

Das Faḍāʾilgenre im islamisch-arabischen
Schrifttum vom späten Mittelalter
bis zum 18. Jahrhundert –
Bestandsaufnahmen der physischen und
der menschlichen/sozialen Natur

Bonner Islamstudien

Herausgegeben von
Stephan Conermann

Band 37

Otfried Weintritt

Das Faḍāʾilgenre im islamisch-arabischen
Schrifttum vom späten Mittelalter
bis zum 18. Jahrhundert –
Bestandsaufnahmen der physischen und
der menschlichen/sozialen Natur



EBVERLAG

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung des Verlags.

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.

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin 2016

ISBN: 978-3-86893-222-5

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: CPI, Birkach
Printed in Germany

Vorwort

In Erinnerung an Ulrich Haarmann

»Forschungsprojekte« im Alleingang haben etwas Entsagungsvolles. Eine nicht geringe Zahl an Umständen ist so zu berücksichtigen, dass das gesteckte Ziel mit hoher Wahrscheinlichkeit erreicht wird. Die folgenden Bemerkungen sind als Projektlogbuch gedacht, in dem allgemeine Dispositionen und themaspezifische Sachverhalte Erwähnung finden.

Das Vorhaben bestand darin, einen als genrekonsistent ausgewiesenen Bereich des islamisch-arabischen Schrifttums in einem bestimmten Zeitraum seines Auftretens systematisch zu untersuchen. Ein beträchtlicher Arbeitsaufwand war damit vorprogrammiert. Wie vieler seiner Repräsentanten bedarf es dann, um vergleichend in genügender Zahl konstitutive Merkmale zu ermitteln, die den Schluss auf die Eigenart des Genres erlauben?

Dass es letztlich 23 Werke geworden sind, hat verschiedene Gründe. Unter einer gewissen Anzahl – so nimmt man an – geht es nicht, ehe sich das Typische abzeichnet und aus Mutmaßungen Evidenzen werden. Andererseits ist die Lesegeschwindigkeit bei arabischen »Texten« gewissen eigenen Gesetzen unterworfen. Es gibt aber auch eine Obergrenze der Gedächtnisleistung. Mehr wäre kaum gegangen, weil mehrere tausend Seiten (darunter einiges Handschriftliches) unüberschaubar werden und sich der Synthese entziehen. Das liegt keineswegs an der Heterogenität der Daten, eher an ihrer inhaltlichen Uniformität und Konstanz. Die Ähnlichkeit im Inhaltlichen ist stärker ausgeprägt als das Gegenteil, so dass die Werke leicht zu verwechseln sind bzw. es schwierig wird, immer zu wissen, was wo hingehört. Dieser Umstand ist allerdings auch eine Erleichterung. Irgendwann lag der thematische Bestand offen, und es wurde erkennbar, dass die Werke ein von der regionalen Spezifik abgesehen invariantes Überlieferungsgut transportieren.

Es dürfen auch nicht zu wenige sein; die aufgewendeten Forschungsgelder müssen in einem angemessenen Verhältnis zum Arbeitspensum stehen. Allerdings auch nicht zu viele, denn es soll zu schaffen sein, das heißt bei der Einschätzung seiner Möglichkeiten muss man realistisch bleiben.

Des Weiteren ist das »Projekt«, was es ist, weil es zeitlich begrenzt ist. Bald nach Projektende müssen die Ergebnisse vorliegen. Aufgestellte Hypothesen sollten sich verifizieren lassen; sie in der kurzen zur Verfügung stehenden Zeit durch neue zu ersetzen, ist auf Grund der bemessenen Zeit fast ausgeschlossen. Die Verpflichtung, ein Buch (unter 250 Seiten sollte es nicht haben) zu veröffentlichen, bleibt auch für den Fall bestehen, dass man noch einmal fast von vorn anfangen müsste. Gleichwohl ist die Sachbeihilfe dann auch schon ausgeschöpft.

Natürlich ist auch die Forscherleidenschaft ein nicht unwesentlicher Faktor. Irgendwann möchte man ein Werk oder mehrere einfach zur Verfügung haben, weil man meint, es könne das noch nicht Dagewesene enthalten. Vielleicht auch, weil man sich einbildet, gerade durch dieses und jenes Werk würde das Ganze erst rund werden. Es hat sich stets als Fehl-anzeige erwiesen.

Nicht jede zur Bearbeitung vorgesehene und bestellte Handschrift erwies sich als lesbar. Um das Materialkorpus nicht verkleinern zu müssen, folgte ein weiterer Versuch mit einem anderen Werk. Schwer lesbar waren die Handschriften ohnehin, nicht unbeträchtlich die philologischen Probleme und die sachkundlichen Anforderungen, die auf die große räumliche und zeitliche Streuung der Werke zurückzuführen sind.

Die Forschungsarbeit dauerte auf Grund von Unterbrechungen durch akademische Tätigkeiten vom Jahr 2010 bis 2015. Ohne diese Unterbrechungen hätte mancher Gedanke keine Chance gehabt. Das heißt, manches braucht eine gewisse Zeit, um zu reifen. Die projektierte Zeit reicht dazu nicht. Auch Ermüdungserscheinungen treten auf, die sich aber leider nicht durch ein probates Mittel beheben lassen; man könnte sich ja zur Wiederherstellung der Geisteskräfte für eine gewisse Zeit mit einem anderen Thema beschäftigen. Das lässt der strenge Zeitplan nicht zu.

Worin besteht die Einheit des Faḍāʾilgenres? Wenn Geschichtsschreibung ihren Sinn in „paradigmatischer Glaubensunterweisung“ hat (Gerhard Endreß, *Der Islam*, 1982), dann hat die Zusammenstellung der »Vorzüge bzw. vortrefflichen Eigenschaften« ihren Sinn in der Fixierung von Ordnungszuständen. Mängel sind ausgeschlossen – das Motto lautet: Perfektion. Im Medium der Faḍāʾil kann sich auf diese Weise die Verge-wisserung über das Gelingen islamischer Ordnung vollziehen. Wenn R. T. Erdoğan sagt: „Der Islam ist eine Religion ohne Fehler“, treffen wir nicht auf eine gewisse persönliche »Schrulligkeit« oder »Lust an der Über-

treibung« in Bezug auf den Islam, sondern auf das der islamischen Welt-sicht geschuldete Denken in Faḍāʾil, das z. B. in einem zeitgenössischen Werk wie *al-Faḍīla wal-faḍāʾil fī l-islām* von ʿAbd ar-Raḥīm as-Sāyih (Kairo 1404/1984) greifbar ist.

Wilhelm Ahlwardt (1828–1909) bin ich dankbar für das *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Das »Verzeichniss« ist eine unschätzbare Hilfe; für systematisch vergleichende Untersuchungen wie die vorliegende und meine *Arabische Geschichtsschreibung in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches (16.–18. Jahrhundert)* ist es unverzichtbar.

Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Forschungsprojekt drei Jahre lang gefördert und für die vorliegende Buchveröffentlichung einen Druckkostenzuschuss gewährt hat.

Die eingehende Beschäftigung mit dem Faḍāʾilschrifttum hat Prof. Dr. Stephan Conermann ins Gespräch gebracht. Er und Prof. Dr. Eva Orthmann haben den Antrag einer kritischen Lektüre unterzogen. Herzlichen Dank!

Prof. Dr. Gudula Linck hat dankenswerterweise zur Klärung von konzeptionellen Vorüberlegungen und ersten Hypothesen beigetragen.

Vor allem möchte ich mich bei Prof. Dr. Heinz Grotzfeld für seine Unterstützung und die anregend-erhellenden Gespräche in dieser Zeit bedanken.

Sehr gerne erinnere ich mich an das »Faḍāʾilseminar«, das ich an der Eberhard Karls Universität Tübingen im Wintersemester 2010/11 gehalten habe.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
1 Einleitung	13
2 Bestandsaufnahmen der physischen und der menschlichen/sozialen Natur	14
2.1 Bestandsaufnahme der physischen Natur	14
2.1.1 Reine Faḍāʾilwerke	14
2.1.1.1 Abū l-Faradj ʿAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Radjab (gest. 795/1393), <i>Faḍāʾil ash-Shām</i>	15
Exkurs: ʿAlī b. Muḥammad ar-Rabaʿī (gest. 444/1052), <i>Faḍāʾil ash-Shām wa-Dimashq</i>	21
2.1.1.2 Abū l-Baqāʾ ʿAbdallāh al-Badrī (gest. 909/1503), <i>Nuzhat al-anām fī maḥāsin ash-Shām</i>	25
2.1.1.3 ʿImād ad-dīn b. Muḥammad al-Ḥanafī, <i>Fī faḍāʾil ash-Shām</i> (entstanden um 1520)	38
2.1.1.4 Aḥmad al-Manīnī (gest. 1172/1759), <i>al-Iʿlām bi-faḍāʾil ash-Shām</i>	51
2.1.1.5 Muḥammad Abū Ḥāmid al-Qudṣī (gest. 888/1483), <i>al-Faḍāʾil al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira</i>	65
Exkurs: (1) ʿUmar b. Muḥammad al-Kindī (gest. nach 350/961), <i>Faḍāʾil Miṣr</i> ; (2) Ibn Zūlāq (gest. 387/997), <i>Faḍāʾil Miṣr wa-akhbāruhā wa-khawāṣṣuhā</i>	91
2.1.2 Faḍāʾil in historiographischen Werken: Gemischte Formen	101
2.1.2.1 Ibn Abī s-Surūr al-Bakrī (gest. 1060/1650), <i>al-Kawākib as-sāʾira fī akhbār Miṣr wal-Qāhira</i>	102
2.1.2.2 Ibn Abī s-Surūr al-Bakrī, <i>ar-Rawḍa az-zuhriyya fī akhbār Miṣr wal-Qāhira al-muʿizziyya</i>	111
2.1.2.3 Ibn Abī s-Surūr al-Bakrī, <i>ar-Rawḍa al-maʾnūsa fī akhbār Miṣr al-mahrūsa</i>	115

2.1.2.4	Yāsīn al-‘Umārī al-Khaṭīb al-Mawṣilī (gest. 1232/1816), <i>Ghāyat al-marām fī ta’rīkh maḥāsīn Baghdād dār as-salām</i>	120
2.1.2.5	Yāsīn al-‘Umārī al-Khaṭīb al-Mawṣilī), <i>Munyat al-udabā’ fī ta’rīkh al-Mawṣil al-ḥadbā’</i>	131
2.2	Bestandsaufnahme der menschlichen/sozialen Natur	137
2.2.1	Nadīm ad-dīn Ibrāhīm b. ‘Alī aṭ-Ṭarsūsī (758/1357), <i>Tuḥfat at-Turk fī mā yadjibu an yu‘mala fī l-mulk</i>	139
2.2.2	Aḥmad al-Muḥammadī al-Ashrafi (um 880/1475), <i>al-Burhān fī faḍl as-sultān</i>	143
2.2.3	Abū Ḥāmid al-Qudsi (gest. 888/1483), <i>Badhl an-naṣā’ih ash-shar‘iyya fī mā ‘alā s-sultān wa-wulāt al-umūr wa-sā’ir ar-ra‘īya</i> und Tādīj ad-dīn as-Subkī (gest. 771/1370), <i>Mu‘id an-ni‘am wa-mubīd an-niqam</i>	149
2.2.4	Abū Ḥāmid al-Qudsi (gest. 888/1483), <i>Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben</i>	166
2.2.5	Muḥammad ad-Dimashqī (gest. nach 959/1553), <i>Faṭḥ al-malik al-‘alīm al-mannān ‘alā l-malik al-muḥaffar Sulaymān Khān</i>	168
2.2.6	Mar‘ī al-Karmī (gest. 1033/1624), <i>Qalā’id al-‘iqyān fī faḍā’il āl Uthmān</i>	173
2.2.7	Mar‘ī al-Karmī, <i>Nuzhat an-nāzirīn fī ta’rīkh man waliya Miṣr min al-khulafā’ was-salāṭīn</i> (khātima)	179
2.2.8	Ibrāhīm al-‘Ubaydī (verf. ca. 1092/1681), <i>Qalā’id al-‘iqyān fī mafākhīr dawlat āl ‘Uthmān</i>	182
2.2.9	Aḥmad al-Ḥamawī (gest. 1098/1685), <i>Faḍā’il salāṭīn banī ‘Uthmān</i>	190
3	„Das Schönste, Edelste und Beste“: Analysen der Bestandsaufnahmen der physischen und der menschlichen/sozialen Natur	199
3.1	Grundsätzliches	199
3.1.1	Spurensuche – Spurensicherung: Faḍā’ilwerke	199
3.1.2	Das Umfeld: Was Faḍā’il sind und nicht sind	211
3.1.3	Neubestimmung des Faḍā’ilschrifttums	212

