

Erzählter Raum
in Literaturen der islamischen Welt

Narrated Space
in the Literature of the Islamic World

Herausgegeben von / Edited by
Roxane Haag-Higuchi · Christian Szyska

2001

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden



01 SA 1340

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

Die Deutsche Bibliothek - CIP Cataloguing-in-Publication-Data
A catalogue record for this publication is available from Die Deutsche
Bibliothek

e-mail: cip@dbf.ddb.de

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2001

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: WS-Druckerei Werner Schaubruch GmbH

Printed in Germany

ISBN 3-447-04411-X

Inhalt

CHRISTIAN SZYSKA Introduction.....	9
ANNA KRASNOWOLSKA Mythological Topography of Iranian Epics.....	19
ULRICH MARZOLPH Ortsangaben in der persischen Volksliteratur.....	31
YURIKO YAMANAKA Urban Space in Vision: Exploring the City of Brass in the <i>Thousand and One Nights</i>	43
MAREK SMURZYNSKI The Description of Spatial Relations in the ' <i>Aql-e Sorkh</i> of Shehāb al-Din Yaḥyā Sohravardi as Mystical Mind Training.....	57
RALF ELGER Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon- Reisebericht <i>al-Manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya</i> des Yaḥyā al- Maḥāsini (st. 1053/1643).....	69
MICHELE BERNARDINI The <i>maṣnavī</i> - <i>shahrāshūbs</i> as Town Panegyrics: An International Genre in Islamic Mashriq.....	81
BERT G. FRAGNER Wem gehört die Stadt? Raumkonzepte in einer Chronik der Seldschukenzeit.....	95
STEPHAN CONERMANN Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser. Zum Problem von Raum und Macht während des Delhisultanates (1206-1414)	113
CHRISTINE NÖLLE-KARIMI Es ist ein weiter Weg nach Buḥārā. Raum-Zeit Koordinaten in der Sichtweise afghanischer Chroniken.....	131

ROXANE HAAG-HIGUCHI Touring the World, Classifying the World: the Iranian Ḥājj Sayyāḥ and his Travel-Writing.....	149
MICHAEL FRIEDERICH Kein schöner Land in dieser Zeit: Heimat und Vaterland in der neueren uighurischen Lyrik.....	161
ISABEL STÜMPEL Das verfallende Haus: Zu einem Topos in der zeitgenössischen persischen Literatur.....	173
PRISKA FURRER Raum und Gedächtnis — Die Verknüpfung von Ort und Geschichte in modernen türkischen Romanen.....	189
FRIEDERIKE PANNEWICK Raum und Zeit im Bürgerkrieg. Grenzüberschreitungen in arabischen Romanen über Beirut.....	201
CHRISTIAN SZYSKA Geographies of the Self: Text and Space in Anton Shammas's <i>Arabesques</i>	217
<i>Index</i>	233

Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon-Reisebericht *al-Manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya* des Yaḥyā al-Maḥāsini (st. 1053/1643)

Ralf Elger

Der Reisebericht *al-Manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya* („Die schönen Stationen auf der Reise nach Tripolis“) des Yaḥyā al-Maḥāsini, in dem er seine Reise von Damaskus nach Tripolis und zurück im Jahre 1048/1638 beschreibt, zeugt davon, daß der Libanon dieser Zeit politisch gesehen eine turbulente Region war. Der Text berichtet über etliche Auseinandersetzungen, an denen Faḥr ad-Dīn al-Maʿnī (980/1572—1044/1635) und Šāḥin Pascha von Tripolis (st. 1053/1644) sowie die Clans der Saifā und der Ḥarfūš teilnahmen, und über Veränderungen des Raumes, die sich daraus ergaben; den Verfall von Dörfern und einstmals blühenden Landschaften.

Auf den Quellenwert der *Manāzil* für die historische und geographische Forschung zum Libanon des 11./17. Jahrhunderts — neben den Angaben zu den Zerstörungen finden sich darin auch etliche Informationen über bedeutende Personen, besonders in Tripolis — hat der bisher einzige wichtige Beitrag zur al-Maḥāsini-Forschung, Muḥammad ʿAdnān Baḥīts Einleitung zu seiner Edition des Reiseberichts, bereits gebührend hingewiesen (Baḥīt in al-Maḥāsini 1981: 18ff). Hingegen unternimmt Baḥīt keine Untersuchung zu den weltanschaulich-philosophischen Aspekten der *riḥla*¹ und betrachtet auch nicht die damit zusammenhängende literarische Repräsentation von räumlicher Wirklichkeit. Diese Punkte will ich in den folgenden Überlegungen behandeln.

Dabei soll gezeigt werden, daß ein zentrales Element des Textes die Reflexion über ethische Probleme darstellt. In al-Maḥāsini's Darstellung erscheint zum einen die Welt als Zeichen göttlicher Macht, zum anderen wird die Vergänglichkeit des Guten und der Schönheit in der Welt, vor allem durch die zerstörerische Wirkung der Zeit, deutlich gemacht. Über diese Fragen wird in der *riḥla* mehrfach in expliziter Form reflektiert, Hinweise darauf finden sich aber auch in den Darstellungen des durchreisten Raumes sowie im Bericht über das Verhalten des Reisenden, des literarischen Erzählers, in diesem Raum.

