aus der Zeit nichts davon erwähnt ist. Man kann wohl davon ausgehen, dass Badr ad-Dīn tatsächlich der Gründer der Gattung „Istanbul-Reisebericht“ und damit ein innovativerer Autor war, als al-Ḥafāḡī glauben machen wollte.

Nichtsdestoweniger zeigt der Reisebericht, dass Badr ad-Dīn, als er am 18. Ramaḡān 936/16. Mai 1530 im Alter von 30 Jahren seine Reise nach Istanbul antrat, sehr wohl im Schatten seines kurz vorher verstorbenen Vaters stand – bzw. in dessen Licht, wie al-Ḥafāḡī sagte. Raḡī ad-Dīn ist in der Erinnerung des Rei-

Biographie in *Šaḡarāt ad-ḡahab*, X 593-595, übernimmt die Angaben aus der Badr ad-Dīn-Biographie in KS. Einiges über Badr ad-Dīn zur Zeit seiner Istanbul-Reise ist der Chronik von Muḥammad b. Ṭūlūn (st. 952/1546), *Ḥawāḡidī*, zu entnehmen. Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990/1582) traf Badr ad-Dīn 965/1557 in Damaskus, preist ihn in seinem Reisebericht als großen Gelehrten und nennt einige seiner Werke, *Al-Fawāʿid as-saniyya*, 48f. Siehe auch die wertvollen Anmerkungen dazu v. dem Herausgeber Richard Blackburn, *Al-Fawāʿid as-saniyya*, 48. Eine neuere Biographie stammt von aš-Šaukānī (st. 1254/1839), *Al-Badr at-ṭālī*, II 252, und ist interessant, weil sie Details über den Streit um Badr ad-Dīns Korankommentar enthält, die sich ansonsten nirgends finden. (Siehe zu dem Streit unten).

⁴ Siehe zu ihm Van Gelder: „Shihāb ad-Dīn al-Khafāḡī“.

⁵ Eine Biographie über Raḡī ad-Dīn findet sich in KS, II 2-6.

⁶ Al-Ḥafāḡī: *Raiḡāna*, I 138.

⁷ Siehe zu dieser Affaire unten und Elger: „Badr ad-Dīn Muḥammad al-Ghazzī“, 103.

senden und anderer Personen, die in dem Bericht auftauchen, sehr präsent. Er wird von ihnen allen verehrt und gelobt, manchmal in einer etwas penetranten Weise. Dass Badr ad-Dīn sich in dem Reisebericht so intensiv mit dem Vater beschäftigt, hat nicht nur mit der Liebe des Sohnes zu tun. Es war so, dass das Wirken des Vaters und sein Tod sich auf Badr ad-Dīns Karriere auswirkten. Der Tod stellte, so kann man annehmen, den wesentlichen Grund für die Reise dar, wenn auch genaue Informationen dazu fehlen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ging es bei Badr ad-Dīns Besuch in Istanbul darum, dass er gelehrte Ämter seines Vaters „erben“ wollte, sich aber Widerständen in Damaskus gegenüber sah. Er erklärt, dass ihm Unrecht geschah, nicht einmal seine Freunde ihm geholfen hätten und er sich deswegen an höchste Stellen in der osmanischen Hauptstadt wenden musste. Genau äußert er sich aber dazu nicht, so wie überhaupt manches Detail aus dem Hintergrund der Reise im Dunkeln bleibt.

Man betrachte etwa die Einleitung, eigentlich der Teil eines Reiseberichts, in dem Informationen über den Reisegrund erwartet werden. Zwar äußert sich Badr ad-Dīn dazu, belässt es aber bei vagen Andeutungen. Nichtsdestoweniger ist seine Einleitung ein aufschlussreicher Text, der eine intensive Betrachtung rechtfertigt. Mehrere Teile sind darin zu unterscheiden: Der erste ist die *huṭba* (Anrufung), in der standardmäßig Gott, der Prophet, seine Familie und seine Gefährten gelobt werden. Der zweite Teil enthält das Schreibprogramm, das sich Badr ad-Dīn für die Verfertigung des Reiseberichts vorgenommen hat. Drittens berichtet er über die Vorgeschichte der Reise. Nun werden *huṭbas* von modernen Interpreten arabischer Texte oft überlesen, da vielfach die Ansicht besteht, dass diese Textpassagen ein festes topisches Repertoire abarbeiten und ihnen ansonsten für die Interpretation relevante Aussagen fehlen. In Hinblick auf Badr ad-Dīns Text und auch die Reiseberichte, die noch zur Sprache kommen werden, wäre es aber ungerechtfertigt, das anzunehmen.⁸ Im Gegenteil wurden die Einleitungen bewusst als Expositionen konzipiert, in denen der Bericht gewissermaßen auf den Punkt gebracht wird. Deshalb sind diese Einleitungen wichtig und mit Aufmerksamkeit zu betrachten.

Badr ad-Dīns *huṭba* lautet:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen.
An ihm habe ich genügend.

Gelobt sei Gott, durch dessen Gnade die Wohltaten vollkommen werden und die Segnungen reichlich fließen, durch dessen Großzügigkeit die Fehler vergeben und die falschen Handlungen verziehen werden. Durch Seine Gnade erfahren die fiebrigen Augen Abkühlung, indem vereint wird, was getrennt war. Durch Sein Erbarmen erhalten die besorgten Herzen Festigkeit, indem das zerschnittene Seil zusammengefügt wird.

Ich lobe Ihn dafür, dass Er uns immerfort Seine Wohltaten zufließen lässt, als ein beschirmender Schatten, und dafür, dass Er uns Segnungen in Aufenthalt und Reise zuteil

⁸ Zur Wichtigkeit von Einleitungen siehe auch Tezcan: „The Multiple Faces of the One“.

werden läßt. Ich danke Ihm in einer Weise, die der Menge Seiner Wohltaten und Gaben gerecht wird. Ich bekenne, dass es keinen Gott außer Ihm gibt und Er keinen neben Sich hat. Ich bekenne das als einer, der bezeugt, dass Er absolute Existenz (*wuğūb wuğūdibī*) ist, und als einer, der in den Meeren Seiner Gnade und Seiner Schönheit wadet.

Ich bekenne, dass unser Herr Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist, der Edelste Seiner Propheten, der Herr Seiner Diener, der Seiner feststehenden Religion zum Sieg verhilft und das Banner der Preisungen Gottes trägt. Segen und Frieden sei mit ihm, mit seiner Familie, seinen Gefährten, seiner Anhängerschaft und seinen Truppen (*ağūād*).

Wenn der Kummer eines Mannes über seinen Aufenthalt an einem Ort groß wird oder sein Eifer zur Reise wächst, wenn der Morgen des Erreichens der Wünsche aus der Dunkelheit der Nacht der Wünsche aufleuchtet, dann bricht er auf.

Alsdann ... (MB, 21)

Zugegebenermaßen springen die interessanten Punkte dieser Einleitung, die den Regeln des Genres folgend recht „blumig“ daherkommt, nicht gerade ins Auge. Zunächst wird Gott genannt, wie es sich gehört. Er ist gnädig und barmherzig und verzeiht die Fehler der Menschen. Auch das ist normal. Nun kann man sich fragen, ob mit diesen fehlerhaften Menschen vielleicht nicht die Menschheit im allgemeinen, sondern besondere Personen gemeint sind, Badr ad-Dīn etwa oder andere, die in dem Reisebericht auftauchen. Möglich und wahrscheinlich ist es, dass diese Bemerkung auf die Freunde Badr ad-Dīns in Damaskus zielt, die ihn in einer Notlage im Stich ließen – ein wichtiges Thema des Textes in der Folge. Überhaupt liegt der Gedanke nahe, dass die Einleitung als Exposition des Reiseberichts gedacht ist. Das wird in dem nächsten Satz deutlich, als Badr ad-Dīn das eigenartige Bild vom „zerschnittenen Seil“ bringt. Anscheinend will er sagen, in seinem Leben sei etwas zerschnitten worden, seine Bindung an den Vater oder die Inhabung eines Amtes, vielleicht auch sein Leben in Damaskus im Ganzen. Möglicherweise spielt er hier auch darauf an, dass seine Freunde ihm keine Solidarität in der Not zeigten, er sich von ihnen entfremdete, dann aber durch Gottes Hilfe wieder mit ihnen versöhnt wurde.

Badr ad-Dīn dankt dann Gott für seine Hilfe in Aufenthalt und Reise, auch dies eine spezifisch auf das Thema des Textes abgestimmte Formulierung, und versichert seine absolute Unterwerfung unter Gott, dem allein – und jetzt begibt er sich in höhere theologische Gefilde – „eigentliche“ Existenz zukomme. Man kann nicht sagen, dass Badr ad-Dīn sich in der Folge besonders mit theologischen Fragen auseinandersetzen würde. Er belässt es bei diesem Hinweis, der auch genügt, um bei dem Leser weitere Assoziationen zu erwecken. Der Leser wird eine gewisse Relativierung der Bedeutung weltlicher Dinge erkennen, sei es des Karrierestrebens, sei es der menschlichen Verhältnisse und Bindungen insgesamt. Nichts davon, so ist wohl die Aussage Badr ad-Dīns gemeint, besitzt absolute Existenz, sondern alles ist von Gott abgeleitet, dem gegenüber deshalb allein völlige Hingabe statthaft ist. Das Thema „Gottvertrauen“ und „Hingabe“ ist ein wichtiges Motiv des Reiseberichts, wie unten gezeigt wird.

Schließlich gibt Badr ad-Dīn einen ersten Hinweis auf den Anlass seiner Reise, wenn er im letzten Satz der *ḥuṭba* sagt, dass „ein Mann“ reist, wenn die Not an seinem bisherigen Aufenthaltsort unerträglich ist. Das klingt so allgemein gesprochen etwas merkwürdig. Sicher gibt es auch andere vorstellbare Reisegründe. Auf den Fall Badr ad-Dīns bezogen ist diese Aussage aber verständlich, da er aus einer bestimmten Notwendigkeit heraus Damaskus verlässt. Was damit genau gemeint ist, wird dann erst später wenn nicht erklärt, so doch etwas ausführlicher angedeutet.

Zunächst aber folgt eine Darlegung von Badr ad-Dīns Reise- und Schreibprogramm:

Alsdann: In diesem Text, den Gottes Hilfe und ein guter Umstand hervorgebracht haben, will ich die Halteplätze auf der Reise nach Rūm, die Stationen auf dem nördlichen Weg beschreiben und die Namen einiger Leute nennen, die ich während der Reise traf, Imame, Scheiche, die tief blicken und im Wissen verankert sind, sowie Gefährten, Brüder und Freunde, edle und noble, Schüler auch – möge Gott ihr Wissen mehren und ihr rechtschaffenes Handeln fördern. Ich will auch die Stützen der Dynastie des Königs der Welt und des Pols erwähnen, um den sich die Erde dreht, des Schatten Gottes hienieden, der Seinen Befehl überall ausführt, des Königs der beiden Landmassen, der beiden Meere und der beiden ʿIrāq; Schützer der heiligen Stätten, Salomon seiner Zeit und Alexander der Epoche, Sultan Sulaimān Ḥān b. ʿUṭmān – die Sonne seiner Herrschaft möge immerwährend scheinen, die Welt möge in die Pelze seiner Herrschaft gekleidet sein wie in ein prächtiges Gewand. Die Stützen der Dynastie mögen in seinem Herrschaftsbereich die Gerechtigkeit aufrechterhalten mit Rechtschaffenheit, mögen sich gegenseitig unterstützen dabei, dem Recht zum Sieg zu verhelfen und das Wort Gottes hochzuhalten in bester Ordnung und angemessenster Form.

Ich habe diesen Text mit Prosa und Poesie und schönen Dingen aus dem Verborgenen des Wissens geschmückt und ihn „Al-Maṭāliʿ al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya“ genannt. (MB, 21 f.)

Wie die Reisen der anderen Personen, welche in diesem Buch vorkommen, war Badr ad-Dīns Fahrt nach Istanbul nicht nur beruflichen Zielen gewidmet, sondern stellte auch eine Art Bildungsreise dar. Oft wird ein solches Reisemotiv als *ṭalab al-ʿilm*, „Suche nach Wissen“, bezeichnet.⁹ *Ṭalab al-ʿilm* mag Teil der Ausbildung sein, die jemand absolviert, um Gelehrter zu werden. Oder es mag bedeuten, und das ist hier der Fall, dass der Reisende schon seine grundlegenden Studien beendet hatte und sich nunmehr mit anderen Gelehrten austauscht, neues erfährt, aber auch andere etwas lehren kann. Die Reise Badr ad-Dīns führte ebenfalls zu den Mächtigen des Reiches mit dem regierenden Sultan an der Spitze, so dass die Nennung seines Namens und das Lob auf ihn, die nicht zwingend in einen gelehrten Text der Zeit hineingehörte, nicht überraschend ist. Badr ad-Dīn zeigt sich damit zwar bewusst, dass er Untertan von Sulaimān, „dem Prächtigen“ (st. 20. Safar 974/6. September 1566), ist, aber ob er ihn und die Osmanen auch so verehrt, wie er vorgibt, mag man bezweifeln. Was er zum Herrscherlob anführt, könnte auch bloße Floskel

⁹ Besonders interessant zum Konzept *Ṭalab al-ʿilm* ist das Werk von Aḥmad al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (st. 463/1071): *Ar-Riḥla fi ṭalab al-ḥadīṭ*.

sein. Oder man kann das Lob als Ansporn an den Herrscher verstehen, den erwähnten Attributen tatsächlich gerecht zu werden. Wie auch immer, dass Badr ad-Dīn nicht gänzlich mit der osmanischen Herrschaft glücklich war, deuten einige mehr oder weniger offene kritische Stellen in seinem Reisebericht an. Dazu später.

Der dritte Teil der Einleitung beginnt mit dem Motiv der *istihāra* (Einholen eines Orakels):

Ich sage, indem ich von Gott Hilfe erbitte, auf Seine Wohltaten und Verzeihung hoffe, mich auf Ihn verlasse in jeder Lage, in die ich gerate, und Ihm all meine Angelegenheiten anvertraue, dass ich Gott um rechte Wegweisung bat (*istaḥartu Allāb*) – Er enttäuscht nicht den, der Ihn um Wegweisung bittet – und um Rat ersuchte (*istaṣartu*), so wie mir von einem befohlen wurde, der Rat geben kann. (MB, 22)

Wie Badr ad-Dīn diese *istihāra*, eine Art Zwiesprache mit Gott, die als Orakel dient, gestaltete, ist nicht klar. Er sagt nicht, ob es sich um ein „In-Sich-Gehen“, eine Meditation (*ḍikr*) oder die Befragung eines spirituell begabten Menschen handelte. Jedenfalls drückt er durch die Erwähnung der *istihāra* seine Auffassung aus, ein frommer Mensch brauche ein legitimes, d.h. frommes Ziel, um auf eine Reise zu gehen, und stellt sich auf diese Weise in die wohlgegründete islamische Tradition der Reise-Morallehre. In nicht-religiösen Kulturen kann man als Reisender sagen: „Ich will mich erholen“, oder man mag intellektuelle Neugier als Grund der Reise anführen, „Land und Leute“-Kennenlernen etwa. Das war zu Badr ad-Dīns Zeit vielleicht auch möglich, aber für einen Gelehrten wie ihn nicht ausreichend. Ein wertvoller Grund musste vorliegen.

Über die Frage legitimer Reisegründe und das Reisen überhaupt gab es, was Badr ad-Dīn als gebildeter Mann sicher wusste, eine einschlägige Literatur. Eine klassische Formulierung stammt von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 505/1111), der in seinem juristisch-theologischen Hauptwerk „Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn“ ein langes Kapitel dem Thema „Adab as-safar“ („Das rechte Verhalten beim Reisen“) widmet.¹⁰ Das schließt auch das rechte Verhalten vor und nach der Reise und die legitimen Reisegründe ein. Al-Ġazālī erklärt, dass es einige unproblematische Reisegründe gibt, *ḥağğ* und *ṭalab al-‘ilm* etwa. Auch eine Reise, die man unternimmt, um seine Karriere zu fördern, ist nach al-Ġazālī erlaubt, wenn dies den Lebensunterhalt der Familie garantieren soll. Als nicht korrekt bewertet er die Karrierereise aus Geldgier oder Ruhmsucht.

Es ist nun nicht immer leicht, zwischen der Sicherung des Lebensunterhaltes und selbstsüchtigem Karrierismus zu unterscheiden. Auch für den Reisenden selbst nicht, der über seine wahren Motivationen unsicher sein mag. Eben deshalb befragen Reisende, und unter ihnen Badr ad-Dīn, das *istihāra*-Orakel, das in seinem Fall günstig gesonnen ist. Warum es das ist, also welcher Art der „legitime“ Reisegrund war, wird im folgenden erklärt:

¹⁰ Al-Ġazālī: *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, II 267-291. Siehe dazu Elger: „Der Mensch auf seinem Lebensweg“.

Es gab Ereignisse in Damaskus, die die Reise notwendig machten und dazu zwangen. Diese geschahen in der Zeit, als die Seele der Stadt, mein Herr Vater, der *šaiḥ al-islām*, verschieden war. Es war die Zeit, als die Quelle (*maʿīn*) versickerte und der Helfer (*muʿīn*) mir verloren ging, eine Zeit, in welcher der, dem man vertraute, Verrat beging; als der log, dem wir das nicht zugehört hatten, als die Menge der Unterstützer gering und die Schicksalsschläge gewaltig wurden; als die Helfer verschwanden und die Brüder sich abwandten. Es war in einer Zeit, als die Gefährten schrien, aber dadurch nur Unbedeutendes ans Licht der Öffentlichkeit kam; als die Zahl derer, welche Freundschaft und Brüderlichkeit nur vorgaben, wuchs.

Es kam so, wie es in dem Gedicht heißt:

- Keiner, der sich bemühte, blieb; kein Ehrlicher, / keine Quelle und kein Helfer.
- Am Übeltäter zeigte sich das Vergehen. / Es gab keinen Vertrauenswürdigsten und keinen Eid.

So wurde der Ort bedrängend, bedrückt die Seele und das Leben beengt. Die Hunde der Abfallhaufen bellten die Löwen von Biṭā an. So beschloss ich die Abreise nicht nur aus der Stadt, sondern auch aus diesem Land. Die Trennung von dem, was mir wertvoll war, wie auch von Frau und Kind drängte sich auf. (MB, 22 f.)

Die „Seele der Stadt“ ist wohl Raḍī ad-Dīn, des Autors Vater, der gerade gestorben war. Weiter deutet Badr ad-Dīn an, dass die Lage in Damaskus sich als allgemeine Krise der Rechtschaffenheit darstellte, was wohl mehr erforderte als den Tod eines Gelehrten und war er noch so bedeutend. Worin die Krise bestand und was sie auslöste, erklärt er aber nicht genauer und ergeht sich auch ansonsten in vagen Andeutungen. So kann man nur vermuten, was die Wendung von der „versiegten Quelle“ meint; vielleicht sein Einkommen oder insgesamt seine Stellung in der Stadt? Deutlicher sind schon die Angriffe auf vermeintliche Freunde, die sich als verräterisch zeigten. Damit wird die Wendung vom Beginn der *ḥuṭba*, „Gelobt sei Gott, ... durch dessen Großzügigkeit die Fehler vergeben und die falschen Handlungen verziehen werden“, wieder aufgenommen, wobei allerdings noch nicht deutlich wird, worin die Vergebung der Fehler bestehen mag.

Eine Bemerkung des Aleppiner Autors Ibn al-Ḥanbalī (st. 970/1563) könnte Klarheit schaffen:

Badr ad-Dīn hatte einen Posten an der Šāmiyya Kubrā – Schule in Damaskus inne, bis ihn betrügerischerweise und ohne Berechtigung der Scheich Muḥammad al-Īḡī¹¹ dessen beraubte. Der Grund war ein Hass zwischen ihnen beiden, der so weit ging, dass Scheich Badr ad-Dīn ihn schmähte, nachdem er ihn vorher liebte. Die Liebe war so groß, dass al-Īḡī ihm ein Bett aufstellte, und Badr ad-Dīn kam zu ihm zur Zurückgezogenheit (*ḥalwa*) und schlief bei ihm in der Šāliḥiyya etliche Nächte.¹²

Unklar ist, ob dieses Zerwürfnis vor oder nach der Reise stattfand. Ibn al-Ḥanbalī sagt, er habe den Reisenden 940/1533 in Aleppo getroffen. Damit kann nicht der

¹¹ Er starb 985/1574. Biographien über ihn stehen in Ibn al-Ḥanbalī, *Durr al-ḥabab*, II 394-399, Nr. 530, und KS, III 37-39.

¹² Ibn al-Ḥanbalī, *Durr al-ḥabab*, II 438.

Aleppo-Aufenthalt gemeint sein, den Badr ad-Dīn auf seiner Rückreise von Istanbul einlegte. Dieser fand im Jahre 937/1530 statt. Möglicherweise besuchte er Aleppo drei Jahre später noch einmal, dann könnte die Affaire zwischen der Istanbul-Reise und diesem Besuch gelegen haben. Möglich ist auch, dass der Biograph sich irrt und dass er Badr ad-Dīn doch schon 937 traf. Dann läge das Zerwürfnis vor der Reise und könnte ein Grund dafür sein. Ibn al-Ḥanbalī mag auch irgendwann von der Sache gehört haben, sagt er doch nicht, dass Badr ad-Dīn ihm davon erzählte. Der Sohn Badr ad-Dīns, Nağm ad-Dīn, zitiert die Darstellung Ibn al-Ḥanbalīs in seiner Biographie über al-Īğī, zeigt sich wenig angetan davon und erklärt, der Aleppiner wollte den „Rang Muḥammad al-Īğīs in einer Weise herabsetzen, wie er es bei anderen Personen auch tat.“ Zu der „Affaire“ al-Īğīs mit Badr ad-Dīn merkt dessen Sohn an:

Al-Īğī übernahm den Lehrerposten in der Šāmiyya-Schule von dem Vater, dem *šaiḥ al-islām*, nachdem zwischen ihnen eine Liebe und Freundschaft bestand, die nicht beschrieben wird (*kānat bainahumā min al-mawadda wa-ṣ-ṣuḥba mā lā yūṣaf*). Badr ad-Dīn kritisierte al-Īğī deswegen, und Gott gab dem Vater, dem Scheich, etwas Besseres als das.¹³

Was er damit genau meint, belässt Nağm ad-Dīn aber im Unklaren.

Badr ad-Dīn stellt die Reise als Reaktion auf eine Notlage dar. Er ist gezwungen zu reisen und tut das nicht etwa aus Selbstsucht. Vielleicht will er damit einfach eigennützigem Karrierismus verbergen oder schönreden, aber er mag es auch ehrlich meinen. Auch über seine Motivation als Autor, der diese sich in Andeutungen ergehende Einleitung schrieb, kann man nur spekulieren. Vermutlich sind die vielen unklaren Formulierungen darin ein bewusst eingesetztes literarisches Mittel. Das Ziel besteht darin, den Leser auf das Folgende gespannt zu machen, damit er begierig wird zu erfahren, was sich denn hinter „der Sache“ verbirgt, worin die Krise in Damaskus besteht und ob sie vorbeigehen wird.

Vollständige Informationen über die Hintergründe der Reise, so viel kann schon einmal verraten werden, findet man aber auch im weiteren Verlauf von Badr ad-Dīns Text nicht. Dafür erfahren wir aus anderen Quellen einiges, das weiterhilft; Nachrichten über Badr ad-Dīn, sein näheres Umfeld und über den Kontext der Reise, darunter die in der osmanischen Administration üblichen Karrierewege. Wenn Badr ad-Dīn in Damaskus Ämter verweigert wurden, auf die er Anspruch zu haben glaubte, wenn damit seine (Einkommens-) „Quellen versiegten“ und er sich dagegen zur Wehr setzen wollte, dann war Istanbul der Ort, wo er dies tun musste. Denn hier residierte die Spitze einer Bürokratie, die Zugriff auf die Verwaltung in allen Provinzen hatte. Ganz oben stand der Sultan mit seinen Ministern. Dann folgte der Mufti von Istanbul und die beiden *qāḏī askars*, wörtlich „Militärrichter“, aber de facto oberste Justizverwalter für Rumelien einerseits und Anatolien sowie die östlichen Provinzen andererseits. Diese waren es vor allem, welche

¹³ KS, III 37.

über die Besetzung der Kadiposten im Reich entschieden. Aber auch die Ämter von Lehrern und Muftis wurden oft in Istanbul vergeben, oder zumindest konnten dort Ansprüche darauf erhoben werden.

Viele Aspiranten auf Ämter reisten nach Istanbul, um ein mehr oder weniger formelles Verfahren des Karriereintritts zu absolvieren. Der Begriff dafür ist „*mulāzama*“, was mit „Kandidatenstatus“ übersetzt werden kann. Für angehende Kadis galt, dass sie zuvor die Position eines *mulāzim*, eines Kandidaten, erreichen mussten, der sich einem hochgestellten Funktionär, etwa einem wichtigen Kadi anschloss, sich in seiner Nähe aufhielt, vielleicht für ihn Aufgaben übernahm und gelegentlich als unterhaltsamer Gesprächspartner fungierte – anscheinend gab es dafür keine festen Regeln. Wichtig war jedenfalls, dass der *mulāzim* seine Kompetenz als Gelehrter und seine Loyalität zum osmanischen Reich zeigte. Ein als Patron fungierender Amtsinhaber konnte je nach Rang und Verdiensten einen oder auch mehrere Bewerber empfehlen und übernahm auf diese Weise eine wichtige Funktion im Personalrekrutierungssystem der Osmanen, das lange Zeit eine effektive Verwaltung und Rechtsprechung gewährleisten konnte.¹⁴ Der Begriff *mulāzama* wird manchmal auch zur Beschreibung des Verhaltens von Karrieristen gebraucht, das nicht in den Bereich der formalen „Kandidatur“ fällt, sondern eher einer Art von informellen Klientelverhältnis nahe kommt, oder der Begriff meint einfach, dass jemand einen engen Kontakt zu einer einflussreichen Person pflegt, bzw. sich dieser Person anbietet, um etwas von ihr zu erreichen. Über eine *mulāzama* im letzten Sinne handelt Badr ad-Dīns Bericht.

Soviel zum administrativen Umfeld der Reise. Um Badr ad-Dīns Bericht angemessen würdigen zu können, ist es auch wichtig, seine Lebensgeschichte bis zum Zeitpunkt der Abreise zu kennen. Die zeitgenössischen Quellen legen dar, dass er von Kindheit an durch seinen Vater Raḍī ad-Dīn zum Gelehrten aufgebaut worden war. Der Vater war Ṣāfi‘ī und hatte in der Mamlukenzeit sowie unter den Osmanen eine bemerkenswerte, wenn auch nicht überragende Karriere als *faqīh* (Rechtsgelehrter) und Autor gemacht. Nach seinen Studien in Damaskus bekleidete er unter anderem das Amt des Stellvertreters (*nā‘ib*) bei zwei ṣāfi‘itischen Kadis aus der lokalen Familie Ibn al-Farfūr, auch Ibn al-Farfūrī genannt, von denen einer für Badr ad-Dīn und seine Reise wichtig werden sollte.

Die Aufgabe eines *nā‘ib* bestand darin, den Kadi in Prozessen zu repräsentieren, an denen dieser selbst nicht teilnehmen konnte oder wollte. Damaskus war nämlich zu groß, als dass ein Kadi gereicht hätte, um auch nur die Angelegenheiten einer Rechtsschule zu behandeln. So gab es in jeder Rechtsschule Kadis mit ihren Vertretern, dazu noch etliche andere am Gericht tätige Funktionäre. Die Aufgabe des *nā‘ib* war demnach recht bedeutend und wurde nur an hochqualifizierte Juristen vergeben, wenn nicht andere Erwägungen, Ämterkauf und Nepotismus etwa,

¹⁴ Klein: „Mülāzemet“; dies.: *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts*, mit weiteren Literaturangaben.

ins Spiel kamen. Letzteres war aber bei Rađī ad-Dīn al-Ġazzī nicht der Fall, denn er besaß eine große moralische Strenge, sagt jedenfalls sein Enkel und Biograph Nağm ad-Dīn (977/1570-1061/1651). So war er auch als Kadi untadelig, der „letzte der Kadis der Gerechtigkeit“ (KS, II, 5). Aus diesen Worten Nağm ad-Dīns mag vielleicht übertriebene Verehrung für den Großvater sprechen. Man sollte seine Worte nicht für bare Münze nehmen, zumal ein Lob wie dieses als Topos in vielen Gelehrtenbiographien auftaucht. Die Idee der „guten alten Zeit“, als die Menschen noch fromm waren, klingt darin an. Vielleicht ist die Wendung „letzter Kadi der Gerechtigkeit“ aber auch auf den politischen Umschwung infolge der osmanischen Eroberung bezogen, und Nağm ad-Dīn will sagen, sein Großvater Rađī ad-Dīn war der letzte der Damaszener Kadis, die nicht unter der Herrschaft der Eroberer wirkten. Das wäre eine Kritik an den Osmanen. Rađī ad-Dīn war allerdings kein offener Feind der Osmanen. Hatte er zwar vor allem im Rahmen der mamlukischen Ordnung Karriere gemacht, besaß er doch gute und zahlreiche Kontakte zu osmanischen Amtsträgern. Badr ad-Dīn beschreibt in seinem Reisebericht, wie er in Istanbul mit hohen Funktionären zusammentraf, welche früher Ämter in Damaskus innehatten und sich dort mit Rađī ad-Dīn anfreundeten. Wie immer diese „Freundschaften“ geartet gewesen sein mögen, sie gewährleisteten, dass der Reisende eine gute Aufnahme in der osmanischen Hauptstadt und Hilfe bei der Verfolgung seiner „Sache“ fand.

Rađī ad-Dīn hatte relativ zahlreiche Schriften vorzuweisen, darunter „Ġamʿ al-ğawāmiʿ fi l-uşūl“, die sich dem Titel nach zu urteilen mit der Rechtsmethodologie (*uşūl al-fiqh*) beschäftigt. Allzu große Verbreitung scheint er nicht gefunden zu haben, da der Text in keiner Liste der Standardwerke des juristischen Lehrbetriebs der Zeit auftaucht. Immerhin fand Rađī ad-Dīn zumindest einen interessierten Rezipienten in seinem Sohn Badr ad-Dīn, der auf der Grundlage von „Ġamʿ al-ğawāmiʿ“ ein Lehrgedicht verfasste (KS, III 7).

Bis Badr ad-Dīn eigene Werke produzieren konnte, musste er einen langen Weg als Student der islamischen Wissenschaften zurücklegen. Es war sein Vater, der ihn in das gebildete Milieu und die zwei grundlegenden Wissensbereiche einführte, in den *ʿilm* (hier: religiöse Wissenschaft) und den Sufismus, die Mystik. Schon früh in seinem Leben erhielt Badr ad-Dīn eine Art Initiation in die sufi-sche Tradition. Noch vor dem Ende seines zweiten Lebensjahres nämlich brachte der Vater ihn zu einem Scheich namens Abū al-Faṭḥ Muḥammad al-Iskandarī al-Mazzī al-ʿAufī aš-Šāfiʿī aš-Şūfi¹⁵. Dieser kleidete den Knaben in die Sufi-*hirqa* (Gewand), ein Zeichen für die Mitgliedschaft in einer *ṭarīqa* (Sufi-Gemeinschaft), wobei allerdings unbekannt bleibt, um welche *ṭarīqa* es sich dabei handelte. Auch was man sich genau unter der *hirqa* für Badr ad-Dīn vorzustellen hat, ist nicht klar. Vielleicht war es eine Kappe oder ein Hemd, diese Dinge konnten als *hirqa* bezeichnet werden. Zur Initiation gehörte weiter die Mitteilung von bestimmten

¹⁵ Näheres ist nicht über ihn bekannt.

dīkr (Meditations)-Formeln. Dazu gab der Scheich dem Knaben, wie der Biograph sagt, eine „vollständige *iğāza*“ (KS, III 4), d.h. eigentlich die Erlaubnis, alle Lehren des Scheichs weiterzugeben. Aber dass der kleine Badr ad-Dīn von diesen Lehren viel mitbekam, erscheint, selbst wenn man ihn sich als ein frühreifes Kind vorstellt, recht unwahrscheinlich. Mit der Bemerkung über die *iğāza* ist wohl eher gemeint, dass er schon von früh an in den Kreis des Sufis einbezogen wurde und von dessen spiritueller Kraft (*baraka*) profitierte.

Eine andere Geschichte aus seinem Leben lässt sich ähnlich deuten. Rađī ad-Dīn traf einmal in Jerusalem mit einem Sufi-Scheich zusammen und fragte ihn nach seinem Sohn Badr ad-Dīn. Er wollte wissen, was der Scheich von ihm denn hielt. Darauf sagte der Sufi: „*‘Ālim*“. Gemeint ist: „Er wird ein Gelehrter“. Auf die erste Nachfrage durch Rađī ad-Dīn wiederholte er das, um dann beim dritten Mal „*‘ālim wali*“ zu sagen, „Gelehrter und Heiliger“ (KS, III 4). Der Vater war überaus glücklich. Das kann man verstehen, bestätigt die Aussage dieser sufischen Autorität doch, dass Badr ad-Dīn auf dem rechten Weg sowohl im *‘ilm* als auch im Sufismus war. Ob die Geschichte wahr ist oder auch nicht, darauf kommt es im Grunde nicht an. Wichtig ist ihre Funktion: Sie soll dem kundigen Leser zeigen – in gleicher Weise wie viele andere ähnliche Biographien von Frommen –, dass Badr ad-Dīn schon als Kind die Zeichen der Heiligkeit an sich trug, welche den Eingeweihten auch sichtbar waren.

Nağm ad-Dīn schildert seinen Vater als sehr frommen Mann, indem er erklärt, dass Badr ad-Dīn sich oft mystischen Übungen widmete, etwa nächtlichem Wachen und der Rezitation von Stundengebeten (*aurād*). Insgesamt sei Badr ad-Dīn einer gewesen, der „*šarī‘a* und *ḥaqīqa* vereinigte“, ein Freund Gottes (*wali Allāh*), der gnostisches Wissen hatte, sich Ihm unterwarf und die Menschen zu Ihm rief (KS, III 3). Ein Gelehrter, Prediger mit mystischen Neigungen also. Und so kann man sagen, dass Rađī ad-Dīns Erziehung Erfolg hatte. Dass Badr ad-Dīn eine führende Rolle in einer mystischen Bruderschaft spielte, etwa als spiritueller Leiter (*muršid*), ist allerdings den Quellen nicht zu entnehmen.

Badr ad-Dīn machte seine Karriere als *faqīh* und Lehrer im Bereich des *‘ilm*, wofür die Erziehung, die ihm sein Vater angedeihen ließ, gute Voraussetzungen bot. Erste Kenntnisse in Koran, Jurisprudenz, Arabisch und Logik, übliche Disziplinen des gelehrten Curriculums, erwarb Badr ad-Dīn bei dem Vater und suchte dann eine Reihe anderer Lehrer auf, sowohl in Damaskus als auch andernorts. Noch in einer frühen Phase seines Lebens, ungefähr im Jahre 916/1510, unternahmen die beiden Ğazzīs eine Reise nach Kairo, wo sie fünf Jahre lang blieben. Warum sie sich dorthin begaben und so lange verweilten, ist nicht klar. Suchte Rađī ad-Dīn die Nähe des Mamlukenhofes in der Hauptstadt, um in Ämterfragen zu intervenieren, so wie das später Badr ad-Dīn in Istanbul, der osmanischen Hauptstadt, tat? Vielleicht sollte der Aufenthalt in Kairo, ja immerhin das gelehrte Zentrum der Zeit, aber auch nur der Bildung des Sohnes dienen, der dort bei verschiedenen Meistern studierte.

Als die beiden im Raġab 921/August 1515 nach Damaskus zurückkamen, zählte Badr ad-Dīn 16 Jahre und zeigte mit eigenen Versen erste literarische Ambitionen. Es war für Gelehrte nicht unüblich zu dichten, ganz im Gegenteil. Wenn man als Gelehrter anerkannt werden wollte, musste man die Regeln des Versmaßes und des Reims beherrschen, möglichst auch in eigenen Gedichten anwenden können. Viele Gelehrte, wenn auch nicht alle, schrieben Verse. Was einen Gelehrten von anderen abhob, war nicht der Umstand, dass er dichtete, sondern Unterschiede in der Art der Gedichte. Darauf geht al-Ḥafāġī in seiner Biographie über Badr ad-Dīn ein und erklärt etwas spöttisch, dass Badr ad-Dīn „Gelehrtenpoesie“ verfasste.¹⁶ Als Beispiel für diese Art zu dichten können die folgenden Verse aus Badr ad-Dīns erstem Gedicht dienen:

- Oh Herr, Du Gnädiger, oh Gott, / der Du den Bedürftigen vor der Anfechtung rettest.
 - Gib mir Liebe zu dem, was Dich zufrieden macht, / und Deine umfassende Gnade.
- (KS, III, 6)

Dass Badr ad-Dīn so etwas schrieb, dürfte nach allem, was bisher über ihn gesagt wurde, nicht überraschen. Er hatte, auch durch seinen Vater angeregt, eine Tendenz zu besonders frommem Verhalten, war vielleicht sogar frömmlicherisch. Und diese ersten Versuche sollten der Beginn einer ausgeprägten Begeisterung für fromme Dichtung sein. Knaben- und Weingedichte, wie sie weniger fromme Poeten der Zeit schätzten, kennt man von ihm nicht, aber Badr ad-Dīn war durchaus in der Lage, anderes, weltlicheres, als die zitierten Verse zu produzieren, wie er in seinem Reisebericht zeigt. Überhaupt präsentiert er darin intensiv seine literarischen Fähigkeiten, mit der fast durchgängig verwendeten Reimprosa ebenso wie mit den eingestreuten Versen, etliche davon zwar von anderen Poeten übernommen, aber viele auch von ihm selbst verfasst.

Badr ad-Dīn begann im Alter von 17 Jahren zu lehren, eine Tätigkeit, die er bis zur Reise nach Istanbul anscheinend kontinuierlich verfolgte. Er hatte auch bereits einige gelehrte Texte verfasst, als er aufbrach. Darunter ist eine Bearbeitung von Ibn Āġurrūms (st. 723/1323) „Muqaddima“, eine Einführung in die arabische Grammatik und ein Standardwerk in der Ausbildung von Gelehrten. Badr ad-Dīns Text „Naẓm al-muqaddima al-āġurrūmiyya“ sei, so sagt Naġm ad-Dīn in seiner Biographie (KS, III 6), sein erstes Buch gewesen. Es folgten zwei Arbeiten zu rechtlichen und moralischen Fragen, „Ad-Durr an-naḍīd fī āḍāb al-mufīd wa-l-mustafīd“ („Die aufgereihten Perlen über das rechte Verhalten dessen, der Nutzen spendet, und dessen, der Nutzen sucht“) von 931/1525, ein Text über die Methoden des Studiums der islamischen Wissenschaften, und ein weiterer mit dem sprechenden Titel „Al-Burhān al-nāhiḍ fī niyat istibāḥat al-waḥʾ li-l-hāʾid“, was soviel heißt wie: „Das durchschlagende Argument in der Frage, ob sexueller Verkehr mit menstruierenden Frauen erlaubt ist“. Dieser Text stammt aus dem Jahre 935/1529.

¹⁶ Al-Ḥafāġī: *Raiḥāna*, I 139. Dass „Gelehrtenpoesie“ den arabischen Kritikern nicht immer missfiel, zeigt der Aufsatz von Thomas Bauer: „Raffinement und Frömmigkeit“.

Dass es sich bei Badr ad-Dīns Frühwerk um Beiträge zum Lehrbetrieb an der *madrasa* bzw. um juristische Gutachten handelte, ist aus den Titeln zu erkennen. Welcher Art diese Texte aber genau waren, ob sie Besonderheiten Badr ad-Dīns aufweisen, ist bisher nicht erforscht. Jedenfalls konnten sie nicht verhindern, dass seine Karriere ins Stocken geriet, als er das Alter von 30 Jahren erreicht hatte und die in der Einleitung zu seinem Reisebericht angedeutete Krise über ihn und Damaskus hereinbrach. Was genau passierte, erklärt er wie gesagt nicht, aber anscheinend spielte ein osmanischer Kadi eine gewichtige Rolle darin. Dieser Kadi, Fahr ad-Dīn b. Isrāfil (st. 943/1537), war einige Monate vor Badr ad-Dīns Abreise, im Jahre 936/1530, aus Istanbul geschickt worden, um die Leitung des Gerichtswesens in Damaskus zu übernehmen.¹⁷ Er löste damit den letzten Oberkadi ab, der aus dem Damaszener Gelehrten-Establishment stammte, Walī ad-Dīn b. al-Farfūr (st. 936/1530)¹⁸, dem Badr ad-Dīns Vater als *nā'ib* gedient hatte. Mehr noch: Ibn al-Farfūr wurde einer Reihe von Verfehlungen im Amt angeklagt, und Ibn Isrāfil führte zusammen mit anderen Gelehrten die Untersuchung gegen seinen Vorgänger.

Die Affaire Walī ad-Dīn b. al-Farfūr beschäftigte etliche Gemüter in Damaskus, war er doch eine wichtige Person in der Zeit des Übergangs von der mamlukischen zur osmanischen Herrschaft. 911/1505, zehn Jahre vor der osmanischen Eroberung, hatte er das šāfi'itische Kadiamt von seinem Vater übernommen (KS, II 22) und wurde der oberste Kadi in Damaskus, womit eine lange und wechselhafte Karriere begann. Am 28. Ğumādā I im Jahre 914/24. September 1508 wurde er zum ersten Mal ab-, dann ein Jahr darauf wieder eingesetzt (KS, II 22). Der Grund dafür, normale Ämterrotation oder ein Fehlverhalten Ibn al-Farfūrs, ist unbekannt. Nach der osmanischen Eroberung im Ša'bān 922/August 1516, übernahm zunächst ein gewisser Zain al-Ābidīn ar-Rūmī al-Ĥanafī, ein Gelehrter aus Istanbul, oder mit enger Bindung an die Stadt, und Ĥanafit, das oberste Kadiamt in Damaskus.¹⁹ Das entsprach der Praxis der Osmanen, wonach die Position des Oberkadis²⁰ in den großen Provinzstädten nicht von einem Einheimischen, sondern einem Gelehrten aus dem osmanischen Establishment besetzt wurde, und da die Rechtsschule der Osmanen die ḥanafitische war, war auch der Oberkadi regelmäßig Ḥanafit. Bemerkenswert ist, dass der Šāfi'it Walī ad-Dīn b. al-Farfūr schon bald darauf, im Jahre 923/1517²¹, vom Sultan wieder eingesetzt wurde. Man kann dies so erklären, dass die Osmanen anfangs versuchten, in Damaskus eine gewisse Kontinuität in der Verwaltung beizubehalten, um ihr gutes Funktionieren zu gewährleisten und vielleicht auch um die einheimischen Gelehrten nicht allzu sehr zu verärgern. Davon sollte Walī ad-Dīn noch eine Weile profitieren. Er wirkte ein Jahr als

¹⁷ Ibn Tūlūn: *Ḥawādit*, 303; Ibn Ğum'a: *Al-Bāšāt*, 11.

¹⁸ Seine Biographie findet sich in KS, II 22-24.

¹⁹ Ibn Tūlūn: *Mufākaba*, 338; Ibn Ğum'a: *Al-Bāšāt*, 1.

²⁰ Er steht über den Kadis der einzelnen Rechtsschulen und ist Repräsentant der Osmanen im Rechtswesen einer Stadt.

²¹ Ibn Ğum'a: *Al-Bāšāt*, 1.

Kadi in Damaskus, erhielt für eine Weile, 926/1520-927/1521, das Kadiamt von Aleppo „als letzter Kadi von den Söhnen der Araber“ (KS, II 22) und übernahm im Jahre 927/1521 zum vierten Mal den Posten in Damaskus.²² Nach weiteren Wechseln erfolgte am 8. Ša‘bān 936/7. April 1530 seine endgültige Absetzung, als er dem erwähnten Kadi Ibn Isrāfil Platz machen musste. Einen guten Monat danach, am 29. Ramaḍān 936/27. Mai 1530, kam der Befehl vom Sultan, ihn wegen Korruption, Veruntreuung im Rahmen von Baumassnahmen und einer ganzen Palette von weiteren Delikten anzuklagen (KS, II 22; MB, 71).²³

Ibn al-Farfūr selbst befand sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Weg nach Istanbul, wohin er am 18. Ramaḍān/16. Mai zusammen mit Badr ad-Dīn aufgebrochen war. Der Pascha ‘Īsā Çenderli (st. 9. Safar 950/14. Mai 1543)²⁴ schickte Leute hinter ihm her, die ihn am 3. Šawwāl/31. Mai in Aleppo antrafen (KS, II 22). Ibn al-Farfūr, der „in Ketten und Fesseln“²⁵ zurück nach Damaskus reiste, musste dann erleben, dass im Sultansaal der Zitadelle eine Untersuchung gegen ihn stattfand, an der etliche Notabeln beteiligt waren, darunter der Pascha ‘Īsā, der Kadi Ibn Isrāfil und einheimische Gelehrte aus Damaskus. Nach 15 Tagen, während derer Ibn al-Farfūr in der Zitadelle blieb, starb er. Es ging das Gerücht, man habe ihn vergiftet²⁶, ohne dass in den Quellen näheres darüber zu erfahren wäre. Interessant ist der Umstand, dass Walī ad-Dīns Begräbnis, obwohl er „in Ungnade starb“, sehr großartig begangen wurde. Der Kadi Ibn Isrāfil betete für ihn ebenso wie der Gouverneur. Eine große Zahl an Gelehrten und Frommen war ebenfalls anwesend.

Badr ad-Dīn wurde zwar in Aleppo nicht verhaftet, aber dennoch erhebt sich die Frage, ob er nicht etwas mit der Affaire zu tun hatte. Das zeitliche Zusammentreffen der Reise mit den Vorgängen um Ibn al-Farfūr ist zumindest verdächtig. Das deutet auch der Damaszener Gelehrte und Chronist Muḥammad b. Ṭūlūn (st. 952/1546)²⁷ an, der als Außenstehender und wohl nicht als Freund Ibn al-Farfūrs und Badr ad-Dīns die Vorgänge beschreibt. Als Ibn al-Farfūr nach Damaskus zurückgebracht wurde, so sagt Ibn Ṭūlūn, reiste Badr ad-Dīn weiter nach Rūm und zwar „in Sicherheit und Großartigkeit“ (*fī amn wa-‘izz*)²⁸. Soll dies heißen, dass Badr ad-Dīn aufgrund seiner Integrität unbeschadet blieb? Dazu klingt die Formulierung des Chronisten etwas zu pompös. Es erscheint möglich, dass in seinen Worten ein Vorwurf liegt; vielleicht will Ibn Ṭūlūn sagen, dass Badr ad-Dīn, weil er sich nicht weiter mit der Affaire befasste, seinen Freund im Stich ließ. Man könnte aber auch annehmen, dass er andeuten will, Badr ad-Dīn sei doch involviert gewesen und habe sich herausgewunden.

²² Ibn Ṭūlūn: *Ḥawādit*, 125.

²³ Ibn Ṭūlūn: *Ḥawādit*, 234.

²⁴ Seine Biographie findet sich in KS, II 235-236.

²⁵ Ibn Ṭūlūn: *Ḥawādit*, 234.

²⁶ Al-Burīnī: *Tarāḡim*, II 311.

²⁷ Conermann: „Ibn Tulun“.

²⁸ Ibn Ṭūlūn: *Ḥawādit*, 234.

Leider ist es so, dass man in den zeitgenössischen Texten oft nur undeutliche Aussagen findet, wenn heikle Sachverhalte beschrieben werden. Sie waren wohl für solche Leser bestimmt, die um die Hintergründe wussten und sich einen Reim auf die Andeutungen der Autoren machen konnten. Das gilt auch für Badr ad-Dīns eigene Beschreibung der Affaire Ibn al-Farfūr. Über seine Abreise aus Damaskus zusammen mit dem Kadi am Montag, 18. Ramaḍān 936/16. Mai 1530, sagt er in seinem Reisebericht:

Ich reiste mit einer Schar von Dienern, Gefährten und Freunden, die in Begleitung des *qāḍī al-quḍāt* Walī ad-Dīn b. al-Farfūr waren. (Der zeigte sich nach außen hin sehr erfreut darüber, dass ich mitreiste. Gott kennt das, was den Augen verborgen ist und was die Brust verbirgt). (MB, 23 f.)

Man kann vermuten, dass Ibn al-Farfūr sich auf den Weg machte, um in Istanbul etwas zu seiner Verteidigung vorzutragen, und dass Badr ad-Dīn die Gelegenheit nutzte, in seinem Schutz zu reisen. Ob Badr ad-Dīn in die Affaire des Kadis verwickelt war, sagt er nicht, deutet aber an, dass es gewisse Spannungen zwischen ihnen beiden gab. Denn Ibn al-Farfūr war nicht recht froh, Badr ad-Dīn in seiner Reisegruppe zu haben, so scheinen die Worte in den Klammern zu sagen. Dass der Satz bedeutsam ist, zeigt der Umstand, dass er in einer handschriftlichen Kopie des Textes fehlt (MB, 23).²⁹ Einen Zufall, Schreibfehler oder eine Korruption des Textes kann man wohl ausschließen. Diese Stelle wurde vielmehr bewusst fortgelassen, und wer immer das tat, Autor oder Kopist, dürfte sich darüber klar gewesen sein, dass sie nicht besonders freundlich gegenüber Ibn al-Farfūr klingt. Es gibt andere „zensierte“ Stellen in Badr ad-Dīns Reisebericht, zu denen unten weiteres gesagt wird.

Die Spannungen zwischen Badr ad-Dīn und Ibn al-Farfūr zeigt auch eine Bemerkung aus dem weiteren Verlauf des Reiseberichts. Bald nach der Abreise habe der abgesetzte Kadi seine Begleiter zur Eile gedrängt (MB, 50). Welchen Grund Ibn al-Farfūr dafür angab, sagt Badr ad-Dīn nicht, aber man ahnt, dass er sich in Gefahr wähnte und Angst vor Verfolgern hatte. Badr ad-Dīn aber setzt durch, dass die Gruppe sich nicht dem Willen Ibn al-Farfūrs unterwirft. Dies schreibt Badr ad-Dīn ganz ausdrücklich, vermutlich um sich damit von dem Kadi abzugrenzen und um zu zeigen, dass er selbst keinen Grund zur Eile sah, sich also nicht verfolgt fühlte. Wenig solidarisch war allerdings dieses Verhalten gegenüber dem Reisegefährten, könnte man Badr ad-Dīn vorwerfen. Das gilt auch für die Art, wie er die Verhaftung Ibn al-Farfūrs in Aleppo beschreibt.

Badr ad-Dīn berichtet von dem Eintreffen der Männer des Paschas aus Damaskus, die den Kadi verhafteten, und gibt dazu folgenden Kommentar:

²⁹ Es ist die Handschrift aus der Russischen Akademie der Wissenschaften. Siehe dazu die bibliographischen Hinweise.

Wir bitten Gott, dass die Gnade nicht von uns gehen möge und die Rache uns nicht überrascht. So war der Kadi Ibn al-Farfür aus Damaskus großartigst aufgebrochen und kehrte – die Rettung liegt bei Gott – in äußerster Erniedrigung dahin zurück. (MB, 71)

Aus seinen Worten spricht wenig Mitgefühl, vielmehr denkt Badr ad-Din vor allem an sich, und hofft, dass ihm derartiges erspart bleibe. Danach führt er lang und breit die Anklagepunkte gegen Ibn al-Farfür auf, in der Londoner Autograph-Handschrift auf einer ganzen Seite (14a-15a). Bemerkenswert ist, dass diese Passage durchgestrichen wurde.³⁰ Hat jemand anderes den Eingriff vorgenommen? Möglich wäre es. Aber es ist auch nicht unplausibel, dass der Autor selbst diese Entscheidung traf, vielleicht weil er die Punkte der Anklage doch nicht so ausführlich darlegen wollte, wie er es anfangs vorhatte, entweder um den Kadi nicht zu belasten oder sich selbst.

Badr ad-Dins weitere Beschreibung der Affaire Ibn al-Farfür liest sich so:

Als Ibn al-Farfür die Nachricht erreichte, wurde er blass, ganz klein und kraftlos, versteckte sich und suchte Schutz; erniedrigt, nachdem er so mächtig gewesen war. Wer ist elender als derjenige, der mächtig war, voller Stolz und Überheblichkeit (*takabbur*), und dann vernichtet wird? Und was kommt schneller als die Niederlage des Stolzen?

Ich ging zu ihm, nachdem ich die Nachricht erhalten hatte, und fand ihn in äußerster Erniedrigung und tief gesunken. Sein Gesicht war völlig weiß und blass. Er und seine Angehörigen befanden sich in einer Lage, die der Lage dessen gleicht, über den Gott spricht: „Wenn die Herzen an der Kehle sitzen und es ihnen die Sprache verschlägt, dann haben die Übeltäter keinen Freund und Fürsprecher, auf den man hörte und dem man gehorchte.“ (Koran 40:18)

Da klagte Ibn al-Farfür über seine Schmerzen und jammerte. Er heulte und weinte, zeigte aber darauf doch Festigkeit und verbarg den Schmerz über sein Unglück in seinem Herzen. Er sagte: „Gelobt sei Gott, keiner kann mich für etwas Schlechtes verantwortlich machen, sich über mich beklagen und mir Ungerechtigkeit vorwerfen. Die Leute von Damaskus werden die Länge meiner Amtszeit kennen, wie auch die gute Qualität meiner Urteilsprüche und Anordnungen.“

Da erleichterte ich sein Herz und beruhigte seinen Sinn. Ich sagte zu ihm: „Habe keine Angst vor der Rückkehr. Du besitzt in den Augen der Leute von Damaskus einen hohen Rang. Es wird sich, so Gott will, alles zum Besseren wenden.“ So umarmte er mich fest, und wir tränkten die Blumen der Wangen mit dem Wasser der Tränen. Dann trennten wir uns, er voller Zuversicht, ich pessimistisch. Er kehrte am Morgen nach Damaskus zurück. Der feste Knoten in seinem Seil wurde gelöst, sein Schleier zerrissen. (MB, 71)

Badr ad-Din berichtet, dass der Besitz Ibn al-Farfürs beschlagnahmt wurde, seine Häuser, Gärten, Ländereien und Dörfer:

Alles wurde den Besitzern zurückgegeben, was er sich angeeignet und gekauft hatte. So verfuhr man auch mit seinen übrigen Dingen und denen seiner Frauen und Töchter. Was zu ihm gekommen war, verließ ihn. Und der präsentierte ihm heftig die Rechnung, den er zu seinen Freunden gezahlt hatte. Furcht erwuchs ihm aus einer Richtung, aus der er Sicherheit erwartet hatte. Wovon er sich Gewinn erhofft hatte, entsprang Betrug.

³⁰ In der Edition ist diese Passage zwar fortgelassen, der Herausgeber weist aber auf ihre Existenz hin (MB, 71).

- Möglicherweise ist so: Der von dem du hoffst, dass er das Unglück fern hält / von dir, gerade von ihm kommt es zu dir.
- Und vielleicht wünscht einer einem anderen zu nützen, / welcher sich aber eher vor ihm fürchtet, als auf ihn zu hoffen. (MB, 71 f.)

Ibn al-Farfūr starb im Gefängnis im Ğumādā II 963/März oder April 1556, fügt Badr ad-Dīn noch an und schließt dieses Thema mit Bitten an Gott um Schutz für den ehemaligen Kadi ab. Im weiteren Verlauf des Berichtes wird dann keine Rede mehr von der Affaire sein.

Die beiden Verse in dem letzten Zitat übernahm Badr ad-Dīns Sohn, Nağm ad-Dīn al-Ġazzī, in seine Biographie über Ibn al-Farfūr (KS, II 23); sicherlich weil er sie für besonders signifikant hielt. Er überlässt die Interpretation aber dem Leser. Also einige Vermutungen dazu: Der erste Vers ist ziemlich klar. Ibn al-Farfūr hat auf falsche Freunde gesetzt, und das brachte ihn zu Fall. Wer diese Freunde waren, läßt sich allerdings nicht sagen, ist vielleicht auch nicht entscheidend, denn der Vers bezieht sich ja nicht allein auf den Fall des Kadis, sondern trifft eine allgemeine Aussage. Sie lautet, etwas anders formuliert, dass das Schlechte sich oft hinter der Maske des Guten verbirgt. Der zweite Vers kehrt dies in gewisser Weise um und erklärt, dass übertriebenes oder falsches Misstrauen gegen vermeintlich schlechte Menschen zu Schaden führen kann. Man kann nun vermuten, dass dies nicht nur auf Ibn al-Farfūr, sondern auch auf Badr ad-Dīn gemünzt ist. Überhaupt dient diesem der Fall des Kadis als ein Beispiel dafür, wie man allgemein dem Leben entgegenzutreten soll. Dass das Leben eine unsichere Sache und man immer in Gefahr ist unterzugehen, konnte er nicht nur an Ibn al-Farfūr sehen, sondern auch an seinem eigenen Problem, das ihn zwang, Damaskus zu verlassen. Es kommt aber darauf an, sich den Widrigkeiten zu stellen, erklärt er und sieht sich solchermaßen innerlich gerüstet, seine Fahrt nach Istanbul fortzusetzen.

Vorher aber beschäftigen Badr ad-Dīn in Aleppo noch andere Dinge. Zum einen besucht er eine ganze Reihe von Gelehrten und charakterisiert sie mit jeweils einigen Zeilen. Weiter widmet er der Stadt eine Beschreibung. Ihr Aussehen, ihre Geschichte und auch ihre geographische Lage kommen zur Sprache. Aus seiner Sicht endet hinter Aleppo das Land seiner Heimat, „al-bilād aš-šāmiyya“ (MB, 76), das er bald verlassen und damit in die Fremde eintreten wird. Bis Aleppo führte die Reise Badr ad-Dīn und seine Begleiter durch Städte, die ihnen und dem Damaszener Publikum des Textes bekannt waren, aus eigener Anschauung oder weil sie darüber schon einmal gehört oder gelesen hatten. Das sind, abgesehen von Damaskus, Orte wie Hama, Homs, Ma‘arrat an-Nu‘mān und schließlich Aleppo. Trotzdem beschreibt der Autor sie recht ausführlich und bringt auch Traditionsmaterial und Gedichte darüber. Sein Text gibt sich in diesen Passagen bildungsbeflissen, traditionsverbunden und wiederholt altbekanntes.

Anders verfährt Badr ad-Dīn im Bericht über den Weg durch Anatolien, welcher unter anderem dazu dient, das Thema der Unsicherheit des Daseins und der Zerstörung menschlichen Glücks zu behandeln. Er macht dies an etlichen Schil-

derungen baulichen Verfalls vor allem auf der Strecke von Aleppo nach Konya deutlich. Das erste Anzeichen des Verfalls ist eine Brücke bei Bağrās zwischen Aleppo und Antakiya, die von dem Mamluken-Sultan Qayt Bay (regierte bis 902/1496) gebaut wurde, aber infolge der „Länge der Zeit“ verfiel, wie Badr ad-Dīn sagt (MB, 81). Über Karakapı heißt es:

So reisten wir auf einer weite Aussicht bietenden Ebene, die der Wind nicht mit seinem Vorbeiziehen beeinträchtigte. Der Blick verweilte bei der Betrachtung dieser offenen Landschaft, der frühlingshaften Fruchtbarkeit mit wunderschönen Blüten, Myrthen-Bäumen mit aromatischem Duft. Der Anblick bezaubert die Menschen. Dann ließen wir uns am fortgeschrittenen Morgen, um auszuruhen und unsere Schwäche zu überwinden, an einem Ort nahe Karakapı nieder, was arabisch „Al-bāb al-aswad“ (Schwarzes Tor) heißt. Das ist ein altes Tor aus schwarzen Steinen gebaut, festgefügt und gut angeordnet. Aber wegen der Dauer der Zeit (*taṭāwul az-zamān*) ist es verfallen. (MB, 86)

Ähnliche Beschreibungen folgen über die Stadt Massisa (MB, 87) und über eine Karawanserei des osmanischen Wezirs Pīrī Paša³¹ mit angeschlossener Moschee, die beide ebenfalls ruiniert sind (MB, 98). Badr ad-Dīn erklärt solchen Verfall mit der Länge oder dem „Lauf der Zeit“, obwohl er doch sicher wissen musste, dass bei einigen Gebäuden die Gründung noch nicht weit zurücklag. Die Qait Bay-Brücke etwa war weniger als 100 Jahre alt. Es ist ja auch nicht die Zeit an sich, die Gebäude zerstört, sondern menschliches Eingreifen oder Vernachlässigung. Dann fragt man sich aber, warum Badr ad-Dīn das nicht auch so formuliert, sondern immer wieder so spricht, als sei „die Zeit“ ein unabwendbares Schicksal.

Vielleicht knüpft dies an seine früheren Betrachtungen von der Unbeständigkeit des Lebens an, die er angesichts des Falles Ibn al-Farfūr in Aleppo angestellt hatte. Man kann die Verfallsschilderungen aber auch als eine verklausulierte Kritik an der osmanischen Regierung sehen, denn diese war für die Erhaltung von Karawansereien und Brücken zuständig. Es ist weiter zu vermuten, dass Badr ad-Dīn eine Sehnsucht nach der vorosmanischen Zeit ausdrücken wollte, etwa an der Stelle über die Qait Bay-Brücke, welche die Osmanen verfallen ließen. Die Mamluken schufen wohlthätige Dinge, die Osmanen zerstörten sie, mag man daraus lesen, zumal Badr ad-Dīn in der entsprechenden Passage an den Namen des Mamlukensultans noch anfügt: „Gott segne ihn“ (MB, 81). Das kann eine leere Formel sein, vielleicht auch mehr. Ein weiterer Hinweis auf historischen Revisionismus ist eine Bemerkung über Akköprü, als Badr ad-Dīn sagt, diese sei die alte Grenzstadt zwischen tscherkessischem, also mamlukischem und osmanischem Gebiet gewesen (MB, 99). Später bemerkt er, dieses Mal in der Gegenwartsform, dass in Akşehir das osmanische Gebiet (*al-bilād al-utmāniyya*) beginne und Qaramān ende (MB, 104), wovon in seiner Zeit keine Rede sein konnte. Qaramān war 870/1466 in das Osmanische Reich eingegangen, also immerhin schon 70 Jahre vor der Reise. Möglich ist, dass Badr ad-Dīn hier bloß historische Fakten liefert,

³¹ Pīrī Paša aus Amasya war von 923/1517 bis 929/1523 osmanischer Großwesir. Siehe an-Nahrawālī: *Al-Fawā'id as-saniyya*, 114, Anm. 304, mit weiteren Literaturangaben.

vielleicht aber auch, dass er den politischen Wandel nicht wahrhaben will, ihn gewissermaßen literarisch rückgängig zu machen sucht. Badr ad-Dīn äußert sich allerdings nicht offen kritisch zu den Osmanen.

Mehr als die Kritik an der Herrschaft stechen die recht offenen Angriffe auf soziale und religiöse Missstände, Kulturverfall und Verlust von Bildung hervor. In Ma'arrat al-Nu'mān beginnt Badr ad-Dīn damit, solche Beobachtungen zu notieren. Er sagt, dass dessen Bewohner sich vom *'ilm* abgewandt und dem *zulm* (Dunkelheit, Übeltaten) zugewandt haben (MB, 58). Auch als er sich weiter der Hauptstadt Istanbul nähert, nimmt die moralische und religiöse Korruption aus seiner Sicht keineswegs ab, im Gegenteil. In Konya findet sie sich, in einer Stadt, deren bauliche Erscheinung Badr ad-Dīn lobt, als er am 12. des Monats Šawwāl 936/9. Juni 1530 dort eintrifft. Dann aber kommt er zum Schrein Maulānā Rūmīs (st. 672/1273), eine der bekannten Sehenswürdigkeiten in Konya. Über den berühmten Mystiker äußert er sich eher neutral, sagt zumindest nichts gegen ihn, wohl aber gegen die Praxis der Maulawiyya-Bruderschaft, die sich auf ihn beruft. Er kritisiert ihre Riten und Praktiken wie das „Trommelschlagen“ als unislamisch. Obwohl er sicher wusste, dass in der Maulawiyya viele Gelehrte und hohe Funktionäre der osmanischen Administration Mitglied waren, hält das Badr ad-Dīn nicht von seiner heftigen Kritik ab. Diese Dinge seien *munkar* (verwerflich), sagt er (MB, 102).

Eine weitere Kritik äußert Badr ad-Dīn, als er am 19. Šawwāl/16. Juni in dem auf Konya folgenden Etappenziel Akşehir eintrifft. War in Konya Maulāna Rūmī die berühmteste Person, so ist es hier Nasr ad-Dīn Hoja, der Held vieler Schwänke, damals wie heute berühmt oder berüchtigt, wie Badr ad-Dīn anmerken würde. Er erklärt, dass die Hoja-Geschichten Zeichen von *tagafful* und *balah*, von „Achtlosigkeit“ (gegenüber den guten Sitten meint er wohl) und „Dummheit“, seien (MB, 104), und stellt sich so als besonders „strenger“ oder auch humorloser Beobachter osmanischer Kultur dar. Auch an seinem nächsten Etappenziel findet er Kritikwürdiges vor. Während des Freitagsgebetes in Karahisar stellt er nämlich fest, dass der Imam nicht nur Türkisch anstatt, wie es richtig wäre, Arabisch spricht, sondern eine ganze Reihe weiterer Verletzungen der *sunna* begeht (MB, 106).

Danach findet Badr ad-Dīn dann bis Istanbul zwar keine weiteren Anlässe zur Kritik mehr, aber immerhin: An drei aufeinanderfolgenden Orten drei „ungesetzliche“ Phänomene sind schon bemerkenswert. Das mag Zufall sein, dennoch wirkt die Dreierreihe etwas konstruiert und macht vor allem einen Leser, der etwas Erfahrung mit Märchen hat, misstrauisch. Wenn im Märchen drei Riesen, Prinzessinnen oder alte Frauen hintereinander auftauchen und den Helden leiten, beschenken oder prüfen, so sind es hier drei *šarī'a*- bzw. verstandeswidrige Dinge, die seinen Unmut erregen. Badr ad-Dīn hat ein gängiges Erzählmuster aufgegriffen, um den Leser etwas zu unterhalten und die lange Passage über seine Reise durch Anatolien mit einer herausstechenden Episode zu versehen. Dass die Passage so moralistisch erscheint, ist kein Zufall. Dies passt zu seiner Art im allgemeinen.

In dem Reisebericht nimmt die Hinreise knapp 100 Seiten (MB, 21-118) ein, wovon 19 Seiten (MB, 60-79) allein für Aleppo und seine Gelehrten reserviert sind. Bei einem Gesamtumfang von 302 Seiten macht die Hinreise also etwa ein Drittel des ganzen Textes aus. Das nächste Drittel ist dem Aufenthalt in Istanbul und der Umgebung gewidmet (MB, 118-280). Natürlich war es zu erwarten, dass das Ziel der Reise auch in Hinblick auf den Textumfang herausgehoben würde; immerhin sollte ja dort der Reisezweck, die Klärung der problematischen „Sache“ Badr ad-Dīns, erfüllt werden. Allerdings ist die Istanbul-Passage nur zu einem geringen Teil den damit zusammenhängenden Karrierefragen gewidmet. Die meisten Seiten handeln von Badr ad-Dīns Treffen mit Gelehrten und den dabei besprochenen Themen, alles Dinge, die mit seiner Angelegenheit direkt nichts zu tun haben. Der Autor löst hier vielmehr die Ankündigung seiner Einleitung ein, wonach der Text auch dazu dienen sollte, Gelehrte zu beschreiben, die er traf.

Nichtsdestoweniger verliert der Autor den *plot* des Berichtes, seine Postensuche, nicht aus den Augen und treibt ihn in oft recht kurzen Passagen immer weiter voran. Zu dem *plot* gehören nicht nur die Aussagen, welche Badr ad-Dīns Aktionen zur Förderung seiner Karriere direkt behandeln, sondern auch die Stadtbeschreibung, mit welcher die Istanbul-Passage einsetzt:

Die größte Stadt, die die Hand der Rechtschaffenheit aus der moralischen Verderbnis herausgelöst hat. Wie oft hat ein Gewaltiger der Könige in der Vergangenheit um sie geworben und die beste Mitgift angeboten. Sie hat sich so heftig wie nur möglich geweigert, bis dann der kam, für den jene Eroberung aufgespart war in einer Botschaft, die langer Erklärung bedarf, der verstorbene Märtyrer Sultan Muḥammad Ḥān (Mehmed der Eroberer). Vor ihm schwand die Widerspenstigkeit dahin, so dass ihr Nacken sich seinem Angriff beugte. (MB, 121)

Die Freude über das Jahr 857/1453 klingt hier an, in dem Byzanz an die Muslime fiel, nachdem es sich Jahrhunderte lang gegen ihre Angriffe gewehrt hatte. Zwar waren die früheren osmanischen Eroberungen auf dem Balkan schon beträchtlich, aber als das Zentrum der östlichen Christenheit in ihre Hände geriet, gelang doch erst eigentlich die Anknüpfung an die Großtaten der ersten muslimischen Eroberer, der Prophetengefährten und der Umayyaden. Man kann sagen, dass aufgrund ihrer erfolgreichen Kriegsführung der Blick der Araber auf die Osmanen durchaus wohlwollend war, selbst wenn Gelehrte wie Badr ad-Dīn Kritik an manchen anderen Aspekten ihrer Herrschaft anmeldeten. Am Rande soll darauf hingewiesen werden, dass Badr ad-Dīn in der oben zitierten Passage Istanbul als Mädchen beschreibt, das die Freier ablehnte, dann aber von einem doch „erobert“ wurde. Ein Bild, das nicht so ungewöhnlich erscheint, da der Vergleich von Stadt und Frau auch aus anderen Regionen bekannt ist. Er findet sich etwa bei Venedig, der Serenissima, welche, so sagt einer der bekannten Venedig-Mythen, die Eroberungsversuche aller Freier, bzw. Militärführer hat scheitern lassen, bis dann Napoleon kam. Männlich sind die Eroberer in beiden Fällen.

Badr ad-Dīns nächster Punkt: Istanbul wurde zur Stadt der islamischen Bildung, die Gelehrte aus vielen Gegenden anzieht. Araber, Rūm und ʿAğam (Perser) kommen dahin, lobt er und sieht auch Gebäude als Zeichen des Islams, wie die „elf Moscheen“ Mehmeds, des Eroberers, darunter acht mit *madrasas* (Hochschulen). In einer weiteren werden Rechtsgelehrte mit Essen versorgt (MB, 122), in der zehnten wird die *hutba* (Predigt) im Rahmen des Freitagsgebets verlesen, die elfte ist ein Krankenhaus³²:

Es ist gebaut wie eine *madrasa*. Vorne sind Stufen, in den Seitenflügeln befinden sich die Zimmer für die Kranken. Dieses Krankenhaus gehört zu den schönsten Dingen, kein prächtigerer Bau ward je gesehen, keiner, der kunstvoller errichtet wurde in vollkommener Schönheit. In keinem gibt es mehr Wohltaten, in keinem besseres zum Trinken und Essen. Man verwendet dort Heiltränke (*qanātir al-ašriba*), großartige und heilende Pulver (*akḥāl*), gute und merkwürdige Medikamente. Dazu kommen Pasten (*maʿāğm*), die nach medizinischen Regeln hergestellt werden. Man isst Fleisch von Vögeln und Schafen verschiedener Art. Dann gibt es Dinge, die ein jeder braucht, der dahin kommt und dort wohnt, Decken, Schlafstellen, aromatische Gerüche (*mašmūm*) und ähnliches. Alles ist auf das Vollständigste bereitgestellt in diesem Haus. Es wird von geschickten Ärzten und Notaren, wohlinformierten Inspektoren und tätigen Dienern organisiert; jeder ein Experte in seinen Tätigkeiten, die sie vertrauenswürdig, gerecht und ohne Fehler ausüben. Jeden Tag werden unzählige Dinge an diejenigen verteilt, die das Krankenhaus aufsuchen, ohne dass man ein Buch oder Register (*daftar*) darüber führte. (MB, 122 f.)

Der Reisende gibt sich hier fasziniert wie ein Provinzler, der in die große Stadt kommt. Beeindruckt hat ihn auch

die größte Moschee in Istanbul, Aya Sofya, die einstmals die größte Kirche dort war. Sie gehört zu den gewaltigsten Orten und Sehenswürdigkeiten der Stadt. Der Blick ist verwirrt, wenn er sie betrachtet. Ihre offenbaren und verborgenen Qualitäten entziehen sich der Vorstellungskraft. Sie besteht aus merkwürdigen und schönen Bauten, erstaunlichen Säulen und einer herrscherlichen Kuppel, die den Sinn verwirrt, mit vielen Sechsecken, Achtecken, Rundungen und Bögen. Wie viele Gebäude sind da ineinander geschachtelt, Bögen in den Bögen errichtet! Wie viele Stützen und Umfassungen! Sie übertrifft damit Iram, die Stadt der Säulen. (MB, 123 f.)

Diese Stelle ist so etwas wie der emotionale Höhepunkt der Istanbul-Beschreibung, die Badr ad-Dīn dann mit Erwähnungen von Erholungsorten und den baulichen Resten aus früheren Zeiten, Säulen, Ruinen etc., ausklingen lässt.

Badr ad-Dīn findet eine gute Aufnahme in der Stadt und trifft verschiedene Personen, die ihm alle wohlgesonnen sind. Da ist ʿAbd ar-Raḥīm al-ʿAbbāsī (st. 963/1555), ein bedeutender Gelehrter, der aus Hama stammte und lange in Kairo lebte (KS, II 161-165).³³ Schon unter dem letzten Mamluken-Sultan al-Ġaurī (st. 922/1516) hatte er eine Reise nach Istanbul zusammen mit einem mamlukischen Gesandten unternommen. Sultan Beyazid II., der Osmane (st. 918/1512),

³² Siehe zu Grundrissplänen des Krankenhauses Terzioğlu: *Osmanlılarda Hastaneler*, 32-33.

³³ Siehe zu ihm: Heinrichs: „ʿAbd ar-Raḥīm al-ʿAbbāsī“. In KS, II 163 ist das Treffen mit dem Reisenden erwähnt.

gab ihm einen Posten an einer Schule, aber al-ʿAbbāsī zog es nach Ägypten zurück. Erst nach dem Ende der Mamlukenherrschaft ließ er sich dann dauerhaft in Istanbul nieder und erhielt täglich 50 ʿUṭmanīs als „Rente“. Die Beziehung zu Badr ad-Dīn resultierte daher, dass al-ʿAbbāsī früher in Kontakt mit Raḍī ad-Dīn al-Ġazzī, dem Vater des Reisenden, gestanden hatte und ihm sehr verbunden gewesen war. So lag es nahe, dass er den Sohn freundlich empfing (MB, 126 ff.). Die Beziehung zwischen Badr ad-Dīn und al-ʿAbbāsī entwickelte sich sehr gut. In ihrem freundschaftlichen Kontakt, in dessen Verlauf es noch öfters zu Treffen kommen sollte, konnte Badr ad-Dīn sich als würdiger Sohn Raḍī ad-Dīns erweisen und auf dem Feld der Bildung eigene Leistungen vorweisen – zuallererst einen Kommentar zu einem literaturkritischen Werk al-ʿAbbāsīs³⁴, womit Badr ad-Dīn sein Interesse an der Poesie und seine literarische Kompetenz zeigte.

In dem Reisebericht erscheint al-ʿAbbāsī zwar als Mentor für Badr ad-Dīn, aber in der „Sache“, wegen derer der Reisende nach Istanbul gekommen war, spielte er keine wichtige Rolle. Dafür war al-ʿAbbāsī wohl auch nicht der richtige Mann, da kein Funktionär, sondern eher so etwas wie ein gelehrter Pensionär. Jedoch half ihm die nächste Person, mit der Badr ad-Dīn sich traf, einen großen Schritt weiter. Mullā Ḥaġġī Çelebi ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muʿīd (st. 944/1538; MB, 128)³⁵, ein Gelehrter und „Heiliger“, der ebenfalls schon Badr ad-Dīns Vater gekannt hatte, empfing den Sohn gut und brachte ihn in Kontakt mit dem Großwezir İyās Pasha (st. 946/1540)³⁶, wodurch Badr ad-Dīn nun endlich ganz weit nach oben in die Hierarchie der osmanischen Offiziellen vorstieß, in die Kreise derjenigen, die ihren Einfluss zu seinen Gunsten geltend machen konnten.

Das Treffen mit İyās war dadurch erleichtert, dass auch er Beziehungen zur Ġazzī-Familie hatte. Denn wie üblich unter den osmanischen Funktionären in seiner Position absolvierte er die Anfänge seiner Laufbahn in der „Provinz“ und übernahm in den Jahren 927/1521 und 928/1522 den Posten eines Gouverneurs in Damaskus. Dort traf er mit Raḍī ad-Dīn zusammen, lernte ihn sehr schätzen und war deswegen bereit, den Sohn in Istanbul freundlich aufzunehmen (MB, 130). Die Unterhaltung bei ihrem ersten Treffen verlief – immer folgend dem, was Badr ad-Dīn berichtet – von Anfang an sehr angeregt, weil der Wezir, wenn auch nicht selbst ein Gelehrter, so doch an Bildung sehr interessiert war. Das Gespräch kam auf die „Burda“, das berühmte Gedicht des mamlukenzeitlichen Dichters al-Buṣīrī (st. 695/1294) über Muḥammad, den Propheten, kein besonders originelles Thema zwar, aber ein „Dauerbrenner“ in den gelehrten Milieus. Badr ad-Dīn konnte er-

³⁴ Es handelt sich um al-ʿAbbāsīs bekanntestes Werk „Maʿāhid at-tanṣīṣ fi šarḥ šawāhid at-talḥīṣ“, ein Kommentar zu den Beispielerfen in „Talḥīṣ al-miftāḥ“ von Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Qazwīnī (st. 739/1338), einem Werk über Rhetorik (*balāġa*). Siehe Al-ʿAbbāsī: *Maʿābid*.

³⁵ Zu seiner Biographie siehe KS, II 165-167; Ṭaškuprī Zāda: *Aṣ-Šaḡāʾiq*, 258f., Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḍarāt*, X 364f.

³⁶ Siehe KS, II 125.

neut seine literarischen Fähigkeiten unter Beweis stellen, als er noch in Istanbul auf Aufforderung des Wezirs einen Kommentar dazu verfasste.³⁷

Schließlich ist noch Badr ad-Dīns Treffen mit dem *qāḏī* *ʿaskar* Qādirī Çelebi (st. 955/1548)³⁸ zu erwähnen, und auch dieser empfing ihn gut (MB, 132). Allerdings war es so, dass sich Badr ad-Dīn in einer „Prüfungssituation“ befand. Er selbst spricht von einer *mulāzama*, was hier eine informelle Beziehung zwischen Klient und Patron bezeichnet, in deren Verlauf der Klient sich dem Patron andienen oder, positiver formuliert, sich würdig erweisen muss, in seinem Karrierestreben gefördert zu werden. Es ging für Badr ad-Dīn also darum, sich als kompetenter Gelehrter zu präsentieren, damit der Kadi und seine Kollegen sein Anliegen unterstützen. Ein rein dem Austausch von Wissen dienender Kontakt, wie er ihn mit anderen Personen in Istanbul pflegte, etwa seinem Freund al-ʿAbbāsī, war das nicht. Aber immerhin berichtet Badr ad-Dīn, dass er einen guten Eindruck auf Minister und *qāḏī* *ʿaskar* machte und dass diese auch tatsächlich für ihn eintraten.