3.2 Vorworte	216
3.2.1 Werke der physischen Natur	217
3.2.2 Werke der menschlichen/sozialen Natur	228
3.2.2.1 Beschreibungen des Istzustands	228
3.2.2.2 Sollnormtraktate	233
3.3 Gattungsfragen	236
3.4 Welt- und Gesellschaftsbeschreibung – Perfektionsvorstellungen	248
3.4.1 Physische Natur	248
3.4.2 Menschliche/soziale Natur – Istzustand	251
3.4.3 Menschliche/soziale Natur – Sollnorm	255
3.5 Našiha	259
3.6 Plagiat	265
4 Schluss	273
Literaturverzeichnis	280
Index	287

Der Vorzugscharakter von Damaskus beruht in Ibn Radjabs Schrift überwiegend auf den endzeitlichen Ereignissen, die allen Vorhersagen nach in Damaskus stattfinden werden. Sie sind zwar auch in dem älteren Werk von ar-Rabaʿī vorhanden (Ort von Jesu Herabkunft, 11. Kap.; endzeitliche Ereignisse, 12. Kapitel), es überwiegen aber Faḍāʾil, die materieller Art sind. Damaskus werden als Vorzug der Betraum al-Khiḍrs, der Platz, wo sich der Kopf Johannes des Täufers befindet, die Gebetsrichtungswand, die Moschee selbst, die Ghūṭa, die »geheiligten Berge«, die Bluthöhle und einiges mehr zugeschrieben. Sie lassen sich der physischen Natur zuordnen.

2.1.1.2 Abū l-Baqāʾ ʿAbdallāh al-Badrī (gest. 909/1503), *Nuzhat al-anām fī maḥāsin ash-Shām*²⁴

Die Überschrift des Werks kündigt zwar keine *Faḍāʾil* an, vielmehr *Maḥāsin*, also Schönheiten. Man könnte geneigt sein, diesen Umstand auf die wesentlich größere Zahl der Gegebenheiten der physischen Natur zurückzuführen und dahinter eine bewusste Entscheidung vermuten. Indessen gibt es aber auch eine beachtliche thematische Übereinstimmung mit den beiden Vorgängerwerken. Die physischen *Faḍāʾil*, die in ar-Rabaʿīs Werk enthalten sind, begegnen auch hier wieder: Neben den Prophetensprüchen, in denen Syrien/Damaskus genannt wird, und den Sympathieerweisen, sind es die Umayyadenmoschee (al-Khiḍrs Betplatz, der Kopf Johannes des Täufers), die Ghūṭa. All das wird auch als Vorzug attribuiert. Selbstverständlich fehlt die eschatologische Zielsetzung, die Ibn Radjabs Werk auszeichnet. Ihm geht es ja darum, die überragende Bedeutung von Damaskus/Syrien in den endzeitlichen Geschehnissen der Widerlegbarkeit zu entziehen. Sie erklärt sich bei ihm auch aus dem gegebenen Anlass – er will belegen, dass Damaskus bis zu den endzeitlichen Geschehnissen Bestand haben wird; im Falle ar-Rabaʿīs sprechen die Inhalte selbst für diese Stoßrichtung. Der Unterschied ist aber allenthalben formaler Art. Die beiden früheren *Faḍāʾil*werke sind eindeutig Hadithsammlungen, al-Badrīs *Nuzhat al-anām* strebt eine Kompletterfassung – so hat es den Anschein – dessen an, was Syrien/Damaskus vorzuweisen hat. Dazu gehört beispielsweise auch die

²⁴ Die *Nuzhat al-anām* wurde vom Dār ar-Rāʾid al-ʿArabī, Beirut, herausgegeben; vgl. GAL II, 132; S II, 163. Eine kurze Beschreibung des Werks findet sich in O. Weintritt, *The Most Beautiful, the Noblest and the Best“ – Inventories of Physical and Human/Social Nature*, Berlin 2012, S. 8–13.

arabische Eroberung, das heißt die islamische Eroberung und damit das Islamischwerden der Stadt und der Region (al-fatḥ al-‘arabī, S. 19f.). Dass dafür historiographische Werke herangezogen worden sind, nimmt nicht wunder. Es häuft sich aber auch naturkundliches (botanisches) Wissen.

Das Motiv der Abfassung des Werks lässt sich angeben. Die Vorrede gibt einen eindeutigen Hinweis auf den Entstehungsumstand, der ein ganz anderer als im Fall von Ibn Radjabs *Faḍā’il ash-Shām* war und durch den es einen ganz anderen Charakter bekommt.

In diesem Werk sind die Vortrefflichkeiten/Schönheiten von Damaskus und des Umlands zusammengestellt. Neben einem Prolog (khuṭbat al-kitāb) besteht das Werk aus genau 112 Abschnitten oder thematischen Einheiten. Im Prolog teilt der Verfasser mit, dass Gott, der dafür zu loben sei, Syrien/Damaskus zu einem grünen Schönheitsfleck (shāma khaḍrā’) gemacht habe, worin er die silbernen Wasser reichlich wie Gold fließen lässt. Dadurch und den Tau in den frühen Morgenstunden können Mandeln, Nüsse, Datteln und Granatäpfel gedeihen. Gepriesen wird Gott dafür, dass er Syrien/Damaskus zu einem Wohnsitz/Heimatort (mawṭin) für seine Knechte (‘ibād) gewählt hat. Im Anschluss an das Glaubensbekenntnis werden auch die Prophetengefährten in die extensive Eulogie einbezogen aufgrund des Umstands, dass sie in Gottesfurcht und Frömmigkeit gemeinsam einander unterstützend Damaskus eroberten (ta‘āwanū ‘alā l-birrat-wat-taqwā fi fathihā, S. 6). Das ist ein Hinweis auf den entsprechenden Abschnitt über die Eroberung von Damaskus durch die Prophetengenossen, die zu den »Schönheiten« von Damaskus/Syrien zählt (wa-min maḥāsin ash-Shām iftitāḥuhā ‘alā yad aṣ-ṣaḥāba raḍiya llāhu ‘anhum, S. 19f.)²⁵ Das ist im Übrigen die durchgängige Formel, mit der die Attribuierung der Gegebenheiten vorgenommen wird. Sie wird im weiter unten zu analysierenden mehr oder weniger zeitgleichen ägyptischen »Schwesterwerk« von Abū Ḥāmid al-Qudsi (gest. 888/1483) *al-Faḍā’il al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira* wieder bezeugen.

Das Prophetenlob möge so lange währen, als Syrien/Damaskus bevölkert und blühend ist (mā dāmat ‘āmira) – also bis zum jüngsten Tag. An dieser Stelle wird ebenfalls auf das Thema eines späteren Abschnitts hingewiesen

²⁵ Zumeist benutzt al-Badrī Ibn ‘Asākirs (gest. 571/1176) *Ta’riḥ madīnat Dimashq* (qāla l-Ḥāfiz b. ‘Asākir). Vgl. *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey, 2 vols., London and New York, 1998, vol. 1, S. 313. Der *Ta’riḥ* ist ein großangelegtes biographisches Lexikon von Damaskus und anderen syrischen Städten.

(Die Tore von Damaskus, *abwāb Dimashq*, S. 17–19). In der Beschreibung der Tore von Damaskus werden auch die zum Zeitpunkt der Eroberung durch die Muslime noch darauf befindlichen Darstellungen der Planetengötter erwähnt, die sodann entfernt wurden. Ein Spruch Muḥammads hat diesen Vorgang angekündigt, dass (vermutlich) die Eroberung, „die kraftlosen Bilder des Unglaubens auslöschen werde (*al-māḥī li-ṣuwar al-kufr al-wāhiya*)“²⁶. Das spricht al-Badrī in der Vorrede vorausgreifend an, S. 6.

Der Grund für die Abfassung des Werks schließlich ist die Liebe (*ḥubb*, *‘ishq*, *gharām*, *shawq*) zu den „*maḥāsīn ash-Shām*“²⁶. Dazu gehört eben auch die islamische Eroberung und noch vieles mehr. Es soll dazu dienen, jemandem, der sich – vermutlich nur vorübergehend – nicht in Damaskus aufhält, einen Ersatz für die eigene Anschauung zu geben (*sa’altanī ayyuhā l-ākḥ l-amdjad... an u‘allimaka bi-khabariḥā li-‘adam al-‘iyān*, S. 6) und ihm nicht durch das Sehen aber durch das Hören (*‘alā s-samā’*) die „*maḥāsīn*“ zu vergegenwärtigen. Das ausgesprochene Motiv für die Zusammenstellung der *maḥāsīn* ist die Liebe zum eigenen Wohnsitz/Heimatort.²⁷

Sodann beginnt das Werk mit den Sprüchen des Propheten Muḥammad (*ḥadīth*), die Damaskus erwähnen, mit der Etymologie des Namens der Stadt, nennt dann den Erbauer und schildert schließlich die Umstände der Stadtgründung. Nach einer historisch-topographischen Beschreibung der Stadttore wird im sechsten Abschnitt auf die Eroberung der Stadt durch die Araber – ebenfalls wie erwähnt eine der „Schönheiten“ – eingegangen. Die Tore von Damaskus sind wichtig genug, in einem eigenen Abschnitt dargestellt zu werden und sie strukturieren das Eroberungsgeschehen (S. 17–19): „Die Tore von Damaskus: Das erste Tor, das kleine, ist dasjenige, an welchem sich Yazīd b. Abī Sufyān bei der muslimischen Belagerung der Byzantiner niederließ. Durch dieses Tor kam er in die Stadt. Es heißt das kleine Tor, weil es bei der Erbauung der Stadt das kleinste Tor war. Es soll auch *Djābiya*-Tor genannt worden sein. Es liegt im Süden der Stadt.“ Und so weiter mit der Beschreibung der sieben Tore der Stadt. Die im Prolog erwähnte »Auslöschung der Bilder des Unglaubens« durch die muslimischen Eroberer bezieht sich auf den folgenden Teil des Abschnitts über die Tore: „Auf den Toren waren Darstellungen der Planeten (*al-kawākib*).

²⁶ *Al-‘āshiq fī maḥāsīn ash-Shām*, heißt es S. 6.

²⁷ Dieses Motiv würde dem entsprechen, was als „regional sentiment“ bezeichnet worden ist. Vgl. U. Haarmann, *Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt*, in: *BSOAS* 53 (1980), S. 55–66.

[Es sind natürlich Darstellungen der Planetengötter gemeint. In Damaskus waren auf den Stadttoren römische Gottheiten dargestellt. Al-Badrī kann sie selbstverständlich nicht so nennen.^{28]} Der Saturn auf dem Kaysān-Tor, auf dem Osttor das Bild der Sonne, auf dem Tūmā-Tor die Venus (az-zuhara)... auf dem kleinen Tor der Mars.“²⁹ Der folgende Abschnitt über die „arabische Eroberung“ markiert den Beginn der islamischen Zeit. Die nunmehr folgenden Abschnitte befassen sich mit der islamischen Umgestaltung der Stadt und der Bereitstellung all dessen, was für die islamische Lebensordnung erforderlich ist: Die Umayyadenmoschee, ihr Bau durch al-Walid b. ‘Abd al-Malik, die Minarette der Moschee und die Zitadelle (qal‘at Dimashq).