1 Reisebericht, Reise; im weiteren wird der Begriff in der Bedeutung „Reisebericht“ gebraucht.

Ethik

Die Welt als Zeichen göttlicher Macht ist das zentrale Thema des Vorwortes von al-Maḥāsini's Text:

Lob sei Gott, der die Reise zu einer Offenbarung für die Herzen und Sinne sowie einem Vergnügen für die Gedanken, die Seelen und die Blicke machte; Gott, der zeigt, was die Sinne und den Verstand verwirrt (*yuhayyir*): Merkwürdigkeiten der Städte (*'aḡā'ib al-amṣār*) und ungewöhnliche Dinge in den Ländern (*badā'ir al-aqtār*), die zu den schönen Zeichen (*maḥāsin al-ātār*) gehören. Er vermehrt das Wissen des Reisenden um die Größe seiner Macht (*qudratihi*) und ruft ihn auf, für seine Güte und Wohltaten dankbar zu sein. Gebete und Frieden für den, der zu dieser Gemeinschaft der Gläubigen gesandt wurde, damit sie den loben, der als ihr Leiter sagt: „Reist, dann werdet ihr gebessert und reich beschenkt werden.“ Lob sei seiner Familie und seinen Gefährten, welche auf ihrer Reise seinen Spuren folgen und für das Bestehen seiner Tradition und Güte sorgen (al-Maḥāsini 1981: 27).

Eine ganze Reihe von bedeutsamen Formulierungen lassen sich in dieser Passage erkennen. Sie weist auf die Größe von Gottes Macht (*qudra*) hin und faßt die Dinge in der Welt, Merkwürdigkeiten (*'aḡā'ib*), Wundervolles (*badā'ir*) und Schönheiten (*maḥāsin*), als Zeichen auf, an denen der Mensch diese Macht erkennen kann. Damit eine solche Erkenntnis durch den Menschen zustande kommt, hat Gott die Tätigkeit der Reise geschaffen und sie als gutes Werk empfohlen. Wenn der Mensch reist, erlangt er nicht nur Wissen, sondern auch eine moralische Besserung seiner Selbst. In der Folge wird al-Maḥāsini noch oft auf die Zeichen der göttlichen Macht eingehen.

Es geht ihm gleichzeitig darum, „die Ereignisse in den Ländern zu zeigen“ (al-Maḥāsini 1981: 46). Immer wieder kommt dabei die Rede auf die Vergänglichkeit menschlicher Erfolge und der Produkte menschlichen Handelns. Die Herrschaft des von Fahr ad-Dīn besiegtten Clans der Ḥarfūš in Baalbek verging (al-Maḥāsini 1981: 40, 99) ebenso wie die des Pascha Saifā und seiner Familie (al-Maḥāsini 1981: 52). Die einfachen Leute leiden unter den zahlreichen kriegerischen Verwicklungen. Viele erfahren die Zerstörung ihrer Häuser und fliehen aus ihren früheren Wohnorten. Andere können wie die Bewohner von al-Harmal trotz Bedrohung und Zerstörung noch einen relativen Wohlstand sichern (al-Maḥāsini 1981: 51). Selbst Fahr ad-Dīn, damals der starke Mann des Libanon, erscheint dem Reisenden als bedroht. Al-Maḥāsini drückt dies in einer Beschreibung eines von dem Emir angelegten Gartens aus:

Man erzählt von ihm, daß er darin zwölf Maulbeerbäume in einer perfekt geordneten Reihe gepflanzt hatte. Es war die Tat eines Menschen, der meint, daß er nicht sterben und nicht die Speise des Todesgeschicks (*ta'm al-ḥimām*) kosten werde (al-Maḥāsini 1981: 58).

Zu Unrecht meint er das, will al-Maḥāsini ganz sicher damit sagen. Hier klingt zum einen eine Kritik an Fahr ad-Dīn an, zum anderen ist diese Stelle aber auch als Teil einer allgemeinen Reflexion über das Schicksal und die Zeit zu verstehen. Gegen Ende des Textes wird ausdrücklich darauf verwiesen, daß diese Themen al-Maḥāsini sehr am Herzen liegen:

Ich dachte über die Zustände der niederen Welt nach; worauf die Sache des Menschen hinausläuft (*ilā mā ya'ūlu amr al-insān*) und was die Welt im Verborgenen bereit hält. Dazu rezitierte ich für mich die

Verse des Ibn 'Abd ar-Rabbih (st. 328/940, R.E.), die mit Gottes Hilfe zutreffend sind:

- Ist die Welt nicht bloß ein dichter Dschungel? / Wird ein Teil von ihm grün, so verdorrt ein anderer.
- Sie ist das Diesseits, und die Hoffnungen bringen Unheil darüber. / Die Genüsse ziehen Unglück nach sich.
- Benetze deine Augen nicht wegen einem, / der sie verläßt, denn auch du wirst fortgehen (al-Maḥāsini 1981: 100).

In diesen Versen wird ein anderes Bild der Welt gezeichnet als in dem Vorwort des Textes, das ich bereits zitiert habe. Sie ist hier erstens nicht durchschaubar und in ihrem Sein erkennbar, sondern verwirrend und unzugänglich, „ein dichter Dschungel“. Zweitens wird sie von Zerstörung beherrscht, ja alles, was gut scheint, ist im Grunde nur Verderbnis. Drittens: Wurde Gott in dem Vorwort noch als Schöpfer und Lenker des Menschen dargestellt, so bewegt sich „die Sache des Menschen“ (*amr al-insān*) in der Passage von Seite 100 des Textes von selber, wie es al-Maḥāsini zunächst mit seinen eigenen Worten sagt und dann durch das von ihm zitierte Gedicht bestätigt findet. Das „Verdorren des Dschungels“ ist als ein Vorgang ohne Urheber dargestellt. Auch wird nicht gesagt, daß irgendein Akteur die Hoffnungen des Menschen betrügt oder daß jemand ihn zum Verlassen der Welt bringt.