Obwohl sich also alles zunächst gut anließ, sollte der Fortgang der „Sache“ sich noch eine lange Zeit verzögern. Das hing auch damit zusammen, dass die letzte Entscheidung darüber dem Sultan oblag, wohl weil widerstreitende Interessen im Spiel waren und auch der oder die Gegner Badr ad-Dīns, darunter anscheinend der Kadi Ibn Isrāfil, Kontakte in Istanbul besaßen, die sie gegen ihn einsetzten. Weiter verzögernd wirkten die Beschneidungsfeiern für Söhne des Sultans, keineswegs ein Ereignis von rein privatem Belang, sondern mit hoher politischer Bedeutung, das einen großen Aufwand an Feierlichkeiten erforderte und deswegen die Funktionäre am Hof stark beschäftigte:

Keine Parade und keine Regierungssitzung (*dirwān*) wurde für eine Anzahl von Tagen einberufen, den größten Teil des Monats Dū al-Qaʿda. Als dann der *dirwān* am Anfang des Dū al-Hiġġa wieder zusammentrat, widmete sich der Wezir meiner Angelegenheit mit der größten Aufmerksamkeit. Er erhielt von mir ein Schreiben, in dem meine Anliegen aufgeführt waren. Ich schrieb es, und er gab es persönlich dem *qāḏī* *ʿaskar* und betonte die Dringlichkeit meines Anliegens.

Dann kam auf einmal jene Reise des Sultans nach Bursa dazwischen. Der Großwezir Ibrāhim Pascha begleitete ihn, und sie kehrten erst am Ende des Monats Muḥarram zurück. Darüber werde ich, so Gott will, später berichten und auch erzählen, wie ich danach mein Ziel erreichte. (MB, 134)

Nach dieser Vorausschau berichtet Badr ad-Dīn, was ihm während der zeitweiligen Abwesenheit des Hofes aus Istanbul passierte. Er versieht die Passage über seinen Istanbul-Aufenthalt, welche mit der lobenden Beschreibung der Stadt einen so verheißungsvollen Anfang nahm, mit einem unerfreulichen Abschluss. Die Stimmung Badr ad-Dīns hat sich nämlich verschlechtert:

³⁷ Die Informationen über die Entstehung des Kommentars stammen aus diesem Text selbst, nicht aus dem Reisebericht. Die Edition des Textes „Az-Zubda fī šarḥ al-burda“ wurde angefertigt von ʿUmar Mūsā Bāšā, Algier 1972.

³⁸ Ṭaškuprī Zāda: *Aš-Šaḡarīq*, 264 f.

Ich bewegte mich unter den Leuten dieser Stadt wie ein weißes Geburtsmahl auf einem schwarzen Stier und litt unter der Fremdheit und Sorge. Ich fand keinen Gefährten, Freund und Bruder. Mein Herz war vereinsamt und mein Sinn verwirrt. Mein Unglück wurde immer größer, meine Brust beengte sich, während meine Geduld abnahm und die Sorgen mich immer wieder überfielen. Die Traurigkeit war mein ständiger Begleiter, einmal wegen der Trennung von Mutter, Kindern und Frau, aber auch weil ich eine Sache verfolgte, die nicht einfach zu erlangen war, und weil ich mich in etwas hineinbegeben hatte, das ich nicht erwartete. (MB, 134)³⁹

Er findet damit das bestätigt, was er schon

früher von verständigen Leuten in Damaskus gehört hatte: dass jene Leute von Rūm nicht den Wert irgendeiner Person kennen und sich nicht um den kümmern, der zu ihnen reist. (MB, 135)

Badr ad-Dīns Ärger ist nachvollziehbar für jeden, der einmal eine dringende Angelegenheit erledigen wollte, aber durch alle möglichen Verzögerungen darin gehindert und auf diese Weise entnervt wurde. Warum er aber so auf die Istanbuler im allgemeinen schimpft, erschließt sich nicht ohne weiteres. Was hatten ihm etwa die Funktionäre getan, mit denen er in Kontakt kam? Er wurde gut von ihnen empfangen. Wie auch immer, Badr ad-Dīn empfindet seine Lage als so schlimm, dass er sich veranlasst sieht, an Gott und den Propheten seine Fürbitte zu richten:

- Zu Gott wende ich mich vertrauensvoll in jeder Angelegenheit, / ebenso zu dem Führer der Menschen, dem auserwählten, dem edelsten Gesandten.
- Muḥammad vom Stamme der Hāsim, / der zu den Menschen mit der festen und vollendeten Religion gesandt wurde.
- Er wurde privilegiert, als letzter die Wahrheit (*ḥaqq*) zu bringen, / so wie Er am Anfang die Schöpfung hervorbrachte.
- Ich habe ihm über die Ereignisse berichtet; / wie ich standhaft blieb und meine Leidenfähigkeit abnahm:
- Oh Gesandter Gottes, ich suche Zuflucht zu deinem hohen Rang / vor einem großen Unglück, das mich befiel,
- die Trennung von meinen Kindern, meiner Mutter, den Gefährten / und meiner Frau sowie meinen Freunden, meinem Haus und meiner Wohnstatt,
- dazu das Zerbrechen meiner Position in Damaskus und meine Fremdheit, / ohne dass da einer wäre, der mich tröstet und auf den ich mich verlassen kann.
- Ich strebe nach der Erfüllung meiner Bedürfnisse / möglichst bald, während ich fürchte, dass sie nicht schnell erlangt wird.
- Das Herz zittert, weil ich erfolglos bin, mein Herr. / Es wird erfreut, weil ich weiß, dass Du meine Zuflucht bist.
- Ich fürchte mich vor den Fallstricken des Neiders und seiner List / sowie seiner Absicht, mich zu töten.
- Ich fürchte mich vor der Erniedrigung meiner Seele und der Zurückweisung, / vor der Anfechtung dadurch, dass ich zu viel Wert auf Anerkennung lege,
- weil ich so oft zu einer verhüllten Türe gehe / und ich etwas anderes als Gott und Seine Tat vor mir sehe.

³⁹ Natürlich verwendet er hier alte literarische Topoi der Fremdheit. Siehe Bauer: „Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache“.

- Meine Verbindung zu Ihm ist stark / jederzeit, in jeder Lage.
- Meine Kraft, die ich aufbringe, stammt von Gott. Die Hilfe für mich / kommt von Muḥammad, dem Führer, dem vorzüglichen Propheten.
- Ich vertraue auf niemand außer Gott / und richte an keinen meine Fürbitte als an den Hāšimiten. (MB, 135f.)

Dieses Gedicht nimmt eine Schlüsselposition in Badr ad-Dīns Selbstdarstellung ein. Er präsentiert sich als ein Mann, der in letzter Konsequenz nicht auf die Menschen, sondern allein auf Gott und Muḥammad baut. Gerade in jener Situation, in der er sich am Ende seiner Leidensfähigkeit sieht und von den Menschen bitter enttäuscht ist, bleibe ihm nichts außer Gott und dem Propheten, erklärt er.

Das Gedicht bestätigt den bissigen Kommentar des Biographen al-Ḥafāḡī über Badr ad-Dīns Dichtkunst. Was al-Ḥafāḡī „Gelehrtenpoesie“ nennt, wird hier beispielhaft demonstriert. Das Gedicht klingt nicht nur einfach, sondern auch etwas einfältig und frömmelisch. Besonders irritiert an den Versen aber der Umstand, dass sie von einem Reisenden stammen, der schon gezeigt hat, dass er sich keineswegs naiv dem Gottvertrauen hingibt, sondern aktiv seine Interessen zu wahren sucht und dazu durchaus die Hilfe anderer Menschen in Anspruch nimmt. Sicher ist die Betonung des Gottvertrauens charakteristisch für den Reisebericht Badr ad-Dīns insgesamt, findet sie sich doch auch etwa in der Passage, die über Ibn al-Farfūr's Verhaftung in Aleppo handelt, als Badr ad-Dīn erkennt oder zumindest ihm wieder gewahr wird, wie unwägbar das Leben sein kann und der Mensch auf Gottes Schutz angewiesen ist. Es mag auch sein, dass das Gedicht eine Art Rückfall in die naive kindliche Frömmerei bedeutet, die aus den frühen Versen Badr ad-Dīns spricht.

Vielleicht ist die Frömmerei aber auch nur gespielt. Badr ad-Dīn war sich wohl bewusst, dass seine Selbstdarstellung nicht konsistent erscheinen mochte. Was er ernst meint und was nicht, läßt sich aber nicht sicher sagen. Dazu muss man bedenken, dass sich in seinem Text öfters Aussageabsicht und Erwägungen der narrativen Konstruktion verschlingen. Sicher ist die „Frömmigkeit“ auch ein narratives Mittel. Die Passage dient dazu, ein Spannungsmoment in seine Geschichte einzubauen, um im Leser Mitleid zu erwecken und die Hoffnung, dass es dem Reisenden bald wieder besser gehen möge. In der Tat bestand noch Hoffnung. Er war nicht gescheitert, sondern nur zeitweise gestoppt worden. Der Leser muss allerdings noch etwas warten, bis er über den Fortgang von Badr ad-Dīns Angelegenheit in Istanbul aufgeklärt wird, weil der Reisende die Zwangspause zu einem Abstecher nach Iznikmut nutzt, einer Stadt am Schwarzen Meer, die er ausführlich beschreibt (MB, 210-254).

Als er zusammen mit seinem Freund al-ʿAbbāsī am 18. Muḥarram 937/11. September 1530 aufbricht, erfreut sich Badr ad-Dīn einer sehr angenehmen Klimaveränderung, und das in mehrerer Hinsicht. In Istanbul litt er nicht nur unter seiner teilweisen Erfolglosigkeit, auch das Wetter war ihm unerträglich geworden. Es machte krank, ja verursachte geradezu eine Seuche:

Als der Sultan fortreiste, der Dīwān die wichtigen Arbeiten nicht mehr ausführte und sich das Klima verschlechterte, die Luft ungesund wurde, eine Epidemie und Krankheit sich verbreitete, die frische Brise zu Wüstenwind, das Wasser giftig wurde, seine Kühle sich zu Hitze wandelte, und wer sich damit kühlte, das Fieber bekam⁴⁰, da beschrieb man mir den Ort Iznikmut, der angenehme Luft und gutes Wasser habe. (MB, 210)

Die Frage ist, ob Badr ad-Dīn mit diesen Worten wirklich nur das Wetter meint oder nicht eher seine eigene schlechte Stimmung. Wie dem auch sei, in Iznikmut fand er angenehmes Klima und neue Freunde. Er hatte etliche Treffen mit ansässigen Gelehrten, die viele gebildete Gespräche mit ihm führten. Zwar war Iznikmut mit Istanbul verglichen ein unbedeutender Ort, aber auch dort gab es Gelegenheit, weiteres Material zum Thema „Gelehrte und Bildungsgut“ zu sammeln. Eine ganze Reihe von Einzelportraits in der Iznikmut-Passage sind das Ergebnis.

Was an der Passage über den Ausflug nach Iznikmut aber vor allem auffällig erscheint, sind Erlebnisbeschreibungen einer Art, die bisher in Badr ad-Dīns Reisebericht nicht auftauchen. Dabei verdient erstens seine Schilderung der Reise zur See besondere Erwähnung, da er sich bisher immer auf dem Land bewegt hatte. Die See erscheint in den in diesem Buch vorgestellten Reiseberichten eher als das Land als ein Raum der Abenteuer, wo der Reisende den Launen der Natur in existenzieller Weise ausgesetzt ist. Seestürme oder das ebenfalls gefährliche Gegenteil davon, Flaute, sind ein beliebtes Requisit von Abenteuerberichten, auch in der arabischen Reiseliteratur. Es werden noch Beispiele dafür vorgeführt. Nun kann sich das Meer bei günstiger Wetterlage auch freundlich zeigen und unbeschwerteres Reisen ermöglichen als das Land. So berichtet Badr ad-Dīn, dass er kurz nach dem Ablegen in Istanbul zunächst günstige Winde und zuträglichen Wellengang vorfand. Auf die Dauer ist so etwas aber nicht recht interessant für einen Reiseschriftsteller. Es muss widriges Wetter her, um Dramatik zu schaffen. Und das setzt dann auch bald ein, als das Schiff in eine Flaute gerät. Badr ad-Dīn räsoniert lange über diese Unbill, die erzwungene Verzögerung erinnert an die Stagnation seiner Angelegenheiten in Istanbul.

Die zweite Gelegenheit, sich zu bewähren, findet er in einer unangenehmen Begegnung vor der Rückreise. Als Badr ad-Dīn Ende des Monats Muḥarram 937/September 1530 davon erfuhr, dass der Sultan wieder in Istanbul war, wollte er möglichst schnell dorthin, um sein Anliegen voranzutreiben. Das war aber nicht so leicht, da weder Reittiere für den Landweg noch Boote zur Verfügung standen. Der Autor verwendet Reimprosa:

Wir hatten kein Reit- und kein Tragtier, kein Boot, das uns dahinbringen konnte,

* außer dem Boot des Kapitäns Luṭfi,

* dessen Bosheit und Dummheit nicht verborgen war.

⁴⁰ Mehrdeutige Formulierung, auch zu übersetzen: „Es fragte kein Freund nach einem Freund“.

- * Das einzige andere Boot gehörte seinem Sohn Māmāyah,
- * Gott möge ihm zustoßen lassen, was ihm gebührt.
- * Wir sandten nach den beiden aus diesem Grunde
- * und sagten ihnen, was wir wollten.
- * Wir erklärten ihnen offen, wie die Sache stand.
- * Und wir sagten: „Wenn ihr bereit seid zur Reise, gut, wenn nicht,
- * dann gibt es hier andere Boote.“
- * Wir wollten bald zurückkehren und schnell nach Konstantinopel gelangen.
- * Sie sagten: „Unsere Angelegenheiten hier sind abgeschlossen. Aber geduldet euch noch bis zum Freitag.“ So ging der Freitag vorbei, ohne dass wir sie spürten, von ihnen hörten
- * oder sie sahen. Sie waren spurlos verschwunden. Keiner von beiden ließ sein Gesicht sehen. Und keiner erschien.
- * Wir befanden uns in äußerster Sorge und Ärger. Da schickten wir nach ihnen und bestanden darauf, dass die beiden kämen. Das taten sie auch und entschuldigten sich.
- * Sie sagten, dass die Reise ganz sicher am Montag stattfinden würde.
- * Dieser Tag kam, ohne dass wir sie sahen und von ihnen Lügen und Falschheiten hörten.
- * Und wir riefen: „Wo sind sie? Wo sind sie?“
- * Darüber wurden wir wütend und ärgerlich,
- * sprachen heftig und fest mit ihnen.
- * So erschienen sie beide zusammen und gelobten einhellig, dass die Reise ganz sicher am Donnerstag stattfinden würde.
- * Sie beschworen und bekräftigten dies.
- * Der Donnerstag kam,
- * aber nicht sie,
- * sie wurden nicht gesehen und wahrgenommen.
- * Keine Nachricht von ihnen,
- * und keiner berichtete über sie.

Da waren wir sicher, dass keiner von den beiden Muslim sein konnte. (MB, 245)

Die Verwendung der Reime hindert den Autor nicht daran, die Geschichte zügig zu erzählen, er verleiht ihr durch die vielen wörtlichen Reden sogar einen theatralischen Charakter. An einer Stelle zeigt sich durch die Verdopplung des Ausrufs „wo sind sie, wo sind sie?“ die innere Erregung der Beteiligten. Interessant ist auch, dass die gereimten Perioden gegen Ende der Passage zu immer kürzer werden, woraus sich eine Beschleunigung des Erzähltempos ergibt. Eine derartige narrative Technik findet sich in dem Reisebericht nur an dieser einen Stelle. Sicher hat Badr ad-Dīn damit keine literarische Leistung vollbracht, die besonderes Lob erfordern würde, aber die Passage zeigt durch ihre relativ große Lebendigkeit und Komik, dass er auch andere, weniger gravitatische literarische Ausdrucksmöglichkeiten besaß, als er sie in seinem Text meist verwendete.

Die Komik wird vor allem durch einen *running gag* erreicht, der darin besteht, dass die beiden Kapitäne einen Termin nach dem anderen platzen lassen. Nach-

dem sie beim ersten Mal nicht kommen, beim zweiten Mal ebensowenig, ahnt man schon, dass es so auch beim dritten Mal sein würde. Tatsächlich, auch am Donnerstag erscheint kein Kapitän, was Badr ad-Dīn, dessen „Geduld dahinging wie der gestrige Tag“, zeigt, dass die beiden „keine Muslime sein“ können. Eine recht drastische Formulierung, die wohl nicht ganz ernst gemeint ist, sondern nur die pure Verzweiflung des verhinderten Reisenden umschreiben soll. Dennoch erschien einem Kopisten des Textes dieser Satz offenbar doch zu stark, so dass er ihn weggelassen hat (MB, 245).⁴¹

Die Stelle ist auch deshalb ein stilistischer Sonderfall in dem Text, weil Badr ad-Dīn eine „Standesklausel“ anwendet. Da in der Szene Angehörige einer Schicht außerhalb der Gelehrten und Mächtigen, zwei Bootsbesitzer, mitwirken, kann er eine Art der Erzählung wählen, die er in den Beschreibungen seiner Treffen mit höher gestellten Personen nicht benutzt. Es ist ein relativ einfacher und drastischer Stil, inklusive solch übertriebener Elemente wie der „Exkommunikation“ der beiden Kapitäne. In diesem Ton wird auch Badr ad-Dīns weiterer Kampf mit ihnen beschrieben.

Neue Treffen werden vereinbart, die Vereinbarung wird nicht eingehalten, auch nachdem die beiden Kapitäne Eide schworen, „die kein Muslim brechen würde“. Am Ende trägt Badr ad-Dīn die Sache dem Kadi des Ortes vor, der Luṭfi und Māmāyah vorlädt und sie tadelt:

- * Da sagten sie: „Keine Entschuldigung für uns nach diesem Tag.
- * Kein Tadel und keine Anklage.
- * Am Dienstag wird die Gesellschaft ganz sicher reisen.
- * Unser Boot wird in See stechen.“

Sie beschworen und bekräftigten dies in äußerst deutlicher Weise. (MB, 246)

Natürlich kommen die beiden auch am Dienstag nicht und erklären später, dass der Wind ungünstig gestanden habe. Dann soll es der Samstag sein. Wieder nichts. Wenigstens wird das Gepäck Badr ad-Dīns und seiner Begleiter abgeholt, während sie selbst sich hinunter zum Ufer begeben, wo ihr Schiff bald eintreffen soll. Dort finden sie zwar Māmāyah und die Mannschaft vor, werden aber wieder getröstet und in einem Dorf untergebracht, um sich dort auszuruhen. Ihr Quartier erweist sich als ein verfallenes Haus, durch das die Winde hindurchpfeifen und wo sie nachts kein Auge zutun. So verbleiben sie 13 Tage, während die Kälte zunimmt und Schneefall einsetzt. Dann ist wenigstens das Schiff Māmāyahs zum Auslaufen fertig, mit dem al-ʿAbbāsī reisen soll. Māmāyah bietet auch Badr ad-Dīn an, ihn mitzunehmen, „so wie es die Großzügigen tun“, aber dieser antwortet darauf mit dem Vers:

Du bist nicht Noah, so dass dein Schiff mich rettet. / Ich bin nicht Jesus, so dass ich auf dem Wasser laufen könnte. (MB, 248)

⁴¹ Es ist die Handschrift aus der Russischen Akademie der Wissenschaften; siehe das Literaturverzeichnis.

Ob der Kapitän dies als Ablehnung verstanden hat, ist nicht klar. Der gebildete Leser oder Hörer jedenfalls soll sich, so die Absicht des Autors, über den Esprit und Witz der Antwort freuen. Und um eine poetische Krönung der Kapitäns-Passage zu schaffen, läßt Badr ad-Dīn ein langes Gedicht über Māmayyah und seinen Vater folgen, eine Parodie auf Geiz und Dummheit, die wieder in einem leichten, humoristischen Ton gehalten ist:

- Der Kranke verringert mein Vermögen um ein Drittel / zugunsten der verworfensten Frauen und Männer.
- Ich zahle es sofort an Māmayyah, / aber sein Vater erhebt Anspruch darauf.
- Er sagt: „Das ist mein Wesen und meine Natur, / ich habe rechtmäßig einen Anspruch auf das Geld.“
- Da sagt Māmayyah zu ihm: / „Ich kenne Zweige und Wurzeln des Rechts.
- Ich habe das Viele und das Wenige davon gesammelt / und habe aus seiner Quelle getrunken.
- Das Recht ist meine Natur, / meine natürliche Qualität und in Freundschaft mit mir verbunden.
- Das Geld steht mir zu, nicht dir. / So werfe nicht dein Auge darauf.“
- Darauf wird Luṭfi böse / und hört nicht auf, ihn gewaltig zu schmähen.
- Er sagt: „Du stiehlest meine Rechte / jederzeit und zeigst dabei Ungehorsam gegen mich.“
- Da sagt Māmayyah: „Wenn du forderst, / was mein Recht ist, so bin ich nicht ungehorsam gegen dich.“
- Da sagt Luṭfi: „Wie sagtest du ‘mein Recht?’ / Es ist vollständig mir zugeeignet.
- Bist du nicht einer, der verspricht, dann schwört / 50000 mal und darauf davon abweicht?“
- Sein Sohn sagt: „Sie hielten mich für einen größeren Lügner / als dich, einhellig, und für noch verworfener.
- Ich habe dich als Autorität vor Augen, / daraus erwächst meine Handlungsweise.
- Der Ungehorsam erfordert, dass ich mein Recht erlange. / Denn der Ungehorsam ist Teil der Verworfenheit des Übeltäters.
- Was ich gesagt habe, ist das Argument, / das für mich spricht und gegen dich, du Unwissender.
- Und du, du hast gelogen. Denn du hast einen Termin ausgemacht. / Und wegen dem, was Du getan hast, bist du nicht gekommen.
- Hast du nicht im Stich gelassen / den hohen Herrn,
- den vollkommenen Mann, den herausragenden unter allen Leuten, / ‘Abd ar-Raḥīm, den Herrn al-‘Abbās?
- Obwohl von hohem Wert und Alter, erhielt er nicht, / was ihm von Rechts wegen zustand.
- Bei ihm ist jener Fremde, der Syrer (*šāmī*), / Mufti in Damaskus.“
- Luṭfi entbrennt vor Wut über diese Worte und sagt, / nachdem ihn diese Rede geschmerzt hatte:
- „Behauptest du nicht, dass du mein Sohn bist? / Du hast diese Fähigkeit von mir bekommen.
- Du hast sie in Gänze von mir übernommen. / Sie war, bevor sie auf dich überging, meine eigene Kunst.

- Ich verfüge auf diesem Gebiet noch über weiteres. / Es gibt noch Eigenschaften, die in mir aufgespart sind.
- Du kennst nichts außer dem, das bereits erschienen ist. / Du weißt nicht, was in mir noch verborgen ruht.
- Ich wollte dir nützen / mit einigem, was ich habe, und dich nicht hindern.
- Ich habe von dem noch weiteres, ohne Ende, / ganz gewiss. Und du hast das noch nicht erreicht.“
- Da sagt zu ihm Māmāyāh: „Nein, ich wusste, was / du hast, offenbar ward das Verborgene.
- Dann habe ich doppelt so viel, wie du besitzt, davon erlangt; / außer jenem, was ich von deiner Gabe gewählt habe.
- Jetzt verfüge ich in dieser Hinsicht über mehr Kraft als du; / und das, obwohl ich noch nicht die Hälfte deines Alters erreicht habe.
- So befrage die, welche sich unter den verworfensten befinden, über das, was ich sagte. / Sie werden mir den hohen Rang zugestehen.“
- Luṭfi erniedrigte das, was Māmāyāh da sagte. / Sein Gesicht wurde müde und düster.
- Dann brachte er gute Worte vor, / redete sanft, nicht harsch.
- Er sagte: „Mein Sohn, du Bruder der Mannbarkeit, / du Vater der Mannhaftigkeit und der männlichen Tugend.“
- Er meinte mit Mannbarkeit aber Niedertracht / und mit männlicher Tugend die Niedrigkeit.
- „Du übertriffst darin alle anderen Menschen, / du hast vollendet, was ich an Natur und Gestalt besitze.
- Denn du, Augapfel, stammst von mir. / Ich war sicher, dass du mein Sohn bist.
- So höre meine Worte und meine Lehre, / erhöhe meinen Rang und strebe danach, großzügig gegenüber mir zu sein.“
- Da sagte Māmāyāh: „Nein ich gebe mein Recht nicht ab, / noch einen Teil davon, an eines der Geschöpfe,
- auch wenn du mein Vater bist. Denn es entspringt dem ganzen vollen Umfang / meiner Niedrigkeit, dass ich dir dieses Geld verweigere.“
- Mit diesen Worten trug er seinen Fall einem vor, / der davon Kenntnis hatte.
- Der sagte: „Die beiden sind wie zwei Rennpferde, / oder zwei, die an einem Zügel gehen.
- Diese beiden sind ohne Zweifel / Muster an Verworfenheit.
- Ich weiß nicht, bei Gott, / wer von ihnen beiden vorn liegt.
- Wenn du sagst, dass Māmāyāh vorn liegt, dann doch in Bezug auf seine Unwissenheit. / Wenn du sagt, es sei Luṭfi, so weil er der Verworfene der *umma* ist.
- Denn diese Erniedrigung ist trotz ihrer reinen Herkunft / das größte Argument für seine Niedrigkeit.
- Und diese Nutzlosigkeit Māmāyāhs / ist offenbare Verworfenheit, die gegen ihn spricht.
- Einigung muss her, sagen sie, beim Herrn der Urteile. / Er ist die Stütze der übrigen Richter.
- Das richtige ist, dass sie Frieden schließen / und dass sie all dies anvertraute Gut teilen.
- Denn ihr beiden seid die niedrigsten dieser *umma*.“ / So trennten sie sich gutwillig, indem sie teilten. (MB, 248 ff.)

Das Gedicht schließt sich stilistisch an die vorige Prosapassage an und ergänzt diese gut zu einem theatralisch-komischen Intermezzo in der Erzählung Badr ad-Dīns, welches sicher einige seiner Zeitgenossen erfreut hat. Das Intermezzo unterbricht die Geschichte „Badr ad-Dīns Postensuche in Istanbul“. Gerade deswegen haben wir hier eine geschickte narrative Konstruktion vorliegen. Die Passage kontrastiert schön mit dem Verzweiflungsgedicht und der Anklage gegen die Rūm.

Schließlich nach Istanbul zurückgekehrt, kommt Badr ad-Dīn wieder auf seinen Fall zu sprechen und weist darauf hin, dass es noch große Widerstände gegen ihn in Damaskus gab:

In diesen Tagen kamen Briefe aus Damaskus von Ehefrau, Verwandten und Bekannten, die berichteten, dass Ibn Isrāfil, der Kadi von Damaskus, die meisten (der für mich bestimmten) Ämter zur Neubesetzung anbot, ohne dass er das vorher angekündigt hätte und Widerspruch oder Zustimmung erhalten hätte. Das tat er inspiriert durch einige Feinde und Neider, die gegen mich intrigierten.

Erstaunlich war, dass kein Widerstand von Seiten meiner Gefährten geleistet wurde, obwohl sie doch so viele waren. Sie halfen nicht gegen die Feinde und leisteten mir keinen Beistand. Und das, obwohl doch die Leute von Damaskus von mir keinen Schaden erlitten und aus meiner Lehrtätigkeit so viel Nutzen gezogen hatten, ebenso wie aus meinen *fatwās*. Aber vielleicht gibt es eine Entschuldigung für die Brüder, welche mir jetzt verborgen ist.

All das geschah, obwohl ich überall Vertraute eingesetzt hatte, die meine Sache vertreten sollten. Und obwohl ich mich um ihre Belange und ihr Wohl gekümmert hatte, so wie ich es vermochte. Das geschah, obwohl ich mich an der Pforte des Sultans eingefunden hatte und sich einige Stützen und etliche Notabeln des Landes Rūm um meine Angelegenheiten kümmerten. Diese waren aufgebracht, als ich ihnen mitteilte, was in Damaskus geschehen war. Dann wurde für mich aber ein Schreiben verfasst, Gott sei gelobt, das mich in alle meine Posten erneut einsetzte, und ein neues Sultansurteil. Es wurde auch verfügt, dass alles, was man mir durch Feindschaft und Schwindel genommen hatte, zurückerstattet werde. Dazu erhielt ich noch manche andere Posten. Für die Freunde war dies eine gute Botschaft, die Feinde verloren viel und wurden bezwungen.

Das geschah durch Gottes Beistand, Seine verborgene Freundlichkeit und Großzügigkeit. Bei Gott suche ich Hilfe, und das ist ausreichend für mich. (MB, 278)

Wenn Badr ad-Dīn in der Einleitung zu dem Reisebericht nicht sagte, worin genau seine Probleme in Damaskus und worin insgesamt die dortige „Krise“ bestand, so liefert er hier eine Darstellung nach. Es zeigt sich jetzt ganz klar, dass eine oder sogar die treibende Kraft des Übels tatsächlich der Kadi Ibn Isrāfil war. Außerdem gab es eine, allerdings weiterhin unbekannt bleibende Gruppe von Neidern, die ihn zu seinen Aktionen anstachelten.

Immerhin, Gott hat Badr ad-Dīn gegen diese Widersacher unterstützt, das ist die gute Nachricht. Die schlechte besteht darin, dass seine Freunde in Damaskus bei dem allen eine zweifelhafte Rolle spielten. Von ihnen fühlt er sich im Stich gelassen, sogar verraten, von solchen Leuten, denen er Dienste geleistet hatte und anderen, die er eigens mit der Wahrnehmung seiner Interessen betraut hatte. Er scheint höchst ärgerlich darüber, geradezu erschüttert, und kann sich das Verhalten seiner Freunde nicht erklären. „Ich weiß nicht, was sie gezwungen haben könnte“,

sagt er, eine interessante Wendung. Badr ad-Dīn spricht hier anders als sonst in der Gegenwartsform, nicht als Autor, sondern aus der Perspektive des Reisenden, der sich gerade in Istanbul befindet und über die Umstände in Damaskus nachdenkt, welche er aus der Entfernung nicht zu durchschauen vermag. Der *Autor* Badr ad-Dīn, da er den Text ja schrieb, als er wieder zurück in Damaskus war und sich schon über die näheren Umstände des „Verrats der Freunde“ kundig machen konnte, hat wissen müssen, ob verborgene Gründe für die unterlassene Hilfe vorlagen, und er hätte es schreiben können, wenn es welche gab. Badr ad-Dīn verwendet die Gegenwartsform, um dem Leser die Identifikation mit dem Reisenden zu erleichtern, der sich mitten in der Krise befindet. Dann wechselt er wieder in die Vergangenheitsform und erhebt eine universelle Klage:

- Ich versuchte, von meinem *dabr* (etwa: „meinem Schicksal“; „den Umständen, denen ich ausgesetzt bin“) Sicherheit zu bekommen, doch hat er sich abgewandt. / Da habe ich ihm gezeigt, was ich loswerden wollte.
- Ich verzweifelte wegen der Leute meiner Gegenwart, wegen allen zusammen. / Ich wollte keinen Heuchler von ihnen, der sich mir mitleidig zuwendet oder sich abwendet.
- Denn ich bin den Weg der Entsagung (*ṣabr*) von ihnen gegangen. / Im Inneren bin ich ihn bis zum Ende gegangen.
- Wie oft habe ich von ihnen Bissen der Tortur geschluckt / und konnte, was ich schluckte, nicht ertragen.
- Sie entrissen den Füchsen ihre Natur. Dann siehst du sie / nicht müde werdend, von dem erwünschten Verhalten abzuweichen.
- Als wenn sie mit der tiefschwarzen Farbe ihrer Niedertracht gefärbt worden wären, / mit einer Farbe, die ganz sicher die Zeit selbst an Dauerhaftigkeit übertrifft.
- Ich flüchtete mich zu Gott, um das zu bekommen, was ich wollte. / So erreichte ich, was ich wollte.
- Da ließ Er mich durch Seine Wohltat volles Glück erlangen, / breitete über mich Seinen Schatten weit aus.
- Er ließ mir, nachdem ich Schmerz erlitt, ein Geschenk zuteil werden, / eine Gnade, und ließ mich die Wünsche erreichen.
- Für Ihn, den Erhabenen, ist mein Preis bestimmt, wenn geführt wird / das Herz die rechten Wege oder wenn es sich davon abwendet. (MB, 279)

Ein anfangs sehr pessimistisches Gedicht, vergleichbar mit der Anklage gegen die Rūm, die Leute von Istanbul, wo es hieß: „Ich bewegte mich unter den Leuten dieser Stadt wie ein weißes Geburtsmahl auf einem schwarzen Stier und litt unter der Fremdheit und Sorge. Ich fand keinen Gefährten, Freund und Bruder. Mein Herz war vereinsamt und mein Sinn verwirrt. Mein Unglück wurde immer größer und meine Brust beengte sich, während meine Geduld abnahm und die Sorgen mich immer wieder überfielen“ (MB, 134). War Badr ad-Dīn vereinzelt „unter den Leuten der Stadt“, so sind es jetzt die „Leute des *dabr*“, also eigentlich alle Menschen. Das ist eine gravierende Ausdehnung seiner Anklagen, die in universelle Dimensionen gesteigert werden.

Auf diese Weise endet die Zeit von Badr ad-Dīn Karrierestreben in Istanbul. Das nun zu lösende Problem des *Autors* besteht in der Beschreibung der Rückreise. Es ist in Istanbul-Reiseberichten, die sich um Karrierefragen drehen, durchaus problematisch, die Rückreise zu beschreiben. Denn die Gefahr eines unerwünschten Spannungsabfalls in der Geschichte droht, weil das Ziel der Reise erreicht, der Reisende weitgehend befriedigt und jetzt nur noch darum bemüht ist, wieder nach Hause zu kommen. Wenn er für die Rückreise den gleichen Weg wählt wie für die Hinreise, kann er noch nicht einmal neue Städtebeobachtungen bringen. Zwei Autoren eines Istanbul-Reiseberichts, die später zu behandelnden Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī und Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī, tragen diesem Problem dadurch Rechnung, dass sie ihren Text nach Erfüllung des Karrierewunsches einfach beenden und nur noch kurz angeben, dass sie zu ihrem Dienort aufgebrochen sind. Nicht so Badr ad-Dīn, der seiner Rückreise immerhin 43 Seiten widmet (MB, 280-323), welche er auch durchaus spannend zu gestalten weiß.

Erstens wählt er zumindest teilweise eine andere Route als für die Hinreise, nimmt einen weiter östlich gelegenen Weg durch Anatolien und trifft erst in Aleppo wieder auf die Hinreisestrecke. Interessanter ist aber zweitens, dass seine Geschichte auch weiterführende thematische Entwicklungen aufweist. Im wesentlichen knüpft er an die am Ende seines Istanbulaufenthaltes offen gebliebene Frage des Verhältnisses zu den Menschen insgesamt und seinen Freunden in Damaskus im besonderen an. Dennoch verläuft die Rückreise recht gut. „Ich fliege wie ein Vogel“, (MB, 285) sagt er einmal, um die Freude über seinen Erfolg und über die Rückkehr in die Heimat zu beschreiben. Es bedroht ihn zwar ein Seesturm bei der Überfahrt zur asiatischen Seite des Marmara-Meeress (MB, 286), Beschreibungen von Zerstörungen und religiös-moralischen Abweichungen, die die Hinreise gerade in Anatolien so sehr geprägt hatten, fehlen aber.

In Aleppo wird die Laune des Reisenden getrübt, weil der Damaszener Kadi Ibn Isrāfīl erneut auftritt. Noch nicht besiegt durch die Zurechtweisung der Istanbul-Funktionäre, stiftet er weiter Unfrieden, wie Badr ad-Dīn während seines Aufenthaltes in der Stadt zu Ohren kommt. *Qāṭalabū Allāh* (Gott bekämpfe ihn), kommentiert der Reisende dies und fährt mit den Worten fort: „Aber ich wurde dadurch nicht beunruhigt, weil ich mich auf Gott verließ und sicher war, dass Er allein in dieser Welt handelt“ (MB, 302). Man fragt sich, wie genau Gott eingreifen soll. Leider geht Badr ad-Dīn darauf nicht weiter ein, noch erklärt er, warum der Kadi trotz der Anweisungen aus Istanbul noch immer gegen ihn intrigierte.

Sein Hauptthema für die Passage der Rückreise ist aber nicht das Fehlverhalten des Kadis oder anderer einzelner Menschen, sondern die „Zeit“ bzw. „die Menschen“ insgesamt. Weiteres sagt er dazu anlässlich seines Besuchs in Hama, wo er am Freitag, dem 20. Dū al-Ḥiġġa 937/4. August 1531 eintraf und drei Tage blieb. Sein Gastgeber war Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAṭīya aš-Šāfiʿi ʿAlawān (st. 954/1547)⁴²,

⁴² Zu seiner Biographie siehe KS, I 128; KS, II 51-52.

Sohn des Scheich ‘Alī ‘Alawān (st. 936/1529), des Gründers eines eigenen Sufi-Ordens. Der Reisende besuchte das Grab des Vaters in Hama und verbrachte einige Zeit im Gespräch mit dem Sohn. Badr ad-Dīn kommt zu dem Schluss, „es war, als wenn die Reise nur ihm gelten würde“ (MB, 307 f.). Dieser Satz muss aufmerksam machen. Welche besondere Rolle spielt Muḥammad ‘Alawān denn für Badr ad-Dīn, dass er ihn derartig herausstellt? Einen Hinweis darauf gibt eine andere Aussage des Reisenden über den Scheich:

Ich fand, dass er eine Perle unter den Menschen ist, die nicht beachtet wird, eine Schatztruhe mit allen Vorzügen, die verschlossen ist. Ein Geschenk, von der geizigen Zeit (*dahr*) empfangen; eine Wohltat der Zeit, die so viel Schlechtes enthält. (MB, 306)

Hervorragende Eigenschaften, die aber in Verborgenheit bleiben; in gewisser Weise ähnelt Muḥammad ‘Alawān damit Badr ad-Dīn. Oder besser: Die gegenüber dem Sufi-Scheich gezeigte Missachtung hat auch er selbst erfahren, als in Istanbul seine Qualitäten nicht gebührend schnell anerkannt wurden. Dazu fühlte er sich von seinen Freunden verraten, denen er doch seine Wohltaten hatte zukommen lassen, und schließlich klagt er am Ende seines Istanbul-Aufenthaltes die Menschen für ihre moralischen Fehler insgesamt an. Aus dieser verallgemeinernden Perspektive betrachtet Badr ad-Dīn auch den Fall Muḥammad ‘Alawān, der nicht etwa allein in Hama missachtet werde, sondern generell. Das liege nicht etwa an ‘Alawān, sondern am schlechten Zustand der „dunklen Welt“. Anders formuliert es Badr ad-Dīn in folgendem an Muḥammad ‘Alawān gerichteten Vers:

– Durch dich wurden die Tage (*ayyām*) gut. Es / war so, als wenn du im Mund der Zeit (*zaman*) das Lächeln wärest. (MB, 307)

Man sieht: Das Thema „Zeit“, nunmehr gebraucht er nicht den Begriff *dahr*, sondern das Synonym *zaman*, läßt ihn nicht mehr los. Badr ad-Dīns Konzept der „Zeit“ meint mehr als bloße Dauer, das Kommen und Gehen von Momenten. Zeit ist vielmehr etwas, das wie eine Person ausgestattet ist, sogar einen „Mund“ hat. Zum einen wird Zeit als positive, gebende Kraft beschrieben, da ‘Alawān ein „Geschenk von der Zeit“ ist. Aber die Zeit enthält auch „viel Schlechtes“, und damit erhebt sich die Frage, in welcher Relation das Gute und das Schlechte stehen, ob die Zeit also eher schlecht oder eher gut ist. Das wird in den bisherigen Äußerungen Badr ad-Dīns nicht ganz klar, ebenso wenig erhellt sich, in welchem Verhältnis Zeit und Gott stehen; beides Kräfte für Badr ad-Dīn, die auf die Menschen wirken.

Diese Frage kommt bei der Ankunft in Damaskus mit erneuter Dringlichkeit auf. Zunächst erweckt der Bericht den Eindruck, dass die Rückkehr unbelastet von Ressentiments verlief. Badr ad-Dīn wird freundlich begrüßt, ja kurz vor Damaskus kommen ihm etliche Leute entgegen, um ihre Freude zu bekunden. Badr ad-Dīn zählt sie mit Namen auf und zeichnet kurze Portraits von ihnen. Ob auf der Liste dieser gut ein Dutzend Personen (MB, 318-320) auch die Freunde sind, die ihm nicht geholfen haben, als er in Istanbul weilte, sagt er nicht. Es folgt eine

recht merkwürdige Beschreibung seines Eintreffens in der Heimatstadt, welche von einer gewissen inneren Distanz ihr gegenüber zeugt, aber dann heißt es:

Da sah ich ein Wunder, eine Abweichung von dem Gewöhnlichen (*ḥarq al-ʿāda*), ein Licht nämlich, größer als das Licht der beiden Lichter, Sonne und Mond. Die Intuition (*ḥaṣāʾir*) kannte es, bevor die Blicke des Auges es wahrnahmen. Die Blicke des Auges erkennen es nicht, weil die Essenz seines mystischen Lichtes heller leuchtet als die gewöhnlichen Lichter. Da wurde ich dessen gewiss, dass nur Gott auf Seiner geheiligten Erde die Geheimnisse gehören, welche Er nur den hervorragenden von seinen Dienern enthüllt. Wir zogen ruhig dahin, bis wir, gelobt sei Gott, in die Stadt gelangten:

- Sie ist das Haus, in dem ich mich nicht aus einer Beziehung löse, / weil eine Sache zwischen uns steht, die in meinem Herzen verborgen ist.
- Denn Er schüttete darüber reichlichen Regen aus. Sie ist / die Heimstatt von freigiebigen Nachbarn und Freunden. (MB, 321)

Im ersten Vers des Gedichtes ist angedeutet, dass Badr ad-Dīn erwogen hat, seine Bindungen zu Personen in Damaskus zu lösen, weil etwas Schlechtes zwischen ihnen vorgefallen war. Gemeint ist sicher, dass die Freunde ihn nicht unterstützten, als der Kadi Ibn Isrāfīl gegen ihn intrigierte, und er deswegen wütend auf sie war. Dieses Gefühl ist bei der Rückkehr nicht aufgehoben, sondern „im Herzen verborgen“. Aber Badr ad-Dīn löst die Bindungen zu den Freunden dennoch nicht, da Gott Damaskus und damit auch ihnen weiter seinen Segen spendet.

Zu dieser Erkenntnis ist Badr ad-Dīn durch eine mystische Eingebung gekommen, die in der mit einigen Fachbegriffen des Sufismus wie *ḥarq al-ʿāda* versehenen Prosapassage beschrieben wird. Der Sinn der Stelle ist, dass der Reisende durch diese Erkenntnis, welche tiefer als „gewöhnlich“ reicht, zum Wissen um den Hintergrund des Verrats der Freunde vordringt, dass er ihn im Lichte der „verborgenen Wahrheiten“ sieht, welche Gott nicht jedem und nicht immer gewährt. Welche Wahrheiten das genau sind, erklärt Badr ad-Dīn an dieser Stelle nicht. Er meint vermutlich die Einsicht, dass die Menschen eben allgemein schwach, aber dennoch in Gott aufgehoben sind. Weniger mystisch formuliert, kann das auch bedeuten, dass Badr ad-Dīn, da er nun einmal in Damaskus leben muss, es nicht für sinnvoll hält, sich in einen dauerhaften Konflikt mit den Kollegen und Freunden zu begeben. Er muss sich vielmehr irgendwie mit ihnen arrangieren. Das ist Badr ad-Dīn dann auch gelungen, wie er zum Abschluss seines Berichtes bekundet:

Ich lebe bis heute an diesem Ort, wo verbunden ist, was getrennt war. Ich genieße nun die Ruhe, statt Sorge zu leiden, erfahre Zufriedenheit statt der Not. Meine Angelegenheiten regelten sich, sowohl was meine Position als auch was meinen Besitz betrifft, so wie Gott wollte. (MB, 323)

Und Gott soll ihn auch fernerhin schützen, die „übrigen Angelegenheiten“ Badr ad-Dīns regeln – welche auch immer das sind – und seine Sicherheit gewährleisten. So erhält die Geschichte kein *happy end*, da doch noch die Erinnerung an die Schwäche der Freunde bleibt, die Welt also nicht in Ordnung ist. Aber Badr

ad-Dīn hat gelernt, damit zu leben und sich mit der Unvollkommenheit der Menschen zu arrangieren. Und er hat gelernt oder ist darin bestätigt worden, dass er sich nur auf Gott verlassen kann, nicht etwa auf die Menschen und stünden sie ihm noch so nahe.

Wenn man nun ein Fazit ziehen und die Art der Selbstdarstellung Badr ad-Dīns in dem Reisebericht zusammenfassen will, dann ist vor allem die Frage zu klären, was diese Bekundung des Gottvertrauens bedeutet. Kann man es als Neigung zur Passivität verstehen? Will er sagen: Nicht menschliches Streben, die Kommunikation, die Pflege von Beziehungen bringt Erfolg, sondern die unsichtbare Hand Gottes, die alles für den Gläubigen zum Guten richtet. Für diese Interpretation spricht, dass Badr ad-Dīns Biographen ihm gelegentlich zuschreiben, dass er nicht für seine Interessen aktiv eingetreten wäre, sondern immer auf Gott gehofft habe. Dazu später. Die Reise, die Badr ad-Dīn gerade zur Wahrung seiner Interessen unternommen hat, weist ihn aber nicht als passiven Dulder aus. Als er nach Istanbul aufbricht, befindet er sich in einer schweren Krise und sieht sich gefordert, voller Energie darauf zu reagieren. Ohne seinen Entschluss, aktiv zu werden, keine Istanbul-Reise und auch kein Reisebericht.

Vielleicht ist es fruchtbarer, das Gottvertrauen als Abwendung von der Gesellschaft zu deuten. Trotz des versöhnlichen Endes bleiben die weltablehnenden Bemerkungen des Autors im Text zu gewichtig, um durch den Schluss als aufgehoben gelten zu können. Sie deuten zumindest die Möglichkeit an, dass Badr ad-Dīn nicht an eine befriedigende Weltordnung und eine menschliche Gesellschaft glaubt, in der er sich gänzlich heimisch fühlen könnte. Wenn das richtig ist, dann ließe sich der Schluss als Beschreibung einer unvollständigen Rückkehr oder Heimkehr deuten. Der Reisende bleibt innerlich mit einem Teil seines Seins in der Fremde. Deshalb, so mag man denken, hat er überhaupt den Bericht geschrieben, als Zeugnis der Distanzierung von seiner kindlichen, unreflektierten Gebundenheit an die Heimat und als Ausdruck eines Menschen, der sich höchstens noch in milder Resignation mit der Welt ob ihrer Unvollkommenheit oder gar Verdorbenheit abfinden kann.

1.2. Ein Vorbild für Badr ad-Dīn, *Ḥālīd al-Balawī*

Kein Text, der nicht auf andere Texte verweist, an Vorbilder anknüpft und zitiert, Tradition rezipiert und adaptiert. Das gilt auch für Badr ad-Dīns Reisebericht, in dem die Traditionsbindung ohne weiteres zu erkennen ist, da er zahlreiche Gedichte anderer Autoren enthält, deren Namen teilweise auch genannt werden.⁴³ Schwieriger ist es schon, die Prosazitate Badr ad-Dīns zu entdecken, da der Autor

⁴³ Eine Quelle für Gedichte verschiedener Verfasser ist das anthologische Werk von Badr ad-Dīns Freund al-ʿAbbāsī, „Maʿāhid at-tanṣīṣ“, wie der Herausgeber Al-Mahdī ʿAbd ar-Rawāḍīya anzeigt (z.B. in MB, 27).

keine Mühe darauf verwendet oder es bewusst vermeidet, ihre Herkunft kenntlich zu machen. Ebenso wirft die Frage, woran sich Badr ad-Dīn in der Gestaltung der Gesamtstruktur seines Textes, der narrativen Abläufe, Themenwahl etc. orientierte, große Probleme auf.

In einer Hinsicht war Badr ad-Dīn sicher ein Innovator. Denn den Typ des Istanbul-Reiseberichts, in dem über Karrierefragen gehandelt wird, gab es vor ihm nicht. Deshalb fand er in dieser Hinsicht kein direktes Vorbild für seinen Text. Allerdings war er natürlich nicht der erste arabische Autor eines Reiseberichtes, sondern stand in einer langen Tradition des Genres. Welche der älteren Reisebericht-Texte er nun tatsächlich kannte und welche er als Vorlage für sein eigenes Werk benutzte, ist jedoch nicht leicht zu sagen. Das liegt zum einen daran, dass Badr ad-Dīn keinen Titel eines älteren Reiseberichts nennt, zum anderen lassen sich einige Reiseberichte, die als Vorbild für ihn in Frage kommen, nicht mehr auffinden. Von Autoren aus seiner Heimatstadt Damaskus sind aus der Zeit vor dem 16. Jahrhundert überhaupt keine Reiseberichte bekannt, jedoch gibt es Hinweise aus angrenzenden Regionen, dass dort solche Texte produziert wurden. So zählt Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505) zwei Reiseberichte in der langen Liste seiner Werke auf. Es ist möglich, dass Badr ad-Dīn as-Suyūṭīs Berichte während seines Aufenthalts in Kairo in die Hände bekam, aber das fällt in den Bereich der Spekulation, denn sie scheinen verloren zu sein.⁴⁴

Ganz sicher ist hingegen, dass Badr ad-Dīn durch einen Reisebericht aus dem arabischen Westen beeinflusst wurde, nämlich „Tağ al-mafriq ṭahliyat ‘ulamā’ al-Mašriq“ von dem Andalusier Ḥālid b. ‘Isā al-Balawī (genaue Lebensdaten sind nicht bekannt, er lebte noch 755/1354). Der Titel des Textes, „Die Krone des Scheitels, Ausschmückung der Beschreibung der Gelehrten des arabischen Ostens“, klingt so, als handele es sich dabei um eine Sammlung von Gelehrtenportraits, in der Art eines *tabat* oder *fibrīst*. Dieser Eindruck trägt auch nicht gänzlich, spricht doch al-Balawī sehr viel über Gelehrte, die er in Nordafrika und im Vorderen Orient traf. Irreführend ist allerdings, dass er im Titel gar nichts von einer Reise erwähnt. Denn es handelt sich bei dem Text im wesentlichen um einen Reisebericht, in dem al-Balawī über seine Pilgerfahrt nach Mekka sowie Besuche anderer Städte wie Kairo und Jerusalem erzählt. Aufgebrochen war er am 18. Šafar des Jahres 737/26. September 1336 in seiner Heimatstadt Qantūriyya (Cantoria bei Almeria), wohin er im Dū al-ḥiğga 740/Mai 1340 zurückkehrte (BT, II 155).

Badr ad-Dīn erwähnt nicht, dass er al-Balawīs Text benutzte, und auch der Forschung war dieser Umstand lange Zeit verborgen geblieben, bis al-Mahdī ‘Id ar-Rawāḍiyya, der Herausgeber von Badr ad-Dīns Reisebericht, darauf hinwies (MB, 13). Dass vorher niemand die Beziehung zwischen den beiden Texten feststellte, erscheint nicht verwunderlich, da nicht nur Badr ad-Dīns Text bisher kaum erforscht wurde, sondern auch al-Balawī, anders als andere Autoren von Reisebe-

⁴⁴ As-Suyūṭī: *Al-Taḥadduṭ bi-ni‘mat Allāh*, 127.

richten aus dem Maghrib und Andalus, Ibn Ġubair (st. 614/1217) und Ibn Baṭṭūṭa (genaue Lebensdaten unbekannt, 14. Jahrhundert) etwa,⁴⁵ nicht sehr bekannt war und immer noch nicht ist. Interesse rief sein Text vor allem deswegen hervor, weil der Autor etwa zur selben Zeit wie Ibn Baṭṭūṭa reiste und viele der gleichen Orte besuchte, so dass sich ein Vergleich der beiden Texte anbot. Dieser Vergleich fiel zu Ungunsten al-Balawīs aus. Wilhelm Hönerbach hielt ihm vor, dass sein Werk ein gutes oder besser gesagt schlechtes Beispiel für die übertriebene Elaborierung des literarischen Stils sei, wie sie im 14. Jahrhundert in Andalus aufgekommen sei. „Sprachliche Künstelei“ werde bis zu einem Grad betrieben, dass der „eigentliche“ Inhalt des Berichtes fast dahinter verschwinde.⁴⁶ Dies ist ein typischer Fall von unreflektierter orientalistischer Wertung, welche davon ausgeht, dass ein Text schlecht sein muss, wenn der Orientalist unfähig ist, ihn zu verstehen. Das arabische Publikum, Leser des 14. bis 16. Jahrhunderts, wird wohl anders über al-Balawīs Werk gedacht haben, welches durchaus rezipiert und so weit verbreitet wurde, dass es auch Badr ad-Dīn in Damaskus erreichte. Wie das genau geschah, ist nicht klar, dass er aber davon beeinflusst wurde, zeigen verschiedene Stellen in seinem Text deutlich.

An einer Stelle läßt Badr ad-Dīn sich ein Plagiat zuschulden kommen, das besonders gravierend für solche Leser ist, die aus seinem Bericht historisch-geographische Informationen entnehmen möchten. Diesen könnte Badr ad-Dīns Beschreibung des Krankenhauses von Istanbul, die oben zitiert wurde, interessant erscheinen. Sie stammt allerdings weitgehend von al-Balawī, der über ein Krankenhaus in Kairo schreibt:

Jeden Tag beträgt die Zahl der Kranken, die dahin kommen, und der Geheilten, die es verlassen, 4000 Personen, manchmal auch mehr, manchmal weniger. Jeder, der es geheilt verlässt, gibt eine Gabe an das Krankenhaus, Stoffe für die Ausstattung, Geld für die Ausgaben. Die Art, wie die Kranken behandelt werden, mit Einläufen, mit wohltätigen Pulvern, in die Gold- und Silberstücke, feine Saphire und verschiedene Arten von kostbaren Perlen aufgelöst sind, diese Art verwundert den, der davon hört. Dazu wird Geflügel und Hammel zum Essen auf verschiedene Weise zubereitet gereicht, und jeder, der dahin kommt, erhält, was er benötigt: einen Schlafplatz, Decken ... und ähnliches. All das ist auf die vollkommenste Art bereitgestellt; so etwas gibt es sonst nur in den Häusern des Emirs und des Kalifen. Das Ganze organisieren qualifizierte Ärzte, herausragende Notare, kundige Administratoren und eifrige Diener, die ihre Tätigkeit vertrauenswürdig, gerecht und ohne Fehler ausüben. (BT, I 219)

Badr ad-Dīn läßt die Aussagen über die 4000 Patienten sowie über die aufgelösten Materialien weg, zitiert aber ansonsten diese Passage fast wörtlich. Am Ende fügt er dann hinzu: „Jeden Tag werden unzählige Dinge an diejenigen, die das Krankenhaus aufsuchen, verteilt. Es wird kein Buch oder Register (*daftar*) darüber

⁴⁵ Siehe zu beiden Texten Elger (Übers.): *Ibn Battuta*, v.a. 221 f.; mit weiteren Literaturangaben.

⁴⁶ Hönerbach: *Das nordafrikanische Itinerar des Abdari*, 22.

geführt“ (MB, 122 f.). Was genau der Grund für die Änderung der Balawī-Stelle war, kann man nur vermuten. Vielleicht kannte Badr ad-Dīn das Istanbul Krankenhaus aus eigener Anschauung und wollte den Unterschied zu dem von al-Balawī beschriebenen Krankenhaus hervorheben, vielleicht lag ihm auch nur an literarischer Variation der Vorlage. In beiden Fällen stellt sich die Frage, warum er überhaupt al-Balawī zitiert. Das ist deswegen merkwürdig, da dessen Ausführung nicht übermäßig bemerkens- und zitierenswert erscheint und man annehmen kann, Badr ad-Dīn wäre in der Lage gewesen, das Istanbul Krankenhaus mit eigenen Worten zu beschreiben. Aber vielleicht war er der Meinung, dass al-Balawī so etwas wie ein archetypisches Krankenhaus darstellte, vielleicht wollte er seinen Rezipienten einen dezenten Hinweis geben, dass er al-Balawīs Text rezipierte, oder er hatte einfach keine Lust, sich etwas eigenes auszudenken.

Ein weiteres Beispiel für Badr ad-Dīns „Bearbeitung“ seiner Quelle ist die Beschreibung seiner Seereise von Istanbul nach Iznikmut. Er nimmt dabei auf eine Stelle bei al-Balawī Bezug, wo dieser über seine Seefahrt nach Alexandria erzählt. Al-Balawīs Reise verläuft ziemlich schlecht, da sein Schiff in eine Flaute gerät und Wassermangel die Reisenden zur Verzweiflung treibt, was in bewegenden Worten ausführlich beschrieben wird. Erst als al-Balawī und seine Gefährten auf dem Schiff für Wind beten, winkt die Rettung:

Ein Wind kam auf, mit dem wir reisten (*wa-habbat rīḥ simā bibā*), bis durch Gottes Gnade der Hafen von Alexandria auftauchte. (BT, I 196)

Badr ad-Dīn, dem es während seiner Reise von Istanbul nach Iznikmut ähnlich erging, greift die Formulierung al-Balawīs auf, ersetzt nur *rīḥ* durch *sabā*, was beides „Wind“ bedeutet. Eine weitere Änderung besteht darin, dass er das von al-Balawī bereitgestellte sprachliche Gerüst mit einer großen Menge an Ausschmückungen füllt und auf diese Weise zu folgender Passage kommt:

Als der Ostwind aufkam, nachdem er geschwiegen hatte (*lamma habbat ba'da sukūnibā aṣ-ṣabā*), der Morgen aus dem Schlaf erwachte, das Licht des Mondes und das Licht des Morgens leuchtete, da blähten sich die Segel des Schiffes ... Dann reisten wir weiter (*simā*). (MB, 211)

Es scheint fast so, dass die Lust am Dichten mit Badr ad-Dīn durchging und ihn dazu drängte, die Vorlage poetisch auszuschnücken. Die Frage ist, ob er lediglich noch etwas Wortgeklingel hinzufügt oder ob ihm eine literarische Verbesserung gelingt. Man kann durchaus sagen, dass das zweite der Fall ist. Aus Badr ad-Dīns Worten spricht mehr emotionale Bewegung, mehr Begeisterung als aus al-Balawīs. Man nimmt ihm die Freude des Reisenden nach der Not ab, während al-Balawīs lapidare Bemerkung davon recht wenig spüren lässt. Denn nachdem al-Balawī lang und breit die Notlage der Reisenden ausgemalt hat, stellt seine Bemerkung, dass dann doch Wind aufkam, kein zureichendes Gegengewicht dar.

An einer anderen Stelle kombiniert Badr ad-Dīn verschiedene Passagen al-Balawīs, um daraus einen eigenen Bericht zu machen. Beschrieben wird Badr ad-Dīns Abreise aus Aleppo auf dem Weg nach Istanbul:

Das Feuer des Abschieds wurde durch die Wasser der Tränen gelöscht und das Herz von immer stärker werdender Traurigkeit übermannt. Da blieb ich stehen wie einer, der sich hingibt. Ich verabschiedete mich von Syrien (*al-bilād aš-šāmiyya*) voller Hoffnung und Schmerz und rezitierte:

– Meine beiden Freunde, dies ist der Standplatz eines Verliebten. / So haltet ein wenig inne und seht, wie er sich hingibt.

Dann reiste ich ab, während mein Herz in jenen Hügeln und Strömen verblieb. Mich floh die Fähigkeit, das Leiden auszuhalten, als ich jene Orte verließ, zu denen ich mich hinwünschte. Ich verabschiedete mich von der Fähigkeit zum Ertragen, als ich mich von jenen Leuten und den Moscheen der Stadt verabschiedete. Es überkam mich Angst, und die Schlaflosigkeit übernahm die Herrschaft über meine Augenlider. Ich entflammte in Liebe zu dem, was der Mitleidige liebt und vergeudetete meine Tränen – jeder Mann vergeudet, was er besitzt. Gott sei gnädig mit Zahīrā al-Mahlabī, denn, wie es mir erging, beschrieb er in seinen Versen:

– Wie lange werden meine Augenlider von den Tränen verletzt? / Wahrlich, mein Herz zittert wegen der Trennung.

– An jedem Tag bin ich erneut traurig, / überall habe ich einen Geliebten, von dem ich getrennt bin.

– Von meinem Wesen her bin ich treu, und meine / Neigung zu denen, die ich verlassen habe, dauert lang.

– Ich schwöre, dass ich nicht von einem Ort auf der Welt schied, / ohne dass man sich daran erinnerte, wie die Tränen rannen. (MB, 76 f.)

Badr ad-Dīn zeigt sich in seinem Reisebericht immer wieder von Abschiedsschmerz und Heimweh geschüttelt, was man auch verstehen kann, da er in Damaskus seine Familie und seine einst gesicherte Stellung zurückließ. Das heißt aber nicht, dass die Abschiedsklagen aus ihm einfach so hervorbrächen, sich sein Gefühl gleichsam unwillkürlich in Verse ergieße. Diese ganze oben zitierte Stelle zum Beispiel ist dem Text al-Balawīs entnommen. Die Prosawendungen hat Badr ad-Dīn aus der Passage über al-Balawīs Abreise aus Biḡāya in Algerien (BT, I 157), die Verse stammen von anderen Stellen (darunter BT, I 148).⁴⁷ Ein Plagiat liegt also auch hier vor, wobei sich die Frage stellt, analog zum Fall der Krankenhausbeschreibung, warum Badr ad-Dīn diese Abschiedsszene nicht selbst gestalten konnte. Dass er Verse von anderen Autoren zitiert, um seinen Schmerz auszudrücken, ist nicht weiter verwunderlich. Das tut er auch an vielen anderen Stellen seines Textes. Aber warum übernimmt er auch al-Balawīs Prosasätze, wo er doch sicher leicht eigene Worte hätte finden können? Vielleicht war er von der Vorlage besonders angetan, weil sie seine Gefühle sehr gut ausdrückte. Oder hatte er sie im Kopf, ohne dass ihm die Herkunft (noch) bewusst war? Wie auch immer, diese Übernahme zeigt, wie stark literarische Tradition auf das Schreiben Badr ad-Dīns und vielleicht sogar das eigene Empfinden wirkte.

⁴⁷ Siehe den Hinweis des Herausgebers, MB 13.

In den meisten Fällen handelt es sich bei Badr ad-Dīns Zitaten aus al-Balawī Text um Gedichte, viele davon durch den Andalusier seinerseits aus älteren Quellen übernommen. Man könnte nun vermuten, dass Badr ad-Dīn diese Quellen benutzte, also nicht auf al-Balawī zurückgriff. Das trifft aber nicht oder überwiegend nicht zu. Denn erstens zitiert er eine sehr große Anzahl von Gedichten aus al-Balawī Reisebericht, zweitens tauchen in einigen Fällen Gedichte in fast gleicher Reihenfolge in den beiden Texten auf.⁴⁸ Al-Balawī Text war für Badr ad-Dīn ein ausgiebig benutzter poetischer Steinbruch, ohne dass er darauf allerdings einen Hinweis geben würde. Sicher wollte er nicht sein eigenes Verdienst als Kompilator und Kenner der Poesie dadurch beeinträchtigen, dass er immer wieder die gleiche Quelle nutzte, es sich also ziemlich einfach machte bei der Zusammenstellung seiner poetischen Anthologie.

In einigen Fällen ist allerdings erkennbar, dass Badr ad-Dīn Gedichte nicht nur gezielt ausgewählt und in seinen eigenen Text platziert hat, sondern dass er sie auch bearbeitete. Einen solchen Fall stellt ein Abschiedsgedicht dar, das beide Autoren gegen Anfang ihrer Berichte bringen. Al-Balawī beschreibt damit, wie er seine Heimatstadt Qantūriyya verließ:

- Ich sagte zu den Gefährten, als sie dahinzogen: Geht langsam! / Vielleicht sehe ich die, die in einem unzugänglichen Ort ist,
- wobei ich einen Platz küsse, dessen Boden Größe wachsen läßt, / dessen Boden ich aus den Wolken meiner Tränen tränke.
- Mein Blick sieht dahin, wo ich mein Herzblut zurücklasse. / Ich habe geschworen, dass sie morgen nicht mit mir reist.
- Wer bin ich, dass ich von ihr scheide mit einer Entschuldigung, / die ich ihr sage, wo sie doch in dem höchsten Ort wohnt. (BT, I 144 f.)

Die Art, wie hier der Abschied von einer Geliebten beschrieben wird, erinnert an den *nasīb* (den „erotischen“ ersten Teil) der altarabischen *qaṣīda*, des odenförmigen Langgedichtes. Der Reisende, der den Ort verlässt, an dem die Geliebte lebt, ist traurig darüber, davon zeugen seine Tränen, aber er wendet sich doch ab wie der Held der *qaṣīda*, der mit Worten wie „lass dies Klagen nun“ zu seinem Ritt aufbricht. Wenn jedoch der Held in der Folge sich selbst, seinen Besitz und seine Eigenschaften preist, zeigt der Sprecher dieses Gedichtes eher eine Neigung zur Selbsterniedrigung. So tief stellt er sich unter die Geliebte, dass er sie an einen „unzugänglichen Ort“ platziert und sagt, sie habe es nicht nötig, dass er sich entschuldigt, wenn er geht.

Aber spricht al-Balawī hier überhaupt eine Geliebte an? Das ist kaum anzunehmen. Er richtet sich wohl nicht an eine reale Person, eine Frau, die er zurückgelassen hat, denn darauf gibt es an keiner anderen Stelle in seinem Reisebericht einen

⁴⁸ Einige Stellen in Badr ad-Dīns Text seien genannt: MB 30 (BT, II 92), 32 (BT, I 160), 35 (BT, I 173), 36 (Badr ad-Dīn behauptet, dass er das Gedicht selbst verfasst habe. Es stammt aber aus al-Balawī Reisebericht, I 245) 43 (BT, II 32) etc. Fälle von gleicher Reihenfolge finden sich in MB 27 (in BT, II 11) und MB 28 (BT, II 12).

Hinweis. Möglich ist, dass die Geliebte für seine Heimat steht. Weiter könnte man denken, er meint, die Heimat sei so selbstgenügsam, dass sie seiner Entschuldigung nicht bedürfe. Aber es erhebt sich eine Frage: Warum ist die Heimat ein unzugänglicher Ort, wie im ersten Vers gesagt wird? Das trifft nicht zu, da al-Balawī am Ende seiner Reise wieder zurückkehrt. Eine andere Möglichkeit der Interpretation besteht darin, dass in dem Gedicht Gott angesprochen ist, denn Gott ist nicht erreichbar für den Menschen und bedarf des Menschen nicht in einer Form, dass er Entschuldigungen einfordern müsste. So könnte man den letzten Vers deuten.

Auf diese Weise gelesen handelt es sich um ein Gedicht aus dem Bereich der Mystik über die Getrenntheit des Menschen von Gott, welche existentiell ist und mit der unwiderruflichen Lösung des Menschen aus dem vorgeburtlichen Stadium der Nichtexistenz beginnt. Das erklärt, dass jeder Hinweis auf Rückkehr oder auf den Wunsch des Reisenden danach fehlt. Dem Menschen bleibt die Trauer über das Getrenntsein von Gott, das nur durch den Tod aufhebbar ist. Versteht man die Verse al-Balawīs als mystische Aussagen, machen sie für sich genommen am meisten Sinn, jedoch sind sie als Beschreibung der Gefühle eines Reisenden beim Aufbruch nicht recht passend. Das gilt besonders, wenn der Reisende zu einer Karriere aufbricht wie Badr ad-Dīn, was diesem auch aufgefallen zu sein scheint. Er übernimmt die Verse aus al-Balawīs Text zwar, fügt aber noch zwei weitere hinzu:

- Aber ich fürchte, dass das Leben inzwischen endet / und ich nicht erlebe, dass das Zusammengehörige vereint wird.
- Ich bitte Gott, dass Er unsere Vereinigung gewährt / in naher Zukunft und wir wohl- auf sind. Denn Er ist der gnädigste, der angerufen wird. (MB, 24)

Diese Ergänzung gibt dem Gedicht einen anderen Ton. In den beiden Versen wird das Thema der Rückkehr aufgegriffen, und zwar in relativ pragmatischen Worten, weshalb sie gut zur Aussage des gesamten Textes Badr ad-Dīns passen. Der literarische Nachteil der Ergänzung besteht aber darin, dass sie die Kohärenz des Gedichtes stört. Denn wenn die ersten vier Verse von mystischer Gottesliebe künden, so drücken die letzten beiden Verse einfaches Heimweh des Reisenden aus. Allerdings leuchten die Motive, die den Autor zur Umarbeitung bewogen, durchaus ein. Er legt mehr Wert auf das Thema „Rückkehr nach Hause“ als al-Balawī.

Das mag auf den ersten Blick als eine merkwürdige Interpretation erscheinen, da auch al-Balawī ja zurückkehrt und sich darüber freut. Die Ähnlichkeit liegt aber nur auf der Oberfläche, weil das Heimweh- und Rückkehrmotiv in den Selbst- und Weltsichten der beiden Reisenden unterschiedlich verwendet ist, wie auch an anderen Stellen belegt werden kann. Ganz deutlich ist der Unterschied in den Einleitungen von al-Balawī und Badr ad-Dīn, die jeweils programmatisch sind und grundlegende Aussagen über den ganzen Text treffen. Besonders interessant ist ihr Vergleich deswegen, da Badr ad-Dīn auf al-Balawīs Einleitung Bezug nimmt, was man an einigen Ähnlichkeiten erkennt, die in der folgenden Übersetzung von al-Balawīs Einleitung unterstrichen sind:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gnädigen. Gebete für unseren Herrn und seine Familie und Gefährten.

Folgendes sagt der unbedeutende Diener des gepriesenen Gottes, welcher die Vergebung Gottes und Seine Verzeihung erwünscht, Ḥālid b. ʿIsā b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥālid al-Balawī, Gott sei freundlich zu ihm und nehme ihn gnädig bei der Hand, Amen: Gelobt sei Der, welcher den *ḥaǧǧ* zu „dem Haus“ denen auferlegte, die dazu eine Möglichkeit haben; der Ibrāhīm, Erbauer dieses Hauses, zum Freund erkor. Gott sagte: „Wir haben das Haus zum Ort für die Menschen gemacht, wohin sie zurückkehren, und zur Sicherheit“ (Koran 2:125). Gott stellt das Paradies zur Belohnung für den seligen *ḥaǧǧ* in Aussicht – die Bewohner des Paradieses werden an jenem Tag am besten dastehen und am schönsten sprechen. Wir preisen Gott wegen seiner Wohltaten, die er als behütenden Schatten schickte und uns in Aufenthalt und Reise (*maqāman wa-rabīlan*) schenkt.

Wir beten zu Seinem Propheten Muḥammad, den Gott als Bote mit der Wahrheit schickte, den Er über alle anderen Geschöpfe stellte und dem Er das Buch als Verdeutlichung und Erklärung aller Dinge sandte. Und wir beten für die Familie und die Gefährten Muḥammads, welche ihm verlässliche Hilfe leisteten. Diejenigen, welche, als er noch bei ihnen war, die Nacken der Zwingmeister beugten und, um den Makel vom Glauben zu entfernen, ein scharfes, glänzendes Schwert zogen. Sie bahnten dem Gebot (*sunna*) Gottes den Weg, das vorher nicht befolgt wurde. Wir werden keinen Ersatz für die *sunna* Gottes finden.

Wir bitten Gott, den Gepriesenen, für unsere Könige einzutreten, die edlen vom Hause Naṣr – in ihren Tagen leben wir angenehm in Gerechtigkeit dank ihres gesegneten Strebens, und unter ihrer entrollten Fahne können wir den *ḥaǧǧ* mit dem *ǧībād* verbinden. Wir erbitten von Gott, dass Er die Gnade für die Verstorbenen aus diesem Hause erneuert und volle Wohltat ihren Nachkommen gibt. Und er möge besonders dem helfen und viel Gutes tun, der die Banner ihres Ruhmes erhebt, der es auf sich nimmt, ihnen beizustehen, dem Erneuerer ihres Erbes, der ihre Wohltaten und ihre Ruhmestaten wiederbelebt, den Stolz der glorreichen Könige und Helfer der muslimischen Gemeinschaft, den Mond, durch dessen Söhne und Befehlshaber der Horizont der Herrschaft sich mit den Sternen schmückt, (...) der Sultan, Herrscher der Gläubigen, der dem Glauben zum Sieg verhilft, Abū Ḥaǧǧāǧ Yūsuf, Sohn unseres Herrn, des Sultans, der die Horden der Beigeseller besiegt, die getobt hatten, der seine wütenden Schwerter über ihre anmaßenden Nacken herrschen läßt, jene Schwerter, die nicht wankten und erschreckten; der Herrscher der Muslime, der Geheiligte, der Hohe, der Märtyrer Abū al-Walid b. Nāṣir, Gott helfe seinem Haus immerdar und schenke ihm alle erdenklichen Wohltaten.

In diesem Werk – ihm möge Gottes Hilfe und Unterstützung zuteil werden – will ich die Spuren der Reise nach dem Hiǧāz und die Orte in der östlichen Richtung (*al-wiǧha aš-šarqīyya*, bei Badr ad-Dīn: *al-wiǧha aš-šimālīyya*) beschreiben. (BT, I 141-143)

Die wortgleichen Stellen sind in al-Balawīs und Badr ad-Dīns Einleitungen nicht weiter wichtig. Aber sie bezeugen, dass Badr ad-Dīn seine Einleitung mit Blick auf das Vorbild des Andalusiers gestaltet und die Abweichungen von diesem Vorbild bewusst geschaffen hat, um sich von ihm abzugrenzen. Prinzipiell ist bei einem Vergleich solcher Einleitungen immer im Auge zu behalten, dass sie über unverzichtbare Elemente verfügen, die Topoi „Lob Gottes“, „Lob des Propheten“ und „Lob seiner Gefährten“. All das findet sich auch in diesen beiden Texten, ansonsten unterscheiden sie sich aber deutlich; vor allem deswegen, weil al-Balawīs Ein-

leitung auf eine *ḥaǧǧ* – Reise abgestimmt ist, so dass es sich anbot, das Thema der Pilgerfahrt im allgemeinen zu behandeln. Den in al-Balawī Einleitung thematisierten *ḥaǧǧ* als rituelle Pflicht kennen natürlich alle Muslime. Was er aber auch sagen wollte, ist, dass in Andalus *ḥaǧǧ* als Glaubenspraxis gleichwertig neben der des *ǧihād* steht, dass sie als komplementäre Pflichten aufgefasst werden, und dies mache unter anderem die Qualität seiner Heimat aus. Das mag al-Balawī als andalusischer Patriot so gesehen haben, als Exposition zu seiner Reise wirkt die Aussage aber etwas überraschend. Denn er sagt in seinem Bericht nichts davon, dass er selbst seinen *ḥaǧǧ* mit *ǧihād* verbinden würde, und stellt sich insgesamt als eher unheldischer Intellektueller dar. Vielleicht fühlte er sich deshalb wie ein „Glaubenskämpfer“, weil er die Anstrengung der langen Reise nach Mekka auf sich nahm.

Deutlicher als beim Thema *ǧihād* erweist sich seine Einleitung in anderen Punkten als veritable Exposition eines Reiseberichts. Wenn man die Einleitung etwa mit dem Gedicht „Aqūlu li-ṣ-ṣuḥba“ vergleicht, ergeben sich einige Ähnlichkeiten, die eine nähere Betrachtung wert sind. Wie in dem Gedicht wird auch in der Einleitung die Rückkehr nach der Heimat nicht thematisiert. Im Gedicht erscheint das folgerichtig, da ja der Ort der Geliebten existentiell vom Ego getrennt ist. In der Einleitung hingegen wäre eine kleine Bitte an Gott um gute Rückkehr vielleicht am Platze gewesen. Hat al-Balawī diese nur deswegen nicht ausgesprochen, weil er sie als selbstverständlich betrachtete? Zu vermuten ist eher, dass er in der Einleitung den Zielpunkt Mekka gegenüber seinem Ausgangspunkt Andalus hervorheben und so sagen will, dass sein ganzes Streben nur auf dieses Ziel gerichtet ist, wie es sich für einen Pilger gehört. Er geht noch weiter und setzt Mekka als „Ort der Rückkehr“, wie es in der zitierten Stelle des Koran heißt, an die Stelle seiner biologischen Heimat. Zwar ist die Stadt Mekka anders als die Geliebte aus dem Gedicht, erreichbar, nicht aber das Ziel, wofür Mekka steht, Gott selbst nämlich. Insofern kann man eine, wenn auch etwas lose Verbindung zwischen dem Gedicht und der Einleitung feststellen.

Diese Konzentration auf das Reiseziel und die Behandlung des Ausgangspunkts der Reise, macht einen wesentlichen, wenn nicht den wesentlichen Unterschied zu Badr ad-Dīn Bericht aus, was auch angesichts der verschiedenen Reiseziele nicht unverständlich ist. Istanbul besitzt nicht die gleiche religiöse Qualität wie Mekka. Zwar beschreibt Badr ad-Dīn die Stadt als „Ort des Islams“ und als Ausgangspunkt für weitere, gottgefällige Expansionsanstrengungen der Muslime, aber Istanbul ist kein Pilgerziel, kein Ort der „Rückkehr“ zu einem im Schöpfungsplan vorgesehenen Punkt. Deswegen kann in Istanbul die Nähe zu Gott, wie man sie in Mekka verspüren mag, nicht gefunden werden. Im Grunde lässt sich sagen, dass der Zielpunkt der Reise Badr ad-Dīn gar nicht Istanbul ist. Vielmehr strebt er immer nach Damaskus, und deshalb spricht er öfter als al-Balawī vom Heimweh nach den Lieben und seinem Abschiedsschmerz.

Wir haben es also mit zwei ganz verschiedenen Reisen zu tun. Nun kann man vermuten, dass dieser Umstand auch eine Wirkung auf die literarische Gestaltung der beiden Berichte ausübte. Es ist sogar anzunehmen, dass die beiden Autoren sich Gestaltungszwängen unterwerfen mussten und dass Badr ad-Dīn dabei den größeren Freiraum besaß. Um dies zu erläutern, sei zunächst einmal die Frage behandelt, wie man eine *ḥaǧǧ*-Reise erzählt, besser: welche Möglichkeiten sich dem Autor prinzipiell bieten, die Geschichte seiner Pilgerfahrt zu gestalten. Das ist sicher ein umfangreiches Thema, das bisher in der Forschung nicht recht aufgegriffen wurde, und hier soll auch nicht der Versuch einer erschöpfenden Analyse gemacht, sondern nur einige wesentliche Gesichtspunkte vorgebracht werden.