Besondere Aufmerksamkeit wird der Umayyadenmoschee zuteil, die in mehreren thematischen Einheiten beschrieben wird. Sie hat bestimmte Vorzüge, die in ihrer Summe den maḥāsīn zugerechnet werden. Dazu gehört beispielsweise, dass der im Koran erwähnte Prophet Hūd (lange vor Abraham)³⁰ die vier Mauern der Moschee erbaut habe. Der Bau der Moschee selbst durch al-Walid b. ‘Abd al-Malik zählt zu den maḥāsīn; ebenso die Minarette der Umayyadenmoschee und die Kosten des Baus (nafaqāt al-binā’). Zu den maḥāsīn zählt ferner die gesamte Dichtung, welche die Moschee beschreibt und Beschreibungen in ungereimter Sprache, die al-Badrī gesammelt hat.³¹ Auch bei der Beschreibung der Stadttore lässt sich die bereits angesprochene Einheit von Vergangenheit und Gegenwart des Verfassers al-Badrī beobachten. Die Stadttore werden zumeist in ihrer islamischen Bedeutung und in dem Zustand erfasst, in dem sie seit der islamischen Eroberung sind und gegebenenfalls mitgeteilt, wie es »heute« ist, wo sich etwas geändert hat. Wenn nicht, scheint es nach wie vor so zu sein: „Das erste Tor (das kleine Tor) ist dasjenige, an welchem sich Yazīd b. Abī Sufyān bei der Belagerung der Byzantiner durch Muslime niederließ. Als Damaskus gebaut wurde, war es das kleinste Tor. Daher heißt es so. Es soll auch den Namen ‚Kleines Djābiya-Tor‘ gehabt haben. Es befindet sich im Süden der Stadt. Das zweite – das Kaysān-Tor – liegt östlich vom

²⁸ Vgl. E. Thomas, Hellenistische Götterbilder zwischen Tradition und Innovation, in: *Kölner Jahrbuch*, 30. Band, 1997, S. 7–20.

²⁹ Im Prolog wird auch erwähnt, dass sich die Eroberung aus zwei Richtungen vollzogen habe: von Osten her friedlich (ṣulḥan), von Westen her mit Gewalt (‘anwatan), S. 6.

³⁰ Hūd ist der früheste der fünf arabischen Propheten, die im Koran erwähnt werden. Vgl. *EP²*, vol. III, s. v.

³¹ Al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, S. 20–35.

Kleinen Tor. Der Name geht zurück auf Kaysān, einen Klienten Mu‘āwiyas, der sich dort niederließ. Ich sage: ‚Heutzutage ist es verschlossen (huwa l-āna masdūd)‘. Ihm folgt das Osttor, weil es im Osten der Stadt liegt.³² Dort ließ sich Khālīd b. al-Walīd nieder – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben. Durch dieses Tor drang er gewaltsam (‘anwatan) in die Stadt ein – den ausführlichen historiographischen Werken zufolge. Ihm folgt das vierte Tor: das Tūmā-Tor im Norden der Stadt. Es ist nach einem Byzantiner von hohem Rang benannt. Er hatte dort eine Kirche (wa-kāna lahū ‘alayhī kanīsa, S. 17).“ Auf diesen Vorgang weist al-Badrī bereits kurz in der Vorrede hin.

Die Kohärenz der einzelnen thematischen Einheiten wird hergestellt und damit der Gattungsanspruch eingelöst durch die Phrase „wa-min maḥāsīn ash-Shām“, mit der fast jede thematische Einheit beginnt. Sie sind die Attribute, die dem Träger oder Objekten – hier Damaskus/Syrien zugewiesen werden. Bezugnehmend auf die arabische Eroberung heißt es wie schon erwähnt: wa-min maḥāsīn ash-Shām iftitāḥuhā ‘alā yad aṣ-ṣaḥāba“. ³³ Es wird mitgeteilt, welche Stadtviertel kampfflos (ṣulḥan) bzw. mit Gewalt (‘anwatan) unter muslimische Herrschaft gelangten; welche Kirchen sofort zu Moscheen gemacht wurden und welche Kirchen man den Christen zur weiteren Nutzung überließ; und es wird mitgeteilt, dass fortan Liturgie und Glocken nicht mehr zu hören waren (wa-lā yastaṭī‘u n-naṣārā an yadjharū bi-qīrā‘at kitābihim wa-lā yaḍribūna bi-nāqūs). Dies sei jedoch nicht durch muslimischen Zwang geschehen, sondern aus Hochachtung, Respekt und Angst vor den Prophetengenossen (idjlālan liṣ-ṣaḥāba wa-mahābatan lahum wa-khawfan minhum).³⁴

Der Bau der Moschee selbst zählt zu den „Schönheiten“ (wa-min maḥāsīn ash-Shām binā‘) ma‘badihā, S. 22–25). „Der Bau der Moschee durch al-Walīd: Zu den Schönheiten von Damaskus zählt der Bau der Gebetsstätte (ma‘bad) [der Stadt]. Ibn ‘Asākīr sagte: Als das Kalifat an

³² Am jüngsten Tag soll Jesus auf das weiße Minarett oder auch das Osttor von Damaskus herabsteigen, um gegen den Antichrist zu kämpfen. Zur Topographie sei bemerkt, dass das Osttor gegenüber dem Djābiya-Tor lag und zwischen beiden die große Straße mit Arkaden und Kolonnaden verlief. Beide Tore wurden unter Nūr ad-dīn (herrschte ab 539/1154) erneuert. Damaskus wurde wieder Zentrum eines muslimischen Einheitsstaats, der sich von den kilikischen Bergen bis zu den Bergen von Galiläa erstreckte. Vgl. *EP*², Dimashq, vol. II, S. 283.

³³ Vgl. *a.a.O.*, S. 19.

³⁴ Vgl. *a.a.O.*, S. 19f.

al-Walid b. ‘Abd al-Malik übergang, wollte er den Rest dieser Kirche [Mār Yuḥannā] in Besitz nehmen und zu dem hinzufügen, was bereits im Besitz der Muslime war und aus allem eine einzige Moschee machen. Die Muslime waren nämlich gestört, weil sie die Lesung des Evangeliums und ihre lauten Stimmen beim Gebet (raf‘ aṣwāthim fi ṣ-ṣalāt) anhören mussten. Daher wollte er sie von den Muslimen entfernen.“ Die wesentlichen Bestandteile des Berichts über den Bau der Moschee sind im weiteren die vertraglichen Regelungen mit den Christen, die ihnen im Austausch die Nutzung anderer Kirchen zusicherten, die Vertreibung der Eremiten aus den Zellen der Türme und der eigentliche Bau. Ausführlich wird über bautechnische Schwierigkeiten berichtet, die den Bau der Moschee hätten scheitern lassen können, schließlich aber doch gelöst wurden; ebenso über die Beschaffung bestimmter Materialien wie des Bleis für das Kuppeldach, das al-Walid b. ‘Abd al-Malik zuletzt akzeptieren musste, weil das von ihm bevorzugte Gold in der erforderlichen Menge nicht hätte beschafft werden können. Es gehört auch die beim Bau entdeckte Grabhöhle Johannes des Täuflers und zum Schluss die ausführliche Beschreibung der Innenausstattung der Umayyadenmoschee dazu sowie die Kosten für den Bau, die dazu beitragen, ihn zu den maḥāsin von Damaskus/Syrien zu zählen. Ausdrücklich gehören zu den maḥāsin von Damaskus/Syrien auch die Beschreibungen der Moschee in gereimter und ungereimter Rede (S. 27–31). Die Überlieferungen von der Grabhöhle Johannes des Täuflers und seinem dort gefundenen Kopf sind wie oben erwähnt als Faḍīla Bestandteil von ar-Raba‘īs Werk.

Das gilt auch für die einzelnen Stadtteile mit ihren waren- und tätigkeitsspezifischen Märkten, den Brunnen, Wasserrädern, Bädern, Backöfen und Moscheeschulen sowie den Gärten, die als thematische Einheiten vorkommen. So z. B. das Viertel Taḥta l-qal‘a (S. 36f.)³⁵, nachdem zuvor die Zitadelle von Damaskus (qal‘at ash-Shām) den maḥāsin zugerechnet und beschrieben wurde. Die Beschreibung dieses unterhalb der Festung gelegenen Stadtteils geht auf die Moscheen und Brunnen ein. Die Lage der Brunnen im Viertel wird verbunden mit einer Beschreibung der reichlichen Wasserversorgung, so dass es dort auch Blumen und Bäume gibt. Und sie nennt auch die einzelnen Tätigkeiten und Waren. Es gibt einen

³⁵ Gemeint ist der Platz, der sich – wie andere auch – ab dem frühen 14. Jahrhundert außerhalb der alten Stadt zu einem neuen Zentrum entwickelte. Vgl. N. Ziadeh, *Damascus under the Mamluks*, Oklahoma 1964, S. 34.

Markt für die Kürschner, für die Kupferschmiede, für die Messerschmiede, die Wasserschlauchmacher, Schneider, Zimmerleute, Glasmacher usw. Es gibt einen Markt für das Geflügel, für die Pferde, Rinder, Ziegen, Gemüse und dergleichen mehr. Weitere Viertel folgen, darunter das Stadtviertel Bayna n-nahrayn. Jedes dieser Stadtviertel verfügt über ein Schöpfrad für die Bewässerung (nāʿūra Pl. nawāʿir). Diesen Schöpfträgern – ohne selbst zu den maḥāsin gerechnet zu werden – ist eine längere Zusammenstellung von Gedichten gewidmet.³⁶

Besondere Aufmerksamkeit wird den Gärten zuteil (arab. mutanazzahāt). Das ganz Besondere an einem dieser Gärten ist der Umstand, dass man dort „zwischen Bäumen, Früchten, Gewässern und im Schatten geht, ohne dass man die Sonne sehen kann, es sei denn, man wolle es unbedingt (illā an yaqṣida ruʿyatahā)“.³⁷

Die nun folgenden zwei Drittel der Schrift sind weitgehend mit den agrarischen Erzeugnissen – und den agrartechnischen Voraussetzungen – von Damaskus befasst; insbesondere auch mit den Blumen – jede für sich zählt zu den Schönheiten, die dort wachsen; aber auch mit Orten und Gegenden, die darüber hinaus für einzelne Gewächse berühmt sind, mit landschaftlichen maḥāsin und solchen kollektiver religiöser Identität. Von der Damaszener Rose (ward Dimashq) geht es über das Gänseblümchen bis zum Maiglöckchen (sawsan) von Damaskus; von Aprikosen über Birnen bis zu Melonen und Bananen, so dass vor das geistige Auge des Hörers insgesamt 70 vegetabilische Schönheiten von Damaskus treten.³⁸ Welche Aussagen werden von diesen Gegebenheiten der physischen Natur gemacht über die Feststellung hinaus, dass sie zu den maḥāsin zählen? Die naturkundliche Beschreibung des genannten Maiglöckchens beginnend mit der Zuschreibung der min maḥāsin-Qualität besteht aus dem entsprechenden Abschnitt aus Ibn al-Djawzī Laṭṭ al-manāfi³⁹ und aus den Kenntnissen Ibn Sīnā über die Blume.⁴⁰ Neben der Kategorisierung des Gegenstands nach Wesen, Quantität (Größe), Farbe und den unterschied-

³⁶ Vgl. al-Badrī, *Nuḥat al-anām*, S. 38–42.

³⁷ Vgl. *a.a.O.*, S. 47.

³⁸ Wir erinnern uns an den Adressaten der Schrift, und für welche Art der Rezeption sie zusammengestellt sind: ʿalā s-samāʿ!

³⁹ Ibn al-Djawzī (gest. 597/1201) gehörte zu den bekanntesten Ḥanbaliten Bagdads – Rechtsgelehrter, Traditionarier, Historiograph und Prediger. Vgl. *EP²*, vol. III, S. 751f.

⁴⁰ Ibn Sīnā (gest. 428/1037) war einer der bekanntesten Philosophen und Ärzte des islamischen Mittelalters.

das Gericht über die schlechten Menschen beginnt (wa-taqūmu s-sā‘a ‘alā ash-rār al-khalq“, 135b).