In den *Manāzil* gibt es auch Stellen, in denen der Wandel als Gottes Werk dargestellt ist:

Gelobt sei der mächtige König, der die Epochen im Verlauf aller vorbeiehenden Zeit ändert. (*muḡayyir ad-duḡūr wa-l-ūṣūr 'alā tawālī kullī zamān ḡābir*, al-Maḥāsini 1981: 46).

Der Mensch als einer, der die Verhältnisse in der Welt ändert, tritt ebenfalls gelegentlich auf. So etwa Fahr ad-Dīn, der die Häuser des Clans der Banū Saifā im Dorf 'Akkār zerstörte (al-Maḥāsini 1981: 53). Meist aber wird wie in dem Gedicht des Ibn 'Abd ar-Rabbih nicht auf einen Urheber verwiesen, sind Gott und der Mensch ganz als Akteure aus dem Weltgeschehen ausgeschlossen. In diesen Fällen spricht der Text statt dessen von dem unerklärbaren Wirken der Zeit (*zamān* und *dahr*). Ihr kommt durchweg die Rolle einer Zerstörerin zu. So sagt al-Maḥāsini gegen Anfang seiner Reise:

Wir kamen zum Dorf Dummar, das die Zeit schwer schädigte und zerstörte (*ḡāra 'alaihā z-zamān walahā dammar*, al-Maḥāsini 1981: 30).

Später heißt es im Anschluß an die Beschreibung einer anderen Zerstörung:

So macht es die Zeit bis zum Abschluß des zyklischen Wandels (*wa-hākaḡā yaf' alu z-zamān ilā inḡiḡā' ad-dawarān*, al-Maḥāsini 1981: 57).

An anderen Stellen ist der *dawarān*, der Begriff, den ich mit „zyklischer Wandel“ übersetzt habe, selber als Akteur benannt. So findet sich an einer Stelle die Wendung *adāra d-dawarān* (der Wandel wandelte, al-Maḥāsini 1981: 33). In einer Passage, wo es um das zerstörte Baalbek geht, heißt es ganz ähnlich:

wa-hākaḡā yaf' alu z-zamān wa-'alā hāḡa yadūru d-dawarān (So macht es die Zeit, und so handelt der zyklische Wandel, al-Maḥāsini 1981: 40).

Hier wirkt der *dawarān* mit der Zeit (*zamān*) zusammen. Ähnlich verhält es sich auch in weiteren Stellen, wo al-Maḥāsini über Baalbek spricht. Zum Beispiel:

ḡāra 'alaihā z-zamān wa-aḥnā bi-maṣā'ibihī ladaihā d-dawarān (die Zeit schädigte und zerstörte es. Der zyklische Wandel hat es mit seinen Schlägen ruiniert (al-Maḥāsini 1981: 40).

Es gibt aber in der „niedereren Welt“ auch das Widerstehen gegen Verfall und Zerstörung. Über einen Gelehrten namens 'Abd al-Karīm b. Muṣṭafā al-Ḥamawī äußert sich der Reisende in diesem Sinne in den letzten beiden Versen eines an ihn gerichteten Lobgedichtes:

- Nach Tripolis kam er, / das sein Wohnsitz und Paradiesgarten wurde.
- Er steige fortdauernd empor und bleibe über die Dauer / der Zeit (*dahr*) glücklich in Gottes Schutz (al-Maḥāsini 1981: 63).

Ein anderer, der Hoffnung auf eine gewisse Dauerhaftigkeit haben kann, ist der Maulawiyya - *ṣaiḥ* Muḥammad Efendī ar-Rūmī, über den al-Maḥāsini sagt:

Möge er von Gott, dem Erhabenen und Gepriesenen, große Belohnung erlangen und ein schönes Gedenken, das bis zum jüngsten Tag dauert. (*fāza min Allāh subḥānahū wa-ta'ālā bi-t-tawāb al-ḡasim wa-bi-d-dīkr al-ḡamīl ad-dā'im al-muqīm ilā yaum al-qiyāma al-maq'ad al-muqīm*, al-Maḥāsini 1981: 77).

Diese Fälle stehen jedoch recht vereinzelt innerhalb der Beschreibung des allgemeinen Verfalls im Libanon.

Text und Kontext

Die Hinweise auf Gottes Macht und die Herrlichkeit seiner Schöpfung sind für einen muslimischen Autor des 17. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich. Es handelt sich vielfach um Topoi, welche für Beschreibungen der Welt gängig waren. Auch viele Äußerungen al-Maḥāsini's zum Thema der Zeit sind keineswegs besonders neu oder originell. Sie erinnern an die vorislamische Gläubigkeit an ein anonymes Schicksal, wie sie von Caskel und Ringgren beschrieben worden ist (Caskel 1926; Ringgren 1955: 191 ff). Jedoch gibt es auch einen aktuellen Hintergrund für seine Einstellung zum Thema der Vergänglichkeit. Zum einen ist dabei die politische Lage im durchreisten Libanon zu nennen. Aber auch die Situation des Osmanischen Reiches im allgemeinen und die im 11./17. Jahrhundert beginnende Bedrohung durch die Europäer sind als Anlaß für die Klagen über die Zeitläufte denkbar.