Geschichten leben unter anderem davon, dass sie erzählerische Höhepunkte aufweisen, und das gilt auch für die *ḥaǧǧ*-Beschreibung. Darin gibt es im Grunde nur einen Höhepunkt, das Ritual in Mekka nämlich. Der Weg nach Mekka ist als Teil des Reiseberichts demgegenüber fast verzichtbar, gehört eigentlich gar nicht dazu. Einige Autoren von *ḥaǧǧ*-Reiseberichten tragen dem auch Rechnung, manche gehen sogar so weit, die Wegbeschreibung auf ein knappes Itinerar zu reduzieren. Zu diesem Typ von *ḥaǧǧ*-Berichten kann man einige Texte aus dem arabischen Osten in der Frühen Neuzeit rechnen. Da ist einmal der kurze Bericht von Naǧm ad-Dīn al-Ǧazzī, dem Sohn Badr ad-Dīns, der soweit bekannt erste *ḥaǧǧ*-Bericht des 16. Jahrhunderts aus Syrien.⁴⁹ Im 18. Jahrhundert schrieben Ibn al-ʿAlawān⁵⁰ und ʿUṭmān⁵¹, auch ihre Texte sind recht kurz gehalten. ʿUṭmān begnügt sich sogar fast mit einer systematischen Aufstellung der Wegzeiten. Aber es gibt auch solche Autoren, die den Weg in großer Ausführlichkeit beschreiben, wie etwa ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī, der einen langen *ḥaǧǧ*-Bericht in seine „große *riḥla*“ integriert.⁵² Diese Berichte unterscheiden sich in einigen Punkten maßgeblich voneinander und würden eine eigene Betrachtung rechtfertigen. Hier sei aber nur erklärt, dass die Texte als gemeinsames Charakteristikum einen im wesentlichen gleichförmigen Handlungsablauf aufweisen. Sie beschreiben keine Krisen, Hochs und Tiefs, Wendepunkte des Reisenden, welche denen Badr ad-Dīns vergleichbar wären, sondern fassen ihn einfach als Ausführenden einer rituell festgelegten Handlung auf, was für den Leser etwas langweilig werden kann.

Nun ist es wichtig anzumerken, dass für al-Balawī *ḥaǧǧ* nicht das einzige Ziel der Reise war. Sein Bericht bringt eine große Menge an Gelehrten Schilderungen, beschreibt, welche Gedichte der Reisende von ihnen hörte, und nennt die *ḥadīṭ*-Überlieferungen, die er erhielt. Einmal zitiert al-Balawī aus einer Schrift über die Inhalte des *taṣawwuf* (der Mystik), die ihn ein Gelehrter einsehen ließ, und fügt

⁴⁹ Al-Ǧazzī, Naǧm ad-Dīn (st. 1061/1650): *Riḥla ilā Makka*.

⁵⁰ Ibn al-ʿAlawān, Murtaḍā b. ʿAlī (reiste um 1120/1709): *Riḥla*.

⁵¹ ʿUṭmān (reiste 1155/1742-1156/1743): *Riḥla*.

⁵² An-Nābulusī, ʿAbd al-Ġanī (st. 1143/1731): *Al-Ḥaḳīqa wa-l-maǧāz fī riḥlat bilād aš-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiǧāz*.

noch einige Gedichte mit gleichem Inhalt an (BT, II 59ff.). Ein anderes Mal erklärt er, welche „ungewöhnlichen Kenntnisse“ ein Gelehrter ihm über Seele und Körper und den Unterschied zwischen Mann und Frau vermittelte (BT, II 70). *Ṭalab al-ʿilm* tritt in al-Balawī Text also als zweites Ziel neben den *ḥaḡḡ*, wohingegen ein Bericht darüber, dass der Reisende „weltliche“ Ziele verfolgt hätte, fehlt. Es mag so gewesen sein, dass al-Balawī in Mekka oder einer Stadt, die auf dem Weg dahin liegt, die Gunst eines Mächtigen erlangen oder ein persönliches Problem lösen wollte. Allerdings berichtet er nichts davon. „Abenteurer“ passieren zwar gelegentlich, aber das sind Episoden ohne tiefere Bedeutung für den Text im Ganzen. So verhält es sich im Falle der erwähnten Flaute auf der Schiffsreise zwischen Malta und Alexandria oder auf dem Rückweg, als er von Alexandria kommend in einen Sturm gerät, welcher die Fahrt nach Westen auf der Höhe von Tripolis unterbricht. An dieser Stelle äußert der Reisende auch einmal eine heftige Kritik an den Mitreisenden, die sich in der Notlage schlecht benehmen. Kurz darauf hat er einen Konflikt mit einem Führer, der anbietet, ihn auf dem Landweg weiterzubringen, sich aber als Betrüger herausstellt (BT, II 29). Al-Balawī macht daraus nichts weiter, spricht etwa nicht über die Unzuverlässigkeit der Menschen im allgemeinen, über die verderblichen Wirkungen des *dabr* oder ähnliches, womit Badr ad-Dīn den Leser zum philosophischen Nachdenken anregt.

Nur an wenigen Stellen kommt in al-Balawī Text eine Ahnung eines existentiellen Verhängnisses in einer Weise auf, die an Badr ad-Dīn erinnert. In der Beschreibung von Konstantiniyya in Algerien etwa heißt es, die Stadt sei verschont von den Schlägen der Zeit (*dabr*), das bleibt aber eine nebenbei fallengelassene Bemerkung. Eine andere Stelle geht etwas tiefer auf das Zeit-Problem ein, nämlich die, an der al-Balawī seine Ankunft in Mekka beschreibt und ein Gedicht zitiert, das sein Freund, ein gewisser Naḡm ad-Dīn al-Ḥanafi ad-Dimaṣqī, aus diesem Anlass vorträgt:

- Die Nacht der Verbindung mit der Schönen: Gegrüßt / seiest du, Ziel der Hoffnungen, gegrüßt!
- Lang war die Lebensspanne fern von dir, bis / ich fast zerstört, verzweifelt wurde und den Verstand verlor.
- Die Trennung hat mein Haupt grau gemacht, bis / die Leute glaubten, dass ich schon in der Jugend gealtert sei.
- Oh Nächte der Ankunft, die Zeit (*dabr*) möge nicht zerschneiden, / nachdem ich dich erreicht habe, das Band zwischen uns.
- Wie oft habe ich wegen dir Tränen vor Sehnsucht geweint / und kümmerte mich dabei nicht um Tadel und Erniedrigung.
- Ich ritt die Kamele der Nachtgespräche und durchquerte / unwegsames und ebenes Land in der Steppe der Gedanken.
- Bei meinem Leben, all das ist süß, / aber die Ankunft bei Gott ist süßer.
- Oh meine Augenlider, sie verlieren wegen dir die Freude / in der Zeit des Fernseins und der Nutzlosigkeit. Sie bedürfen ihrer aber doch.

...

- Vereinigte die Zeit (*dabr*) einen Geliebten / mit dir, oh Süße der Vereinigungen?
- Tadle nicht wegen der Unwissenheit einen Jungen. / Er hält seine Bemühung, als die Bemühung um dich, für wertvoll.
- Er war vor der Liebe groß, aber als er / den Geschmack der Speise der Liebe kostete, wurde er niedrig und erniedrigt.
- Er betrachtet die Sehnsucht als Wohltat / und den Tadel in der Liebe als Unwissenheit.
- Meine Krankheit wurde geheilt, oh Herrin der Zeilen, / als sich in der Liebe zu dir die Angst legte.
- Die Entfernung hat meinen Körper ausgelaugt / und mein Leben zerstört. Es verging.
- Dann endete die Klage. Ich erlangte durch die Begegnung / mit dir einen Platz, höher als das Leben.
- Ich habe meinen Wunsch erlangt und kümmere mich nicht darum, / ob die Zeit (*dabr*) danach kommt oder geht. (BT, I 296 f.)

Ein Liebesgedicht, wobei die Geliebte in diesem Falle die Stadt Mekka ist, besser gesagt Gott, personifiziert als Mekka. Darauf deutet der vorletzte Vers hin, wo es heißt „Ich erlangte durch die Begegnung / mit dir einen Platz, höher als das Leben.“ „Ein Platz höher als das Leben“ erinnert an das Abschiedsge-dicht al-Balawis, welches bereits zitiert wurde. Wohnt dort die Geliebte an dem „edelsten Ort“, der nicht erreichbar ist, so verhält es sich hier anders, denn in dem Mekka-Gedicht wird mystischer Selbst- und Weltverlust, Entwertung und Annäherung an Gott als Möglichkeit beschrieben. So kann man es auf zwei Weisen lesen. Erstens beschreibt es die Sehnsucht nach dem Ort Mekka, der als Folge der geographischen Situation für den Andalusier al-Balawī schwer zu erreichen ist. Die Sehnsucht danach, von Andalus in das weit entfernte Mekka zu reisen, eine Sehnsucht vorge-schrieben durch die *šarī'a*, konnte er erst spät in seinem Leben befriedigen. Wenn man Mekka als Chiffre für Gott nimmt, dann beschreibt das Gedicht zweitens das menschliche Getrenntsein von Ihm. Es beklagt den Schmerz der unerfüllten Liebe des Menschen zu Gott und die Sehnsucht, nennt dies aber auch Freude, da der Mensch der Präsenz Gottes gewiss ist. Höchstes Glück bringt allerdings erst die Vereinigung, wie sie die Mystik beschreibt. Durch vollständige Erniedrigung des Menschen in der Liebe zu Gott wird der Weg zu Ihm offen.

Auch Badr ad-Dīn gibt dem Thema „Wendung an Gott“ in seinem Text großes Gewicht. Anders als al-Balawī malt er aber auch die Idee einer gestörten Welt-ordnung – gefasst in dem Konzept *dabr*, der vernichtenden Zeit – breit aus. Im Gedicht des al-Balawī-Textes taucht *dabr*, im Sinne von zerstörerisches Schicksal nur als vage Ahnung auf, indem gesagt wird, „die Zeit (*dabr*) möge nicht ab-schneiden, / nachdem ich dich erreicht habe, das Band zwischen uns.“ Die Zeit könnte also negativ wirken, tut das aber nicht, und am Ende ist die Drohung durch die Zeit nur noch als gänzlich überwunden beschrieben: „Ich habe meinen Wunsch erlangt und kümmere mich nicht darum, / ob die Zeit (*dabr*) danach kommt oder geht.“ Anders gesagt: Da nunmehr die Vereinigung mit „der Gelieb-ten“, Gott, erreicht ist, wird die Zeit bedeutungslos. Anders bei Badr ad-Dīn. Das Verhältnis zwischen Gott und der Zeit wird von ihm nicht geklärt, baut sein Text

doch wesentlich auf der ungelösten Spannung dazwischen auf. Er wird als Reisender immer wieder Opfer der „Zeit“, obwohl Gott ihm stets präsent ist.

1.3. *Pilgerfahrt, Anthologie und Heldenreise*

Badr ad-Dīns Text besitzt über weite Strecken einen anthologischen Charakter, ähnlich wie al-Balawī *riḥla*. Zahlreiche Gedichte enthält er, viele Gelehrtenportraits und Stadtbeschreibungen. Aber sein Reisebericht ist doch vor allem als Abenteuergeschichte konstruiert – ganz im Unterschied zu al-Balawī. Dieser wandelt auf einem sicheren Pfad, weil er den ordentlichen Ablauf der Handlungen seiner Reise aus der seit langem ausgearbeiteten muslimischen Theorie des *ḥaġġ* kennt. Das Reiseziel, Besuch der heiligen Stätten, ist ohne systematisch auftretende Widerstände zu erreichen. Das heißt nicht, dass al-Balawī unterwegs nichts Schlimmes passieren könnte. Er mag auf See ertrinken, an Krankheit sterben etc., aber er kann doch nur dann scheitern, wenn Unfälle auftreten. Badr ad-Dīn dagegen hat nichts sicheres, an das er sich halten könnte. Um sein Ziel zu erreichen, d.h. Posten und anderes zu erlangen, muss er oft improvisieren. Er besitzt zwar Freunde in Istanbul, die ihm helfen, steht aber einer unberechenbaren osmanischen Bürokratie gegenüber und kann nicht sicher sein, wie und ob er sein Ziel erreichen wird. Immer droht Ungemach von „der Zeit“. Daraus läßt sich eine spannende Geschichte konstruieren, eine Gelegenheit für den Autor, seine Erzählkunst zu zeigen.

Einem Reisebericht „Erzählkunst“ zuzusprechen, mag überraschend erscheinen. Aber die Ausgangsthese in diesem Buch besteht gerade darin, dass auch ein Reisebericht eine Geschichte ist, die nicht grundsätzlich anders als etwa ein Roman oder Reiseroman funktioniert. Badr ad-Dīn hat sich vielleicht an den kleinen Geschichten vom Typ „al-Faraġ ba‘da š-šidda“ („Die Rettung aus der Notlage“) orientiert, in denen es auch um Personen geht, die in Schwierigkeiten geraten und dann daraus gerettet werden.⁵³ Es könnte durchaus sein, dass er dieses Erzählmuster aufgreifen und in eine längere Form gießen wollte, aber der Schritt von einer ein bis zwei Seiten umfassenden Geschichte hin zu einem Reisebericht von über 300 Seiten ist doch recht weit. Unter den etwas umfangreicheren möglichen Vorbildern für Badr ad-Dīns Text kommen Romane oder Sindbad-Geschichten in Frage, fiktionale Großformen, die oft eine Art Reisebericht enthalten.⁵⁴ Aber ob diese Badr ad-Dīn als Muster dienten, ist schwer zu sagen. Er selbst sagt davon nichts, was auch nicht überrascht. Denn solche Erzählungen gehörten nicht zum Literaturkanon eines Gelehrten dieser Zeit und gelten auch in der Forschung als „Vollsliteratur“, d.h. nicht als Literatur aus dem Milieu der Gelehrten. Das heißt natürlich nicht, dass jemand wie Badr ad-Dīn diese Litera-

⁵³ Siehe dazu Özkan: *Narrativität im Kitāb al-Faraġ ba‘da š-šidda*.

⁵⁴ Siehe zum Beispiel Herzog: *Geschichte*.

tur nicht kannte und dass sie nicht vielleicht auf ihn wirkte, sondern nur, dass er sie nicht „offiziell“ als sein Vorbild benennen konnte.

Vielleicht hat sich Badr ad-Dīn aber auch nicht an bestimmten Gattungen orientiert, sondern an einem Erzählmuster, das diesen Texten gemeinsam ist, ja das im wesentlichen allen spannenden Geschichten zugrunde liegt, das Modell der „Heldenreise“. Der Begriff in der hier gemeinten Bedeutung stammt von Joseph Campbell, der darin ein Strukturmuster in zahlreichen mythischen und anderen Geschichten der Weltliteratur erkannt zu haben glaubt. Es findet sich im Odysseus-Mythos und anderen Mythen, in neuerer Zeit auch im populären Film, wobei George Lucas' „Star Wars“ als klassisches Beispiel gilt.⁵⁵ Wenn man diese Geschichten mit der Badr ad-Dīns vergleicht, fallen einige Ähnlichkeiten auf, obwohl er keine Heldentaten mit dem Schwert oder Laserschwert in der Hand vollbringt. Interessant ist dieser Vergleich deswegen, weil er neue Facetten der Interpretation von Badr ad-Dīns Text eröffnet und auch in den folgenden Textanalysen verwendet werden kann.

Campbells Konzept der Heldenreise umfasst zwölf Stufen, die der Held auf seinem Weg zu absolvieren hat. Es beginnt mit der Stufe der „Normalität“. Bei Badr ad-Dīn taucht sie in der Erinnerung auf, wenn er die Krise in Damaskus beklagt, welche sein gewohntes Leben störte, damals in der Zeit, als sein Vater noch lebte und die Gerechtigkeit in der Stadt aufrecht erhielt. Die Krise, insbesondere die darin enthaltene berufliche Zurücksetzung Badr ad-Dīns, ist die zweite Stufe der Heldenreise, von Campbell „Ruf des Abenteuers“ genannt. Der Held wird dadurch zur Abreise gedrängt, befolgt aber den „Ruf“ nicht ohne weiteres, weil er an der Heimat hängt und Angst vor einer ungewissen Zukunft hat. So widerfährt es auch Badr ad-Dīn, der eine Mission in einer nicht-arabischen Stadt auf sich nimmt, in einer Umgebung, die sich nicht allein sprachlich, sondern auch sozial von der eher provinziellen Damaskus unterscheidet. Seine Bindung an die Heimat ist auch deshalb verständlich, weil er die Familie, darunter seinen kleinen Sohn zurücklässt. Deshalb folgt die dritte Phase der Heldenreise, „Missachtung des Rufes“, die dann durch die vierte Stufe, „Treffen mit dem Mentor“, überwunden wird.

Campbell sagt, dass ein Mentor nicht unbedingt eine Person sein muss, wie überhaupt die von ihm gewählten Bezeichnungen der „Stufen“ in der Heldenreise nicht wörtlich verstanden werden müssen. So wie der „Ruf“ auf verschiedenste Arten erfolgen kann, mag auch ein Mentor in allen möglichen Formen, als Person, aber auch als Eingebung auftreten. Und das zweite ist der Fall bei Badr ad-Dīn, dessen „Mentor“ die *istihāra* darstellt, das Orakel, das er vor Abreise befragt und das ihm die Legitimität und Notwendigkeit des Vorhabens bestätigt. Nach der fünften Stufe, dem „Durchschreiten des Tores“, in Badr ad-Dīns Fall wörtlich zu verstehen als das Stadttor von Damaskus, befindet sich der Reisende im Zustand des Liminalen. Zwar bewegt er sich auf vertrautem Gebiet in Syrien, in

⁵⁵ Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*; Vogler: *Die Odyssee des Drehbuchschreibers*.

dem keine Gefahr durch Beduinen, Löwen oder ähnliches droht. Dafür aber liegt der Schatten der *Affaire Ibn al-Farfür* über ihm, jenes Kadis, den Badr ad-Din bis Aleppo begleitet.

Entsprechend Campbells Begrifflichkeit verkörpert Ibn al-Farfür in der Geschichte Badr ad-Dins den Archetyp des „Gestaltwändlers“, jemand, der nicht eindeutig gut oder böse, Freund oder Feind ist. Oft begleitet er den Helden auf seiner Reise, hilft ihm manchmal, bringt ihn aber auch in Schwierigkeiten. Psychologisch gedacht, stellt der Gestaltwandler die Widersprüche im Helden selbst dar, und das ist bei Badr ad-Din gut zu erkennen. Zwar ist er nicht wie Ibn al-Farfür kriminell geworden, aber er erlebt einen Loyalitätskonflikt: Er begibt sich in die osmanische Hauptstadt, hegt jedoch gleichzeitig eine gewisse Abneigung gegen die Osmanen.

Dem „Feind“ begegnet Badr ad-Din dann in Istanbul, der „Höhle des Löwen“, wie Campbell die siebte Stufe der Heldenreise nennt. Dass die Stadt diese Rolle in der Geschichte spielen soll, wird zu Beginn von Badr ad-Dins Beschreibung nicht deutlich. Er lässt darin Istanbul zunächst in einem positiven Licht erscheinen. Auch wird der Reisende von einigen Funktionären gut empfangen und bekommt Hilfe bei seinem Unternehmen. Aber bald schon trübt sich das Bild ein, weil die „Sache“ Badr ad-Dins nicht richtig vorangeht und ihm auch die Istanbuler Bevölkerung verächtlich entgegentritt. Istanbul wird somit zum Ort der Bewährung des Helden, wo die ganze Mission zu scheitern droht. Der Held gelangt jetzt zur achten Stufe, den „Qualen“.

In dem Reisebericht wird diese Phase besonders dadurch hervorgehoben, dass Badr ad-Din sie mit einer narrativen Retardierung füllt. Damit ist die Reise nach Iznikmut gemeint, die – ein interessanter erzählerischer Trick – in einer eingeschobenen Geschichte beschrieben wird, so etwas wie eine kleine Abenteuerfahrt innerhalb der größeren. Auch darin muss der Held Hürden, die Flaute auf See und den Konflikt mit den Kapitänen, überwinden. Im Rahmen der narrativen Strategie des Autors hat die Klage über die Widrigkeiten in Iznikmut und Istanbul eine wichtige Funktion, denn erst dadurch kann sinnvoll in die 9. Stufe, „die Belohnung“, übergeleitet werden, welche im Falle Badr ad-Dins in dem ersehnten Posten oder den Posten besteht. Damit scheint eigentlich alles in Ordnung, aber so einfach macht der *Autor* Badr ad-Din es seinem *Reisenden* dann doch nicht und folgt dabei Campbells Schema. In diesem endet die Prüfung des Helden nämlich nicht nach dem ersten Erfolg, weil seine Aufgabe nunmehr darin besteht, sich auf der zehnten Stufe, „dem weiteren Weg“, zu bewähren. Man kennt das aus vielen Abenteuerfilmen: Wenn der schon besiegt geglaubte Feind sich noch einmal erhebt und zum erneuten Angriff übergeht. So passiert es auch in Badr ad-Dins Fall, als noch ein letztes Mal die Figur des Kadis Ibn Isrāfil auftritt, von dessen Umtrieben der Reisende in Aleppo hört.

Zwar kommt Ibn Isrāfil nur selten zur Sprache, ist aber doch im Hintergrund der Geschichte immer präsent. Diese Figur erfüllt damit die Kriterien für den Ar-

chotyp des „Schattens“, des bösen Gegenspielers, den jeder Held braucht, um sich bewähren zu können. Badr ad-Dīn, der in Aleppo mit einer Verwünschung des Kadis auf die Nachricht über dessen fortgesetzte Feindseligkeit reagiert, hat so „den Schatten“ endgültig gebannt und damit die elfte Stufe, die „Erlösung“, erreicht. Am Ende steht dann zwölftens „die Ankunft mit dem Elixier“. Damit meint Campbell, dass der Held von seiner Reise einen Ertrag mitbringt, der wirklich eine Flüssigkeit sein kann, die er aus fernen Ländern holen musste, um seine Geliebte/seinen Freund/Vater etc. zu heilen. Es kann sich aber auch um vieles andere handeln, Erkenntnis, charakterliche Reife oder wie in Badr ad-Dīns Fall um eine Position als Gelehrter. Badr ad-Dīns Reise findet damit ein gutes Ende, allein es bleibt doch ein Unbehagen über die Haltung seiner Freunde in Damaskus. Auch sie erscheinen als Gestaltwandler und geben ein weiteres Beispiel für die Unsicherheit des Lebens ab.

Wenn man bedenkt, wie weit verbreitet das Muster der Heldenreise ist und dass es offenbar eine tiefe Schicht der menschlichen Phantasie anspricht, liegt es nahe anzunehmen, dass Badr ad-Dīn durch seine Verwendung einen Text geschaffen hat, der für viele Leser aufregender als die vorgezeichneten Verläufe der *ḥaǧǧ*-Reiseberichte war. Das Modell der Heldenreise auf al-Balawis Bericht zu übertragen, wäre schwer möglich und würde gezwungen wirken. Der Pilger ist kein Held. Er kämpft nicht, sondern kontempliert. Er kehrt zurück zum Ursprung der Existenz und folgt dem Kreisweg des Lebens in einen Zustand der vorgeburtlichen Vereinigung mit Gott. Der Held in der Heldenreise schreitet dagegen voran, nachdem er die Geburt in eine unsichere, *dabr*-durchwirkte Welt hinein erfuhr und nun sein in unvorgesehenen Bahnen verlaufendes Leben lebt. Dies läßt sich in der Karrierereise gut darstellen.

Ob die Rezipienten im Umkreis Badr ad-Dīns den Text auf diese Weise lasen, mag man bezweifeln; zumindest hätten sie andere Kategorien der Beschreibung gewählt. Auch wurde Badr ad-Dīns Reisebericht nicht nur – wenn überhaupt – als literarisches Kunstwerk rezipiert, sondern diente auch als einfache Informationsquelle. Des Autors Sohn Naǧm ad-Dīn al-Gazzī nutzte ihn für seine biographische Sammlung, um daraus Informationen über seinen Vater und andere Personen zu entnehmen. Möglicherweise war der Text auch Reiseführer für solche Damaszener, die sich für Istanbul und die Verhältnisse in der Türkei interessierten, weil sie selbst eine Reise dorthin unternehmen wollten oder mussten. Manche freuten sich vielleicht auch über Badr ad-Dīns Kommentare zur osmanischen Herrschaft, wieder anderen ging es um seine Selbstdarstellung, weil sie wissen wollten, wie er seine vielfältigen Kontakte aufbaute und führendes Mitglied in den Gelehrtenkreisen von Damaskus wurde. Dazu bedient der Text auch das Interesse an *ṭalab al-ilm* und gehört zu den Anthologien von Prosastücken und Poesie, welche sich großer Beliebtheit erfreuten. Das alles mögen die Rezeptionsinteressen gewesen sein, und für Badr ad-Dīn stellte sich die Frage, wie er ihnen gerecht werden und dabei einen literarisch sinnvollen Text schaffen konnte.

Das gestalterische Problem bestand darin, dass die langen deskriptiven Passagen den Erzählfluss stören können, wovon der Text auch nicht verschont bleibt. Aber man muss begreifen, dass es sich bei dem Reisebericht trotz Dramatisierung und Kohärenz der Geschichte nicht um einen Roman handelt, der sich auf die Wendungen der Personen in der Handlung konzentriert und das, was nicht dazu gehört, konsequent ausblendet. Das macht die Lektüre von Badr ad-Dīns Text manchmal sperrig – etwa im Falle der vielen Biographien von Personen, die meist nichts zur Handlung beitragen und reine Informationsfunktion haben. Aber vermutlich wären seine Leser enttäuscht gewesen, wenn Badr ad-Dīn „nur“ einen Bericht über sein persönliches Schicksal abgegeben hätte. Besser als in den Portraits gelingt die narrative Integration von „Bildungsgut“ in den Ortsbeschreibungen. Sicher kann man auch darin narrativ funktionsloses Material sehen und den Text in diesen Passagen als „Reiseführer“ lesen. Nimmt man aber etwa Badr ad-Dīns Beschreibung der zerstörten Städte in Anatolien, dann zeigt sich, dass sie sehr wohl eine Funktion haben, indem sie die Osmanen als potentielle Feinde darstellen und damit die Schwierigkeiten in der „Höhle des Löwen“ Istanbul ankündigen.

Ein weiterer Punkt, der Wertungsfragen aufwirft, ist die Reimprosa, die Badr ad-Dīn so ausgiebig verwendet. Ein stiller Leser wird sie nicht unbedingt goutieren, aber man kann annehmen, dass der Reisebericht wie andere Beispiele von rhythmisierter Sprache mit Reim, Ilyas, Odyssee, die germanischen Epen, Goethes „Hermann und Dorothea“, ebenso wie der Koran, eigentlich für den mündlichen Vortrag bestimmt war. Bei mündlich vorgetragenen Erzählungen werden die Zuhörer schon durch den Klang der Sprache erfreut. Reimprosa-Passagen, beim stillen Lesen langweilig, können dann einen geradezu dramatischen Furor entwickeln oder auch komisch wirken, wie etwa in Badr ad-Dīns Kapitänsgeschichte. Man kann vermuten, dass Badr ad-Dīns Text wie auch die anderen Reiseberichte, die noch betrachtet werden, dazu gedacht war, kollektiv rezipiert zu werden.

Die gute Aufnahme des Textes zeigt der Umstand, dass es immerhin drei Abschriften inklusive des Autographen gibt, die noch erhalten sind.⁵⁶ Das klingt zunächst nicht nach sehr viel, ist jedoch für einen Reisebericht der Zeit eine ganz gute Anzahl. Viele Texte dieser Gattung aus Damaskus liegen nur in einer Version vor, manche sind ganz verloren. Es war wohl so, dass eine Handschrift mehrere Leser bzw. Hörer fand, und wenn jemand eine Abschrift anfertigte, dann um das Interesse eines größeren Rezipientenkreises zu befriedigen. Eine der Abschriften wurde am 20. Rabī' II 1066/16. Februar 1656 vollendet, was darauf hindeutet, dass das Interesse anhaltend war. Während dieses Exemplar recht einfach gestaltet, sozusagen für den Hausgebrauch geschrieben wurde, ist eine andere Handschrift, heute in der Köprülü Bibliothek in Istanbul, prächtig gestaltet und sollte wohl einen repräsentativen Charakter haben. War das Manuskript einem osmanischen Patron zugeeignet worden? Man kann es durchaus annehmen.

⁵⁶ Vgl. dazu und dem ganzen Absatz die Angaben in den bibliographischen Hinweisen.

1.4. *Badr ad-Dīn nach der Reise*

Merkwürdig erscheint, dass Badr ad-Dīn in den Biographien über ihn nicht als Autor der neuen Gattung des Istanbul-Reiseberichts, als literarischer Innovator, gewürdigt wird. Sein Sohn Nağm ad-Dīn erwähnt den Reisebericht zwar mehrfach als Quelle für seine Biographiensammlung und nennt auch den Titel, führt ihn aber in der Biographie des Vaters nicht in der Reihe seiner Werke auf (KS, III 6-7). Das kann kaum Zufall sein. Möglicherweise fehlt der Text, weil das Thema der Reise nach Istanbul prekär war, da, wie schon gesagt, die Karrieretour manchen Gelehrten als nicht besonders fromm galt, vor allem wenn der Reisende sich dabei den Herrschenden anbiederte. So mag Nağm ad-Dīn den Text „verschwiegen“ haben, um das Bild seines Vaters als frommer Mann, das er in der Biographie zeichnet, nicht zu trüben.

Frömmigkeit ist das hervorstechende Merkmal in den biographischen Nachrichten über Badr ad-Dīns Leben nach der Istanbul-Reise. In der Folge schrieb er keine Reiseberichte mehr, sondern wirkte als *mudarris* (Lehrer) und *muftī* (Rechtsgutachter) und verstand sich wohl als eine Art Gewissen von Damaskus. „Er unterdrückte die, die von der Strasse der *ṭarīqa* abwichen“, sagt sein Sohn über Badr ad-Dīns Haltung zu den Sufis. Seine Frömmigkeit betont nicht nur Nağm ad-Dīn al-Ġazzī, sondern auch ein anderer Biograph, dessen Ausführungen besonders für die spätere Zeit Badr ad-Dīns wichtig sind. Es ist Šaraf al-Dīn b. Ayyūb (st. 1000/1592), der eine umfangreiche Sammlung von Biographien verfasst hat, „*Kitāb ar-rawḍ al-ʿāṭir*“. ⁵⁷ Darin geht es einmal um einen Gelehrten, den Badr al-Dīn im Hause des Oberkadis Ḥasan Bek (st. 974/1567)⁵⁸ in einer Versammlung traf. Dieser Gelehrte namens ʿAlā ad-Dīn b. ʿImād ad-Dīn aš-Šāfiʿī (st. 943/1563)⁵⁹ wollte nicht hinnehmen, dass Badr al-Dīn einen besseren Platz in dem Kreis einnahm als er selbst, worauf der Oberkadi ihn mit den Worten zurückwies, dass Badr ad-Dīn ihm an Alter und Wissen überlegen sei. Dieser selbst fügte hinzu: „So sind unsere Kinder, manche gehorsam, manche ungehorsam“ (*minbum man barra minbum man ʿaqqā*).⁶⁰ Das dürfte den Angesprochenen nicht erfreut haben, und Badr ad-Dīn war auch später noch einmal in einen Konflikt mit ihm verwickelt. ʿAlā ad-Dīn hatte nämlich die Wasserversorgung für eine Schule Badr ad-Dīns und sein Bad gekappt, indem er das Wasser in seine eigene *madrassa* umleitete. Badr ad-Dīn, fromm wie er war, zeigte sich geduldig und vertraute auf Gott, sagt sein Biograph. Dann starb ʿAlā al-Dīn, und Badr ad-Dīn

⁵⁷ Ms. Berlin, Ahlwardt, Nr. 9886. Eine Teiledition mit 42 Biographien, darunter jedoch nicht die über Badr ad-Dīn hat Ahmet Halil Güneş angefertigt. Die Biographie von Badr ad-Dīn ist dem Berliner Ms. des „*Kitāb ar-rawḍ*“ entnommen, folios 242a ff. Zu dem Autor Šaraf al-Dīn b. Ayyūb siehe Berger: *Gesellschaft und Individuum*, 26-29.

⁵⁸ Seine Biographie findet sich in KS, III 140-142.

⁵⁹ Siehe zu ihm KS, III 182-186.

⁶⁰ Šaraf al-Dīn b. Ayyūb: *Kitāb ar-rawḍ*, ed. Güneş, 50 f.; Nağm ad-Dīn al-Ġazzī übernimmt die Anekdote in KS, III 141.

folgte ihm nicht nur als Lehrer an der Schule nach, sondern heiratete auch seine Witwe, mit der er mehrere Kinder zeugte, darunter Nağm ad-Dīn. Sein Wasser erhielt er ebenfalls zurück.⁶¹

War Badr ad-Dīn hier siegreich, so sind die Nachrichten über einen anderen Streit uneinheitlich. Zur Debatte stand ein Streit zwischen den Koranexegeten Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsuf al-Ġarnāṭī al-Andalusī (st. 753/1353), Autor des berühmten „Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ“, und seinem Schüler Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf as-Samīn al-Ḥalabī (st. 756/1355).⁶² As-Samīn hatte seinen Lehrer in einigen Punkten kritisiert. Was diese Kritikpunkte waren, ist hier nicht weiter interessant, wohl aber, dass Badr ad-Dīn die Sache wieder aufnahm und so selbst einen Streit auslöste. Er argumentierte in einem „Vortrag“, den er im Jahre 970/1563 in der Umayyaden-Moschee hielt, dass die meisten Kritikpunkte as-Samīns nicht schlüssig seien. Dies rief eine Entgegnung des Oberkadis ‘Alī b. Amr Allāh Kinalizāde (st. 978/1570)⁶³ hervor, der sich unter den Zuhörern befand. Er verteidigte as-Samīns Position, konnte aber Badr ad-Dīn nicht überzeugen, so dass die erste Runde des Streites offen endete. Später fand Badr ad-Dīn eine Aussage des bedeutenden Gelehrten Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (st. 852/1449) gegen as-Samīn, die ihn ermutigte, seiner Meinung noch einmal Nachdruck zu verleihen. Dieses Mal schrieb er den Text „Ad-Durr at-ṭamīn fi l-munāqaša baina Abī Ḥayyān wa-s-Samīn“ („Die kostbare Perle, die über den Streit zwischen Abū Ḥayyān und as-Samīn berichtet“). So endet die Version der Geschichte in KS, III 188f. Kātib Ćelebi (st. 1067/1657) hingegen sagt in seiner bio-bibliographischen Sammlung „Kašf az-ẓunūn“⁶⁴, dass der Oberkadi mit einer langen Abhandlung antwortete, die von den anderen Gelehrten in Damaskus akzeptiert wurde.

Noch vor dieser Debatte stand einmal Badr ad-Dīns eigener Korankommentar auf dem Prüfstand. Darüber berichtet Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī (st. 1254/1839) in seiner Biographien-Sammlung „Al-Badr at-ṭālī“, der den Text als „at-tafsīr al-ġarīb“ (die merkwürdige Exegese) bezeichnet.⁶⁵ Offenbar meint er nicht den Titel, sondern den Charakter des Werkes, das auch tatsächlich „merkwürdig“, weil in Versen geschrieben ist. Auch zu Badr ad-Dīns Zeit fiel das auf, wie Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990/1582) berichtet, der ihn im Jahre 965/1557 in Damaskus traf. Viele Gelehrte hätten Badr ad-Dīn getadelt, weil er den Koran versartig zitiert habe.⁶⁶ Aš-Šaukānī berichtet, ohne allerdings eine Quelle zu benennen: Badr ad-Dīn schickte den Text an den Sultan Sulaimān, der ihn einigen Istanbuler *‘ulamā’* zur Prüfung vorlegte. Sie fanden aber nichts Schlimmes daran, priesen vielmehr den Autor, der etwas geschaffen habe, das kein anderer in der Zeit des Sultans vor-

⁶¹ Šaraf al-Dīn b. Ayyūb: *Kitāb ar-rawḍ*, Berliner Ms., 242a; KS, III 184.

⁶² Siehe zum ersten al-‘Asqalānī: *Durar*, V 70-76, zum zweiten: *Durar*, I 360-361.

⁶³ Beschrieben in KS, III 187-190.

⁶⁴ Kātib Ćelebi: *Kašf az-ẓunūn*, I 122-123; 730-731.

⁶⁵ Aš-Šaukānī: *Al-Badr at-ṭālī*, II 252.

⁶⁶ An-Nahrawālī, *Al-Fawā'id as-saniyya*, 48.

weisen könne. Ablehnend hingegen reagierten andere Zeitgenossen Badr ad-Dīns, so dass er sich veranlasst sah, noch einen weiteren Kommentar als Reaktion auf die Kritik zu verfassen, „Taysīr al-bayān fī tafsīr al-qurʿān“, im Jahre 962/1555 abgeschlossen und auch in Versen gehalten. Allerdings ist nicht klar, was damals genau das Problem war, das Badr ad-Dīn zum Verfassen dieses Textes veranlasste. Beide Texte harren noch der Erforschung.

Gute Informationen gibt es über einen Angriff auf Badr ad-Dīns Arbeit als Korankommentator, der nach seinem Tod von einem gewissen Ibrāhīm b. aṭ-Ṭabbāḥ (st. 1006/1598) in Damaskus vorgetragen wurde. Dieser sagte:

Wie kann jemand behaupten, dass der Koran *rağaz*-Verse enthalte, da Gott selbst doch die Poesie verdammt hat. Und da kommt nun ein Gelehrter daher und fasst den Koran in Verse. (ḤA, I 32)

Die Argumentation, welche nicht unplausibel klingt, wurde von etlichen Damaszenern zurückgewiesen. Wir kennen nicht die Argumente, wissen aber zumindest, um welche Personen es sich dabei handelte. Da war ein Dichter, Abū Bakr al-ʿUmārī (st. 1048/1638)⁶⁷, der ein Gedicht über Ibn aṭ-Ṭabbāḥ verfasste, in dem er ihm rät, das Gebiet der Koranexegese zu meiden und sich lieber dem Kochtopf zu widmen – eine Anspielung auf den Namen des Kritikers, „Sohn des Kochs.“ Ein Gelehrter namens Šihāb Aḥmad al-ʿĪṭāwī (st. 1032/1623)⁶⁸ schrieb eine Epistel zur Verteidigung Badr al-Dīns mit dem martialischen Titel „Aṣ-Ṣamṣama al-mutaṣaddiyya li-radd aṭ-ṭāʿifa al-mutaʿaddiyya („Das Schwert, genannt „aṣ-Ṣamṣama“, das für die Zurückweisung der Feinde kämpft“), der zwar nichts über al-ʿĪṭāwīs Argumente aussagt, wohl aber über die Heftigkeit seines Widerspruchs. Zu den Verteidigern Badr ad-Dīns gehörte schließlich auch Muḥibb al-Dīn al-Ḥamawī (st. 1016/1610), der ein Traktat gegen Ibn aṭ-Ṭabbāḥ mit dem Titel „As-sahm al-muʿtariḍ fī qalb al-muʿtariḍ“ („Der gegnerische Pfeil, der das Herz des Gegners durchbohrt“) verfasste. Der solcherart Angegriffene antwortete ebenfalls schriftlich, was erneut Muḥibb ad-Dīn auf den Plan rief, dieses Mal mit einem Text namens „Ar-radd ʿalā man fağara wa-nabaḥa al-badr bi-ilmihī al-ḥağar“ („Zurückweisung dessen, der Unzucht begeht und den Mond anbellt, indem man ihn mit dem Stein füttert“) (ḤA, III 322). Besonders dieser Titel deutet an, dass auch al-Ḥamawī für die Person des Kritikers nicht viel übrig hatte.

Die Debatte zeigt, dass in Damaskus ein intellektuelles Klima herrschte, in dem heftige Attacken unter den Gelehrten stattfinden konnten. Dennoch kam soweit bekannt niemand ernsthaft zu Schaden.⁶⁹ Badr ad-Dīn spielte darin eine große Rolle und erfuhr auch Interesse von Seiten seiner Nachwelt, zu welcher auch sein Schüler Muḥibb al-Dīn al-Ḥamawī gehörte. Über dessen Reisebericht handelt das folgende Kapitel.

⁶⁷ Seine Biographie findet sich in al-Ḥafāğī: *Raiḥāna*, II 446; ḤA, I 99-110.

⁶⁸ Siehe ḤA, I 273 f.

⁶⁹ Siehe dazu auch die Arbeit von Berger: *Gesellschaft und Individuum*.

2. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī und die Macht des Textes

2.1. Sein Leben

Anders als Badr ad-Dīn, der als Mufti und Lehrer in Damaskus wirkte, schlug Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī (949-1016/1542-1610) eine Kadi-Laufbahn ein, die ihn auf verschiedene Posten in Ägypten, im Libanon und schließlich nach Damaskus führte, wo er sich als angesehener Gelehrter etablierte. Bis es dazu kam, hatte er allerdings etliche Probleme zu überwinden. Kadi-Karrieren wurden oft unterbrochen, durch turnusmäßige Absetzungen, aber auch weil ein Stelleninhaber in Ungnade fiel. Etwas derartiges traf Muḥibb ad-Dīn, als er im Jahre 981/1573 seine Stelle in dem libanesischen Ort al-Qadmūs verlor und damit einen für ihn schmerzhaften, da unvorgesehenen und seiner Meinung nach ungerechtfertigten „Karriereknick“ erlebte. Über seine Bemühungen um eine neue Stelle und die Istanbul-Reise, die er dazu unternahm, aber auch über viele andere Dinge handelt sein Text, der in diesem Kapitel untersucht werden soll.¹

Verantwortlich für die Absetzung in al-Qadmūs war der osmanische *qāḍī askar* Muḥammad b. Muḥammad Maʿlūl Zāde (st. 993/1585)². Wie schon gesagt, hatte die Position des „Militärkadis“ weniger mit der Armee zu tun, sondern stellte vor allem eine Art Direktorium für die Kadi-Justiz des osmanischen Reiches dar. Es gab zwei *qāḍī askars*, einen für Rumelien, welcher für die westlichen Provinzen des Reiches zuständig war, und einen für Anatolien, dem die östlichen Provinzen, darunter auch die arabischen Länder unterstanden. Eine der ersten Amtshandlungen Maʿlūl Zādes als Anadolu-*qāḍī askar* bestand darin, Muḥibb ad-Dīn abzusetzen.

Allerdings beschränkte sich der Einfluss des „Militärkadis“ nicht allein auf Kadiamtsinhaber. Denn ein weiteres seiner „Opfer“ war der im vorigen Kapitel behandelte Badr ad-Dīn, der aufgrund der Intervention Maʿlūl Zādes seinen Posten als Lehrer in der Taqawiyya-*madrassa* in Damaskus verlor.³ Wie dies genau vonstatten ging, erfahren wir nicht. Es ist auch nicht klar, ob es zwischen den beiden Absetzungsentscheidungen, die Badr ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn betrafen, einen Zusammenhang gab. Drang Maʿlūl Zāde vielleicht darauf, altes syrisches Establishment zu verjagen? Das wäre möglich, man denke etwa daran, dass Badr ad-Dīn aus einer schon zu Mamlukenzeiten angesehenen Familie stammte und, wie er in seinem Reisebericht zeigt, gewisse pro-mamlukische Neigungen hegte.

¹ Die älteste Biographie zu Muḥibb ad-Dīn findet sich bei Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī: *Lutf as-samar*, 114-123. Es ist die Nr. 36. Eine weitere Biographie in: ḤA, III 322-331; al-Ḥafāḡī: *Raiḥāna*, I 194-195; Al-Murāḍī: *ʿArf al-baṣām*, 57-63.

² Siehe zu ihm KS, III 29-30.

³ Šaraf al-Dīn b. Ayyūb: *Kitāb ar-rawḍ*, ed. Güneş, 109.

Anders liegt jedoch der Fall Muḥibb ad-Dīns, da dieser vor der Amtszeit Maʿlūl Zādes nicht gerade etabliert war.

Vielleicht wollte der *qāḏī-ʿaskar* seine Klientennetzwerke nach seinem Amtsantritt zufrieden stellen, indem er ihnen Ämter zuwies, die von anderen Gelehrten, solchen, die nicht zu diesen Netzwerken gehörten, besetzt waren. Um dies bestätigen zu können, müsste man mehr Informationen über die Beziehung zwischen Maʿlūl Zāde und den Gelehrten besitzen, die er anstelle von Badr ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn einsetzte. Diese liegen aber nicht vor. Deutlich ist, dass unter Maʿlūl Zādes Nachfolger Ğiwī Zāde (937/1531- 995/1586)⁴ Klientelismus zur erneuten Einsetzung von Badr ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn führte oder zumindest dazu beitrug. Muḥammad b. Muḥammad Ğiwī Zāde, Spross einer bekannten Istanbuler Familie und sehr interessiert an islamischer Bildung und arabischer Literatur, war, bevor er zum *qāḏī-ʿaskar* ernannt wurde, in einer Reihe von wichtigen Kadiposten im Reich tätig, darunter in Kairo, Bursa, Edirne und auch Damaskus von 976 bis 977 (1568-1569). Hier lernte er Badr ad-Dīn kennen und studierte bei ihm. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass der Damaszener Gelehrte nach dem Amtsantritt Ğiwī Zādes wieder Lehrer wurde.

Muḥibb ad-Dīn, über 40 Jahre jünger als Badr ad-Dīn, war während seiner Lehrjahre, die er teilweise in Istanbul verbrachte, ein Klient Ğiwī Zādes gewesen und hatte durch ihn den Einstieg in seine Karriere als Kadi erreicht. Die Beziehung zwischen Patron und Klient bestand fort, auch wenn Ğiwī Zāde nicht in jedem Fall seine schützende Hand über Muḥibb ad-Dīn halten konnte. Denn als dieser nach seiner Absetzung aus dem Amt von al-Qadmūs nach Istanbul reiste, um einen neuen Posten zu erlangen, stand er einer unüberwindlichen Hürde in Gestalt von Maʿlūl Zāde gegenüber, welcher sich durch keine Intervention dazu bringen ließ, Muḥibb ad-Dīns Wunsch zu erfüllen. Er erhielt erst dann erneut ein Kadiamt, dieses Mal in der Nähe von Maʿarrat an-Nuʿmān in Nordsyrien, als Ğiwī Zāde neuer Anadolu-*qāḏī-ʿaskar* wurde. So erzählt er es jedenfalls in seinem Reisebericht.

Über seinen Leidensgenossen Badr ad-Dīn al-Ġazzī geht aus Muḥibb ad-Dīns Text nichts hervor, während die beiden osmanischen *qāḏī-ʿaskars* darin eine große Rolle spielen. Man erkennt in ihnen literarische Figuren, die zwei der archetypischen Akteure einer Heldenreise darstellen, wie sie von Campbell beschrieben wurde. Es sind die Archetypen des „Helfers“ und des „Schattens“, der eine gut, der andere böse. Überhaupt lässt sich das Schema der Heldenreise auf Muḥibb ad-Dīns Text anwenden, wenn auch nicht so zwanglos wie auf den Reisebericht Badr ad-Dīns, denn Muḥibb ad-Dīns Geschichte ist komplexer. Ein langer erster Teil, etwa die Hälfte des ganzen Textes, erzählt über seine Reise von Damaskus nach Ägypten. Muḥibb ad-Dīn begleitet seinen Patron Ğiwī Zāde dorthin und erhält mehrere Ämter als Kadi. Seine Karriere beginnt also recht gut und findet eine angenehme Fortsetzung, als er nach al-Qadmūs in den Libanon versetzt

⁴ Seine Biographie steht in KS, III 27-29.

wird. Das empfindet er als Glück, kommt er doch näher an seine Heimatstadt Hama heran. Dann endet aber vorerst die Laufbahn Muḥibb ad-Dīns durch die Absetzung, und er ist gezwungen, nach Istanbul zu reisen, was er im zweiten Teil des Textes beschreibt.

Es ist dieser zweite Teil, der große Ähnlichkeit mit Badr ad-Dīns Bericht aufweist, denn darin lassen sich in etwa gleicher Weise wie bei diesem die Stufen der „Heldenreise“ erkennen. Die Absetzung vom Amt in al-Qadmūs ist der „Ruf des Abenteuers“, die zweite Stufe. Insofern wäre die ganze Ägypten-Reise, welche Muḥibb ad-Dīn in seiner „normalen Welt“ zeigt, die erste Stufe der Heldenreise. Während der Reise nach Istanbul folgen die weiteren Stufen in etwa der gleichen Frequenz aufeinander wie in Badr ad-Dīns Text; Abreise, Ankunft in der „Höhle des Löwen“, Sieg und Rückreise werden auf etwa 26 Folios behandelt.

Die Struktur von al-Ḥamawīs zweiteiligem Reisebericht lässt sich wie folgt darstellen⁵:

S. 23	<i>Ḥuḍba</i> : Lob auf Gott, den Propheten und seine Gefährten
24	Montag, 18. Ša‘bān 978/15. Januar 1571, Abreise von Damaskus
37	Ramaḍān 978, Gaza
67	Fuwwa
81	Al-Quṣair
88/14b	10. Safar 980/22. Juni 1572, al-Qadmūs
90/16b	22. Rabi‘ II 981/21. August 1573, Damaskus
96/20b	Beginn der „Riḥla Rūmiyya“
23a	Istanbul
47b-51b	Lob auf die „Riḥla Miṣriyya“ Muḥibb ad-Dīns
51b-52b	Schlusswort über die „Riḥla Rūmiyya“

Noch ein weiterer Punkt fällt bei der Lektüre von Muḥibb ad-Dīns Text auf, ein Phänomen, das man „thematische Arbeit“ nennen kann. Damit ist die mehrfache Aufnahme und Entwicklung von Schlüsselthemen und ihre Verknüpfung mit der Reisehandlung gemeint. Im Text Muḥibb ad-Dīns sind diese Themen u.a. „Qualifikationen für das Kadiamt“, „Sprache“, die „Rolle des Schicksals“, und man kann feststellen, dass ihre Behandlung geschickt in die Reiseerzählung eingefügt ist.

Die thematische Ordnung und die ausgefeilte Komposition von Muḥibb ad-Dīns Reisebericht ist das Ergebnis einer Bearbeitung in mehreren Stufen, welche sich gut nachvollziehen lässt. Erstens ist bekannt, dass der Bericht in Etappen entstand. Ein erster Teil, welcher die Ägyptenreise beschreibt, lag bereits im Jahre 981/1573 als in sich geschlossene Arbeit vor, die Muḥibb ad-Dīn, wie er erzählt,

⁵ Die benutzten Texte sind die Edition (HA) und das Damaszener Manuskript aus der Assad-Bibliothek, Nr. 8387 (RI). Die Tabelle zeigt die Überschneidungen der beiden Quellen an. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Edition, die Folioangaben auf das Manuskript.

nach seiner Rückkehr nach Damaskus seinen dortigen Freunden präsentierte. Ob er damals schon eine vollständige Überschrift trug, ist nicht bekannt. In der heute vorliegenden Fassung jedenfalls nennt Muḥibb ad-Dīn diesen ersten Teil „Ḥadi l-azʿān an-nağdiyya ila d-diyār al-miṣriyya“, „Der Führer der Kamelsänften aus dem Nağd zu den ägyptischen Orten“, man könnte auch sagen: „Führer der Kamelsänften, die Rettung bringen, zu den ägyptischen Orten“. Ganz klar ist nun, dass Muḥibb ad-Dīn die erste Fassung der „Miṣriyya“, wie er den Text auch nennt, verändert haben muss, nachdem er sie seinen Freunden präsentierte, beschreibt er darin doch Ereignisse, die passierten, nachdem er die erste Fassung abschloss.

Auch der zweite Teil, die „Rūmiyya“ – später dann mit dem Titel „Bawādiʾ ad-dumūʿ al-ʿandaniyya bi-wādi d-diyār ar-rūmiyya“ versehen – wurde mehrfach bearbeitet. Gegen Ende sagt Muḥibb ad-Dīn, dass er eine „Rūmiyya“ den Freunden präsentierte, die in einem Salon (*mağlis*) in Istanbul bei dem *qāḍī-ʿaskar* Ğiwī Zāde zusammen saßen. Logischerweise kann deshalb der heute vorliegende zweite Teil des Textes nicht mit der damaligen Fassung identisch sein. Die *mağlis*-Szene zumindest wurde nachträglich hinzugefügt. Interessant ist, dass in dem *mağlis* ein ägyptischer Student der islamischen Wissenschaften (*ṭālib*) namens al-Ĝamal auftaucht, eine Art Witzfigur, der ansonsten nur noch an einer weiteren Stelle erscheint, ganz am Anfang der „Miṣriyya“ und in ähnlicher Funktion. Es kann natürlich tatsächlich passiert sein, dass Muḥibb ad-Dīn diesem Ĝamal zweimal begegnete, aber wahrscheinlich ist das nicht. Vielmehr darf man annehmen, dass Muḥibb ad-Dīn einen seiner beiden Auftritte erfunden hat oder alle beide. Im zweiten Fall bedeutet das, dass Muḥibb ad-Dīn die „Miṣriyya“ und die „Rūmiyya“ gegenseitig aneinander angepasst hat, in der Weise, dass in der „Miṣriyya“ ein Ereignis erfunden wurde, um auf ein ebenfalls erfundenes in der „Rūmiyya“ vorauszuweisen, so wie man das in einem durchkomponierten Roman oder Film machen würde.

Diese Erwägungen zur Textgeschichte sind wichtig, weil sie zeigen, welch hohes Maß an literarischem Gestaltungswillen Muḥibb ad-Dīn aufbrachte, um den jetzt vorliegenden aus zwei Teilen zusammengefügteten Reisebericht zu konzipieren. Er verstand den Bericht als romanartige Narration, keineswegs als bloße Reisebeschreibung. „Reisebericht“ war für ihn eine Kunstform. Vielleicht gehörte es sogar zum Kalkül Muḥibb ad-Dīns, die Spuren der Bearbeitung offen zu legen und den Text von seiner eigenen Entstehung zeugen zu lassen, um seinen Kunstwillen zu zeigen.

Sicher ist auch Badr ad-Dīns Text „geformt“, aber dies wird nicht so deutlich. Anders gesagt: Badr ad-Dīn gibt seinen Kunstwillen nicht derart zu erkennen wie Muḥibb ad-Dīn. Es ist sogar möglich, dass sich Muḥibb ad-Dīn beim Schreiben und Durcharbeiten seines Textes bewusst von Badr ad-Dīn abgrenzte, aber um darüber genaueres sagen zu können, fehlen wesentliche Informationen zu seiner Biographie. Wir wissen zwar, dass Muḥibb ad-Dīn bei Badr ad-Dīn studierte, auch dass er sich einmal nach seiner Reise nach Istanbul in Damaskus als Vertei-

diger des umstrittenen Korankommentars von Badr ad-Dīn hervortat, aber nicht, ob er dessen Reisebericht kannte. Was man allerdings ziemlich sicher sagen kann, ist: Auch wenn er den Text kannte, kam eine simple Nachahmung dieses Modells schon deshalb nicht in Frage, weil Muḥibb ad-Dīns Situation sich vor und während seiner Reise recht deutlich von der seines Lehrers unterschied.

Ein Unterschied liegt darin, dass Muḥibb ad-Dīn nicht aus Damaskus stammte, sondern in Hama, einer kleineren Stadt einige Dutzend Kilometer nördlich davon, geboren wurde. Sicher war Hama auch ein Ort, wo es eine gelehrte Kultur gab, aber man kann dennoch sagen, dass Muḥibb ad-Dīn aus der Peripherie kam und abseits großer Ereignisse in Kultur und Gesellschaft aufwuchs. Anders als Badr ad-Dīn traf er nicht ohne weiteres mit osmanischen Gouverneuren zusammen, mit Personen also, die er dann in Istanbul zu seinen Helfern hätte zählen können. Und wenn Badr ad-Dīn auf Netzwerke, die bereits sein Vater mit wichtigen Personen des Osmanischen Reichs geknüpft hatte, zurückgreifen konnte, um seine Karriere während seines Aufenthaltes in Istanbul zu fördern, selbst wenn dies trotz alledem nicht ganz reibungslos vonstatten ging, so fehlte Muḥibb ad-Dīn ein solcher familiärer Hintergrund. Er tat sich ungleich schwerer, als er sich in einer ähnlichen Lage wie damals Badr ad-Dīn in der Hauptstadt befand.

Muḥibb ad-Dīn hatte zwar keine bedeutenden Vorfahren, stammte aber auch aus einem gelehrten Umfeld. Sein Vater, von der Rechtsschule her Šāfiʿī, war Schreiber (*kātib*) in mehreren Positionen in der Stadt, auch an der *mahkama*, dem Gericht von Hama, so dass er zumindest am Rand des gelehrten Establishments stand. Wie viele andere *ʿulamāʾ* – darunter auch die aus der Familie al-Ġazzī – besaß Muḥibb ad-Dīns Vater Kontakte zum Sufismus. So schloss er sich dem Šāḍilī Scheich ʿAlī ʿAlawān (st. 936/1529) an,⁶ der eine gewisse Bedeutung für das lokale sufische Milieu in Hama hatte, gründete er doch einen eigenen Zweig im Šāḍiliyya-Orden, die ʿAlawāniyya, welche sich als Familien-Orden etablierte.⁷ Nicht ganz klar ist, ob Muḥibb ad-Dīns Vater in vollem Sinne Adept in der ʿAlawāniyya wurde oder eine eher informelle Beziehung zum Sufismus pflegte. Jedenfalls besaß er recht enge Beziehungen zu mehreren Mitgliedern der ʿAlawān-Familie. Ein Sohn des genannten Scheich Muḥammad b. ʿAlī ʿAlawān, (st. 953/1547), wurde damit geehrt, Muḥibb ad-Dīn zu beschneiden. Ein anderer Sohn ʿAlīs, Abū al-Wafāʾ fungierte als Muḥibb ad-Dīns Lehrer im šāfiʿitischen Recht.⁸

Dass Muḥibb ad-Dīn die von seinem Vater angeknüpfte Verbindung mit den ʿAlawāns weiter aufrechterhielt, bezeugt sein Reisebericht. Er berichtet, dass er während seines Aufenthaltes in Istanbul, im Jahre 983/1575, vom Tod des damaligen Scheichs der ʿAlawāniyya hörte und darauf einen Beileidsbrief nach Hama schickte, der auch einen Glückwunsch an den neuen Scheich enthielt und ihn

⁶ Ein Hinweis auf seine Biographie wie auch die seines Sohnes findet sich im vorigen Kapitel.

⁷ Siehe zu ihm Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḍarāt ad-ḍaḥab*, X 304.

⁸ Al-Ġazzī: *Lutf*, 114 f.

der Freude Muḥibb ad-Dīns darüber versicherte, dass er die Position des Leiters übernahm (RI 36b ff.). Allerdings wird aus dem Reisebericht nicht deutlich, ob Muḥibb ad-Dīn tiefere sufische Neigungen hegte. Abgesehen davon, dass die ʿAlawāns und andere Sufis insgesamt nur an wenigen Stellen auftauchen, ist in dem Text nämlich kaum sufisches Gedankengut zu erkennen. Manchmal unternimmt der Reisende Gräberbesuche, aber nicht so viele wie die Protagonisten sufischer Reiseberichte, welche kaum ein Grab am Wege auslassen; so später ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī (st. 1143/1731).⁹ Muḥibb ad-Dīn besuchte Gräber in dem Maße, wie es für wenig sufisch orientierte muslimische Intellektuelle der Zeit normal war, aber nicht mehr.

Angesichts des familiären Hintergrunds Muḥibb ad-Dīns und seines gelehrten und sufischen Umfelds lag es nahe, dass er Ambitionen im intellektuellen Bereich entwickelte. Das tat er dann auch und nahm große Mühen in Kauf, um sich als Funktionär in der osmanischen Verwaltung zu etablieren. Erstens trat er zur offiziellen juristischen Richtung im osmanischen Reich, der Ḥanafiyya, über wie auch einige andere Gelehrte der Zeit, die sich davon bessere Karrierechancen erhofften. Allerdings war es nicht unbedingt nötig zu wechseln, denn auch in den anderen Rechtsschulen wurde Personal in verschiedenen Positionen benötigt. Wenn das Amt des obersten Richters einer Stadt wie Damaskus regelmäßig von einem Ḥanafiten besetzt wurde, so stellte dies für einen Einheimischen normalerweise ohnehin keine Option dar, weil dieses Amt einem Angehörigen der Osmanlı, der in osmanischen Schulen erzogenen Elite des Reiches, vorbehalten war. Dafür kamen aber die Positionen als Richter und Hilfsrichter (*nāʾib*) in Frage, von denen es für alle vier sunnitischen Rechtsschulen jeweils einen, in größeren Städten auch mehrere gab. Als šafiʿitischer Mufti oder auch Kadi hätte Muḥibb ad-Dīn durchaus Chancen gehabt, einen dieser Posten zu übernehmen und hätte auch als *mudarris* sein Glück versuchen können wie Badr ad-Dīn, der in der šafiʿitischen Schule blieb, in die er hineingeboren wurde. Der eigentliche Vorteil, zur Ḥanafiyya zu gehören, lag wohl darin, dass man größere Gemeinsamkeiten mit den Funktionären des Osmanischen Reiches hatte und sich so eher ihre Aufmerksamkeit erhoffen durfte.

Der zweite Schritt war, dass Muḥibb ad-Dīn zu seiner Ausbildung als Gelehrter nach Istanbul ging. Damaskus oder auch Kairo boten dazu zwar ebenfalls Möglichkeiten, allerdings zogen etliche angehende arabische Gelehrte Istanbul als Studienort vor, weil es zum einen ein kulturelles Zentrum war, wo wichtige Intellektuelle aus vielen Teilen der islamischen Welt zusammenkamen. Zum anderen konnte man dort nicht nur Lehrer, sondern auch andere wichtige Personen der Stadt kennen lernen, vielleicht sogar Funktionäre am Hof, die als Förderer einer Gelehrtenkarriere hilfreich, wenn nicht unverzichtbar waren. Muḥibb ad-Dīn schloss Bekanntschaft mit Ġiwī Zāde, welcher in der Folge ein bedeutender Patron für ihn werden sollte. Er beschreibt die Art seiner Beziehung zu Ġiwī Zāde in seinem Rei-

⁹ Siehe dazu Elger: *Muṣtafaʾ al-Bakrī*, 36-41, mit weiterer Literatur.

sebericht als *hidma*, was soviel wie „Dienst“ bedeutet; der Begriff ist wohl synonym zu *mulāzama* verwendet, die schon erwähnte Vorstufe zum Eintritt in das osmanische Justizsystem. Denn für alle Aspiranten auf die Karriere des Kadi galt, dass sie zuvor die Position eines *mulāzim* erreichen mussten, wozu sie sich an einen hohen osmanischen Funktionär anschlossen, einen *mevlewiyet*-Kadi, der in den großen Städten des Reiches wirkte. Ein solcher als Patron fungierender Amtsinhaber konnte je nach Rang und Verdiensten einen oder auch mehrere *mulāzims* für bestimmte Posten empfehlen, so wie das auch Ğiwī Zāde für Muḥibb ad-Dīn – laut den Angaben in seinem Text – während ihrer gemeinsamen Zeit in Ägypten tat.

Muḥibb ad-Dīns Bericht beginnt mit ihrer beider Reise eben dahin im Jahre 978/1571. Die Biographen sind uneins darüber, was Muḥibb ad-Dīn vor der Abreise tat. So sagt Naġm ad-Dīn al-Ġazzī, dass Ğiwī Zāde und Muḥibb ad-Dīn gemeinsam aus Istanbul kamen,¹⁰ während al-Muḥibbī schreibt, Ğiwī Zāde habe Muḥibb ad-Dīn erst in Damaskus getroffen, wo er als *mudarris* tätig war (ḤA, III 324f.). Der Autor selbst gibt zu Beginn des Reiseberichts an, dass er sich in Damaskus in „misslicher Lage“ befand und deswegen von Ğiwī Zāde mit nach Kairo genommen wurde (HA 23). Das schafft keine Klarheit darüber, was er vorher tat. Vielleicht war er wirklich *mudarris*, aber nicht zufrieden, da schlecht bezahlt, und strebte nach einem Amt als Kadi. Es wäre möglich. Wie auch immer, Damaskus spielt in Muḥibb ad-Dīns Text eine große Rolle, nicht nur zu Beginn seiner Geschichte, auch später erlebt er dort entscheidende Phasen seines Lebens.

Es scheint so, dass er sich in Damaskus trotz der misslichen Lage sehr wohl fühlte. Immerhin hatte er dort enge Freunde, die in seinem Text auch mehrfach auftauchen. Er war etwa gut mit dem Mufti Faurī Efendi (st. 978/1571)¹¹ bekannt, der ihn und Ğiwī Zāde bei ihrer Abreise aus Damaskus am 18. Šaʿbān 978/15. Januar 1571 begleitete (HA, 24). Muḥibb ad-Dīn erzählt kurz über den Weg von Damaskus nach Jerusalem und den Aufenthalt dort vor seiner Weiterreise nach Kairo. Auch nachdem Faurī von Jerusalem aus wieder nach Damaskus zurückkehrte, blieben sie in Kontakt, wechselten etliche Briefe, bis der Mufti starb, während sich Muḥibb ad-Dīn in Kairo aufhielt. In seiner Zeit in Ägypten korrespondierte er auch mit anderen Personen aus Damaskus, und zwar mit sehr prominenten. Da ist einmal ʿImād ad-Dīn al-Ḥanafī (st. 12. Šaʿbān 986/14. Oktober 1578) zu nennen, auch er Mufti.¹² Muḥibb ad-Dīn zitiert einen Brief, den ʿImād ad-Dīn an ihn richtete, einen sehr poetischen Brief ohne handfeste Nachrichten, dafür aber mit einem langen Gedicht. Muḥibb ad-Dīn als Intellektueller mit ausgeprägter Vorliebe für Literatur antwortet ebenso, auch seine Verse gibt er wieder (HA, 77 f.). Ebenso verläuft die Kommunikation mit Šams ad-Dīn b. Minqār al-Ḥanafī (st. 1005/1596), ein Gelehrter aus Aleppo, der um 960/1553 nach Damaskus kam, um bei einigen der

¹⁰ Al-Ġazzī, *Lutf as-samar*, 116.

¹¹ Al-Murādi: *ʿArf al-bašām*, 33-34 (hier heißt er Gaurī).

¹² Biographischer Hinweis in KS, III 40-41; al-Būrīni: *Tarāġim*, II 302-310.

dortigen Gelehrten, darunter Badr ad-Dīn al-Ġazzī, zu studieren, und sich dann in der Stadt niederließ.¹³ Der dritte ist ein gewisser Asad ad-Dīn, der vierte schließlich Ismā‘il an-Nābulusī (st. 993/1585), wohl die wichtigste dieser Persönlichkeiten, angesehen bei den Gelehrten und auch mit guten Kontakten zu den Herrschenden.¹⁴

Sicher kannte Muḥibb ad-Dīn noch mehr Personen in Damaskus, erwähnt sie aber nicht. Vielleicht waren diese Vier die engsten seiner Freunde oder verdienten besondere Erwähnung, da es sich um Leute handelte, die im kulturellen Leben der Stadt eine führende Rolle spielten. Es machte Muḥibb ad-Dīn somit auch besonders stolz, dass sie seine literarischen Fähigkeiten schätzten, gerade auch die „Riḥla Miṣriyya“, die er nach seiner Rückkehr nach Damaskus im Jahre 981/1573 den dortigen Literatenzirkeln präsentierte:

Der Reisebericht fand guten Absatz und erzielte auf dem Markt ihrer Sprachfertigkeit einen hohen Preis. Sie beerhten den Text mit ihren aus stilistischer Könnerschaft entspringenden Kommentaren (*taqrīz*) in Poesie und Prosa. Ich werde diese Kommentare zusammen mit meinen Erwiderungen, die ich auf einige davon gab, am Ende der „Riḥla Rūmiyya“ anfügen, wenn sie vollständig ist, damit dies das Letzte sei, was im Ohr bleibt und damit ich ihr so einen guten Abschluss verschaffe. (HA, 96)

Was Muḥibb ad-Dīn hier ankündigt, erfüllt er dann auch tatsächlich und zitiert die Kommentare von Ismā‘il an-Nābulusī, ‘Imād ad-Dīn al-Ḥanafī und Šams ad-Dīn b. Miṣqār am Ende seines Reiseberichts (RI, 49a-50b).

So wichtig waren ihm also diese Kommentare, dass er ihnen einen besonders herausgehobenen Platz einräumte. Interessant ist die Frage, was er mit der Wendung „das Letzte, was im Ohr bleibt“ meint. Will er sagen, dass er erwartet, der Text würde vorgelesen werden, was ein interessanter Hinweis auf die erwartete Art der Rezeption seines Textes wäre. Aber das kann auch eine bloße Floskel sein. Jedenfalls soll zum Ausdruck kommen: Nicht nur oder nicht so sehr an Muḥibb ad-Dīn als Kadi soll sich der Rezipient erinnern, sondern auch an Muḥibb ad-Dīn als Autor des Reiseberichts, als Literat also. Dem entsprechen die Kommentare, wie ein Blick darauf erweist. So schrieb Ismā‘il an-Nābulusī (RI, 48a f.):

Ich entdeckte die Schönheiten dieses Werkes und ließ den Blick über seine Feinheiten schweifen. Ich weidete in den Gärten seiner großen literarischen Qualitäten (*ādāb*) und meditierte über die literarisch wohlformulierten Ideen (*mā‘ānī adabiyya*), die es enthält. Ich erreichte die reinen Quellen der sprachlichen Verzierungen, die Kühle der reichlichen Feinheiten. Ich schöpfte aus der umfassenden Fülle der Dichtungen und sehnte mich nach dem Reisebericht, so wie ein zärtlich Liebender nach dem Treffen mit seinem Freund. Ich beurteilte seine feine sprachliche Gestalt mit dem Blick der Gerechtigkeit, betrachtete nachdenklich die schönen Beschreibungen. Ich bemerkte den Zauber der Eloquenz, welche jedes Neiders Zunge verstummen macht, und das Meer der klaren arabischen Sprache des Textes, welche in den Hafen des vortrefflichen Ausdrucks Perlen hineinwirft, Perlen, die die Sterne des Glücks leuchten lassen. ... (RI, 48 a)

¹³ al-Ġazzī: *Lutf as-samar*, I 143-151; Al-Murādī: *‘Arf al-bašām*, 40-46; ḤA, IV 115-131; Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, III 418-428.

¹⁴ Al-Būrīnī: *Tarāġim*, II 61-6; KS, III 130-135.

Aufschlussreich ist zunächst der Stil des Kommentars, welcher aus der Übersetzung nur unzureichend hervorgeht. Immerhin zeigt sich aber auch in der deutschen Fassung seine rhetorische Ausformung, die Liebe zum Ornament, und das reflektiert gut die Art, wie Muḥibb ad-Dīn seinen Reisebericht verfasste. Kommentar und kommentierter Text sind geprägt von *balāḡa*, *fasāḡa* und *adab*, in etwa zu übersetzen als „Beredsamkeit und stilistisch sichere Sprache von hoher literarischer Qualität“, die sich aus Sicht des Kritikers im Gebrauch von Reimprosa, vielen Stilfiguren und der Einfügung von Poesie zeigt. Dafür lobt an-Nābulusī den Text und hebt vor allem seine literarische Qualität hervor, während er zum Informationsgehalt wenig sagt. Offenbar las er den Text nicht als „Quelle“ etwa für die politische Lage in Kairo und den Zustand des ägyptischen Gelehrtentums, oder er fand es einfach nicht passend für einen *taqrīz*-Kommentar, sich dazu zu äußern. Sicher hatte an-Nābulusī auch eine Meinung über den Inhalt des Textes, und es war ihm klar, dass darin durchaus handfeste Karrierefragen verhandelt werden, auch, dass Ma‘lūl Zāde, immerhin *qāḏī ‘askar*, darin heftig kritisiert wird. Aber dazu gibt er keine Stellungnahme ab, sondern konzentriert sich ganz auf die sprachliche Form des Reiseberichts.

Ähnlich verfährt der zweite Kommentator, ‘Imād ad-Dīn al-Ḥanafī:

Ich hielt inne bei diesem Reisebericht, welcher die Reisenden anzieht, bei diesem Fundament der Beredsamkeit (*balāḡa*), worauf Zeichen der sprachlichen Einzigartigkeit (*dalā’il al-‘iḡāz*) gründen, bei den Weisheiten, welche alle schmückenden Stilfiguren enthalten (*uslūb badī‘*), den Ketten, welche mit den Perlen der Beredsamkeit geschmückt sind. Was für ein Schmuck! Die Ketten der Schönheit, in denen die großartigen Perlen aufgereiht sind, die wunderbaren einzigartigen Wendungen, welche der Verfasser aus dem Meer seines einzigartigen Denkens (*fikr*) hervorholte. Ich sah nie ein Kleid der Literatur, das auf diese Weise genäht war. Ich dachte genau darüber nach: Der Reisebericht ist der Himmel der Vorzüge, der Perlen und der Orte des Glückes, ist der Garten der Poesie, worin sich Blumenbeete und die schönsten Pflanzen befinden. Ich betrachtete die Bräute seiner Wendungen und fand sie jungfräulich. Ich betrachtete die Feinheiten seiner Struktur und fand, dass sie die Herzen vor Freude sich neigen lassen. Ich ließ meinen Blick in den seltensten Gärten schweifen, über die Zeilen ließ ich mein Auge wandern und sah, dass sie jede Art von Schmuck enthielten. Ich schmeckte die Kunst des Werkes, wie schön ist es! Welche Gärten der Literatur! Der Schatten des Wissens fällt auf alle ihre weiten Räume, und der Schatten ihrer Vorzüge schweift über die Kuppeln. Die Lichter der *balāḡa* scheinen aus des Textes Inneren, und die Bilder seiner Sprache sind gefangen in seinen Zelten. Wie sollte es auch nicht so sein, da der Verfasser Imam der poetischen Konzepte (*imām al-ma‘ānī*) ist und einzigartig in seinem sprachlichen Ausdruck (*bayān*), unerreicht als Gestalter, der Einzige in seiner Zeit. (49a f.)

Fast könnte man meinen, dass einer der beiden Lobredner vom anderen abgeschrieben hat, so gleichen sich ihre Texte. Oder war dies einfach das, was in einen solchen *taqrīz*-Text hineingehörte?¹⁵ Man soll diese Stücke aber dennoch nicht als leere Lobhudelei abtun, da sie einen wichtigen Hinweis auf die Rezeption des Tex-

¹⁵ Es gab auch negative Kommentare. Veselý: „Das *Taqrīz* in der arabischen Literatur“.

tes geben, zeigen sie doch, und der dritte Kommentar von Ibn Miṅqār klingt ganz ähnlich, dass es statthaft war, einen Reisebericht für seine sprachliche Kunstfertigkeit, in Form von Dichtung und geformter Prosa, zu preisen. Damit erheben sie den Reisebericht, sicher ganz im Sinne von Muḥibb ad-Dīn, in den Rang von „ernsthafter Literatur“, an die Seite der poetischen Dichtungen, die in ihren Kreisen einen großen Stellenwert hatten.

Alle Kommentatoren beschreiben die *riḥla* auch implizit, da sie ihren Stil in gewisser Weise nachahmen. Die vielen Reime, Redundanzen und rhetorischen Figuren, welche die *taqrīz*-Kommentare ebenso wie der Reisebericht aufweisen, kennzeichnen aber nicht nur Muḥibb ad-Dīns Text, sondern auch den von Badr ad-Dīn und anderen Autoren. Sie sind typisch für das Genre der Istanbul-Reiseberichte insgesamt. Ob die Kommentatoren ein Genrebewusstsein von der Gattung *riḥla* besaßen, wird nicht klar aus ihren Äußerungen. Es hätte für sie nahe gelegen, Muḥibb ad-Dīns Reisebericht in eine Reihe mit Badr ad-Dīns Text zu stellen, jenes Autors, den sie alle gut kannten. Merkwürdig erscheint auch, dass Badr ad-Dīn, der in Damaskus gewesen sein dürfte, als Muḥibb ad-Dīn dorthin kam, nicht in der Reihe der Lobredner auftaucht. Er wird in dem Reisebericht überhaupt nicht erwähnt. Über die Gründe kann man nur spekulieren. Vielleicht wollte Muḥibb ad-Dīn sich als Gründer des Genres „Istanbul-Reisebericht“ stilisieren, und es war ihm deswegen nicht daran gelegen, Badr ad-Dīn als Autor eines ganz ähnlichen Textes wie des seinen herauszustellen.

2.2. Die Reise

Eine Ähnlichkeit zwischen Muḥibb ad-Dīns und Badr ad-Dīns Texten besteht darin, dass die Beschreibung der Reisehandlung jeweils recht unvermittelt einsetzt, wobei die Motive für die Reise und ihre näheren Umstände im Dunklen bleiben. So muss ein Leser, der den Reisenden nicht näher kennt, warten, bis ihm die fehlenden Informationen im Verlaufe der folgenden Geschichte gegeben werden oder versuchen, sie aus anderen Quellen zu entnehmen. Dazu später. Zunächst soll Muḥibb ad-Dīns Einleitung zitiert werden, die wie folgt lautet:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, in Ihn setze ich mein Vertrauen.

Das Süßeste, das die Zungen der Stifte aussprechen, und das Erste, womit das, was die Verständigen hören, versüßt wird, ist der Preis Gottes für seine zahlreichen Wohltaten, dann der Dank an den Spender der guten Gaben, die immerfort kommen, das Gebet und der Gruß für unseren Herrn Muḥammad, der besondere Kraft hat, sowie für seine Nachfahren und diejenigen, die ihn auf Reisen und im Aufenthalt begleiten, dann für die, welche ihnen nachfolgen auf dem besten Weg und dem geradesten Pfad. Gruß auch an die, die diesen folgen mit Güte und Ehrlichkeit. Ein Fremder sehnt sich nach der Heimat. Das Verlangen der Sehnsucht zieht ihn zu seinen Geliebten und Brüdern hin, Amen.

Alsdann: Ich will auf diesen Blättern meine Reise nach Kairo beschreiben, die ich in Begleitung des Oberkadis der Stadt unternahm, der Mann mit heiliger Seele und königli-

chen Eigenschaften, oberster Scheich des Islam, Fürst der Gelehrten, Stolz der klugen Herren, Vorsteher der Frommen und Rechtschaffenen, die Sonne der Gemeinschaft, der Welt und des Glaubens, berühmt unter dem Namen Ġiwī Zāde – Gott erfülle ihm in den beiden Welten seine Wünsche. An seiner Tür mögen die hervorragenden Männer ihren Rastplatz finden. Ich habe ihre Schwelle überschritten, eingehüllt in seine heilenden Wohltaten gegenüber den Vorzüglichen, als ich ganz tief in seinem Dienst stand und so eng mit ihm verbunden war wie Wasser mit Wein. Ich hing an ihm wegen seiner guten Sitten und wurde durch seine Begleitung sowie durch den Dienst, den ich an ihm verrichtete, geehrt.

Ich wusste, dass man sagt: Die Reise führt zum Erfolg, während das Festklammern an der Heimat den Verstand betäubt und den Verständigen erniedrigt.

Als Ġiwī Zāde erfuhr, dass meine Lage schlecht war, nahm er mich mit sich nach Kairo, in die beschützte Stadt, und schenkte mir dort so viel, dass ich ihm nicht genug für seine überfließende Güte danken kann.

- Er ließ mich das Leben kosten, das ich wünschte, / und ließ mir das Glück zukommen, das ich wollte.
- Seine Handlungsweise lehrte mich zu loben. / Ich wüsste nicht, was Lobesworte sind, gäbe es diese Handlungen nicht.

Er teilte mit mir Weide und Heim. Er ließ mich bei ihm siedeln, so wie Ameisen auf dem Finger laufen.

- Er erfüllte meine Hoffnungen und brachte mich in seine Nähe, / ließ mich aus dem Becher der fließenden Gaben ein klares Getränk trinken.
- Er überhäufte mich mit Gaben. Siehst du nicht, / dass meine Zunge offen spricht, ihm zu danken?