Auffallend ist der biographische Charakter des Werks, dessen längstes Kapitel (21a–124b) aus Biographien von Personen seit den Genossen des Propheten Muḥammad besteht, die eine Verbindung mit Damaskus haben. Sie bestimmen die Ausprägung der Schrift. In al-Badrīs Werk sind es die agrarischen Erzeugnisse, die einen ähnlich großen Raum beanspruchen. Beides muss aber bis auf Weiteres dem Faḍā‘ilschrifttum zugeordnet werden.

2.1.1.4 Aḥmad b. ‘Alī al-Manīnī (gest. 1172/1759):

*al-ʿlām bi-faḍāʿil ash-Shām*⁶⁹

Vergleichbar mit Ibn Radjabs (gest. 795/1393), *Faḍāʿil ash-Shām* handelt es sich bei diesem Werk wieder um eine Zusammenstellung der Vorzüge, die einen unmittelbar ereignisbezogenen Anlass hat. Am ehesten könnte man es seiner Funktion nach als Dankschrift bezeichnen. Um eine solche handelt es sich auch in Ibn Radjabs Fall; mit dem Unterschied allerdings, dass ein konkreter Adressat fehlt.

Der Sachverhalt besteht darin, dass der Shaykh al-islām in Ištānbūl, sich dafür eingesetzt hat, eine Strafaktion gegen Damaskus nicht durchzuführen. Der Verdacht war nämlich aufgekommen, dass die Damaszener Notabeln zusammen mit einigen Beduinenstämmen planten, dem osmanischen Gouverneur und seinen Regimentern Widerstand zu leisten. Aḥmad al-Manīnī dankt ihm dafür, dass er das Unheil abgewendet hat und bittet ihn zugleich dafür zu sorgen, dass Damaskus durch eine größere Zahl Soldaten geschützt wird.

Der Traktat beginnt mit einer langen Lobpreisung des Propheten Muḥammad, worauf die Einleitung (1b–3a) folgt:

⁶⁹ Bibliothèque Nationale Paris, Ms Arabe 6168. Das Vorsatzblatt trägt die Jahreszahl 1169 (1756). Der Titel lautet dort: al-ʿlām bi-faḍāʿil ash-Shām wa-mā warada fihā ‘alayhī khātīm ar-rusul al-kirām ‘alayhī wa-‘alayhim aṣ-ṣalāt was-salām. Die Handschrift hat 65 Seiten zu jeweils 29 Zeilen in kleiner Schrift. In der folgenden Darstellung des Werks gebe ich die Seiten- und Zeilenzahlen an.

Vgl. *al-Mundjid fi l-luḡa wal-ʿlām*, Beirut 1986, S. 551: al-Manīnī, Aḥmad (1678–1759); ein Adīb unter den Gelehrten von Damaskus, aus Ṭarābulus stammend; Werke: al-Faḥ al-wahbī, i.e. ein Kommentar zu al-ʿUtībīs Taʿrīkh, und Al-ʿlām bi-faḍāʿil ash-Shām.

Da die fünf syrischen Faḍāʿilwerke (2.1.1.1–2.1.1.4) weitgehende inhaltliche Übereinstimmungen haben, verweise ich bezüglich der nun folgenden Auswertung auf die Informationen in den bisherigen Anmerkungen.

„Ammā ba‘du – der der Barmherzigkeit seines Herrn bedürftige Aḥmad b. ‘Alī al-‘Adawī bekannt als al-Manīnī sagt: Gott möge ihm seine Sünden verzeihen und vor den Wissenden verbergen, was er Schändliches getan hat... Er möge ihn heilen von den lasterhaften Fehlritten durch Vergebung [d. h. Nichteinhaltung der Vorschriften des religiösen islamischen Rechts].“

Die nun folgende Vorrede erklärt, wie es zur Abfassung der Schrift über die syrischen/Damaszener Vorzüge gekommen ist, die zugleich Dank- und Bittschrift ist.⁷⁰ Die Schrift hat einen Adressaten. Sein Eingreifen verhinderte eine zu erwartende Strafaktion der osmanischen Zentralgewalt bzw. des Gouverneurs gegen Syrien/Damaskus:

„Als die Heimsuchungen (miḥan) in nicht abreißender Folge über Dimashq ash-Shām hereinbrachen, die Geschehnisse im Fortgang der Zeit es schwer bedrückten (wa-alqat kalākilahā ‘alayhā ḥawādith al-ayyām, 1b)... die Schicksalsschläge nicht abrissen (wa-tawālat ilayhā an-nawā’ib)... die Widrigkeiten der Störungen der Ordnung auftraten (wa-thārat fihā nakabāt l-fitan), sich die Wellen des Übels und der Heimsuchungen überschlugen (talāṭamat fihā amwādj ash-shurūr wal-miḥan) und die Verhältnisse in Unordnung gerieten (wa-kharadjat aḥwāluhā ‘an al-intizām) und sie in Mangelhaftigkeit und Auflösung übergingen (wa-ālat ilā l-khalal wal-inkhirām) aus Gründen, deren Erwähnung zu lange dauern würde, so dass die hohe Herrschaft/Regierung (dawla ‘aliya) anfang, Übles von den Leuten Syriens/Damaskus (ahl ash-Shām) zu denken (ḥattā ḡanna ḡ-zunūn). Und ihr Gouverneur erwog, Rache zu nehmen und dachte viel darüber nach (wa-shtaghalat al-afkār wal-khawāṭir), so dass falsche Gerüchte (arādjiif) davon zu jedem Ansässigen und Nichtansässigen gelangten.

⁷⁰ Es läge nahe, auch in diesem Fall von einer »Widmungsschrift« zu sprechen, wie ich es im Fall von Werken getan habe, die den mamlukischen Sultanen unmittelbar nach Beginn ihres Sultanats gewidmet wurden. In ihnen mischen sich historiographische mit panegyrischen Elementen. Sie dienen dem immer gleichen Zweck und repräsentieren in dieser Hinsicht ein distinktes Genre. Die hier anzutreffende Verwendung des Faḍā’ilwerks scheint hingegen singularär zu sein. Für die Faḍā’ilwerke ist sie nicht charakteristisch. Vgl. O. Weintritt, *Al-‘Ainīs Sīrat Ṭaṭar. Prolegomena und Übersetzung*, Magisterarbeit, Universität Freiburg 1981; ders.: *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung*, Beirut 1992, Kapitel D. Vergleichende Untersuchung verwandter zeitgenössischer Texte, II. Widmungsschriften, S. 185–200. Peter M. Holt spricht in seiner Untersuchung derartiger Werke der Mamlukenzeit von „Literary offerings“. Vgl. *Literary offerings: a genre of courtly literature*, in: Thomas Philipp and Ulrich Haarmann (ed.): *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge 1998, S. 3–16.

Da kam den Notabeln und den Gelehrten in den Sinn und machte die Runde bei allen Leuten in Damaskus (al-‘amma wal-khāṣṣa), denen am Heil gelegen ist (min ṣulaḥā’ihā), sich dieser Unglücke zu entledigen (daf‘ hādhihi l-ghawā’il)... jenen Kummer wegzunehmen, jene dunkle Heimsuchung abzuschütteln (izāḥat tilka l-baliya al-mudlahimma) und die Barmherzigkeit der hohen Herrschaft für sich zu gewinnen zu suchen [für die genannten Leute in Damaskus] (isti‘ṭāf an-naẓar ilayhim), solange noch nicht Unordnung an die Stelle von Ordnung getreten ist [es noch nicht zum Schlimmsten gekommen ist] (wa-lam tash‘ath aḥwāluhum) und sich ihrer [den Zuständen] mit Geschick und Weisheit anzunehmen (wan-naẓar fihā bit-tadbīr wal-ḥikma).

Das ist nur möglich durch die Hand – jemandes (wa-lā taḥrī illā ‘alā yadi man), den Gott – er ist erhaben – zu einem sichtbaren Zeichen des Guten und des Wohltuns gemacht hat, zu einer Quelle der Güte und der Erweisung von Wohltaten (maṣḍar al-birr wal-imtinān), den er zum Nutzen der Gottesknechte eingesetzt hat (naṣabahū li-naḥ‘ al-‘ibād), durch den er die Wege der richtigen Führung und des richtigen Handelns geebnet hat (dallala bihi subul al-hudā war-rashād) – des großen Gelehrten der Zeit (‘alāmat az-zamān) und Nachfolgers von Abū Ḥanīfa an-Nu‘mān (wa-khalīfat Abī Ḥanīfa an-Nu‘mān)⁷¹, des Beginns der reinen Shari‘a, des Schatzes des genau ermittelten Wissens [in Bezug auf die Scharī‘a] (kanz al-‘ulūm al-muḥarrara), desjenigen, durch den die Religion (dīn) ein lächelndes Gesicht wurde und der Garten des Wissens [des Wissens von der Religion] grün und blühend (wa-ghadat rawḍat al-‘ilm bihi naḍīratan rayyā), durch den das Muftiamt große Bedeutung bekam (wa-samat bihi rutbat al-iftā’ makānan ‘aliyan)...

Durch ihn hat die Sonne derjenigen, die über Vorzüge verfügen (arbāb al-faḍā’il), wieder erstrahlen können, nachdem sie wegen der Reden dem Untergang nahe gewesen war (ba‘damā wanat lil-aqwāl)... und die Zweige ihrer Hoffnungen wieder Früchte trugen, nachdem sie dürr und nahezu abgestorben gewesen waren (ba‘da an dhawat wa-ashrafat ‘alā z-z-būl⁷²). Er erneuerte das Quartier der Gerechtigkeit (rab‘ al-‘adl), nachdem es ausgelöscht war, derart, dass er nicht von der Sunna abgewichen ist, die ihm

⁷¹ Der ḥanafitische Großmuftī sei also der Nachfolger des Gründers dieser Rechtsschule.

⁷² Das Wort ist in den einschlägigen Nachschlagewerken nicht nachzuweisen.

sein Vorfahr al-Muṣṭafā [der Prophet Muḥammad] vererbt hat (‘ammā warrathahū min sunnatin djadduhū al-muṣṭafā).“⁷³

Mit den arbāb al-faḍā’il sind die Syrer/Damaszener gemeint, die über die Vorzüge/Besonderheiten verfügen, die im Verlauf der Schrift im Einzelnen genannt werden. Es wird mitgeteilt, dass diese Person, an die sich die Notabeln und Gelehrten um Hilfe suchend gewandt haben, um die Vergeltungsmaßnahme des osmanischen Gouverneurs zu verhindern, der Shaykh mashāyikh al-islām des osmanischen Reiches ist. Ihm werden zahlreiche epitheta ornantia gegeben. Er ist „die Wohltat der Nächte und Tage, die Trinkwasserstelle für alle Menschen“ usw. (2a). Zum Dank für seine Rettung Damaskus’ und Syriens, will al-Manīnī die Faḍā’il von Syrien/Damaskus für ihn zusammenstellen. Die Vorzüge (in ihrer Gesamtheit) sollen dem Shaykh al-islām nachträglich zeigen, dass seine Hilfe für Damaskus in jeder Hinsicht gerechtfertigt war und sie verdienstermaßen zuteil wurde: „... derjenige, der etwas erwähnte von ihren trefflichen Eigenschaften (manāqib), ihren Vorzügen (faḍā’il) und der Gesamtheit der Hadithe des Propheten – deren isnād zurückreicht bis zu demjenigen, der ihn vom Propheten Muḥammad gehört hat. Das soll ein Mittel (dharī‘a) sein, dass sie (Syrien/Damaskus) Ansehen genießt (ilā ḥtirāmihā) bei der hohen Herrschaft (ad-dawla al-‘aliya) und ihren Bewohnern offenkundige Barmherzigkeiten (al-marāḥim al-djaliya) zuteil werden lässt, sie in ihren alten Verhältnissen lässt (‘alā ‘awā’idihā l-qadīma) und die tadelnswerten neuen Dinge beseitigt, die über sie gekommen sind (mā ṭara’a ‘alayhā min muḥdatāt damīma).“