Ebenso kann die persönliche Situation des Autors als Grund für seine Reflexionen angesehen werden. Die Informationen über sein Leben sind allerdings recht spärlich. Einen kurzen Eintrag über al-Maḥāsini enthält al-Muḥibbi's große Biographiensammlung „*Ḥulāṣat al-aṭar*“ (IV 463). Verstreute Bemerkungen finden sich darüber hinaus in der Selbstdarstellung des Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (1000/1591-1041/1632), die in seinem Text „*Nafḥ at-ṭib*“ enthalten ist. 'Adnān Baḥīt hat diese beiden Quellen in seiner Studie ausgewertet und die wichtigsten Punkte zusammengestellt (Baḥīt in al-

Mahāsini 1981: 5-9), so daß ich mich darauf beziehen kann: Al-Mahāsini wurde in Damaskus geboren und erhielt dort eine Ausbildung als Gelehrter (*‘ālim*). Bedeutende Lehrer waren ‘Abd ar-Rahmān al-‘Imādī (al-Muḥibbī o. J.: II 380) und der erwähnte Aḥmad al-Maqqarī. Er hatte anscheinend kein gelehrtes Amt inne, sondern war vor allem als Literat bzw. Literaturkundiger (*adīb*) bekannt. Im Jahre 1053/1643 starb Yahyā noch in recht jungen Jahren, ohne außer dem vorliegenden Text irgendwelche Werke hinterlassen zu haben.

Unter den Personen im Umfeld von al-Mahāsini, die für die Betrachtung seiner *riḥla* wichtig sind, ist besonders Aḥmad al-Maqqarī hervorzuheben. Er kam im Jahre 1037/1627 nach Damaskus und kehrte 1039/1629 zu seinem eigentlichen Wohnort Kairo zurück. Dieser Aufenthalt hatte eine große Wirkung, führte er doch dazu, daß sich in Damaskus eine Fülle von Kenntnissen über die Geschichte von Andalus verbreiteten. Zum einen berichtete al-Maqqarī mündlich darüber, zum anderen verfaßte er sein großes Werk zum Thema, „*Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣṣ al-Andalus ar-raṭīb*“, um das ihn seine dortigen Freunde gebeten hatten.² Etliche lange Passagen mit Zitaten aus den Erzählungen al-Maqqarīs über Andalus finden sich in der *riḥla*. Ein Bericht von al-Maqqarī über Granada zum Beispiel nimmt ganze drei Seiten ein (al-Manāzil, 44-46). Auch führt al-Mahāsini ein 49 Verse langes Gedicht seines Lehrers an, das sich, wie er sagt,

besonders auf die Herrschenden, Tyrannen und Berühmtheiten bezieht, welche die Wohnorte, Schlösser und Häuser im Verlaufe der Zeitalter (*duḥūr*) und Jahrhunderte (*‘aṣār*) verlassen haben (al-Mahāsini 1981: 53).

Einige repräsentative Verse daraus sollen zitiert werden:

Wo sind die Könige, welche Herrschaft besitzen, / Führerschaft und Macht ?
 - Wo sind die Gelehrten, / welche das Handeln und das Gebet leiten?
 Und wo sind die Minister unter ihnen, / die Sekretärskunst und Gelehrsamkeit vereinen;
 - welche wie die Herren sind, die in Andalus lebten / und keine Schwäche beklagten ? (al-Mahāsini 1981: 54-57; al-Maqqarī 1968: I, 7-12)

Das Interesse an der Geschichte von Andalus bei al-Maqqarī und den Damaszenern scheint auf den ersten Blick etwas überraschend, da dieses Land schon seit 898/1492 endgültig dem Islam entrissen war. Ein Grund dafür liegt sicher darin, daß nur kurze Zeit vor al-Maqqarīs Besuch in Syrien, nämlich im Jahre 1018/1619, die letzten Morisken aus Spanien vertrieben worden waren. Als weiterer Grund ist zu nennen, daß die „Reconquista“ als eine Parallele zur aktuellen Lage des Osmanischen Reiches gesehen wurde, das im Konflikt mit christlichen europäischen Mächten stand. Schließlich kann man vermuten, daß der Verlust von Andalus gut in allgemeine ethische Diskussionen über das Schicksal und den Wandel der Zeit hineinpaßte, die unter syrischen und anderen Intellektuellen verbreitet waren. Al-Mahāsini's Freund, der Damaszenener Aḥmad Šāhīn, liebte es z.B., sich über seine Gegenwart und ihre Menschen lustig zu

2 Vgl. zu seiner Biographie seine Selbstdarstellung in *Nafḥ at-ṭīb*, I, 1-121; Krachkowski 1987: 814 ff.

machen (al-Muḥibbī: I, 210; GAL, II, 275). Auch al-Maqqarī ist mit Werken hervorgetreten, die das Thema der Zeit behandeln mit „Ḥall muškilāt aš-šāğara annu'māniyya“ über Prophezeiungen für die Jahre 1010/1601–1110/1698 sowie einer *qaṣīda* über die Vergänglichkeit der irdischen Dinge. Sicher kann man also sagen, daß al-Maḥāsini mit seinem Text zu einem bestehenden zeitgeschichtlichen und ethischen Diskurs etwas Eigenes beitragen wollte.

Dieses Eigene, die Besonderheit des vorliegenden Textes, liegt nicht im inhaltlichen Bereich, sondern, soweit man das gegenwärtig sagen kann, in der literarischen Gestaltung. Die Wahl der Gattung des Reiseberichtes (*riḥla*) ermöglicht eine spezifische Form der Reflexion über ethische Probleme. Sie kann hier nämlich an Beschreibungen von Erlebnissen des Reisenden und an Schilderungen von Orten und Räumen anknüpfen. Damit könnte der Autor Neuland betreten haben. Einschränkend muß hinzugefügt werden, daß noch recht wenig über die frühere arabische Reiseliteratur bekannt ist. So kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, daß al-Maḥāsini keine Vorbilder hatte.