Damals hörte man in den wichtigen Kreisen, dass die Christen in Jerusalem etwas an einer dortigen Kirche erneuert hatten. Befehle vom Sultan an den erwähnten Oberkadi und an Fūdī Efendi, den Mufti von Damaskus, kamen, wonach die beiden dahin gehen, die erwähnte Kirche inspizieren und nachsehen sollten, was die Ungläubigen (*kuffār*) zu den alten Gebäuden der Kirche hinzugefügt hatten. Es ergab sich, dass der Mufti mit uns reiste, um die Kirche gemäß den Befehlen aufzusuchen. Die Reise begann in Damaskus, am Montag, 18. Ša‘bān im Jahre 978 (16. Januar 1571). Wir verließen die Heimat, aber nur mit dem Körper, denn das Herz ließen wir bei den Gefährten, von denen wir uns trennten. (HA, 23 f.)

Man sieht hier eine Reihe topischer Wendungen, die für das Genre der Einleitung typisch sind. Der Preis Gottes ist konventionell, das Lob auf den Propheten und seine Gefährten ebenso. Als Exposition für das Folgende kann hingegen die Wendung über die Reise als verdienstvolle Tat und das Heimwehmotiv gelten, zwei Themen, welche den Text maßgeblich bestimmen sollen. Vor allem aber erscheint der Satz „Das Süßeste, was die Zungen der Stifte aussprechen, und das Erste, womit das, was die Verständigen hören, versüßt wird, ist der Preis Gottes für seine zahlreichen Wohltaten ...“ interessant. Auch hier klingt ein Thema an, das die folgende Geschichte prägen wird, das Schreiben nämlich und zwar das literarische Schreiben. Dabei erscheint es etwas ironisch, wenn Muḥibb ad-Dīn sagt, dass die süßeste Art des Schreibens diejenige zum Preis Gottes sei. Davon ist sein Text eigentlich nicht durchdrungen, der eher eine Preisung des Helden und seiner literarischen Qualifikation darstellt, ein Umstand, auf den noch zurückzukommen sein wird. Schließlich ist zu bemerken, dass diese Einleitung nur

für die Ägyptenreise gilt, das heißt für den ersten Teil des Reiseberichts. Muḥibb ad-Dīn hat es also nicht für notwendig befunden, die Einleitung anzupassen, als er die beiden Reiseberichte über Ägypten und über Istanbul zusammenfügte. Die Istanbul-Reise erhält – auch dazu später – eine eigene Einleitung.

Welche Informationen über Reisegründe und -umstände finden sich nun in dieser ersten Einleitung? Warum Muḥibb ad-Dīn den Kadi Ğiwī Zāde eigentlich begleitet, bleibt unklar, weil er nicht angibt, inwiefern er sich in Damaskus zum Zeitpunkt der Abreise in schwieriger Lage befindet, noch wie die Reise ihm daraus helfen könnte. Erst später im Text, als er in Ägypten durch Vermittlung Ğiwī Zādes ein Amt bekommt, wird dem Leser nahegelegt, dass er gerade um dies zu erreichen mit nach Ägypten reiste. Der einzige konkrete Hinweis, den die Einleitung auf ein Thema des folgenden Berichtes gibt, betrifft Ğiwī Zādes Auftrag in Jerusalem, und diese Ankündigung wird bald eingelöst, als die Reisenden dort eintreffen:

Am 7. Ramaḍān/2. Februar 1571 ging der Oberkadi – Gott gebe ihm in den beiden Welten, was er sich wünscht – daran, die Aufgabe zu erfüllen, wegen der er nach Jerusalem gekommen war. Er begann die Untersuchung der schon erwähnten Kirche und betrachtete die unerlaubten Anbauten, welche die Gruppe der Ungläubigen (*tāʿīfat al-kuffār*) hinzugefügt hatte. So machten sich er und der Muftī ... zusammen mit den Gelehrten der Stadt, vielen Notabeln und einfachen Leuten auf, die Kirche zu untersuchen. In ihrer Nähe befand sich eine alte Moschee, deren Mauern die *kuffār* eingerissen hatten, um sie an einem neuen Ort wieder aufzubauen. Da befahl der Oderkadi das einzureißen, was die *kuffār* gebaut hatten, die Moschee in ihren alten Zustand zurückzusetzen und sie so herzurichten, wie sie vorher gewesen war. Die Muslime zerstörten die Neubauten auf der Stelle.

Der Kadi behandelte die *kuffār* auf verschiedene Arten verächtlich und statuierte ein warnendes Exempel als Strafe für ihr furchtbares Verhalten. Er verfuhr mit ihnen – Gott bekämpfe sie – sehr heftig und erteilte ihnen Verweise. Die Muslime ließen dabei Jubelrufe vernehmen und priesen Gott. So wurden die Ungläubigen erniedrigt und geschwächt, was die Muslime veranlasste, auf der Stelle Gebete abzuhalten und religiöse Dichtungen zu rezitieren. (HA, 35)

Solche Konflikte waren nicht unüblich. Ein etwas später entstandener Reisebericht, von Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī, über den das nächste Kapitel handelt, geht ebenfalls darauf ein. Für Muḥibb ad-Dīns Bericht ist Ğiwī Zādes Vorgehen vor allem wichtig, um dessen Qualität als Kadi zu demonstrieren und ihn als Mann der Gerechtigkeit präsentieren zu können. So ist auch eine Passage später im Text zu verstehen, die ebenfalls über Ğiwī Zādes Aktionen gegen christliche Untertanen des Sultans handelt. Dieses Mal spielt die Szene in Kairo:

Der Kadi wandte sich der Beseitigung von unrechtmäßigen Dingen (*munkarāt*) mit großem Eifer zu, bis er die Wurzeln der Mutter der Hässlichkeiten in Ägypten abgeschnitten hatte, so dass sie unfruchtbar wurden. In jedem Weinhaus, das er fand, zerschlug er die Weinkrüge und goss den Wein aus. ... So gab es kein Weinhaus in Altkairo und ebenso in Būlāq, das er nicht völlig zerstört hinterlassen (*ḥāwiya ʿalā ʿurūṣihā*) und dessen Wein er nicht weggeschüttet hätte. (HA, 63)

Diese Wendung *ḥāwiya ʿalā ʿurūṣihā* stammt aus dem ersten Satz von Sure II, 259:

Oder (hast du auch nicht über) den (nachgedacht), der an einer Stadt vorüberkam, *die wüst in Trümmern lag (ḥāwiya ʿalā ʿurūṣihā)?* Da sagte er: „Oh, wie soll Gott dieser nach ihrer Zerstörung wieder Leben geben?“

In dieser Koranstelle ist kein inhaltlicher Zusammenhang mit der Weinproblematik in Muḥibb ad-Dīns Beschreibung zu erkennen, so dass vermutlich die Anspielung einfach nur die Frömmigkeit von Ğiwī Zādes Handlungen betonen soll. Ğiwī Zāde richtete noch weiteren Schaden an, wie Muḥibb ad-Dīn sagt:

Ich sah selbst, wie die Weinkrüge in Altkairo am Ufer des Nils zerstört wurden, so dass der Fluss sich mit dem Wein mischte und seine ursprüngliche Farbe änderte.

– Die Getöteten verspritzten ihr Blut / in Daġla, bis das Wasser von Daġla sich eintrübte. Was nun die Moscheen und die Stiftungen angeht, so erneuerte er viele davon, nachdem sie fast verschwunden waren, bis in ihnen wieder der Name Gottes genannt wurde ...

Zu den unrechtmäßigen Dingen, die der Kadi beseitigte, und den schlechten Innovationen, deren Wurzeln er ausriss, gehörte auch, dass die *kuffār* muslimische Sklavenmädchen besaßen. Er wandte sich diesem Problem mit großem Eifer zu und zwang die Ungläubigen, diese Mädchen an die Muslime zu verkaufen, indem er nach den Worten Gottes handelte: „Gott gewährt den Ungläubigen keinen Weg, über den Gläubigen zu stehen“ (Koran 4: 141). (HA, 63)

Man könnte einwenden, Muḥibb ad-Dīn preise das eigentlich nicht ganz rechtmäßige Vorgehen Ğiwī Zādes gegen die Christen über Gebühr. Tatsächlich reflektiert er nicht weiter darüber, dass es den Christen aus gutem Grund im allgemeinen nicht verwehrt wurde, Wein zu verkaufen und zu trinken, dass der Kadi ihre Stellung als „Schutzbefohlene“ der osmanischen Herrschaft missachtet. Warum er das nicht tut und sich gleichsam als „Fanatiker“ präsentiert, wird nicht klar. Jedenfalls spielt das Thema „Christen“ keine konstitutive Rolle für die Komposition seines Textes und taucht später dann auch nicht mehr auf. Die „Christenverfolgung“ soll wohl ein Beitrag zu Muḥibb ad-Dīns Reflektionen über das Thema „Amtsführung eines Kadi“ sein, und dies spielt eine ganz zentrale Rolle für seine „thematische Arbeit“, wird in der Folge mehrfach aufgegriffen und anhand anderer Fallbeispiele von verschiedenen Seiten beleuchtet.

Nachdem etwas auf Muḥibb ad-Dīns Bericht über seinen Kairo-Aufenthalt vorgegriffen wurde, wieder zu seiner Reise dorthin. Die Reise nach Kairo bietet dem Autor die Gelegenheit, noch ein weiteres für große Teile des Textes wichtiges Thema zu eröffnen, die Qualifikation ägyptischer Gelehrter. Anknüpfungspunkt ist der Bericht darüber, dass die Reisenden am 25. Šaʿbān/22. Januar, noch bevor sie in Jerusalem ankommen, in dem Ort Lūbiya, kurz vor Lod, Maʿlūl Zāde treffen, den späteren *qāḍī ʿaskar*. Sie verbringen den Abend im Gespräch, Ğiwī Zāde, Maʿlūl Zāde, der Mufti und Muḥibb ad-Dīn, und unterhalten sich überwiegend über die *ʿulamāʾ* von Damaskus und Kairo. Bei dieser Gelegenheit erwähnt Maʿlūl Zāde vier ägyptische *ṭalaba*, angehende Gelehrte:

Er drang in Ğiwī Zāde, mich zu veranlassen, ihre Namen aufzuschreiben, damit er sie nicht vergisst. Wir wunderten uns, dass Maʿlūl Zāde gerade diese Vier so heraushob und überlegte, welchen besonderen Vorzug sie haben mochten, um dies zu verdienen; was es notwendig machte, sie besonders zu erwähnen und ihre Namen schriftlich festzuhalten ..., bis wir sie von Grund auf kannten. (HA, 26)

Der Hintergrund dieser Episode ist wohl, dass Maʿlūl Zāde annahm, Ğiwī Zāde würde in Kairo auf dem Posten des Oberkadis die Mittel haben, diese Ägypter zu protegieren, welche sicherlich Klienten Maʿlūl Zādes waren. Solche Art von Protektion war prinzipiell nicht ungewöhnlich, jedoch stellt Muḥibb ad-Dīn des Kadis Anliegen in diesem Fall doch als etwas merkwürdig dar. Vermutlich will er andeuten, dass diese ägyptischen *ṭalaba* eigentlich nicht die Protektion verdienten.

Maʿlūl Zādes Charakter und seine Handlungen werden im zweiten Teil des Textes, dem Istanbul-Reisebericht, noch ausführlicher zur Sprache kommen. An dieser Stelle endet seine Rolle vorerst, denn er verlässt die Reisegruppe am nächsten Tag und taucht dann für lange Zeit in der Handlung nicht mehr auf. Über drei der vier „ägyptischen *ṭalaba*“ erfährt man in dem ganzen Text gar nichts mehr. Sehr bald aber, noch vor Jerusalem, kommt der vierte *ṭālib* ins Spiel, eine Person namens al-Ġamal, „das Kamel“:

Ohne eingeladen zu sein, nahte einer von den ägyptischen Studenten, der seinen Esel ritt und den Beinamen al-Ġamal trug. Er mischte sich zwischen uns, stand im Weg wie ein Mistkäfer (*ḡuʿal*), der seinen Eimer hineintaucht in diesen Teich und solche Bemerkungen von uns auseinander klamüserte, die wir in Nebensätzen mal fallengelassen haben. Wir fanden seinen Schatten schwer und seinen Regen kalt. Denn wenn er etwas Falsches sagte, sahen wir ihn in der Nacht der Einbildung wandern. Seine quengelnde Begleitung verursachte uns Schmerz. Unsere innere Stimme sagte zu ihm, ja fast sprachen wir es offen aus: „Geh weg, bleib nicht bei uns!“

Da kam die Rede auf das Lob von Damaskus, und ich rezitierte einige Verse über die Schönheit der Stadt und die Vorzüge, die Damaskus vor den anderen Städten besitzt. Es kreiste unter uns der Wein der feinen Verse. Ich ließ einiges im Verlauf der Unterhaltung beiläufig fallen und rezitierte bei passender Gelegenheit die berühmten Verse zum Lob der Stadt und der großen Moschee von Damaskus sowie andere Stücke mit ähnlicher Bedeutung, welche den Hörer erfreuen. So kam ich auch zu den Versen Ibn Nubātas (st. 768 /1366)¹⁶:

- Ich sehe die Schönheit versammelt in der Großen Moschee von Damaskus (Ġilliq). / An ihrer Vorderseite ist die Bedeutung der Schönheit erklärt.
- Wenn in den Freitagsmoscheen die Versammlung zu groß ist, / sage zu ihnen: „Das Tor zum Besuch ist offen.“

Da widersprach der ägyptische Mann und machte sich so selbst zum Ziel des Pfeils der Kritik. Er sagte: „Oh mein Herr, es heißt „Ġullaq“. Ich sagte zu ihm: „Das stimmt nicht, ganz im Gegenteil, wie die Sprachkenner festgestellt und in ihren Büchern überliefert haben. Sie schreiben: Nach jedem Konsonant in dem Namen folgt ein „i“, darüber gibt es keine Meinungsverschiedenheit.“ Er redete etwas, das den Durst nach Wissen nicht löschte und verlangte von mir einen Beweis, sagte, ich widerspräche dem, was allgemein in den Sprachwissenschaften anerkannt sei. Ich antwortete: „Ja, das gehört zu den Feh-

¹⁶ Siehe zu ihm Bauer: „Jamāl ad-Dīn Ibn Nubātah“.

lern der einfachen Leute, so wie du einer bist.“ Da stieg er von seinem Esel ab, mit seinem Bein voran und argumentierte weiter fehlerhaft. Der Mufti, der ihn darauf zum Besten halten, zurechtweisen und zum Gespött machen wollte, sagte zu dem Ägypter: „Die Sache ist nicht so, wie du sagst. Wenn du einen Hinweis darauf willst, dass du einen Fehler begangen hast, dann sieh dir deinen Esel an. Was unser Freund sagt, ist akzeptiert, darüber gibt es keinen Zweifel. Es gibt keine bessere Parallele zu deinem Fehler als den Esel. Denn die einfachen ungebildeten Leute sagen *ḥumār* zu dem Esel, wo es doch *ḥimār* heißt.“ (HA, 28)

Der Hauptpunkt der Kritik an al-Ġamal, dass er meint, den poetischen Namen von Damaskus „Ġullaq“ statt „Ġilliġ“ aussprechen zu müssen, scheint etwas klein-kariert. Typisch Philologe, möchte man sagen, aber das waren diese Leute in der Art Muḥibb ad-Dīn nun einmal. Sie konnten sich über solche Details erregen oder nahmen sie zumindest wichtig genug, um eine Person, die darüber nicht bescheid wusste, ins Lächerliche zu ziehen.¹⁷ Das tut in dieser Episode der Mufti, indem er das Esel-Argument in die Debatte wirft. Der tiefere Sinn davon ist, dass er dem *ṭālib* eine „Eselei“ vorwerfen will. Dieser ist insgesamt als lächerliche, leicht boshafte Figur gekennzeichnet, ganz ähnlich wie eine Anzahl weiterer ägyptischer Gelehrter, über die Muḥibb ad-Dīn später herziehen wird. Die Episode um die ägyptischen *ṭalaba* ist nämlich nur ein Vorspiel für seine Kritik am Zustand des ägyptischen Gelehrtentums.

Einige Anzeichen von Dummheit erkennt Muḥibb ad-Dīn schon in Gaza, der ersten größeren Station der Reisegruppe zwischen Jerusalem und Kairo. Sie treffen dort am 18. Ramaḍān/13. Februar ein und bleiben zwei Nächte. (HA, 37) In der zweiten Nacht hat Muḥibb ad-Dīn Gelegenheit, ein längeres Gespräch mit einem nicht benannten Gelehrten zu führen, der sich unglücklich über seine Situation in der Stadt zeigt:

Er sagte uns, dass die Kenntnis der vorzüglichen Dinge an dem Ort verschwunden sei, und beklagte sich sehr darüber, dass es keinen guten Mann dort gibt, mit dem er diskutieren, nicht mal einen Studenten, mit dem er über die islamische Wissenschaft (*‘ilm*) sprechen könne.

– An keinem Ort finden wir einen Bruder und Vorfahren (*ġadd*), mit dem wir / Reden der Rettung wechseln könnten, und keinen Freund, dem wir nahe wären.

Er litt auch darunter, dass die Leute der Stadt den Wert des Wissens und der Gelehrten nicht kannten. Ich habe dazu rezitiert:

– Es reicht, um mich traurig zu machen, dass ich an einem Ort bin, / wo die Vorzüge der Leute des Wissens unter die Eigenschaften der mangelhaften Menschen gestellt sind.

– Der Mangelhafte ist vollkommen durch die Menge des Geldes. / Der Kenner des *‘ilm* ist wegen des Mangels an Geld mangelhaft.

¹⁷ Thomas Bauer nennt die Sprachbeherrschung das entscheidende Distinktionsmerkmal unter mamlukenzeitlichen Gelehrten. Diese Sicht der Dinge bestand offenbar fort. Bauer: „Literarische Anthologien der Mamlukenzeit“, 101.

Darauf sagte ich zu ihm: Mein Herr, wenn es sich so verhält, was spricht dann dafür, die Zwänge des Übels zu ertragen. So rezitierte ich ihm die Worte at-Tuğrā'is¹⁸:

- Über den Aufenthalt unter den Schiefäugigen: Ich wohne nicht / bei ihnen und habe keine Kamelstute oder einen Kamelhengst dort. (HA, 37 f.)

Dann zieht Muḥibb ad-Dīn auch das Vorbild des Propheten heran:

- Wenn du in einem Land bist, in dem die Leute dich schlecht behandeln und wo du nicht gefangen bist, dann verlasse es.
- Nimm den Propheten als Beispiel: Nicht gut war / seine Lage in Mekka, aber sie wurde es in Medina.

Er rezitierte mir die Überlieferung über die Liebe zur Heimat und das Seufzen der Sehnsucht. Er rezitierte voller Kummer und Traurigkeit:

- Es ist ein Land, an das ich mich gewöhnt habe in jeder Situation. / Es mag sein, dass man sich an die Sache gewöhnt, die nicht gut ist.
- Und man findet das Land süß, in dem weder die Luft / noch das Wasser süß schmeckt, aber das die Heimat ist. (HA, 38)

Muḥibb ad-Dīn weist zwar nicht explizit darauf hin, aber man kann in diesen Versen einen Nachklang seiner Einleitung sehen, wo es heißt: „Ich wusste, dass man sagt: Die Reise führt zu Erfolg, jedoch das Festklammern an der Heimat betäubt den Verstand und erniedrigt den Verständigen.“ Der Satz erschien in der Einleitung noch kryptisch. Wollte Muḥibb ad-Dīn sagen, dass man etwas von der Welt sehen soll, um seinen Verstand anzuregen? Aber wieso erniedrigt es den Verständigen, wenn er daheim bleibt? Jemand, der das tut, ist vielleicht etwas beschränkt in seiner Weltsicht, aber „erniedrigt“ eigentlich nicht. Es fehlte diesem Satz eine klärende Ergänzung, die der Autor jetzt in der Gaza-Passage nachliefert: „Wenn du in einem Land bist, in dem die Leute dich schlecht behandeln / und wo du nicht gefangen bist, dann verlasse es.“ Wenn Muḥibb ad-Dīn sich vor seiner Abreise schlecht behandelt gefühlt hatte, dann würde dies sein Gefühl der Erniedrigung erklären und dass er sich in ähnlicher Lage wie der Prophet in Mekka wähnte. Gegen diese Deutung spricht auch nicht unbedingt, dass Muḥibb ad-Dīn Damaskus insgesamt positiv schildert und die Stadt als eine zweite Heimat darstellt, wo er einen Kreis von Freunden um sich hat. Sicher, Muḥammad ging es schlechter, da er sich geradezu verfolgt fühlte, aber die Parallele der Situation Muḥibb ad-Dīns mit der Muḥammads besteht darin, dass beide ihren eigentlichen Beruf oder ihre Berufung nicht erfüllen konnten.

Die Passage in Gaza dient der Legitimation seiner Reise, insofern sie als Vorbild des Reisenden die höchste denkbare Autorität Muḥammad heranzieht. Das ist aber nicht das einzige, was an der Gaza-Stelle auffällt. Merkwürdig erscheint auch, dass Muḥibb ad-Dīn nicht den Namen des Gelehrten in Gaza nennt, was von seiner sonstigen Gepflogenheit abweicht. Hat er die Szene vielleicht erfunden, damit sie seine Reise legitimiert? Es scheint fast so, zumal sich dann auch noch erweist, dass dieser Gelehrte, merkwürdiger Zufall, auf Reisen in Hama und

¹⁸ St. 515/1121.

Damaskus gewesen war und auch Scheich Muḥammad b. ʿAlī ʿAlawān getroffen hatte, eben den, welcher Muḥibb ad-Dīn als Knaben beschnitt, wie oben erwähnt wurde. Der Gelehrte in Gaza lobt die gute Ausdrucksweise und Beredsamkeit Muḥammad ʿAlawāns und kommt dann auf die Schönheiten Hamas zu sprechen. Darauf preist er Damaskus, was Muḥibb ad-Dīns Heimweh verstärkt und ihn dazu veranlasst, sehnsüchtig von seiner Rückkehr nach Syrien zu sprechen (HA, 40-42). Die ganze Passage ist gut gemacht, die Spannung zwischen dem Streben des Reisenden, das ihn forttrieb, und seine innere Bindung an die Heimat wird schön ausgearbeitet. Auch ist die Szene in Gaza im Reisebericht geschickt positioniert, weil sie eine passende Überleitung zwischen dem positiv geschilderten Damaskus, überhaupt der syrischen Heimat Muḥibb ad-Dīns, und Ägypten bildet, zu dem er sich abfällig äußert.

So klingt es in einem Brief, den er kurz nach der Ankunft in Kairo an Ismāʿīl an-Nābulusī nach Damaskus schreibt und der im wesentlichen eine Gegenüberstellung der beiden Städte Kairo und Damaskus, genauer gesagt „einen Tadel für Kairo und ein Lob auf Damaskus“, enthält:

Wenn mein Herr – Gott gewähre seinen leuchtenden Tagen Dauer – nach den Umständen in Kairo fragt, so sage ich: Ich weiß, wie manche die Schönheiten der Stadt beschrieben haben, aber das ist Übertreibung, sogar Lüge oder so wie man sagt: „Die Leute unterscheiden sich in dem, was sie lieben.“

Zu den Erholungsorten von Kairo wird ein Ort namens Būlāq gerechnet. Aber da er weit von Kairo entfernt liegt, strengt die Fahrt dorthin und wieder zurück jedes Mal an. Sie kann auch beängstigend sein, so dass man sich nicht traut, dahin zu fahren, und es vermeidet. (...) Dazu kommt, dass der erwähnte Ort, auch wenn dort Wasser fließt, keine Vegetation aufweist. Es gibt dort auch keinen Freund, der die Kleider der blühenden Frische trägt. Dazu kommt, dass man in Būlāq nur Fisch findet. Dafür siehst du dort die Schiffe, die den Fluss durchschneiden.

Wenn Būlāq prahlt, denn es ist ein Prahler, bedeute ihm: „Wenn ein Tamīmī zu dir kommt, dann prahlt er.“ Sage zu dem, der die Ausflugsstätten von Kairo mit denen von Damaskus vergleicht: „Dieser Vergleich ist inhaltslos. Er verbindet das Fehlerhafte mit dem Vollkommenen.“ (HA, 51 f.)

Es ist auffällig, dass Muḥibb ad-Dīn unter den vielen möglichen Vergleichspunkten zwischen Damaskus und Kairo, die er sicher aus älteren *fadāʿil*-Texten kannte, ausgerechnet den „Freizeitwert“ der beiden Städte aufgreift. Obwohl er sie nicht nennt, scheint er die Ṣāliḥiyya von Damaskus als Gegenpol zu Būlāq im Auge zu haben. Wenn dem so ist, muss man sagen, dass seine Kritikpunkte an Būlāq nicht nur pedantisch wirken, sondern auch nicht zutreffen. Būlāq ist nicht viel weiter vom Stadtzentrum entfernt als die Ṣāliḥiyya. Dass es in Būlāq Fisch gibt, liegt nahe, erscheint aber eher als ein Vorteil gegenüber der Ṣāliḥiyya, außerdem fand man in Būlāq sicher auch anderes zu Essen. Recht gemein ist auch die Erwähnung des Tamīmī, eines Angehörigen des arabischen Stammes der Tamīm, die aus einem Vers von Abū Nuwās (st. 199/813) stammt, den Muḥibb ad-Dīn nicht anführt:

- Wenn ein Tamīmī zu dir kommt und prahlt, / dann sage: „Erwähne auch, dass du Eidechsen isst.“¹⁹

Muḥibb ad-Dīn verstärkt seine Schmähung noch:

Der exzellente Efendi Ğiwī Zāde – Gott bewahre seine hohe Stellung – zeigt sich sehr passioniert im Lob von Damaskus. Immer erwähnt er in diesen leeren Tagen, welche Begegnungen er früher dort hatte, und bedauert, dass die Süße des Lebens nach diesen nun vergangenen Zeiten vorbei ist. (HA, 52)

Auch in der folgenden Passage erklärt Muḥibb ad-Dīn seine Abneigung gegen Kairo und bringt schließlich seine „stille Sehnsucht“ (*sawākin al-ašwāq*) nach Damaskus zum Ausdruck (HA, 53), womit der Brief an Ismāʿīl an-Nābulusī recht traurig endet.

Nun ist es nicht wahrscheinlich, dass Muḥibb ad-Dīn seine Angriffe auf Kairo ganz ernst meint, sondern dass er vielmehr mit dem Motiv des Städtevergleichs spielt. Das bestätigt die Reaktion seines Gastgebers in Kairo, Muḥammad al-Bakrī (st. 994/1585)²⁰, des Gelehrten, der zu den wichtigsten von Muḥibb ad-Dīns ägyptischen Kontakten zählt. Muḥibb ad-Dīn geht so weit, den Besuch al-Bakrīs als seinen eigentlichen Reiseanlass darzustellen. Vielleicht ist das übertrieben, jedenfalls pflegen sie ein freundschaftliches Verhältnis. Muḥibb ad-Dīn beschreibt, dass Muḥammad al-Bakrī den Brief an den Damaszener an-Nābulusī zur Kenntnis nahm und später in einer Versammlung mit anderen Gelehrten die Rede darauf brachte.

Nachdem sie lange den Preis auf die Vorzüge (*faḍāʾil*) verschiedener Orte in Kairo gehört haben, fragt al-Bakrī den Reisenden, ob es solche Orte auch in Damaskus gebe. Muḥibb ad-Dīn erkennt, dass al-Bakrī auf seinen Brief anspielt:

Ich antwortete, da ich wusste, worauf er hinaus wollte: „Nein, bei Gott, weil (dieser Ort hier) geehrt ist durch eure erhabene Anwesenheit.“ Ich sprach zu dem Scheich – Gott erhöhe seinen Ort: „Der Boden, auf dem du wandelst, wird geschätzt.“ (HA, 54)

Schlau ist diese Antwort von Muḥibb ad-Dīn schon, al-Bakrī aber provoziert ihn weiter:

Dann brachte er etwas zum Lob auf Ägypten vor, was zu den vorher behandelten Stücken passte, und wollte sich damit einen Spaß machen (...) Er rezitierte Lobverse auf Kairo und tadelnde Verse über Damaskus. Da sagt ich zu ihm: „Oh, mein Herr:

- Wenn es nur ein einzelner Vers wäre, würdest du ihn nicht ertragen, / aber es ist ein Vers und ein zweiter und ein dritter.“ (HA, 55)

Typisch für Muḥibb ad-Dīn, liegt hierin eine Anspielung auf folgenden Vers:

- Wenn es nur ein Pfeil wäre, würdest du ihn nicht ertragen, / aber es ist ein Pfeil und ein zweiter und ein dritter.“

¹⁹ Der Herausgeber zitiert den Vers in HA 52.

²⁰ Siehe zu ihm KS, III 67-72.

Dieser Vers war den Anwesenden anscheinend bekannt:

Da lachte al-Bakrī herzlich und wandte sich an den Scheich Nūr ad-Dīn ʿUsailī²¹ mit den Worten: „Mein Herr, Zierde unserer Zeit, der Scheich Muḥibb ad-Dīn ist einer der fanatischsten Gegner unseres Kairo. Wenn du den Brief sähest, den er neulich nach Damaskus geschickt hat, wenn du gelesen hättest, wie er sich nach seinen Gefährten und seiner Heimat sehnt, wie er Damaskus so umfassend lobt und wie er es Kairo vorzieht, dann wärst du sehr verwundert.“ Und er führte noch weitere freundliche Reden. (HA, 54 f.)

Dass Muḥibb ad-Dīn als „fanatischer“ Befürworter (*mutaʿaṣṣib*) von Damaskus gesehen wurde, der in gleichem Maße Kairo ablehnte, hätte bei den Kairoer Gelehrten auch schlecht ankommen können. Aber da die Anwesenden in dem Salon offenbar Sinn für Humor hatten, ergötzen sie sich an dem intellektuellen Spiel, das der Reisende mit dem Brief und seiner schlagfertigen Antwort an al-Bakrī betrieb. Halb scherzhafte Angriffe auf die Stadt seiner Gastgeber, die ausweichende Reaktion auf die Nachfrage des Kairoer Scheichs, so etwas zeugt von Witz und gefiel anscheinend dem Kreis um al-Bakrī. Es war also nicht so schlimm bestellt um Kairo und Ägypten, wie der Brief an an-Nābulusī nahelegt.

Muḥibb ad-Dīn läßt nicht davon ab, spitze Bemerkungen über die Ägypter zu machen. Dazu dient ihm eine Passage mit zehn kurzen Personenportraits (HA, 56-61), die an die vielen Gelehrtenbeschreibungen in Badr ad-Dīns Reisebericht erinnert. Badr ad-Dīn reiht über weite Strecken solche Portraits aneinander, wobei ihm oft der Erzählfluss verloren geht. Bei Muḥibb ad-Dīn finden sich hingegen nur an dieser Stelle selbstständige Gelehrtenportraits. Wenn er ansonsten über Personen spricht, dann geht dies aus einer Situation des Handlungsverlaufes hervor. So verfährt er etwa im Falle von Ġiwī Zāde und Maʿlūl Zāde. Und auch in diesen zehn Gelehrtenportraits vermeidet Muḥibb ad-Dīn die Gefahr, dass sie für den Leser langweilig werden. Das erreicht er erstens dadurch, dass er die Portraits jeweils recht kurz hält, zehn Zeilen etwa im Durchschnitt, zweitens dass er manchmal launige Kommentare dazu abgibt, die ein weiteres Mal seinen Sinn für Humor anzeigen. Und drittens enthält die Passage mit den zehn Portraits Themen, die Muḥibb ad-Dīn auch an anderen Stellen in seinem Text anspricht, die also Teil der „thematischen Arbeit“ und der Komposition des Reiseberichts sind.

Ein Beispiel für Muḥibb ad-Dīns Humor ist das Portrait von Muḥammad ar-Ramlī aš-Šāfiʿī (st. 1000/1595)²²:

Die meisten Fragen der Jurisprudenz sind in seinem Gedächtnis verzeichnet. Er ist die letzte Instanz des *fiqh* in diesem Land und äußerst berühmt dafür. Darüber herrscht kein Disput. Belege, Argumente und Begründungen sind nicht weiter erforderlich. Er hat im

²¹ Sein Todesdatum ist nicht bekannt. Er starb nach 973/1565. Siehe KS, III 180-181; Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, I 1010-1012, Biographie Nr. 340; Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḍarāt ad-ḍabab*, VIII 434.

²² Siehe al-Ġazzī: *Lutf as-samar*, I 77-85; ḤA, III 342-346.

fiqh den höchsten Rang erlangt und ist der, auf den man sich in den Rechtsgutachten in dieser Zeitepoche beruft. Ja, man sagt über ihn, wenn er redet:

– „Wenn Ḥudām spricht, dann glaubt ihr“. (HA, 56)

Die Stelle beginnt mit einem recht konventionellen Preis des Scheichs; Muḥibb ad-Dīn spricht vielleicht sogar etwas überschwänglicher als üblich. Dann aber beendet er das Portrait mit einem eigenartigen Vergleich. Diese Ḥudām, „der man glaubt, wenn sie spricht“, ist in der literarischen Tradition als das Muster einer scharfsinnigen Frau bekannt, und es erscheint schon etwas eigenartig, dass ein Rechtsgelehrter mit ihr verglichen wird. Erschwerend tritt hinzu, dass Ḥudām der vorislamischen Zeit zugerechnet wird. Es war nun nicht ungewöhnlich, dass sich arabische Autoren auf der Suche nach Vergleichen auch auf altarabische Poesie bezogen, aber nicht zu dem Zweck, einen Rechtsgelehrten zu loben. Muḥibb ad-Dīn selbst gibt einen Hinweis darauf, dass der Vergleich mit Ḥudām in seiner Umgebung negativ auffiel. Am Ende der Istanbul-Reise, als der schon erwähnte ägyptische *ṭālib* al-Ġamal noch einmal auftritt, kritisiert er Muḥibb ad-Dīn wegen verschiedener despektierlicher Äußerungen über Ägypter, darunter auch der Bemerkung über den Rechtsgelehrten ar-Ramlī und Ḥudām. Der Kritiker wurde zwar abgewiesen, schreibt Muḥibb ad-Dīn, aber die bloße Tatsache, dass er diese Kritik erhob, bzw. sie vom Autor in den Mund gelegt bekommt, deutet darauf hin, dass sein Einwand nicht völlig absurd war. Muḥibb ad-Dīn ging es mit dem Ḥudām-Vergleich darum zu provozieren.

Dass er die Portraits zum Teil in humoristischer Absicht schrieb, wird auch an dem deutlich, was er über den vierten und fünften Gelehrten sagt. Der Vierte ist Yūsuf aš-Šāmī, ein Experte in der Koranexegese (*tafsīr*), der Fünfte, ein gewisser Aḥmad b. Qāsīm, ähnelt Yūsuf in jeder Hinsicht:

Ja sie waren in ihrer Ähnlichkeit, Verbundenheit, Gleichartigkeit und ihrer Teilhaberschaft so, wie al-Buḥturī²³ sagt:

– Wie die beiden Kälber (Sterne in einem Sternbild); wenn der Schauende darüber nachdenkt, / so wird ihm deutlich, dass das Eine nicht höher liegt als das Andere. (HA, 58)

Die beiden gleichen sich wie ein Stern dem anderen, soll das wohl zum einen heißen. Der Vers sagt aber zum anderen, dass sie sich sehr nahe standen, direkt aufeinander lagen. Vielleicht geht die Interpretation zu weit, aber man mag hier eine der anzüglichen homoerotischen Wendungen erkennen, die unter Muḥibb ad-Dīns Freunden in Damaskus beliebt waren. Einige Beispiele dafür folgen später.

Der Gelehrte Nummer sieben in der Liste Muḥammad al-Ḥanafī al-Muftī²⁴ trägt den Beinamen „der Wolf“ (*ad-dīb*), was Muḥibb ad-Dīn zu dem Kommentar veranlasst, man könne in diesem Fall durchaus vom Namen auf den Charakter schließen:

²³ Der berühmte syrische Dichter starb 284/897.

²⁴ Zu ihm ist weiter nichts bekannt.

Der Name, den man führt, bezeichnet auch das Los, das man im Leben hat. So wurde die Vorstellung, die sich bei diesem Namen aufdrängt, zu einem tatsächlich existierenden Faktum. Dem Scheich nämlich passierte einmal etwas, das zu den merkwürdigen Ereignissen des Tages gehörte, an dem der Oberkadi nach Kairo kam. Und das entsprach dem, was bereits schicksalhaft vorgezeichnet war: Ein Mann im Alter von etwa 90 Jahren kam zu dem Scheich, um vier *anṣāf* Geld zu fordern, die „der Wolf“ ihm schuldete. Die beiden stritten. Es wurde erzählt, dass der Scheich ad-Dīb (sic!) seinen Gegner schlug und es darauf vorbei mit ihm war. Das passierte in der „Nacht der Bestimmung“ (*lailat al-qadr*) in der *madrasa*, die als Ašrāfiyya berühmt ist. Man fragte, warum gerade dort sich der Vorfall ereignete, und es wurde berichtet, dass der Scheich in dieser *madrasa* als Türhüter tätig war, wobei er doch auch in der Šaiḥūniyya-*madrasa* als Lehrer arbeitete und ein Gehalt von 50 ‘Uṭmānis bezog. Darüber waren die Leute sehr erstaunt, und der Scheich mit dem Beinamen „der Wolf“ bekam viel Ablehnung deswegen zu spüren. (HA, 58 f.)

Muḥibb ad-Dīn berührt in den Gelehrtenportraits auch ein thematisches Motiv, das ihm ernster ist und ihn in der Folge noch intensiv beschäftigen wird, die „Ungerechtigkeit der Welt“. So heißt es über Yūsuf, den Koranexegeten:

Es ist merkwürdig, dass er trotz all seiner Qualitäten auf seinem Posten in Ägypten nicht mehr als etwa vier ‘Uṭmānis verdiente. Ich wunderte mich darüber, dass das Los (*nasīb*) dieses guten Mannes so ein verächtliches war. In Wahrheit aber braucht man sich nicht zu wundern, denn es ist die Gewohnheit des Schicksals (*dabr*), einen wie ihn zurückzusetzen:

- Der mit Schätzen bedachte Dummkopf ist das Merkwürdigste, was ich sah / in unserer Zeit, ebenso wie der des ihm Zustehenden beraubte Verständige.
- Würden die Reichtümer den Menschen nach dem Verstand zufließen, / dann gingen die dummen Biester wegen ihrer Dummheit unter. (HA, 57)

Wie in dem im vorigen Kapitel behandelten Reisebericht von Badr ad-Dīn al-Gazzī bedeuten *dabr* und die synonymen Begriffe *nasīb*, *zamān* hier so viel wie „wirkende Zeit“ oder „Schicksal, das zum Schlechten wirkt“. Es ist eine Kraft, welche dafür verantwortlich ist, dass in der diesseitigen Welt oft Ungerechtigkeit herrscht. Im Rahmen des leicht humorigen Tones der anderen Portraits in dieser Passage wirkt die Schicksalsklage mit ihrer Bedeutungsschwere etwas deplaziert. Man könnte auch einwenden, dass nicht notwendig die „Zeit“ an der Armut Yūsufs schuld sein muß; vielleicht hatte er einfach nur Pech. Aber es ist Muḥibb ad-Dīn ernst. Denn direkt im Anschluss an das letzte der zehn Portraits führt er den Gedanken über die „Zeit“ fort und erklärt, dass zwar noch andere Gelehrte in Ägypten einen gewissen Wert hätten, aber sie seien verachtet und spielten keine Rolle im gelehrten Milieu. Und er liefert auch gleich die Erklärung dafür:

- Ich sehe, wie die Zeit (*dabr*) aus ihrem schlechten Wirken heraus sich neigt / zu einem jeden Unwissenden, als wenn sie darüber unwissend wäre. (HA, 61)

Dieses Wirken der Zeit ist der Grund für die Ungerechtigkeit in der Welt, jedenfalls der diesseitigen Welt, der *dunyā*. Man könnte auch sagen, dass *dunyā* eine weitere Bezeichnung für die „wirkende Zeit“ darstellt. So scheint es im nächsten Gedicht, das Muḥibb ad-Dīn zitiert:

- Ich habe die diesseitige Welt (*duḡyā*) angeklagt, weil sie den Unwissenden bevorzugt / und den vorzüglichen Mann hintan setzt. Darauf sagte sie zu mir als Entschuldigung:
- „Die Unwissenden sind meine Söhne, deswegen liebe ich sie. / Die Verständigen (*ahl an-nuḡā*) sind die Söhne der anderen Ehefrau, des Jenseits (*āḡira*).“ (HA, 62)

Eine alte Frage wird hier aufgeworfen: Wie kann es sein, dass die frommen und gebildeten Menschen oft so miserable Lebensverhältnisse erdulden müssen? Hat Gott die Welt so geschaffen? Es ist die Theodizee-Frage, die Muḡibb ad-Dīn hier recht unvermittelt stellt, und er gibt im zweiten Vers eine fromme Antwort. Die „Verständigen“ würden im Jenseits für ihre Verdienste belohnt, heißt es da, wobei aber fraglich erscheint, ob Muḡibb ad-Dīn sich mit diesem Ausweg aus seinem Problem zufrieden geben will. Das ist nicht der Fall, wie andere Stellen später in dem Text belegen. Vorerst lässt es Muḡibb ad-Dīn mit den beiden Gedichten an dieser Stelle bewenden und kommt erst in Istanbul wieder zum Thema *dabr* und *duḡyā* zurück.

Im weiteren Verlauf seiner Ägypten-Reise wendet er sich erfreulicheren Dingen zu und beschreibt, wie er selbst – offenbar nicht von der allgemeinen Verachtung der Gebildeten betroffen – sein erstes Amt als Kadi bekommt:

Unser Herr – Gott lasse seine erhobene Stellung dauerhaft bestehen – verwandte seine Aufmerksamkeit darauf, dem Diener seiner Tür einen Kadi-Posten zu beschaffen. So erwähnte er ihn (gemeint ist Muḡibb ad-Dīn, der hier wie oft in dem Text von sich in der dritten Person spricht) oft gegenüber seiner Exzellenz Iskandar Pascha²⁵, machte ihn diesem umfassend bekannt und beschrieb ihn, wie es passend war. Ich selbst ging öfters zu dem Pascha, der Gefallen daran fand, mit den vorzüglichen Leuten zu diskutieren, und ihnen sehr zugetan war. Ich befasste mich in seinem Auftrag mit einigen *tafsīr*-Handschriften, korrigierte sie sehr eingehend und bearbeitete sie.

In dieser Zeit starb der Kadi von Tizmint²⁶. Der Pascha übertrug mir das Amt und übermittelte die Nachricht darüber an die „Hohe Pforte“. Ich reiste also zu diesem Kadiamtsbezirk, um dort Urteile zu sprechen, während der Pascha den Antrag, mir das Amt zu übergeben, mit seinem Bevollmächtigten nach Istanbul sandte. Aber dort war die Nachricht vom Tod des erwähnten Kadis schon einige Tage vorher eingetroffen und das Tizminter Amt an einen anderen Kadi vergeben worden. Die Zeit meines Aufenthaltes dauerte nur kurz. (HA, 64)

Nach verheißungsvollem Beginn erwies sich die Übernahme der Stelle in Tizmint als schlechter Start der Karriere Muḡibb ad-Dīns. Er beschreibt das aber, ohne sich weiter zu beklagen, als wolle er deutlich machen, „das war ein ziemliches Pech, aber nicht weiter schlimm.“ Keine Rede ist hier vom Wirken des *dabr* oder darüber, dass die Weltordnung ungerecht sei. Es verhielt sich nun einmal so, und das wusste Muḡibb ad-Dīn natürlich, dass Entscheidungen über die Besetzungen in den Provinzen von Istanbul aus und nicht vor Ort getroffen wurden. Der Kairoer Gouverneur und der Oberkadi konnten nur Vorschläge machen, die nicht immer angenommen wurden, wenn „die Pforte“ andere Pläne verfolgte.

²⁵ Residierte in Kairo von 976/1568 bis 979/1571 (Siehe HA, 112).

²⁶ Westlich des Nils in Oberägypten.

Muḥibb ad-Dīn läßt offen, ob er den Posten bekommen hätte, wäre der Antrag des Gouverneurs früher in der Hauptstadt eingetroffen. Jedenfalls fühlt er sich nicht persönlich gekränkt, wie er es dann später nach seiner Absetzung von dem Amt in al-Qadmūs sein wird.

Muḥibb ad-Dīns Glück wendet sich, als er als Kadi nach Fuwwa, einer Stadt im Nildelta, geschickt wird, wo er eine längere Zeit dient. Die Beschreibung seiner Tätigkeit in Fuwwa (HA, 65-74) nimmt eine zentrale Stellung in dem Bericht über seine ägyptische Karriere ein. Dabei greift er erneut und ausführlich die beiden schon eingeführten Themen „Amtsführung des Kadi“ und „Qualität der ägyptischen Gelehrten“ auf. Gleich am Anfang trifft er auf gute Beispiele, anhand derer er das zweite Thema abhandeln kann:

Als er (er spricht wieder von sich in der dritten Person) in die Stadt Fuwwa kam, gab es dort zwei Unterkadis (*nāʿib*), die sehr fähig waren und zwei andere von äußerster und offensichtlicher Unwissenheit. Die Amtsführung dieser beiden Letzteren war in höchstem Maße ungerecht und abscheulich. ... Er vernahm die Klagen der Stadtbewohner über ihre Übeltaten und hässlichen Handlungen und konnte auch mit eigenen Augen sehen, dass sie sich nicht richtig verhielten. So legte er die Sache dem Gouverneur vor, welcher entschied, die beiden schlechten Unterkadis abzusetzen, und nur die beiden guten im Amt beließ.

Muḥibb ad-Dīn berichtet weiter, dass einer der beiden schlechten Unterkadis eng mit dem Kadi von Rašid (Rosetta) verbunden war, der ihn deshalb in einem Brief bat, seinen Schützling wieder einzusetzen. Muḥibb ad-Dīn antwortet ihm, dass der *nāʿib* äußerst korrupt war und garniert dies mit vielen Anspielungen, die schlecht zu übersetzen sind, jedenfalls aber seinen Scharfsinn und beißenden Humor zum Ausdruck bringen sollen. In die gleiche Kerbe haut dann Muḥibb ad-Dīns Kommentar zu seiner Antwort, der auch in der Übersetzung ohne weiteres verständlich ist: „Ich glaube nicht, dass der Kadi von Rašid die Anspielungen in meiner Erwiderung auf seinen Brief verstand, aber „was geht es mich an, wenn er es nicht ...“ (HA, 66 f.). Muḥibb ad-Dīn zitiert hier ein Stück eines Verses des Dichters al-Buḥturī, eine seiner bevorzugten poetischen Autoritäten, der vollständig so lautet:

– Mir obliegt es, die Reime ans Tageslicht zu befördern. / Was geht es mich an, wenn die Kühe das nicht verstehen.

Muḥibb ad-Dīn treibt wieder eines seiner Philologenspiele, indem er nur einen Teil des Verses angibt, weil er annimmt, dass der Literaturexperte, welchen er als Leser erwartet, den Rest schon kennen wird – anders als die Unwissenden, zu denen er auch den Kadi von Rašid rechnete. Freundlicherweise hat ein Abschreiber den vollständigen Vers am Rand des Textes nachgetragen (– *ʿalayya naḥtu l-qarwāfi min maʿādinibā / wa mā idā lam tafham al-baqar*, laut er), sonst ginge es auch manchem heutigen Leser so wie dem ungebildeten Kadi. An seiner literarischen Behandlung dieser Figur zeigt sich wieder Muḥibb ad-Dīns Sinn für Humor. Er verhält sich hier ganz ähnlich wie gegenüber dem *ṭālib* al-Ġamal und geht als gewiefter Spaßvogel und Sprachkenner aus der Sache hervor.

Wenn man Muḥibb ad-Dīns Bericht liest, fragt man sich, ob diese Episode wirklich so passiert ist. Genau zwei *nāʿibs* in Fuwwa sind gut, zwei sind schlecht. Das mag sein, aber etwas konstruiert wirkt diese Angabe doch. Um herauszufinden, ob Muḥibb ad-Dīn diese Zahlen oder vielleicht den ganzen Bericht erfunden hat, gäbe es die Möglichkeit, die noch vorhandenen Kadi-Akten in Kairo zu prüfen. Denn Muḥibb ad-Dīn berichtet ja, dass er das alles an Ğiwi Zāde in einem Brief übermittelte. Aber bis jemand den Brief dort findet, sollte man annehmen, dass Muḥibb ad-Dīn ihn aus literarischem Kalkül heraus erfunden hat. Die Briefform, in der er seinen Bericht über die Ereignisse in Fuwwa abgibt, kontrastiert durch ihren „amtlichen“ Charakter schön mit dem humoristischen Inhalt. Dass ihm dieser literarische Trick gut gefällt, zeigt Muḥibb ad-Dīn in weiteren ähnlichen „Briefen“. Gleich im Anschluss schreibt er angeblich wieder an den Oberkadi Ğiwi Zāde, dass er sowie die Kadis von Alexandria, Rašīd und Damanhūr beauftragt wurden, einige Stiftungs-Ländereien zu inspizieren. So kam es zu Beratungen und gelehrten Gesprächen zwischen ihnen, in denen Muḥibb ad-Dīn sich ein Bild von den „Qualitäten“ seiner Kollegen machen kann:

Was den Kadi von Rašīd betrifft: Weil er sich nicht richtig zu verhalten weiß, sieht man ihn immer mit offenem Mund und zusammengekniffenen Augen. (HA, 68)

Hier wird die oben dargelegte Dummheit und literarische Inkompetenz noch durch die „Körpersprache“ des Kadis unterstrichen. Muḥibb ad-Dīn äußert sich ähnlich über den Kadi von Damanhūr:

Der ist ein Unwissender, ohne dies zu wissen. Als die Untersuchung über die Stiftungen endete und der Bericht angefertigt wurde, kam er zu mir und schrieb in meiner Anwesenheit, während ich geduldig wartete, bis er fertig war. Dann betrachtete ich mir genau, was er da graviert hatte. Das lautete so: „Von dem, der betet zu dem leeren König“ (*al-malik al-qafūr*), von dem Kadi von Damanhūr.“ Da sagte ich zu ihm: „Das ist offenbare Unwissenheit, sogar, Gott vergebe mir, ein großer Fehler. Denn es heißt *al-ġafūr* (der vergebende) mit *ġain* und nicht mit *qāf*.“ (HA, 70)

Diese Episode demonstriert ein weiteres Mal Muḥibb ad-Dīns Sinn für Humor, sicher einer der auffälligsten Züge des Ägypten-Berichtes. Ein Merkmal der Anekdoten ist, dass er sich über sprachliche Schwächen anderer lustig macht, um seine eigene Sprachkompetenz zu unterstreichen. Eine weitere Charakteristik wird auffällig, wenn man Muḥibb ad-Dīns Humor mit dem von Badr ad-Dīn vergleicht. Auch Badr ad-Dīn hatte mindestens eine lustige Szene in seinem Text, die Episode mit den beiden Kapitänen in Iznikmut, und tadelte darin ebenfalls menschliche Dummheit. Allerdings nimmt Badr ad-Dīn Mitglieder der *ʿamma* aufs Korn, einfache Leute und keine hochrangigen Gelehrten, während bei Muḥibb ad-Dīn von der Einhaltung einer „Standesklausel“, welche die Anwendung von Spott auf niedrige Schichten beschränkt, keine Rede sein kann. Wie ist das zu verstehen? War Muḥibb ad-Dīn mutiger als Badr ad-Dīn, dass er es wagte, wichtige Personen anzugreifen, oder hatte er einen höheren Grad an Frustration angesichts der „Weltläufte“ erreicht und will seine Illusionslosigkeit über den Zustand des etablierten

Gelehrtentums offen zum Ausdruck bringen? Das ist schwer zu sagen. Ein Grund mag in seiner Person liegen. Als jemand, der aus einem etwas peripheren Ort wie Hama kam, musste er im Konkurrenzkampf mit anderen Gelehrten harte Bandagen anwenden, um sich durchzusetzen. Vielleicht verhält es sich aber auch so, dass Muḥibb ad-Dīn einem Publikumsgeschmack folgte, welcher solche drastischen Angriffe auf hohe Gelehrte schätzte. Man denke an die Polemiken im Streit um den poetischen *tafsīr* von Badr ad-Dīn al-Ġazzī in Damaskus, an denen Muḥibb ad-Dīn sich beteiligte. Der Streit fand zwar erst nach seiner Reise statt, aber man kann spekulieren, ob nicht schon früher Muḥibb ad-Dīn Teil eines etwas aggressiven und satirefreudigen Kreises war. Wenn er solche Leute wie den Damaszener Dichter al-ʿUmārī (st. 1048/1638)²⁷, der sich besonders als Spötter über einen moralisierenden Gelehrten hervortat, als Adressaten für seinen Reisebericht im Auge hatte, dann erscheint seine Kritik an den ägyptischen Kadis durchaus passend.

Über sein eigenes Verhalten in Ägypten schreibt Muḥibb ad-Dīn nur Positives. Als seine Amtszeit in Fuwwa den Regeln entsprechend abgelaufen war, wurde er von den Bewohnern der Stadt, die ihn sehr geschätzt hätten, herzlich verabschiedet. Er präsentiert sich als der gerechte Kadi, der gegen die Korruption seiner Kollegen vorgeht, sich mit wichtigen Personen streitet, um den Interessen der Bürger zu dienen, einer, der aufräumt – in ähnlicher Weise wie Ġiwī Zāde, als dieser gegen die Christen vorging. Auffällig erscheint an Muḥibb ad-Dīns Berichten, dass normale Amtsgeschäfte, die Lösung von Rechtsfällen etwa darin nicht zur Sprache kommen. Man kann das zum einen damit erklären, dass so etwas wenig Unterhaltungswert gehabt hätte. Zum anderen scheint es, dass Muḥibb ad-Dīn sich dafür nicht sehr interessierte. Zwar war er auch Kadi, aber sein eigentliches Interesse galt nicht dem Recht, sondern der Literatur und Dichtung.

Und denen wendet er sich auch gleich wieder zu, nachdem er den Bericht über seinen Aufenthalt in Fuwwa abgeschlossen hat. Er zitiert nun die schon erwähnten Briefe, die er mit seinen Freunden in Damaskus wechselte, während er sich in Ägypten aufhielt. Darauf verwendet er ähnlich viel Raum wie auf die Beschreibung der Zeit in Fuwwa. Die Brief-Passage bildet somit einen eigenständigen Textteil, eine Art eingeschobener Anthologie seiner Korrespondenz, die den Ablauf der Handlung für längere Zeit unterbricht. Muḥibb ad-Dīn wendet hier, wie es schon Badr ad-Dīn mit der Iznikmut-Passage getan hatte, das Mittel der narrativen Zäsur an, die den Erzählfluss verlangsamt und aufgliedert. Nach der recht turbulenten Passage über seine Aktionen in Fuwwa erscheint es in der Tat literarisch klug, eine Pause einzulegen, zumal danach auch bald der Ägypten-Aufenthalt endet. Der Autor bereitet gewissermaßen narrativ seine Rückreise nach Syrien vor.

So weit ist es aber noch nicht. Zunächst kehrt Muḥibb ad-Dīn nach Kairo zurück und erhält noch einmal einen neuen Posten, als der Pascha ihn nach al-Qusair am Roten Meer schickt, wo eine Festung gebaut werden soll. Was er dabei

²⁷ Siehe zu ihm oben, im Kapitel über Badr ad-Dīn al-Ġazzī.

zu tun hat, sagt Muḥibb ad-Dīn nicht, erklärt aber, dass er recht unwillig dem Befehl folgt (HA, 81), erweckt also anders als früher, als er sich über eine Einsetzung gefreut hatte, den Eindruck, keinen Wert auf den neuen Posten zu legen. Was ihn stört, ist wohl der Umstand, dass der Ort weit von Kairo entfernt liegt, und er fürchtet, den Kontakt zu seinem Patron zu verlieren. Tatsächlich, als Ğiwī Zāde nach Bursa versetzt wird, kann Muḥibb ad-Dīn sich nicht einmal persönlich von ihm verabschieden, was ihn sehr traurig macht. Hatte er möglicherweise gehofft, den Kadi wieder begleiten zu können, um aus dem ungeliebten Ägypten fortzukommen? Darauf deutet hin, dass Muḥibb ad-Dīn einige Zeit später Ğiwī Zāde in einem Brief bittet, sich für seine Versetzung nach einem Ort näher an seiner Heimat in Syrien zu verwenden.

Er sagt in dem Brief, dass seine „stillen Hoffnungen“ (*sawākin al-āmāl*) auf die Rückkehr gerichtet sind. (HA, 83) *Sawākin al-āmāl*, das erinnert an eine Wendung, die er schon früher gebraucht hat, als er im Salon al-Bakrīs am Anfang seines Ägypten-Aufenthaltes (HA, 53) über „die stillen Sehnsüchte“ (*sawākin al-ašwāq*) nach der Heimat sprach. Dass hier das Heimweh-Motiv mit ähnlichen Worten wieder aufgenommen wird, ist sicher kein großer literarischer Wurf, macht aber doch die gestalterische Absicht des Verfassers deutlich. Er wendet eine Art von Leitmotivtechnik an, die das Ende der Ägypten-Passage mit dem Anfang verbindet.

In einem Gedicht erläutert Muḥibb ad-Dīn dann etwas näher die Gründe für seine Bitte an Ğiwī Zāde. Die ersten beiden Verse lauten:

- Ägypten ist nach deiner Abreise kein Ort, den man schätzt. / Oh, Ziel der Wünsche, außer dem ich kein Ziel habe.
- Ich fühle in diesem Land, nachdem wir freundschaftlich zusammen waren, Einsamkeit. / Wegen deiner Abwesenheit steigt Dunkelheit auf. (HA, 83)

Das kann man als bloße Schmeichelei für Ğiwī Zāde lesen, es ist aber auch die endgültige Absage an Ägypten, das Muḥibb ad-Dīn bald verlassen darf. Seine Anfrage hat nämlich Erfolg. Er wird als Kadi nach al-Qadmūs, einen Ort 50 km westlich von Hama, geschickt. Hoherfreut verlässt er Ägypten und kommt am 13. Šafar des Jahres 980/25. Juni 1572 an (HA, 88). Bald darauf zieht ihn das Heimweh aber weiter zu seiner Heimatstadt Hama, wo er im Rabīʿ II 981/Juli 1573 eintrifft. Er berichtet wenig über seinen Aufenthalt, bleibt auch nicht lange, sondern reist weiter nach Damaskus – eine Erholung für ihn, findet er dort doch gebildete und literaturliebende Gesprächspartner, nachdem er es in Ägypten, bis auf einige Ausnahmen, vor allem mit ungebildeten Dummköpfen zu tun hatte. Er zeigt seinen Freunden die „Riḥla Mišriyya“, d.h. eine erste Fassung des Berichts, in dem er seinen Aufenthalt in Ägypten beschreibt. Wie gesagt nehmen die Freunde seine Arbeit gut auf. Einige verfassen sogar lobende Kommentare dazu.

Allzu lange kann Muḥibb ad-Dīn den Aufenthalt in Damaskus aber nicht ausdehnen, sondern muss sich seinen Pflichten in al-Qadmūs widmen. Während er noch dort tätig ist, zur Zufriedenheit aller Beteiligten, wie er erklärt, kommt am

Rabī' I 982/Juni 1574 die Nachricht von einem Wechsel im Amt des *qāḍī 'askar* von Anadolu. Ma'lūl Zāde ist der neue Inhaber, eben der, den Muḥibb ad-Dīn und Ğiwī Zāde auf ihrer Reise von Damaskus nach Jerusalem vier Jahre zuvor getroffen hatten. Muḥibb ad-Dīn verfällt auf die Idee, dass er, da er den neuen Amtsinhaber im Gegensatz zu dessen Vorgänger kennt, von ihm eine weitere Förderung seiner Karriere erwarten könne:

Ich hoffte in der Amtszeit dieses Kadis in die höchsten Ränge aufzusteigen ... Als ich von seiner Amtsübernahme hörte, sagte ich zu mir: „Dein Halbmond ist zum Vollmond geworden, und dein Morgen leuchtet.“ So schrieb ich nach einigen Tagen einen Brief und eine Ergebenheitsadresse an seine Exzellenz und sandte sie mit einem seiner Vertrauten ab. Ich bat den Kadi, dass er mir gnädigst den Wechsel auf einen anderen, besseren Posten gewähren möge, und hoffte auf seine Großzügigkeit – Gott schütze ihn vor allem Übel. Ich wartete freudig auf die Wohltaten, die er mir erweisen würde – Gott lasse seine Vorzüge andauern. (HA, 91)

Es ist angebracht an dieser Stelle etwas innezuhalten, um auf eine Auffälligkeit in Muḥibb ad-Dīns Erzählweise einzugehen. Er verwendet an dieser Stelle zum ersten Mal in dem Reisebericht die Technik des „inneren Monologs“. Statt einfach zu berichten, wählt er eine Form der Dramatisierung, die Intimität schafft und deshalb als geschickte darstellerische Strategie anzusehen ist. Wenn Muḥibb ad-Dīn diese Art des Erzählens verwendet, das wird sich noch öfters zeigen, dann soll nicht Humor oder kühle Überlegenheit demonstriert werden. Vielmehr ist „Innerer Monolog“ die Form, in der Muḥibb ad-Dīn über seine Niederlagen berichtet, von denen er im nächsten Satz eine zur Sprache bringt:

Damals sollte meine Amtszeit in al-Qadmūs noch ein Jahr dauern, entsprechend der gewöhnlichen Länge einer Amtszeit. Dann kam am 5. Ša'bān/20. November die Botschaft, dass der *qāḍī 'askar*, statt mich zu versetzen, meinen Posten an einen unwissenden Menschen gegeben hatte, der nicht mit Vorzügen geschmückt, ja ganz leer davon war. Ich befand mich in der gleichen Lage wie der, welcher in diesem Vers spricht:
– Ich wandte mich empor zu ihm und klagte darüber, dass er mir keine Liebe mehr zeigte. / Ich erklärte meine Not. Da brachte er mir Erniedrigung. (HA, 92)

Muḥibb ad-Dīn wählt als Zusammenfassung seiner Lage dann schließlich die Worte: „Und es zeigte sich, dass ich mich mit meinem eigenen Pfeil getroffen hatte.“ (HA, 92)

Schockiert war er zum einen über seine Absetzung, weil sie zur Unzeit kam. Denn die normale Amtszeit für einen Kadi in seiner Position hätte 20 Monate gedauert, so wie er das auch andeutet. Dass er frühzeitig abberufen wurde, kann er sich nur so erklären, dass dahinter eine bestimmte Absicht des *qāḍī 'askar* stecken dürfte. Nur welche dies ist, vermag Muḥibb ad-Dīn nicht zu erkennen. Man sieht ihn hier zutiefst verstört. Seine Selbstsicherheit, die ihn noch in Ägypten auszeichnete und bis zur Arroganz reichte, ist dahin, zumal er jetzt einsieht, einen Fehler begangen zu haben, ähnlich wie sich die dummen Ägypter sprachliche Fehltritte erlaubten, so wie etwa der *ṭālib* al-Ġamal nicht die korrekte Aussprache von „Ġilliq“ kannte und sich so „selbst zum Ziel des Pfeils machte“.

Muḥibb ad-Dīn verwendet nun die gleiche Wendung, um seinen eigenen Fehler zu beschreiben – wieder ein Beispiel für seine Leitmotivtechnik, durch die sein Text strukturiert wird.

Der Vergleich zwischen sich selbst und dem „Kamel“, nicht schmeichelhaft für Muḥibb ad-Dīn, hat eine ganz bestimmte Funktion. Man kann wohl sagen, dass er die ganze Szene seiner Amtsenthebung eigens aufgebaut hat, um sich recht weit herabzusetzen. Deswegen malt er zunächst seine Hoffnung breit aus, als er sich an Maʿlūl Zāde wendet, damit sein Fall umso tiefer erscheint. Das mag zwar paradox klingen, aber vermutlich gehörte es zum literarischen Plan Muḥibb ad-Dīns, sich, also die Figur des Reisenden, zuerst in eine tiefe Krise zu stürzen, um dann seinen Sieg, der am Ende der Geschichte kommen wird, umso strahlender erscheinen zu lassen.

In al-Qadmūs ist Muḥibb ad-Dīn auch deswegen erschüttert, weil der *qāḍī ʿaskar* seinen „Posten an einen unwissenden Menschen gegeben hatte, der nicht mit Vorzügen geschmückt, ja ganz leer davon war“ (HA, 92). So jemand wie der dumme *ṭālib* al-Ġamal hatte auch noch seine Stelle übernommen! Das kann Muḥibb ad-Dīn zwar gar nicht verstehen, muss sich aber fügen. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als seine Pflichten zu einem korrekten Ende zu bringen. Er reist dazu nach Damaskus, um seine Amtskasse an den dortigen *defterdār* abzuliefern (HA, 93). Immerhin ist er damit wieder im Kreise gebildeter Freunde und gewinnt auch anscheinend seine Selbstsicherheit zurück. Er zeigt das, als er auf ein Exemplar der Gattung von Gelehrten trifft, die er in Ägypten mehrfach kennen gelernt hatte. Es ist in einem Treffen bei dem Finanzverwalter (*maḥāsibcī*), wo er mit Yaḥyā Efendi, Kadi in Hauran, über seinen Rückschlag und seine unerwarteter Weise verkürzte Amtszeit in al-Qadmūs spricht. Nicht das Verhalten des *qāḍī ʿaskar* gibt den Anlass zur dann folgenden Debatte, sondern die Frage, wie der Name seines letzten Dienstortes auszusprechen sei. Der Kadi meint, er heißt „Qadmūs“, Muḥibb ad-Dīn hält dagegen, dass „al-Qadmūs“ die richtige Form darstelle. Es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen den beiden, in der Muḥibb ad-Dīn verschiedene Argumente für seine Auffassung anführt, der Kadi aber seinen „Irrtum“ nicht einsehen will (HA, 94).

Merkwürdig ist daran nicht, dass Muḥibb ad-Dīn einem solchen Thema Aufmerksamkeit widmet; solche Dinge interessierten ihn eben, wie schon früher klar wurde. Vielmehr fragt man sich, warum er gerade an dieser Stelle der Geschichte darüber spricht, gleich nachdem er in eine für ihn sehr unangenehme Lage geriet und in Ungnade bei einem der obersten Administratoren der osmanischen Kadi-Justiz gefallen war. Vielleicht liegt hier wieder eine der ironischen Brechungen in seiner Geschichte vor; aber man sollte nicht in allem, was der Reisende vorbringt, eine Aufforderung zum Lachen sehen. Die Episode wird eher verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund eines anderen Aspektes von Muḥibb ad-Dīns Selbstdarstellung, seines Verhältnisses zu anderen Kadis betrachtet. Auch in diesem Fall, so wie schon mehrfach zuvor in Ägypten, will er zeigen, dass er

sehr kenntnisreich, ein anderer Kadi dagegen überaus dumm ist. Oder anders gesagt: Muḥibb ad-Dīn, der Gebildete, ist zu Unrecht abgesetzt, während jener ein Amt ausübt, das er eigentlich gar nicht verdient. Der arme Kadi von Hauran muss somit als Ersatz für den *ḡābil*, den Unwissenden, herhalten, den der *qāḏī ʿaskar* an Muḥibb ad-Dīns Stelle in al-Qadmūs eingesetzt hatte.

Der Philologenstreit bringt Muḥibb ad-Dīn bei der Lösung seiner wahren Probleme nicht weiter. Er befindet sich im Zustand eines *maʿzūl*, eines abgesetzten Kadis, was an sich keine Katastrophe war, kam es doch immer wieder vor, dass Kadis, die ihre Amtszeit in einem Ort beendeten, erst einmal auf ein neues Amt warten mussten.²⁸ Muḥibb ad-Dīns Position als *maʿzūl* erscheint ihm aber deswegen so schlimm, weil er vor der regulären Zeit in diese Lage gerät und noch dazu das Missfallen des *qāḏī ʿaskars* erregt hat, auf den er angewiesen ist, will er in ein neues Amt eingesetzt werden. Schließlich kommt hinzu, dass Muḥibb ad-Dīn so von sich eingenommen ist, dass er die Absetzung einfach als ungerecht erleben muss. Da nicht gewillt, sich mit seiner Lage abzufinden, beschließt er, nach Istanbul zu gehen und bei dem *qāḏī ʿaskar* vorzusprechen (HA, 94), hält aber zunächst eine Beratung mit seinen Freunden in Damaskus darüber ab, ob dies denn wirklich das richtige Vorgehen sei. Es herrscht keine Einigkeit. So wirft einer der Freunde, der unbenannt bleibt, die These auf, es sei ethisch nicht vertretbar, nach einer Karriere zu streben:

- Wer sich im Streben nach Wissen anstrengt (*muḡtabid*), / den bringt davon nicht Geld noch Kind ab.
- Er soll nicht die Hand danach ausstrecken, das Amt des Kadi zu übernehmen (*taqlid*). / Ist es etwa so, dass ein *muḡtabid* sich mit der Position des *muqallid* zufrieden gibt? (HA, 94)

Im zweiten Vers kommt der Freund auf den Kontrast *muḡtabid* versus *muqallid* zu sprechen. Damit ist hier wohl „Wissenssucher“ versus „Amtsinhaber“ gemeint. Der Wissenssucher soll nicht sein intellektuelles Streben aufgeben, und das setzt voraus, dass er kein Amt anstrebt.

Das sind für Muḥibb ad-Dīn gänzlich neue Argumente. Bisher hat er keinen Zweifel daran gelassen, dass sein Karrierismus gut und verdienstvoll sein müsse, ebenso wie der anderer Kadis. Sie waren vielleicht korrupt und dumm, hatten keine Ahnung von korrekter Sprache, aber dass jemand überhaupt danach strebt, Kadi zu werden, war gänzlich unbeanstandet geblieben. Muḥibb ad-Dīn führt als Entgegnung an:

- Ein Mann braucht Geld, um davon zu leben, / und im Grab braucht er vielleicht das (Leichen-)Tuch.

Ich sagte weiter :

- Der du mich tadelst, / hast du vergessen, was in der Vergangenheit bestimmt wurde?

²⁸ Klein: „Mülāzemet“.

- Derjenige, der dich zu mir führte als Ratgeber, / ist es, der mich zum Kadi machte.
- Bei Gott, ich habe nichts gewünscht als die Verbindung zu Ihm. / Er wollte mir das Erwünschte zurückgeben.
- Wenn du auch nicht zufrieden bist mit dem, was Er bestimmt hat, / so bin ich doch damit zufrieden.

Die Kadis sind nicht alle gleich. Es gibt solche, die Frommes befehlen und gegen die Verdorbenheit und Hurerei vorgehen. Unter ihnen sind Gute, die das Nichtige und Falsche vermeiden, die keine Bestechung annehmen. Andere von ihnen sind nichtig und fallen in die Tiefen der Vernichtung. Wir bitten Gott darum, dass er uns davon verschonen und auf den rechten Weg führen möge. (HA, 95)

Soweit die Position des Erzählers. Nun ist es Zeit, die verschiedenen Argumente näher zu beleuchten, wobei mit Muḥibb ad-Dīns erstem Vers begonnen werden soll. Es klingt zunächst überzeugend, wenn er sagt, man müsse von etwas leben und brauche deswegen ein Amt, aber das weiß der kritische Freund sicher selber. Ihm geht es um das Verhältnis zwischen dem „Drang nach Wissenschaft“ einerseits und der „Bindung an ein Amt“ andererseits, und er will verdeutlichen, dass dazwischen notwendigerweise eine Spannung oder gar ein Widerspruch besteht. Der Freund verweist damit auf grundlegende Fragen, während für Muḥibb ad-Dīn nur das Praktische und Naheliegende interessant ist. So sagt er in seinem Eingangssatz, dass ihn Wissenschaft als brotlose Kunst nicht interessiere, fügt aber als Ergänzung dieser simplen Antwort hinzu, dass ein Kadi sein Amt bekleidet, um den Muslimen zu dienen und sie vor dem Abirren vom Recht zu schützen. Dass der Kadi für das Gute steht, hatte Muḥibb ad-Dīn an anderen Stellen, als er das Thema „Amtsführung des Kadi“ behandelte, bereits betont. Hier scheint es so, als ob er Ğiwī Zādes Vorgehen gegen die Christen im Auge hat, welches angeblich der Leitung auf den rechten Weg diene, also fromm und gottgewollt war. Dass andererseits auch korrupte Kadis existieren, hat Muḥibb ad-Dīn in Ägypten erfahren, er ist aber nicht der Meinung, dass das Amt an sich korrumpieren könne.

Muḥibb ad-Dīn wusste sicherlich, dass in vielen Geschichten der moralistischen Literatur über das Verhältnis des Kadiamts zur Macht berichtet wird, etwa wie ein Gelehrter sich weigert, ein solches Amt anzunehmen, wenn es ihm von einem Herrscher angeboten wird. Dann sagt er, dass er dazu nicht gebildet genug sei oder etwas ähnliches, meint aber eigentlich, dass er fürchte, korrumpiert zu werden. Die moralistischen Exempla verdeutlichen weiter: Wenn der Gelehrte durch einen Fürsten oder eine andere mächtige Autorität so sehr gedrängt wird, dass er nicht ablehnen kann, dann hat er voller Demut als Kadi zu wirken. Muḥibb ad-Dīn geht auf solche heiklen Fragen nicht ein, sondern lässt wieder seinen Humor durchscheinen, als er auf den Einwand eines anderen Freundes, ebenfalls ungenannt, antwortet. Dieser gibt zu bedenken, dass den Weg der Reise nach Istanbul auch viele Unwissende wählen würden, die nach einem Amt streben, und führt als Gleichnis den schönen Vers an:

- Wenn die Fliege in mein Essen fällt, / dann ziehe ich meine Hand weg, und mich verlässt der Appetit.

Darauf antwortet Muḥibb ad-Dīn in ähnlicher Weise:

- Wenn du dazu gebracht wirst, an etwas Niedrigem teilzuhaben, / dann bleibt keine Schande an dir hängen.
- Zwangsläufig haben teil am Tierischen / Aristoteles und der reißende Hund. (HA, 95)

Muḥibb ad-Dīns Antwort klingt überzeugend und passt auch gut zu anderen Tierbezügen in seinem Text. In der Anekdote über den ägyptischen Studenten kamen zwei zur Anwendung, Kamel und Esel. Nebenbei vergleicht Muḥibb ad-Dīn sich noch mit Aristoteles, was angesichts seines oft demonstrierten Selbstbewusstseins nicht überrascht. Jedenfalls hat er sich wieder von seinen Anflügen an Frömmigkeit entfernt, ergreift nicht die Gelegenheit zum Innehalten und zum Überdenken seines Karrierestrebens, sondern reagiert trotzig auf die Einwände der Freunde.

Ganz besonders tut er das kurz darauf in seiner Einleitung zum zweiten Teil des Reiseberichts:

Wer nach Posten strebt und in seinen Funktionen von Stufe zu Stufe aufsteigt, wer die milchspendende Brust der Ämter erreicht, für den ist die Entwöhnung davon schwer. Wer die Weltläufe erfahren hat, kennt die Erniedrigung des Abgesetzten (*maʿzūl*). ... Ich habe folgendes über die Erniedrigung des *maʿzūl* gehört: Es gehört nicht zum Wesen der Seele, dass sie sich mit dem Zustand der Erniedrigung (*humūl*) zufrieden gibt, in keiner Weise, und auch nicht mit ihrem Verderben beim Streben nach einer höheren Position. (RI, 20b)

Alle Istanbul-Reisenden, die in diesem Buch vorgestellt werden, bewegen sich ethisch gesehen in schwierigen Gefilden und sind den ambivalenten Begleitererscheinungen des Karrierismus ausgesetzt. Aber keiner spricht so offen darüber wie Muḥibb ad-Dīn an dieser Stelle. Das ist eine Besonderheit, die in seiner Persönlichkeit zu wurzeln scheint, bzw. in der Art, wie er diese Persönlichkeit in seinem Text darstellt.

Muḥibb ad-Dīn hält sich nicht lange mit der Beschreibung seiner Reise in die osmanische Hauptstadt auf, sondern führt den Leser auf nur zwei Seiten nach Istanbul. Gleich nach der Ankunft sucht der Reisende den *qāḍī ʿaskar* auf, um sich ins Gespräch für einen neuen Posten zu bringen, wird jedoch abgewiesen, ohne dass man ihn angehört hätte. Voller Enttäuschung sieht Muḥibb ad-Dīn seine Hoffnung auf eine rasche Bereinigung seiner Probleme geschwunden. Damit nicht genug, erfährt er auch noch, dass sein Nachfolger, wegen dem er sein Amt in al-Qadmūs verloren hat, ein „Esel in der Gestalt eines Menschen“ ist und ein Unwissender, wie es keinen Zweiten gibt. (RI, 23a f.) Wieder muss der Esel als tierisches Gegenstück für einen dummen Gelehrten herhalten. Die Erinnerung an den eselreitenden al-Ġamal aus Ägypten kommt hier auf, was sicher auch so gewollt ist.

Eine weitere Wiederaufnahme eines schon in der Ägypten-Reise angeschnittenen Themas folgt gleich darauf:

- Ich sehe, wie die Zeit, aus ihrem schlechten Wirken heraus sich neigt / zu einem jeden Unwissenden, als wenn sie darüber unwissend wäre. (RI, 23a f.)

Das ist der Vers, den Muḥibb ad-Dīn schon in Kairo als Kommentar zum Fall des unterbewerteten ägyptischen Gelehrten Yūsuf angeführt hatte. Hier nun entwickelt er den angefangenen und dann liegengelassenen Gedanken über die üblen Wirkungen der „Zeit“ (*dabr*) und die Ungerechtigkeit der niederen Welt (*dunya*) weiter. Man könnte sagen, dass er bei der Behandlung dieses Themas recht egoistisch ist; dass er in Ägypten nur deswegen so wenig Aufmerksamkeit darauf verwandt hatte, da er nicht selbst betroffen war. Es ist ihm nicht so ergangen wie dem zu Unrecht zurückgesetzten ägyptischen Gelehrten, bekam er doch einen Posten und erlebte so das schlechte Wirken der Zeit nicht am eigenen Leib. Nunmehr selbst Opfer, erhebt er dieses Wirken zum zentralen Problem einer längeren Passage und verwendet es zunächst in einer Schmähung seines Nachfolgers:

Der Mensch ist überall als Ignorant bekannt. Ein Kadi in der Versammlung einiger Funktionäre sagte sogar, dass er den Namen „‘Alī“, als „Alī“, schreibt.

- Es ist eine Zeit, die dem wahren Mann nicht hilft / und jeden Niedrigstehenden in Wohlgefallen weidet.
- Du siehst die Unwissenden mit Hilfe der Zeit ins Paradies gelangen, / während die Vorzüglichen im Höllenfeuer schmoren. (RI, 23b)

Eine schöne Sequenz! Von einer Aussage über eine einzelne und noch dazu unbedeutende Person leitet Muḥibb ad-Dīn in den beiden Versen zu einer Frage von universeller Dimension über, der Ungerechtigkeit der Welt insgesamt nämlich. Es folgt noch ein Gedicht im selben Tenor:

- Der mit Schätzen bedachte Dummkopf ist das Merkwürdigste, was ich sah / in unserer Zeit, ebenso wie der des ihm Zustehenden beraubte Verständige. (RI, 23b)

Dieser Vers findet sich auch in der Ägypten-Reise, ebenfalls im Portrait des Korankenners Yūsuf (HA, 57). Muḥibb ad-Dīn fährt fort:

- Es wird der Eine über euch erhoben, obwohl er unwissend ist, / ein Anderer erhält wenig von seinem *dabr*, obwohl er doch gebildet ist.
- Wenn die Reichtümer entsprechend dem Verstand flössen, / dann würden die Biester wegen ihrer Unwissenheit verderben. (RI, 23b)

Und dann folgt das Finale mit einem Generalangriff auf die Zeit:

So möge Gott verfluchen eine Zeit, die vor mir so einen unwissenden Mann bevorzugt.
Und Gott segne den, der sagt:

- Es ist eine Zeit, die den Vorzüglichen entgegensteht / und jedem Dummkopf hilft.
- Wenn ihr in dieser Zeit aufsteigen wollt, / so werdet besser Unwissende ohne Verstand! (RI, 23b f.)