Eine Überlieferung des Propheten Muḥammad soll diesen Wunsch rechtfertigen: „Der Lieblingsprophet Gottes (an-nabī al-mukhtār) sagte, dass jede Neuheit eine verbotene Neuerung (bid‘a) ist und diese wiederum ein Irrtum (ḍalāla) und jeder Irrtum für das Höllenfeuer bestimmt ist.“

Zum Wünschenswerten für Syrien/Damaskus, zu dessen Herbeiführung die Faḍā’ilschrift bei der „hohen Herrschaft“ beitragen soll, gehören die gnädige Zuwendung (an-naẓar bi-‘ayn ar-raḥma) und die Vergrößerung der osmanischen Truppen. Sie sollen aber in der Form bleiben, die ihnen Sultan Salīm bei ihrer Stationierung nach der Eroberung Syriens gegeben hat. Deshalb ist die Rede vom „alten Militär“, das vergrößert werden

⁷³ Es wird hier sehr schön die Auffassung deutlich, dass die Religionsgelehrten die Nachfolger der/des Propheten sind und Verantwortung tragen für die Verbindlichkeit des Vorbilds des Propheten Muḥammad.

soll (at-tanmiya li-man bihā min al-djund al-qadīm wa-hādhā l-djund min waḍʿ as-sultān Salīm Khān). Nur das osmanische Militär und die Gelehrten vermögen gemeinsam, Ordnungsverhältnisse in Syrien/Damaskus herzustellen und aufrechtzuerhalten (fa-inna bihim wa-bil-ʿulamāʾ nizāmuhā wa-idjraʾ umūrihā ʿalā l-manhadj as-sawīy wa-ṭariq al-mustaqīm). Das Militär (insbesondere) ist nützlich für die Bewachung der Pilgerstraße, wenn es in den Festungen stationiert ist, die für diesen Zweck gebaut wurden (muḥārasat qilāʿ ṭariq al-ḥādjij), und die Abwehr der üblen Beduinen (dafʿ sharr al-aʿrāb).

Man scheint also Zweifel an der Loyalität der Damaszener im Hinblick auf die Beduinen gehabt zu haben. Nachdem man die oben erwähnte Strafaktion der osmanischen Zentralgewalt mit Unterstützung des Shaykh al-islām hatte abwenden können, übernimmt al-Manīnī die Aufgabe, mit einer Schrift über den Dank an den Adressaten für das bereits Geschehene hinaus etwas für die freundliche Aufnahme des Wunschs – dessen Erfüllung Gott unterstützen möge (wa-asʿafa llāh bi-ḥuṣūl hādhihi l-umnīya) – der Damaszener nach größerer Zuwendung und Vergrößerung des Militärs zu tun (nahaḍtu li-ghitinām hādhihi l-khidma).

Die Einleitung endet folgendermaßen (2b, 25ff.): „Ich habe den Traktat (risāla) in acht Kapitel unterteilt, nämlich der Zahl der Tore des Paradieses (ʿadad abwāb al-djanna), weil die Stadt, von der der Traktat handelt (al-madīna al-muʿallafa), hinsichtlich ihrer Faḍāʾil zu den Städten des Paradieses gehört (min mudun al-djanna). Das ist in der Sunna enthalten. Ich habe das Buch al-ʿlām bi-Faḍāʾil ash-Shām genannt.“ Die Einleitung endet mit der Aufzählung der Überschriften der einzelnen Kapitel:

- „1. Kapitel: Die Erklärung dafür, dass ash-Shām die angemessene Bezeichnung ist und warum sie gerade unter allen großen Siedlungen (bayna sāʾir al-amṣār) so bezeichnet wird (takhṣiṣuhā bi-hādha l-ism, 3a–4a).
2. Kapitel: Koranverse, Sprüche des Propheten Muḥammad, die ihren Vorzug (faḍl) aussprechen (4a–8a).
3. Kapitel: Was in den Berichten über die Prophetengenossen, deren Nachfolger sowie deren Nachfolger über ash-Shām vorkommt (8a–11b).
4. Kapitel: Die Moschee von Damaskus, ein Teil ihrer Schönheiten (maḥāsin) und ihre Vorzüge (faḍāʾil) (11b–16a).
5. Kapitel: Das Mausoleum seiner Erhabenheit unseres Herrn des Propheten Yaḥyā (16b–17b).

2.1.1.5 Muḥammad Abū Ḥāmid Ibn Ḥāhira al-Qudṣī (gest. 888/1483), *al-Faḍā'il al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira*⁸⁸

Das Werk weist hinsichtlich des Aufbaus, der thematischen Extension, das heißt seiner weit ausgreifenden »Bestandsaufnahme der physischen Natur«, des Umgangs mit den Vorzügen und seiner Entstehungszeit eine große Nähe zu al-Badrīs *Nuzhat al-anām* auf. Wie in diesem Werk werden auch hier die maḥāsin mit der Wendung „wa-min“ attribuiert, so dass die materiellen und immateriellen Gegebenheiten zu ihrem Träger kommen – in diesem Fall Kairo/Ägypten.⁸⁹ Vielleicht könnte man es auf Grund dieser Ähnlichkeit des »Stils« als Schwesterwerk der *Nuzhat al-anām fī maḥāsin ash-Shām* bezeichnen. Der Umstand, dass Abu Ḥāmid al-Qudṣī – die Nisbe weist darauf hin – Zugehörigkeiten zu Syrien und Ägypten hatte, könnte eine Erklärung dafür sein.⁹⁰ Vielleicht ist dieser Stil syrischen Ursprungs; Abū Ḥāmid hat ihn in das Reichszentrum »exportiert«. Auf Grund der schmalen Belegbasis sollte man diesem Befund allerdings keine zu große Bedeutung beimessen. Offensichtlich hat sich dieser Stil in Syrien aber nicht durchgesetzt. Die weiteren späteren Werke (al-Hanafī, al-Manīnī) folgen den älteren Werken (ar-Raba'ī, Ibn Radjab). Auf die ägyptische Ausprägung der Faḍā'il in den „Gemischten Formen“ vorgreifend sei schon gesagt, dass in ihr der syrische Stil oder zumindest die Faḍā'ilpräsentation Abū Ḥāmid al-Qudṣīs eine Fortsetzung gefunden haben könnte.

⁸⁸ Ed. Muṣṭafā as-Saqqā & Kāmil al-Muhandis, Kairo 1969. U. Haarmann hat auf das Werk und auf seine noch ausstehende genauere Untersuchung hingewiesen. Vgl. Ṣubḥī Labīb und Ulrich Haarmann, ed., *Abū Ḥāmid al-Qudṣīs Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben*, Beirut 1997, S. 55ff. Für eine kurze Beschreibung der *Faḍā'il al-bāhira* vgl. U. Haarmann, *Rather the Injustice of the Turks than the Righteousness of the Arabs*, in: *Studia Islamica*, LXVIII (1988), S. 61–77 (64). In einem anderen Zusammenhang wurden die Werke von Abū Ḥāmid untersucht: H. Sievert, *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudṣī und Ibn Taghribirdī*, Berlin 2003.

⁸⁹ Zu den topographischen Bezeichnungen ist anzumerken, dass das Stadtglomerat Miṣr sich aus Miṣr al-qadīma (altes Babylon) und der arabischen Lagerstadt Fuṣṭāṭ zusammensetzt. Miṣr steht eigentlich für Fuṣṭāṭ Miṣr (= Alt-Kairo). Al-Qāhira (Kairo) – der Name der 358/969 von den Fatimiden (358/969–571/1176 nördlich gegründeten Palaststadt – wird dann zum Namen des gesamten Stadtglomerats. Miṣr ist aber auch identisch mit dem Gebiet ad-Diyār al-miṣriyya (dem üblicherweise gebrauchten Namen), auf das sich der Einfluss Kairos erstreckt, also der Region, deren »Vorzüge« Abū Ḥāmid al-Qudṣī zusammengestellt hat.

⁹⁰ Vgl. Ṣ. Labīb und U. Haarmann (ed.) *Abū Ḥāmid al-Qudṣīs Traktat über die Segnungen*, S. 56.

Die *Faḍāʾil al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira* sind in 20 Abschnitte einschließlich der Vorrede gegliedert. Zuerst soll genauer auf diese Vorrede eingegangen werden (S. 1–5). Es werden verschiedene Feststellungen gemacht: „Die Regionen (al-bilād) sind von Gott im Hinblick auf Vorzug und Eigenschaften unterschiedlich ausgestattet worden (fāwata fī faḍliḥā wa-ṣifātiḥā). Er machte für jede Region Vorzügen, die nur sie und nicht ihre Schwestern (sc. die anderen Regionen) auszeichnen (wa-djaʿala li-kull minḥā mazāyā mukhtaṣṣatan biḥā dūna akhawātiḥā). Das kommt von seiner prachtvollen Weisheit (wa-dhālika min badīʿ ḥikmatihī).“ Er will damit sagen, dass jede Region andere »Vorzüge« bekommen hat. Denn nur so kann man verhindern, dass sich die Menschen alle an einem Ort versammeln und dabei alle anderen Orte (w. die Schwestern) vernachlässigen (li-allā tadjtamiʿa n-nās ʿalā balda wāḥida bi-taʿṭil akhawātiḥā). Weil das nicht so sein soll, hat Gott ihnen die Liebe zu den Regionen (ḥubb al-awṭān) gegeben, so dass sie bewohnt bleiben. Der Gesetzgeber [Allāh] machte sie zu einem Teil des Glaubens (imān).⁹¹

Gott möge den Propheten Muḥammad segnen und ihm Heil schenken,⁹² denn so lässt sich der Sieg am Tag der Auferstehung erringen (nafūzu yawma l-qiyāma): „Durch den Segen des Propheten Muḥammad werden die Fehlritte der Menschen bedeutungslos und die Gottesknechte aus ihrem Schlummer der Sorglosigkeit gerissen (wa-ūqizāt min sinat ghafalātiḥā)

⁹¹ „Lob sei Gott, der hinsichtlich Vorzug (faḍl) und Eigenschaften (ṣifāt) Unterschiede zwischen den Ländern gemacht hat (fāwata bayna l-ʿibād), und einem jeden von ihnen aber nicht den anderen (w. ihren Schwestern, dūna akhawātiḥā) speziell zugehörige Vorteile (mazāyā) gegeben hat. Das ist seiner unerhörten und strahlenden Weisheit an sich [zu danken], so dass die Menschen nicht unter Übergehung der anderen [Orte] (bi-taʿṭil akhawātiḥā) an einem einzigen Ort zusammenkommen. Solchermaßen legte er in ihre Herzen die Liebe zu den Heimatorten, damit sie diese bewohnen (fa-awdaʿa fī qulūbihim ḥubb al-awṭān li-ʿimārātiḥā) und machte (der Gesetzgeber, ash-shāriʿ) sie [die Liebe] zu einem Teil des Glaubens (imān), so dass man sich um sie [die Heimatorten] kümmere (li-ʿināyatiḥā)“, S. 5.

Zu fāwata vgl. R. Dozy, *Supplément Dictionnaires Arabes*, Bd. 2, S. 287. Muḥammad Ibn Iyās (gest. 930/1524) beginnt seine *Badāʾiʿ az-zuhūr fī waqāʾiʿ ad-duḥūr* mit der Feststellung, dass Gott Unterschiede zwischen den Dienern gemacht habe (fāwata bayna l-ʿibād) – dies in Bezug auf Herrschaft. Vgl. Erster Teil, Erster Abschnitt, S. 3. Die beiden Bereiche der Vorzüge können der physischen und menschlichen/sozialen Natur zugeordnet werden.

⁹² Ich weise auf T. Nagels überaus plausible aber leider zu wenig beachtete Übersetzung der Eulogie hin: „Allah vollziehe zu ihm gewandt das rituelle Gebet und entbiete ihm den Friedensgruß!“ Vgl. ders., „Wer dem Gesandten gehorcht, gehorcht Allah“ (Sure 4, 80). Über die Gegenwärtigkeit Mohammeds im Dasein des Muslims, *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 2006, S. 237–250 (243).