Die bekannten Texte, soviel ist immerhin klar, unterscheiden sich recht deutlich von seinem Text. Das gilt für die oft als Muster der Gattung angesehenen Werke von Ibn Ġubair und Ibn Baṭṭūta, aber auch für die jüngeren Reiseberichte. Auch wenn er sich nicht explizit darauf bezieht, ist wohl davon auszugehen, daß al-Maḥāsini zumindest einige von den Reiseberichten kannte, die während des 10./16. und 11./17. Jahrhunderts in recht großer Zahl in Syrien produziert worden waren. Diese Texte sind allerdings nicht gut erforscht. Nur einiges findet sich bei Krachkowski dazu. Daraus geht hervor, daß die meisten bisher bekannten Reiseberichte der Zeit eine gewisse, manchen Werken der *adab*-Literatur vergleichbare enzyklopädische Tendenz auszeichnet. Sie dienen nicht nur der Reisebeschreibung, sondern auch der religiösen Erbauung, wollen literarisches Vergnügen bereiten und belehren. Ob es eine ähnliche Verbindung von Ethik und Reisebeschreibung wie bei al-Maḥāsini in diesen Texten gibt, sagt Krachkowski nicht. Ich selber kann in den mir zugänglichen Texten, der „*Riḥla tarābulusiyya*“ von Ramaḍān al-ʿUṭaifī (st. 1095/1684) aus dem Jahre 1043/1633 sowie Muḥammad Kibrīṭs (st. 1070/1659) „*Riḥlat al-šitā' wa-l-saif*“ von 1039/1629, ebenfalls nichts derartiges finden.

Auch die späteren arabischen Reiseberichte unterscheiden sich in dieser Hinsicht von al-Maḥāsini's Text. Lediglich die *riḥla* des Murtaḍā al-Kurdī (st. nach 1121/1709), „*Tahdīb al-aṭwār fī 'ağā'ib al-amṣār*“ (Die Verbesserung der Zustände und die Merkwürdigkeiten der Länder), bildet eine gewisse Ausnahme, da sie im wesentlichen als Exemplum für allgemeine moralistische und philosophische Reflexionen gestaltet ist.³ Wie der Text al-Maḥāsini's erhält sie dadurch eine gewisse Geschlossenheit und narrative Formung.

3 Vgl. dazu Elger 2000.

Der Raum

Die Verbindung von ethischer Reflexion und Darstellung des Raumes erscheint bei al-Maḥāsīnī stärker ausgeprägt als in dem Text von al-Kurdī. Auf diesen Aspekt der *riḥla* will ich nunmehr eingehen. Dazu soll zunächst kurz ihr Inhalt referiert werden. Al-Maḥāsīnī schildert den Ablauf der Reise chronologisch und beginnt mit dem Aufbruch in Damaskus. Er nimmt sowohl auf der Hinreise als auch auf der Rückreise den üblichen Weg über die Stadt Baalbek. Die beiden Wegbeschreibungen und der Bericht über den Aufenthalt in Tripolis werden in etwa gleichgewichtig behandelt. Von insgesamt 77 Seiten in der Edition nimmt die Hinreise die ersten 22 ein, während der Beschreibung des Aufenthaltes in der Stadt 33, der Rückreise weitere 12 Seiten gewidmet sind.

Die Reflexionen über die Schönheit der Welt und deren Vergänglichkeit ziehen sich wie Leitmotive durch den ganzen Text. Beispielhaft kann die Art, wie diese Motive verarbeitet werden, ein längeres Zitat vom Anfang der *riḥla* zeigen:

Ich verabschiedete mich von den Verwandten und Kindern, während das Feuer der Trennung im Innern des Herzens entflammte. Ich zog mit Gottes Segen zur Ṣāliḥiyya von Damaskus und erbat die Hilfe von den Propheten und Heiligen, die dort begraben sind. Ich sah die hochgeschätzte Kuppel des Grabes von Sayyār, die die ganze Gegend von Rubūwa und Damaskus, die auserwählte unter allen Städten, über-schaut. Dann reiste ich weiter zum Dorf Dummar, welches die Zeit (*zamān*) geschädigt und zerstört (*dammar*) hat. Es umgaben das Dorf einst weite Gärten und überquellende Wasserläufe, die aber die Frevelhaftigkeit verwüstete. Diese machte ihre Schönheiten zunichte und bedeckte sie mit Staub. Gepriesen sei der, welcher immerfort bleibt und welchen nicht der Ablauf der Monate und der Jahre verändert.

Dann zog ich durch das Tal des Flusses Barada, über welches die unterdrückenden Hände Zerstörung gebracht haben. Es ist ein Tal, in dem früher die Quellen und Flüsse strömten und Bäume an den Ufern gedeihen ließen; wo es vielfältige Blumen gab und viele Vögel verschiedene Melodien sangen. Der Reisende wünscht sich, abzusteigen und eine Weile zu bleiben. Das Herz eines jeden Liebenden — besonders, wenn er sich in der Fremde befindet und von der Heimat getrennt wandert — sehnt sich dorthin, nicht nur wegen des herrlichen Anblicks, sondern auch wegen der schönen, milden Brise (*ḥusn ʿītilāl an-nasīm*), auf welche die Worte des Ibn Nabāta, Gott schütze ihn, zutreffen:

- Das Leiden der Liebenden heilt aus eurem Land wehend / eine Ostwindbrise, die ihm zeigt, daß sein Streben akzeptiert wurde.
- Bei meiner Seele, diese Brise, wenn sie weht, / ist wie ein Arzt, der die Menschen heilt, und sie ist mild (*ʿaīf*).