In den letzten beiden Versen kommt blanke Ironie oder gar Zynismus zum Ausdruck. Das ist gut gemacht, aber wie ist es gemeint? Bloß als Ausdruck eigener Frustration? Muḥibb ad-Dīn war sicher von sich selbst sehr eingenommen. Dennoch stellt sich die Frage, ob er zu dieser Verdammung nur kommt, weil es ihm jetzt schlecht ergeht. Eine andere Interpretation ist die, dass sich Muḥibb ad-Dīn hier die Möglichkeit bietet, anhand seines eigenen Erlebnisses dieses für das

menschliche Leben allgemein so fundamentale Thema erneut aufzugreifen und jetzt tiefgründig abzuhandeln.

Muḥibb ad-Dīn stellt sich in eine lange Tradition des Redens von Muslimen über dieses Thema. Man kann geradezu von einem *dabr*-Topos islamischer Literaturen sprechen, der immer wieder neu aktualisiert wurde. Der Ursprung ist im Koran zu finden, wo es heißt:

Und sie sagen: „Es gibt nichts als dies unser irdisches Leben – wir sterben und wir leben – und nichts als die Zeit (*dabr*), die uns vernichtet.“ Jedoch sie besitzen darüber kein Wissen; sie vermuten es nur. (45:24)

Der letzte Satz stammt von Gott, der darauf weiter gegen die *dabr*-Philosophen einwendet:

Sprich: „Gott gibt euch das Leben und läßt euch dann sterben; dann wird Er euch am Tage der Auferstehung (vor Sich) versammeln; darüber besteht kein Zweifel, jedoch die meisten Menschen wissen es nicht.“ (45:26)

Zu sagen, das Leben wäre durch den *dabr* bestimmt, ist danach also unfromm, da es laut Koran diese Kraft, die unabhängig von Gott und gegen Gott auftritt, nicht geben kann. Dennoch lebte der *dabr*-Gedanke oder der Glaube daran in islamischer Zeit fort, wie man auch in Badr ad-Dīns Text sieht. Bei genauem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass er nicht die gleiche Position wie Muḥibb ad-Dīn vertritt. Als Badr ad-Dīn in Istanbul bemerkt, dass seine Damaszener Freunde ihn im Stich gelassen haben, rezitiert er:

- Ich versuchte, von meinem *dabr* Sicherheit zu bekommen, doch hat er sich abgewandt. / Da habe ich ihm gezeigt, was ich loswerden wollte.
- Ich verzweifelte wegen der Leute meiner Gegenwart, wegen allen zusammen. / Ich will keinen Heuchler von ihnen, der sich mir mitleidig zuwendet oder der sich abwendet.
- Denn ich bin den Weg der Entsagung (*ṣabr*) von ihnen gegangen. / Im Inneren bin ich ihn bis zum Ende gegangen.
- Wie oft habe ich von ihnen Bissen der Tortur geschluckt / und konnte, was ich schluckte, nicht ertragen.
- Sie entrissen den Füchsen ihre Natur. Dann siehst du sie / nicht müde werdend, von dem erwünschten Verhalten abzuweichen.
- Als wenn sie mit der tiefschwarzen Farbe ihrer Niedertracht gefärbt worden wären, / mit einer Farbe, die ganz sicher die Zeit selbst an Dauerhaftigkeit übertrifft.
- Ich flüchtete mich zu Gott, um zu bekommen, was ich wollte. / So erreichte ich, was ich wollte.
- Da ließ Er mich durch Seine Wohltat volles Glück erlangen / und breitete über mich Seinen Schatten weit aus.
- Er ließ mir, nachdem ich Schmerz erlitt, ein Geschenk zuteil werden, / eine Gnade, und ließ mich die Wünsche erreichen.
- Für Ihn, den Erhabenen, ist mein Preis bestimmt, wenn geführt wird / das Herz die rechten Wege oder wenn es sich davon abwendet. (MB, 279)

Für Badr ad-Dīn kann das üble Wirken des *dabr* durch Gott überwunden werden. Folgerichtig ruft er Gott auch in diesem Gedicht an, um seine Hilfe zu er-

langen. Anders Muḥibb ad-Dīn: Statt von Gott Hilfe zu erwarten, fordert er Ihn auf, einen Fluch auf die Zeit zu werfen – was immer damit genau bewirkt werden soll, vor das jüngste Gericht wird die Zeit nicht gezogen werden können. Gott, so scheint aus seinen Worten hervorzugehen, bietet Muḥibb ad-Dīn keine Hoffnung auf Besserung seiner Lage. Er kann ihm nicht einmal dazu verhelfen zu verstehen, was genau passiert ist.

Nicht nur, dass der Unwissende vor ihm bevorzugt wurde, sondern auch, dass der *qāḍī ʿaskar* so merkwürdig stur bleibt, verwirrt Muḥibb ad-Dīn. Er verfällt auf die Idee, dass er ein Opfer seiner literarischen Fähigkeiten sein könnte und zwar durch die „Riḥla Miṣriyya“, die in Damaskus so viel Anklang fand. Maʿlūl Zāde, so vermutet er, hatte einen ganz anderen Eindruck von dem Text als die Freunde in Syrien. Vor allem habe ihm missfallen, dass Muḥibb ad-Dīn darin seinen Patron Ğiwī Zāde so lobte (RI, 24 b). Ein merkwürdiger Gedanke! Es ist zwar richtig, dass Ğiwī Zāde in der „Miṣriyya“ die Hauptperson darstellt und von dem Autor oft gepriesen wird. Aber warum sich Maʿlūl Zāde deswegen angegriffen fühlen sollte, wird nicht klar. Der Grund für dessen Missfallen dürfte eher darin liegen, dass er an der einen Stelle, an der er vorkommt, wenig freundlich beschrieben wird. Hatte er doch nach dem Eindruck der anderen Reisenden unziemlich die Protektion der unfähigen ägyptischen Studenten betrieben. Insofern kann man sich schon vorstellen, dass Maʿlūl Zāde den Text nicht gut aufnahm, falls er ihn in die Hand bekam.

Die Frage ist allerdings, wie das hätte möglich sein sollen. Muḥibb ad-Dīn erwähnt nicht, dass er dem *qāḍī ʿaskar* den Bericht vorlegte. Vermutlich ist die ganze Idee, dass Maʿlūl Zāde ihn wegen des Textes benachteiligte, fingiert, eine von Muḥibb ad-Dīns Erfindungen, die vom Standpunkt des Autors betrachtet recht geschickt ausgedacht sind. Muḥibb ad-Dīns Überlegung über die Wirkung des Reiseberichts soll dazu dienen, die Bedeutung des Textes hervorzuheben und zu zeigen, dass er, wenn auch einen negativen, so doch jedenfalls einen großen Effekt auf den *qāḍī ʿaskar* hatte. Und darauf kann er als Autor stolz sein.

Muḥibb ad-Dīn führt das Thema von der „Macht der Literatur“ noch weiter aus. Er denkt, da er sich durch Literatur in Schwierigkeiten gebracht hat, sich mit dem gleichen Mittel wieder daraus helfen zu können. So schreibt er Entschuldigungsbriefe an Maʿlūl Zāde mit Gedichten, in denen er diesen lobt (RI, 24b-26a). Als das keinen Anklang findet, trotz „seiner Worte, die sogar Steine gespalten hätten“ (RI, 26a), wendet er sich an andere Istanbuler mit der Bitte um Hilfe. Ein Brief an den Großmufti Abū Suʿūd Efendi²⁹, den einflussreichen Gelehrten, erklärt seine Lage. Aber die Hoffnung auf Hilfe zerbricht, als Abū Suʿūd kurz darauf, am 5. Ğumādā I 982/13. August 1574, stirbt (RI, 28b-29b).

²⁹ Siehe zu ihm oben.

Muḥibb ad-Dīn befindet sich in einer Sackgasse. Literarisch drückt er das mit einer weiteren Zäsur in seinem Text aus. In Ägypten hat er dieses Mittel schon einmal angewandt und nach dem Bericht über seine Zeit in Fuwwa eine lange Passage den Gedichten gewidmet, welche er mit seinen Damaszener Freunden austauschte. An dieser Stelle wendet er sich Ereignissen in Istanbul zu, die mit dem Fortgang seiner Geschichte wenig zu tun haben. In einer langen Passage (RI, 29b-39a) spricht er unter anderem über den Tod des Sultans Selim im Jahre 982/1574 (RI, 30a). Ein Brand in Istanbul am 17. Rabi II 982/6. August 1574 wird ebenfalls notiert. Vor allem aber geht es um Vorgänge in den Kreisen der Funktionäre, Einsetzungen in Ämter, Absetzungen und Todesfälle. Man mag vermuten, dass Muḥibb ad-Dīn für diese Dinge ein besonderes Interesse hatte, weil er selbst so viel über seine Karriere nachdachte. Aber direkt betrifft das alles ihn nicht. Er betätigt sich als weitgehend unbeteiligter Chronist, vielleicht für seine Leser daheim in Syrien.

Erst nach längerer Zeit kommt der Autor wieder zu seinen Angelegenheiten zurück. Er wendet jetzt ein weiteres Mal die Technik des inneren Monologs an, ein schon erprobtes Mittel zur Beschreibung von schwierigen, persönlichen Situationen, und bestärkt sich mit dem Vers:

- Verzweifle nicht wegen einer Sache, die dir schwer fällt. / Denn Gott hat Erleichterung beschlossen. (RI, 39b)

Dann hält er seine Seele zur Geduld an:

Ich sagte zu ihr: Die Geduld bringt einen erträglichen Ausgang der Sache. Ich tröstete meine Seele damit, dass sie beschenkt werde und ihre Wünsche sich erfüllen würden, und rezitierte für sie:

- Ich erkannte aufgrund meiner Lebenserfahrung, / dass die Geduld einen guten Ausgang bringt.
- Sage zu dem, der bei einem Vorhaben / Geduld aufbringt, dass er den Sieg erlangen wird. (RI, 42b)

Hier zeigt sich eine neue Haltung des Reisenden. Anfangs war Muḥibb ad-Dīn ungeduldig, ging gleich nach der Ankunft in Istanbul zum *qāḍī ʿaskar* und geriet beim ersten Rückschlag in Verzweiflung. Nunmehr hat er sich darauf eingestellt zu warten. Indem er das Konzept der „Geduld“ (*ṣabr*) einführt, nimmt er Bezug auf ethische Reflexionen, die in der arabischen Literatur schon seit langem angestellt wurden. Über *ṣabr* handeln zwar vor allem Sufis, aber Muḥibb ad-Dīns Verständnis stammt ganz sicher nicht daher. Denn die Sufis meinen mit *ṣabr* das Aushalten in der „niederen Welt“ und die Vorbereitung auf das Jenseits, während er an den erfolgreichen Abschluss seiner Reise denkt. „Geduld“ ist dabei als auf mittelfristige Wirksamkeit angelegte Taktik zu verstehen. Dieses Konzept von *ṣabr* entspricht der Ethik des weltlichen Helden, der vor der Schlacht seine Todesverachtung zeigt, aber sein Streben doch ganz auf den Sieg ausrichtet, eine Figur, die man aus ethischen Reflexionen der „*adab*-Literatur“ kennt und die in Fürstenspiegeln und in den Regelwerken für Höflinge auftritt, aber auch in Über-

legungen von Dichtern, die sich darum drehen, wie man am bei potentiellen Mäzenen zum Erfolg kommt.³⁰

Es ist sicher sinnvoll, die Ursprünge von Muḥibb ad-Dīns Ethik im Bereich des *adab* zu suchen. Denn auch ihm geht es um ein innerweltliches Ziel, das Kadiamt nämlich, und um dieses zu erreichen, muss er Geduld im „Karriere-Kampf“ aufbringen. Sein Gegner ist ein mächtiger und bedrohlicher Feind. Vor allem besitzt Muḥibb ad-Dīn keine wirkungsvollen Waffen gegen ihn und ist auf die Hilfe anderer angewiesen, die ihn protegieren und ihren Einfluss geltend machen können. Es ist wohl die eigentliche Tragik des „Helden“ Muḥibb ad-Dīn, dass er sich dem Lauf der Dinge (*dabr*) hilflos ausgesetzt sieht und nur versuchen kann, Wohlverhalten zu zeigen und die Bereitschaft, im Moment da zu sein, wenn die Entscheidung für den Posten fällt. Muḥibb ad-Dīn siegt genau deswegen, nicht durch eigene Leistung, sondern weil ein *deus ex machina* in Gestalt seines alten Patrons und Förderers Ğiwī Zāde nach Istanbul kommt (RI, 42 b).

Ğiwī Zāde erhielt am 3. Rağab 983/8. Oktober 1575 das Kadiamt der Stadt (RI, 42b) und wurde kurz danach, am 24. Rağab/29. Oktober, Nachfolger von Maʿlūl Zāde als Anadolu *qāḍī ʿaskar* (RI, 43b). Dass Muḥibb ad-Dīn wieder in ein Amt eingesetzt wird, ist jetzt nur eine Frage der Zeit. Er erhält die Kadistelle in Maʿarrat an-Nuʿmān (RI, 46b). Das beschreibt er nicht enthusiastisch, sondern beiläufig am Ende seines Berichtes, was etwas verwundert. Er hat schon seit der ersten Abreise aus Damaskus nach einem Kadi-Posten verlangt, sich dann um weitere bemüht, den Aufstieg von einer Stufe zur nächsten in der Einleitung zur Istanbul-Reiseerzählung als so befriedigend beschrieben und die lange Zeit in Istanbul ausgeharrt, bis er endlich den neuen Posten bekam. Der Grund für seine mangelnde Begeisterung ist der, dass dieser „Sieg“, den er so lange erhofft hatte, nicht den Höhepunkt der Istanbulreise darstellt. Seinen wirklichen Triumph erlebt Muḥibb ad-Dīn, als sein Reisebericht von höchster Stelle gelobt wird und er damit Anerkennung als Literat erfährt.

Dies geschieht in einem Treffen im Salon Ğiwī Zādes, an dem neben Muḥibb ad-Dīn auch ʿAbd al-Ğanī Ğalabi Efendi³¹, der Kadi von Damaskus und – welcher ein Zufall – „jener mit dem Beinamen al-Ğamal al-Miṣrī“ teilnimmt, der „Student“, den Muḥibb ad-Dīn am Anfang seiner Geschichte schon einmal getroffen hat. Die Rede kommt auf die „Miṣriyya“ und auch auf die „Rūmiyya“, den Bericht über seine Reise nach Istanbul, den Muḥibb ad-Dīn inzwischen anscheinend in einer ersten Fassung fertiggestellt hat. Anlass zur längeren Debatte und Kontroverse aber gibt nur der erste Text. Als der Ägypter nämlich hört, wie die

³⁰ Ähnliche Erwägungen finden sich in anderen frühneuzeitlichen arabischen Texten ebenfalls. Siehe zum Beispiel Elger: „Die Reise des Murtaḍā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurdi“.

³¹ Erwähnt bei Ibn Ğumʿa: *Al-Bāšāt*, 18, ohne weitere Angaben zu seiner Person.

Anwesenden den Reisebericht loben, wendet er ein, dass Muḥibb ad-Dīn darin einige Leute in Ägypten verächtlich mache. So erwähnt er die Stelle über den Scheich ar-Ramlī, den ersten der zehn Gelehrten, denen Muḥibb ad-Dīn kurze Portraits widmet (HA, 56), und prangert die Passage über die kluge Heidin Ḥudām an. Muḥibb ad-Dīn schreibt:

Da sagte der erwähnte *tālib* zu mir: „Wie könnt ihr diesen Scheich mit einer Frau aus der *ḡābiliyya* vergleichen?“ Ich antwortete: „Eine Rede von einem, der nicht versteht, ist ein Ungemach.“ Als der Efendi ‘Abd al-Ġanī merkte, dass der *tālib* nichts wusste und ungenügend verstand, konnte er sich nicht enthalten, gleich zu antworten, und sagte zu ihm: „Wenn jemand mit einem anderen verglichen wird, ist er nicht unbedingt in jeder Beziehung diesem gleichgesetzt. Weißt du denn nicht, dass man zum Vergleich (den vorislamischen für seine Freigiebigkeit bekannten Helden) al-Ḥātim aṭ-Ṭā’ī heranzieht, wenn man über einen großzügigen Menschen spricht, und al-Ḥātim aṭ-Ṭā’ī war doch ein Ungläubiger?“ Der *tālib* aber beharrte auf seinem Irrtum, behauptete, dass meine Formulierung dem Scheich ar-Ramlī Unrecht tue, und begriff nichts von dem, was man ihm sagte. Zu den schlimmen Dingen gehört der Ratschlag von einem, der nicht von seiner Unwissenheit ablässt, sowie die Rede dessen, der nicht versteht. (RI, 44b f.)

Muḥibb ad-Dīn hat seinen Humor wiedergefunden und kann ihn einmal mehr auf Kosten von al-Ġamal demonstrieren. Jeder, der die „Miṣriyya“ las, wusste natürlich, dass al-Ġamal al-Miṣrī im Recht war; der Text macht sich tatsächlich über Ägypter lustig. Den Anwesenden in dem Salon ist weiterhin klar, dass Muḥibb ad-Dīn darin auch den ägyptischen *tālib* kränkt, der nun als Gast unter ihnen weilt. Allerdings stellen sie, besonders der Damaszener Kadi, die Spottlust über das Gebot der Höflichkeit.

Es ist schon ein ziemlicher Zufall, dass al-Ġamal nach all dieser Zeit und nach so vielen Seiten im Text hier wieder auftaucht, noch dazu in dem Salon des *qāḍī ‘askar*, der doch weiß, wie dumm dieser Ägypter ist und ihm eigentlich den Zutritt hätte gar nicht gewähren sollen. Es gibt also gute Gründe, an der Wahrheit dieser Geschichte zu zweifeln. Sie ist schon deswegen unglaubwürdig, weil sie verdächtig gut in die Konstruktion des Textes hineinpasst. Das zweifache Auftauchen des Ägypters, die ganze Darstellung einer scheinbar so nebensächlichen Person sieht aus wie ein *running gag* und gibt dem Leser das Gefühl, dass er ein durchkomponiertes Narrativ vor sich hat. Die weitere Funktion der Salon-Anekdote liegt darin, dass sie die Reflexion des Textes über sich selbst, die bereits in Muḥibb ad-Dīns Damaskus-Besuch nach seiner Heimkehr aus Ägypten begann, weiterführt und zu einem Höhepunkt bringt.

Natürlich ist die Debatte über den Text nicht Gegenstand der ursprünglichen „Rūmiyya“ gewesen, die dem Salon vorgelegen haben könnte. Der Bericht darüber ist zu dem Zweck angefügt worden, damit der Text ein weiteres Mal seine eigene Qualität bezeugt. Man könnte hier von offenbar gemachter Selbstreferenzialität des Reiseberichts sprechen. Und Muḥibb ad-Dīn treibt dies sogar noch weiter, indem er nun die lobenden Kommentare der Damaszener Poeten anfügt,

da ich versprochen habe, diese Kommentare am Ende der *riḥla* wiederzugeben, wenn Gott es mir ermöglicht, sie zu vollenden und sie damit zu schmücken. Damit habe ich einen schönen Abschluss der *riḥla* erreicht. Es ist angebracht, die Kommentare hier anzufügen, damit sie einen richtigen Platz einnehmen und der Text vollkommen wird. (RI, 47b f.)

Die Schlusspassage sagt viel über seine Art der Selbstdarstellung aus. Er ist es, der diesen Text geschaffen hat, und der Text bezeugt explizit, dass Muḥibb ad-Dīn sich mit Recht als großer Literat sehen darf. Auffällig erscheint, dass seine Qualitäten als Kadi gegen Ende der „Rūmiyya“ in Vergessenheit geraten sind. Aber auch vorher war es schon so, dass seine Rechtskenntnis kaum eine Rolle spielte, und er seine Siege durch Sprachwitz errang, so auch diesen letzten Sieg im Salon.

2.3. *Gottvertrauen und menschliches Streben*

Muḥibb ad-Dīn gewinnt am Ende, nachdem er lange vergeblich kämpfte. Wenn man sich an manchen Stellen fragte, warum er überhaupt beschrieben hat, wie er sich vor dem *qaḍī ʿaskar* erniedrigte, wie er eigene Fehler eingesteht, auch seine moralisch anfechtbare Neigung zur Karriere, dann ergibt sich die Antwort, wenn man diesen Sieg bedenkt. Muḥibb ad-Dīn geht aus all dem Ungemach in strahlender Überlegenheit hervor. Er sagt zwar öfters, dass die Zeit ihn ungerecht behandelt, zeigt manchmal seine Verzweiflung darüber, aber das kann ihn nicht daran hindern, sich durchzusetzen. In der Art, wie er zu dem Sieg gelangt, liegt ein wesentlicher Unterschied zu Badr ad-Dīn. Auch Badr ad-Dīn hatte gelegentlich über Erniedrigung und schlechte Behandlung geklagt, auch er bemühte sich mit verschiedenen Mitteln um sein Fortkommen. Aber einerseits ist die Selbstkritik bei ihm nicht so präsent und andererseits hat er immer das Gefühl, in der Welt gut aufgehoben zu sein. Denn Badr ad-Dīn besitzt als Ansprechpartner Gott und glaubt, in dessen Allmacht garantierte Rettung zu finden. So bezeugt es seine Einleitung:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, an ihm ...,
habe ich genügend.

Gelobt sei Gott, durch dessen Gnade die Wohltaten vollkommen werden und die Segnungen reichlich fließen, durch dessen Großzügigkeit die Fehler vergeben und die falschen Handlungen verziehen werden. Durch Seine Gnade erfahren die fiebrigen Augen Abkühlung, indem vereint wird, was getrennt war. Durch Sein Erbarmen erhalten die besorgten Herzen Festigkeit, indem das zerschnittene Seil zusammengefügt wird. Ich lobe Ihn dafür, dass Er uns immerfort Seine Wohltaten zufließen läßt, als ein beschirmender Schatten, und dafür, dass Er uns Segnungen in Aufenthalt und Reise zuteil werden läßt. Ich danke Ihm in einer Weise, die der Menge Seiner Wohltaten und Gaben gerecht wird.

Muḥibb ad-Dīns Einleitung zum Ägyptenreise-Bericht klingt anders:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, in Ihn setze ich mein Vertrauen.

Das Süßeste, was die Zungen der Stifte aussprechen, und das Erste, womit das, was die Verständigen hören, versüßt wird, ist der Preis Gottes für seine zahlreichen Wohltaten,

dann der Dank an den Spender der guten Gaben, die immerwährend kommen, das Gebet und der Gruß für unseren Herrn Muḥammad, der besondere Kraft hat, sowie für seine Nachfahren und diejenigen, die ihn auf Reisen und im Aufenthalt begleiten, dann für die, welche ihnen nachfolgen auf dem besten Weg und dem geradesten Pfad. Gruß auch an die, die diesen folgen mit Güte und Ehrlichkeit. – Ein Fremder sehnt sich nach der Heimat. Das Verlangen der Sehnsucht zieht ihn zu seinen Geliebten und Brüdern hin, Amen.

In Muḥibb ad-Dīns Einleitung sind zwar die Wohltaten Gottes auch erwähnt, aber nur relativ kurz. Dazu kommt, dass aus Sicht Badr ad-Dīns Gott dem Menschen hilft, indem er Fehltritte verzeiht, „das Fieber kühlt“ und wieder zusammenfügt, was getrennt war. Diese drei Handlungen Gottes gelten wohl Badr ad-Dīn selbst. Die dritte bedeutet, dass er in die Position eingesetzt wird, welche ihm zusteht. Nichts davon findet sich bei Muḥibb ad-Dīn. Es ginge wohl zu weit zu sagen, dass in Muḥibb ad-Dīns Einleitung Gott nur am Rande vorkommt, jedenfalls aber ist der Ton, in dem er über die Verbindung zwischen Gott und Mensch spricht, ein anderer als bei Badr ad-Dīn.

Der Reisende Muḥibb ad-Dīn macht klarer als Badr ad-Dīn al-Ġazzī, dass er gegenüber den Widrigkeiten des Lebens durch seine eigene Leistung und sein individuelles Heldentum besteht. Damit verbunden beantworten die beiden Autoren auch die Frage nach der rechten Ordnung der Welt unterschiedlich. Badr ad-Dīn erkennt in manchen Passagen die Ungerechtigkeit in der Welt, bleibt aber dennoch überzeugt, dass sie von einer göttlichen Ordnung durchwirkt ist. Für Muḥibb ad-Dīn steht die Welt in einem unklaren Verhältnis zu Gott, manchmal scheint er sagen zu wollen, dass die ungerechte Welt entgöttlicht, der Mensch eines Haltes im Glauben beraubt und so auf sich selbst zurückgeworfen ist.

Sicher ist diese Deutung der Haltung Muḥibb ad-Dīns gewagt, da sie ihn als wenig frommen Menschen darstellt. Und man kann fragen, warum er sich als ein solcher in seinem Text beschreiben sollte. Allerdings bietet sich die Deutung aufgrund etlicher Stellen in dem Reisebericht an, und es macht wenig Sinn, Muḥibb ad-Dīn gewaltsam als fromm sehen zu wollen. Dennoch muss eine Kontrolle der Interpretation stattfinden, damit festgestellt werden kann, ob diese Deutung dem Text nicht etwas aufzwingt. Dazu bietet sich der Blick auf den Kontext von Muḥibb ad-Dīn an, auf Autoren und Texte in seiner Umgebung, wobei die Frage zu stellen ist: War es möglich oder üblich so zu schreiben? Steht Muḥibb ad-Dīn in Einklang, wenn nicht mit allen Zeitgenossen, so doch mit einem gewissen Milieu? Die Kommentare der Damaszener Gelehrten, die Muḥibb ad-Dīn am Ende des Reiseberichts zitiert, sind in dieser Hinsicht nicht aussagekräftig, da sie sich ausschließlich zu den literarischen Qualitäten des Textes äußern. Natürlich wäre es am interessantesten zu lesen, was Badr al-Dīn von Muḥibb ad-Dīns Reisebericht hielt, ob er den postulierten Unterschied bemerkte. Aber da man nicht einmal weiß, ob Badr ad-Dīn den Text überhaupt zur Kenntnis nahm, scheidet diese Möglichkeit aus. Es gab sicher noch viele andere Rezipienten des Reiseberichts, was man daran sieht, dass immerhin heute noch mehrere Manuskripte davon existie-

ren.³² Es bietet sich also an, die arabisch-muslimischen Rezipienten seines Textes aus seiner Zeit oder zumindest der Frühen Neuzeit zu betrachten, als diese Literatur noch geschätzt und tradiert wurde, und dabei festzustellen, ob die Punkte, die in diesem Kapitel herausgestellt wurden, auch von diesen Autoren gesehen wurden, von Leuten, die Muḥibb ad-Dīn nahestanden und denen man eine tiefere Einsicht in seine Gedankenwelt und ein gutes Verständnis für seine Ausdrucksweise unterstellen kann. Machte man ihm Vorwürfe oder zollte man seiner Weltsicht Lob? All diese Fragen lassen sich derzeit nicht hinreichend beantworten.

³² Siehe dazu das Literaturverzeichnis.

3. Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī's Kampf um den „rechten Weg“

3.1. *Abenteuer zu Wasser und zu Land*

Die beiden Karrieristen Badr ad-Dīn al-Ġazzī und Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī, die nach Istanbul reisen mussten, um berufliche Positionen zu erlangen bzw. wiederzuerlangen, gerieten in einige schwierige Situationen, aus ihrer Sicht könnte man auch von Notlagen sprechen, die beruflicher und auch finanzieller Art waren. Und sie überstanden diese Probleme mit Ausdauer, Gottvertrauen sowie durch die Hilfe einzelner Funktionäre in Istanbul. Es waren schon Abenteuer, die ihnen widerfuhren, wenn auch eher geistige Abenteuer – vielleicht einmal abgesehen von Badr ad-Dīn's Erlebnissen auf der Seereise von Istanbul nach Iznikmut. Da kommt der dritte Reisende, den dieses Kapitel vorstellen will, ganz anders daher. Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī (st. 1055/1645-6) ist auch ein Karrierist und berichtet über seine Reise von Jerusalem nach Istanbul, wo er sich einen Posten beschafft. Dabei erlebt er neben den intellektuellen Anstrengungen, die ihm sein Karrierestreben abverlangt, auch handfeste körperliche Gefahren und hat Abenteuer zu bestehen, die sein Leben hätten kosten können. Er kommt zwar mit heiler Haut davon, wird aber auf der Seereise seiner gesamten Habe beraubt, so dass er mittellos in Istanbul anlangt. Trotzdem setzt er sich durch und erreicht sein Ziel, ein wahrer Held also.

Endlich kommt also in diesem Buch ein klassisches Reiseabenteuer zur Sprache, das vieles von dem enthält, was man sich, wenn man Liebhaber spannender Geschichten ist, wünscht: Stürme auf See, Kälte und Feuer auf dem Land, korrupte Herrschende, falsche Freunde, Piraten, Christen. Alles Schlimme eben, was muslimische Reisende erleben konnten. Nehmen wir als ein schönes Beispiel für die Abenteuer, denen sich al-Qudṣī während seiner Seereise stellen muss, eine seiner zahlreichen Sturmgeschichten. Sein Schiff ankert in einer Bucht und kann zunächst wegen des schlechten Wetters nicht weiter fahren:

Der Kapitän des Schiffes war erschreckt wegen des Angriffs, den der Winter auf uns unternahm, und wollte diese Zeit an jenem Ort verbringen, dem schrecklichen Ort. Unsere Verpflegung nahm ab, während unser Unglück wuchs und wuchs. Dann, als nach dem Nachmittagsgebet Ostwind aufkam, zog die Mannschaft den Anker hoch und hisste die Segel, woraufhin das Schiff schnell wie der Blitz losfuhr. Wir segelten in Richtung des offenen Meeres und näherten uns der Öffnung der Bucht. Da wehten widrige Winde in unvorstellbarer Weise. Es wurde finster, als das Licht des Tages verschwand. Die Sinne verwirrten sich, waren befangen in der Angst, man bereitete sich auf das Ende vor. Die Leute verzweifelten an der Rettung, und eine heftige Sorge befiel sie. Es gab dort keinen geeigneten Platz zum Ankern und keinen Ort, wohin man sich wenden konnte.

– Da packte uns der Wind in dieser Not, / der dunklen, zwischen diesen Felsen, den wild aufragenden.

Der Verständige verlor seine Sinne und die Kraft zum Verstehen. Seine Sorge wuchs wegen der erschreckenden Dunkelheit. Dann ankerten sie das Schiff an einem von diesen Küstenfelsen. Der Wind wehte so stark, dass er das Schiff ergriff und auf die Felsen zutrieb. Die Ausdauer schwand, und die Kraft ging dahin, während die Sorge wuchs.

Der Kapitän befahl, alle Anker zu werfen, damit das Schiff so fest stünde wie ein Berg. Aber die Ankertaue reichten nicht auf den Grund des Meeres. Das Weinen nahm zu, das Herz brach. Alle Seile auf dem Schiff nahmen sie und verbanden sie, um die Tiefe des Grundes zu erreichen. Der Kapitän und seine Leute entschieden sich, in dieser Nacht das Schiff zu evakuieren, in dieser dunklen Nacht, welche die Blitze durchzuckten. ...

In einem der Rettungsboote traf der Blitz einen Mann und tötete ihn. Einem anderen machte er die Hand unbrauchbar und blendete ihn. Hätte der Blitz das Boot voll getroffen, hätte er es in Brand gesetzt, aber das geschah, gelobt sei Gott, nicht. Der Blitz traf den Mast des Bootes, auf dem wir waren. Er beschädigte nichts anderes, Gott sei gelobt, sondern spaltete nur den Mast. Wäre der Blitz mitten in das Schiff eingeschlagen, dann hätte er es zerstört. Aber Gott in Seiner Güte schickte die Rettung. Durch Seine Güte wurde Seinen Dienern Hilfe zuteil. (IA, 106b f.)

Das ist eine dramatische Schilderung, wie sie sich in keinem der anderen Reiseberichte findet, die bisher betrachtet wurden. Die Besonderheit al-Qudṣī liegt in dem, was man „narrative Lebendigkeit“ nennen könnte. Sicher mochte man auch mit Badr ad-Dīn fühlen, als er in der Flaute litt, aber hier wird die Seenot viel plastischer, „filmartiger“ ausgemalt. Verzweiflung lassen beide Reisenden spürbar werden, aber bei al-Qudṣī ist sie besser motiviert, indem sich nach der ersten Not zunächst ein Ausweg zeigt, das Schiff gute Fahrt macht, dann aber doch vom Sturm gepackt wird; und als es gerade einen rettenden Punkt erreicht, stellt sich heraus: Das Ankertaue ist zu kurz! Welche Enttäuschung, an einem dummen Seil hängt das Leben der Passagiere. So kann man sich gut vorstellen, dass ihre Verzweiflung jetzt in höchstem Maße gesteigert ist. Wer so etwas erlebt, vergisst es nicht, mag man denken, und annehmen, dass al-Qudṣī dieses Ereignis einfach beschreiben musste. Vielleicht aber hat er das auch nur geschickt erfunden, als ein See-Schriftsteller, der sich maritime Notlagen gut vorstellen konnte. Wie auch immer, die Dramatik in dieser Szene ist nicht untypisch für al-Qudṣī Erzählweise, was seinen Text über weite Strecken zur spannenden Lektüre macht. Diese Erzählweise spricht den heutigen Leser sicher mehr an als Badr ad-Dīns Seereise-Bericht, obwohl al-Qudṣī auch die etwas gedrechselte Reimprosa verwendet.

Es darf bei all der Begeisterung für al-Qudṣī Abenteuer geschichten nicht übersehen werden, dass sein Text in hohem Maße anthologisch ist. Er ähnelt den Werken des Genre Anthologie noch mehr als Badr ad-Dīns und Muḥibb ad-Dīns Texte, denn bei al-Qudṣī sind lange Stücke Themen gewidmet, die mit dem eigentlichen Bericht über die Reise nichts zu tun haben. So erzählt er über ein Treffen mit Literaten in einem Garten und verziert dies mit einer großen Menge von Blumen Gedichten (IA, 88a-91b). In einem anderen Gesprächskreis sind schöne Knaben das Thema, auch das nimmt eine längere Passage in Anspruch (IA, 94a-101b). Er handelt ausführlich über die Gefahren des Alkoholkonsums und beleuchtet das Phänomen, dass man sich in Notlagen oft an die Heimat erinnert, aufgrund vieler

Fundstellen aus der literarischen Tradition (IA, 113a-116b). Dieses anthologische Vorgehen, in dessen Rahmen die Passagen über „Blumen“ und „Knaben“ erstens nur lose mit der Reisehandlung verknüpft sind und zweitens allein in ihrem jeweiligen „Kapitel“ behandelt werden, hebt al-Qudsī ebenso wie seine Neigung zu Abenteuergeschichten aus der Reihe der anderen bisher betrachteten Reiseberichte heraus. Wir haben es wieder mit einem besonderen literarischen Werk zu tun, was von der Vielfalt der möglichen Gestaltungsweisen innerhalb der Gattung Reisebericht zeugt.

Die Struktur des Berichtes sieht so aus:

- 74b Vorgeschichte, Abreise Richtung Kairo
- 80b Kairo, Mord an einem berühmten Gelehrten und dem osmanischen Gouverneur
- 88a Im Garten, über Blumen
- 91b Gräberbesuche
- 94a Im Garten
- 101b Abreise, Ankunft in Alexandria
- 103a Abreise per Schiff, schwere See, zunächst Rückkehr nach Alexandria
- 106a Erneute Abreise, Ankunft in Rhodos
- 107b Über einen Kämpfer gegen Ungläubige und die Herrschenden
- 119a Schiffbruch, Verlust der Besitztümer
- 121a Richtung Kos, Sturm, Kälte
- 121b Bedrohung durch Christen, Erinnerung an Jerusalem
- 123b Landreise in Kos, dann nach Chios
- 127a Erneute Einschiffung
- 128a Ankunft in Konstantinopel, ein Brand
- 131b Al-Qudsī erhält eine Stellung als Lehrer in Jerusalem

Ob al-Qudsī damit den Geschmack seiner Zeitgenossen getroffen hat, ist eine schwierige Frage. Dagegen spricht, dass der Text wohl nicht allzu weit verbreitet war, jedenfalls ist nur ein Manuskript bekannt, nämlich die Berliner Handschrift. Über einen eindeutig belegten Fall einer Rezeption dieses Textes wissen wir nichts, allerdings deutet viel darauf hin, dass Muḥammad Kibrīt (st. 1070/1659), der Reisende, der im letzten Kapitel dieses Buches behandelt wird, den Text al-Qudsīs kannte und benutzte. Ob er ihn auch schätzte, erscheint weniger sicher. Dazu später mehr. Hier ist schon einmal wichtig zu erwähnen, dass Kibrīt sich weitgehend nicht an dem Aufbau von al-Qudsīs Erzählung orientierte. Auch sein Text besitzt anthologische Züge, aber darin kommen keine Abenteuergeschichten vor.

Die Abenteuergeschichte war eben nicht die Form, welche Autoren von Istanbul-Reiseberichten normalerweise benutzten. Es gibt aber noch einen weiteren Autor, dessen Reisebericht an al-Qudsīs Art zu schreiben erinnert, nämlich Mur-

taḏā al-Kurdī (genaue Daten nicht bekannt, lebte noch 1136/1724).¹ Auch al-Kurdī bringt in seinem Bericht über eine Reise von Damaskus nach Kairo, wo er einen Posten sucht und erhält, eine ganze Menge Abenteuer Geschichten, von denen ein Beispiel gegeben werden soll:

Wir zogen in Richtung des Dorfes ʿArrāba. Am Nachmittag kamen wir an. Es ist ein großes Dorf, das auf einem Berg gelegen und von den Seiten her gesichert ist. Es gehört zum *sanḡaq* (Verwaltungsbezirk) von Nablus, wo es berühmt ist. Überall dort gibt es Bäume. Die Leute des Ortes gehorchen nicht den Herrschenden. Immer wieder widerstehen sie ihnen und liefern kein Geld an den Gouverneur ab. Einmal haben sie Nablus ohne Warnung angegriffen und den Gouverneur im Schloß getötet. Sie begannen mit Wegelagerei, bedrohten die Menschen und verbreiteten überall Unfrieden. Ich will erzählen, was ihnen in meiner Zeit durch die Gouverneure passierte, die ich kennengelernt habe, und was ich mit eigenen Augen gesehen habe. Es soll hier geschrieben werden, damit es als Hinweis und Lehre dient für den, der das beachtet. Sulaimān Pascha ritt einmal mit einer großen Armee gegen das Dorf. Er war damals Gouverneur von Damaskus. ... Er belagerte das Dorf, und die Einwohner gerieten in Sorge. Die Belagerer zerstörten einige Häuser mit Kanonen. Die Belagerung dauerte etwa zehn Tage, aber das Dorf konnte nicht gänzlich erobert werden. Seht, was Gott tat: Während Sulaimān Pascha das Dorf beschoss, um es zu erobern, wusste er nicht, was in der Welt passierte und ihm verborgen war. Er wurde nämlich abgesetzt und bekam vom Sultan einen Posten in Van, das an das Land der Perser grenzt. ... Er zog ohne Zögern ab. Viele Pferde und viele von seinen Soldaten wurden getötet, und die Leute des Dorfes befreiten sich aus der Not. Sie entledigten sich ihrer Sorgen, warfen sogar ihre Waffen und anderes von sich. Es war so, wie der Dichter sagt:

- Die Widerwärtigkeiten verharren. / Und dazu kommen die Schicksalsschläge.
- Es kam zu dir wegen deiner Verzweiflung ein Beistand. / Diesen schenkte Gott, der um Antwort gebeten wird.
- Allen Ereignissen, auch wenn sie ganz schlimm sind, / folgt eine nahe Rettung.

Ein Anderer sagt:

- Fürchte Dich, wenn du beginnst zu wünschen, / und wünsche, wenn Du beginnst, Angst zu haben.
- Mein Gott, im Widerwärtigen und im Beängstigenden / sind von Gott stammende gute Sachen enthalten.

Wieder ein Anderer sagt:

- Belebe dein Herz am Morgen. / Dann erfährst du wieder Erquickung und Labung.
- Verzweifle nicht, auch wenn beständig ist / das böse Schicksal, an einer nahen Rettung.

Ein Anderer sagt:

- Die Rettung Gottes kommt zu dem, / der ein unglückliches Schicksal hat.
- Also sei geduldig. Denn jeder Bedrückung / folgt notwendigerweise eine Lockerung.²

In dem Text finden sich noch viele weitere Geschichten, welche denen von al-Qudsi in einer Weise ähneln, dass man meinen mag, al-Kurdī war vielleicht von ihm inspiriert. Er allerdings erwähnt davon nichts, und direkte Parallelstellen sind

¹ Elger: „Die Reise des Murtaḏā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurdī von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714“.

² Al-Kurdī: *Tabḏīb*, 27a ff.

noch nicht identifiziert worden. Die Ähnlichkeit ist jedenfalls groß, besonders weil beide Autoren die abenteuerlichen Geschichten gerne mit einem moralistischen Kommentar abschließen. Al-Kurdī nimmt die Rettung der Bewohner von ‘Arrāba als Zeichen dafür, dass man auch in der schlimmsten Not nicht die Hoffnung aufgeben soll. Das passt zu seinem eigenem Fall, da er Damaskus verlassen musste, seiner gesellschaftlichen Position beraubt, dann aber in Kairo eine neue Heimat fand. Die letzten beiden Verse ermahnen zum Gottvertrauen, das in der tiefen Not Hilfe bringen könne. Gleiches will auch al-Qudṣī in seiner oben zitierten Geschichte ausdrücken. Sein Kommentar dazu lautet, als er den Sturm heil überstanden hat: „Aber Gott mit Seiner Güte schickte die Rettung.“

Ein weiteres Beispiel einer Abenteuergeschichte al-Qudṣis lässt eine etwas interessantere Deutung zu. Al-Qudṣī gerät auf seiner Seereise in Kämpfe zwischen Muslimen und Christen hinein, als er auf der Insel Istantū (Türk.: Istan Köy; Kos) landet. Er berichtet:

Die Leute der Insel kennen nicht die Süße des Schlafes und verspüren keinen Appetit auf Trinken und Essen, weil sie Angst haben, dass die Ungläubigen kommen könnten. Sie befürchten den Angriff der hinterhältigen Bösewichter und lassen die Geschütze nicht allein, um den angreifenden Feind gegebenenfalls zu beschießen. Sie bleiben bis zum Morgen auf Beobachtungsposten in der Festung und achten jeden Moment auf Geräusche, weil die Christen sie im vergangenen Jahr mit 36 Schiffen voll mit feindlichen Eindringlingen angegriffen hatten. Die Muslime waren nicht vorbereitet, als sie die Insel am frühen Morgen in großer Masse überfielen, Frauen und Kinder als Gefangene nahmen, Güter und Geld raubten. Sie töteten Frauen und Männer. Insgesamt nahmen die Ungläubigen in dieser bitteren Stunde 260 von denen gefangen, die bekennen, dass es keinen Gott gibt außer Gott und dass Muhammad Sein Prophet ist. Alle Muslime, die konnten, flohen. Keiner der Leute des Dorfes blieb auf der Insel. Auch einige von den „Leuten des Feuers“ wurden dort getötet, und Engel, die die Verdammten geleiten (*zabāniyya*), führten ihre Seelen zum Herrn der Hölle. Eine Gruppe von Muslimen erlangte das Paradies, zufrieden mit dem Tod und lächelnd. Sie ließen sich leiten von Gottes Wort: „Gott kauft von den Gläubigen Seele und Besitz und gibt ihnen das Paradies. Denn die Leute der *qibla* empfangen Wohltaten, während die Ungläubigen von den Höllengeln in das brennende Feuer geworfen werden.“ (IA, 121b f.)

Die Bewertung der Vorgänge ist klar: Hölle für die Christen, Paradies für die muslimischen Märtyrer. Sicher war das, was der Autor hier schildert, kein ungewöhnliches Ereignis auf dem östlichen Mittelmeer. Wieder hat er die Nöte der Beteiligten gut beschrieben. Vielleicht kann man sogar sagen, dass die Szene deswegen so lebhaft gestaltet ist, damit die Moral am Ende besonders stark wirkt. So scheint es auch in einer weiteren Geschichte, die das *ǧihād*-Motiv und das Sturm-Motiv enthält. Sie trägt sich in der Nähe der Insel Sūsām (Samos) zu:

Da sahen wir eine große Galeone der Götzenanbeter (*‘ubād al-aṭān wa-l-asnām*), welche flohen, als sie die Fahnen des Islams bemerkten. In ihre Herzen drang der Pfeil der Angst vor den Muslimen. So segelten sie in Richtung Westen. Sie hatten aus dem Becher der Frucht getrunken. Weil der Wind nicht günstig stand, um sie zu verfolgen, haben wir uns nicht weiter mit ihnen befasst.

Um Mitternacht erreichten wir die Insel as-Sāqiziyya (Chios) und blieben dort einen Tag und eine Nacht wegen des Nordwindes. Dann aber wehten wieder günstige Winde, und wir reisten von dieser außerordentlich schönen Insel aus weiter. Als wir in ein Seegebiet kamen, das als gefährlich bekannt war, wurde der Ostwind stärker, bis das Schiff fast sank. Vor Angst lief der Schweiß herab. Es ist eine Stelle mit vielen Schrecken und starkem Wind. Wie viele Schätze und Seelen sind dort verloren gegangen; in den vergangenen Jahren sanken mehr als 30 Schiffe im Sturm. Aber Gott sei Dank haben wir diese Gefahr überstanden. Die gefangenen Ruderer ruderten den ganzen Tag bis fast zur Mitte der Nacht. Die Schlafenszeit kam, und nichts war da, um uns vor dem Wind zu schützen. (...)

Als der Morgen kam, sind wir weitergefahren auf dem aufgewühlten Meer, das durch die wehenden Winde so turbulent war. Bei Sonnenuntergang erreichten wir die Insel Būḥasta³. Die Rudersklaven waren vor lauter Anstrengung im Sturm ermüdet, weswegen wir die Nacht an diesem Ort verbrachten. Das war die erste Nacht des Monats Šawwāl und der letzte Tag des Ramaḏān. Die Mannschaft barg den Anker vor Tagesanbruch, damit wir vielleicht das Fasten in Buḡāz⁴ brechen könnten. Der Wind aber blies aus dem Norden und hinderte uns daran, diesen Ort zu erreichen.

– Nicht alles, was der Strebende will, erlangt er. / Die Schiffe fahren ihn dorthin, wo er nicht hinreisen wollte. (IA, 127a)

Hier ist es nicht eine religiöse Botschaft, mit der al-Qudṣī die Geschichte beschließt, sondern der berühmte Vers al-Mutanabbīs (st. 354/965), der auch von al-Kurdī – eine weitere Ähnlichkeit ihrer beider Reiseberichte – in einer Episode als moralisierender Abschluss gewählt wird.⁵ Al-Mutanabbī beschwört in dem nautischen und deshalb für die Geschichte al-Qudṣīs passenden Bild die Unsicherheit des Daseins, in dem die Dinge anders kommen als geplant und der Mensch sich nicht auf etwas verlassen sollte – auch ein gutes Motto für den Karrieristen al-Qudṣī, der sich auf seine unwägbar Mission nach Istanbul gebt.

Ein letztes Beispiel für eine Abenteuergeschichte: Dieses Mal beschreibt al-Qudṣī ein Ereignis in Kairo, also auf festerem Grund und noch dazu im islamischen Herrschaftsbereich, wo keine ungläubigen Feinde drohen. Dass aber auch hier Gewalttaten und Konflikte passieren können, zeigt der Tod des Ḥāḡḡ Ibrāhīm Pascha (st. Rabīʿ I 1013/August 1604), osmanischer Gouverneur der Stadt,⁶ der in Konflikte mit Teilen seiner Truppen geriet:

Sie gingen zu ihm am Samstag in der Nacht, erhoben das Schwert gegen ihn und trennten seinen Kopf ab. Dann wandten sie sich auch zum Verwalter der „Grünen Insel“, rissen ihn vom Pferd, durchbohrten ihn mit Schwertern und machten diesen Ort zu seinem Grab. Darauf kamen sie nach Kairo zurück, immer noch mit gezogenen Schwertern, und schossen mit ihren Kanonen. Die Bewohner hatten Angst. Wie viele Türen

³ Vermutlich Bozcaada, griech.: Tenedos.

⁴ Bughaz Hisari, heute Çanakkale. An-Nahrawālī (st. 990/1582) besuchte diese Stationen im Jahre 965/1558 bis auf Būḥasta in umgekehrter Reihenfolge ebenfalls. Es waren anscheinend übliche Zwischenhalte, *Al-Fawāʾid as-saniyya fi ar-Rihla al-madaniyya wa-l-rūmiyya*, 211-215.

⁵ Al-Kurdī: *Tabḏīb*, 105a.

⁶ Biographische Informationen in ḤA, I 61-62 sowie II 198f.

blieben an diesen Tagen geschlossen, als der Kopf des Paschas abgetrennt und aufgehängt wurde! Dann aber gingen die Soldaten auseinander und ritten davon. Sie verlangten, dass die Läden wie üblich öffnen und alles wie gewöhnlich weiter laufen solle; das Schicksal hatte sich erfüllt. (IA, 87a f.)

Dies ist eine typische Geschichte für al-Qudsī, der Gewalt als Mittel zur Bereinigung von Krisen öfters beschreibt, ja fasziniert vom Töten zu sein scheint, besonders, wenn es grausam geschieht. In diesem Fall, wie auch in den anderen, die später noch beschrieben werden, wird nicht einfach so getötet, sondern zu einem höheren Zweck. Hier ist es die „Bestimmung“ des Paschas, welche durch die entfesselten Soldaten herbeigeführt wird.

Die Tötung des Paschas wird auch anderswo erwähnt (ḤA, II 198 f.); ist also ein historisches Ereignis, dessen Zeuge der Reisende durchaus gewesen sein konnte. Aber das heißt nicht, dass al-Qudsī auch darüber schreiben musste, oder zumindest hätte er diese Beschreibung nicht so ausmalen und die Brutalität derart lustvoll darbieten müssen. Ähnliches kann man mit Blick auf die vorige Seesturmgeschichte überlegen. Auch den Sturm dürfte er erlebt haben, das Mittelmeer kann stürmisch sein, Seegefechte waren ebenfalls nicht selten. Aber er wollte auch einen abenteuerlichen Reisebericht schreiben. Es ist letztlich eine literarische Entscheidung, die er traf, und durch diese hebt sich al-Qudsīs Text recht deutlich von der Herangehensweise der oben behandelten Reiseberichte ab.

3.2. *Al-Qudsīs Leben*

Vielleicht trachtete al-Qudsī auch ganz bewusst danach, seinen Text von diesen älteren Istanbul-Berichten abzuheben, vorausgesetzt, dass er die Texte von Badr ad-Dīn al-Ġazzī und Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī überhaupt kannte. Er mag dazu bei seinen Aufenthalten in Damaskus Gelegenheit bekommen haben, könnte sogar Muḥibb ad-Dīn persönlich begegnet sein. Aber weder auf das eine noch auf das andere gibt es einen Hinweis. Überhaupt ist der Verlauf von al-Qudsīs Leben aus den wenigen vorliegenden Quellen kaum zu rekonstruieren. Was man weiß, ist, dass er ein Autor war, der sich auch außerhalb des Genres „Reisebericht“ hervortat. Sein bis zur Reise wichtigstes Werk dürfte „Fath an-Nadī“, ein Kommentar zur „Lāmiyya“ von ‘Umar b. Muẓaffar b. al-Wardī (750/1349)⁷, gewesen sein, den al-Qudsī in dem Reisebericht recht unbescheiden preist:

Das ist ein äußerst schöner Kommentar und höchst meisterhaft. Darin finden die Literaten unter den Besitzern des gnostischen Wissens (*bani l-udabā’ min abl al-‘irfān*) und die Wissenssuchenden (*abl at-ṭalab*), was ihnen ausreicht und viele Bücher aus der Disziplin des *adab* ersetzt. Dieser Kommentar enthält über dreißig Teile. Wer genügsam ist, kann sich damit zufrieden geben und braucht nichts Anderes. (IA, 90a)

⁷ Zu den Editionen der „Lāmiyya“ siehe das Literaturverzeichnis.

Ob diese Lobeshymne zutrifft, lässt sich nicht beurteilen, da kein Exemplar des Textes bekannt ist. Der Beschreibung nach muss es sich nicht um eine einfache Erklärung zu dem moralistischen Lehrgedicht handeln, sondern um eine Anthologie, die unterschiedliche Arten von Traditionsmaterial in thematisch zusammenhängenden Kapiteln enthält. Solche Werke dienten als Fundstellenquelle, aus der intellektuelle Verse entnehmen konnten, um sie in geistreichen Diskussionen zu verwenden oder um mit ihnen eigene Werke zu verzieren – etwa in der Weise, wie Badr ad-Dīn Verse und Prosastücke aus dem anthologisch angelegten Reisebericht Ḥālid al-Balawī übernahm. Al-Qudṣī hat sich, als er seinen Reisebericht schrieb, aus seiner eigenen Anthologie bedient, wie er mehrfach angibt, und er verweist in einigen Fällen auch eigens denjenigen Leser des Reiseberichts, der sich ausführlicher mit einem darin angesprochenen Thema befassen will, auf seinen Kommentar zur „Lāmiyya“.

Als weitere Werke al-Qudṣī sind noch einige Gedichte bekannt. In dem Reisebericht finden sich von ihm verfasste Verse über das Reisen (IA, 77b) und ein Trauergedicht über den Kairoer Gelehrten Zain al-ʿĀbidīn al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī (st. 1013/1604; IA, 83a ff.).⁸ Ein weiteres längeres Gedicht zitiert al-Muḥibbī (st. 1111/1699), Gelehrter aus Damaskus und Nachkomme des oben behandelten Reisebericht-Autors Muḥibb ad-Dīn, in seiner Biographie zu al-Qudṣī (ḤA, III 413 f.). Die Verse gelten dem *ṣaiḥ al-islām* Yaḥyā b. Zakariyā (st. 1053/1644), ein prominenter osmanischer Gelehrter, der auch von anderen Poeten der Zeit des 17. Jahrhunderts gelobt wird.⁹ Vielleicht war Yaḥyā als Patron wichtig, von dem sich Karrieristen Vorteile versprachen, unter ihnen auch Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī.

Es ist nicht bekannt, ob der Kadi Yaḥyā ihm weiterhelfen konnte, wohl aber, dass al-Qudṣī zeitweise als Karrierist recht erfolgreich war. Von Hause aus Ḥanafit, hatte er eine gewisse Nähe zur „administrativen Kultur“ im osmanischen Reich und somit gute Startchancen, die er auch zu nutzen wusste. Das geht aus al-Muḥibbīs schon erwähneter Biographie hervor, die drei Seiten umfasst, inklusive dem Lobgedicht auf Yaḥyā, also so kurz ist, dass der Prosateil in Gänze zitiert werden kann:

Er heißt Muḥammad b. Ğamāl ad-Dīn b. Aḥmad und wird genannt Ḥafīz ad-Dīn al-ʿAḡamī al-Qudṣī al-Ḥanafī, der Kadi, der vorzügliche Mann und Literat (*adīb*). Er gehörte zu den herausgehobenen Leuten seiner Zeit, da er sich sehr gut mit Sprachlehre und Dichtung auskannte. Al-Qudṣī studierte zunächst in seiner Heimatstadt, hatte dabei Erfolg und ragte unter den anderen Schülern heraus. Er reiste mehrfach nach Rūm und war *mulāzim* (Klient, Anwärter auf einen Posten) bei dem *ṣaiḥ al-islām* Muḥammad b. Saʿd ad-Dīn.¹⁰ Er übernahm das Kadi-Amt an mehreren Orten Ägyptens, bis er von

⁸ Eine Biographie zu ihm enthält ḤA, II 196-199.

⁹ Er war unter anderem als Kadi in Ägypten und Syrien sowie als Militärkadi für Anatolien tätig. Siehe zu ihm ḤA, IV 467-472.

¹⁰ Hocasadettinzade Mehmet Çelebi Efendi war zweimal Scheich al-Islam, von 1010/1601 bis 1011/1603 und von 1017/1608 bis 1024/1615. Berühmter als er ist sein Vater, der

dem Posten in al-Manṣūra abgesetzt wurde. Dann wurde er als Mufti in Jerusalem und Lehrer an der *ʿUṭmāniyya-madrasa* ebendort eingesetzt. Er kam nach Jerusalem, mischte sich aber nicht mit den Leuten der Stadt, weil er lange abwesend gewesen war. So gab er den Posten auf und reiste nach Damaskus, wo er eine Weile im Viertel al-Qanawāt, dann im Viertel Banū Kaṣīm ad-Dīn wohnte. Er heiratete die Tochter des Kadis Burhān ad-Dīn al-Bahnāsī, ließ sich aber kurz darauf scheiden, und es kam zu einem Streit mit dem Vater der Frau, der sich lange hinzog.

Al-Qudṣī hatte einen Diener (*ḡulām*), der schön war und Ḥandān hieß. Man kannte keinen vergleichbaren in Gestalt und Charakter (*ḥalq wa-ḥulq*). Er war ein „Sklave, der Herr war“ (*mamlūk mālik*). Nun kam es einmal zwischen ihnen zu einer Aversion, weshalb der Knabe floh. Al-Qudṣī aber wollte ihn wiederhaben, ging zu dem Kadi und beschwerte sich bei ihm über seine Lage. Er hatte mit dem Knaben eine Herzensbindung (*ʿalāqa qalbīyya*). Er legte offen, was er verborgen hatte, nämlich seine Liebe, und erfuhr vielfache Abweisung deswegen. Nach einigen Tagen erschien der Knabe und kehrte zu al-Qudṣī zurück, der ihn wieder lieb gewann und nicht mehr daran dachte, was vorgefallen war. Lange aber hielt es al-Qudṣī nicht in Damaskus. Er reiste nach Rūm und lebte dort eine Weile. Dann wurde ihm das Kadi-Amt in Tripolis in Syrien gegeben, und nachdem er davon wieder abgesetzt worden war, ging er nach Damaskus und blieb dort. Das war im Jahre 1044 (1635). Dann reiste er zum Sitz des Kalifats (Istanbul) und wurde Kadi in Büsnah und Şūfilh.

Er hat eine Menge von Werken verfasst, darunter viele Verse, die ich gelesen habe. Hier ist der Anfang jenes Gedichts, in dem er den *ṣaiḥ al-islām* Yahyā b. Zakariyā lobt (ḤA, III 412 f.)

Al-Muḥibbī gibt das Gedicht wieder und sagt dann noch, dass al-Qudṣī im Jahre 1055/1645 starb. Das Geburtsjahr erfährt man von dem Biographen nicht.

Die einzige bekannte andere Quelle zu al-Qudṣis Leben ist sein Reisebericht. In der recht langen Einleitung rekapituliert er einiges aus seinem Werdegang und macht auch im weiteren Verlauf seiner Geschichte einzelne Bemerkungen dazu. So erwähnt er einen Vorfahren namens Muḥammad al-Wahbī al-ʿAḡamī, der im 16. Jahrhundert in Jerusalem lebte, und berichtet etliche Anekdoten über ihn. Dazu später mehr. Über seinen Vater sagt er, er sei mit einem osmanischen Funktionär eng verbunden gewesen, einem gewissen Aḥmad b. Riḍwān, den al-Qudṣī auf seiner Reise nach Kairo am 12. Rabīʿ II 1013/7. September 1604 in Gaza traf, wo er das Amt des Paschas innehatte. Der Pascha erwähnte dabei, dass der Vater ein Lobgedicht auf ihn geschrieben habe, welches aber unvollendet blieb, und bat al-Qudṣī, es fertig zu stellen und überhaupt in seinen Dienst einzutreten. Das lehnte dieser aber ab. (IA, 77b)

Al-Qudṣī verließ schon in jungen Jahren seine Heimat und wandte sich nach Kairo. Wann er das tat, gibt er nicht bekannt und sagt lediglich, dass er sich im Jahre 1008/1600 in Kairo aufhielt. Über den Zweck dieser Reise nach Ägypten gibt al-Qudṣī einen recht ausführlichen Bericht. Ganz am Anfang heißt es:

Scheich al-Islam und Historiker Hoca Sadeddin Efendi (st. 1059/1599). Siehe Altınay: *Hoca Sadeddin*.

Der Ruf der Sehnsucht bewegte mich dazu, die Gefahren zu suchen (*ruqūb al-ahṭār*) und die Anstrengungen auf mich zu nehmen, indem ich Tag und Nacht reiste. (IA, 74b)

Eigentlich ist dies eine gute Einstimmung auf die folgenden Abenteuergeschichten, aber nicht recht passend als Beschreibung von al-Qudsis Jugend. Denn nicht körperliche „Gefahren“ waren es, die er suchte, wie in seinen weiteren Ausführungen deutlich wird, sondern die geistigen Herausforderungen, die mit einem Studium einhergehen:

So begab ich mich nach Kairo mit den leuchtenden Kuppeln, widmete mich ganz den islamischen Wissenschaften und erlangte Inspiration durch die klugen Leute. Ich verließ mich auf den Herrn der Herren.

– Ein Land, in dem die Steine Perlen sind und dessen Erde / aromatischer Stoff ist, wo die Atemzüge sich mit dem Nordwind vereinigen.

Ich blieb dort als Diener der Gelehrten für eine lange Zeit, empfang etwas vom Licht der Lampen ihres großen Wissens und mied in jenen Nächten diejenigen, die ihre Aufmerksamkeit den Obsküritäten (*ḡumda*) widmen. Ich hielt an der Schleppe des Studierens in diesem Land fest und erbat von Gott die Rettung am Tag der Abrechnung und des Gerichts. Ich bezeichne als die wertvollste Zeit meines bisherigen Lebens diese Tage, welche die Neigung zur Faulheit vertrieben.

– Wie kann ich mich nicht nach diesen Tagen sehnen / und mich nicht zu den Regenschauern jener Lagerplätze zurückwünschen?

Gott gebe mir, dass ich zu dem geliebten Haus (Kairo) zurückkehre, denn meine Sehnsucht nach ihm ist größer geworden wegen meiner langen Reisen. Wann sehe ich die Stadt wieder, wann wird die Seele durch Wissen und durch Erleuchtung getränkt?

Dann, als die Briefe der Sehnsucht zwischen mir und meinen Verwandten hin- und hergingen und die Boten der Freunde so oft kamen, dass sie die Klarheit meines Strebens nach der Wissenschaft trübten und mir die Weite der Orte des Ostens und Westens eng wurde, schüttelte die Liebe die Kette des Verlangens nach den heiligen Ebenen und Plätzen, die in Versen des Korans beschrieben sind. ... Ich holte von meinen Scheichen die Erlaubnis zur Abreise ein, nachdem ich Lehrzeugnisse bekommen hatte, und nahm die Mühe der Reise auf mich, begab mich von einem Ort zum anderen, bis ich den Wanderstock in der Heimat Jerusalem ablegte, an dem Ort, der auf Frömmigkeit gründet.

– Ein Ort, wo ich Kindheit und Jugend verbrachte, / wo ich das Kleid des Lebens trug, als es neu war.

– Im Geist erblickte ich ihn, / darüber schwanken die Zweige der Jugend.

Ich blieb eine Weile, froh darüber, wieder vereint mit Gefährten und Freunden zu sein, und beschäftigte mich mit Lektüre und Studium an diesem Ort. ... Dann rief mich die Sehnsucht nach Damaskus, und die Seele neigte sich gänzlich dorthin. Ich verließ mich auf Gott und seine große Güte und reiste aus Jerusalem ab, nicht aus Langeweile, sondern weil es mir bestimmt war. Zum Abschied kamen die Freunde der Reinheit, die sich sehr um mich sorgten, und ließen wegen der Trennung die Tränen fließen. Sie dichteten, wonach Auge und Ohr sich sehnen, und beschworen die Zeit des Zusammenseins und was wir in Jerusalem erlebt hatten. Meine Seele verweilte bei ihnen, meine Reise war nur körperlich. ...

Ich blieb in Damaskus, solange Gott wollte, und suchte voller Hingabe nach den Einzelheiten der Wahrheit (*ḥaqāʾiq ad-daḡāʾiq*), bis mich die Sehnsucht nach der Heimat überkam. (IA, 75a f.)

Al-Qudṣī kehrte also wieder nach Jerusalem zurück, wo er bis zu seiner Reise nach Istanbul blieb. Es bietet sich an, hier etwas innezuhalten, um sein Leben bis zu dieser Zeit aufgrund der Angaben seines Berichts und al-Muḥibbī's Biographie zu rekapitulieren. Beide, al-Muḥibbī und al-Qudṣī selbst, sagen, dass er in Kairo studierte. Al-Qudṣī fügt noch hinzu, dass ihn „lange und beschwerliche Reisen“ auch an andere Orte führten, damit er dort Wissen erlangte, gibt aber nicht an, welche Orte das waren. Auch erwähnt er nicht, dass er noch etwas anderes außer dem Studium in Kairo betrieb, sagt nichts von einer Suche nach Ämtern und dass er verschiedene Kadi-Posten übernahm, von denen al-Muḥibbī schreibt.

Auch was al-Qudṣī genau in Jerusalem tat, nachdem er aus Kairo zurückgekehrt war, wird aus seiner Darstellung nicht klar. Sicher bewegte er sich in einem Kreis von Gelehrten und Literaten, aber ob er ein Amt hatte, wie al-Muḥibbī angibt, wirklich an einer *madrasa* tätig war, erfährt man nicht. So verhält es sich dann auch mit seiner Reise nach Damaskus. Was er darüber berichtet, ist recht wenig, und er gibt auch keinen richtigen Grund für die Reise an, außer dem „vorgeschriebenen Schicksal“. Er fügt nur noch hinzu, dass er wegen seiner engen Bindung an Jerusalem und seinem Heimweh dorthin zurückkehrte. Ganz im Gegensatz zu den sehr detaillierten Abenteuerschilderungen im weiteren Verlauf seines Reiseberichts bleibt al-Qudṣī in seinem Lebensrückblick in der Einleitung also sehr vage. Kaum finden sich Informationen zur Chronologie seines Lebens. Er nennt einige Daten: 1008/1600 hielt er sich in Kairo auf und muss irgendwann zwischen diesem Jahr und 1010/1602 nach Jerusalem, Damaskus und wieder zurück nach Jerusalem gereist sein. Dort blieb er drei Jahre, bevor er 1013/1605 seine Reise nach Istanbul antrat (IA, 76a).

Recht problematisch wird es, wenn man al-Qudṣī's Angaben mit denen von al-Muḥibbī zusammenbringt. Zwar kommen einige Orte seines Lebens bei beiden vor, Jerusalem, Kairo, Damaskus, Istanbul, auch die Figur des Muftis Sa'd ad-Dīn erwähnen sie, aber ansonsten gibt es viele Ungereimtheiten. So erklärt al-Qudṣī gegen Ende seines Reiseberichts, dass er Klient des Muftis in Istanbul wurde, aber nichts davon, dass er daraufhin Ämter in Ägypten bekam, wie al-Muḥibbī schreibt. Al-Qudṣī selbst sagt, dass er nach seiner Reise nach Istanbul in Jerusalem eingesetzt wurde. Liest man die Biographie al-Muḥibbī's, dann könnte man meinen, dass es eher Tripolis sein müsste. Aber dieser Einwand ist nur dann gültig, wenn der Biograph nicht einen anderen von al-Qudṣī's mehreren Istanbul-Aufenthalten meint. Auch hier also taucht das Problem der Chronologie auf, das nicht befriedigend zu lösen ist.

Was sicher den aufregendsten Teil in der Biographie al-Muḥibbī's darstellt, aber bei al-Qudṣī gar nicht vorkommt, ist die Ehe-Geschichte in Damaskus und besonders die Affaire mit dem *gūlām*. Es fragt sich, ob al-Muḥibbī andeuten will, die Ehe scheiterte an dem Knaben. Deutlich sagt er das jedenfalls nicht. Auch ist nicht klar, welche Beziehung al-Qudṣī und der Knabe genau hatten. War der *gūlām* bloß so etwas wie ein Diener? Dagegen spricht die „Herzensbindung“ zwischen den bei-

den, womit sicher eine intime Beziehung gemeint ist, wenn auch nicht ersichtlich wird, wie weit die Intimität ging. Nun war Knabenliebe in der Zeit zwar ein umstrittenes Thema, einige Gelehrte stellten sich dagegen, und auch der Biograph al-Muḥibbī deutet an, dass al-Qudṣīs Beziehung zu dem *ḡulām* kritisiert wurde. Allerdings ist zu bedenken, dass in al-Muḥibbīs Kreisen, die alles andere als „liebesfeindlich“ waren, etliche Personen eine starke Neigung zu Knaben hatten und offen darüber sprachen.¹¹ Auch al-Muḥibbī selber war sie nicht fremd.¹²

Es ist lohnend, einen kurzen Exkurs in das Thema „Knabenliebe“ zu unternehmen – als Quelle bieten sich die Biographien al-Muḥibbīs an –, um den Kontext für al-Qudṣīs angebliche Neigung zu dem Knaben Ḥandān zu erhellen. In den Biographien findet sich eine Geschichte, die besonders interessant erscheint, weil sie zum Teil im Umfeld von Muḥibb ad-Dīn, dem vorhin behandelten Autor eines Reiseberichts spielt. Dieser hatte einen Freund namens Aḥmad al-ʿInāyātī aus Mekka (st. 1014/1605). Aḥmad war weit herumgekommen, bevor er sich in Damaskus niederließ und Erfolge als Dichter feierte. „Seine Poesie“, so sagt al-Muḥibbī, „vereinigte gute Form mit geistreichem Inhalt“. Er tat sich sehr hervor in *badīʿ* (rhetorische Poesie), in *baḡw* (Satire) und *ḡazal* (Liebespoesie) (KA, I 166). Aḥmad war kein Gelehrter, überhaupt gehörte er nicht zur „gehobenen Gesellschaft“ der Stadt oder wollte nicht dazugehören. In einigen Versen zeichnet er von sich selbst ein Bild als „Lumpenintellektueller“:

- Wenn ich nicht stark bin, wer ist dann stark? / Meine Armut und meine Bedürftigkeit sind mein Schatz und mein Rückzugsort.
- Ich trug unter den Leuten ein Kleid von Verzweiflung. / Darauf sind Verzerrungen von Verstand und Vorzüglichkeit.
- Ich sehe mich nicht erniedrigt, außer in der Liebe. / Und Erniedrigung in der Liebe ist Stärke.
- So einer wie ich, ein wahrer Mann (*ḥurr*), den sein Reichtum befreit, / während die Menschen versklavt sind von Seide und Leinen. (KA, I 167)

Wieder wird das Thema „Unglück und Selbstbewusstsein des vorzüglichen Mannes“ aufgebracht, das auch in den Istanbul-Reiseberichten eine große Rolle spielt. Offenbar war es in anderen literarischen Genres der Zeit wie der Poesie ebenfalls präsent und entsprach einer Mode. Allerdings handelt es sich um eine Frage von allgemein-menschlicher Bedeutung, die in verschiedenen Kulturen und Literaturen zu verschiedenen Zeiten immer wieder auftaucht, sicher auch weil sie mit der Grundbefindlichkeit des Intellektuellen, seiner Distanzierung von bestehenden Ordnungen zu tun hat. Eine Variante dieses Themas sind die Klagen über die Armut des Dichters, von denen al-ʿInāyātī eine ganze Reihe produzierte. Eine besonders schöne Klage sei zitiert:

¹¹ Zum Thema Homosexualität der Osmanenzeit vgl. das interessante Werk von El-Rouayheb: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*.

¹² Elger: „Muḥammad Amin al-Muḥibbī“.

- Denkt nicht, dass die Schönheit der Schrift einem helfen würde, / ebenso wenig wie die Freigiebigkeit der Hand von al-Ḥātim aṭ-Ṭāʿī.
- Ich bedarf einer Freigiebigkeit, / damit sie den Punkt von dem Buchstaben *ḥāʾ* auf das *ṭāʾ* setzt. (ḤA, I 167)

Der zweite Vers enthält ein Wortspiel mit der Schreibung der Worte *ḥatt* und *ḥazz*. Gemeint ist: Wenn man den diakritischen Punkt umsetzt, dann entsteht aus dem Wort „Schrift“ das Wort für „Glück“; der Vers spricht also den Wunsch aus, dass der Autor für seine Mühe belohnt werde, was aber eben selten geschieht.

Dass al-ʿInāyātī mit diesem Gedicht auf wirkliche Armut anspielt, ist nicht anzunehmen. An anderen Stellen der Biographie deutet sich nämlich an, dass er die Not des armen Poeten eher zur Schau trug. So schildert al-Muḥibbī eine gerichtliche Auseinandersetzung zwischen Aḥmad und einem jungen Freund von ihm, „einem von den bartlosen, den *ahḍāṭ*“ (HA, I 167), wobei sich herausstellte, dass Aḥmad sehr wohl über Geld verfügte. Dieser Jüngling erhob eine Klage gegen Aḥmad wegen eines Betrages von etwa 100 Dinar. Der zuständige Kadi war damals der ehemalige Istanbul-Reisende Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī, der dem Jungen Recht gab und den Betrag von Aḥmad einforderte. Dieser war demnach eher geizig als arm, oder man könnte vermuten, dass das in seinen Versen gezeichnete Selbstbild als armer Poet einfach zu seiner Rolle gehörte.

Udabāʾ waren nicht selten in Affairen mit Knaben verwickelt, wie sie Aḥmad mit seinem jungen Freund erlebte, und es war nicht seine einzige, wie der Biograph vermerkt:

Besonders nett ist die Geschichte, in der Aḥmad einen Jungen (*ḡulām*) liebte, dessen Name Aṣḡlān war. Dieser Junge arbeitete in einem Geschäft auf einem der Märkte von Damaskus. Aḥmad al-ʿInāyātī pflegte zu einem Platz vor diesem Geschäft zu gehen und sich dort niederzusetzen, um den Jungen zu betrachten. Eines Tages kam der Vorfahr Muḥibb ad-Dīn des Weges, als al-ʿInāyātī gerade dort saß, und fragte ihn nach dem Grund dafür. Al-ʿInāyātī antwortete: Mein Herr, es gibt einen Grund (*aṣḡl*), sogar zwei Gründe (*aṣḡlān*). (HA, I 167f.)

Geschichten über „schöne Knaben“ wären in einem Kreis frommer Sufis kein passendes Gesprächsthema gewesen, wohl aber unter *udabāʾ*, wie auch al-ʿInāyātī einer war und von denen noch viele andere in al-Muḥibbīs Biographien auftauchen.¹³ Wie beschreibt al-Muḥibbī nun diese Literati? Eine klare Definition gibt er zwar nicht, aber man kann aus einzelnen Hinweisen die Umrisse eines Konzeptes *adīb* ableiten. Danach ist der *adīb* vor allem an Literatur und Sprache interessiert. *Adab* als „gutes Benehmen“, wie es sich häufig in allgemeinen Definitionen findet, wird von al-Muḥibbī nicht gebraucht. Man könnte sagen, dass die *udabāʾ* bei al-Muḥibbī sich eher durch schlechtes Benehmen auszeichneten. Denn *adīb* nennt er solche wie al-ʿInāyātī, den „armen“ Außenseiter, der sich so sehr für Knaben interessiert, ansonsten aber als „kulturelles Kapital“ nur seine Fähigkeit, Verse zu

¹³ Siehe dazu Elger: „Einige Überlegungen“.

schmieden, aufzubieten hat. *Adīb* ist auch ein Spötter wie al-ʿUmārī, der schon erwähnte Dichter, der in den Streit um Badr ad-Dīns Korankommentar eingriff und dabei den Rechtsgelehrten Ibn aṭ-Ṭabbāḥ lächerlich machte. Ein sufischer Dichter, auch diese tauchen oft in den Biographien al-Muḥibbī auf, wird von ihm dagegen nie *adīb* genannt, ebenso kein Gelehrter wie Badr ad-Dīn al-Ġazzī, der „religiöse Poesie“ schrieb. Zwar kann ein Gelehrter auch *adīb* sein, oder ein *adīb* kann auch Gelehrter sein, aber nur dann, wenn er sich literarisch mit entsprechenden *adīb*-Themen befasst: Spott, Klage über die schlechten Zeiten, schöne Knaben, und wenn er eine „exzentrische“ Verhaltensweise an den Tag legt. Al-Qudṣī wird von al-Muḥibbī auch als *adīb* bezeichnet, was nach den Kriterien, die der Biograph zugrundelegt, nicht überraschend ist.

Interessant wäre es nun zu wissen, ob al-Qudṣī den *adīb* Aḥmad al-ʿInāyātī und ähnliche Leute in Damaskus gekannt hat. Er lebte eine Zeit lang in der Stadt und könnte zu dem gleichen Kreis wie Aḥmad gehört haben, aber darauf gibt es keinen Hinweis. Das ist jedoch nicht notwendig, um nahezu legen, dass die von al-Muḥibbī erwähnte Affaire mit dem Jungen keine falsche Anschuldigung ist. Al-Qudṣī selbst gibt in seinem Reisebericht einen Hinweis darauf, dass er Interesse, wenn nicht an Knaben, so doch an literarischen Überlieferungen zum Thema „Knabenliebe“ hatte. In einem Kreis von Freunden in Kairo kam einmal die Rede darauf, sagt er und nutzt diesen Anlass, um eine lange Passage mit Poesie und Prosa über schöne Knaben einzuleiten:

Ich traf in dem leuchtenden Kairo eine Gruppe von vorzüglichen Leuten (*fuḍalāʾ*) und eine Anzahl von Edlen. Da rezitierte der Imām ʿAbd Allāh ad-Danūšarī:

– Ein Junge von den Rūm, seine Blicke trafen mich, / oh, wenn doch nur meine Neigung wegen dem, was er tat, verschwände.

...

– Ein Tadler tadelte mich wegen meiner Liebe, da sagte ich zu ihm: / Meine Tat besteht darin, dass ich aus Liebe erkrankt bin.

Etwas später heißt es:

Die literarische Form des Gesprächs über ein Thema ist wohl bekannt unter den *udabāʾ*. Ein Beispiel ist die Geschichte über ein Treffen von as-Sirāġ al-Warrāq – der Kelch seiner Rose ist rein und klar –, Abu l-Ḥasan al-Ġazzār und Ibn al-Nuqāisī, dem berühmten *faqīh*. Ein Junge mit schönem Gesicht ging an ihnen vorbei und begrüßte sie, woraufhin as-Sirāġ al-Warrāq ohne Zögern rezitierte:

– Seine vollkommene Erscheinung weist auf seine feine Freundlichkeit hin, / und seine Augen sind Stellvertreter des Weins.

Da lehnte sich al-Ġazzār herüber und sprach sehr schön:

– Seine Wangen sind Rosen, aber / seine Skorpionslocken (*ʿaqārib ṣudġilī*) verhindern die Ernte.

Und schließlich Ibn al-Faqīh:

– Wenn die Befehlsgewalt den Schönen obläge, / wäre es recht, ihm das Kalifat zu gewähren. (IA, 95b)

In vielen weiteren Versen und Prosastücken über schöne Knaben werden ihre Leberflecken gepriesen, verbunden mit einer ganzen Reihe anzüglicher Bemerkungen, und aus der Art, wie dieses Material von al-Qudṣī genüsslich ausgebreitet wird, läßt sich erahnen, dass ihm Knaben nicht völlig gleichgültig waren.