[in Bezug auf die Befolgung der Vorschriften des religiösen islamischen Rechts].“

Die »Liebe zur Heimat« stellt also sicher, dass es keine Hierarchie der Orte gibt, da Gott einen jeden mit spezifischen Eigenschaften ausgestattet hat, welche die Liebe zu genau diesem Ort und das Wohnen dort rechtfertigen. Dieses göttliche Arrangement garantiert, dass Orte nicht aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit als ungleichwertig angesehen werden und sie aufgrund ihrer für das Wohnen attraktiveren Ausstattung einen »Wohnbonus« haben. Die metaphorisierende Bezeichnung der Wohnorte als Schwestern, unter denen Gleichheit besteht, mag diese Absicht bestätigen (bi-taʿīl akhawātihā). »Faḍāʿil« (hier heißen sie auch mazāyā), so ließe sich zusammenfassend sagen, sollen also nicht dazu dienen, die Ranglage von Objekten in Bezug aufeinander – in diesem Fall von Regionen – zu bestimmen. Es handelt sich somit um alles andere als um einen »Rangstreit«. ⁹³ Der Unterschied besteht einfach nur darin, dass Vorzüge jeweils verschieden sind.

Im zweiten Teil der Vorrede erfolgt eine Bestimmung zulässiger Faḍāʿil und eine Art von »Neubestimmung« des Sinns des Zusammenstellens von Vorzügen und die Darlegung des Umstands, der zur Abfassung der Schrift führte:

„Wa baʿdu! Immerzu wurden Ägypten und Syrien⁹⁴ miteinander verglichen, um festzustellen, wer den Vorzug verdient (akthara n-nās fī l-mufaḍala bayna Miṣr wash-Shām). Stets – in jüngerer und in älterer Zeit – war man darauf aus, das zu tun (yalhadjūna bihā). Das war zwischen den Bewohnern der beiden Regionen (bayna l-baladayn) verbreitet und immerzu ein Gegenstand des Gesprächs in gebundener und ungebundener Rede. Die Mitteilungen (akhbār) über die beiden Regionen (al-iqlīmāyn) sind bekannt und berühmt. Viele nützliche Werke (kutub kathīra mufida) bestehen aus ihnen und zahlreiche Geschichtswerke (tawārikh). Mit dem wetteifernden Hin und Her zwischen beiden Regionen soll nun aber Schluss sein (faṣl al-khiṭāb bayna l-baladayn): Es soll kein Miteinanderwetteifern

⁹³ Immer eingedenk der Definition der Objekte als Individuen/Gruppen, Orte/Regionen und Dinge. Vgl. auch E. Wagner, *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*, Mainz 1963.

⁹⁴ Es ist hier weniger das geographische Syrien = bilād ash-Shām = Syrien, Palästina, Libanon gemeint als vielmehr die Region Syrien, deren Zentrum Damaskus ist. Analog ist auch die Region Ägypten gemeint mit ihrem Zentrum Kairo, wo sich der größte Teil der Faḍāʿil befindet.

zwischen beiden (lā mufākhara baynahumā) um den Jenseitsvorzug (fī l-faḍl al-ukhrawī) und den Rang [bestimmter] Orte (biqāʿ) geben. Darauf weisen der Wortlaut von Koran und Sunna hin und die Lehrmeinungen der Imame. Warum sollte das auch nicht so sein, sind doch die Gebiete Syriens (bilād ash-Shām) die Heimaten der Propheten und ihrer Grabstätten. Dort ist Palästina (al-arḍ al-muqaddasa) und die Grenzfestung für den Glaubenskrieg (ribāṭ lil-djihād), der unbedingt geführt werden muss. Umgekehrt steht fest, dass in Ägypten kein Prophet begraben wurde (wa-lam yuthbat annahū dufina bi-arḍ Miṣr nabīy).“ Alle diese Gegebenheiten sollen weder Anlass sein, sich ihrer zu rühmen, noch sie als Vorzug gegenüber einer anderen Region anzuführen. Sie sollen nicht für diesen Zweck »missbraucht« werden, scheint Abū Ḥāmid mitteilen zu wollen, da sie einer übergeordneten Kategorie von »Vorzügen« angehören. Sie werden als „göttliche Besonderheiten (al-khaṣāʾiṣ al-ilāhiyya)“ bezeichnet. Hingegen darf das Sichrühmen und Miteinanderwetteifern (mufākhara) statthaben, wenn man diese Art von Besonderheiten beiseite lässt (fī mā ʿadā dhālika min al-khaṣāʾiṣ al-ilāhiyya) sowie die diesseitigen Dinge (wa-min al-umūr ad-dunyawiyya) – damit sind vermutlich die endzeitlichen Geschehnisse gemeint –, die jenseitigen Schönheiten (al-maḥāsin al-ukhrawiyya) und die menschlichen Vollkommenheiten (al-kamālāt al-insāniyya).⁹⁵ Abū Ḥāmid beschließt seine Grundsatzbetrachtung mit einer Sentenz des Qāḍī al-Fāḍil: „Damaskus ist geeignet, ein Garten für Ägypten zu sein.“ Es besteht kein Zweifel daran, dass die Gärten das Schönste in den Regionen sind. Wer Einsicht hat, wird dem nicht widersprechen (fa-ḥasabuhā bi-hādā l-iʿtibār ʿinda dhawī l-baṣāʾir wal-abṣār).“⁹⁶

Eine höhere Auszeichnung für eine Region/Ort als die, dass sie der Garten einer anderen zu sein verdient, ist offensichtlich nicht vorgesehen. Damit wird auch klargestellt, dass es nicht um die früher übliche mufaḍala geht – also um den Vergleich, sondern um ein Sichrühmen (mufākhara) nach bestimmten Regeln, die festlegen, was gesagt werden darf und was nicht. Es scheint ihm also darum zu gehen, die »Vorzüge«, die wir nunmehr aus ar-Rabaʿīs und Ibn Radjabs Werk aber auch aus den beiden späteren Werken (al-Ḥanafī, al-Manīnī) kennen, nicht für falsche Zwecke zu verwenden. Was wiederum nicht heißt, dass sie nicht als schiere Faktizität

⁹⁵ Die sinngleichen Ausdrücke meinen noch einmal die endzeitlichen Ereignisse und die Überfülle von Gräbern der Propheten und Prophetengenossen etc.

⁹⁶ Vgl. Ibn Sanāʾ al-Mulḥ = al-Qāḍī al-Fāḍil (gest. 608/1211) in *EAL*, vol. 1, s. v.

Erwähnung finden sollen. Es handelt sich ja nun einmal um Sprüche des Propheten Muḥammad, der irreversibel die Sonderrolle Syriens/Damaskus festgelegt hat (durch ihn lässt sich der Sieg am Tag der Auferstehung erringen, vgl. oben). Als wollte Abū Ḥāmid sagen: Wenn man die eschatologischen Vorzüge ausklammert, kommt es zu einer Enthierarchisierung der Träger der Faḍāʿil als Attribute – zu einem Rühmen des Eigenen unter Gleichen.⁹⁷

Die Abfassung der Schrift, deren Grund des Weiteren im zweiten Teil der Vorrede genannt wird, geht auf die Aufforderung durch eine nicht genannte Person zurück:

„Ein Bruder (baʿd al-ikhwān) bat mich unlängst (fi hādā z-zamān), ich möge doch alles zusammenstellen (djam^c), was damit zusammenhängt (yataʿallaqu bi-dhālika). Ich begann kurzgefasste nützliche Kapitel zusammenzustellen, die vielfachen Nutzen enthalten und Merkwürdigkeiten (gharāʾib) so viele wie möglich... In ihnen erwähne ich, was es in der Region Ägypten (iqlim Miṣr) gibt, seit es sie gibt (min muḩtadaʾ amrihi), die Namen der Herrscher (wa-asmāʾ mulūkihi), die Vorzüge und die Mirabilia, die Schönheiten (maḩāsin) und die Merkwürdigkeiten und was die Region Ägypten und ihre Bewohner vor allen anderen von Menschen bewohnten Regionen Gottes – er ist erhaben – auszeichnet (min sāʾir bilād allāh al-ʿāmira). Insbesondere [aber erwähne ich] die Schönheiten Ägyptens und Kairos und ihre Bevorzugung vor anderen in den diesbezüglichen Schriften (bin-nuṣūṣ); dazu einiges in gebundener und ungebundener Rede, worauf ich gestoßen bin und für gut befand (istaḩsantu). Das alles mit Gerechtigkeit und Billigkeit – so Gott will – und ohne übertriebenen Eifer (taʿaṣṣub) und ohne Willkür (iʿtisāf).“ Es geht darum – um den bereits notierten Befund zu vertiefen – jede Region zu ihrem Recht kommen zu lassen, denn jede Region ist von Gott mit Besonderheiten bedacht worden. Weiter oben in der Einleitung wurde diese Auffassung ausgedrückt: „... er einer jeden von ihnen aber nicht den anderen (w. ihren Schwestern, dūna akhawātihā) speziell zugehörige Vorzüglichkeiten (mazāyā) gegeben hat. Das ist seiner unerhörten und strahlenden Weisheit an sich [zu danken].“ Die Wasserräder von Syrien/Damaskus sind so singulär wie es der Nilmesser (miqyās) auf der Insel Rawḩa ist oder „Kleider, Speisen, Getränke,

⁹⁷ Vgl. allgemein zu dieser Art des islamisch-arabischen Schrifttums *a.a.O.*, vol. 1, s. v. *debate literature*.

tung Faḍā'il zeigt – die attribuierten Gegenstände sind weniger zahlreich, der große Umfang des historiographischen Teils – so ist diese Übereinstimmung doch ein Indiz dafür, dass es sich um die Beschreibung einer Stadt/Region mittels Zuschreibung von Attributen mit Faḍā'ilwert handelt. Wo der Tigris entspringt und sein Verlauf werden erwähnt, Überlieferungen von Propheten, die mit dem Tigris in Berührung kamen und vor allem die »Süße« seines Wassers (fa-huwa a'dhab al-miyāh): „Sein Ursprung sei oberhalb der Stadt Diyār Bakir. Sein Ursprung sind zwei fließende Quellen“ (wa-aṣluhū 'aynān tadjriyān). Er hat viele Zuflüsse, bis er Mosul erreicht... unterhalb der Zitadelle fließt er dort vorbei... bis er Baghdād erreicht und dann mit dem Euphrat zusammenfließt. Euphrat und Tigris gäbe es, weil Gott den Propheten Dāniyāl beauftragt habe, die Betten für sie zu graben (iḥfir li nahrayn wa-humā Didjla wal-Furāt, S. 194f.).

Das Motiv, das allen Faḍā'ilwerken zugrunde liegt, nämlich das Lob der Stadt/Region, mit der man verbunden ist, ist auch bei der Abfassung dieses Werks wirksam gewesen: „denn Mosul ist die Stätte meiner Heimat (dār waṭanī) und der Ort meiner Geselligkeit (Soziabilität) und meines Wohnens“ (idh hiya maḥall unsī wa-sakanī, S. 29). Allein daraus lässt sich das „regional sentiment“ als Motiv erkennen, das gesamte Wissen über die Region zusammenzustellen. Allerdings erweckt das Werk den Eindruck, als sei eine historiographische Zielsetzung leitend gewesen, die zu einer mit Ibn Abī s-Surūr's Werken vergleichbaren Gestaltung geführt hat. Im Fall dieser Werke von »Gemischten Formen« zu sprechen, sollte der Differenz zu den »Reinen Faḍā'ilwerken« ausreichend Rechnung tragen. An den beiden späten Werken wird überdies die Konstanz des Genres von Abū Ḥāmid al-Qudṣī über Ibn Abī s-Surūr bis ins 18. Jahrhundert erkennbar.