Ein anderer sagt:

- Ich unterhalte mich mit den Brisen des Spätnachmittags. Vielleicht / geben sie mir Nachricht über den, zu dem man nicht gelangt.
- Ich erbitte von ihren Atemzügen die Heilung meiner Krankheit, / wie sollte es möglich sein, daß ein Kranker eine Schwäche heilt?

Ibn Zāhir sagt:

- Wenn du mich und meinen Zustand betrachten willst, / dann komm, wenn die Brise Anerkennung zeigt.

- Dann siehst du, daß sie mir an Leichtigkeit und Güte ähnelt. / Deinetwegen sage ich nicht, daß ich krank (*alīl*) bin.

Sie ist ein Bote von mir zu dir. Hätte ich / doch mit dem Propheten den Weg genommen.

Dieses Tal ist mit dem Tal von Zabadānī verbunden, und man erfreut sich in beiden in ähnlicher Weise.

Unterdessen kamen wir an vielen Dörfern vorbei, die einst bevölkert und berühmt waren. Jetzt ist ein Teil davon aufgrund von Frevel zerstört, so daß nur einige Fundamente übrig blieben. Der andere Teil ist noch bebaut, aber menschenleer. Ich war verwirrt (*taḥayyartu*) über das, was ich sah und erkannte.

Ich blieb voller Verwunderung und Trauer darüber, bis wir Takīyat ad-Daura erreichten. Siehe da, nachdem der zyklische Wandel sie betroffen hat, wohnen darin Leute, die keine Fähigkeit haben. Wir schliefen dort eine Nacht, zogen nach dem Morgengebet eiligst weiter und verließen uns immerzu auf Gott (al-Maḥāsīnī 1981: 30 f).

Auf einzelne Stellen aus diesem Zitat werde ich im folgenden zurückkommen. Ähnliche Passagen folgen in dem Text in großer Zahl, und bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß darin verschiedene Typen von Räumen unterschieden werden können. Ein Raumtyp, den ich „Raum als Zeichen der Macht Gottes“ nennen will, wird zum Beispiel von der Beschreibung des Fluß al-‘Āṣī vertreten:

Wir kamen zur Quelle des Flusses al-‘Aṣī, der nach Hama fließt. Ich blieb stehen, dachte über die Größe von Gottes Werk (*‘uzm ṣun‘ Allāh*) nach und war verwundert (*qaḍaitu l-‘aḡab*) über das, was ich sah (al-Maḥāsīnī 1981: 48).

Hier taucht eines der irdischen Zeichen von Gottes Macht, welche al-Maḥāsīnī in der Einleitung nennt, wieder auf: *Al-‘aḡīb* (das Merkwürdige), welches in der Wendung *qaḍaitu l-‘aḡab* enthalten ist. Ein anderes Zeichen, *al-badī‘* (das Wundervolle), findet sich an einem Ort des gleichen Typs, al-Harmal:

Ein Tal wie ein Stück aus dem Paradies. Es liegt zwischen Bäumen und Flüssen. Vögel singen mit verschiedenen Melodien, die Augen werden durch den wundervollen Anblick (*manzaruhū l-badī‘*) verwirrt. Er macht es zur Pflicht, daß man über die Macht Gottes (*qudrat Allāh*) nachdenkt, des mächtigen Königs (al-Maḥāsīnī 1981: 48f).

Ohne Nennung der Zeichen, aber mit Verweis auf Gottes Macht ist der folgende Raum beschrieben:

Zwei Täler, in denen es Blumen gibt, welche das Herz erfreuen, fließende Wasser und Quellen, die überall entspringen; und Blumen aller Arten und Farben, welche derjenige schuf, der zu einem Ding sagt: „Sei!“, und es ist (al-Maḥāsīnī 1981: 96 f.).

Man kann diesen Ort auch deswegen dem Typus „Raum als Zeichen der Macht Gottes“ zuordnen, weil er mit dem gleichen Interieur ausgestattet ist wie die vorher genannten Orte; Tal, Wasser und Pflanzen. Ähnlich stellt der Reisende andere Räume dar. So sagt er über das Dorf Sargāyā:

Ich sah dort ein hervorströmendes Wasser aus verschiedenen Quellen, das goldene Bäume wie die Farben des traurigen Liebenden umgaben. In ihm weht eine Brise, und es fließt ein Wasser, milder als az-

Zuläl und süßer als der Trank des Paradieses. Ich wünschte mir, daß wir dort hätten absteigen, daß wir in dem weiten Garten hätten verweilen können (al-Mahāsini 1981: 35).

Ein anderer Ort des gleichen Typs ist das bereits genannte Dummar, so wie es einmal war:

Es ist ein Tal, in dem früher die Quellen und Flüsse strömten und die Bäume an den Ufern gedeihen ließen; wo es vielfältige Blumen gab und viele Vögel zu verschiedene Melodien sangen. Der Reisende wünscht sich, dort abzusteigen und eine Weile zu bleiben. Das Herz eines jeden Liebenden — besonders, wenn er fremd ist und von der Heimat getrennt wandert — sehnt sich dorthin, nicht nur wegen des herrlichen Anblicks, sondern auch wegen der schönen, milden Brise (*ḥusn ʾiṭlāl an-nasīm*, al-Mahāsini 1981: 31).

Die in dem Typ „Raum als Zeichen der Macht Gottes“ enthaltenen Elemente, Wasser, Bäume, Blumen, Vögel, Brise, stellen literarische Topoi dar, welche al-Mahāsini der Poesie entnehmen konnte. Er bezweckt keine realistische oder gar geographische Beschreibung des Raumes, sondern strebt danach, eine typisierte Schönheit zu evozieren. Die topischen Beschreibungen sollen auf ein allgemeines Prinzip der Schöpfung hinweisen, das sich an den verschiedensten Orten in immer gleicher Weise zeigt. Insofern kann man den Typ „Raum als Zeichen der Macht Gottes“ als *locus amoenus* sehen, als Lustort, der Schönheit an sich bezeichnet.