Die Länge der Knaben-Passage innerhalb des Reiseberichts ist recht auffallend, zumal sie von einem anderen Thema als der Postensuche handelt. Allerdings ist es nicht untypisch für die „thematische Arbeit“ al-Qudṣīs, dass er in dieser Weise verfährt und den Text nutzt, um über einige ihn interessierende Themen zu sprechen, selbst wenn er damit den Erzählfluss unterbricht. Die anderen thematischen Blöcke sind allerdings besser in die Erzählung integriert als die Knaben-Passage. So etwa der Block zu einem weiteren Thema, das die *udabāʾ* besonders liebten, Gärten und Blumen.

Als er auf seiner Reise gen Istanbul in Kairo ankommt, hat er eine Reihe unangenehmer Erlebnisse. Sein alter Lehrer Zain al-ʿĀbidīn al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī war gerade gestorben, dann erlebt er die blutigen Kämpfe um den am Ende getöteten Pascha, aber al-Qudṣī findet auch angenehme Dinge vor. Er trifft einige Literaten, die ihn zu einem Treffen in einem Garten mitnehmen. Das beschreibt er in einer Szene, die sich von der Situation in der Stadt deutlich unterscheidet, ja wohl eigens so gestaltet ist, dass sie sich unterscheidet.¹⁴ Eine Frühlingszene mit Blumen, Düften und Gewässern entsteht, an einem Ort, wo das Glück herrscht, der sich anbietet zur Plauderei über seine Schönheiten sowie zur Verfertigung von Garten- und Blumengedichten. Die Freunde erbitten von al-Qudṣī Verse zum Lob verschiedener Blumen. Er entschuldigt sich zunächst, weil seine Gedanken noch mit den Vorgängen in der Stadt beschäftigt seien und seine Seele sich in Aufruhr befinde, willigt schließlich aber ein und erfreut die Zuhörer mit den gewünschten Gedichten, die er in der „Schatztruhe des Gehirns“ (IA, 88b) aufbewahrt hat:

Während dieses zweiten Besuchs in Kairo geschah es, dass ich eine Gruppe von klugen Leuten und *udabāʾ* traf. Wir tauschten Reden aus, die in den Nachtgesprächen gebräuchlich sind. Es eröffneten sich Themen der Gespräche und die Türen der Konversation in einem Garten, der über das Weinen der Wolken lacht. Die Zweige tanzten in ihm zum Weinen der Tauben. Der Frühling hatte die Teppiche auf dem Boden ausgebreitet. Die Freude in diesem Garten ließ die Not des Leidens hinter sich zurück. Die Mäuler des Gartens lächelten, die Herzen der Brüder öffneten sich ... Jeder, der den Garten betritt, ist erfreut, und wer ihn verlässt, tut dies glücklich. Das Tor der Freude steht darin offen, die Gaben des *adab* sind ausgebreitet. *Zinā* (Ehebruch) und die Begierde werden zurückgewiesen, Rechtschaffenheit siegt, und die Frivolität schwindet. Die Vögel rezitieren, der Wind schreibt, und die Wolken setzen auf die Buchstaben diakritische Punkte.

Als der Becher des Gespräches zwischen mir und den Freunden kreiste und die Tür des *adab* sich unter diesen Klugen immer weiter öffnete, erbaten sie von mir Armen, dieses Treffen zu beschreiben. ... Ich entschuldigte mich, weil meine Gedanken beschäftigt, meine Seele aufgewühlt war. Aber sie bestanden darauf, so dass ich nicht anders konnte, als ihren Wunsch zu erfüllen. Ich sprach:

¹⁴ Ausführlich dazu Elger: „Rauminszenierung“.

- Bei Gott, ein Garten, in dem die Vögel singen, / die Blätter flüstern und die Zweige tanzen.
- Wer aufpasst, gewinnt daraus den reinen Trunk des *dabr*. / Wie oft ist aus seinen Bechern der Tod geflossen. (IA, 88b)

Es folgen eine ganze Reihe von Gedichten über verschiedene Pflanzen und Blumen, Mandelblüten, Jasmin, Granatäpfel und andere. Danach gibt al-Qudsi noch einen Kommentar ab:

- Als ich diese Sitzung verließ, das Herz gesättigt durch die Beschreibung von Blumen und Narzissen und durch das Reden über den Garten, zitierte ich die Verse:
- Gott bewässere den Garten, dessen Blumen uns Schatten spenden. / Sein Schutz soll leben, solange die Zeit (*dabr*) dauert.
- Die Blumen sollen nicht aufhören zu schauen / mit ihren Pupillen, die erfreuen, zum Fließen des Flusses. (IA, 91a)

Viele der Worte über den Garten klingen froh, aber auch düstere Gedanken plagten den Dichter. So spricht er in den Eingangsversen über die Bitternis, die aus den Kelchen des *dabr* fließt. Am Ende wird der Gedanke der Zerstörung erwogen, wenn der Dichter um das Fortdauern des beschützenden Gartens bittet. Die beiden Gedichte am Anfang und am Ende verleihen der Garten-Passage insofern einen etwas pessimistischen Ton, der mit der Beschwörung seiner pastoralen Schönheit kontrastiert. Al-Qudsi gibt zu bedenken, dass der Garten von Not und Gefahr umrahmt und die Welt nicht in Ordnung ist. Die Freude an den Blumen, das scheinbar unbeschwerte Freizeitvergnügen, erhält so einen faden Beigeschmack.

Was ist falsch an der „Zeit, bzw. der „Welt“, dass der Gedanke daran das gesellige Beisammensein der befreundeten Dichter trübt? Es ist herrscherliche Willkür vor allem, aber auch insgesamt moralische Verdorbenheit vieler Menschen, welche al-Qudsi in seinem Reisebericht immer wieder beschäftigt. Zeitkritik erscheint darin als eines der wichtigen Themen, was den Autor in eine Reihe mit anderen Literaten stellt. Jedoch die Art der Kritik und die Antworten, welche al-Qudsi auf die ihn bedrängenden Fragen nach den Auswegen aus der Unvollkommenheit der Welt gibt, verschaffen ihm eine besondere Position. Dies rührt zum Teil aus seiner eigentümlichen Persönlichkeit her. Denn al-Qudsi ist nicht nur *adīb* und Gelehrter, sondern hegt auch sufische Neigungen, wodurch er sich von den Damaszener *udabā'* unterscheidet. Diese konnten zwar Gelehrte sein, aber kaum Mystiker. Sufische Inspirationserlebnisse gingen ihnen ab, wenn sie nicht sogar in ironischer Distanz dazu standen.

Al-Qudsi erfuhr eine sufische Inspiration in Kairo. Bei seinem Besuch am Grab Ḥusains, des Prophetenenkels, sah er in einer Vision Muḥammad selbst

in aller Großartigkeit. Er war bekleidet mit seiner roten Burda in der Aqṣā-Moschee in Jerusalem, die alles durch ihre Vorzüge übertrifft. Die Zungen der Stifte sind unfähig, seine noble Erscheinung zu beschreiben, der Verstand versagt, ebenso die Blicke, das Begreifen und die Vorstellungen. Ich küsste seine rechte Hand sieben Mal. Jedes Mal betete er für mich auf die beste Weise und sagte bei jedem Kuss: „Gott rette Ḥafīz ad-Dīn vor dem Höllenfeuer.“ Gott ist mein Zeuge, dass das stimmt, was ich sage. ...

Diese Erscheinung hatte ich an dem Grab in Kairo im Jahre 1008 der *hiġra* (1599) dessen, dem der ferne und der nahe Ort nah sind. Ich fastete an diesem Tag. Als mich der Schlaf überkam, legte ich meine Wange auf die Tür dieses Grabes, mit verwundetem Herzen. Ich sah diese Erscheinung und dankte Gott für das Gute und Schlechte, das mich betraf. Da wurde der „Flicken gelöst“, und es verschwanden die Reste der Krankheit, die meine Knochen befallen hatte. (IA, 91b)

Was al-Qudṣī hier berichtet, ist an sich nicht ungewöhnlich, jedenfalls nicht in der sufischen Literatur, wo Mystikern und Heiligen oft diese Art von Vision zugeschrieben wird. Es ist eine hohe Auszeichnung, wenn man den Propheten sieht, und zeigt die Frömmigkeit des Sehenden und seine spirituelle Reife. Al-Qudṣī sieht sich dann auch von spiritueller „Krankheit“ geheilt, von einer „Blindheit“, die ihn hinderte, in das Innere der Dinge zu blicken. Für einen Sufi nichts besonderes, erscheint eine Prophetenvision auffällig, wenn sie einem *adīb* wie al-Qudṣī zuteil wird. Aber er stellt sich eben als eine komplexe Figur dar, mit Kenntnissen nicht allein in frivoler homoerotischer Poesie, sondern auch in sufischer Theorie, wie er gleich im Anschluss an die Visions-Erzählung in einigen erläuternden Anmerkungen zu erkennen gibt.

Das Problem bei Prophetenvisionen besteht darin, dass man nicht sicher sein kann, tatsächlich Muḥammad gesehen zu haben. Immer wieder wird von den Sufis diskutiert, wie sich feststellen läßt, dass die Erscheinung nicht etwa der Teufel war, der den Frommen irreleiten wollte. Al-Qudṣī kann sich aber mit dem Prophetenwort: „Wer mich sieht, hat mich tatsächlich gesehen“ beruhigen, das er aus dem Schatz seiner Kenntnis von einschlägigen Traditionen zum Thema „Propheten-Vision“ schöpft (IA, 91b f.).

Al-Qudṣī hatte sich lange mit *‘ilm* und Sufismus befasst, als er in Kairo studierte. Einer seiner Lehrer dort war der schon erwähnte Zain al-‘Ābidīn al-Bakrī, großer Gelehrter seiner Zeit, der an der Moschee und Schule al-Azhar wirkte:

Der Verstorbene unterrichtete *taṣawwuf* für die *abl az-zābir* (die exoterisch orientierten Gelehrten). Danach ging er in die Azhar und lehrte dort über *ḥadīth*, bis der Mittag kam. Dann gab er eine Lektion in Koranexegese (*tafsīr*) vom Nachmittags- bis zum Sonnenuntergangsgebet. Er hatte eine merkwürdige Methode, die Dinge zu erklären. Nach dem Mitternachtsgebet unterrichtete er *tafsīr* bis zum Morgengrauen (*saḥar*). Wie viele Sinne hat er verzaubert mit feinen Ausdrücken und sublimsten Hinweisen (*iṣārāt fā’iqa*)! Es ist nie passiert, dass er in seinen Lehrsitzen etwas ohne Grund sagte, ohne dass es zu seinem Vortrag im Ganzen passte. Am Ende fasste er seine Ausführungen noch einmal zusammen. Dann verließ er die Azhar mit einem Gesicht, das von dem Mond der vollkommenen Nacht leuchtete. Die Menschen waren eifrig, es ihm bequem zu machen und wetteiferten darum, in seine Gebete eingeschlossen zu werden. (IA, 86a)

Nicht alle Portraits von Schülern über ihre Lehrer in der Literatur der Zeit fallen so überschwänglich aus. Al-Muḥibbī etwa scheut sich in seiner Biographiensammlung nicht, seine Lehrer zu kritisieren, wenn sie schlechten Unterricht abhielten, oder wegen persönlicher Absonderlichkeiten. Nicht so hier al-Qudṣī, dessen Verehrung für den ägyptischen Scheich deutlich ist. Als eine Besonderheit hebt er die *taṣawwuf*-Lektionen al-Bakrīs hervor, die Spuren in seinem Reisebericht hinterließen.

Al-Bakrī, besser die Erinnerung an ihn, spielt eine wichtige Rolle im ersten Teil der Reise des Jerusalemer Karrieristen. Er war 18 Tage vor al-Qudsīs Abreise aus Jerusalem gestorben, was der Reisende auch gewusst haben dürfte – vielleicht hat er deswegen Kairo aufgesucht, obwohl das einen großen Umweg auf seinem Weg gen Istanbul bedeutete. Er berichtet ausführlich, wie er die Lage in Kairo nach dem Tode al-Bakrīs vorfand, nachdem „die Sonne der Moschee tot ist und die Hügel ihres Wissens verschwunden sind ... Alle Viertel von Kairo zitterten wegen dieser traurigen Nachricht. Die Tage wurden wie dunkle Nächte“ (IA, 81a). Zwar herrschte bezüglich der Todesursache al-Bakrīs Unsicherheit, erklärt der Reisende und gibt an, dass jeder, den er darüber befragte, eine andere Version der Ereignisse erzählte, er legt aber nahe, dass der Gouverneur Kairos darin verwickelt war.

Das wurde auch anderwärts so gesehen, wie man aus al-Muḥibbīs Biographie über al-Bakrī erkennt. Al-Muḥibbī beschreibt ihn ebenfalls als hervorragenden Gelehrten und Sufi und schreibt ihm große moralische Autorität zu. Dann fährt er fort:

Am Ende seines Lebens erreichte er durch seine Eigenschaften und den Einfluss seines Wortes einen Rang, wie ihn kein anderer innehatte. Das ängstigte die Herrschenden von Ägypten. Sie bemühten sich um ihn und um seine Gunst, bis dann ‘Abd al-Wahhāb ... das Kadi-Amt in Kairo übernahm. Es kam zwischen ihm und al-Bakrī in einer Sache zum Streit, der auch der „Hohen Pforte“ berichtet wurde. Am Sonntag, 3. Rabī‘ I 1013 (30. Juli 1604), ging der Scheich zu Ibrāhīm Pascha nach dem Nachmittagsgebet, wie es seine Gewohnheit war. Der Pascha ließ Gebäck kommen, dann Kaffee. Während sie noch aßen und tranken, wurde Zain al-‘Ābidīn ohnmächtig. Man trug ihn nach Hause, wo er starb. Das geht aus den Berichten von Chronisten hervor. Einige sagen, dass sein Tod durch Erwürgen geschah, oder etwas anderes. ... Dem Pascha blieben danach nur noch wenige Tage. Ein Konflikt mit seinen Soldaten brach aus, in dem sie den Pascha töteten. Sie trugen seinen Kopf auf einem Speer herum und zogen durch Kairo, wie ich schon in der Biographie über Ibrāhīm gesagt habe. Er wurde somit dafür bestraft, dass er es gewagt hatte, den Scheich zu töten. Gott weiß es am Besten. (ḤA, II 198 f.)

Zwar scheint auch al-Muḥibbī sich nicht völlig sicher zu sein, ob der Gouverneur tatsächlich für den Tod des Scheich die Verantwortung trug, aber das war wohl eine verbreitete Sicht der Dinge. Während sich al-Muḥibbī dazu weiterer Kommentare enthält, sieht al-Qudsī in dem Tod Ibrāhīms ein Werk der Vorsehung, und im weiteren Verlauf seiner Geschichte zeigt er, dass der Pascha ein Beispiel für die verbreitete moralische Korruption in den Kreisen der Herrschenden darstellte.

3.3. Die Reise

Moral und Korruption, Streben nach Wissen und mystischer Einsicht, wichtige Themen in al-Qudsīs Leben vor der Reise nach Istanbul, prägen auch den Bericht über die Reise. Den Ton gibt dafür die Einleitung vor:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen.

Gelobt sei Gott, dessen Zeichen vollkommen sind in ihrer wohlbekanntem Bewegung, Der die Sonne als eine leuchtende Lampe schuf, die sich durch das Sein bewegt, Der die Schätze der Erde zu verborgenen, geheimen Zeichen seiner Weisheiten machte, die sich denen mit tiefer mystischer Einsicht (*abl aš-šubūd*) erschließen. Er läßt den die wahren Einzelheiten dieser Weisheiten schauen, der die Lieben, Väter und den Geburtsort verläßt. Ich preise Ihn, den Gepriesenen und Erhabenen, als ein Diener, der die Einsheit (*aḥadiyya*) des Wesens (*dāt*) seines Herrn, dem gedient wird, bestätigt. Ich danke Ihm so lange – wenn Gott, der gepriesene, will -, bis das Reich der Ewigkeit anbricht. Ich bekenne, dass es keinen Gott gibt außer Gott, Er keinen neben Sich hat und dass Er der Einzige ist, dem man dient.

Ich bekenne, dass Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist, der Lobende und Gelobte, der die oberste Müllerschaft innehat und die größte Gnade am festgesetzten Tag und der besonders ausgezeichnet ist mit Ruhm. Er ist die Tränke, die man aufsucht, und der Ort, der geschaut wird. Er ist der, welcher auswanderte in Gehorsam gegen Gott von Mekka nach Ṭaiba, dem Ort des Aufstiegs.

Gott segne ihn, seine Familie und seine Gefährten. Durch sie zog Gott in Seine Nähe diejenigen, die entfernt waren. Er machte die Gefährten zu leuchtenden Sternen, die das Rechte vertreten (*qā'imīn bi-l-ḥaqq*) und die Gottes *šarī'a* in bester Weise anwenden.

Die Träne des Fremden fließt, wenn er sich an die Heimat erinnert, die Seiten der Wangen herunter. Ich pries die Inhaber der Vollkommenheiten und schloss mich den Vätern und Großvätern an.

Und dann: Wenn ein Mann es als seine vorrangige Aufgabe ansieht, sich die Eigenschaften des Wissens zu verschaffen und sich unter die Leute des Wissens einzureihen, die darin von einer Stufe zur anderen aufsteigen, dann ist dieses – nach der mehrheitlichen Meinung – nur möglich, wenn er sich von der Heimat abwendet und mit seinen menschlichen Gewohnheiten bricht. (IA, 74b)

Das „Erkennen der Zeichen“ gehört zu des Menschen vornehmsten Aufgaben. Die Zeichen eröffnen Verständniszugänge zum Charakter der Schöpfung, bzw. zeigen den Charakter der Welt als Schöpfung und zeugen damit von Gottes Macht. Die Reisetätigkeit legt – könnte man sagen – die Quellengrundlage für diese Reflexion. Denn die Zeichen sind in der Welt zerstreut, so dass Bewegung im Raum dieser Welt erforderlich ist, um sie aufzusuchen. Interessant ist die Gleichsetzung der Prophetengefährten mit den Sternen, was auch die Gefährten in den Rang der Zeichen Gottes erhebt. So wie die Sterne dem Menschen leuchten und damit von Gottes Gnade zeugen, so stellen die Gefährten „Lichter“ des *ḥaqq* dar. Wenn man diese Zeichen finden will, dann ist neben der Bewegung im Raum auch die Bewegung in der Zeit notwendig, eine Reise in die Tradition, die historische Überlieferung oder anders gesagt in den Erinnerungsraum der muslimischen Gemeinschaft. Indem er diese Reise unternimmt, erhält der Mensch Zugang zum *ḥaqq*, der sich im Handeln der Gefährten, die das Rechte vertreten (*qā'imīn bi-l-ḥaqq*), verkörpert. An dem Handeln der Prophetengefährten also läßt sich „das Recht“ ablesen, meint al-Qudṣī. Ihnen nachzueifern ist für ihn gewichtige moralische Forderung und der rechte Weg, wie er in dem Reisebericht dargestellt werden soll.

Zwei Dinge also, die Erkenntnis der Welt als Gottes Werk und die Erkenntnis des richtigen Handelns in der Welt, hat sich al-Qudṣī für seine Reise vorgenommen. Er legt hier die Basis für eine später deutlich hervortretende Spannung in seinem Charakterbild. Diese Spannung zeigt sich in der Art, wie er seine Reise begründet:

Ich sah, dass die Leute, die vorankommen sollten, zurückbleiben und umgekehrt. Und ich wusste, das liegt an der Praxis der *mulāzama* und daran, dass sich viele Leute als Klienten an die Herrschenden anschließen, wie es diese merkwürdige Zeit verlangt. ... Da überkam mich menschlicher Neid (*al-ğaira al-insāniyya*). Ich wollte auch weiterkommen und erkannte deutlich, dass ich dies nur erreiche, wenn ich nach Istanbul gehe und mich im Palast einfinde. ... Ich vertraute auf Gott und reiste von Jerusalem am 21. Rabiʿ I 1013 (17. August 1604) ab. (IA, 76a f.)

Das Motiv der Ungerechtigkeit der Welt den verdienstvollen Gelehrten gegenüber, das schon durch Muḥibb ad-Dīn Text geläufig ist, taucht wieder auf, und wie auch Muḥibb ad-Dīn ist al-Qudṣī nicht gewillt, sich mit dieser Ungerechtigkeit abzufinden. Er gibt zu, dass er auf der Suche nach persönlichem Vorteil und getrieben von Neid auf erfolgreiche Karrieristen die Istanbul-Reise antritt. Die Frage stellt sich, warum der Autor seine Schwäche, denn das ist der Neid, offen zugibt. So war eben die Lage des Karrieristen, könnte man sagen, aber al-Qudṣī, der bereits Mystikern wie Zain al-ʿĀbidīn al-Bakrī gefolgt war und den Propheten geschaut hatte, sollte eigentlich über derart niedrige Gefühlregungen erhaben sein. Weicht er, indem er sich auf die Reise begibt, etwa vom rechten Weg ab? Das wohl nicht. Eher ist anzunehmen, dass er hier das seinem ganzen Bericht zugrundeliegende Problem dargestellt hat, Karriere versus Frömmigkeit. Er zeigt am Anfang seine Schwäche, den Neid, und während der Reise geht es um die Frage, ob und wie ihm die Überwindung seines Makels gelingt.

Die „Selbstkritik“ zu Beginn der Reise ist eine literarisch sinnvolle Erzählfigur, die auch schon Muḥibb ad-Dīn angewandt hatte, als er sich vor dem Aufbruch zu seiner Fahrt nach Istanbul beschuldigte, auf Karriere gierig zu sein. Sowohl für Muḥibb ad-Dīn als auch al-Qudṣī gilt: Indem sie zunächst die eigene Schwäche thematisieren, haben sie den Startpunkt für ihre Heldenreise hin zur Läuterung gefunden, die sie am Ende als das „Elixier“ mit heimnehmen. Letztlich gewinnt die Heldenreise dadurch an geistiger Tiefe und fordert emotionale Teilnahme vom Leser, dass der Held nicht von Anfang an perfekt ist, sondern erst im Laufe der Geschichte an innerer Größe gewinnt. Eine Gelegenheit für al-Qudṣī, das zu zeigen, bietet sich kurz nach der Abreise aus Jerusalem, als er in Gaza eintrifft. Wie auch Muḥibb ad-Dīn nutzt der Autor die Gaza-Episode, um im Erzählfluss innezuhalten und wesentliche Punkte seines Selbstverständnisses anzusprechen. Allerdings tut al-Qudṣī das in ganz anderer Weise als Muḥibb ad-Dīn. Kein Wort vom Verfall des Wissens, kein Vergleich mit dem heidnischen Mekka bei ihm.

Hier sieht man, das sei am Rande gesagt, wie wenig objektiv Diagnosen von Unkultur sind, die sich in Texten der Frühen Neuzeit gelegentlich finden. Gaza

war wohl eine normale kleinere Stadt zwischen Jerusalem und Kairo, ähnlich niveaull oder niveaulos wie andere Städte. Die These vom Verfall des Wissens in Gaza ist ein narratives Mittel, das Muḥibb ad-Dīn einsetzt, um seine literarischen Ziele zu erreichen, keine Wirklichkeitsbeschreibung! Wir haben es hier mit Texten zu tun, welche Ich- und Weltbilder kommunizieren, nicht mit Spiegelungen von „Wahrheit“. Al-Qudṣī hat an Gaza nichts auszusetzen und sieht darin einen schönen Ort mit Gärten, Bäumen, dem üblichen Inventar einer lobenden Stadtbeschreibung. Dazu kommt, dass in Gaza der „vollkommene Mond“, Pascha Aḥmad b. Riḍwān lebt,¹⁵ mit dem schon al-Qudṣīs Vater verbunden war. Der Vater hatte eine Chronik für den Pascha zu schreiben begonnen, war aber vor ihrer Vollendung gestorben, und so wendet sich Aḥmad an den Sohn: „Warum läßt du, Ḥafiz ad-Dīn, nicht vom Gedanken der Reise ab und bleibst bei mir? Du beendest das Werk deines Vaters, und ich gebe dir alles, was dich erfreut, und verspreche dir alles, was deine Hoffnungen erfüllt.“ Al-Qudṣī wägt ab, ob er das Angebot annehmen soll, ist auch nicht abgeneigt, „aber die Reise überwog und besiegte die Armee des Aufenthaltes.“ Um seine Entscheidung zu erklären, rezipiert er ein Gedicht, in dem er zunächst den Pascha lobt und dann um seine „Erlaubnis zur Reise nach dem höchsten Ort“ Istanbul bittet:

- Ein Ort, in dem sich alles findet, was man wünscht, / ein Land, in dem der Sultan die Weisen (*ḥukamāʾ*) fördert.
- Es ist ein Land, wo das Ziel erreicht wird, / besonders das Ziel dessen, der Bildung und Anstand (*taʿaddub*) besitzt, und das Ziel des Gelehrten.
- Kein Mensch erreicht mit seinem Streben / ein Ziel, indem er verborgen und versteckt bleibt,
- sondern nur durch Anwendung seiner Mittel und Vorzüge / und indem er in passender Weise entschlossen dieses Ziel verfolgt.
- Wie lange soll ich nach Vollkommenheit streben und erreiche / doch kein Ziel, das meinem Zustand, meinen Worten und meiner Entschlossenheit entspricht?
- Wenn meine Sünde die ist, dass ich Vorzüge und Klugheit im Überfluss habe, / was ist dann mein juristischer Ausweg aus dem Rechtsstreit, in dem der *dabr* als mein Gegner auftritt?
- Durch euch bin ich geschützt vor der Zeit (*zamān*) und ihren Übeltaten, / steige empor und baue auf den Schutz. (IA, 78 a)

Der Dichter bittet den Pascha, ihm zur Weiterreise nach Istanbul zu verhelfen, was der Angesprochene auch akzeptiert. Als al-Qudṣī am Morgen des Montag, 12. Rabīʿ II 1013/7. September 1604, abreist, ist er froh; nicht weil Gaza ein schlechter Ort wäre, sondern im Gegenteil. Wäre er geblieben, hätte er ein gutes Auskommen gehabt und sich als Literat Anerkennung verschafft. Aber al-Qudṣī will mehr, eine bessere Position, als sie ihm Gaza bieten kann, und so zieht es ihn aus der Provinz fort in die Hauptstadt. Es klingt etwas anmaßend, wie er seine Ziele in dem Gedicht formuliert. Er will aus der Verborgenheit heraustreten, aus einer Lage, in der

¹⁵ Kein biographischer Hinweis möglich.

er keine prominente gesellschaftliche Stellung innehat. Das passt zu seiner Selbstbeschreibung als einer, der reist, um seinen „Neid“ zu befriedigen; eigentlich ist es purer Karrierismus, den er da vertritt. Als seinen Gegner, der ihn hindern könnte, sieht er den *dahr*, die Zeitläufte, immer wieder von den Karrieristen beklagt, da sie ihrem Aufstieg und nun auch dem al-Qudṣī im Wege stehen, obwohl diese alle Qualitäten besitzen, die für ein Amt notwendig sind.

Die Frage ist, ob al-Qudṣī, indem er nach Istanbul strebt, auch „den Weg des *ḥaqq*“ geht, den die Prophetengefährten vorbildhaft beschritten haben. Daran kann man zweifeln, und deutlich konterkariert der Reisende in dem Entschuldigungsgedicht seine oft bekundete Neigung zum Sufismus. Als guter Sufi hätte er als Ziel seines Strebens gerade die Verborgenheit vor den Augen der Öffentlichkeit angeben müssen. *Ḥumūl*, Erniedrigung, wäre das rechte Verhalten gewesen, das einem Mystiker zukommt. Aber al-Qudṣī ist ein ambivalenter Charakter, zwischen sufischer Neigung und weltlichem Streben hat er bis hierher keine Entscheidung getroffen, was man ihm allerdings auch nicht vorwerfen sollte, weil diese Unentschiedenheit seinem Bericht Spannung gibt, mehr noch als seine vordergründig dramatischen Abenteuerschilderungen.

Nachdem al-Qudṣī Gaza verlassen hat, verläuft die Weiterreise gen Kairo ruhig. Dort angekommen erzählt er die Mordgeschichte mit al-Bakrī und dem Gouverneur, über die schon berichtet wurde, und kommt dann zu einer narrativen Beruhigung durch die ebenfalls bereits erwähnte Gartenszene. Man sieht hier ein wesentliches Bauprinzip des Reiseberichts, den Wechsel zwischen aufgewühlten Passagen einerseits und kontemplativen Szenen, in denen das Interesse des *adīb* zum Tragen kommt, andererseits. So geht auch die Reise auf dem Nil undramatisch vonstatten und bringt keine neue Entwicklung in der Handlung des Reiseberichts mit sich. Einen erneuten narrativen und philosophischen Höhepunkt erreicht der Text in den nur vier Folios (IA, 103-106), auf denen der Reisende seinen Aufenthalt in Alexandria beschreibt.

Erstmals tritt jetzt die See als Akteur auf, berichtet der Reisende doch, wie seine erste Abfahrt aus Alexandria scheitert, weil ein heftiger Sturm das Schiff zur Rückkehr zwingt (IA, 103 b). Es kann sich gerade noch zurück in den Hafen retten und will daraufhin zunächst seine Reise abbrechen: „Ich gelobte Gott, dass ich mich nicht mehr auf dieses Seeschiff begeben und dass ich nach Kairo zurückkehre, um an der Azhar zu bleiben und mich den Wissenschaften an diesem mondscheinhaft leuchtenden Ort zu widmen“ (IA, 103b). Aber er gibt den Vorsatz bald wieder auf, als ein Freund ihm rät: „Du bist wie der Mond, dessen Aufgang man erwartet, bewaffne dich mit dem Schwert der Entschlossenheit“ (IA, 103b). Das ist eine hochinteressante Wendung. Der „Aufgang des Mondes“ erinnert an Badr ad-Dīn's Text „al-Maṭālī' al-badriyya...“ über die Mondaufgänge bzw. das Aufstreben des Reisenden. Das Bild des Mondes für einen Karrieristen war anscheinend nicht so ungewöhnlich, wenn nicht al-Qudṣī sogar von Badr ad-Dīn kopiert hat, worauf es aber keinen Hinweis gibt. In al-Qudṣī's Text ist der

Mondaufgang nicht allein als eine natürliche Regelmäßigkeit beschrieben, sondern er wird *erwartet*, man wünscht ihn sich, weil er Licht in die Nacht bringt. Übertragen auf den Reisenden bedeutet das, dass sein Karrierestreben nicht allein ihm nützen wird, sondern eine Wohltat für die Allgemeinheit und deswegen von dieser erhofft ist. So bescheinigt der Freund, den al-Qudsī zitiert, seiner Reise eine moralische Dignität, welche sie über die Fahrt des Karrieristen stellt. Vielleicht kann man sogar sagen, dass das Unternehmen den Charakter einer Art *ġibād*, annimmt, wobei in diesem Fall das Meer den Gegner darstellt oder in einem tieferen Sinne die Furcht des Reisenden vor dem Meer. Indem er diese Furcht überwindet, befindet er sich auf dem Weg des *haqq*, den schon die Prophetengefahrten beschritten.

Das *ġibād*-Thema spielt in Alexandria-Passage eine große Rolle. Al-Qudsī erzählt zwei *ġibād*-Geschichten, eine aktuelle (IA, 104a-105 a) und eine ältere (IA, 106 a). Die erste Geschichte hat sich, wie al-Qudsī sagt, kurz vor seiner Ankunft in der Hafenstadt zugetragen:

Man erzählte mir ... in dem Hafen, dass die verdammten Christen auf dem Meer ein Schiff der Gläubigen mit vielen Schätzen und einer Gruppe von Muslimen gekapert hatten. Dann überraschten sie die Schiffe des Sultans, und die Leute des hanifischen Glaubens an den einen Gott eroberten dieses gekaperte Schiff, strichen dessen Segel, nachdem sie gehisst waren, ergriffen die Götzenanbeter, legten sie in Ketten und warfen sie ins erbärmliche Gefängnis. Dort blieben sie eine lange Zeit. Unterdessen trat ein Junge von jener kleinen Bande zum Islam über, und auf ihm zeigten sich die Zeichen des Glücks. Er reihte sich in die Reihen der Leute der Macht ein, als er Gott und dem Propheten das Bekenntnis leistete.

Der Junge berichtete folgendes: Als die Ungläubigen die Schiffe der Muslime sahen, nahmen sie die muslimischen Gefangenen und ertränkten sie. Sie ketteten ihnen ihre Hände an die Hälsen, um sie ertränken zu können. Dann banden sie lange Tauen an die Anker des Schiffes und ertränkten alle Gläubigen, die in Gott ruhenden, welche auf dem Schiff waren. Sie warfen auch all ihre Waffen und Kriegsgerät ins Meer, damit die Glaubenskämpfer (*ġuzāt*) sie nicht in die Hand bekommen sollten. ... Als die Muslime von dieser schändlichen Tat hörten und vernahmen, was diese niedrigen Leute zu tun gewagt hatten, gerieten sie in Aufruhr und erhoben sich gegen die Diener der Götzen und Priester. Sie verlangten von dem Emir von Rhodos, dem geschützten Ort, dass er ihnen den Führer dieser verstoßenen Gruppe ausliefert. Denn der Emir war damals in Alexandria. Da übergab er den Muslimen diesen Ungläubigen, welcher das Kleid der Erniedrigung trug. Sie schleiften ihn zum Meer, mit gebundenen Händen, Nase und Ohren abgeschnitten, fesselten ihn in der Nähe der Schiffe der Ungläubigen, diesen Sündigen, und schossen auf ihn mit Pfeilen, bis die Todesengel seine Seele fortnahmen. Sie warfen ihn in das diesseitige Feuer des Irdischen, die Engel warfen ihn in die ewigen Flammen. Darüber sah man, dass er beschnitten war und erfuhr, dass er Muslim gewesen war und dann abfiel – Gott begnadige ihn nicht! (IA, 104a f.)

Nun folgt eine Steigerung der Dramatik, die al-Qudsī geschickt konstruiert:

Als die Muslime den Kapitän auf den Weg des Untergangs geschickt und ihm gegeben hatten, was ihm nach dem Recht der Gläubigen (*haqq al-mu'minīn*) zustand, eilten sie zum Befehlshaber (*amīr*) von Alexandria. Bei ihm befand sich der (christliche) Ober-

kommandant der erbeuteten Schiffe. Sie verlangten von dem *amīr*, dass er ihnen diesen minderwertigen *kāfir* auslieferte und sich ihnen in der Sache dieses Ungläubigen nicht entgegenstelle. Der *amīr* aber weigerte sich, weil er auf Geld aus war. Denn der Kommandant war der Bruder des Flottenadmirals der Ungläubigen ... Der Konsul der *kuffār*, der in Alexandria residierte, versprach dem *amīr* von Alexandria, ihm jedes Jahr ein Geschenk zu geben. Er bat ihn, den *kāfir* gegen eine Zahlung von 4000 Dinar frei zu geben. Der *amīr* neigte dazu, dies anzunehmen und in das Feuer der Hölle zu gehen. Als die Muslime erkannten, dass er sich vom Recht abgewendet hatte und sich ganz der verdienten Strafe zuneigte, sammelten sie sich vor seinem Haus und wollten ihn steinigen. Sie bewarfen ihn mit Schimpfworten und waren entschlossen, den Kommandanten zu vernichten. Und sie deckten das Feuer der verborgenen Gier in dem *amīr* auf. (...) Da er selber für sein verdammtes Leben und die Strafe fürchtete, lieferte er jenen Ungläubigen den Muslimen aus. Sie banden seine Hände hinter den Rücken und führten ihn sofort unter Zwang weg. Sie schnitten seine Nase und seine Ohren ab und umringten ihn mit ihren Waffen, bis sie zu dem schon erwähnten ersten Verfluchten kamen. Sie banden ihn auf drei Bretter und beschossen ihn mit Pfeilen.

Auf die Tötung des Kapitāns folgt die Steinigung und Verbrennung des Oberkommandanten der erbeuteten Schiffe. Al-Qudsī schließt befriedigt, es sei ein glücklicher Tag gewesen, an dem Gott den Gläubigen große Hoffnung schenkte und die strafte, die vom „Weg des Rechts“ (*sabīl al-ḥaqq*) abgewichen waren (IA, 104b f.).

Dies ist eine der Abenteuer-Geschichten, die für al-Qudsīs Erzählung typisch sind. Sie beschreibt nicht nur eine Krise und ihre Lösung, also die einfache Variante des Abenteuers, wie sie Badr ad-Dīn im Bericht über seine Seefahrt nach Iznikmut wählt. Bei al-Qudsī zeigt die Handlung vielmehr einen komplexen Verlauf mit mehrfachen Wendungen. Und es ist auch eine mehrschichtige Handlung, die verschiedene der wichtigen Themen seines Berichts anspricht, das *ḡibād*-Thema, „Korruption der Herrschenden“ sowie nunmehr das Thema „Christen in osmanischen Städten“, welches später noch einmal aufgenommen wird. Passend zur komplexen Thematik ist auch die Figurenkonstellation und der Handlungsraum gestaltet. Da gibt es die beiden Gouverneure mit unterschiedlichen Interessen, „die Massen“, die in den Straßen der Stadt und vor dem Palast protestieren, aber auch am Ufer des Meeres auftreten. Das alles wäre nicht weiter bemerkenswert, eben eine gut erzählte Geschichte, würde nicht al-Qudsī damit unter den Autoren von Reiseberichten, die in diesem Buch betrachtet werden, eine Sonderstellung einnehmen. Er ist vielleicht kein so großer Stilist wie diese, was die Verwendung der Reimprosa angeht, aber er hat Sinn für Dramatik, „Realismus“ und Detailfreude, die sich hier an der ausführlichen Tötungsszene zeigen. Diese Szene ist auch deswegen interessant, weil sie ein weiteres Mal al-Qudsīs Faszination für Grausamkeit zeigt, wie sie schon zuvor in Kairo, im Bericht über die Tötung des Gouverneurs durch seine Soldaten, zum Ausdruck kam. Allerdings wird in der Alexandria-Geschichte noch mehr die kathartische, reinigende Wirkung der Grausamkeit beschrieben, das Wegbrennen des Frevlers und des Frevels, das die Geschichte gut enden läßt, wenn man al-Qudsīs Auffassung als Maßstab nimmt. Das Übel ist beseitigt und das Recht (*ḥaqq*) wieder hergestellt.

Allerdings, al-Qudṣī weiß auch, dass *ḥaqq* ständig durch die Korruption vieler Gläubiger, insbesondere der Mächtigen unter ihnen, bedroht ist, von der er auf der anschließenden Seereise mehrere neue Fälle antreffen wird. Auch aus historischer Erfahrung bzw. aus der Kenntnis der Tradition ist ihm bekannt, zu welchen verderblichen Handlungen die Mächtigen fähig sind. Ein gutes Beispiel ist die Geschichte über die Zerstörung des berühmten Leuchtturm von Alexandria, die er direkt im Anschluss an die eben zitierte Passage erzählt:

Eines der Wunder der Welt war der Leuchtturm von Alexandria, den Alexander, der Zweigehörnte, baute. Es wird gesagt, dass er aus behauenen Steinen bestand, die mit Metall bestückt waren. Im Inneren gab es etwa 300 Räume. Tragtiere konnten mit ihrer ganzen Last im Leuchtturm emporsteigen und zu jedem dieser Räume gelangen, deren Fenster aufs Meer hinaus gingen. Es wird gesagt, dass die Höhe des Leuchtturms 1000 Ellen betrug. Auf dem Turm befanden sich Figuren aus Kupfer, von denen eine einen Mann darstellte, der mit der Hand auf das Meer hinaus zeigte. Wenn der Feind kam, stieß die Figur einen Ruf aus, so dass die Einwohner Alexandrias gewarnt waren. ... An der Spitze des Leuchtturms befand sich ein Spiegel, in dem man die Feinde sehen konnte. Wenn sie näher kamen, drehten die Alexandriner bei Sonnenuntergang den Spiegel so, dass sein Brennstrahl das Schiff vernichtete. Die Röm zahlten Abgaben, um ihre Schiffe davor zu schützen, von diesem Spiegel verbrannt zu werden. Das blieb so bis zur Zeit des Kalifen al-Walid b. ‘Abd al-Malik. (IA, 105a f.)

Der Leuchtturm fungierte also als ein militärisches Objekt, ein Vorposten im *ḡihād*, der mit hochentwickelten Waffensystemen ausgerüstet war. Kein Wunder, dass die arabischen Autoren, die diese Beschreibung überliefern – sie wird zumindest seit al-Mas‘ūdī (st. 346/957)¹⁶ immer wieder aufgenommen – davon fasziniert waren. Der Leuchtturm galt als ein Wunder, das Gott den Muslimen gegeben hatte, um sie gegen die Ungläubigen auszurüsten. Umso trauriger stimmte dann die Vernichtung dieses Wunders in der Zeit des Umayyadenkalifen al-Walid, die al-Qudṣī im folgenden beschreibt:

Al-Mas‘ūdī sagt, dass einer der Könige von Byzanz al-Walid b. ‘Abd al-Malik überlistete. Der König gab vor, zum Islam übertreten zu wollen, schickte dem Kalifen Geschenke und deckte für ihn Orte auf, an denen Schätze verborgen lagen. Mit den Geschenken schickte er zwei Geistliche aus seinem engeren Gefolge. Die waren mit vielen Gütern versehen, und es wird erzählt, dass sie die Dinge, die nicht zum Geschenk bestimmt waren, nahe dem Leuchtturm vergruben. Dann sagten sie al-Walid, dass sich unter dem Leuchtturm viele Schätze befänden. ... Der Kalif befahl ihnen zu bergen, was in der Nähe des Leuchtturms vergraben war, und bedeutete den Spionen: „Wenn es wahr ist, was ihr gesagt habt, dann werde ich euch belohnen. Reißt den Leuchtturm ab, um die darunter liegenden Schätze herauszuholen.“ Sie gruben, Gott verdamme sie, und brachten zu Tage, was sie selber mit eigenen Händen versteckt hatten. Daraufhin befahl der Kalif, dass man den Leuchtturm zerstöre. Während dies geschah, flohen die Geistlichen. Al-Walid wusste nun, dass es eine Falle gewesen war, und bereute, wo keine Reue nutzte. So befahl er, dass man den Leuchtturm wieder aufbaue. Das wurde getan. Aber seine Leute konnten die alten Steine nicht mehr verwenden. Als sie fertig waren, stellten sie zwar

¹⁶ Al-Mas‘ūdī: *Murūğ ad-dābāb*, I 376.

oben den Spiegel wieder auf, der rostete jedoch, so dass man darin nicht mehr sah, was man vorher gesehen hatte. Das war eine von den Listen der Ungläubigen, der Zorn Gottes möge sie treffen. (IA, 105 b f.)

Diese Geschichte ist weniger blutig als die um die christlichen Kapitäne in Alexandria; man könnte sogar sagen, dass sie einen komischen Reiz besitzt. Abbasidenzeitliche Historiker wie al-Masʿūdī wollten damit vielleicht ihre Umayyaden-Feindschaft zeigen, aber die Geschichte läßt sich auch gut gegen andere Herrscher wenden, die des Kalifen „Vorbild“ folgten und so zeigten, dass Herrschaft verblenden und korrumpieren kann. Der Kalif ist so geldgierig, dass er sich über-tölpeln läßt und dem Wohl der Muslime schadet. Damit gibt er aus al-Qudsīs Sicht einen passenden Vorläufer des Gouverneurs von Alexandria ab.

Dass für al-Qudsī die beiden Geschichten über den Umayyadenkalifen und den osmanischen Gouverneur in einem engen Zusammenhang stehen, ist ohne weiteres erkennbar. In beiden Geschichten zeigen sich die *kuffār* als starke Gegner, weniger militärisch, sondern dadurch, dass sie so schlau sind, die Schwäche des Kalifen und des Gouverneurs, Geldgier, auszunutzen. Im zweiten Falle allerdings scheitert die List der Ungläubigen. Als sie nämlich versuchen, den Gouverneur mit Geld zu bestechen und der sich verlocken läßt, trifft er im Unterschied zum Kalifen auf Widerstand. Er wird gezwungen, auf den „rechten Weg“ zurück-zukehren, weil die muslimischen „Massen“ in Alexandria ihn bedrohen. Diese Massen haben in al-Masʿūdīs Geschichte kein Pendant.

So gesehen erscheint al-Qudsīs Kapitāns-Geschichte „demokratischer“ als die über den Leuchtturm, da die Bewohner Alexandrias und nicht der Herrschende über ihren Ausgang entscheiden. Die Moral der Geschichte ist demnach: Gerechtigkeit zu schaffen, ist möglich, wenn man gegen Widerstände für *ḥaqq* eintritt. Das ist tröstlich für den Reisenden, der sich, wie ihm sein Freund in Alexandria versicherte, selbst auf den „Weg des *ḥaqq*“ begeben hatte.

Der zweite Versuch al-Qudsīs, Alexandria zu verlassen, wird zwar ebenfalls von einem Unwetter begleitet, gelingt aber dennoch. Die folgende Beschreibung der Seereise ist mit 25 Folios (IA, 103a-128a) recht lang und bildet einen soliden Mittelblock in der Textstruktur zwischen der Passage über den Weg von Jerusalem nach Alexandria (IA, 78a-103 a) und den nur drei Folios (IA, 128a-131b), welche dem Aufenthalt in der osmanischen Hauptstadt, dem eigentlichen Reiseziel, gewidmet sind. Das ist auffällig. Eine Seereise-Beschreibung, welche etwa so viel Platz beansprucht wie die Passagen über die verschiedenen Stadtaufenthalte, gibt es in keinem anderen Istanbul-Bericht. Welche Funktion besitzt die Seereisebeschreibung? Sicher hat al-Qudsī ihr nicht nur eine einzige Funktion zuge-dacht, sondern sie aus mehreren Gründen als gewichtigen Teil seines Reiseberichts konzipiert. Ein Grund ist wohl, dass die See als Raum der Abenteuer schlechthin galt. Und dass al-Qudsī besonderen Gefallen an Abenteuergeschichten findet, ist schon deutlich geworden. Man kann die See auch als Ort sehen, wo sich die existentielle Unsicherheit des menschlichen Daseins besonders gut

zeigt, die Gefahr zu sterben, seinen Besitz zu verlieren, aber auch die Gefahr, moralisch zu versinken. Das trifft, so macht al-Qudsī während der Seereise mehrfach deutlich, gerade auf die Machthaber zu.

Schlechte Erfahrung machte al-Qudsī mit den Schiffsbesatzungen und den Kapitänen, die in manchen Fällen Funktionäre des Osmanischen Reichs waren. So geschah es während einer Phase schweren Wetters, dass

das Meer über das Schiff flutete. Dadurch sowie durch die starken Winde rollte die wertvolle Ladung umher. Als jedem von uns das Wasser über Schultern und Hals lief, ging ich in das Innere des Schiffes wegen der starken Wellen und Winde. Ich bekam keinen Atem mehr vom starken Geruch des Schnaps. Die Waren fielen durcheinander. Die Kleidung wurde nass. Man konnte nicht mehr beten. Ich verzweifelte an meinem Leben und war auf dem Schiff wie ein Gefangener der Gefangenen. Die Seeleute waren die ganze Zeit besoffen. Mich bedrückte der Anblick dieser Sünden und dass ich mit den „Leuten des Verlierens und des Trunkes“ zusammenbleiben musste. Ich konnte sie aber nicht daran hindern, weil sie unter dem Schutz des Kapitäns des Sultans standen. (IA, 126a)

Das Vergehen, nicht gegen die betrunkene Besatzung einzuschreiten, unmittelbar zwar dem Kapitän anzulasten, fällt letztlich auf den Sultan zurück, scheint al-Qudsī hier anzudeuten. Und es ist nicht allein das moralische Vergehen des Alkoholtrinkens, das ihn erregt, sondern auch der Umstand, dass die Schiffsmannschaft inklusive Kapitän dadurch das Schiff in Gefahr bringt. Und es wird nicht die einzige Situation bleiben, in welcher der Reisende derartiges erleben muss.

Alkohol dürfte wohl tatsächlich in den Mannschaften der unter osmanischer Fahne segelnden Schiffe verbreitet gewesen sein, so dass es nicht verwundert, wenn al-Qudsī sich mehrfach diesem Thema widmet. Aber er behandelt den Alkohol auch, wie die Blumen und Knaben, als ein Thema der *adab*-Literatur, worüber zahlreiche Gedichte komponiert und viele Abhandlungen ausgearbeitet wurden. Über den aktuellen Anlass hinaus erschien dem Autor deshalb der Alkohol als guter Aufhänger für einen Exkurs in seiner Reisegeschichte:

Als der Morgen anbrach, wehten uns Winde von Nordosten entgegen. So haben wir zu einem Ort in der Gegend Zuflucht genommen, den man Harka¹⁷ nennt. Unser Herz wandte sich zwar vertrauensvoll dahin, allerdings lag kein Segen auf dem Aufenthalt. Es ankerten dort zwei Galeonen der Gruppe, die alles verliert, der verfluchten Christen. Eine davon gehörte zu Malta, die andere zu Messina. Als sie die Schiffe der Muslime bemerkten, sind sie geflohen. An diesem Tag kamen die Bewohner dieses Ortes auf unser Schiff, brachten Wein mit sich und erbaten dafür Gaben und Gastfreundschaft. Einige Leute von den Schiffen kauften Wein, solche, die ihre Seele auf dem Markt der Vernichtung verkauft hatten. Denn ihre Seelen zeigten sich dem Teufel gehorsam.

Die Verworfenen tranken diesen Alkohol in der heiligen „Nacht der Absolution“ (*lailat al-barāʿa*), über die Gott sagt: „In dieser Nacht wird jegliche weise Sache entschieden“

¹⁷ Vermutlich die Insel Herke, Harki oder Herkit auf Türkisch, griechisch Khalki, westlich von Rhodos. Siehe Bostan & Kurumahmut: *Haritalar ve coğrafya eserlerine göre Ege Denizi ve Ege Adaları*, 125 f.

(44:4). Wie sollte das auch nicht so sein, da diese Nacht in der Mitte des Monats Ša‘bān liegt, dessen Würde offenbar ist. Die Seeleute schliefen in dieser Nacht verheiratet mit der Tochter der Weintrauben. Ihre Sinne waren gefangen von ihr mit den festesten Banden; sie gaben ihren Islam an den Wein ab ... , verkauften ihre kostbare Religion für das wertlose Zeug.

Es sagte Abū Ḥayyān, indem er Worte von Abū Sa‘īd as-Sirāfi¹⁸ überlieferte: „Wenn der Alkohol in Koran und *sunna* erlaubt wäre, dann müsste der verständige Mann ihn doch aus einem rationalen Grund (*bi-ḥuġġat al-‘aql*) meiden. Denn wer Alkohol trinkt, ist jeder Sünde zugeneigt und wird in jede Not gestürzt. Dazu schadet der Alkohol dem Verstand und richtet innere Verwundungen an. Der Trinker legt das Kleid der Rechtschaffenheit und Würde ab, redet, ohne zu wissen, befiehlt, ohne zu verstehen, lacht ohne Stolz, weint ohne Grund. ... Er gibt dem, der es nicht rechtmäßig verdient, und verweigert dem, der es nötig hätte. Sein Sohn flieht ihn, und sein Bruder zieht sich zurück. Er schwankt, pisst in seine Kleider, tötet eventuell sogar seinen Nächsten, missbraucht seine Grauhaarigkeit, läßt sich von seiner Frau scheiden, zerstört seine Gerätschaften, verwendet rätselhafte, obszöne Sprache und begeht Ehebruch. Er wird von Gott getadelt und unter den Menschen verachtet. (IA, 112b ff.)

Eine drastische Schilderung zwar und nicht völlig an den Haaren herbeigezogen, aber die Leute auf den Schiffen waren durch derartige Einwände nicht vom Weingenuss abzuhalten. Im Gegenteil, sagt al-Qudṣī:

Ich habe ausführlich über den Wein geschrieben, weil ich sah, was geschah, als diese Lumpen sich in jener heiligen „Nacht der Absolution“ betranken. In dieser Nacht zechten sie weiter bis zum Morgen mit denen, die das Höllenfeuer erwartet, und besoffen sich völlig. Der Kapitän befahl, dass man die Segel hisst und die Kanonen repariert, worauf sie ganz verkertert antworteten: „Es ist nicht möglich bei dem Wind, diesen Ort zu verlassen.“ Er schickte einen von denen in einem kleinen Boot fort, damit er weiter draußen auf dem Meer prüfte, wohin der Wind wehte. Als er zurückkam, war der Wind sehr stark und trieb das Schiff nahe an den Küstenfelsen heran. Da wussten wir, dass wir verloren waren. Wie viel wurde da geweint! Der Kapitän zog an seinem Bart, weil die Angst ihn überkam. Diese Halunken wachten aus ihrer Trunkenheit auf, und einige rieten dem Kapitän, die Segel allesamt abzuschneiden. Denn es war wegen des starken Windes nicht möglich, die Anker zu heben. Die Lage wurde immer noch schlimmer. Mein Kopf schmerzte. (IA, 116 a f.)

Am Ende gelingt die Abfahrt dann doch. Aber al-Qudṣī muss einsehen, dass weder er noch jemand anderes in der Lage ist, für „das Rechte“ einzustehen, nicht der Sultan, der eigentlich dazu aufgerufen wäre, noch ein Frommer, der den Herrschenden ins Gewissen geredet hätte. Das Leiden im Sturm geht weiter:

Die Wellen schlugen an das Schiff. Das Wasser ergoss sich über die Aufbauten. Die Tränen flossen. Ich wurde immer bekümmert. Wir befanden uns auf den Wellen, als wenn wir auf Bergen stünden. Regen fiel, es donnerte, und Nebel senkte sich herab, das Licht war verschwunden. Wasser drang in das Schiff ein. Wir ließen Essen, Trinken und Schlafen sein. In dem Schiff stand 13 Hand hoch das Wasser. Die Angst nahm uns den Willen, auf diesem Schiff zu bleiben. Die Hände ermüdeten vom Ausschöpfen der Wassermassen. Wir verzweifelten an jenem Tag und in jener Nacht am Leben. In dieser Stunde

¹⁸ Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī (st. 414/1023) und Abū Sa‘īd as-Sirāfi (st. 368/979).

wollten die Seeleute das Schiff verlassen, weil sie das Übermaß an Leiden, das sie an diesem Tag und in dieser Nacht erlebt hatten, und die Angst nicht mehr ertragen konnten. Wir segelten immer weiter mit dem Wind und sahen uns vielen Gefahren gegenüber, bis wir zu einer Insel kamen, die nahe an der Küste lag. Alle auf dem Schiff schöpften abwechselnd Wasser, wandten sich Gott zu und bereuten. Jeder, der schwimmen konnte, machte sich bereit und wollte sich in die Wellen wagen, die hoch wie Berge anstürmten. Ich armer konnte nicht schwimmen, hatte es noch nie in meinem Leben versucht. Ich verließ mich auf Gott und bat Ihn, mich zu retten.

Unterdessen war meine Seele ganz mit der Erinnerung an die hohe heilige Stadt und ihre leuchtenden Plätze beschäftigt. Die Zunge sprach sanft von Gedenken an die Lieben:
– Ich sah vor mir Jerusalem. / Diese Gefahren verminderten nicht meine Erinnerungen.

Al-Qudṣī sieht Jerusalem im Geiste vor sich, was an sich angesichts seiner vorher bekundeten starken Bindung an die Stadt nicht verwunderlich ist. Doch dass er gerade im Sturm nichts Besseres zu tun hat, als an die Heimat zu denken, scheint dem Autor rechtfertigungsbedürftig:

Auf diese wunderbare Weise dichteten die meisten der Alten. Und ihr Vorbild spornte auch die späteren Literaten an. Jeder läßt seine Gedanken arbeiten und zeigt seine Kraft. Einer macht es vor, die anderen folgen. All dies entsprechend den Fähigkeiten, die der Herr ihnen gab, ihrer Intention, Inspiration, Eingebung und der besonderen Art zu dichten. ... Das Thema der Erinnerung begeisterte in jedem Zeitalter die Dichter, wenn sie in Gefahr waren und Not sie ergriff auf der Reise. Sie erwähnten sehr oft den Geliebten, wenn sie sich in großer Bedrängnis befanden. (IA, 117b)

Al-Qudṣī hat, das muss man anerkennen, die Fähigkeit, in kurze Absätze seines Textes eine große Menge von Ideen einzuschreiben. So auch hier, wo er nicht allein über Erinnerung spricht, sondern auch zu einem literaturkritischen Exkurs anhebt, zu einer Theorie dichterischer „Individualität“. Jeder Autor hat besondere Vorlieben und Kräfte, und die läßt er in seine Produkte einfließen. Auch jede Zeit besitzt ihre Besonderheit und bringt je spezifische dichterische Leistungen hervor. Dieser Gedanke läßt sich gegen die Dekadenztheorien anführen, mit welchen die arabische Literatur der „Mittleren Periode“ oft abgehandelt wird. Al-Qudṣī gibt hier nämlich kein vorschnelles Werturteil ab, stellt nicht eine Epoche über eine andere, sondern spricht von der Besonderheit jeder Zeit und vom Wandel in der literarischen Imagination und Kreativität. Die Idee von besseren und schlechteren Zeiten der Literaturgeschichte und dem Verfall, in dem sich die Literatur seiner Zeit nach Auffassung auch heutiger arabischer Wissenschaftler befand, davon hält er offenbar nichts.

Umso bemerkenswerter erscheinen diese Einsichten, als sie dem Reisenden in einem Seesturm kommen. Mit seinen literaturhistorischen Aussagen geht es dem Autor darum, sein eigenes Schreiben zum Thema Erinnerung in den Kontext der literarischen Tradition zu stellen und zu erklären, dass bei allen Unterschieden der Behandlung das Phänomen „Erinnerung in Gefahr“ etwas gängiges, „allgemein menschliches“ ist und deswegen die Dichter zu allen Zeiten faszinierte. So erklärt al-Qudṣī sein Verhalten im Sturm mit einer veritablen Theorie der Erinne-

zung: Dass der Dichter inmitten der Not ein Gedicht über die geliebte Heimat vortragen kann, liegt daran, dass gerade in der Gefahr die Sinne und Gefühle besonders reizbar sind. Man erinnert sich dann an das, was einem lieb, dabei aber vergangen oder fern ist.

Bei al-Qudṣī ist auffällig, dass der Gegenstand seines Erinnerns immer positiv beschrieben wird und Erinnerung als Verlufterfahrung auftritt. So geschieht es ihm in dem autobiographischen Rückblick auf seine Jugend am Anfang des Reiseberichts, welcher in eine Zeit lange vor der Reise reicht. Wenn er dieser Jugendzeit als der „besten seines Lebens“ gedenkt, macht er klar, dass sie in Kontrast zum schlechten Jetzt steht. Erinnerung ist für ihn ein Sich-Wegdenken oder -wünschen aus der Gegenwart in die Vision einer besseren Welt, nicht in Form der Zukunftsutopie, sondern der Rückschau und Nostalgie, die Vergangenes wieder gewinnen will.

Ein gutes Beispiel dafür ist die Geschichte von Muḥammad al-Wahbī¹⁹. Sie beginnt mit der Eroberung von Rhodos durch Sulaimān (928/Juli bis Dezember 1522), als al-Wahbī,

der erste war, der seine Fahne oben auf der Mauer hisste, an dem Tag, als Gott das gebrochene Herz bestärkte. Der Sultan hatte den Scheich noch nicht gesehen und wusste nicht, dass er sich unter den Anwesenden befand. Der selige Scheich engagierte sich im *ǧihād*, strebte nach der Richtung des *ḥaq*, wandte seinen Blick dem Weg Gottes zu und von der Menschheit ab. Der Sultan ... sagte zu ihm: „Wähle einen Ort in welcher Gegend auch immer, wo du dich darum kümmern sollst, die *sunna* und das Gebotene aufrecht zu erhalten.“ Der Scheich sagte: „Dem Sultan untersteht alles im Himmel und auf der Erde.“ Der Sultan bestand darauf und erwies ihm größte Ehre. So willigte der Scheich ein: „Wenn es denn sein muss, dann erbitte ich etwas für alle Muslime von deiner Großzügigkeit.“ Der Sultan antwortete: „Verlange, was du willst“, worauf der Scheich sagte: „In Jerusalem gibt es eine Kirche, wo die elenden Seelen wohnen, Kanisat Ṣahyūn²⁰ genannt, in der Unglaube und Verirrung herrschen. In der Kirche befindet sich das Grab des Kalifen Gottes Dāwūd (...), was die Geschichtsbücher der verschiedenen Völker beweisen, und die Leute, sowohl die Araber als auch die anderen, wissen es. Dieser Ort sollte nicht in der Hand der Ungläubigen sein. Nur die Gemeinschaft des erwählten Gesandten sollte sich dort aufhalten.“ Da befahl der Sultan, dass man den Ort von den *kuffār* befreie und die hohen sunnitischen Plätze von ihnen reinige. Keiner sollte den Scheich darin hindern, sie den Händen der *muṣrikūn* (Beigeseller) zu entreißen und den „Leuten der Gemeinschaft“ zu übergeben. (IA, 108a f.)

Das erinnert an die Aktionen des Kadi Ğiwī Zāde gegen Christen in Jerusalem und Kairo. Weiter geht die Geschichte:

Als diese erste Sache erledigt war, sagte der Scheich zum Sultan: „Es bleibt noch etwas anderes, das mir wichtig ist. Die Bewohner der Aqṣā-Moschee, der erhabenen, ... sind

¹⁹ Keine Informationen liegen zu seiner Biographie bisher vor. In der Beschreibung des Rhodos-Feldzuges des im ersten Kapitel erwähnten ʿAbd ar-Raḥīm al-ʿAbbāsī (st. 963/1555), *Minaḥ rabb al-bariya fī faṭḥ Rūdus al-abīya*, wird er nicht erwähnt.

²⁰ Zionskirche oder Zionskloster.

gewiss die Nachbarn Gottes. Es ist der Ort der Rechtschaffenheit und der Wahrheit. Ihr Wohnort liegt bei der ersten der beiden Gebetsrichtungen, im zweiten der beiden Häuser, im dritten der Heiligtümer. Es ist der Ort der Himmelfahrt Muḥammads, des Rezitierens (*qurʿān*) und der Lesung (*qirāʿa*), das Haus der Asketen, der Betort der Diener Gottes und der Thron des Herrn der Gläubigen. Wir wünschen, dass die Hinderungen von den Bewohnern weggenommen und die gewöhnlichen Steuern erlassen werden. Man muss die Bewohner dieses geschützten Ortes schützen.“

Auch dies gewährte Sulaimān. Zurück in Jerusalem,

begab sich der Scheich zur Moschee al-Aqṣā, deren Vorzüge unzählbar sind, und setzte auf der Stelle die beiden herrscherlichen Befehle um. Die Herzen der *kuffār* zitterten deswegen. Da kamen die Priester und Mönche, aber er ging nicht auf sie zu, als er das Recht auf dem Wege Gottes durchsetzte.

Sie sandten eine Botschaft zum Oberbefehlshaber in Damaskus und versprachen ihm 4000 Dinar in Gold. Er kam zu ihnen auf einem Besuch in Jerusalem. Ihr übles Ansinnen und ihre verräterische Hoffnung war, dass der Scheich seine Bemühung aufgeben möge aus Angst vor dem Pascha. Aber al-Wahbi ließ sich nicht beirren. Als der Pascha in der Stadt eintraf, trat ihm der Scheich in aller Ruhe entgegen. Der Pascha zeigte sich unzufrieden, denn die Bestechung der *kuffār* hatte in seinem Herzen das Feuer der Gier entzündet. Er sagte: „Ich will zum Grab Abrahams gehen.“ Am nächsten Tag reiste er nach Hebron ab, entschlossen, das zu verweigern, was der Scheich wollte. Der Pascha war also unterwegs, und der Scheich hatte unterdessen erkannt, dass der Pascha den Rechtschaffenen nicht helfen wollte, sondern den Kreis der Rechtschaffenen verlassen hatte. So sammelte er seine Schüler und Gefolgsleute und sandte eine Botschaft an die Bewohner von Dair Ṣahyūn: „Gebt den Schlüssel heraus, und alles wird gut. Wenn ich in dieser Nacht die spirituelle Kraft des Kalifen Gottes fühle, gehe ich mit euch einen offenen Weg, auf dem es keine Zweifel gibt. Wenn ich nicht finde, was ich suche, gebe ich euch den Schlüssel zurück.“

Sie lieferten den Schlüssel aus und waren sehr besorgt. Den Scheich begleiteten seine Anhänger, und sie gingen eilig zum Kloster. Es waren über 500, von denen jeder einen versteckten Stein trug, ohne dass die Götzenanbeter davon wussten. Sie betraten das Kloster in dieser Nacht und bauten dort einen Ort, wo man die Niederwerfungen zum Gebet vollziehen konnte. Als die Leute der Sünde merkten, dass die Muslime etwas gebaut hatten, und als sie die Gebete und den Ruf des Muezzins hörten, weil der Ort zu einer Moschee geworden war, ... da bereuten sie. So wurde das Recht eingeführt und das Nichtige beseitigt. (IA, 109b)

Der Priester des Klosters trat sogar zum Islam über, berichtet al-Qudsi, worüber die Freude der Gläubigen in Jerusalem sehr groß gewesen sei. Aber dann kam der Gegenschlag der „Ungläubigen“:

Als die Leute der Dreifaltigkeit (*taṭlīl*) sahen, was die Muslime gemacht hatten, schrien sie auf. Sie sandten nach dem Pascha, bevor er nach Hebron gelangt war, und erreichten ihn unterwegs. Sie weinten sehr, klagten und berichteten ihm, was der Scheich in seiner Abwesenheit getan hatte. Da kam dieser degenerierte Mann zurück und verzichtete auf den Besuch des Propheten. Er folgte den Götzenanbetern und war dem Nichtigen zugeeignet. Er wollte das Werk des Scheichs rückgängig machen. Da wussten die Leute, dass er nicht mehr rechtschaffen war. Als er zu dem Ort kam und die Muslime dort versammelt sah, empfing ihn der Scheich und verließ sich auf Gott. Der Pascha sagte: „Was hast du in meiner Abwesenheit gemacht?“. Darauf antwortete der Scheich: „Der Mönch des

Klosters ist Muslim geworden und betet zum Propheten, seiner Familie und seinen Gefährten.“Der Pascha akzeptierte nur äußerlich die Antwort des Scheichs und ging mit ihm zusammen zu dem Kloster. Der Scheich schritt zur Wand des *mibrāb* voran und sagte: „Ich habe die Absicht, zwei *rakʿas* zu beten.“ Die Muslime taten das Gleiche. Als der Scheich mit dem Gebet fertig war, hob er seine Hände gen Himmel und dankte Gott. Er betete auch für die, welche geholfen hatten, die Moschee zu erobern und verdamnte die Leute, die ihnen im Wege standen. Die Muslime beteten laut mit dem Scheich.

Darauf sagte der Scheich zu dem Pascha: „An der Stelle ist eine Moschee der Muslime entstanden. Ich habe in dieser Nacht darin die beiden *mibrābs* gebaut und den Ort mit Gottes Hilfe aus den Händen der *kuffār* gerettet. Ich habe getan, was Gott verlangte, tue du jetzt, was du willst. Tue etwas für den Tag, wenn Gott zur Hölle sagt: ‚Bist du gefüllt?‘ und sie fragt: ‚Gibt es noch mehr?‘ (50:30). Der Pascha gab keine Antwort. Er wusste, dass das, was der Scheich getan hatte, richtig war und kehrte sofort nach Damaskus zurück, ohne den Grabbesuch zu vollenden. So blieb dieser Ort in den Händen der Muslime bis heute und wird es mit Gottes Hilfe immer bleiben. An der östlichen Seite zeigt eine große Marmorplatte das Datum der Eroberung durch meinen Vorfahren an. (IA, 110b f.)

Al-Qudsī nennt das Datum aber nicht. Es ist sicher kein Zufall, dass diese Geschichte über al-Wahbī an diejenige über den Aufruhr in Alexandria erinnert, wo sich auch der osmanische Gouverneur von den Ungläubigen und ebenfalls mit 4000 Dinar hatte bestechen lassen. Der Ausgang des Konflikts ist vergleichbar. Eine weitere Tat al-Wahbis:

Es geschah in der Zeit des Scheichs, dass einer der Anführer der Osmanen nach Bethlehem ging, um verbotenen Alkohol zu trinken – an dem Ort, wo Jesus geboren wurde. Als der Scheich davon hörte, wurde er wütend und versammelte seine gesamte Anhängerschaft. Sie richteten ihre Gebete an Gott und machten Umläufe um den Felsendom. Dabei trugen sie Fahnen. Als der Emir betrunken zurück kam und nicht wusste, wie man Gott preist und dankt, traf er auf einen von der Gruppe des Scheichs, der eine Fahne trug. Der *amīr* schlug ihn mit dem Schwert und ließ ihn den Becher des Leidens kosten. Als der Scheich hörte, was der *amīr* mit seinem Schüler getan hatte, betete er zu Gott. Er schwor, dass er nicht in dieser Stadt bleiben würde, solange dieser Sünder dort war, der seine Grenze überschritten hatte. (Am Rand der Handschrift: Der Scheich ging dann nach Ramla in Palästina und vertraute auf Gott) ... Als jemand ihm berichtete, dass der *amīr* abgesetzt war, schwor der Scheich, dass er dennoch nicht zurückkehre, solange der *amīr* lebe. Er kam erst, als Gott den Sünder vernichtet hatte. (IA, 112a)

Noch eine letzte Geschichte über einen Herrschenden:

Als der Sultan Salīm Ḥān (Selim II., „der Säufer“, reg. 974/1566-983/1574) nach Jerusalem zog, zeigten die Bewohner von Palästina Ungehorsam und gehorchten seinen Befehlen nicht. Das taten auch die Leute in Jerusalem. Da wurde Salīm Ḥān wütend. ... Als er an diesen Orten eintraf und das Licht dieses Hauses sah, hatte er die Vision, dass ihm zwei Löwen in den Weg traten. Er konnte sein Pferd nicht bewegen, und die Soldaten blieben stehen. Der Scheich kam, um den Sultan zu empfangen. Er wollte aber das Recht der Muslime verlangen, nicht den Sultan ehren. Er fragte den Sultan: „Warum reitest du nicht weiter? Was ist der Grund für diesen Halt?“ Der Sultan sagte: „Ich sehe mit meinem Auge ohne Zweifel zwei Löwen auf meinem Weg.“ Da fragte ihn der Scheich: „Beabsichtigst du, etwas Böses auf deiner Reise zu tun, und willst du die Muslime etwas vom Vielglauben (*širk*) kosten lassen?“ Der Sultan: „Bei Gott, ich will diesen Aufstand

beenden. Diejenigen, die ihn anzettelten, sollen vielfach leiden.“ Der Scheich sagte: „Lass diese Absicht, und stehe treu zu Gott. Denn die Leute von Jerusalem sind Nachbarn Gottes. Wer ihnen schadet, dem schadet Gott.“ Als der Sultan diese Gefahr erkannte, sagte er zu dem Scheich: „Was soll ich tun?“ Der Scheich: „Du sollst das Blut der Tieropfer fließen lassen statt des Blutes der Muslime.“ Da änderte der Sultan sein Vorhaben auf der Stelle und reinigte sein Herz. Was er auf dem Weg sah, verschwand. Er trat in die Moschee al-Aqsā ein, ließ das Blut von Opfern fließen und beschenkte damit die Armen und Bedürftigen. Das war eine der Wohltaten des Scheich. (IA, 112a)

Al-Qudṣī beendet die Erzählung über al-Wahbī mit den Worten: „Wenn ich über den Scheich erzähle, dann tue ich das aus Erinnerung an eine Zeit, die vergangen ist“ (IA, 112b), und natürlich schließt sich die Frage des Interpreten an, was vergangen ist. Meint al-Qudṣī die Zeit der korrupten Herrschenden oder die Zeit, als ein Held wie al-Wahbī für Aufrichtigkeit stand und sich gegen ihre Willkür und Eigensucht zur Wehr setzte? Die Frage ist rhetorisch, da die Antwort auf der Hand liegt. Man muss sich nur einige der bereits zitierten Stellen in al-Qudṣīs Text ansehen, an denen er über die Autoritäten des Osmanischen Reichs spricht, um zu erkennen, dass die zweite Antwort richtig ist. Denn dass mit dem Tod von Sultan Selim II., „dem Säufer“, der Alkoholkonsum durch Vertreter des Osmanischen Reiches nicht aufhörte, zeigt al-Qudṣī an den Mannschaften der Schiffe unter osmanischer Flagge, auf denen er gen Istanbul reiste. Auch eine Figur wie der verderbte Gouverneur von Jerusalem taucht öfters auf, in Form des ermordeten Paschas von Kairo oder seines Kollegen in Alexandria. Al-Qudṣī weiß genau, es gäbe viel zu tun für einen Nachfolger al-Wahbīs, aber leider ist ein solcher nicht in Sicht. Der Kairoer Gelehrte Zain al-ʿĀbidīn al-Bakrī wäre ein Kandidat gewesen, eine Stimme der Moral, die auch von den Mächtigen gehört wurde, dazu ein kompetenter Lehrer, welcher die Schüler in seinen Unterrichtsstunden zu verständigen Gelehrten hätte ausbilden können. Aber er starb, wurde vielleicht sogar ermordet. Auch kein reformerischer Kadi wie Ğiwī Zāde war da, Muḥibb ad-Dīns Patron, der die Missstände entschlossen anpackte und die Ungläubigen in ihre Schranken wies, ist in Sicht.

Al-Qudṣī macht ebenfalls keine Anstalten, die Rolle des Reformers oder Mahners für sich in Anspruch zu nehmen, sondern belässt es dabei, in der Erinnerung an bessere Zeiten zu schwelgen. Wenn er kämpft, dann führt er eine Auseinandersetzung mit seiner eigenen Schwäche, der Angst vor dem Sturm, der Bequemlichkeit, die ihn verleiten könnte, im Dienste irgendeines Provinzherrschers wie des Paschas von Gaza zu versauern. Und so verhält er sich dann auch, als er in Istanbul gegen Widerstände kämpft, die sich seinem Karrierestreben in den Weg stellen.

Kritik an den Autoritäten äußert er ab seiner Ankunft in Istanbul nicht mehr, was nach allem, das er vorher gegen die Osmanen gesagt hat, merkwürdig erscheint. Bei der Ankunft bringt er eine Huldigung an den regierenden Herrscher vor, welche denen der früheren Reisenden an Begeisterung nicht nachsteht. Vor allem spendet er dem Sultan viel Lob in seiner Eigenschaft als Glaubenskämpfer: „Er trägt die Fahnen der Sicherheit und des Glaubens, bewahrt die Grenzorte der Mus-

lime und kämpft auf dem Weg Gottes“ (IA, 128b), heißt es da unter anderem. Bei aller topischen Gebundenheit solcher Herrscher-Eulogien ist das Lob auf Sultan Aḥmed I (st. 1062/1617) als „Herrscher des Meeres“ überraschend angesichts der früheren Angriffe auf die Seeleute unter seiner Flagge. Auch dass der Sultan die *sunna* schützte, dürfte al-Qudṣī nicht ernst meinen, da er nicht einmal seine untergebenen Gouverneure zur Rechtschaffenheit verpflichten konnte. Das ganze Lob klingt schal, und man fragt sich, was der Autor sich dabei gedacht hat. Soll das Ironie sein? Eigentlich entspricht das nicht al-Qudṣī's Art, wie man aus dem Reisebericht im ganzen erkennen kann. Oder ist es so, dass er an dieser Stelle einen idealen Herrscher mit den wünschenswerten Eigenschaften beschreibt, also eine Aufforderung an Sultan Aḥmad richtet, diesem Ideal nachzueifern. Näher liegt der Gedanke, dass al-Qudṣī hier „sein wahres Gesicht“ zeigt, als Opportunist, der sich letztlich doch den Herrschenden anbiedert. Aber das ist schwer zu belegen.

Ganz beendet er seinen Auftritt als Moralist auch in Istanbul nicht und stilisiert sich als einsamer Rechtschaffener inmitten einer korrupten Umgebung – ausgenommen die, die ihm in seinem Karrierestreben helfen können. Zuerst trifft seine Kritik die Opfer eines Brandes, dessen Zeuge er wird:

Wir betrachteten ihn und sahen die Gläubigen, die davon betroffen waren. Das Feuer breitete sich aus. Wir sahen es von weitem. Alle Leute schrien und beeilten sich, das Feuer mit Wasser zu löschen. Da legte es sich auf der Stelle. Obwohl es so groß aussah, wurde es dennoch gelöscht. Wie viele Gelder wurden in dieser Nacht verschwendet? Wie verdrehte das Verschwinden von Gold und Silber so vielen Männern den Kopf. Denn dieses Feuer brannte in den Seelen. Wurde es auch gelöscht mit fließendem Wasser, so hinterließ es, nachdem es sich verbreitet hatte, trotzdem Spuren. (IA, 128a f.)

Dies ist nicht so sehr die Beschreibung einer Feuersbrunst, wie sie in Istanbul in diesen Tagen häufig vorkam, sondern eine von al-Qudṣī's moralisierenden Betrachtungen. Das eigentlich relevante Feuer stellt für ihn das innerliche Feuer dar, der Brand in den Seelen derjenigen, welche so sehr an ihren Besitztümern hängen, dass ihr Verlust sie dauerhaft zerrüttet. Nach dieser Kritik stellt er sich selbst als positives Gegenteil zu den Istanbuler Brandopfern dar. Ḥafiz ad-Dīn hatte während der Seereise viele Widrigkeiten erlitten und in einem Sturm seinen gesamten Besitz verloren, so dass er in Istanbul mittellos ankam:

Als ich in den geschützten Raum des Kalifats eintrat, suchte ich den Schatten der *madrasa* Sulaimāniyya auf und bin dort geblieben, als ich zum Ort des hohen Wissens geleitet wurde. Mein Herz war gebrochen wegen des Schiffbruchs, der Verstand befangen wegen des Verlustes der Brüder und Gefährten. Ich wusste keinen Ausweg aus der Bedrückung. (...) Auf Land und im Meer ist verloren gegangen, was ich an Geld besaß, die Bücher auch, auf die ich mich verlassen hatte. (IA, 129a)

Aber al-Qudṣī findet, bestärkt durch Dichterworte, aus seiner Not heraus:

– Ergebe dich nicht dem Unglück, sei standhaft. / Wer nachgibt, den treffen die Schläge des Unglücks immer wieder.

- Wenn das Eisen geschlagen wird, gibt es nur nach, / falls es sich der Hitze des Feuers beugt. (IA, 129b)

Und noch ein Vers:

- Der Ehrenmann, wenn ihm ein Unglück passiert, zeigt sich den Leuten gegenüber glücklich, auch wenn er innerlich bedrückt ist. (IA, 129b)

Aber diese poetischen Maximen bringen nicht den erwünschten Trost. Al-Qudsi verbirgt sich vor den Augen der Leute, kann nicht ausgehen und ist sehr besorgt über seine Armut (IA, 129b). Was er eigentlich tun müsste, Kontakte knüpfen, um sein Karriereziel zu erreichen, kann oder will er nicht.

Damit ist seine schlechte Lage nicht vollständig beschrieben. Denn jetzt kommen einige Istanbuler ins Spiel, die sein Leiden verstärken:

Währenddessen gab es in Konstantinopel eine Gruppe von Leuten, die die Ereignisse der Nächte und die Vorgänge der Tage beobachteten, die auf die Unglücksfälle „der Leute der Vollkommenheit“ lauerten, und sei es in der Welt des Traumes. Das taten sie, weil das Feuer des Neides und des Hasses in ihrem Körper loderte.