2.2 Bestandsaufnahme der menschlichen/sozialen Natur

Die Werke dieser Gruppe handeln von Ordnungsvorstellungen. Es wird gelungene Herrschaft vorgeführt, denn die Dynastie bzw. Herrscher haben die für die Aufrechterhaltung der Ordnung erforderlichen Eigenschaften. Ihnen werden diese Eigenschaften (Faḍā'il) attribuiert – sie werden im Istzustand beschrieben. Wie sollte es auch anders sein? Der aktuellen Herrschaft gelingt es, islamische Ordnung in der Abfolge anderer Dynastien, von denen das Gleiche gesagt werden muss, zu perpetuieren. Dieser

Zustand der menschlichen/sozialen Natur ist das Äquivalent zum Perfektionszustand der physischen Natur. Die Bestandsaufnahme der menschlichen/sozialen Natur enthält genau diejenigen Qualitäten, die den Perfektionszustand als Istzustand ausmachen. Werke dieser Art tragen Titel wie *Qalā'id al-'iqyān fī faḍā'il āl 'Uthmān* oder *Faḍā'il salāṭin banī 'Uthmān*.

Was aber, wenn diese Eigenschaften und Verhaltensweisen als Sollnorm vorgetragen werden? Es lässt sich soviel sagen, dass in diesem Fall die Voraussetzungen im Modus der Unterweisung benannt werden, durch deren Erfüllung sich erst der genannte Perfektionszustand als gelingende Herrschaft einstellen kann. Die fortlaufende Vergegenwärtigung und Vermittlung der Norm sind dabei nicht weniger als unabdingbar für die Bestandsaufnahme. Werke dieser Art tragen Titel wie *Tuḥfat at-Turk fī mā yadjibu an yu'mala fī l-mulk* (... was bei der Ausübung der Herrschaft notwendigerweise zu tun ist) oder *Badhl an-naṣā'iḥ ash-shar'īyya fī mā 'alā s-sultān wa-wulāt al-umūr wa-sā'ir ar-ra'īya* (... auf der Scharī'a beruhende Ratschläge für das Handeln des Sultans, der mit der Herrschaftsausübung Betrauten und aller Beherrschten).

Die Faḍā'il/Vorzüge der menschlichen/sozialen Natur sollen anhand folgender zehn Werke im Sinne der vorgenommenen Unterscheidung in Bestandsaufnahmen des Istzustands und Sollnormschriften in chronologischer Reihung herausgearbeitet werden; jeweils fünf sind in mamlukischer bzw. osmanischer Zeit entstanden. Bei den mamlukischen Traktaten handelt es sich um Nadjm ad-dīn aṭ-Ṭarsūsī (gest. 758/1357), *Tuḥfat at-Turk fī mā yadjibu an yu'mala fī l-mulk*; Aḥmad al-Muḥammadī al-Ashrafī (um 880/1475), *al-Burhān fī faḍl as-sultān*; Abū Ḥāmid al-Qudṣī (gest. 888/1483), *Badhl an-naṣā'iḥ ash-shar'īyya fī mā 'alā s-sultān wa-wulāt al-umūr wa-sā'ir ar-ra'īya*; Tādīj ad-dīn as-Subkī (gest. 771/1370), *Mu'id an-ni'am wa-mubīd an-niqam* und Abū Ḥāmid al-Qudṣī (gest. 888/1483), *Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben*.

Aus osmanischer Zeit stammen Muḥammad ad-Dimashqī (gest. nach 959/1553), *Faḥ al-malik al-'alīm al-mannān 'alā l-malik al-muẓaffar Sulaymān Khān*; Mar'ī al-Karmī (gest. 1033/1624), *Qalā'id al-'iqyān fī faḍā'il āl 'Uthmān* und *Nuzhat an-nāẓirīn fī ta'rīkh man waliya Miṣr min al-khulafā'* *was-salāṭin* (khātima); Ibrāhīm al-'Ubaydī (verf. ca. 1092/1681), *Qalā'id al-'iqyān fī mafākhir dawlat āl 'Uthmān* und Aḥmad al-Ḥamawī (gest. 1098/1685), *Faḍā'il salāṭin banī 'Uthmān*.

2.2.1 Nadjm ad-dīn aṭ-Ṭarsūsī (gest. 758/1357), *Tuhfat at-Turk fī mā yadjibu an yu'mala fī l-mulk*¹⁹⁶

Zum Zweck der schärferen Profilierung dieses durchaus als Anweisung für den Herrscher gedachten Schrifttumtypus, der in einer weiteren m. E. relevanteren Bedeutungsdimension darüber hinaus normative Gesellschaftsbeschreibung darstellt, ist auf jeden Fall aṭ-Ṭarsūsīs Schrift *Tuhfat at-Turk fīmā yadjibu an yu'mala fī l-mulk* dienlich. M. Winter kommt in einer Analyse des Werks zu dem Ergebnis, dass es sich um einen Fürstenspiegel handle.¹⁹⁷ Wenn der Herrscher tut, was ihm als Pflichten auferlegt ist (mā yadjibu an yu'mala fī l-mulk), dann ereignet sich gelungene Herrschaft. Z. B. Personen mit den erforderlichen Eigenschaften einzusetzen, ist dann ein Vorzug des Herrschers, der Ordnung aufrechterhält und dauerhaft macht. Insbesondere, als weitere Intention des Werks, ist es auch aṭ-Ṭarsūsīs Absicht, den kiptschakisch-türkischen Sultanen nahezubringen, dass ḥanafitische Gelehrte für etwaige Ämter geeigneter seien, als diejenigen der schāfi'itischen Rechtsschule. Das Werk gehört insofern auch zu den Kontroversen, die zwischen den Rechtsschulen geführt werden.¹⁹⁸

Die Fähigkeit, geeignete Personen einzusetzen, gehört – wie sich an weiteren Werken zeigen wird – zu den Vorzügen/Faḍā'il der Herrschaft, wenn sie in der Istform vorgetragen werden. In dieser Schrift werden sie als Sollnorm vorgetragen. Im fünften Abschnitt geht es daher darum, dass die Verhältnisse derjenigen zu berücksichtigen seien, denen Aufgaben übertragen werden (wilāya min al-wilāyāt mithla niyābat as-salṭana, wizāra, qaḍā').

Aber schauen wir genauer zu, um welche Ratschläge es sich handelt, so dass der Bestand an Ratschlägen überschaubar wird, der für das Gelingen gesellschaftlicher Ordnung für erforderlich gehalten wird. Da das Werk am Anfang des Untersuchungszeitraums steht – es wurde vermutlich unter Sultan an-Nāṣir Ḥasan geschrieben (herrschte 1347–51; 1354–61) – kann es auch bis zu dessen Ende im späten 17. Jahrhundert die sachlich-inhaltliche Kontinuität deutlich machen.

¹⁹⁶ Ed. Riḍwān as-Sayyid, Beirut 1413/1992. Eine weitere Edition gibt es von Mohamed Menasri: Nadjm al-Din al-Tarsusi, *Kitab Tuhfat al-Turk*, Étude, édition et traduction, Damas 1997.

¹⁹⁷ Ders., Inter-Madhhab Competition in Mamlūk Damascus: Al-Ṭarsūsī's Counsel for the Turkish Sultans, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25 (2001), S. 195–211 (195).

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., S. 195.

In der kurzen Einleitung nach einem langen Lob des Propheten Muḥammed wird die Möglichkeit der Bewahrung der Ordnung der Menschen durch den Sultan als Handlung Allāhs angeführt (fa-inna llāh ta‘ālā dja‘ala ḥifẓ nizām al-anām bis-sultān). Das kann nur gelingen, wenn er in gerechter Weise das offenbarte Gesetz durchsetzt und ihm gemäß gut handelt. Die dafür von Allāh gewünschte Kontinuität bezieht sich nicht nur auf den aktuellen Sultan (den Adressaten der Schrift), sondern auch auf die göttliche Einrichtung in ihrer Überzeitlichkeit (wa-adāma llāh ayyāmahū bil-‘adl fī sh-scharī‘a wal-iḥsān). Weiter unten wird von den Herrschern in ihrer Gesamtheit die Rede sein.

Der Ratschlag/das Ratschlaggeben (badhl an-naṣiḥa) ist der ausschlaggebende Grund für die Abfassung der Schrift. Gemeint ist der Rat desjenigen, der dazu in der Lage ist, an diejenigen, die mit den Angelegenheiten der Herrschaft betraut sind, um die Übereinstimmung ihres Handelns mit dem göttlichen Willen zu erreichen. Der Sinn dieser »Institution« wird durch die noch folgenden Werke deutlich werden.¹⁹⁹ Eingedenk ihrer Pervasivität hat die Begründung natürlich erst einmal einen topischen Charakter; das ändert aber nichts daran, dass es um das stets als geeignet erachtete Mittel geht, das genannte Ziel zu erreichen. Im Bewusstsein der Notwendigkeit sagt der Verfasser: „Ich hielt es in dieser Zeit für notwendig, ihm entsprechend meiner Fähigkeit Rat zu erteilen (wa-ra‘aytu min al-wādhib fī ḥādihā z-zamān badhl an-naṣiḥa lahū bi-qadr al-imkān“, S. 9). Er will die verschiedenen Ordnung sichernden Maßnahmen zeigen, das heißt alles, was von den Herrschern um der Aufrechterhaltung der Ordnung willen zu tun, unerlässlich ist: anwā‘ maṣāliḥ al-mulk mimmā ta‘tamidu ‘alayhī l-mulūk (vgl. o. Bewahrung der Ordnung der Menschen durch den Sultan). Werden sie alle von den Herrschern in der besten Weise ausgeführt, wird ihre Herrschaft dauerhaft (wa-bayān ṭariq yadūmu lahum bihā l-mulk bi-ḥusn as-sulūk). Die Dauerhaftigkeit ist aber nicht um der Herrscher willen ein Ziel. Eine Ruptur der Herrschaft würde zu einer Zunahme der Nichtbefolgung der shari‘atrechtlichen Vorschriften führen (die es ohnehin immer schon gibt) und wäre für die kollektive und individuelle Seelenheilserwartung abträglich. Nur um die Erfüllung dieses

¹⁹⁹ Vgl. insbesondere die Werke von Abū Ḥamid al-Qudṣī und Tādj ad-dīn as-Subkī (2.2.3). Vor allem bei Letzterem wird die Tragweite dieser »Institution« für das Gelingen/Nichtgelingen der islamischen Ordnung deutlich und damit für „den Erfolg in dieser und der anderen Welt“.

Erfordernis geht es ihm; denn dadurch wird die Ordnung der Herrschaft bewahrt. Zugute kommt das demjenigen, der sich die Befolgung des religiösen Gesetzes des Islam durch die Herrscher wünscht. Das ist der Verfasser selbst und alle anderen Muslime einschließlich der Herrscher, die alle gemeinsam auf islamischem Territorium leben.

Dem Verfasser geht es um Erfüllung dieser Pflicht und die Bewahrung der Ordnung der Herrschaft (wa-lam aqṣid bi-dhālika siwā l-qiyām bi-hādhā l-wādhib wa-ḥifẓ niẓām al-mulk). Seinen Ratschlag kann er natürlich nur an diejenigen Herrscher richten, die dem religiösen Gesetz des Islam folgen wollen (li-man huwa fi ttibāʿ ash-sharʿ min al-mulūk rāghib). Sollten sie das tun (idhā ʿtamadū ʿalayhī), erwartet er davon nicht mehr und nicht weniger als die Annäherung „unserer Herrscher“ an die vier rechtgeleiteten Kalifen und die rechtgeleiteten Imame (radjāʿan an yalḥaqa mulūkunā bil-khulafāʿ ar-rāshidin wal-aʿimma al-mahdiyīn), „unter ihnen gerade an die hohen und herausragenden Herrscher, die in der Weise von ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz herrschten – dem Ruhmvollen und Mächtigen (aw bi-mā huwa aʿlā wa-aghlā min al-amīrina (sic!) min ittibāʿ sirat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz dhī l-ʿizz wat-tamkīn“).²⁰⁰

Sein Ratgeben begründet der Verfasser damit, dass die diesseitigen Verhältnisse offensichtlich insgesamt schlechter werden (wa-min al-maʿlūm anna z-zamān kamāluhū fi l-idbār); ebenso offensichtlich sei auch und das könnte auch der Grund dafür sein, dass nicht jeder Rat geben will im mamlukischen Herrschaftsgebiet: „So ist zu befürchten, dass man diesen Weg vergisst, weil es niemand gibt unter den Mahnern, die über den Erfolg in dieser und der anderen Welt sprechen (wa-laysa kull aḥad yasmaḥu bi-badhī an-naṣḥ fi hādhihī d-diyār wa-qaḍ yukhshā an tunsā hādihā ṭ-ṭariq bi-ʿadam man yaʿīzu n-nās mimman aʿtā khiṭāb at-tawfiq, S. 9).“ Gemeint ist natürlich die Religion (als Lebensordnung), um die es schlecht bestellt ist; ein Zustand, der sich dann ändern wird, wenn die Herrscher (an die sich aṭ-Ṭarsūsī wendet) bei der Durchführung ihrer Herrschaft das tun, was andere – sie wurden gerade genannt – vor ihnen schon für „den Erfolg in dieser und der anderen Welt“ getan haben.