Die Schönheit der Schöpfung ist aber in diesem Raumtyp auch bedroht, wie sich an der Beschreibung des Tales des Barada zeigt,

über welches die unterdrückenden Hände Zerstörung gebracht haben. Es ist ein Tal, in dem früher Quellen und Flüsse strömten (al-Mahāsini 1981: 30).

Hier spricht al-Mahāsini von der Schönheit in der Vergangenheitsform und weist gleichzeitig auf ihre Zerstörung hin. Allerdings ist diese Zerstörung offenbar nicht vollständig, da er ja in der Folge länger über die am Barada vorgefundenen Schönheiten schwärmt. Es scheint, daß er sagen will: Die Schöpfung in der Natur kann zwar beeinträchtigt, aber nicht gänzlich vernichtet werden, da sie Gottes Werk ist.

Anders steht es mit den Orten, die Produkte menschlichen Schaffens darstellen. Viele der Gebäude nämlich, die al-Mahāsini beschreibt, sind verfallen. Zum Beispiel gilt das für die Siedlungen im schon erwähnten Zabadāni-Tal,

die einst bevölkert und berühmt waren. Jetzt ist ein Teil aufgrund von Frevel zerstört, so daß nur einige Fundamente geblieben sind (al-Mahāsini 1981: 33).

Auch in Tripolis, Balītar (al-Mahāsini 1981: 37f) und im Dorf al-Harmal (al-Mahāsini 1981: 48) findet der Reisende etliche Häuser, von denen nur noch Fundamente und einige Stützsäulen stehen. Die Beschreibung dieser Reste, die von ihren früheren Bewohnern verlassen wurden, konstituieren einen weiteren Raumtyp, „das zerstörte Haus“, der an die topischen Siedlungsspuren (*aṭlāl*) der altarabischen Poesie erinnert. Wie dort geht es auch al-Mahāsini nicht darum, faktisch korrekte Beschreibungen der Ruinen zu liefern, sondern eine Stimmung von Trauer zu erzeugen. Denn die Reste von Bewohnung zeigen das Vorbeigehen und die zerstörerische Wirkung der Zeit an, welcher der Mensch ausgesetzt ist.

Einem ähnlichen Typ gehören Häuser an, die zwar noch bewohnbar, aber doch vom Verfall betroffen sind. So heißt es zu dem Ort 'Akkār:

Wir ließen uns in ihrer *takiya* nieder. Es ist eine *takiya* ohnegleichen, außer daß es darin keine Schlafmatten gibt. Sie hat Fenster, die nach Westen auf das Tal blicken, und nach Osten schöne Zimmer. Sie besitzt zwei Türen, eine davon groß, die andere klein. Auch gibt es darin einen großen Teich, in dem ich aber kein Wasser sah (al-Mahāsini 1981: 52).

Einen weiteren Raumtyp bilden zerstörte Städte und Dörfer. Darin sind die zerstörten Häuser enthalten. Dazu kommt noch, daß ihre Moscheen zu den Gebetszeiten leer bleiben, wie es al-Mahāsini in Balītar (al-Manāzil, 37 f) und al-Harmal bemerkt (al-Manāzil, 49). Gerade der Typ „zerstörte Städte und Dörfer“ ist es, an dessen Darstellung al-Mahāsini die Verbindung zwischen dem durchreisten Libanon und dem untergegangenen Andalus herstellt, das er aus den Berichten seines Lehrers al-Maqqari kannte.

Von Menschen geschaffene und dauerhafte Räume kommen in dem Reisebericht selten vor. Darunter fällt vor allem der im folgenden beschriebene Ort:

Ich kam unterdessen an einem erhöhten, leuchtenden und schimmernden Ort (*makān 'ālī mušriq wa-mutala'li'*) vorbei, der Ġāmi' (Moschee) ad-Dilla genannt wird. Man erzählte mir, daß darin eine gewaltige, ehrfurchtgebietende und erhabene Höhle liegt und daß sich in dieser Moschee die Heiligen versammeln. Auch vernahm ich, daß man in der Nacht des Freitag *dikr* und Trommeln hört und daß Lichter umherschweifen. Die Leute dieses Gebietes leisten ihre Schwüre nur auf diesen Ort und schwören deswegen keine leeren Eide. Denn der Segen (*baraka*) der Moschee ist erprobt, und das ist der Grund (al-Mahāsini 1981: 103 f).

An dieser Moschee ist kein Zeichen von baulichem Verfall zu erkennen. Hier hat die Heiligkeit offenbar als Schutz gewirkt. Außerdem bewirkt sie, daß die Menschen in dem Ort „keine leeren Eide schwören“, also moralisch korrekt handeln. Bauliche geht somit mit moralischer Festigkeit einher.