Einige solche Leute wenden sich al-Qudsi zu und geben sich den Anschein, dass sie ihn in seiner unglücklichen Lage bedauern. Er wiegelt jedoch ab, hat Verse parat, die zeigen, dass der ehrenhafte Mann im Unglück stolz bleibt (IA, 130a), und kann auch eine längere Prosa-Anekdote zum Thema beisteuern:

Ich fand in Biographiensammlungen über die Dichter aus dem Maghreb folgende Geschichte: Ein Junge aus Andalus begab sich einmal auf den *ḥaǧǧ*. Er gelangte nach Kairo und hatte kein Geld mehr, befand sich in einer bedrückten Lage. So kam er zu einem angesehenen Arzt, der dabei war, Medikamente vorzubereiten. Da sagte der Junge zu ihm: „Mein Herr, ich bin fremd und abgerissen. Kann ich diese Dinge nicht unter deiner Leitung für dich herstellen?“ Der Arzt stimmte zu und erklärte dem Jungen, er solle ihm alles nachmachen. Nach ein paar Tagen bemerkte der Junge, dass die Bewohner der Stadt in Aufregung waren, und fragte den Arzt: „Oh mein Herr, was ist da los?“ Der Arzt antwortete: „Ein Fest findet statt. Die Dichter stellen sich beim Herrscher ein und beglückwünschen ihn.“ Da fragte der Junge: „Meinst du, ich sollte mit ihnen gehen?“ Der Arzt darauf: „Beherrscht du denn die Literatur und die Poesie?“ Der Junge sagte: „So Gott will, tue ich es.“ Der Arzt erklärte ihm: „Also schicke ich dir morgen geeignete Kleidung, um vor den Herrscher zu treten.“

Am nächsten Morgen sandte der Arzt die Dinge, die er versprochen hatte, durch einen Diener und ließ dem Jungen auch ein schönes Reittier geben. Als die Zeit kam, vor den König zu treten, ging er mit einer Gruppe von Dichtern dorthin. Sie begrüßten den König, gratulierten ihm, und ein jeder nahm seinen Platz ein. In diesem Moment erschütterte ein Erdbeben die Stadt Kairo. Sie verharrten eine Stunde, bis es endete. Dann sagten die Dichter zu dem König: „Oh König, erlaubt ihr, dass wir etwas von unserer Poesie vortragen?“ Der König sagte: „Ich will aber nichts hören außer über dieses Beben.“ Da trat der Junge vor und sagte: „Erlaubt ihr mir, etwas vorzutragen: ...“

- Kairo erlebte gar kein Erdbeben. Ich will damit sagen: / Die Stadt tanzte vielmehr aus Freude über eure Gerechtigkeit.“

Dem Herrscher gefiel dies. Er befahl, dass man dem andalusischen Jungen alle Belohnungen gebe, die für die Dichter insgesamt vorbereitet waren. Der Junge kehrte sehr reich in seine Heimat zurück.“ (IA, 130a f.)

Die Macht der Poesie. Kein besonders originelles Thema, auch Muḥibb ad-Dīn hatte sie schon erfahren. Für al-Qudṣī jedenfalls enthält diese Geschichte die geeignete Lehre, nämlich trotz seiner Armut nicht aufzugeben, da er sich als einer fühlt, der wie der andalusische Junge *adab* besitzt.

Aber er geht noch weiter und erwägt, die Poesie an die Stelle des Karrierismus zu setzen. Fast scheint es, als hätte er seine Ambitionen aufgegeben, und nun zeigen die angeblichen Freunde ihre Genugtuung:

Sie begannen auf das Land Rūm zu schimpfen. Ihr vorrangiges Ziel war, dass ich mich von Istanbul mit Abscheu abwenden und schnell abreisen sollte. Ich gab ihnen aber nur falsche Antworten. Obwohl ich ihre List durchschaute, verriet ich nichts. (IA, 130b)

Die Situation erscheint klar: Als seine „Freunde“ hören, dass al-Qudṣī nunmehr ein Leben führen will, welches ganz der Poesie gewidmet ist, wollen sie die Gelegenheit nutzen, sich ihn vom Hals zu schaffen. Denn es sind wohl Konkurrenten um Ämter, welche in Istanbul in stetigem Wettbewerb standen und nicht immer saubere Methoden dabei anwandten. Das hat al-Qudṣī allerdings erkannt und lässt sich nicht, obwohl er selbst mit Angriffen auf die Osmanen andernorts in seinem Text nicht spart, von ihrer Kritik beirren. Er bleibt standhaft, tröstet sich mit Poesie und bringt nunmehr wieder seine sufischen Interessen ins Spiel:

- Wenn das Schicksal (*dabr*) mir das Kleid nimmt, / so erleidet der Feind davon Verlust.
- Denn die Kleider der Leute, die gnostisches Wissen besitzen, sind die schönsten. / Ich bin durch sie auf ewig unter den Menschen herausgehoben. (IA, 130a)

Letztlich strebt al-Qudṣī weiter nach Karriere und hat am Ende auch Erfolg. Er trifft auf die Klienten des Großmuftis Muḥammad b. Saʿd ad-Dīn (st. 1024/1615)²¹, die er ausführlich preist (IA, 131b-133a). Dann folgt ein gebührend langes Lob auf den Mufti selbst (IA, 133a-134b), und schließlich erklärt al-Qudṣī, dass auch er „in die Reihe seiner Diener“ aufgenommen wurde und Ämter (*wazāʾif*) an der Aqṣā-Moschee in Jerusalem bekam (IA, 134 b). Worum es sich dabei handelt, sagt er nicht, gestaltet überhaupt die Passage über diese doch entscheidende Phase seines Istanbul-Aufenthaltes sehr kurz und hält sich auch nicht mit einer Beschreibung seiner Heimreise auf. Ein knappes Lob noch auf seine Heimatstadt, als die „erste *qibla*, deren Heiligkeit Araber und Nichtaraber (*ʿaḡam*) bekennen“ (IA, 135a), dann endet sein Reisebericht.

Ein merkwürdiges Ende nach all den aufgeworfenen und nicht beantworteten Fragen und den Ambivalenzen in dem Text. Was al-Qudṣī am Ende von den Herrschenden hält, wird nicht klar. Im Unterschied zu Badr ad-Dīn wird ihm keine mystische Eingebung zuteil, welche ihn mit allen Missständen, die er erleben musste, versöhnen könnte. Al-Qudṣī hat sein Karriereziel erreicht, und damit ist es gut für ihn. Auch klärt er den Leser nicht darüber auf, was aus seinem Makel, dem Neid, geworden ist. Hat er ihn überwunden? Das bleibt offen.

²¹ Siehe zu ihm oben.

Der Reisebericht al-Qud̄s̄is ist als dichterisches Unternehmen wegen seiner Abenteuer geschichten originell, aber doch nicht ganz geglückt. Denn die Kohärenz leidet etwas unter den Ambivalenzen, den aufgenommenen und fallengelassenen Erzählfäden. Es ist ein Text, der im Leser ein gewisses Unbehagen hinterlässt. Wegen der oft penetranten „Rechtschaffenheit“ des Reisenden, der doch seine Selbstsucht nie in Frage stellt, wirkt er nicht sehr sympathisch. Auch ein Zeitgenosse al-Qud̄s̄is dürfte so empfunden haben. Über diesen, den Medinenser Muḥammad Kibrīt, handelt das folgende Kapitel.

4. Muḥammad Kibrīt. Im Scheitern liegt der Erfolg

4.1. Alexandria

Im Jahre 1039/1629 traf der medinensische Intellektuelle Muḥammad b. ʿAbd Allāh Kibrīt (st. 1070/1659) auf seiner „Reise des Winters und des Sommers“ in Alexandria ein. Die „Reise des Winters und des Sommers“, das ist der Titel seines Berichts, arabisch „Riḥlat aš-šitāʾ wa-ṣ-ṣaif“, in dem er beschreibt, wie er aus seiner Heimatstadt nach Istanbul reist und ohne das, was er dort wollte, erreicht zu haben, zurückkehrt. An sich ist es nicht bemerkenswert, dass Kibrīt Alexandria besuchte und der Stadt eine längere Passage widmet. Sie war ein Ausgangspunkt für die Seefahrt über das östliche Mittelmeer und eine Stadt voller Geschichte, über die viele Geschichten erzählt werden konnten. Kibrīt hatte aber noch einen anderen Grund, viel geistige Kraft in sein Alexandria-Kapitel zu investieren. Es dient ihm dazu, einen literarischen Spaß zu treiben, den er sich, begeisterter Dichter und Prosaschriftsteller, der er war, nicht entgehen lassen konnte. Der Spaß besteht darin, einen älteren Autor zu parodieren, der sich in seiner sehr negativen Darstellung der Alexandriner als dermaßen anmaßender Moralist zeigte, dass er Kibrīt wohl geradezu zum Widerspruch herausforderte. Es handelt sich um den Marokkaner Muḥammad al-ʿAbdarī (st. um 736/1336), der seine Pilgerfahrt nach Mekka in einem langen Text beschreibt.¹ Dies ist der zweite westarabische Reisebericht, der im arabischen Osten der Frühen Neuzeit rezipiert wurde. Der erste stammt von dem Andalusier Ḥālid al-Balawī aus dem 8./14. Jahrhundert und wurde von Badr ad-Dīn al-Ġazzī verarbeitet.

Was al-ʿAbdarī an den Alexandrinern kritisiert, ist ihr Geiz und ihre Geldgier, die sich für ihn schon bei der Ankunft darin zeigt, dass die Pilger vom örtlichen Zoll durchsucht und mit Steuern belegt werden. Das Motiv des Zolls in Alexandria taucht ebenfalls bei Ḥālid al-Balawī auf, der am 13. Ġumādā II 737/ 27. Januar 1337 nach Alexandria kam. Auch er erregt sich darüber, beschreibt das Vorgehen der Behörde als „feindselige Übeltat“ (*zulm wa-ʿudwān*), da „der Zoll von jeden zehn Dinaren und von zehn Dirham jeweils zwei nahm“, ansonsten aber präsentiert al-Balawī ein positives Bild der Stadt, deren „Süße er nach der Bitternis der Zollkontrolle“ genoss (BT, I 197). Das sieht al-ʿAbdarī ganz anders. Er fügt seine Kritik an den Beamten in eine Generalattacke auf die Alexandriner ein, in deren Zentrum ihr Verhältnis zum Geld steht. Ein drastisches Beispiel dafür ist das folgende Gedicht:

- Leute von Alexandria, bei Euch / nächtigte der verletzte Ankömmling eine Nacht.
- Ihr füttertet ihn mit den Elementen, welche / Ursprung aller zusammengesetzten Dinge sind,

¹ Al-ʿAbdarī, *Riḥla*; zu dem Autor siehe Elger: „Geldgier und jihād in Alexandria“.

- mit Wind, Wasser und Erde, / während das Feuer in seinen Gedärmen vor Hunger brannte. (AR, 122)

Ziemlich komische Verse, in denen das Motiv der vier Elemente schön verwendet wird. Die ersten drei davon passen gut auf Alexandria, die Stadt am Meer. So findet der Reisende dort natürlich Wind, Wasser und Erde vor, ohne dass er dafür auf Gastfreundschaft angewiesen wäre. Mehr aber bekommt er auch nicht von den Alexandrinern, und das vierte Element, Feuer, entsteht ganz von selbst in seinem Bauch. Der Gegensatz zwischen dem etwas pompösen Konzept der Elemente und dem kleinlichen Geiz der Alexandriner kommt in diesen Versen gut zum Ausdruck. In einem anderen Gedicht erklärt al-ʿAbdarī, wie sehr die Bewohner der Stadt innerlich verrotten sind:

- Der du leugnest den Geiz der Leute des Hafenumdes, den Geiz, den / die Menschheit kennt. Du leugnest, was sie nicht leugnet.
- Wenn auch die Fäulnis seiner Bewohner geheilt ist, / so weht aus den Mündern, wie du weißt, der schlechte Atem. (AR, 121)

Das Verhältnis zwischen innen und außen kommt auch anderswo zur Sprache. Äußerlich ist Alexandria attraktiv, sagt al-ʿAbdarī in seiner Stadtbeschreibung:

Alexandrien ist eine Stadt mit weitem Raum, starken Seiten und schönen Bauten. Sie enthüllt ein prächtig anzusehendes Antlitz, blickt mit ruhigem, dunklem Auge und lächelt mit einem Mund wie die Kamille, wenn sie blüht, als ob die Person Alexanders nicht von ihr fern wäre mit allem, was er dort gründete und plante von den Wundern ihrer Bauten. Es genüge dir (die Vorstellung) einer Stadt, die ganz und gar ein Wunder ist; ihre Schönheit hat die Schönheit der übrigen Städte verhüllt und verdeckt; in ihr zahlte die Vollendung ihre Schuldigkeit, wie es recht ist. Was die Gelehrten angeführt und was an Sprüchen geprägt mit Blättern und Federn, macht die Ausführung ihrer Beschreibung überflüssig. (AR, 90)²

Aber der Autor erklärt auch, Alexandria sei jetzt eine Stadt, deren Form den Inhalt übertreffe.

Nur ihre Gebäude sind vortrefflich. Denn die Stadt ist wie ein Körper ohne Seele ... mit schlechten Sitten, der Bitternis des Geschmacks und mit Herzen, welchen der böse Wille eine Erziehung angedeihen ließ. Das Gute und Rechte wandten sich ab, als sich dort das Üble und die Niedertracht niederließen. (AR, 92)

Er klagt weiter, dass die Fremden in Alexandria schlecht behandelt würden, und redet ausführlich über seine üblen Erfahrungen mit geizigen und wenig gastfreundlichen Alexandrinern. Eigentlich klingen al-ʿAbdarīs Schmähungen übertrieben, so übertrieben, dass man sie nicht für bare Münze nehmen sollte. Man mag sogar erwägen, dass sie nicht einem Erlebnis des Reisenden entspringen. Das liegt vor allem deswegen nahe, da al-ʿAbdarī sich in seinem ganzen Text nicht als ein objektiver Beobachter zeigt. Kritik an Städten äußert er an vielen Stellen. Tilimsan (AR, 10) und Constantine (AR, 32) in Algerien etwa kommen ganz

² Übersetzung von Wilhelm Hönerbach: *Das nordafrikanische Itinerar des ʿAbdarī*, 154.

schlecht weg, sogar die Bewohner von Mekka und Medina kritisiert der Reisende. Diese Orte seien baulich in einem üblen Zustand, aber al-ʿAbdarī stellt auch die Diagnose vom Verfall des Wissens und der Moral.

Al-ʿAbdarīs kritische Aussagen sind von manchen Forschern durchaus ernst genommen worden. Hönerbach etwa geht in seiner Arbeit über den Reisebericht des Marokkaners davon aus, dass es wirklich einen Verfall der Kultur Nordafrikas gab, und macht dafür die Banū Hilāl verantwortlich, die im 11. Jahrhundert von Ost nach West Nordafrika durchzogen hatten.³ Was diese Beduinen – vielfach als Zivilisationsvernichter in der arabischen historiographischen Literatur gescholten – tatsächlich anrichteten, kann man diskutieren, auch die Frage, wie sich „Verfall“ messen lässt. Aber hier geht es um den Text al-ʿAbdarīs, und es scheint nicht so, dass Hönerbach diesen richtig versteht. Der Autor nimmt keine politische oder soziologische Analyse vor, sondern mobilisiert einen „Verfalls-Topos“, der seinem literarischen Programm dient.

Dieses Programm erklärt er in seiner Einleitung. Zweck der Reise sei erstens die Suche nach Wissen (*talab al-ʿilm*). Das heißt, er will *ḥadīṭe* sammeln und Gedichte hören. Das zweite Motiv ist, die Welt zu erkunden und zu berichten, was er darin wahrnahm und sah (*al-ḥiss wa-l-ʿiyān*). Das heißt aber nicht, dass al-ʿAbdarī ein Forscher wäre, der sich um eine objektive Erhebung von Daten bemühte, sondern er will vor allem predigen (*waʿz*) und „das Gute befehlen“ (*al-amr bi-l-maʿrūf*). Er sieht seinen Text als Belehrung für die Muslime, eine notwendige Belehrung, weil sie sich größtenteils in Dekadenz befänden, und dem Ziel der Predigt ordnet er alles andere unter, das er in seinem Text behandelt. Dies bedeutet, dass geographische und soziologische Beschreibungen ihre Funktion als Teil seiner Predigt erfüllen. Mit einiger Klarheit macht er seine Absicht in seinem Nachwort, einer Kurzfassung des Reiseberichts in Versen, deutlich:

Du musst Rat geben überall; / wenn du den findest, der Rat gibt, so grüße.
 Der größte Teil unseres Glaubens (*dīn*) besteht darin, den Geschöpfen Rat zu geben; / so lautet die Überlieferung, die auf den Propheten zurückgeht.
 Gott, der ewig Dauernde, riet dem, der aufmerksam ist / und die Abweichler von jeder Sünde ablenkte.
 Die Zunge, die aus einer Inspiration heraus spricht (*lisān al-ḥāl*), ist beredter als ein rhetorisch geschickter Redner; / im Angesicht der Unwissenden scheitert der, der stammelt.
 Aus früherer Zeit stammen die Gleichnisse, welche die Zunge spricht. / Ich habe nur den Reimbuchstaben hinzugefügt.
 Bilde einen aus, der ihren Ratschlägen zuhört. / Wecke ein Augenlid, das mein Werk übernimmt.
 Ich habe die Erde in West und Ost durchforscht. / Ich fragte nach dem, was diese Regionen hervorgebracht haben.
 Die Erde sagte: „Warum fragst du, nachdem du weißt? / Hast du nicht gesehen, dass die Lebenden (*ḥayy*) alle verborgen sind?
 Du fragst, während die Ereignisse sprechen / und rufen, ja mit ihrem Lärm betäuben.“

³ Hönerbach: *Das nordafrikanische Itinerar des ʿAbdarī*, 53-57.

Ich zog vorbei an Hāhā⁴ und fragte nach dem, / der noch blieb im äußersten Westen.
 Hāhā sagte: „Sie haben mich voll Trauer zurückgelassen. / Ich weine am Morgen und
 Nachmittag.
 Es verweilte bei ihnen eine Zeit, die nicht klagt / wegen einer Katastrophe und die sich
 nicht sorgt um mich.
 Die Zeit leitete eine Verfinsterung zu den Menschen. / Du siehst sie, da sie wie Monde
 sind bei dem Ruf.“
 Ich kam nach as-Sūs und fragte. Das Land war grober zu mir / und sagte: „Aus trauriger
 Sorge erkläre ich dir:
 Hast Du mich nicht alleingelassen gesehen von den Leuten, / so wie die Edlen ihre Ju-
 welen verloren?“
 Ich ging durch das Gebiet von as-Sūs, Ort für Ort. / Über den Tod der Menschen hat
 mich der Augenschein belehrt.
 Ich kam nach Tilimsān; die Stadt präsentierte Leute, / welche die Trauer der Todesnach-
 richt erfuhren.
 So gelangte ich auch nach Milyāna; die Stadt äußerte Wehklagen / über solche, die das
 Verschwinden der Zukunft übel traf.
 Ich ging nach Algier mit einer Frage, / und es wurde gesagt: „Du hast gefragt nach dem
 Nichts (*lai bi-bai*)“.
 Lass das Fragen nach dem, der die Erde bewohnt, / und beschreite den Weg der from-
 men Rechtschaffenheit.“ (AR, 280 ff.)

Und so geht es Ort für Ort weiter in der versifzierten Kurzfassung von al-ʿAbdarīs Reise. Dem Autor kam zugute, dass die Vorstellung, die Zustände der Menschen würden immer schlechter, und die damit verbundene Idee von den „guten alten Zeiten“ in der arabischen Literatur eingebürgert war. Er konnte damit rechnen, Zustimmung von Seiten der Rezipienten zu erfahren, selbst wenn diese wussten, dass die Lage Nordafrikas sich so schlimm gar nicht darstellte. Was der Reisende al-ʿAbdarī anmahnt, ist moralisches Verhalten, aber immer wieder auch das Streben nach islamischer Bildung. Zwar trifft er auf Träger dieser Bildung, ansonsten würde seine Bildungsreise keinen Sinn machen, aber gemäß dem Verfallstopos erscheinen die kompetenten Gelehrten als einsame Gestalten in einem Meer der Unwissenheit, welche al-ʿAbdarīs Predigt anprangert. Diese Predigt läßt den Reisebericht über weite Strecken von einer Erzählung über die Suche nach Wissen zur Klage über den Verlust des Wissens werden.

Warum al-ʿAbdarī sich zu seiner Predigt veranlasst sah, ist eine andere Frage. Wenn man ihn richtig verstehen will, sollte man die Motive in seiner eigenen Person suchen, weniger im Zustand Nordafrikas zu seiner Zeit. Aufschlussreich ist dabei der Umstand, dass so wenig über ihn bekannt ist. Da er nicht in biographischen Sammlungen auftaucht und auch sonst kaum erwähnt wird, ist anzunehmen, dass er kein großer Gelehrter war, eher wohl ein Landbewohner mit gewisser Bildung – und gerade darin liegt ein Schlüssel zum Verständnis seiner Predigt. Man

⁴ Eine Stadt nahe Essaouira in Südmarokko und der Herkunftsort des Autors. Siehe die Einleitung des Herausgebers seines Berichts, AR „tā“.

kann ihn als jemand sehen, der die städtischen Sitten einfach nicht verstehen konnte, der vielleicht von vielen Leuten in den Städten aufgrund seiner Herkunft schief angesehen wurde und deshalb wütend war. Er erscheint als Reformler aus der Peripherie, der sich in kulturellen Zentren durch besonderen Rigorismus hervortun will. Da er ansonsten kaum ein „kulturelles Kapital“ aufzubringen vermochte, um die Städter zu beeindrucken, betätigt er sich als Mahner und Rigorist. Ohne eigene große Bildung und illustre Herkunft kann er sich von ihnen abgrenzen und über sie erheben, indem er sie als dekadent verdammt.

Aus der Sicht des Städters könnte sein Moralismus und sein Lamentieren über die oft erfolglose Suche nach Gebildeten und „Kulturträgern“ abstoßend und lächerlich wirken. Überhaupt sind solche Predigten nicht jedermanns Sache. So scheint auch Muḥammad Kibrīt nicht besonders davon angetan gewesen zu sein. Kibrīt, wie gesagt, kannte al-ʿAbdarī und erwähnt den Text an einer Stelle explizit (RS, 61). In seiner Alexandria-Beschreibung tut er das zwar nicht, gibt aber einen subtilen Hinweis auf seine Quelle, als er das Thema „Geiz“ aufgreift:

- Oh ihr, die ihr in Alexandria wohnt, bei euch / nächtigt der verletzte Ankömmling eine Nacht.
- Ihr bewirbt ihn mit dem Wind und dem Wasser der Stadt, / während das Feuer in seinen Innereien vor Hunger brennt. (RS, 117)

Die Ähnlichkeit zu den Versen al-ʿAbdarīs liegt auf der Hand, aber Kibrīts Fassung hat weniger literarischen Reiz. Er läßt die „Elemente“ weg, welche bei al-ʿAbdarī eine schöne Wirkung entfalteten, da sie mit dem kleinlichen Geiz kontrastierten. Nichtsdestoweniger kommt bei Kibrīt am Ende das gleiche zum Ausdruck wie bei al-ʿAbdarī: Die Alexandriner sind geizig, geben nichts, und der Reisende wird mit dem abgespeist, was Alexandria an „natürlichen Ressourcen“ zu bieten hat. Die Unterschiede in den beiden Fassungen des Gedichts legen nun nahe, dass Kibrīt seine Verse vielleicht gar nicht aus al-ʿAbdarīs Text entnommen hat. Es kann aber auch sein, dass er die „Elemente“ fortließ, weil er fürchtete, dieses Bild würde nicht verstanden, oder er fand diese kürzere Fassung in einer der Handschriften von al-ʿAbdarīs Reisebericht, die er benutzte. Wie auch immer: Es gibt weitere Hinweise darauf, dass Kibrīt sich auf al-ʿAbdarī bezog.

Als Kibrīt die Stadt Alexandria betritt, stellt er fest, dass ihre Bewohner abweisend zu ihm sind. Das war auch al-ʿAbdarī passiert. Kibrīt allerdings kritisiert anders als dieser eine bestimmte Gruppe von Alexandrinern, nämlich die „Massen von Maghrebenern“, die „Leute des Westens“, die ihm begegneten (RS, 113). Die sind es, welche er mit der Rede über geizige Alexandriner meint, oder vielleicht sollte man besser sagen, die Kritik an den geizigen Maghrebenern gehört zur literarischen Strategie Kibrīts, die eigentlich auf al-ʿAbdarī zielt. Denn, obwohl es sicher viele Maghrebener in Alexandria gab und vielleicht einige davon geizig waren, so leuchtet doch nicht recht ein, dass Kibrīt an jener Stelle seines Textes mit seinen heftigen anti-maghrebinischen Attacken diese alle angreifen wollte. Eher kann man annehmen, dass ihm die zitierten Maghrebener-kritischen Gedichte

aus literarischen Erwägungen gut gefielen, was auch nachvollziehbar ist, wie einige Beispiele zeigen mögen:

- Ich sah im Schlaf meinen Vater Ādam, / Gott sei mit ihm, der voller Vorzug ist.
- Es ging in unserem Gespräch darum, dass die Menschen, so verschieden sie sind, / unter der Dummheit der Leute des Westens und des Geizes leiden.
- Da sagte er: „Ich lasse mich von Eva, eurer Mutter, scheiden, / wenn die Leute des Westens zu meinen Nachkommen gehören.“

Ein anderes Gedicht:

- Tadelt nicht den Geiz der Maghrebiner. / Es liegt in ihrer Natur.
- Wenn die Sonne aufgeht, bringt sie der Erde ihre Strahlen, / bis sie zum Westen gelangt, dann erlöschen sie. (RS, 119)

Zwei weitere Gedichte, die über die Maghrebiner spotten:

- Sie sagen, dass die Leute des Westens voller Vorzüglichkeit seien. / Jeder redet, wie er denkt.
- Der Westen ist eine Gegend, die alles Unvollständige hervorbringt. / Der Beweis dafür ist das Aufgehen des Halbmondes im Westen.

Abū Ḥayyān al-Andalusī (st. 745/1344)⁵ sprach:

- Die Ratgeber gaben mir den Rat, / und der war klug und hochsinnig:
- „Denke nicht gut von einer Person, / und begleite dein Leben lang keinen Maghrebiner.“ (RS, 119)

Da diese Gedichte nicht von Kibrīt, sondern von älteren und berühmten Autoren stammen, ist klar, dass der Topos des geizigen und verderbten Maghrebiners in der Literatur bereits lange vor ihm eingebürgert war. Und es ist möglich, dass Kibrīt, wenn er diese Verse zitiert, sie einfach nur als Bildungsgut betrachtet, das er in der Alexandria-Passage zu präsentieren für angebracht hält. Jedoch liegt es näher anzunehmen, dass er damit besonders al-ʿAbdarī treffen wollte, der auch ein Maghrebiner war. Warum aber sollte Kibrīt über al-ʿAbdarī spotten? Der Grund ist wohl, dass jener sich als Prediger und Moralwächter aufspielte, was Kibrīt zum Widerspruch reizte. Darauf deutet der erste Vers des ersten Gedichtes hin über die – aus Kibrīts Sicht falsche – Behauptung, die Maghrebiner seien vorzüglich. Der zweite Vers des Gedichts gibt diesen Anspruch dem Spott preis und will sagen, so kann man annehmen, dass al-ʿAbdarī nur ein unvollkommener Mensch ist, wie der Halbmond ein unvollkommener Mond ist, und sich gefälligst nicht so aufspielen soll.

Vieles spricht dafür, dass Kibrīt mit dem Istanbul-Reisenden Ḥafiz ad-Dīn al-Qudsi ähnlich umging wie mit dem moralisierenden Gelehrten aus Marokko und auch seinen etwas älteren Zeitgenossen aus Jerusalem kritisch rezipierte. In der Alexandria-Passage gibt es zwar keine klaren Belege für die Beziehung zwischen den beiden Texten, diese zeigen sich aber deutlich in ihrer beider Einleitungen, die unten verglichen werden. In den Alexandria-Passagen ist den Texten gemeinsam, dass die Autoren die Leuchtturm-Geschichte aus der Umayyaden-Zeit erzählen. Der Unterschied liegt in ihrer jeweiligen Behandlung dieser Geschichte.

⁵ Er wurde bereits im ersten Kapitel erwähnt.

Für al-Qudsī dient die Leuchtturm-Geschichte, welche berichtet, wie der Kalif al-Walīd das Bauwerk einreißen ließ, um angeblich darunter verborgene Schätze auszugraben, dazu, seiner Kritik an den Machthabern eine weitere Facette hinzuzufügen. Die Geschichte sollte zeigen, wie sie ihre Pflicht zum *ġibād* gegen die Ungläubigen vernachlässigen und sich von diesen betrügen oder bestechen lassen. Kibrīt hingegen nimmt den Mythos um den Leuchtturm zum Anlass, um ein weiteres Mal den Geiz der Alexandriner Bevölkerung anzuprangern. Über einen Pechvogel, der nach Alexandria reiste, heißt es da:

- Er wird beschenkt, wenn er empfangen wird, mit Winden / zu Millionen sowie dem Hinweis auf den Leuchtturm.
- Und man schenkt ihm die Geschichten über das Meer und die Wellen darin / sowie die Beschreibung der großen Schiffe der Christen.
- Wenn er ein Stück Brot erbittet, / so findet sich keiner, der dies zur Kenntnis nimmt.
(RS, 117)

Im Vergleich zu al-Qudsī ist vor allem der zweite Vers interessant, in dem Kibrīt zum Ausdruck bringt, dass der Verweis auf den Leuchtturm als Symbol des *ġibād* gegen die Christen den Alexandrinern dazu dient, von ihrem Geiz abzulenken. Sie reden groß daher über die bedrohlichen Schiffe der Ungläubigen und machen dabei vergessen, was nahe liegt, die Unterstützung des bedürftigen Reisenden. So gelesen, scheint das Gedicht eine Gegenposition zu al-Qudsīs Leuchtturm-Behandlung aufzubauen. Oder ist es sogar ein Spott auf al-Qudsī, weil dieser so viele Vorträge über den *ġibād* hält? Es kann sein, ist aber nicht beweisbar. Der Unterschied ihrer Einstellungen tritt jedenfalls hervor.

Man kann noch einen anderen Punkt anführen, durch den sich Kibrīt von al-Qudsī unterscheidet. Während al-Qudsī, wie auch vor ihm schon Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī, einen großen Hass auf die „Ungläubigen“ bekundet, ist die Abneigung bei Kibrīt deutlich schwächer ausgeprägt. Er spricht zweimal von „Ungläubigen“. In Alexandria klagt er, dass er nur „Christen und Juden, nur Pöbel und Türken von Geburt“ (RS, 114) dort vorfand. Das ist natürlich nicht richtig, Kibrīt will lediglich ausdrücken, wie fremd er sich fühlt. Weiter ist anzumerken, dass diese Aussage, so unfreundlich sie auch klingt, nicht nur gegen die Ungläubigen gerichtet ist, sondern gegen „den Pöbel“ darunter auch die „Türken“. Kibrīt hat hier einfach alles, was ihm zur Kategorie Pöbel einfiel, aneinander gereiht. Das ist nicht nett, aber auch nicht militant. Mehr sagt er in der Alexandria-Passage nicht zum Thema „Ungläubige“, aber etwas vorher taucht in seinem Text ein positiv gezeichneter Christ auf, eine Figur, die sich in keinem der anderen Reiseberichte findet. Es ist ein koptischer *adīb* in Rašīd, mit dem sich Kibrīt sehr gut versteht, da sie beide ihr Interesse an Literatur verbindet (RS, 110).

Dass der Komplex „Christen und *ġibād*“ bei Kibrīt anders aufgebaut ist als in al-Qudsīs Text, rührt aus einer anderen Weltsicht her, wie im Laufe dieses Kapitels Schritt für Schritt dargestellt werden soll. Einige Aspekte, die sich in der Alexandria-Passage erkennen lassen, seien aber hier schon genannt. Wie gesagt: Es geht

Kibrīt nicht darum, den Lesern seines Textes ins Gewissen zu reden. Er predigt nicht wie al-ʿAbdarī vom Verfall der Kultur, macht auch keine *ḡibād*-Aufrufe wie al-Qudṣī. Seine Haltung läßt sich kurz gesagt als Misanthropie und Weltverachtung beschreiben. Man erkennt das an vielen Stellen seines Reiseberichts, auch in der Alexandria-Passage. Einen ersten Eindruck gibt die Stelle, an der der Reisende seine Ankunft dort nach langer und unangenehmer Seereise beschreibt:

Als die Sonne unterging, ankerten wir an der Küste von Alexandria. Die Stimmung war gedrückt wegen dieser Ängste und üblen Dinge, die wir erfahren hatten. Wir schliefen diese Nacht am Ufer, bis wir erwachten. Die Nebel entzogen jene Vororte dem Blick.

– Die Nacht wird mir lang, als wäre sie / so lang wie die ganze Ewigkeit.

Als der Morgen kam, habe ich diese Häuser aufgesucht und hielt mich dort auf ohne etwas zum Essen. Ich wusste nicht wohin, wanderte umher und fand nur die Massen von Maghrebiniern darin. Als ich die schlechten Seiten der Stadt sah, wollte ich ihren schützenden Schatten aufsuchen, aber sie stürzte mich in immer tiefere Entfremdung und schloss die Tür der Freude vor mir.

– Sie war geizig gegen mich in allem, / was sich gehört, selbst mit dem Gruß.

Was ist schöner als diese Worte:

– Grüß mir Kairo, oh Herz, ich / wurde davon abgehalten, nach Alexandria zu kommen.

– Wie erfüllte mich mit Sehnsucht, oh Kairo, ein verhüllter Hafen-Mund. / Allerdings ist es so, dass aus Liebe zu dir, mein Verstand mich vernichtet.

Ich hörte von denen, die Erfahrung haben, dass die Reise ein Spiegel der merkwürdigen Dinge ist, bis ich dann sah, dass die Zeit insgesamt merkwürdig ist und dabei an Merkwürdigkeit nichts zu wünschen übrig blieb.

– Zu den Merkwürdigkeiten, die mein Auge sah, gehört, / dass die Menschen das Wünschenswerte verabscheuen. (RS, 113)

Nebel, der den Blick trübt und das Ziel der Reise verhüllt. Wenn man das Bild interpretieren will, kann man sagen, dass der Reisende sich in einer liminalen Zwischenphase befindet, in der Unsicherheit eines Schwebezustands, schon eingetroffen, aber noch nicht angekommen, von dem Vergangenen geärgert, kann er sich noch nicht davon lösen, ungewiss über das, was kommen wird. Als der Reisende in die Stadt hineingelangt, erfährt er nicht etwa eine Befreiung, sondern stellt fest, dass ihre Bewohner abweisend sind und ihn nicht aufnehmen, d.h. in seiner liminalen Phase belassen. Er zieht die Konsequenz:

Ich blieb in Alexandria ohne Gefährten und ohne vertrauten Freund, in Einsamkeit und Trauer, dachte über den Willen des Schöpfers morgens und abends nach. Ich fand in der Stadt keinen von denen mit vollkommenen Vorzügen, der mir Gesellschaft leisten könnte, und keinen Freund, der mit Schönheit geschmückt ist.

– Kein Freund, dem gegenüber meine Traurigkeit sich beklagt, / kein Gefährte, dem meine Freude sich offenbart.

Manchmal neige ich dazu, das Geschwätz zu trinken, manchmal erhebe ich mich über das, was zwischen den Menschen vor sich geht. Ich fand dort in Alexandria an der Küste nur Christen und Juden, nur Pöbel und Türken von Geburt. So zog ich mich in die Verborgenheit zurück und rief meine Freude auf zurückzukehren:

– Die Wanzen und Mücken um mich herum sind Legion. / Sie zechen miteinander vom Wein meines Blutes. (RS, 113 f.)

Das Ungeziefer war wohl tatsächlich eine Plage für den Reisenden, aber der Autor strebt hier nicht nach Realismus, sondern nach Polemik. Der Vers soll die Wanzen und den „menschlichen Pöbel“ gleichsetzen. Gleich darauf werden seine Ausführungen ernster:

Oft ergötzte ich mich in der unzugänglichen Moschee und wiegte die Seele in Frieden ob dieser vorherbestimmten Sache. Ich sagte, dass die Wechselfälle des Schicksals ohne Schranken kommen und gehen. Sie strömen auf dich ein, dann lassen sie ab und weichen zurück.

– Der *dabr* besitzt ohne Zweifel Enge und Weite. / Wenn du wolltest, dass die Sorge andauerte, dann dauerte sie nicht.

In diesen Tagen enthielt ich mich der Nähe der Menschen. Ich wandelte unter jenen Bäumen und ergötzte mich am Zwitschern der Vögel.

– Herr, eine Taube ist im Wald. / Sie beherrscht die Kunst der Klage.

– Ich gab ihr meine Liebe, wenn wir uns trafen. / Von ihr kommt das Weinen, die Tränen von mir. (RS, 114)

Die Frage ist nun, ob Kibrīt nur in Alexandria keinen Freund findet, also dort speziell in eine für ihn unglückliche soziale Konstellation geriet. Sicher nicht. Kibrīts Alexandria-Passage mit ihrer Absage an menschliche Beziehungen steht für eine Haltung, die auch an anderen Stellen seines Reiseberichts deutlich wird. Zu untersuchen ist noch, wie genau Kibrīts Misanthropie zu verstehen ist. Darüber gibt die Alexandria-Passage einige Auskunft. Es scheint so, als ob „die Menschen“, welche er meidet, für etwas anderes stehen, als wenn sie Chiffre sind für „die Welt“ an sich, die gesamte Schöpfung. Es sind Fragen der Ontologie und Metaphysik, die Kibrīt in der Alexandria-Passage anschneidet. Ein Schlaglicht wirft darauf sein Kommentar zur Geschichte der Zerstörung des Leuchtturms:

Der Leuchtturm wurde zu einer Spur ohne Ursprung. Man kann sogar sagen, zu einer bloßen Nachricht über jene Spur. Der hat recht, der sagt:

– Wir haben einen König, der jeden Tag ruft: / Ihr wurdet geboren zum Tod und baut zur Zerstörung. (RS, 116)

Es ist eine uneigentliche Welt, über die Kibrīt spricht, ohne Substanz, vergänglich und im Grunde auch sinnlos. Menschliche Beziehungen sind Teil des Vergänglichen, „die Menschen“ stehen für das, was auch mit *dabr* und *dunyā* zum Ausdruck gebracht wird. Alle drei Begriffe verweisen auf „die vergängliche Welt“. Es könnte tröstlich sein zu denken, dass alles Irdische dem Vergehen anheim fällt, weil dann die menschlichen Schwächen ebenfalls vorübergehend und unwichtig werden. Alle Nöte, selbst die Niederlagen einer islamischen *umma* und die Zerstörung ihrer „Waffe“, des Leuchtturms bedeuten nichts. Die Frage ist nur, was der Mensch nun tun soll, oder man kann die Frage auch so stellen: Warum soll er etwas tun? Wieso zum Beispiel unternimmt Kibrīt die Reise, wieso schreibt er darüber angesichts der Sinnlosigkeit der Welt? In seinem Text versucht er, eine Antwort zu geben, und diskutiert zwei Dinge, die der Welt doch einen Sinn verleihen, Mystik und Poesie.

Dadurch gleicht Kibrīt seinem Kollegen al-Qudsi. Überhaupt geben die beiden ein gutes Paar ab. Beide sind sowohl Literaten (*udabāʿ*) als auch Gelehrte, die überdies sufische Neigungen haben und die sich, insofern sie sich durch dieses Bündel an Charakteristika ähneln, gegen die anderen Reisenden abgrenzen. Es sind allerdings gerade ihre Ähnlichkeiten, die das Trennende zwischen ihnen beiden besonders hervorheben. Man könnte sagen, dass sie die gleichen Fragen stellen, aber zu anderen Antworten kommen. Oben wurde schon angedeutet, dass sich ihre Sicht auf den Leuchtturm, bzw. den Leuchtturm-Mythos unterscheidet; und zwar schien es so, als ob Kibrīt sich über die *ġihād*-Propaganda al-Qudsi's lustig macht. Beweisen ließ sich das nicht. Was aber unbestreitbar ist, und das soll jetzt behandelt werden, ist der Umstand, dass die beiden Texte in irgendeiner Weise zusammenhängen.

Es gibt nämlich Parallelen zwischen ihnen, die so weit gehen, dass sie nicht zufällig sein können. Zwischen al-Qudsi und Kibrīt liegt vielmehr eine Rezeptionsbeziehung vor, wobei allerdings etwas unklar ist, in welche Richtung diese Rezeption ging. Wahrscheinlich ist, dass Kibrīt nach al-Qudsi schrieb, wofür zwei Argumente sprechen. Erstens war Kibrīt jünger und reiste später. Das ist an sich nicht schlagend. Da man nicht weiß, wann al-Qudsi seinen Text fertigstellte, besteht die Möglichkeit, dass er, obwohl er die Reise früher beendete als Kibrīt, vor der Abfassung seines Textes Kibrīts Reisebericht in die Hand bekam. Es gibt aber ein zweites Argument: Kibrīt zeigt in seiner Verarbeitung des Textes von al-ʿAbdarī, dass er das Verfahren der parodierenden Rezeption einzusetzen geneigt war. Bei al-Qudsi ist davon nichts zu erkennen. Jeder der beiden Punkte einzeln ist kaum überzeugend, aber beide zusammen legen es schon nahe, dass Kibrīt seinen Text nach al-Qudsi und in mancher Hinsicht als Antwort auf diesen geschrieben hat.

4.2. Einleitungen

Es ist vielleicht auch nicht ganz so wichtig, die Frage, wer wen rezipierte, mit letzter Klarheit zu lösen. Lohnenswert erscheint es in jedem Fall, die beiden Texte zu vergleichen, um die unterschiedliche Art der Selbstpräsentation der Autoren und ihr verschiedenes Verständnis der Welt und des Lebens herauszustellen. Diese Unterschiede sind wirklich gravierend, zeigen sie doch konträre Sichten auf grundsätzliche Fragen des Daseins. Ganz deutlich sind die Parallelen zwischen den beiden Texten und die Unterschiede in ihren Einleitungen, wie eine Gegenüberstellung erweist. Al-Qudsi's Einleitung, die im Kapitel über diesen Autor bereits zitiert wurde, sei hier in Erinnerung gerufen. Rechts daneben findet sich Kibrīts Einleitung:

<p>Al-Qudsīs Einleitung</p> <p>Im Namen Gottes, des Barmherzigen.</p> <p>1. Gelobt sei Gott, dessen Zeichen vollkommen sind in ihrer wohlbekanntten Bewegung, der die Sonne zu einer leuchtenden Lampe machte, die sich durch das Sein bewegt,</p>	<p>Kibrīts Einleitung</p> <p>Im Namen Gottes, des Barmherzigen</p> <p>1. Gelobt sei Gott allein. Gebete und Friede für den, nach dem kein Prophet mehr kommen wird. „Sprich: Bei der Gnade Gottes. Damit werden sie erfreut. Das ist besser als was sie anhäufen.“ (10:58)</p>
<p>2. der die Schätze der Erde zu verborgenen, geheimen Zeichen seiner Weisheiten machte,</p>	<p>2. Oh der, der die Schätze der Erde als Geheimnisse seiner Weisheit niederlegte,</p>
<p>3. die den Leuten mit tiefer mystischer Einsicht (<i>abl aš-šuhūd</i>) sich erschließen. Er läßt den die wahren Einzelheiten dieser Weisheiten schauen, der die Lieben, Väter und den Geburtsort verläßt.</p>	<p>3. der macht sie sichtbar für den, der in den Ländern mit aufmerksamem Sinn reist.</p>
<p>4. Ich preise Ihn, den Gepriesenen und Erhabenen, als ein Diener, der die Einsheit (<i>ahadiyya</i>) des Wesens (<i>dāt</i>) seines Herrn, dem gedient wird, bestätigt. Ich danke Ihm so lange – wenn Gott, der Gepriesene will –, bis das Reich der Ewigkeit anbricht. Ich bekenne, dass es keinen Gott gibt außer Gott, Er keinen neben Sich hat, dass Er der Einzige ist, dem man dient.</p>	<p>4. Jeder Region schenkt Er etwas, das ihr besonders ist und das es nur dort gibt. Er schafft für den einen Menschen einen Abscheu vor dieser Region, so dass er sie verläßt. In dem anderen schafft Er eine Zuneigung zu dieser Region, so dass er sie für sich wählt.</p>
<p>5. Ich bekenne, dass Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist, der Lobende und Gelobte, der die oberste Mittlerschaft innehat und die größte Gnade am festgesetzten Tag und der besonders ausgezeichnet ist mit Ruhm. Er ist die Tränke, die man aufsucht, und der Ort, der geschaut wird. Er ist der, welcher auswanderte in Gehorsam gegen Gott von Mekka nach Ṭaiba, dem Ort des Aufstiegs.</p>	<p>5. Gelobt sei Dein Prophet, Gesandter, geliebter Freund und Vertrauter, der Herr und unsere Stütze Muḥammad, mit dem viele der Länder beehrt sind. Mit seinen Spuren sind die Hügel und die Ebenen parfümiert.</p>
<p>6. Gott segne ihn, seine Familie und Gefährten. Durch sie zog Gott in Seine Nähe die, die entfernt waren. Er machte die Gefährten zu leuchtenden Sternen, die das Rechte vertreten (<i>qā'imīn bi-l-ḥaqq</i>) und die die <i>šarī'a</i> Gottes in bester Weise anwenden.</p>	<p>6. Gelobt seien seine Verwandten und Gefährten, seine Gruppe und Anhängerschaft, die Edelsten derjenigen, die in den Regionen der Klimata wandern und sie bevölkern. Sie lassen sich in den elendigen Landstrichen nieder und bewässern sie mit den fließenden Strömen ihres Segens,</p>

<p>7. Die Träne des Fremden fließt, wenn er sich an die Heimat erinnert, die Seiten der Wangen herunter. Ich pries die Inhaber der Vollkommenheiten und schloss mich an die Väter und Großväter an.</p>	<p>7. so dass die Zweige der Hoffnung darin erzittern durch das Wehen der Akzeptanz durch Gott und sich der im Herzen verwundete beim Vorbeigehen an den Lagerstätten der Süße der Heimat und der Wasserstellen erinnert.</p>
<p>8. Und dann: Wenn ein Mann es als seine vorrangige Aufgabe ansieht, sich die Eigenschaften des Wissens zu verschaffen und sich in die Reihe der Leute des Wissens einzureihen, derjenigen, die darin von einer Stufe zur anderen aufsteigen, dann ist dieses – nach der mehrheitlichen Meinung – nur möglich, wenn er sich von der Heimat abwendet und mit seinen menschlichen Gewohnheiten bricht. (IA, 74b)</p>	<p>8. Und dann: Wer das Schicksal untersucht hat und seine Wendungen erfahren hat und wer seine Wandlungen sah und beobachtete, was es mit denen tut, die Vorzüge haben, dem bleibt nicht verborgen, dass die Zeit (<i>zamān</i>) denen, die mit den preisenswerten Eigenschaften bekleidet und die geschmückt sind mit Vorzügen und Vollkommenheiten, Fallen in Form von Katastrophen stellt. – Die Zeit läßt ihn in ein Netz der Schande fallen, / er trinkt die Entfernung und Schicksalsschläge, die schwer zu schlucken sind. (RS, 3 f.)</p>

Al-Qud̄sī's Einleitung enthält, was in eine rechte Einleitung hinein gehört. So tauchen in der *ḥuṭba* die unverzichtbaren Topoi, Lob Gottes, des Propheten, seiner Familie und Gefährten, auf. Dazu kommen einige Anmerkungen, die mit der Situation des Reisenden zu tun haben und dem Autor dazu dienen, eigene Akzente in der Verarbeitung der Themen Gott, Prophet etc. zu setzen. Wichtig ist ihm zu sagen, dass die Zeichen von Gottes Allmacht in der diesseitigen Welt dem Menschen erkennbar sind und ihm Verständniszugänge zum Charakter der Schöpfung eröffnen. Zweitens streicht er das Konzept des *ḥaqq* heraus, des rechten Verhaltens, welches von den Gefährten Muḥammads vorbildhaft vertreten worden sei. Soweit also nichts Auffälliges. Nach der *ḥuṭba* folgt in den einleitenden Worten zum Reisebericht ein Lob der Reise (Nr. 8), was auch nicht überrascht.

Erst durch den Vergleich mit Kibrī's Text wird klar, dass es zu den scheinbar selbstverständlichen Aussagen al-Qud̄sī's auch Alternativen gibt, ebenfalls muslimische Einleitungsformeln, die aber aus einer anderen geistigen Ausrichtung herühren. In der Gegenüberstellung der beiden Einleitungen ist leicht ihre Beziehung zu erkennen, die kein Zufall sein kann. Es gibt Fälle von gleichem Wortgebrauch, etwa die Wendung über „die Schätze der Erde“ (Nr. 2). Dann sind strukturelle Ähnlichkeiten zu nennen, jeweils ein inhaltlich korrespondierender Satz am Schluss der *ḥuṭba* (Nr. 7), aber auch die ersten Sätze am Beginn des Hauptteils, die ähnlich strukturiert, wenn auch inhaltlich konträr sind (Nr. 8). Einer der beiden Autoren hat Worte des anderen verarbeitet, was interessant und eine große Interpretationshilfe ist.

Die Sätze, die am meisten ins Auge stechen, folgen jeweils auf die *ḥuḥba* (Nr. 8). Al-Qudṣī sagt, dass die Reise wertvoll ist, weil sie der Erlangung von Wissen dient. Dieses Unternehmen, *ṭalab al-ʿilm*, erfordert zwar Anstrengung, „Zerbrechen der menschlichen Gewohnheiten“, ist prinzipiell aber erfolgreich durchführbar. Viel pessimistischer betrachtet dies Kibrīt. Jemand, der die „preiswerten Eigenschaften“, der auch „Vorzüge und Vollkommenheiten“ – das soll wohl Wissen bedeuten – besitzt, wird von den üblen Schlägen der Zeit betroffen, die „Fallen in Form von Katastrophen stellt“. Das heißt: Das lobenswerte Ziel des Reisens kann nicht erreicht werden. Der nach Bildung und Erkenntnis Suchende ist zum Scheitern verurteilt, und Streben nach Wissen wird von der „Zeit“ mit Not und Verderben belohnt.

Unterschiedlich sind die beiden *ḥuḥbas* auch im Gotteslob (Nr. 1-4). Gott wird von Kibrīt gepriesen als einer, der in der Erde aufgrund seiner Weisheit Geheimnisse verbirgt. Dann fügt Kibrīt hinzu (Nr. 4): Gott schafft eine Abneigung gegen manche Regionen – vielleicht zielt das auf Istanbul oder auch Alexandria – und Zuneigung zu anderen, gemeint ist wohl Medina, Kibrīts Heimatstadt. Was soll das heißen? Liegt hierin eine Gnade von Gott, dem Schöpfer? Das wird nicht ganz klar. Wenn man das Gotteslob Kibrīts mit dem von al-Qudṣī vergleicht, zeigt sich, dass es bei Kibrīt recht kurz ausfällt, dass er es sogar so kurz wie möglich hält. Dies erscheint nun nicht als bloßer Zufall, sondern als bedeutungstragendes Element seines Textes, wenn man im Hinterkopf al-Qudṣīs „Subtext“ behält. Kibrīt hatte die längere Version des Gotteslobes darin vor Augen, entschied sich aber für eine kürzere. Sicher verfolgte er eine Absicht dabei, dass er jene Passage über die Einsheit Gottes und den Menschen als Diener Gottes, wie sie sich in der Einleitung al-Qudṣīs findet, gänzlich fortlässt. Liest man seine Einleitung ohne weitere Interpretationshinweise, könnte man vermuten, dass er als Muslim dies selbstverständlich mitdenkt. Aber wenn man annimmt, dass sein Text organisiert ist, und zwar in Abgrenzung zu dem Text al-Qudṣīs, dann ist es auch möglich, dass er die entsprechenden Aussagen bewusst weggelassen hat. Wieso sollte er das tun? Zeigt er sich hier als unfrommer Mensch? Jedenfalls ist schon merkwürdig, was er von Gott sagt, bzw. was er nicht sagt.

Kibrīts Prophetenlob fällt etwas wärmer aus als sein Gotteslob. Hier führt er den Gedanken der Vorzüge mancher Regionen vor anderen weiter und sagt, Muḥammad und die Gefährten hätten einige Gegenden, wohl Arabien, gesegnet, so dass man gerne dorthin zurückkehrt. Eigentlich ist aber auch dieses Lob nichts weiter als ein verklausulierter Ausdruck seiner persönlichen Vorlieben. Dazu passt, dass der Preis Muḥammads und seiner Gefährten als Verfechter des *ḥaqq* bei Kibrīt fehlt (Nr. 4). Wieder könnte man annehmen, dass er diese Aussage mitdenkt, würde man nur seinen Text kennen. Aber wenn man noch einmal in die Überlegung einbezieht, dass Kibrīt auf al-Qudṣī antwortet, dann dürfte man doch dem Weglassen eine andere Bedeutung zumessen. Die Ursache ist die unterschiedliche Bewertung des Konzepts *ḥaqq* durch al-Qudṣī einerseits und Kibrīt

andererseits. Der *ḥaqq* ist als Thema bei al-Qudṣī sehr wichtig, und wenn man annimmt, dass Kibrīt dies bemerkt hat, dann ist seine Entscheidung, jeden Hinweis auf das Konzept *ḥaqq* zu vermeiden, signifikant. Kibrīt will damit andeuten, dass es ihm weniger oder nichts bedeutet.

Das passt zu seinen Aussagen in der Alexandria-Passage, als er die Zerstörung des Leuchtturms nicht als Verstoß gegen rechtes muslimisches Verhalten, eben *ḥaqq*, deutet, wie das al-Qudṣī tut, sondern als Zeichen des immerwährend vernichtenden *dabr*. Das Konzept des *dabr* wurde schon mehrfach erwähnt. Allerdings tauchte es bei keinem der anderen Reisenden in der Einleitung auf, auch nicht bei Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī, obwohl *dabr* in seinem Text recht oft vorkommt. Die Klage darüber, dass „der *dabr* die Dummen bevorzugt“ (HA, 61), führt Muḥibb ad-Dīn angesichts ungerechter Behandlung von Gelehrten in Ägypten bei der Postenvergabe. In Istanbul sieht er sich selbst als Opfer der ungerecht wirkenden Zeit, als ihm der Wunsch nach einem Kadi-Amt zunächst abgeschlagen wird. Kibrīts Aussage über die „Fallen“, welche die Zeit den Vorzüglichen stellt, geht in die gleiche Richtung. Beide Autoren beschreiben ihr Leiden am Wirken der Zeit und fühlen sich „entehrt“. Beide sind nicht geneigt zur willigen Annahme ihrer mißlichen und erniedrigenden Situation und begeben sich deswegen auf die Reise. Das Konzept der Zeit wird aber dennoch von Muḥibb ad-Dīn nicht so prominent herausgestellt und scheint somit nicht in gleicher Weise programmatischen Charakter für seine Weltsicht zu haben wie bei Kibrīt.

Was den Autor Kibrīt zu dieser Weltsicht gebracht haben mag, läßt sich zum jetzigen Zeitpunkt nicht ergründen. Sein Reisebericht gibt nur über die Ansichten und Motive des *Reisenden* Auskunft. Ein Grund dafür, dass der Reisende im Text die Ungerechtigkeit der Zeit so wichtig nimmt, liegt im Verlauf seiner Geschichte. Die Schicksalsschläge zwangen ihn zu der Reise, sagt er zu Beginn des Berichtes (RS, 5). Das macht ihn unglücklich und frustriert, aber vor allem trifft es ihn, dass er auf der Reise scheitert – als einziger aller Reisenden in diesem Buch. Er wird am Ende in die „Fallen der Zeit“ gehen, die er anfangs erwähnte. Nun kann man vermuten, dass der *Autor* Kibrīt die Geschichte bewusst so gestaltet hat, um die Bedeutung von *dabr* hervorzuheben. Er läßt gewissermaßen den Reisenden in die Falle laufen und konstruiert die Geschichte als Illustration seines philosophischen Pessimismus.

Dem Autor dient nun nicht nur die Einleitung als Vorausschau auf das Scheitern des Reisenden, sondern auch der Anfang des Hauptteils, der eine Kurzfassung der Reise mitsamt ihrem Ergebnis enthält. Er sagt an dieser Stelle, warum er für seinen Text den Titel „Die Reise des Winters und des Sommers“ wählte, der in der Tat erklärungsbedürftig ist, erscheint er doch mit Blick auf die anderen Reiseberichte ungewöhnlich. Diese trugen gereimte Titel wie „Al-maṭālī‘ al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya“ oder „Isfār al-asfār wa-ibkār al-afkār“. Kibrīts Titel ist viel knapper, weist keinen Reim auf und klingt insgesamt etwas unpoetisch. Eine Aussage über die klimatischen Bedingungen, unter denen die Reise stattfand, kann es

wohl nicht sein, da er nicht nur im Sommer und Winter reiste. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass sich hinter der Titelwahl ebenso wie hinter der Organisation der Einleitung ein literarisches Kalkül verbirgt. Das ist in der Tat der Fall.

Natürlich war die Wendung „Reise des Winters und des Sommers“ Kibrīts potentiellen Lesern bekannt, stammt sie doch aus Sure 106, „Die Qurais“. Wer den Titel liest und gute Korankenntnisse besitzt, denkt an die vier Verse dieser Sure:

Für die Vereinigung der Quraisch,
 (für) ihre Vereinigung zur Reise in der Karawane des Winters und des Sommers.
 So sollen sie denn dem Herrn dieses Hauses dienen,
 Der sie speist, nachdem sie gehungert haben, und ihnen Sicherheit gewährleistet, nachdem sie in Angst lebten!

Kibrīt sagt, dass sein Titel auf diese „Worte, in denen kein Fehler ist“, da Gottes Worte, Bezug nimmt. Um dies näher zu erklären, fügt er ein Gedicht an:

- Eine Reise, an der mich immer der Sommer hinderte, / wenn ich sie unternehmen wollte, ebenso der Winter.
- Das Gesicht vermeidet die Hitze und die Kälte. / Es ist unmöglich, das Feuer der Hölle zu vermeiden.
- Meine Kraft hat abgenommen durch das, was ich sammelte. Denn mein Tag ist / Höllenfeuer (*qamṭarīr*) und meine Nacht schreckliche Schwärze.
- Ich war im jugendlichen Schlaf und erwachte / erst, als mein Haar sich grau gefärbt hatte. (RS, 6)

Es ist nicht willkürlich anzunehmen, dass das Gedicht einen Bezug zu den koranischen Versen herstellen soll, auch wenn dieser abgesehen von der Zahl der Verse nicht offen zu Tage tritt. Kibrīt bezieht hier eine Gegenposition zu der Koransure – etwa in der Weise, wie er das in seiner Einleitung mit der Vorlage al-Qudsīs gemacht hat. In diesem Gedicht kann man die Unterschiede zum Koranvers besonders gut erkennen, wenn man zunächst die Ähnlichkeiten der beiden Texte ins Auge fasst. Beide Texte beschreiben eine vorher-nachher Sequenz. Die Qurais „werden gespeist, nachdem sie gehungert haben; ihnen wird Sicherheit gewährleistet, nachdem sie in Angst lebten!“ Es geht ihnen also nachher durch Gottes Hilfe besser als vorher. Kibrīts Gedicht erwähnt Gott nicht, und auch die vorher-nachher Beziehung ist eine andere. Ego in dem Gedicht ist vorher jung, nachher alt und grau. Das klingt wie eine Klage. Andererseits ist es aber auch „erwacht“, vielleicht aus dem Schlaf der jugendlichen Dummheit? Will man die Verse sufisch betrachten, könnte man sagen, Ego erwacht aus dem Zustand der Nichterkenntnis (Kibrīt verwendet dafür den sufischen Begriff der *ḡafla*), dem Gegenteil von *ḥaqīqa*, der absoluten Wahrheit, und nähert sich dann dieser Wahrheit auf dem sufischen Weg an. Aber das ist nicht zwingend, und bis zu dieser Stelle hat Kibrīt sich auch nicht als sufischer Denker präsentiert. Hätte er das gewollt, würde seine Einleitung ganz anders aussehen. Gesucht werden also weitere Möglichkeiten der Deutung.

Zunächst ist es wichtig zu klären, wann in Kibrīts Versen Ego erwacht, durch die Reise oder schon vorher. Das impliziert die Frage, ob er reist, weil er sich im Feuer

wähnt, d.h. seine Lage so übel ist wie die Hölle, oder ob er die Reise als höllisch empfindet. Sieht er die Reise also als Segen oder Fluch? In dem Gedicht ist keine positive Sicht auf die Reise zu erkennen. So kann man darin lesen: Vor der Reise war meine Lage übel, und auf der Reise wurde sie nicht besser. Wie auch immer betrachtet, klingt das Gedicht nicht besonders fromm, vor allem, wenn es vor dem Hintergrund der Koransure gelesen wird. Das Gedicht gibt wie seine *ḥuṭba*-Einleitung nicht zu erkennen, dass Kibrīt besonders an Gott und seinem Beistand interessiert sei, und es bestätigt den Eindruck, den seine Einleitung hinterließ, nämlich, dass das Grundgefühl des Reisenden Pessimismus ist. Wie dieser entstand oder wie er durch seine Erlebnisse darin bestätigt wurde, bleibt noch offen und wird, so kann man als Leser annehmen, im weiteren Verlauf der Geschichte geklärt. In der Tat passiert das auch, aber Kibrīt schiebt die Lösung des Rätsels bis zur letzten Passage des Reiseberichts hinaus. Der Interpretation soll jedoch nicht vorgegriffen und zunächst weiter seiner Reise gefolgt werden.

Kibrīt reist, weil die Zeit (*dabr*) ihm „ein Problem“ bereitete, das ihn dazu trieb, den schützenden „Schatten des Sultans“ aufzusuchen. Das ist eine ähnliche und ähnlich spärliche Formulierung wie sie Badr ad-Dīn verwandte, der anfangs auch nur davon sprach, dass er wegen „einer Sache“ reiste. Während Badr ad-Dīn dann später noch hinzufügt, dass es ihm um einen Posten geht, kann man bei Kibrīt finanzielle Motive vermuten. So jedenfalls klingt die folgende Stelle vom Anfang seines Berichts:

Es ist unmöglich, mit der Profession des *adab* ein Ziel zu erreichen oder mit dem Unglück das Lächeln des grausamen *dabr*.

– Nicht jeder, der ein Ziel anstrebt, erreicht es, / und nicht jeder, der den heiligen geschützten Ort aufsucht, hört den Ruf. (RS, 5)

Sicher kann das vieles heißen, aber einige spätere Stellen legen die Deutung nahe, dass Kibrīt nicht von der „Profession des *adab*“ abgehen und eine Funktionslaufbahn einschlagen wollte. Genauer gesagt war es so, dass er nach Istanbul reiste, um einen Mäzen für seine Tätigkeit als Literat zu finden. Vielleicht hat er gehofft, etwas von dem *ṣaiḥ al-islām* Yaḥyā b. Zakariyā zu bekommen, dem er den Reisebericht widmet (RS, 6). Dieser Yaḥyā kam schon zur Sprache. Al-Qudṣī hatte ein Lobgedicht auf ihn geschrieben, wohl weil Yaḥyā als potentieller Mäzen bekannt war. Kibrīt wird dann in Istanbul auch von dem Scheich unterstützt, allerdings nicht bei seinem ursprünglichen Anliegen. Vielmehr war es so, dass Yaḥyā ihm eine Möglichkeit zur Rückreise verschaffte. Vielleicht hat Kibrīt später aber doch noch Erfolg gehabt, als er den fertigen Text präsentieren konnte, was lange nach der Rückkehr geschehen sein dürfte. Jedenfalls erklärt er in der Einleitung, dass er den Text ansprechend und repräsentativ gestalten wollte, das heißt als Werk, das nicht nur eine ungewollte Reise beschreibt, sondern als Anthologie, die auch vielen anderen Zwecken dient:

Ich habe unterwegs alle Geschehnisse, auch Kleinigkeiten stets aufgeschrieben... bis ich nach Istanbul kam. Ich schrieb das Buch, damit es wie ein Spaziergang wird für mich und meine Freunde und eine Belehrung. (RS, 5)

Als Autor wusste Kibrīt, was zu tun war, um einen Text wie „einen literarischen Spaziergang“ zu gestalten. Dazu reichte es nicht, einfach sein persönliches Problem darzulegen und Einblicke in seine Psyche zu geben. Was sollte das den Widmungsträger, den osmanischen *šaiḅ*, oder andere potentielle Leser interessieren, die nicht an Kibrīts Privatangelegenheiten Anteil nahmen? Es gab viele andere in ähnlicher Lage wie ihn, die solche Reisen machten. Die meisten schrieben nicht darüber, weil sie nur ihre Erlebnisse und ansonsten nichts Interessantes zu berichten hatten. Erst wenn der Text nicht exklusiv über das Los des Reisenden handelt, sondern auch oder vor allem anthologisch vorgeht, also das Prinzip der Mischung von Erlebnisbericht und Bildungspräsentation beherzigt, wird er durch einen breiten Kreis von Intellektuellen konsumierbar. Das alles will Kibrīt mit der Darlegung seines Schreibprogramms sagen, und er erfüllt den darin erhobenen Anspruch durchaus. Sein Text quillt geradezu über von Bildungsgut, das selten mit der Reisehandlung und den philosophischen Reflexionen des Reisenden verknüpft ist. Kibrīt ähnelt da wieder al-Qudsī, beide zusammen stehen für eine stärker ausgeprägte „Anthologisierung“ des Reiseberichts als ihre beiden Vorgänger Badr ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn.

4.3. Die See und die Städte

Im folgenden soll nicht weiter auf die einzelnen Einschübe, die geographischen und historischen Darstellungen in dem Bericht eingegangen, sondern der Reisehandlung gefolgt werden. Zunächst zum Reiseweg Kibrīts, der in Kurzfassung so aussieht:

S. 1	Einleitung
9	17. Muḥarram 1039 / 6. September 1629, Abreise aus Medina
24	Kairo
113	Alexandria
130	Seereise, 16. Rabīʿ II 1039 / 3. Dezember 1629
141	Ankunft in Istanbul am Dienstag, 23. Ğumāda II 1039 / 7. Februar 1630
187	Reise durch Anatolien und Syrien
211	Damaskus
230	Weiterreise in Richtung Medina
245	22. Du l-Ḥiġġa 1040 / 22. Juli 1631, Ankunft in Medina
248-250	Abschlusskommentar

Aus der Sicht eines Intellektuellen wie Kibrīt lag es nahe, Kairo zu besuchen, wo er an Kursen in der Azhar teilnehmen konnte, wie das viele andere auswärtige Besucher vor ihm schon getan hatten. Der weitere Weg war dann relativ klar vorge-

zeichnet, nilaufwärts nach Rašid und Einschiffung zur Fahrt über das Mittelmeer in Alexandria. Dass er auf der Rückkehr dann den Landweg nimmt, liegt nahe, wenn er mit einer Karawane auf dem Pilgerweg zieht. Er kommt somit nach Damaskus, wo er Freunde hat. Seine Route ist wenig spektakulär und verläuft nicht anders, als sie andere Reisende wählten, ob sie darüber schrieben oder nicht.

Kibrīts Interesse gilt vorzugsweise den Städten wie Kairo, Istanbul und Damaskus, aber auch eine Seereisebeschreibung findet sich in seinem Text. Mit dieser soll begonnen werden. Kibrīts Seereisebeschreibung hält, wenn man Abenteuergeschichten mag, keinem Vergleich mit al-Qudīs Erlebnissen stand. Nach der Abreise von Alexandria gerät er zwar auch in einen Sturm, und der ist von solcher Stärke, dass die Mannschaften der 30 Schiffe, die zusammen fahren, einander aus den Augen verlieren. Dennoch trifft er wohlbehalten in Rhodos ein, sogar in „weniger Zeit als gedacht“ (RS, 136). Rhodos erscheint ihm als eine „schöne Stadt“, aber er fühlt sich auch bedrückt und einsam, ganz ähnlich wie in Alexandria. Ende des Monats Ğumādā I 1039 / Januar 1630 segelt er weiter und genießt die angenehme Gesellschaft des Kapitäns. Ganz anders erscheint hier der osmanische Funktionär als die Seeleute in al-Qudīs Bericht, die soviel trinken, dass sie das Schiff in Gefahr bringen. Kibrīt äußert eben keine Kritik an den Osmanen; das war auch in der Alexandria-Passage so. Am 12. Ğumādā II/27. Januar kommen sie nach Şāqış (Chios). Über al-Buġāz geht es dann am Dienstag, 23. Ğumādā II/7. Februar, nach Istanbul (RS, 142). Das ist alles, was Kibrīt über die Seereise zu berichten hat. Die Beschreibung fällt in seinem Text unspektakulär und mit elf Seiten auch relativ kurz aus im Vergleich zu al-Qudīs Version, die 25 Folios (103a-128a), etwa ein Drittel des gesamten Textes umfasst. Dass sich bei Kibrīt keine *ġihād*-Szenen wie bei al-Qudīs finden, liegt sicher nicht daran, dass die Welt, als er reiste, friedlicher geworden wäre. Derartiges interessiert ihn vielmehr als Autor nicht, ebenso wenig andere Kampf- und Gewaltbeschreibungen, die bei al-Qudīs so prominent auftreten.

So erscheint auch Kibrīts Kairo-Beschreibung, ganz im Gegensatz zu der von al-Qudīs, der geradewegs in die Turbulenzen nach den Morden an al-Bakrī und dem Gouverneur hineingerät, unaufgeregt. Nicht aktuelle Ereignisse stehen im Vordergrund des Interesses, sondern historisch-geographische Beschreibung im Stile von Autoren wie al-Maqrīzī (st. 845/1442), as-Suyūṭī (st. 911/1505)⁶ und ihren vielen Vorläufern, die Kibrīt auch zitiert. Er beginnt (RS, 28-29) ganz nach der Methode der Geographen mit allgemeinen Bemerkungen über das Land Ägypten, beschreibt insbesondere den Nil und nimmt sich viel Raum für Geschichten über komische Geschehnisse und Katastrophen wie die Pest oder Hungersnöte. Er beschreibt dann besondere Vorzüge von Kairo, zieht auch den Vergleich zu anderen Städten (RS, 64). Wie viele Reisende plagten ihn die Mücken in der Stadt (RS, 66). Aber das hält ihn nicht von einer ausführlichen Behandlung der Geschichte Kairos ab, die er mit Gedichten und Anekdoten garniert (RS, 68-75). Wenig Raum nehmen seine

⁶ Al-Maqrīzīs „*Hiṭaṭ*“ und as-Suyūṭīs „*Ḥusn al-muḥāḍara*“ werden in RS, 27 zitiert.

eigenen Erlebnisse ein: Kibrīt studierte etwas an der Azhar, sagt er, und nutzte seinen Aufenthalt auch zu Gräberbesuchen, etwa am Grab des Imam aš-Šāfi‘ī (st. 204/820), des Begründers der šāfi‘itischen Rechtsschule (RS, 75). Er erzählt dabei von der Geschichte des Grabbaus und gibt weitere Informationen über aš-Šāfi‘ī. Lange spricht er auch über weniger heilige Stätten wie Ḥān al-Ḥalilī (RS, 79), wo man „Düfte, Stoffe und andere schöne Sachen“ kaufen konnte, sowie den Ausflugsort Būlāq, der in den Augen Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawīs so wenig Gnade fand, aber von Kibrīt als „eine der Schönheiten Ägyptens“ beschrieben wird (RS, 90). Insgesamt fällt Kibrīts Bild von Kairo positiv aus.

Kibrīts Lage in Istanbul, wo er am 23. Ğumādā II 1039/7. Februar 1630 eintrifft, stellt sich ähnlich dar wie die seiner Vorgänger. Im Zentrum der Istanbul-Passage stehen die Episoden, in denen er über seine Treffen mit wichtigen Personen berichtet. Recht deutlich macht Kibrīt, dass bei den Treffen so etwas wie eine Prüfung für ihn stattfand. So beginnt der Besuch bei Yahyā b. Zakariyā, den der Autor am Anfang seines Berichts als Widmungsträger nennt. Kibrīt wird nicht einfach vorgelassen, wurde also nicht erwartet, sondern muss zuerst seine Qualität als Dichter beweisen. Der Sinn dabei ist der, dass er sich in der Lage zeigt, etwas Wertvolles zu dem Salon des *šaiḥ* beizutragen. Kibrīt besteht die „Einlassprüfung“, indem er zwei Verse an den Hausherrn sendet, die auch akzeptiert werden.

Kibrīt zeigte sein poetisches Talent nicht nur gegenüber dem *šaiḥ al-islām*, auch der *qāḍī ‘askar* Abū Sa‘īd Muḥammad b. As‘ad empfing ihn erst, nachdem er Verse vorweisen konnte (RS, 156). Zwei spontan verfasste Lobgedichte verschafften ihm Einlaß und andere Vergünstigungen des Gastgebers, die aus der „Großzügigkeit seines Charakters“ entsprangen. Andere Aspiranten auf das Wohlwollen des *qāḍī ‘askar*, darunter Kadis und Gelehrte von Rang, wurden hingegen nicht vorgelassen, vermerkt Kibrīt mit sichtlichem Stolz und macht sich über diese anderen lustig. Als er nämlich den *qāḍī ‘askar* verließ, sagt er, „warteten sie immer noch schwitzend unter der Sonne“ (RS, 156). Er meint Karrieristen, die sich an der Tür des Funktionärs einfanden, weil dieser für Ämterbesetzungen zuständig war. Kibrīt selbst hat an einem Amt kein Interesse, was ihn in gewisser Weise diesen Karrieristen überlegen macht. Allerdings bemüht auch er sich um Zuwendung und antichambriert, aber weniger bei dem *qāḍī ‘askar* als bei einem gewissen Idrīs Aġā, anscheinend ein Ratgeber oder enger Vertrauter des Herrschers in einer militärischen oder administrativen Funktion. Kibrīt sagt nun, dass er sich den Gefahren der Reise aussetzte, um eben diesem Idrīs eine Bitte um Geld vorzutragen. Vergeblich, der Aġā lehnt ab, was den Reisenden dazu veranlaßt, eine ganze Reihe von Beispielen ähnlicher Fälle, also Abweisungen von finanziellen Bitten, aus der arabischen Literatur anzufügen (145 ff.).

Der Misserfolg enttäuscht ihn zwar, aber Kibrīt äußert weder Kritik an dem Aġā, noch an der Osmanen-Herrschaft oder ihrer Politik insgesamt. Er lobt nicht nur den regierenden Sultan Aḥmad I, auch seine Darlegung der Geschichte des Hauses Osmān klingt freundlich. Solche spitzen Bemerkungen wie sie al-Qudsi über Selim

II., „den Säufer“, macht, vermeidet Kibrīt. Das hätte auch nicht zu seinen sonstigen Aussagen gepasst. Keine Kritik an Mächtigen ist darin enthalten, weder an dem Herrscher, noch an irgendwelchen Gouverneuren oder Kapitänen osmanischer Schiffe. Das ist sicher nicht dem Umstand geschuldet, dass Kibrīt nur gerechte und fromme Autoritäten traf. Kritik an den Mächtigen und ihrem Verhalten ist einfach nicht sein Thema.

Was Kibrīt in Istanbul belästert, ist die gelehrte Kultur. So sagt er, dass er gehofft habe, durch das Studium bei den Türken (Rūm), nachdem er bereits bei arabischen Gelehrten studiert hatte, „die Kombination ihrer beider Vorzüge erhalten würde“ (RS, 179), sieht sich aber enttäuscht. Er erlangt kein Wissen in Istanbul, weder in Theologie, noch in Recht, Grammatik, Logik und anderen Fächern des gelehrten Standardcurriculums. Er ist resigniert, aber nicht nur deswegen:

- Meine Kraft vermindert sich wegen der Enge der zweihändigen (=Menschen, *dāt ya-dai*). / Es befielen mich Katastrophen.
- Mein *dabr*, der Verfluchte, führte mich auf / den Weg der Entehrung. (RS, 179)

Kibrīt ist frustriert, da er nun die eingangs des Reiseberichts angekündigten „Katastrophen“ des *dabr* tatsächlich erlebt, aber er bricht den Kontakt mit den „Türken“ vorerst nicht ab:

- Ich mischte mich freundlich unter sie und saß lächelnd bei ihnen. Oh, wer immerfort die Verzweiflung über die Menschen erfährt, der ist vor dem Übel bewahrt. Die gänzliche Hinwendung zum Studieren und die Abwendung von den Orten der Vernichtung führt manchmal zum Erfolg, manchmal ins Verderben.
- Die Freundlichkeit des Menschen bewirkt, dass sein Leben gewinnt / an Reinheit. Und es gibt ihm der Schöne etwas, um sich daran zu erinnern.
 - Wobei meine Ausdauer mit dem, den ich traf, / und die darauf folgende Entschuldigung eine Berührung des Feuers ist. (RS, 180)

Interessant erscheint an dieser Passage vor allem der zweite Satz, „wer immerfort die Verzweiflung über die Menschen erfährt, der ist vor dem Übel bewahrt.“ Hieraus spricht Resignation, aber auch eine milde Gelassenheit des Erfahrenen, den nichts mehr überraschen oder gar bedrücken kann, was er erlebt. Der letzte Vers soll wohl heißen, dass Kibrīt lange versuchte, für ihn nutzbringende Kontakte mit gewissen Leuten in Istanbul zu pflegen, die sich aber weigerten, ihm das Gewünschte zu geben. Wahrscheinlich meint er abweisende Mäzene, die ihn als *adīb* nicht ausreichend mit Gütern versorgten. Das ärgert ihn natürlich, aber Kibrīt kann auch Verständnis aufbringen:

Die Großzügigen haben sich verborgen unter den Söhnen. Und ich erfuhr von den Freuden nur die Freude der Enttäuschung. Bei meinem Leben, diese Verborgenen haben eine gute Entschuldigung. Denn ich sah unter dem, was es in Istanbul gab, Leute aus Jerusalem, Damaskus und anderen Orten mit Turbanen groß wie Burgen und Ärmeln wie Satteltaschen, die sich dauernd an ihren Türen aufhielten. Als wenn sie Prozessparteien wären, die Geldforderungen als Lohn für ihre Poesie erheben. Wenn die beklagte Partei sähe, was wirklich mit den Klägern ist, würde sie diese nicht grüßen und sie für den Rest des Lebens meiden.

- Es wird mir die Entschuldigung für die Großzügigen klar. Wenn sie sich / den meisten Dichtern verweigern, dann ist das nicht von übel.
 - Sie sind nicht müde, Geschenke zu geben, aber / das Wasser der Großzügigkeit ist gefroren wegen der Kälte der Gefühle und Gedichte.
- Es ist so, wie der *šarīf* al-ʿAbbāsī⁷ sagte:
- Herr, nimm für die Poesie von solchen, / die uns etwas hören ließen, was entnervt,
 - als Gleichnis die Schlucke von dem Wasser, das / in meinem Mund ohne Geschmack ist und keine Bedeutung besitzt. (RS, 180)

Das richtet sich gegen Dichter, die nichts anderes im Sinn haben, als mit ihrer faden Poesie Geschenke zu erlangen.