In der Beschreibung der Ġāmi' ad-Dilla hebt al-Mahāsini nicht zufällig die erhöhte Lage dieses Ortes hervor. Der Hinweis darauf stellt auch nicht einfach eine geographische Darstellung dar, sondern besitzt tiefere Bedeutung. Das wird ersichtlich, wenn man die Ġāmi' ad-Dilla — Passage im Zusammenhang mit einer anderen Stelle des Textes liest. Al-Mahāsini weist darin darauf hin, daß ihm prinzipiell eine Möglichkeit offensteht, eine aktive Haltung gegenüber dem Verfall einzunehmen, ja ihm zu entgehen. Er wird nämlich von dem Maulawī-Meister Muḥammad in Tripolis aufgefordert, den sufischen Weg zu nehmen. Ohne daß der Autor dies eigens zu erklären brauchte, dürfte dem zeitgenössischen Leser klar gewesen sein, daß in der sufischen Terminologie das Konzept des spirituellen Aufstiegs eine große Rolle spielt. Es steht für einen Weg, der aus der wechselhaften niederen Welt herausführt. Al-Mahāsini hätte versuchen können, diesen Weg zu gehen. Er lehnt aber ab mit den Worten: „Ich war dazu nicht geeignet“ (*lam nakun aḥlan li-dālik*, al-Manāzil, 76). Bestätigt wird diese Aussage durch sein Erlebnis an der Ġāmi' ad-Dilla:

Ich lobte Gott, stand aber weit entfernt und konnte den Aufstieg nicht schaffen. Denn die Moschee war dazu nicht bereit und enthielt ihn mir vor (*li-'adam at-tahayyur' bihi li-dālik wa-t-taḡrid*). Außerdem war

ein Grund, daß die Gefährten weiterzogen und es Schwierigkeiten bereitet hätte (al-Mahāsini 1981: 103 f.).

Hier begründet der Reisende den Umstand, daß er den Aufstieg zur Moschee unterläßt, nicht nur mit praktischen Erwägungen, sondern auch mit dem Fehlen einer Akzeptanz durch den Ort selber. Die Moschee will ihn nicht, d.h. al-Mahāsini ist nicht geeignet für den spirituellen Aufstieg. Das hatte er ja auch schon selber angezeigt, als er das Angebot von dem Maulawī-Meister in Tripolis ablehnte, den sufischen Weg zu nehmen. Die Wendung *lam nakun ahlān li-dālik* (ich war dazu nicht geeignet), die er dort gebraucht, bildet das Gegenstück zum *'adam at-tahayyu'*, das er der Moschee zuschreibt. Daß al-Mahāsini die Moschee nicht erreicht, kann also als weiteres Zeichen für die eigene Unfertigkeit gesehen werden, den spirituellen Weg nach oben einzuschlagen.

Damit sagt der Reisende gleichzeitig auch, daß er sich nicht dem Wirken der Zeit entziehen kann. Ihm bleibt im Grunde nur die Rolle eines bloßen Beobachters. Er nimmt zwar wahr, wie die Welt funktioniert und stellt auch Überlegungen darüber an. Eigene Aktivität fehlt aber weitgehend. Der Text klingt auch entsprechend aus, wenn bei al-Mahāsini trotz der Freude über die Rückkehr zu seinen Freunden in Damaskus keine rechte Begeisterung aufkommt, sondern ihn eher so etwas wie eine weise Resignation kennzeichnet. Der Reisende verkörpert eine Art von „freischwebendem Intellektuellen“. Er steht zwar in kritischer Distanz zur Welt, mischt sich aber nicht aktiv in sie ein und verharrt in seiner Reflexion.

Bibliographie

'Ānūti 1971: Usāma 'Ānūti, *Al-ḥaraka al-adabiyya fi bilād aš-Šām ḥilāl al-qarn at-tāmin 'ašar*, Beirut.

Caskel 1926: Werner Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig.

Elger 2000: Ralf Elger, „Die Reise des Murtaḍā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurdi von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714“, in Xenja von Ertzdorff (ed.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, Chloe: Beihefte zum Daphnis 31, Rodopi, Amsterdam.

Kibrīt o.J.: Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥusaini al-Mawlawī Kibrīt, *Riḥlat aš-šitā' wa-s-saif*, Kairo.

Krachkowski 1987: I. I. Krachkowski, *Tārīḥ al-adab al-ḡuḡrāfi al-'arabi*, übers. ins Arabische von Ṣalāḥ ad-Dīn Ḥāšim Beirut 1987 [I. I. Krachkowski, *Istoria Arabskoi Geograficheskoi literatury* Moskau 1957].

al-Kurdi: Murtaḍā al-Kurdi, „Tahḍīb al-aṭwār fi 'aḡā'ib al-amṣār“, Ms. Preussische Staatsbibliothek Berlin, Ahlwardt 6142.

al-Mahāsini 1981: Yahyā b. Abī ṣ-Ṣafā' al-Mahāsini, *al-Manāzil al-mahāsiniyya fi r-riḥla at-tarābulusiyya*, hrsg. von Muḥammad 'Adnān Baḥīt, Beirut.

al-Maqqari: al-Maqqari, „Ḥall muškilāt aš-ṣaḡara an-nu'māniyya“, Ms. Preussische Staatsbibliothek Berlin, Ahlwardt 4222.

- al-Maqqarī 1968: Ahmad b. Muḥammad al-Maqqarī, *Naḥḥ aṭ-ṭīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*, hrsg. v. Iḥsān ‘Abbās, Beirut.
- al-Muḥibbī o. J.: Muḥammad al-Amīn al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar fī a’yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, Beirut.
- Ringgren 1955: H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala.
- al-‘Uṭaifi 1979: Ramaḍān b. Mūsā al-‘Uṭaifi, „Riḥla min Dimašq aš-Šām ilā Tarābulus aš-Šām“, hrsg. v. S. Wild, in Ṣalāḥaddīn al-Munaḡḡid & Stefan Wild (Hrsg. und Einl.), *Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalḡanī an Nābulusīs Reise durch die Biqā’ und al-‘Uṭaifīs Reise nach Tripolis*, Beirut.