Man kann darin aber auch eine Absage an den Karrierismus sehen, zumal die Karrieresucher oft mit ihren Gedichten an gelehrte Posten herankommen wollten. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī ist ein gutes Beispiel dafür. Wenn er oder auch Badr ad-Dīn al-Ġazzī diese Verse von al-ʿAbbāsī gehört hätten, wären sie sicher nicht erfreut gewesen. Kibrīts radikale Kritik am Patronagewesen und Karrierismus kommt noch einmal und jetzt ganz deutlich in den folgenden Versen zum Ausdruck:

- Deswegen trennten sich meine Wege von den Lebenden. Der hat recht, der sagt:
- Sei nicht wütend auf einen Mann, / der dir nicht gibt, was er in seinen Händen hat.
 - Sei wütend auf die Gier, die dich dazu aufrief / zu fordern, was er besitzt.
- Er sagte auch:
- Begehre nicht, was in der Hand der Menschen ist. / Denn der Freund vermeidet es dann, dich zu treffen.
 - Die Erniedrigung liegt darin, dass du die Menschen nach etwas fragst / und sei es nach dem Weg.
- Er sagte :
- Ich will nicht mit der Poesie Reichtum erwerben, / selbst wenn ich gute Poesie herstellen könnte.
 - Wie denn auch, ich weiß doch, dass ich Einen habe, / der mich reich macht, ohne dass ich dies bemerke. (RS, 180 f.)

Hieraus spricht eine ganz andere Haltung zur „Erniedrigung“ als in den Texten der Karrieristen. Nicht das Scheitern oder die zeitweilige Zurückweisung erniedrigt den Menschen, heißt es, sondern der Versuch, Karriere zu machen, der dazu führte. Kibrīt verlagert die Schuld damit auf sich und sucht sie nicht bei dem unzugänglichen Mäzen, der von Poesie nichts versteht, oder den widrigen Umständen. Und Kibrīt ringt sich am Ende zu einer Art Gotteserkenntnis durch, die ihm bis dahin fern lag.

Die Absage an das weltliche Streben und das im letzten der oben zitierten Verse geäußerte Vertrauen auf Gott, der gibt, ohne dass man danach verlangt, klingen nach einer mystischen Wendung. Und dazu passt das folgende:

⁷ Er wurde im ersten Kapitel erwähnt.

Wer edel ist, erkennt der *dunyā* keinen Preis zu und sieht sie nicht als Wohnort an. Denn der Schöpfer hat sie nur willkürlich (*iḥtiyāran*) geschaffen. Der Mensch empfängt sie nur zum Test (*iḥtibāran*). Sie ist wie der Besuch des Gastes und die Wolke des Sommers.

- Bei Gott, wenn die *dunyā* gänzlich / Bestand hätte und die Schätze, die sie bietet, uns angenehm vorkämen,
- dann wäre es nicht recht, wenn der Edle (*ḥurr*) sich in ihr erniedrigt. / Aber es ist anders, ist sie doch eine Freude, die morgen erlischt.

Abū Su‘ūd⁸, der Mufti, sagt:

- Frage die Tage, was sie taten mit Chosrau, / mit Cäsar, mit den Schlössern und ihren Bewohnern,
- ob sie diese alle zusammen zum Verderben riefen / und nicht den Klugen und den Dummen ausließen. (RS, 182 f.)

Die Zitate von der Klage über die Rüm bis zur Ankündigung der Abreise Kibrīts bilden eine in sich geschlossene Passage des Textes, in der man eine gedankliche Entwicklung feststellen kann. Sie verdichtet gewissermaßen seine Reflexion über die Welt, ergänzt frühere Äußerungen und fügt sie in einen neuen Zusammenhang. Noch einmal die wesentlichen Punkte: Erstens ist Kibrīts kritische Haltung zur Welt erkennbar, die er schon vorher, etwa in seiner Einleitung gezeigt hatte. Man mag sogar eine Radikalisierung seiner Position feststellen. So etwa an der Stelle, wo er über den Abbruch seines Kontakts mit den Menschen, die ihn insgesamt enttäuschen, spricht. Er meint in der Tat nicht bestimmte Menschen, die Herrschenden oder die Gelehrten, von denen er nichts lernt, sondern die Menschen im Allgemeinen. Er sieht aber zweitens auch etwas Gutes an dieser Erkenntnis: Wer schon verzweifelt über die Welt ist, kann nicht mehr durch einzelne Erlebnisse negativ betroffen werden. Ist das nun Eskapismus, eine innere Flucht aus unangenehmer Situation, anstatt sich ihr zu stellen? Eigentlich nicht, denn dahinter steht, das ist der dritte Punkt, eine kohärente Philosophie der Welt. Die Welt ist nur zum Test geschaffen, eine Freude, „die morgen erlischt“. Ähnlich klang es in Kibrīts Alexandria-Passage:

- Söhne der Welt, verringert euren Eifer, etwas von ihr zu bekommen. / Was in ihr ist, ist zum Vergehen bestimmt.
- Ein Gebäude, das gebaut wird, um der Zerstörung anheim zu fallen. Das Anhäufen von Geld / führt zu seinem Verschwinden. Das Geborenwerden ist der Beginn des Weges zum Sterben. (RS, 119)

Auch hier: Die Welt vergeht, was als Konsequenz bedeutet, dass es unsinnig ist, sich für etwas in dieser Welt anzustrengen, sei es dafür, Bauwerke zu schaffen, sei es, um Geld zu sammeln. Das könnte ein mystischer Gedanke sein, aber Kibrīt zieht nicht die entsprechende Konsequenz, welche in der Wendung zu einer Jenseits-orientierten Haltung bestehen würde. Im Gegenteil verwirft er die mystische Antwort im Fortgang der Istanbul-Passage, als er über das Konzept des *zuhd*, der Askese, räsoniert:

⁸ Der berühmte osmanische Großmufti (st. 982/1574). Siehe KS, III 35-37; an-Nahrawālī (st. 990/1582): *Al-Fawā'id as-saniyya fī ar-Riḥla al-madaniyya wa-l-rūmiyya*, 176-180.

Es erstaunten mich – in diesem Zusammenhang – die folgenden Worte: „Die Asketen (*zābidūn*) enthalten sich nicht dem, was ihnen bestimmt ist.“

Aš-Ša‘rānī sagt: Wenn jemand *zuhd* betreibt in der Weise, dass er eine Sache aufgibt, auf die er ohnehin keinen Zugriff hat, dann ist dieser *zābid* unwissend. Er enthält sich etwas, das gar nicht vorhanden ist, und gibt sich dem Wahn hin, dass er eine Wahl hätte (sich dieser Sache zu enthalten oder nicht), und das ist sinnlos.“

Bedenke folgenden Vers:

– Sie tadeln ihre weltlichen Dinge und streben doch danach. / Ich kenne nichts, das so wie die weltlichen Dinge getadelt und gelobt würde. (RS 183)

Zwar klingt der Satz: „Die *zābidūn* enthalten sich nicht dem, was ihnen bestimmt ist“ auf den ersten Blick merkwürdig, aber was die sufische Autorität ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī hier über die Dialektik des *zuhd* sagt, macht schon Sinn.⁹ Schreibt sich der Sufi die Absage an die Welt als Verdienst zu, dann begibt er sich in eine logische Aporie. Denn er setzt voraus, dass das überhaupt existiert, was er ablehnt, die *ḍunyā*. Da sie aber keine eigentliche Existenz hat, sondern nur scheinbar ist, ist es auch keine Kunst, sich ihrer zu enthalten. So wie man nicht das Rauchen aufgeben kann, wenn es überhaupt keinen Tabak gibt. Was logischerweise notwendig wäre, wäre die Enthaltung auch von *zuhd* selbst, oder besser von der Geste der Askese, was auch manche Sufis gefordert haben. Denn sie erkannten, dass derjenige, der sich auf seine mystische Entsagung etwas zugute hält und sich dadurch als einer fühlt, der auf dem richtigen Weg zu Gott ist, im Grunde nach den weltlichen Dingen strebt. Seine vorgeschobene Askese kann zur Arroganz werden, wenn der *zābid* sich vor den Augen der Umgebung zu beweisen meint oder sich gar als Heiliger darstellt.

Nicht *zuhd*, der ja zielgerichtetes Handeln in der Welt darstellt, sondern Verzweiflung ist die richtige Haltung zur Welt. Das ist unsufisch gedacht, weil mit dieser Haltung mystische Praxis wie Meditation (*ḍikr*) und Zurückgezogenheit (*ḥalwā*) sowie andere Formen der spirituellen Anstrengung (*muḡābada*) unsinnig werden. Und in der Tat sind solche Praktiken Kibrīts Sache nicht – jedenfalls läßt er in seinem ganzen Reisebericht nichts davon erkennen, obwohl er durchaus Interesse am Sufismus zeigt. Es ist ein distanzierteres Interesse. Darauf weist ein Erlebnis hin, das er in der ägyptischen Hafenstadt Rašid hatte, wo er sich einige Zeit aufhielt. Er geriet in eine größere Versammlung in einer Moschee hinein. Ein *šaiḥ* räsonierte dort lange über sufische Probleme, darunter die Frage der „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wuḡūd*), eines der tiefgründigsten Konzepte der mystischen Philosophie, das immer wieder Debatten unter Sufis sowie zwischen Sufis und ihren Gegnern auslöste. So wurde diskutiert, ob nicht die Idee der Einheit des Seins eine Vergöttlichung der Welt bedeutete und damit zur Aufhebung der Unterscheidung von Gut und Böse. Manche antworteten, dass die exi-

⁹ Kibrīt bezieht sich auf das Werk des bedeutenden ägyptischen Mystikers ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī (st. 973/1566), *Kašf al-ḥiḡāb wa-r-rān*, 74.

stentielle Trennung zwischen Gott und Mensch keineswegs durch die „Einheit“ aufgehoben würde, diese vielmehr eine persönliche Erfahrung darstelle, und was der Argumente in den Debatten dazu noch mehr sind. In der Versammlung war nun jemand anwesend, der eine ganz andere Haltung zu diesem Problem einnahm:

Da kam ein ungekämmer Mensch, der wie einer der „Entrückten“ (*mağānīn*) aussah, nahm ein Blatt aus den Händen des *šaiḥs* und schrieb etwas an den Rand. Dann ging er wütend davon. Was er da geschrieben hatte, war dieser Vers:

– Es sollen dir zeichenhafte Hinweise (*išārāt*) auf diese Konzepte reichen, / lass sie in Schönheit bewahrt und verhüllt. (RS, 108)

Der wütende Dichter will wohl sagen, man solle nicht über solche Dinge spekulieren, sondern nur in Andeutungen über Fragen der Existenz sprechen, in Gleichnissen, Versen, Exempeln, da die diskursive Sprache der Philosophie die Tiefe der Existenz nicht erreichen kann. Nur mystische Intuition, das Vordringen zum kosmischen Einheitsgefühl ist der Weg dahin oder auch einfache Gottesfrömmigkeit. Das ist ein alter sufischer Gedanke und auch in Mystiken anderer Kulturen verbreitet. Ob Kibrīt sich dieser Meinung anschließt, erklärt er nicht. Auch wie weit er auf dem Weg der Intuition selbst, dem sufischen Weg, fortgeschritten ist, wird nicht klar. Es gibt eine Andeutung beim Besuch der Ibn ‘Arabī-Moschee lange später in Damaskus, wo er seine sufische Neigung zeigt, aber keine „Inspiration“ findet (RS, 229). Hat er eine solche erwartet, weil er sich als Sufi fühlte oder sich dem Sufismus zuwenden wollte?

Insgesamt bleibt Kibrīts Verhältnis zur Mystik ambivalent, und man sollte seine weltablehnenden Aussagen, die er in der längeren Reflexion am Ende seines Istanbul-Aufenthalts anstellt, wohl noch in einem anderen Licht als dem der Mystik sehen. Sie klingen etwas nach Mystik, vertreten aber eigentlich eine viel radikalere Weltverneinung, als sie die Sufis vornehmen. Nicht *zuhd* propagiert Kibrīt hier, auch nicht „Entwerdung“ (*fanāʾ*), d.h. Aufgehen im göttlichen All, sondern einfach das Nichtachten der Existenz insgesamt, Diesseits und Jenseits gleichermaßen. Was Kibrīt in diesen Versen macht, ist eine *išāra*, eine Andeutung auf seinen grundsätzlichen philosophischen Pessimismus, deren Entschlüsselung aber noch schwer fällt. Man kann vor allem durch das, was er nicht sagt, auf das schließen, was er meint. Es gibt zu denken, dass er nicht über das Jenseits spricht oder über Gottes Anteilnahme an ihm. Sicher, das könnte man als Zufall bewerten, wenn man nur diese eine Stelle betrachtete. Aber eigentlich findet sich der Jenseitsgedanke auch nicht an anderen zentralen Stellen des Reiseberichts, etwa seiner Einleitung und im Schlussteil.

Die Rückreise von Istanbul über Damaskus nach Medina bringt keinen neuen Aufschluss zu dieser Frage. In Damaskus ist Kibrīt glücklich, sieht es als eine Stadt, die für ihn geradezu eine Erholung bereithält von den Qualen, die er in Istanbul erlitten hatte. Er beschreibt die Gärten, besucht die Umayyaden-Moschee und preist sie. Leider nennt Kibrīt von den Personen, die er in der

Stadt traf, nur den Mufti ʿAbd ar-Raḥmān al-ʿImādī (st. 1051/1641)¹⁰, bei dem er während seines Aufenthaltes wohnte. Auch die Passage über die Rückkehr nach Medina ist wenig aufschlussreich. Er ist froh wieder daheim zu sein, sagt Kibrīt, aber lässt es dabei bewenden.

4.4. *Der Schluss*

Einen neuen Höhepunkt der Reflexion über das Sein erreicht Kibrīt im Nachwort, das ein äußerst interessantes Stück Literatur darstellt. Es ist an sich bemerkenswert, dass er ein langes Nachwort schrieb, denn die meisten anderen Autoren, die erwähnt wurden, verfassten kurze Nachworte oder gar keine. Nur der marokkanische Reisende al-ʿAbdarī fügte seinem Bericht ein Gedicht mit vielen Versen an, das seine Reise zusammenfasst und die Motive seines Schreibens noch einmal beleuchtet. Es ist sicher nicht weit hergeholt zu vermuten, dass Kibrīt die Idee für sein Nachwort von al-ʿAbdarī übernommen hat. Aber wie weit entfernt sich Kibrīt inhaltlich von den Versen des Marokkaners!

1. Das ist das Ende dieser Reise und des Berichts über die Reise. Gott sei gelobt dafür, dass diese beschwerlichen Zeiten vergangen sind.

2. Der Text möge geduldige Aufnahme finden. Gott weiß, dass er aus einem gebrochenen und zerstörten Herzen entspringt. Ich habe ihn verfasst ohne eigene Absicht, sondern aus Zwang. Er ist durch den Unfall der Freude entstanden und notwendig geworden, steht aber nicht zum Verkauf. Es mag sein, dass der Text wegen mangelnder Marktauglichkeit (*kasād*) (d.h. weil er wenig ansprechend ist, RE) kritisiert wird – und wegen der Erniedrigung (*ifsād*) der Neider (*ḥussād*) (d.h. weil er nicht mit Kritik an den Neidern spart). Es mag sein, dass man sagt, das ist eitles Gerede und Geschwätz angesichts von Zerstörung und Verfall, welche die Zeit hervorbringt. Wenn das so ist, dann wünsche ich mir von dem, welcher Gerechtigkeit besitzt und bewahrt ist vor dem Makel eines, der Zwang ausübt, dass er es entschuldigt, wenn die Feder Übertreibungen zu Papier bringt und wenn der Fuß ausgleitet. Dies versetzt dem Kritiker einen harten Schlag, selbst wenn er Recht hat.

– Nicht alles glaubt der Mann, was seine Hand schreibt. / So wie der, der über den Unglauben (*kufīr*) erzählt, nicht selbst ein Ungläubiger (*kāfir*) ist.

3. Es ist doch so, dass der Richter über die Fehler selbst von Neid und Feindschaft getrieben wird. Auch ist er nicht frei von eigenen Wünschen, die ihn vom Weg des rechten Verstehens ablenken. Vielleicht kann er sich daraus befreien, wenn er genau hinsieht. Es mag auch sein, dass er auf dem rechten Weg bleibt, wenn er das Ziel bemerkt, welches der Text anstrebt. Aber der, in dessen Natur die Ablehnung liegt und der von vorgefassten Urteilen durchdrungen ist, der ist zu stolz, um die Wahrheit (*ḥaqq*) anzunehmen. Auch dann nicht, wenn es die offenbare Wahrheit ist, welche ein in keiner Weise Unwürdiger verkündet.

– Nimm von deiner Zeit (*zamān*) das Reine / und lasse das Trübe beiseite!

– Das Leben ist von zu kurzer Dauer, / als dass es mit Neid verschmutzt werden sollte.

¹⁰ Siehe zu ihm ḤA, III 203; Elger: „Adab“, 291.

4. Da dieser Reisebericht dem Pol des Kreises der Existenz und dem Zentrum des Wissens, der Klugheit und der Güte gewidmet ist, verwundert es nicht, dass er zu den besten Schriften und den nützlichsten Hilfsmitteln gehört; zumal er viele nutzbringende Nachrichten enthält und Aussagen, welche die Gelehrten befriedigen mögen. Dazu kommt noch anderes, was durch Güte des Charakters dem nützt, der ein Herz hat, und dem, der zuhört.

– Ja, dieser Reisebericht, den ich zusammengestellt habe, / enthält Ausdrücke, die man für köstlich halten kann.

– Stoßt euch nicht an dem Umfang des Textes. / Darin ist doch viel Gutes enthalten. Der Text soll auf den Autor aufmerksam machen, während er am Leben ist, und soll eine sichtbare Hinterlassenschaft nach seinem Tod sein, damit er die Nachtgespräche in der Zusammenkunft befruchte und dem Einsamen ein freudespender Gesellschafter sei.

– Es ist der Text eines solchen, der im Sein das Sichtbare sucht, / der das, wonach er sucht, in jedem Ort findet.

– Die Seiten des Textes enthalten einzelne kurze Verse, / aber jeder Vers ist sehr reich an Bedeutung.

5. Ein anderes Gedicht:

– Wie vieles habe ich leicht erreicht, / aber nicht einen Tag davon profitiert.

– Zeige mir nun, da ich enttäuscht wurde, was ich immer wünschte, / jetzt, da mein Leben sich dem Ende nähert.

6. Ich bitte Gott um Vergebung, wenn ich beim Schreiben übertrieb. Ich nehme Zuflucht zu Ihm, damit ich nicht dem Hin- und Hergerede verfallte. Für das Falsche, was ich sage, will ich gar nicht als Vorwand anführen, dass es aus teuflischen Einflüsterungen und Einredungen der Triebseele herrührt. Ich gehöre nicht zu denen, die Zwietracht stiften und denunzieren. Ich bitte Gott, dass Er mich auszeichnet, indem Er mich annimmt und mir überquellende Wohltaten zuteil werden läßt, auch wenn ich irrte. Gnade dem, der ungehorsam ist.

– Ich schrieb im sicheren Wissen, dass meine Glieder / alt werden, genau wie auch das, was ich sage.

– Wenn es recht ist, so preise, was ich hervorbrachte. Wenn es schlecht ist, / so mögen mich seine Folgen zerstören.

– Ich bitte Gott um Verzeihung wegen dem, / was ich schrieb, und dem, was ich sagte. Ich bin es, der das sagte.

Ich preise Gott jederzeit, in meinem Innern wie auch nach außen hin. Ich danke ihm im Diesseits und Jenseits. Ich bitte um das Wohlwollen seiner Gnade. Er ist der, der Gutes tut und nicht den enttäuscht, der auf ihn hofft. Er verläßt nicht den, der sein Land durchreist und sich gänzlich von Ihm leiten läßt.

7. – Die Reise war schwer, so schwer. / Und sie brachte kein Ergebnis.

– Sie ist vorgezeichnet für uns als eine Schrift ohne Buchstaben. / Aber immerhin gewann ich die Freuden der Bücher, die Weisheiten enthüllen. (RS, 248 f.)

So schließt ein sehr komplexes Schlusswort, das den Interpreten vor einige Schwierigkeiten stellt. Um zu einer Deutung zu kommen, bietet es sich an, zunächst die Struktur dieser Passage zu ermitteln. Es sind Nummern eingefügt, die im Original fehlen, um einen Vorschlag zur Gliederung zu machen. Die Abschnitte können wie folgt betitelt werden:

1. Erleichterung über das Ende der Reise.
2. Bitte um gute Aufnahme des Textes durch den Leser und Entschuldigung für eventuelle Fehler darin.
3. Angriff auf manche Kritiker des Textes.
4. Lob des Textes und seines Nutzens für die Menschen.
5. Kibrīt bekundet, dass er Erfolg hatte, indem er mit seinem Anliegen in Istanbul scheiterte.
6. Entschuldigung bei Gott für Fehler in dem Text. Aber Kibrīt bekennt sich zu dem, was er schrieb.
7. Noch einmal erklärt er die Reise für gescheitert, reklamiert aber für sich, dass er dadurch an Weisheit gewann.

Der Beginn des Textes ist vergleichsweise gut verständlich. Wie die anderen Reisenden, die sich aus Karrieregründen oder anderen materiellen Erwägungen nach Istanbul begaben, war Kibrīt nicht froh darüber. Und er freut sich, dass die Reise nunmehr vorüber ist. Dann folgt etwas, was man für einen Bescheidenheitstopos halten könnte. Kibrīt spricht verteidigend über seinen Text und entschuldigt sich, er hätte nicht aus eigenem Willen geschrieben. Wieso dann, fragt man sich, schrieb er und wieso schrieb er auf die Weise, wie er es tat? Auch seine Bemerkung, dass der Text nicht für eine Öffentlichkeit bestimmt ist, erscheint merkwürdig. Warum entschuldigt er sich bei eben dieser Öffentlichkeit? Sicher, die Entschuldigungen sind Topoi, im Allgemeinen wären sie nicht weiter zu beachten, aber in dieser Schluss-Passage haben sie eine große Bedeutung, wie das Folgende zeigen wird.

Immer noch in Teil 2 entschuldigt Kibrīt sich sogar dafür, dass er überhaupt etwas schrieb. Das ist auch verständlich, denn wenn alles Diesseitige als nichtig gilt, warum soll man dann einen diesseitigen Text produzieren? Schweigen wäre die bessere Alternative, könnte man sagen, um diesen Gedanken Kibrīts zu Ende zu führen. Aber er weist seinen eigenen Einwand zurück. Er hofft auf jemanden, der, selbst wenn er den logischen Widerspruch in seiner Selbstsicht als Autor erkennt, ihn entschuldigt und den Text dennoch positiv aufnimmt.

Im letzten Vers in Teil 2 geht es nicht darum, dass Kibrīt etwas schreibt, sondern was er schreibt. Der Vers deutet weiter an, dass seine Worte religiös gesehen problematisch sind. Er betont, dass er über einen heiklen, unfrommen Gegenstand schrieb, aber nicht solche Gedanken zu propagieren trachtete, sondern sie nur darstellen wollte – so wie ein Häresiograph über den Unglauben und die Abtrünnigen vom Glauben schreiben mag, ohne ihre Reden und Taten gutzuheißen oder ihnen zu folgen. Das ist zwar an sich ein einsichtiger Gedanke, aber unklar bleibt hier, was oder worüber Kibrīt eigentlich schrieb, das mit *kufīr* zu vergleichen wäre. Das einzig „ketzerische“ in seinem Text sind die Ausführungen über *dabr* und die Sinnlosigkeit der Welt, die schon ausführlich dargestellt wurden. Meint Kibrīt in seinem Nachwort, als er sich entschuldigt, diese Dinge? Er gibt das nicht klar zu erkennen, aber vermutlich will er sagen: Ich schreibe über das

Reden über den *dabr*, glaube aber selbst nicht daran. Das aber kann man anzweifeln, weil der *Reisende* Kibrīt in dem Text seine Aussagen über *dabr* offensichtlich sehr ernst meint, und man kann auch nicht feststellen, dass der Autor anders dazu stünde. Es läßt sich aus seinen Ausführungen am Ende nicht erkennen, dass er nicht an das glaubt, was er über den *dabr* schrieb. Seine Entschuldigungen sind deswegen merkwürdig deplaziert.

In Teil 3 kehrt er sich von den Entschuldigungen und Selbstbezeichnungen ab und wendet sich gegen potentielle böswillige Kritiker. Diese Kritiker, die er im Auge hat, wollen die Vorzüge seines Textes nicht einsehen, aus Verbohrtheit oder weil sie dem Autor falsche Thesen unterstellen. Dass sie Recht haben, sei aber, sagt Teil 4, schon deswegen nicht möglich, weil der Text dem Yahyā b. Zakariyā gewidmet sei. Und überhaupt, so Kibrīt, müsse man nur genau lesen und über das Gelesene reflektieren, dann werde sich die tiefere Bedeutung und damit die Wahrheit des Textes schon zeigen, auch wenn er oberflächlich betrachtet falsch klinge. Er, der Autor, habe ihn verfasst auf der Suche nach Sinn, als einer, der „die Existenz“ studierte. In jedem kleinen Vers in dem Reisebericht sei solche Wahrheit verborgen, und der Leser werde davon profitieren, wenn er sich durch den langen Text hindurcharbeite.

Interessant ist die Bemerkung, dass die Reise nicht notwendig war für die Reflexion des Autors über die Existenz. Das scheint das ganze Unternehmen des Reisenden Kibrīt nachträglich obsolet zu machen; wieder einer der paradoxen Sätze des Nachwortes, allerdings auch nicht ganz unmotiviert. Der mystische Gedanke der „inneren Reise“ scheint hier durch, die Idee, dass die innere Reise besser ist als die äußere, wie sie etwa al-Gazālī (st. 505/1111) vertreten hatte.¹¹ Dass Kibrīt allerdings darauf anspielt, ist zweifelhaft. Dazu zeigt er sich insgesamt in seinem Text zu wenig mystisch gestimmt. Er meint zwar eine innere Reise, aber nicht eine solche, die in sufische Dimensionen, sondern in die pessimistische Philosophie führt.

Als pessimistischer Philosoph, ebenso wie als philosophierender Mystiker, muss man keine äußere Reise unternehmen, weil deren Art der Erkenntnis nicht so sehr aus der Empirie denn aus der Reflexion herrührt. Die innere Reise ist für ihn somit die angemessene Fortbewegungsart. Das will Kibrīt wohl sagen, widerspricht sich dann scheinbar aber. Denn im fünften Teil wird der Ertrag beschrieben, den nur die äußere Reise erbringen konnte. Sie bescherte Kibrīt zwar Misslingen, aber gerade dieser führte zum Gewinn von etwas viel Wichtigerem, das er sich schon immer gewünscht habe. Welch ein Gewinn ist das? Sicher nicht Geld oder ein Posten. Man mag sich denken, es sei Erkenntnis, aber das bleibt unklar. Vielleicht ist Teil 5 kein Widerspruch zu Teil 4. Kibrīt will möglicherweise in Teil 5 sagen, dass der Reisebericht zur Illustration des Erkenntnisgewinns diene. Sicher, er konnte auch zu diesem Ergebnis kommen, ohne zu reisen, aber der Reisebericht macht es plastischer, indem er den abstrakten Gedanken in eine Erzählung überträgt.

¹¹ Siehe dazu Elger: „Der Mensch auf seinem Lebensweg“.

Nun entschuldigt Kibrīt sich ein weiteres Mal, jetzt bei Gott, mit dem er in Teil 6 in ein Zwiegespräch eintritt. Auch hier wird wieder die Frage diskutiert, was Kibrīt falsch machte oder wobei er übertrieb. Wenn er fürchtet, in seinem Text fehlgegangen zu sein, oder das sogar genau weiß, warum schrieb er den Text dann überhaupt und warum auf diese Weise? Jedenfalls ist er nicht bereit, seine Aussagen darin zurückzunehmen, sondern steht geradezu trotzig dazu. Er sagt: Vielleicht liege ich falsch, dann soll Gott mir eben verzeihen. So gesehen wäre er ein Tor, der für den Fall seines Irrtums mit Milde rechnen könnte. In Teil 7 reklamiert Kibrīt aber doch Weisheit für sich, die er als Ergebnis seiner Reise und seines Scheiterns erlangt habe. Jetzt sagt er deutlich, dass aus der Niederlage der Erfolg wuchs. Das ist nur auf den ersten Blick paradox, in Wahrheit ein schöner Satz von tiefer Weisheit. So etwas hat noch kein Reisender gesagt, den dieses Buch behandelt.

Die hatten auch Erfolg; so könnte man dies erklären. Allerdings würde man Kibrīt Unrecht tun, in seiner Formulierung nur das Ergebnis seiner Frustration zu vermuten, weil er in Istanbul kein Geld erlangte. Der Gedanke erscheint dazu zu groß, und er ist natürlich nicht von Kibrīt erfunden worden. Auch andere haben schon gesagt, wenn der Mensch ohne Krise lebte, dann lebte er nur so dahin. Allerdings gibt es viele Menschen, die mehr oder weniger genau das tun. Und so findet hier der Autor, der Intellektuelle, seine Aufgabe darin, die Menschen aus ihrer Lethargie zu wecken. Durch das Schreiben des Reiseberichts etwa, einen Text aus einer Gattung, die von ihrer Grundkonstitution her den Einbruch der Krise in das Leben zum Gegenstand hat. Denn die Reise repräsentiert das menschliche Schicksal, nie eine vorgegebene Position im Leben dauerhaft halten zu können oder zu wollen, da eine gewisse Unzufriedenheit mit dem „Hier und Jetzt“, eine permanente Erfahrung von Unbehagen oder Krise im Wesen des Menschen liegt. Wenn man noch einmal über die vorigen Berichte nachdenkt, so läßt sich erkennen, dass der Einbruch einer Krise und die Reaktion des Menschen darin auch stattfindet. Zwar ist es nicht das Misslingen, das diese Reisenden stark macht, aber sie werden als Leute mit einem Problem gezeigt, das sie aus der Normalität des bewussten Lebens herausreisst. Sie haben schwere Prüfungen zu bewältigen, stehen mehrfach vor dem Abgrund und werden dadurch zu Helden, d.h. eigentlich zu Menschen, die erst dann zu sich finden, wenn sie sich beweisen müssen.

Bei Kibrīt verhält es sich noch etwas anders als bei den anderen. Er erlebt nicht nur eine Krise, sondern ein Scheitern, das entgültig ist und nichts als Resignation übrig läßt. Aber eine Erkenntnis ist ihm gekommen, die dafür entschädigt. Ihm wurde deutlich, dass er nicht einen Weg in der Ordnung der diesseitigen Welt finden will wie die anderen Reisenden, sondern einen Weg zu sich selbst, der ihn aus dieser Ordnung hinausführt, und zwar in einer ganz grundsätzlichen Weise. Er befindet sich nicht im Zweifel über den Sinn der Welt, sondern ist sich ganz sicher, dass sie sinnlos ist. So erklärt sich seine Kritik am Karrierismus, die ihn von den anderen Reisenden absetzt. Er spottet über die beturbanten Postensucher (*mulā-zimūn*), die er in Istanbul trifft, sieht sie hinter erbärmlichen Ämtern herhecheln,

als wenn sie ein erstrebenswertes Ziel verfolgten. Dabei ist seine Kritik am Karrierismus nicht fromm moralisierend, in dem Sinne, dass ein Posten den Charakter verderbe. Nein, er erklärt es für lächerlich, sich um Karriere zu bemühen. So ist der Reisebericht Kibrīts, in gewisser Weise der Gattung der Karriere-Reise verpflichtet, auch ein Abgesang darauf. Er verwendet das Thema „Karriere“, das seine Vorläufer intensiv beschäftigte und das sie zu innovativer Literatur und philosophischer Reflexion verarbeiteten, als Material für Parodie und Spott.

Einen Wert besitzt nicht die Karriere, sondern die Literatur, das ist eine Erkenntnis, die gleichzeitig aus Resignation geboren wurde und eine Befreiung darstellt. Was für Kibrīt Literatur bedeutet, muss nun noch etwas näher beleuchtet werden. Zunächst einmal darf man nicht vergessen, dass auch die anderen Karrieristen im Grunde Literaten waren, ja wohl ihre eigentliche Liebe der Literatur galt. Wenn sie über ihre Karriere schrieben, dann taten sie das als Literaten, ließen sich auch gerne dazu verleiten, vom Thema abzuweichen, sich im Genuss an der Poesie zu verlieren. Bei Kibrīt bedeutet Literatur aber noch mehr. Kurz gesagt ist sie ein Ersatz für Religion oder besser gesagt: Literatur ist Religion. Da er von der Vergänglichkeit aller anderen Dinge überzeugt ist, da ihm auch der Glaube an ein Jenseits fehlt, ist der Text das Einzige, was aus Kibrīts Sicht bleibt. Nur der Autor kann unsterblich werden.

Letztlich ist das die Haltung vieler, die unbescheiden und arrogant hoffen, sich zu verewigen, indem sie schreiben. Es ist ein Gedanke, der auch anderen arabischen Literaten nicht fremd war. Man findet ihn bei Aḥmad al-Maqqarī (986/1577-1041/1632),¹² einem Autor, den Kibrīt einmal erwähnt (RS, 205). Al-Maqqarī stammte aus Algerien, zog dann nach Marokko, wo er als Gelehrter hohe Positionen innehatte. Vertrieben aus Marokko, ließ er sich in Kairo dauerhaft nieder. Im Jahre 1039/1627 unternahm er eine Reise nach Damaskus und fand dort viel Anklang, unter anderem auch bei al-ʿImādī, Kibrīts Freund, den er auf seiner Reise besuchte. Die Damaszener zeigten sich begeistert von dem Algerier, weil er ein großer *ḥadīth*-Überlieferer war und weil er viele Erzählungen über Andalus im Gepäck hatte.

Seit langem nicht mehr islamisch beherrscht, erregte Andalus noch einmal Aufmerksamkeit im arabischen Osten durch die Vertreibung der letzten Morisken im Jahre 1609. Viele von diesen emigrierten in das östliche osmanische Reich und brachten Erinnerungen mit sich. Inwieweit sie für die Andalus-Begeisterung in der Region verantwortlich waren, ist schwer zu sagen. Vielleicht erwachte auch einfach bei den östlichen Arabern ein erneuertes Bewusstsein für die andalusische Geschichte und Kultur, wie sie einmal bestanden hatte, als sie vom Schicksal der Morisken hörten. Man gedachte Andalus als einem Land großer Poeten und Politiker. Einer, der besondere Aufmerksamkeit fand, war Lisān ad-Dīn b. al-Ḥaṭīb aus dem

¹² Siehe zu al-Maqqarī und seiner Reise nach Damaskus Elger: „Adab and historical memory“, 291; ders.: „Der Fall Andalusiens“.

14. Jahrhundert, bedeutender Autor mit einem großen Werk in den Bereichen Poesie, Geschichte etc. und Minister an entscheidenden Stellen des Staates, der aber durch eine Anklage wegen Blasphemie einen gewaltsamen Tod in Fes fand.

Ibn al-Ḥaṭīb weckte die Teilnahme der Literaten und derjenigen, die am Thema der Vergänglichkeit interessiert waren; von denen gab es in Damaskus eine ganze Reihe. Al-Maqqarī war maßgeblich an der Ibn al-Ḥaṭīb-Begeisterung beteiligt, weil er in Damaskus viel über den Andalusier zu erzählen hatte, was die dortigen Literaten so verzückte, dass einige ihn baten, die Nachrichten über Ibn al-Ḥaṭīb und Auszüge aus dessen Werken in einem größeren Text zusammenzustellen. So jedenfalls berichtet al-Maqqarī in seinem Vorwort zu diesem Text, „Nafh at-ṭīb“, der nicht nur eine große Biographie über Ibn al-Ḥaṭīb darstellt, sondern auch eine Sammlung historischer Texte über Andalus und eine Anthologie der Werke seiner Literaten. Das Werk war bekannt in Damaskus sowie anderen Orten des Vorderen Orients.

Bei einem Thema wie dem für den Islam verlorenen Andalus und dem tragisch untergegangenen Ibn al-Ḥaṭīb ist es nicht überraschend, dass al-Maqqarī in „Nafh“ intensiv über das zerstörerische Wirken des Schicksals und die Vergänglichkeit des Daseins reflektiert. Die wichtigste Stelle findet sich wohl am Ende seiner Biographie über Ibn al-Ḥaṭīb. Al-Maqqarī sagt dort, dass der Andalusier zwar unterging, aber die Erinnerung an ihn im Text fort dauert, eben in al-Maqqarīs Werk „Nafh“. Statt der Hoffnung auf ein Jenseits, geht es ihm um literarische Verewigung. Wenn er bzw. sein Name in dem Text auftaucht, dann ist er vor der allzerstörenden Zeit gerettet, weil in der Erinnerung kommender Generation aufbewahrt.¹³

Ganz ähnlich klingt der Gedanke Kibrīts, als er am Ende seines Reiseberichts schreibt: Der Text möge heute als Unterhaltung dienen und später als Erinnerung an den Autor (RS, 248). Ein an sich nicht aufregender Satz, der aber in Zusammenhang mit al-Maqqarīs Text Bedeutung erlangt. Was al-Maqqarī und später Kibrīt darbieten, ist nichts weniger als eine Text-Metaphysik, die Antwort auf die Frage, was der Uneigentlichkeit der Welt, dem Vergehen und der Sinnlosigkeit, Widerstand leistet. Der Text ist das Einzige, das bleibt. Er ist damit Ersatz für das Jenseits. Poesie tritt an die Stelle der Mystik.

Kibrīt will sich in seinem Text verewigen, allerdings, und das spricht für ihn, nicht als miesepetiger Pessimist. Sein Text soll der Nachwelt Unterhaltung und Spaß bereiten, sowohl wenn er in den Versammlungen der Intellektuellen diskutiert wird, als auch bei der einsamen Lektüre. Ob er dazu geeignet ist, kann man bestreiten. Sicher bereitet sein Text nicht jedem Vergnügen, klingt er doch oberflächlich betrachtet sehr deprimierend. Wenn man allerdings den philosophischen Spaß, den Kibrīt treibt, durchschaut, wird er zum Genuss. Auch dass der Autor sich oft zu widersprechen scheint und in Paradoxien verfangt, trägt dazu bei. Damit nämlich spiegelt der Text die Welt mit ihren Widersprüchen. Vor allem will

¹³ Elger: „Adab“.

Kibrīt die befreiende Wirkung seiner Philosophie mitteilen, welche aus der Erkenntnis der Sinnlosigkeit der Welt hervorgeht. Indem er keinen „tieferen Sinn“ erkennen mag, wird er offen für diesseitige geistige und andere Vergnügungen.

4.5. Kibrīts Leben

Damit endet die Deutung von Kibrīts Reisebericht, die überraschend sein mag. Aber es ist auch ein merkwürdiger Autor, um den es in diesem Kapitel ging. Sein Biograph, der schon mehrfach erwähnte Damaszener Muḥammad Amīn al-Muḥibbi bestätigt diesen Eindruck. Al-Muḥibbi gibt zunächst eine lange Genealogie Kibrīts, die bis auf den vierten Kalifen ‘Alī zurückgeht. Dann heißt es:

Er gehörte zu den merkwürdigsten Geschöpfen Gottes aufgrund seiner Kenntnis von verschiedenen Wissenszweigen und vielen seltenen Sachen. Er war voll von Wundern. Kibrīt wurde in Medina geboren und wuchs dort auf. Er lernte den Koran auswendig, befasste sich mit den Traditionswissenschaften und den rationalen Wissenschaften. (...) Er studierte auch die mathematischen Wissenschaften (*riyādiyya*), die Philosophie (*ḥikmiyya*) und Naturwissenschaften (*ṭabī‘iyya*). Und er befasste sich ebenfalls mit der Wahrheitssuche und Esoterik (*‘ilm al-ḥaqīqa*), über die er bei dem großen Wahrheitssucher (*muḥaqqiq*) ‘Abd Allāh b. Walī al-Ḥadramī¹⁴, dem Schüler des Pols, des Gnostikers Šibgat Allāh b. Rūḥ Allāh as-Sindī (st. 16. Jumada I 1025/1. Juni 1616)¹⁵ hörte.

Im Jahre 1039 (1630) reiste Kibrīt nach Istanbul und verfasste einen gut formulierten Reisebericht (*riḥla badī‘iyya*) darüber, den er „Riḥlat aš-šitā’ wa-š-šaiḥ“ nannte. Er beschrieb darin die Merkwürdigkeiten, die ihm unterwegs passierten. Er reiste auch nach Damaskus und traf dort den großen Meister Ayyūb b. Aḥmad¹⁶, der schon erwähnt wurde, und studierte bei ihm. Dann reiste er nach Kairo und studierte dort bei Muḥammad b. Zain al-‘Ābidīn al-Bakrī (st. 1013/1604).¹⁷ Der wies ihn an, sich bei einem Angehörigen des Mystikerordens der Ḥalwatiyya über die „Wissenschaft der Namen Gottes“ (*‘ilm al-asmā’*) kundig zu machen. Jener Meister schickte Kibrīt in eine 40-tägige *ḥalwa* zur Übung seiner Seele, was seinen Sinn öffnete. Dann kehrte Kibrīt nach Medina zurück und widmete sich ganz dem Zusammensein mit Muḥammad Makki al-Madani¹⁸, der noch erwähnt wird. Er verließ ihn fast nie und befasste sich mit der Verbreiterung seines gnostischen Wissens und der Schau Gottes.

Kibrīt schrieb viele Werke. ... darunter ein Kommentar zum Dīwān von Ibn al-Fāriḍ¹⁹ den er „Zill al-‘ārīḍ“ nannte. Schließlich sei noch ein Buch mit dem Titel „Al-maṭlab al-ḥaqīr fī waṣf al-ḡanī wa-l-faqīr“ („Der verächtliche Wunsch bei der Beschreibung des Reichen und des Armen“) genannt, ein gut geschriebenes und interessant angelegtes Buch. An dessen Ende sagt der Autor:

¹⁴ Nicht identifiziert.

¹⁵ Siehe ḤA, II 243-244.

¹⁶ Ayyūb b. Aḥmad al-Ḥalwatī (st. 1071/1660). Siehe ḤA, I 428-433; Elger: *Muṣṭafā al-Bakrī*, 59 und andere Stellen.

¹⁷ Er wurde im dritten Kapitel bereits erwähnt.

¹⁸ Er starb 1074/1664. Siehe ḤA, IV 257-258.

¹⁹ St. 632/1235.

„Das ist die letzte von diesen Weisheiten, die aus der Feder fließt. Vielleicht enthält es etwas, das nicht verstanden wird. Oder es enthält etwas, das verstanden, aber nicht bedacht wird, oder etwas, das bedacht, aber nicht akzeptiert wird. Es ist so, wie gesagt wird: – Sie reden etwas, aber verstehen es nicht, / und wenn gesagt wird, kommt und erklärt! Dann erklären sie es nicht.“

Kibrīt schrieb noch vieles dieser Art und rezitierte eigene Verse zum Lob des Buches:

- Das ist bei Gott ein Werk, das eine Vereinigung bildet / zwischen zwei widersprüchlichen Dingen für den, der nachdenkt.
- Sein Autor überliefert Merkwürdiges, / aber er wusste nicht, was überliefert wird.

Am Ende seines Lebens widmete sich Kibrīt dem Studium von „Al-futūḥāt al-makkiyya“ und den „Fuṣūṣ“ des „größten *ṣaiḥ*“ Ibn ‘Arabi²⁰ und schrieb einen Text über die „Einheit des Seins“ (*waḥdat al-wuḡūd*). Von ihm stammen Aussagen, welche einige seiner Zeitgenossen zurückwiesen und auf Grund derer sie ihn des *ilhād* (Ketzerei) beschuldigten. (HA, IV 28-31)

Bis zu diesem letzten Satz hat al-Muḥibbī ein Portrait gezeichnet, das Kibrīt auch nach den Maßstäben seiner manchmal exzentrischen Zeitgenossen als eigenartig darstellt. Am Ende aber folgt ein Paukenschlag. Al-Muḥibbī hat die Anspielung auf die „Ketzerei“ aus der Kibrīt-Biographie des Medinensers Ibn Ma‘šūm (st. 1119/1707) übernommen.²¹ Auch dieser geht nicht weiter auf dieses Thema ein, was schon erstaunlich erscheint. Denn so etwas war nicht eben gängig. Es gibt aber noch eine Menge anderer Punkte in der Biographie, die bemerkenswert sind. Da heißt es, dass Kibrīt in der Jugendzeit während seiner Studien zwar weitgehend dem normalen Curriculum der Gelehrten folgte, sich aber auch mit Naturwissenschaften und anderen ungewöhnlichen Dingen befasste. Die Wissenschaften der „Alten“, der Antike, waren im 17. Jahrhundert zwar nicht unbekannt, wurden aber nur von wenigen intensiv betrieben. Kam Kibrīt von diesen Studien ausgehend zu seinen „ketzerischen“ Ansichten? Al-Muḥibbī gibt darauf keine Antwort. Am Ende macht er noch eine merkwürdige Bemerkung über Kibrīt:

Ich sah in seinem Buch „al-Ġawāhir“ den Satz: „Ich kam auf meiner Reise zu einem Dorf in Rūm, wo ich ein Grab mit einem Gebäude darüber sah. ... Darauf war der folgende Vers geschrieben:

- Der Mensch profitiert nicht vom Bau seines Grabes, / wenn sein Körper darin zerstört wird.

Der Vers stammt nicht von Kibrīt, aber al-Muḥibbī scheint ihn für bezeichnend zu halten. Warum hätte er ihn sonst an das Ende der Biographie gestellt? Und der Vers ist tatsächlich interessant, denn er scheint gegen die Lehre von der Auferstehung des Leibes gerichtet zu sein und passt insofern zur These der universellen Vergänglichkeit, die Kibrīt in seinem Reisebericht formuliert.

So verstanden trifft der Vers eine Aussage, die durchaus Ketzerei sein kann. Wenn Kibrīt solche Dinge öffentlich sagte, kann man sich vorstellen, dass er sich der Kritik aussetzte. Allerdings wurde er nicht wegen Ketzerei hingerichtet, wie

²⁰ St. 638/1240.

²¹ Ibn Ma‘šūm: *Sulāfa*, 256-258. Siehe zu dem Biographen Lowry: „Ibn Ma‘šūm“.

das Ibn al-Ḥaṭīb ergangen war. Vielleicht stand Kibrīt also nicht ganz allein mit seinen Ansichten? Wir wissen es nicht.²² Was man weiß, ist, dass die Nachwelt ihn nicht in schlechter Erinnerung behalten hat, wie die mehrfachen Auflagen seines Buches vom 19. bis zum 21. Jahrhundert zeigen. Unklar ist, ob Kibrīt diese Art von Rezeption in diesen Zeiten zunehmenden Frömmelns erwartet hat, aber da er Sinn für Humor besaß, hätte er sich darüber wohl gefreut.

²² Salati, *Il viaggio d'inverno*, 12-16, denkt darüber nach, dass der Reisende vielleicht als Schiit angeklagt wurde, kann aber dafür in dem Bericht und anderen Quellen keine Hinweise finden.

Schluss

Man kann nicht sagen, dass die vier Reisenden, die in diesem Buch behandelt wurden, angenehme Touren nach Istanbul unternahmen. Sicher, wer unterwegs ist, findet immer etwas, über das er sich beklagen kann, verzweifelt aber doch nicht gleich zeitweise oder endgültig an der Welt und den Menschen im Allgemeinen. Wenn die vier Reisenden sich so kritisch geben, dann liegt das kaum an der Stadt, die sie aufsuchten, sondern an ihnen selbst. Sie alle brechen entweder schon als Skeptiker auf oder kommen als solche zurück. Man könnte sagen, sie sind in Gefahr, Misanthropen zu werden. Sie kennen die Schwäche der Menschen, nicht nur einzelner Menschen, sondern der Menschen insgesamt, als Gattungswesen gewissermaßen. Die Frage, die sich alle stellen, lautet: Was hat Gott eigentlich fabriziert, als er den Menschen schuf?

Badr ad-Dīn al-Ġazzī, der erste der vier Reisenden, unternimmt nicht allein eine „Heldenreise“, sondern geht auch einen inneren Weg vom anfänglichen Unbehagen an politischen und sozialen Verhältnissen hin zur tiefen allgemeinen Skepsis den Menschen gegenüber. Er war auf der Hinreise schon kritisch gegen die Osmanen eingestellt und legt diese Haltung auch später nicht ab, als er Erfolg hat. Aber das ist nicht sein Hauptproblem. Auch nicht seine Konflikte mit Istanbulern, unter denen er immerhin einige Vertraute fand. Was ihn wirklich trifft, ist der „Verrat“ seiner Damaszener Freunde, der sein Weltbild zusammenbrechen lässt. Was er für die Ordnung der Welt hielt, schwand dahin. Badr ad-Dīn hat dann jedoch eine Vision am Ende, die ihn mit diesen Umständen versöhnt. Den genauen Inhalt dieser Einsicht verrät er nicht. Ist es der Gedanke, dass die Menschen nicht so schlimm sind, wie sie oft erscheinen? Verdienen sie grundsätzlich, geliebt zu werden, da es sich um Geschöpfe Gottes handelt? Badr ad-Dīn führt dieses Thema nicht weiter aus. Klarer erscheint seine Einsicht, dass letztlich immer Gott als Ausweg bleibt. Aber auch hier bleiben Fragen. Denn wie Gott ihm selbst half, wird nicht erkennbar. Man möchte fast meinen, dass die Anrufung Gottes eine fromme Floskel ist, da ansonsten der reisende Karrierist seine Angelegenheiten selbst und durchaus zielbewusst in die Hand nimmt. Aber Ende ist es seine eigene Hartnäckigkeit, die ihm zum „Sieg“ verhilft.

Muḥibb ad-Dīn, der zweite Reisende baut ebenfalls auf seine eigenen Fähigkeiten, um sein Karriereziel zu erreichen, besitzt vor allem aber unerschütterliche Selbstsicherheit als Literaturkenner und Poet. Gottvertrauen wird in seinem Text nicht thematisiert, dafür der Triumph des Autors im finalen *showdown* mit dem ägyptischen Kritiker.

Auch al-Qudṣī zeigt sich im Verlauf seiner Reise meist voller Selbstgewissheit, obwohl er anfangs mit Kritik an seiner eigenen Person nicht spart, als er sich menschlichen Neid zuschreibt. Immer steht er doch fest zu seinen moralischen Überzeugungen, seiner Kenntnis des „rechten Verhaltens“ und der „rechten Ord-

nung“, des *ḥaqq*, aus denen heraus er sich deutlichere Kritik an den Herrschenden als alle anderen Reisenden erlaubt. Sein Selbstbild ist nicht einheitlich, zumal er zwischen seinen Rollen als Gelehrter, Dichter und Sufi und seinen Karriereambitionen keinen rechten Ausgleich schafft. Er erreicht am Ende sein Ziel durch Glück, weil er den richtigen Patron trifft, und durch Beharrlichkeit. Besonders moralisch erscheint er dabei nicht.

Dafür, dass al-Qudṣī oftmals recht oberflächlich moralisiert, mag man ihn kritisieren, und das passiert auch zumindest implizit durch Muḥammad Kibrīt. Dieser kann wenig mit Moralistik anfangen, was aus seiner Weltsicht heraus verständlich ist. Er glaubt nicht an eine „rechte“ Ordnung. Wenn die oben präsentierte Deutung seiner „Reise des Winters und Sommers“ richtig ist, dann hat er darin, vor allem im Schluss, das Äußerste gesagt, was möglich ist, bevor Skepsis zur gänzlichen Absage an den Glauben wird. Das Schlüsselwort dabei ist *dabr*, eine Kraft, die alles gute menschliche Streben zunichte macht. Keine Wendung an Gott, kein eigenes Handeln hilft dagegen.

Die Probleme im Zusammenhang mit *dabr* und *dīn*, Schicksal und Glaube, wurden schon lange vor dem 16. Jahrhundert in der arabischen Literatur, gerade in ihrem skeptizistischen Flügel behandelt. Man findet sie in der altarabischen Poesie, aber auch in späteren Gedichten. Im 16. Jahrhundert entdeckten Literaten mit dem Genre des Istanbul-Reiseberichts eine neue Ausdrucksform, um das alte Thema erneut zu betrachten. Es mag herausfordernd gewesen sein, aus dem banalen Stoff der Stellensuche einen sublimen Gedanken zu entwickeln. Das macht die Texte philosophisch interessant. Dazu kommt, dass sie so viele wunderbare Reimprosa und Verse enthalten. Man wird nicht nur mit Klagen über die Welt konfrontiert, sondern begibt sich auch auf einen literarischen Spaziergang durch die arabische Dichtung und Prosaunst. Und so lässt sich der Zweifel an der Welt gut aushalten.

Abkürzungen

AR	<i>Rihla</i> , Muḥammad al-‘Abdari
BT	<i>Tāğ al-mafriq fi taḥliyat ‘ulamā’ al-mašriq</i> , Ḥālid b. ‘Isā al-Balawī
HA	<i>Ḥādi l-aẓ‘ān an-nağdiyya ila d-diyār al-mišriyya</i> , Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī
ḤA	<i>Ḥulāṣat al-aṭar fi a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘ašar</i> , Muḥammad Amīn al-Muḥibbī
IA	<i>Isfār al-asfār wa-ibkār al-afkār</i> , Ḥafīz ad-Dīn al-Qudsi
KS	<i>Al-Kawākib as-sā‘ira fi a‘yān al-mī‘a al-‘āšira</i> , Nağm ad-Dīn al-Ġazzi
MB	<i>Al-Maṭālī‘ al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya</i> , Badr ad-Dīn al-Ġazzi.
RI	<i>Rihla</i> , Muḥibb ad-Dīn Al-Ḥamawī
RS	<i>Rihlat aš-šitā’ wa-ṣ-ṣaif</i> , Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ḥusainī Kibrīt

Quellen

- Al-ʿAbbāsī, ʿAbd-ar-Raḥīm b. Aḥmad (st. 963/1555): *Maʿābid at-tanšīš ʿalā šarwābid at-talḥīš*, hrsg. v. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Beirut 1947.
- *Minah rabb al-bariyya fi fatḥ Rūdus al-abīya*, hrsg. v. Faiṣal ʿAbd Allāh al-Kandari, Kuwait 1997.
- Al-ʿAbdari, Muḥammad (st. um 736/1336): *Riḥla*, hrsg. v. Muḥammad al-Fāsī, Rabat 1968.
- Ibn al-ʿAlawān, Murtaḍā b. ʿAlī (reiste um 1120/1709): *Riḥla*, Ms. Berlin, Ahlwardt, Nr. 6137, f. 102-115.
- Ibn Ayyūb, Šaraf al-Dīn (st. 1000/1592): *Kitāb ar-rawḍ al-ʿāṭir*, Ms. Berlin, Ahlwardt, Nr. 9886.
- Teiledition mit 42 Biographien von Ahmet Halil Güneş, Berlin 1981.
- Al-Bakī, Abū ʿUbaid (st. 487/1094): *Muʿğam mā istaʿğam min asmāʾ al-bilād wa-l-mawādīʿ*, hrsg. v. Muṣṭafā as-Saqqāʾ, Kairo 1945-1951.
- Al-Balawī, Ḥālid b. ʿĪsā: *Tāğ al-mafriq fi taḥliyat ʿulamāʾ al-mašriq*, hrsg. v. al-Ḥasan as-Sāʿih, o. O. 1982.
- Al-Būrīnī, Ḥasan b. Muḥammad (st. 1024/1615): *Tarāğim al-ʿyān min abnāʾ az-zamān*, hrsg. v. S. Munağğid, Damaskus 1959-1966.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid (st. 505/1111): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Kairo ca. 1992.
- Al-Ġazzī, Badr ad-Dīn: *Az-zubda fi šarḥ al-burda*, hrsg. v. ʿUmar Mūsā Bāšā, Algier 1972.
- *Al-Maṭālīʿ al-badriyya fi l-manāzil ar-rūmiyya*, hrsg. v. Al-Mahdi ʿAbd ar-Rawāḍiya, Beirut 2004.
- Al-Ġazzī, Nağm ad-Dīn (st. 1061/1651): *Lutf as-samar wa-qatf at-tamar min tarāğim ʿyān at-ṭabaqa l-ūlā mina l-qarn al-ḥādī ʿašar*, hrsg. v. Maḥmūd aš-Šaiḥ, Damaskus 1982.
- *Al-Kawākib as-sāʿira fi ʿyān al-mīʾa al-ʿāšira*, Beirut 1979.
- *Riḥla ilā Makka*, Ms. Damaskus, Assad-Bibliothek, Nr. 7930.
- Ibn Ġumʿa al-Maqār, Muḥammad (st. nach 1156/1743): *Al-Bāšāt wa-l-quḍāt fi Dimasq*, in: *Wulāt Dimasq fi l-ʿabd al-ʿuṣmānī*, hrsg. v. Šalāḥ ad Dīn al-Munağğid, Damaskus 1949.
- Al-Ḥafāğī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad (st. 12.9.1069/3. Juni 1659): *Raiḥānat al-alibbā wa-zabrat al-ḥayāt ad-dunyā*, hrsg. v. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1967-1970.
- Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (st. 852/1449): *Ad-Durar al-kāmīna fi ʿyān al-mīʾa at-tāmīna*, hrsg. v. Muḥammad Saiyyid Ġād al-Ḥaqq, Kairo 1966.
- Al-Ḥamawī, Muḥibb ad-Dīn: *Riḥla*, Ms. Damaskus, Assad-Bibliothek, 8387.
- *Ḥādī l-azʿān an-nağdiyya ila d-diyār al-mišriyya*, hrsg. von ʿAdnān Baḥīṭ, al-Karak 1993.

- Ibn al-Ḥanbalī, Muḥammad b. Ibrāhīm (st. 942/1563): *Durr al-ḥabab fī tāriḥ aʿyān Ḥalab*, hrsg. v. Maḥmūd Muḥammad al-Fāḥūrī, Damaskus 1972-1974.
- Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Aḥmad (st. 463/1071): *Ar-Riḥla fī ṭalab al-ḥadīṭ*, hrsg. v. Nūr ad-Dīn ʿAtr, Beirut 1975.
- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥayy: (st. 1089/1678): *Šadarāt ad-dahab fī aḥbār man dahab*, hrsg. v. Maḥmūd al-Arnāʿūt, Damaskus 1995.
- Kātib ʿAlebi (st. 1067/1657): *Kašf az-zunūn ʿan asāmi l-kutub wa-l-funūn*, Istanbul 1941.
- Kibrīt, Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ḥusainī: *Al-Jawābir at-tamīna fī mahāsini al-Madīna*, hrsg. v. ʿĀʿid al-Radādī, Riyad 1998.
- *Riḥlat aš-šitāʾ wa-š-šayf*, hrsg. v. Muḥammad Saʿīd aṭ-Ṭanṭāwī, Beirut 1385/1965.
- Al-Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī (st. 845/1442): *Al-Mawāʿiz wa-l-iʿtibār fī dīkri al-ḥiṭat wa-l-ātār*, hrsg. v. Aiman Fuʿād Saiyid, London 2002-2004.
- Al-Masʿūdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAlī (st. 346/957): *Murūğ ad-dahab wa-maʿādin al-ḡanbar*, hrsg. v. Muḥammad Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Ğuzʾ 1, Beirut 1988.
- Ibn Maʿšūm, ʿAlī Ḥān b. Aḥmad b. Muḥammad (st. 1120/1708): *Kitāb sulāfat al-ʿaṣr fī mahāsini aš-šuʿarāʾ bi-kulli Miṣr*, Kairo 1906-1907.
- Al-Muḥibbī, Muḥammad Amin (st. 1111/1699): *Nafḥat ar-raiḥāna wa-rašḥat ṭulāʾ al-ḥāna*, hrsg. v. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1967-1970.
- *Ḥulāṣat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, Beirut o. J.
- Al-Murādī, Muḥammad Ḥalīl b. ʿAlī (st. 1205/1791): *ʿArf al-bašām fī man waliya fatwā Dimasq aš-Šām wa-maʿabū dailān, al-awwal: al-muṣṭūn min sanat 922 ilā sanat 1305 b, at-tānī: al-muṣṭūn min sanat 1305 ilā sanat 1399 b.*, hrsg. v. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfīz, Damaskus 1979.
- *Silk ad-durar fī aʿyān al-qarn at-tānī ʿašar*, Kairo ca. 1990.
- An-Nābulusī, ʿAbd al-Ġanī (st. 1143/1731): *Al-ḥaḡiqa wa-l-maḡāz fī riḥlat bilād aš-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiḡāz*, Cairo 1986, Neuedition Damaskus 1989.
- An-Nahrawālī, Quṭb ad-Dīn (st. 990/1582): *Al-Fawāʿid as-saniyya fī r-riḥla al-madaniyya wa-r-rūmiyya*, übers. v. Richard Blackburn: *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.
- Al-Qudṣī, Ḥafīz ad-Dīn: *Isfār al-asfār wa-ibkār al-aḡkār*, Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt-Katalog, Nr. 6134, folios 74-139.
- Aš-Šaʿrānī, ʿAbd al-Wahhāb (st. 973/1565): *Tanbīh al-muḡtarrīn awāḥir al-qarn al-ʿašir ʿalā mā ḥālafū fībi salafabum aṭ-ṭābir*, Kairo o. J.
- *Kašf al-ḥiḡāb wa-r-rān ʿan waḡb asʿilat al-ḡānn*, hrsg. v. ʿAbd al-Wārīṭ Muḥammad ʿAlī, Beirut 1999.
- Aš-Šaukānī, Muḥammad b. ʿAlī (st. 1250/1834): *Al-Badr aṭ-ṭālīʿ bi-mahāsini man baʿd al-qarn as-sābiʿ*, Kairo 1995.

- As-Suyūṭī, ʿAbd-ar-Raḥmān (st. 911/1505): *Ḥusn al-muḥāḍara fī tāriḥ Miṣr wa-l-Qābira*, hrsg. v. Ḥalīl al-Manṣūr, Beirut 1997.
- *Zād al-masīr fī l-fibriṣt as-saġīr. Wa-maʿabū fibrist muʿallafāt as-Suyūṭī*, hrsg. v. Yūsuf al-Marʿaṣlī, Beirut 2007.
- *At-Taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh*, hrsg. v. E. M. Sertain, Cambridge 1975.
- Aṭ-Ṭabbāḥ, Muḥammad Rāġib: *Iʿlām an-nubalāʾ bi-tāriḥ Ḥalab aš-šabbāʾ*, hrsg. v. Muḥammad Kamāl, Aleppo 1988 (zuerst 1923).
- Ṭaškuprī Zāda, Ahmed Efendi (Tashköprüzade) (st. 968/1561): *Aš-Šaqāʾiq an-nuʿmāniyya fī ʿulāmāʾ ad-danla al-ʿuṭmāniyya*, Beirut 1975.
- Ibn Ṭūlūn, Muḥammad (st. 953/1546): *At-ṭaġr al-bassām fī dīkr man waliya qaḍāʾ aš-Šām*, hrsg. v. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaġġid (unter dem Titel *Quḍāt ad-Dimašq*), Damaskus 1956.
- *Ḥawādiṭ Dimašq al-yaumiyya ġadat al-ġazw al-ʿuṭmānī li-š-Šām 926-951 h, ṣafahāt mafqūda min Kitāb Muḥākabat al-ḥillān fī ḥawādiṭ az-zamān*, hrsg. v. Aḥmad Ibaš, Damaskus 2002.
- *Muḥākabat al-ḥillān fī ḥawādiṭ az-zamān*, hrsg. v. Ḥalīl al-Manṣūr, Beirut 1998.
- ʿUṭmān (reiste 1155/1742-1156/1743): *Riḥla*, Ms. Berlin, Ahlwardt, Nr. 6147, f. 269-284.
- Ibn al-Wardī, ʿUmar Ibn-Muzaḥfar (749/1349): *La Moʿallaka de Zohair*, publ. avec les voyelles, un comm. arabe et une trad. littérale en français par A. Raux. Suivie de la Lâmiyya d'Ibn el Ouardi. Et de quelques poésies, extraites du Divan de ʿAli Ben Abi Tâlib, Algier 1905.
- *Divān Ibn al-Wardī*, hrsg. v. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, Kairo 2006.

Sekundäres

- ‘Abd ar-Rawāḍiyya, al-Mahdi: „Ar-Rihla ila l-Qusṭantīniyya“, in: *Aš-Šarq wa-l-ġarb fī mudawwanāt ar-rahḥāla al-‘arab wa-l-muslimīn, abḥāt ar-rahḥāla al-‘arab wa-l-muslimīn*, in: Ikṭiṣāf aḍ-ḍāt wa-l-āḥar, daurat al-Ġazā’ir 2005, Abu Dhabi 2005, 300-312.
- Altınay, Ahmet Refik: *Hoca Sadeddin*, Istanbul 1933.
- ‘Ānūṭī, Usāma: *Al-Ḥaraka al-adabiyya fī bilād aš-Šām ḥilāl al-qarn at-tāmin ‘ašar*, Beirut 1971.
- Baḥīt, Muḥammad ‘Adnān: *The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century*, Beirut 1982.
- „The Christian population of the province of Damascus in the sixteenth century“, in: *Christians and Jews in the Ottoman empire. The functioning of a plural society*, ed. by Benjamin Braude & Bernard Lewis: New York & London 1982, II: The Arabic-speaking lands, 19-66.
- Bauer Thomas: „Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit“, in: *Asiatische Studien* 50 (1996), 275-295.
- „Literarische Anthologien der Mamlukenzeit“, in: *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*, hrsg. v. Stephan Conermann & Anja Pistor-Hatam, Hamburg/Schenefeld 2003, 71-122.
 - „Jamāl ad-Dīn Ibn Nubātah“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, hrsg. v. Joseph E. Lowry & Devin Stewart: Wiesbaden 2009, 184-202.
 - „Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache“, in: *Fremdes in fremden Sprachen*, hrsg. v. Brigitte Jostes & Jürgen Trabant, München 2001, 85-105.
- Baysun, M. Cavid: „Civi-Zāde“, in: *LA III*, 438-439.
- Berger, Lutz: *Gesellschaft und Individuum in Damaskus, 1550-1791*, Würzburg 2007.
- Binswanger, Karl: *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma“*, München 1977.
- Bostan, İdris & Kurumahmut, Ali: *Haritalar ve coğrafya eserlerine göre Ege Denizi ve Ege Adaları*, Ankara 2003.
- Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt/M. 1999.
- Çollak, Fatih & Akpınar, Cemil: „Gazzi, Bedreddin“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, Istanbul 1996, 537-539.
- Conermann, Stephan: „Ibn Tulun (d. 955/1548): Life and Works“, in: *Mamluk Studies Review*, 8 (2004), 115-139.
- El-Rouayheb, Khaled: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, London 2005.
- Elger, Ralf: „Die Reise des Murtaḍā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurdi von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714“, in: *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, hrsg. v. Xenja von Ertzdorff, Amsterdam 2000, 367-387.

- „Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon-Reisebericht al-manāzil al-maḥāsiniyya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya des Yaḥyā al-Maḥāsini (st. 1053/1643)“, in: *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*, hrsg. v. Roxane Haag-Higuchi & Christian Szyska, Wiesbaden 2001, 69-80.
- „Adab and historical memory. The Andalusian poet/politician Ibn al-Ḥaṭīb presented in Aḥmad al-Maqqarī's (986/1577-1041/1632) „Nafḥ aṭ-ṭīb“, in: *Die Welt des Islams* 42 (2002), 289-306.
- „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*, hrsg. von Renate Dürr, Gisela Engel und Johannes Süßmann (Beiheft zur Historischen Zeitschrift 35), München 2003, 123-137.
- „Individualität und Kulturkritik in arabisch-muslimischen Ego-Dokumenten, 15.-18. Jahrhundert“, in: *Periplus* 13 (2003), 30-50.
- „Arabic travelogues from the Mashreq 1700-1834. A preliminary survey of the genre's development“, in: *Crossing and passages in genre and culture*, ed. by Christian Szyska & Friederike Pannewick, Wiesbaden 2003, 27-40.
- *Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Hamburg 2004.
- „Der Fall Andalusiens und die europäische Expansion in der Sicht des algerischen Gelehrten Ahmad al-Maqqarī (gest. 1632)“, in: *Expansionen in der Frühen Neuzeit* (Beiheft 34 der „Zeitschrift für historische Forschung“, 2005), hrsg. v. Renate Dürr, Gisela Engel und Johannes Süßmann, 117-127.
- „Autobiographical maqāmāt of the 17th and 18th centuries. A nearly typically Egyptian genre“, in: *Papers from the third Conference for Ottoman Studies in Egypt*, ed. by Daniel Creceius & Muhammad Husam al-Din Isma'īl, Cairo 2004, 61-73.
- „Rauminszenierung und Selbstdarstellung im arabischen Reisebericht der Frühen Neuzeit. Hafiz ad-Dīn al-Qudsīs (gest. 1645) Fahrt von Jerusalem nach Istanbul“, in: *Ausmessen–Darstellen–Inszenieren. Aneignung, Schaffung und Wiedergabe von Räumen in Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. v. Ursula Kundert, Barbara Schmid & Regula Schmid, Zürich 2007, 153-163.
- „Herrschaftskritik, Karrierestreben, Djihād. Das Osmanische Reich und Istanbul in arabischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts“, in: *Istanbul: vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis. Historiographische Betrachtungen zu Gesellschaft, Institutionen und Räumen*, hrsg. von Yavuz Köse, München 2006, 71-82.
- „Der Mensch auf seinem Lebensweg. Schöpfungsmythos und Kontingenzerfahrung in arabischer Reiseliteratur“, in: *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I. Historische Anthropologie*, hrsg. v. Syrinx von Hees & Stephan Conermann, Hamburg 2007, 83-106.
- „Einige Überlegungen zum adab in der Frühen Neuzeit“, in: *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Schriftkultur des 17.*

- und 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Stefan Reichmuth und Florian Schwarz, Beirut 2008, 165-178.
- „Geldgier und jihād in Alexandria“, in: *Venezia. Incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei e non europei a confronto*, a cura di Klaus Herbers e Felicitas Schmieder, Roma 2008, 201-224.
 - „Badr ad-Dīn Muḥammad al-Ghazzī“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, hrsg. v. Joseph E. Lowry & Devin Stewart: Wiesbaden 2009, 98-106.
 - „Muḥammad Amīn ibn Faḍl Allāh al-Muḥibbī“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, hrsg. v. Joseph E. Lowry & Devin Stewart: Wiesbaden 2009, 300-309.
 - (Übers.): *Ibn Battuta. Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien*, München 2010.
- Harris, Joseph & Reichl, Karl (ed.): *Prosimetrum: Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, Woodbridge 1997.
- Al-Hāzindār, Aḥmad & aš-Šaibānī, Muḥammad: *Dalīl maḥṭūṭāt as-Suyūṭī wa-amākin waḡūḍibā*, Kuwait 1983.
- Heinrichs, Wolfhart P.: „ʿAbd al-Raḥīm al-ʿAbbāsī (al-Sayyid ʿAbd al-Raḥīm)“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, hrsg. v. Joseph E. Lowry & Devin Stewart: Wiesbaden 2009, 12-20,
- Herzog, Thomas: *Geschichte und Imaginaire. Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sirat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext*, Wiesbaden 2006.
- Hoenerbach, W.: „Das nordafrikanische Itinerar des *Abdari*“, in: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, No. 25, Leipzig 1940.
- Klein, Denise: „Mülāzemet. Über den Werdegang osmanischer Ulema“, in: *Istanbul: vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis. Historiographische Betrachtungen zu Gesellschaft, Institutionen und Räumen*, hrsg. v. Yavuz Köse, München 2006, 83-105.
- *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts. Eine geschlossene Gesellschaft?*, Berlin 2007.
- Lowry, Joseph E.: „Ibn Maʿsūm“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, hrsg. v. Joseph E. Lowry & Devin Stewart: Wiesbaden 2009, 174-184.
- Özkan, Hakan: *Narrativität im Kitāb al-Farağ baʿda š-šidda des Abū ʿAli al-Muḥassin at-Tanūbī. Eine literaturwissenschaftliche Studie abbasidischer Prosa*, Berlin 2008.
- Terzioğlu, Arslan: *Osmanlılarda hastaneler, eczacılık, tababet ve bunların dünya çapında etkileri*, Istanbul 1999.
- Tezcan, Baki: „The Multiple Faces of the One: The Invocation Section of Ottoman Literary Introductions as a Locus for the Central Argument of the Text“, in: *Middle Eastern Literatures* 12 (2009), 27-41.
- Van Gelder, Geert Jan: „Shihāb ad-Dīn al-Khafājī“, in: *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, ed. by Joseph E. Lowry & Devin J. Stewart, Wiesbaden 2009, 251-262.

Veselý, Rudolf: „Das *Taqrīz* in der arabischen Literatur“, in: *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*, hrsg. v. Stephan Conermann & Anja Pistor-Hatam, Hamburg/Schenefeld 2003, 379-385.

Vogler, Christopher: *Die Odyssee des Drehbuchschreibers. Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos*, Frankfurt/M. 2004.

المعهد الألماني للبحوث الشرقية

ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. 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: Ğurġi Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSI: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. 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: Chalif 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. ‘Ubaid. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭni, 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-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, 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 Nāši, 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 Faltpläne.
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, rabī‘iyāt und rauḍiyāt 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 Faltpläne, 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. ŠALĀHADDĪN AL-MUNAĞĠID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifīs 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 Diwān 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 Maḥmūd Taymūr, Beirut 1983, XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī’s al-Hay,a as-saniya fi l-hay,a as-sunniya 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 Zaydi Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān, 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, Beirut 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 A. Wüld ‘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 Faltaf.
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 Aqrābāḡin al-Qalānisi. 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, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XIV, 590 S.

43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) 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-Iskandarānis Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḥhab al-Auzā‘ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā‘īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FUĀD SAYYID: La Capitale de l’Égypte jusqu’à l’Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāt – 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-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aṣ-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya. 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.: A‘lām al-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir. 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 nazm 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 BÜRGEL, 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., 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. STEPHEN J. DAVIS, BILAL ORFALI, SAMUEL NOBLE, eds.: *A Disputation over a Fragment of the Cross: A Medieval Arabic Text from the History of Christian-Jewish-Muslim Relations in Egypt*. 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-Qiddisūn as-Suryān*, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. *Istanbul Texte und Studien 4*. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*, Istanbul 2006, XLIX, 340 S. engl., dt. Text.

85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSCID: 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: Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S. engl. Text.
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: Intifādāt Ġabal ad-durūz-Ĥaurān min al-‘ahd al-‘Uṭmānī ilā daulat al-istiqlāl, 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KAZIM B. QASIM AL-ḤUSAINI AR-RAṢṬI: Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-a‘māl. Hrsg. von Waḥid Bihmardi, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Mağallatuḥu „Ši‘r“. 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 KAHIL: The Sultan Hasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.
99. OLAF FARSCID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Beirut 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qur.ān. The question of a historio-critical text of the Qur.ān, 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. Im Druck.
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-Walid b. Yazid et al-Amin 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 s.j., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN: 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, eds.: Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Beirut 2008, 204 S., Abb.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Beirut 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose, Beirut 2009, 217 S.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., Abb., Karten.
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.: Shi'ī Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (XVIII^e-XX^e siècles). Beirut 2010, 180 S.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West, Beirut 2009, 375 S., Abb., Karte.
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 the Mamluk Era. Im Druck.
119. TARIF KHALIDI et alii, eds.: Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time, Beirut 2009, IX, 295 S.
120. FĀRŪQ ḤUBLUṢ: Abḥāṭ fi tāriḥ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-ʿUṭmāni, Beirut 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (*auqāf*) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches an der Wende zum 19. Jahrhundert, Beirut 2009, 350 S., 8 Abb., 3 Karten.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: Robert Campbell's A'lām al-adab al-ʿarabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
125. RALF ELGER: Glaube, Skepsis, Poesie. Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert, Beirut 2011, 196 S.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt., engl. Text.
127. KIRILL DMITRIEV, ANDREAS PFLITSCH, transl.: Ana A. Dolinina: Ignaz Kratschkowskij. Ein russischer Arabist in seiner Zeit. In Vorbereitung.
128. KRISTIAAN AERCKE, VAHID BEHMARDI, RAY MOUAWAD, eds.: Discrimination and Tolerance in the Middle East. In Vorbereitung.
129. ANDREAS GOERKE, KONRAD HIRSCHLER, eds.: Manuscript Notes as Documentary Sources. In Vorbereitung.
130. MIKHAIL RODIONOV, HANNE SCHÖNIG: The Hadramawt Documents, 1904-51. Family Life and Social Customs Under the Last Sultans. In Vorbereitung.

131. SARA BINAY, STEFAN LEDER, eds.: Linguistic and Cultural Aspects of Arabic Bible Translation (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
132. STEFAN LEDER, SYRINX VON HEES, eds.: Educational Systems in the Eastern Mediterranean: From Mamluk to Ottoman Rule (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
133. MAFALDA ADE WINTER: Picknick mit den Paschas. Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853-80) (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

Die Unterreihe „Türkische Welten“ ist in die unabhängige Publikationsreihe „Istanbuler Texte und Studien“ des Orient-Instituts Istanbul übergegangen.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: +961 (0)1 359 423-427, Fax: +961 (0)1 359 176
<http://www.orient-institut.org>

Vertrieb in Deutschland:
Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11
D-97074 Würzburg
Tel: +49 (0) 931 280084
Fax: +49 (0)931 282872
<http://www.ergon-verlag.de>

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: +961 (0)1 750054, Fax: +961 (0)1 750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: März 2011

Wenn man Karriere machen will, muss man mobil sein. Das gilt nicht nur in heutigen Zeiten, sondern auch für viele arabische Gelehrte im Osmanischen Reich. Istanbul, nicht mehr Kairo oder Damaskus war nach der osmanischen Eroberung des Maschrek 1516/17 das politische und zum Teil auch kulturelle Zentrum, das die Intellektuellen der arabischen Provinzen anzog; sei es, dass sie dort studierten, sei es, dass sie Patrone suchten, welche ihre Karriere fördern oder sie für ihre literarischen Produkte belohnen sollten. Einige Intellektuelle beschrieben ihre Reisen nach Istanbul in längeren Berichten. Vier davon aus dem 16. und 17. Jahrhundert werden in diesem Buch vorgestellt. Sie nutzten die Gelegenheit, um sich als Poeten, Historiker und Geographen zu präsentieren, aber auch, um ihre Weltsicht mitzuteilen. Klagen über schlechte Behandlung in der osmanischen Hauptstadt werden zur Kritik an der Ordnung der Welt insgesamt ausgedehnt. Dem Glauben an die Schönheit und Gerechtigkeit der Schöpfung stellen die Autoren eine mehr oder weniger tiefe Skepsis gegenüber. Eine These dieses Buches besteht darin, dass die Istanbul-Reiseberichte eine neuartige Untergattung der „Riḥla“-Literatur darstellen, welche sich von Pilgerberichten oder den sufischen „Siyāḥa“-Texten durch eine hohe thematische und narrative Durchformung unterscheidet und eher der philosophischen und moralistischen Literatur zuzuordnen ist als der Geographie.

Ralf Elger, seit 2009 Professor für Islamwissenschaft und Arabistik an der Universität Halle-Wittenberg, befasst sich seit den Arbeiten an seiner Habilitationsschrift „Muṣṭafā al-Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts“, Hamburg 2004, schwerpunktmäßig mit dem arabischen Schrifttum der Frühen Neuzeit (16.-18. Jahrhundert). Das vorliegende Buch beruht auf langjährigen Forschungen zur arabischen Reiseliteratur, die er in zahlreichen Artikeln dokumentierte.