Die nunmehr in zwölf Kapiteln vorgetragenen Themen dienen einerseits dem Nachweis der Rechtmäßigkeit kiptschakisch-türkischer Herr-

²⁰⁰ ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz = ʿUmar (II); gemeint ist hier der Umayyadenkalif, der in besonderer Weise als von Allāh geleitet galt und deshalb den laqab „mudjaddid“ (Erneuerer der Religion) hatte. Vgl. *EP*², Vol. VII, S. 290.

schaft als islamischer Herrschaft, andererseits der normativen Selbstbeschreibung als Katalog der Voraussetzungen gelingender Ordnung. Für ihre Legitimität bedarf es keiner quraschitischen Abstammung, noch müssen sie Kenntnis des religiösen Rechts haben (*wa-lā yashtarītu an yakūna s-sultān mudjtahidan*, S. 10). Die Voraussetzungen sind im Einzelnen die Kontrolle (*al-kashf*) aller, die an der Durchführung der Herrschaft beteiligt sind, die Einsichtnahme in die Verhältnisse der Beherrschten (*naẓar fī aḥwāl ar-raʿīya*) der Richter, der frommen Stiftungen, die Aufsicht über die Brücken, Festungen, Moscheen, die Grenzfestungen für den Glaubenskrieg (*thughūr*), die Bereitstellung der Kiswa (für die Kaʿba), die Instandhaltung der Pilgerroute, die Handhabung des Schatzhauses (*bayt al-māl*), der Umgang mit konfisziertem Gut (*tuʾkhadhu muṣādaratan*), die Frage der religiös-rechtlichen Bewertung von Geschenken des Sultans an die Ungläubigen (*ahl al-ḥarb*) und umgekehrt, die Bestimmungen für den Umgang mit allen Arten von Aufrührern gegen die Herrschaft (*fī dhikr aḥkām al-bughāt wal-khawāridj ʿalā s-sultān*), die Störungen der Ordnung als Beeinträchtigungen der Ritualpraxis verursachen und zuletzt der Krieg gegen die Ungläubigen und die Teilung der Beute (*al-djihād wa-qismat al-ghanāʾim*).²⁰¹

Der Sultan braucht kein *mudjtahid* zu sein, das heißt, er muss nicht selbst mit dem religiösen islamischen Recht vertraut sein und selbständig Lösungen für religiös-rechtliche Probleme finden, das übernehmen für ihn die Rechtsgelehrten unter Berufung auf die Pflicht des »Ratschlaggebens«. Es ist indessen unerlässlich für das Gelingen der Ordnung, dass nicht nur sie, sondern alle (*kull aḥad*) dies als religiöse Pflicht erachten.²⁰² Ihrer beide Seiten sind daher, selbst Rat zu geben und alle anderen dazu zu bringen, dies ebenfalls zu tun – darauf hinzuweisen, was für den „Erfolg in dieser und der anderen Welt“ notwendig ist.

²⁰¹ Die Aufrührer oder Rebellen gegen die Herrschaft sind natürlich diejenigen, die sich weigern die Oberherrschaft Gottes anzuerkennen, des eigentlichen Souveräns des Gemeinwesens – sie brechen das Gesetz. Die Durchsetzung der Herrschaftsgewalt Gottes findet also zum einen intern statt, zum anderen extern im „Krieg gegen die Ungläubigen“.

²⁰² In der Untersuchung von Tādī ad-dīn as-Subkī (gest. 771/1370) *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam* wird es auch um dieses Thema gehen (2.2.3).

2.2.2 Shihāb ad-dīn Aḥmad al-Muḥammadi al-Ashrafi al-Ḥanafi (gest. um 880/1475), *al-Burhān fī faḍl as-sultān*²⁰³

Die Möglichkeiten der Herstellung sozialer/gesellschaftlicher Ordnung werden in diesem Werk nicht als Istzustand und damit einem bestimmten Herrscher/Dynastie attribuiert, sondern als Sollnorm im Modus der Unterweisung thematisiert. Nichtsdestoweniger werden die Voraussetzungen benannt, an die man gelingende Herrschaft gebunden zu sein glaubt, damit sich Ordnung einstellen kann.

Als Vertreter dieses Typus kann Aḥmad al-Ashrafis *al-Burhān fī faḍl as-sultān* gelten. U. Haarmann hat das Werk den „political treatises“ zugeordnet. Es sei ein „Spiegel“, der das „Verhalten eines idealisierten Herrschers“ porträtiere.²⁰⁴ Aus der Beschreibung geht hervor, dass der Herrscher mit den ihm bei der Herrschaftsausübung zukommenden Prärogativen (*siyāsa shar‘iyya*) vertraut gemacht werden soll. Er ist aufgefordert von diesen Rechten im Einklang mit den religiösen Vorschriften im Allgemeinen Gebrauch zu machen, das heißt den Vorschriften der Religion nachzukommen. Sofern er dies tut, ist seine Herrschaft an der Spitze der Gesellschaftshierarchie über die Beherrschten gerechtfertigt und sein Vorzug (*faḍl*) unter Beweis gestellt. Diese Art des Herrschens begründet seinen Vorzug. Vielleicht nicht untypisch – wie zwei nachfolgend untersuchte Werke nahelegen – richtet sich der Verfasser im Weiteren nicht mehr nur an den Herrscher, sondern auch an die Beherrschten insgesamt hinsichtlich ihres für das Gelingen von Ordnung erforderlichen Verhaltens. In weiten Teilen des Werks geht es aber darum, auf die Pflicht zur Befolgung der religiösen Vorschriften seitens jedes Einzelnen, also aller Beherrschten, hinzuweisen; denn nur so kann sich gesellschaftliche Ordnung einstellen.

Die vergleichsweise lange Vorrede und Einleitung des Werks bieten sich für eine genauere Untersuchung an, um auf diesem Weg seiner Intention nachzuspüren (fols. 1b–8b). Schon bald am Anfang heißt es, dass Gott den Menschen (*al-khalq*) die Huld erwiesen habe, Sultane (d. h. Herrschaft Ausübende) einzusetzen (*tafaḍḍala ‘alayhim bi-iqāmat as-salāṭin*), dass sie in der richtigen Weise herrschen (*li-yahḱumū bil-ḥaqq*) – also in Über-

²⁰³ Ms. Berlin 5619 (W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, Fünfter Band, S. 118f.).

²⁰⁴ U. Haarmann, *Rather the injustice of the Turks than the righteousness of the Arabs – Changing ‘Ulama’ Attitudes towards Mamluk rule in the late 15th century*, *Studia Islamica* 48 (1988), S. 61–77 (62ff.).

wäre daher falsch, von Plagiaten zu sprechen oder von „Originalität“, um die es „schlecht bestellt“ sei.²¹⁹ Das überlieferte Wissen wird als »Autorität« herangezogen, weil es sich als zutreffend herausstellt. Was angezeigt wird, sind die Veränderungen. Offenkundig ist dadurch aber auch, dass die Überlieferung Rahmen und Fundus für die jeweils neue Bestandsaufnahme sein kann, da die Abweichungen alle in diesem Rahmen untergebracht werden können.²²⁰

Zu 2.2.3: Tād̲j ad-d̲īn as-Subk̲ī (gest. 771/1370), *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*²²¹

Um den Charakter des *Badhl an-naṣāʾih* genauer zu bestimmen, bietet es sich an, Tād̲j ad-d̲īn as-Subk̲īs (gest. 771/1370) *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam* einzubeziehen. Tatsächlich wird in beiden Werken die gesellschaftliche Ordnung beschrieben. Die Intention von as-Subk̲īs Ordnungsbeschreibung als Selbstbeschreibung der Gesellschaft ist unmittelbar erkennbar, da darin die unterschiedlichen Ranglagen (insgesamt 114) vom Sultan abwärts über die ʿUlamāʾ bis zu den Betätigungen am unteren Ende der Hierarchie (z. B. Türhüter, Badaufseher, Straßenbettler) benannt werden. Die beeindruckende Vielfalt in der Selbstbeschreibung scheint m. E. genau die perfekte Ordnung – als gelungene menschliche/soziale Ordnung – zu repräsentieren, die sich aufgrund der zur Herbeiführung dieser Ordnung erforderlichen Instruktionenbefolgung durch den Herrscher ergibt.²²² Es ist das korrekte Verhalten des Herrschers, das diese Ordnung ermöglicht. Als erwartete Herrschaftsleistungen – vorgetragen als Sollnorm – bilden sie die Voraussetzung der Herstellung von Ordnung, genau der Ordnung, die Abū Ḥāmid in seinem »Ratgeberwerk« auf der Grundlage von as-Subk̲īs Werk beschrieben hat.

Die späteren Faḍāʾilschriften der menschlichen/sozialen Ordnung aber auch wie bereits gezeigt der *Duwal al-islām* von Abū Ḥāmid al-Qud̲sī prä-

²¹⁹ Vgl. M. Winter in Bezug auf Aḥmad al-Ḥamawī (gest. 1098/1685), A Seventeenth Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty, in: *Asian and African Studies*, 13 (1979) S. 130–156 (134) und U. Haarmann in Bezug auf Abū Ḥāmid al-Qud̲sī, *Traktat über die Segnungen*, S. 54.

²²⁰ Vgl. dazu die weiteren Ausführungen im Kapitel 3.6 Plagiat.

²²¹ Teilübersetzung von Oskar Rescher, *Gesammelte Werke*, Band II/2, Osnabrück 1980. Näheres zu as-Subk̲ī vgl. Art. Al-Subk̲ī in: *IEP*, vol. IX, S. 743–745.

²²² O. Reschers Übersetzung endet mit dem 114. Abschnitt (= Der Strassenbettler). Im Widerspruch dazu steht die Angabe in *IEP*, Art. Al-Subk̲ī, vol. IX, S. 745, wonach das Werk in den umfangreichsten Manuskripten 113 „trades, professions and offices“ umfasst.

sentieren die Herrschaftsleistungen nicht als Sollnorm, sondern als Istzustand.²²³ Diesen Darstellungstypus nennt man üblicherweise Panegyrik, statt ihn als Bestandsaufnahme der gelingenden Ordnung aufzufassen. Von insgesamt 114 Ranglagen auszugehen, der gleichen Zahl wie der Anzahl der Suren des Korans, ist sicherlich ein deutlicher Hinweis darauf, dass sich die »gelingende Ordnung« verwirklicht hat; die Anzahl der Ranglagen ist gleichwohl fiktiv; wir werden weiter unten zeigen, was in der Gesamtzahl außerdem enthalten ist – nämlich Ranglagen in einem nicht sozialen Sinn.

Auf den Zusammenhang des *Badhl an-naṣā'ih ash-shar'īyya* von Abū Ḥāmid al-Qudṣī (gest. 888/1483) hat bereits U. Haarmann aufmerksam gemacht. Große Teile seien von as-Subkī's Werk übernommen.²²⁴ Mit einer anderen Zielsetzung möchte ich aber den Grund für die Übernahmen Abū Ḥāmid's nicht in seiner mangelnden „Originalität“ sehen. Im Sinne meiner These der Erhaltung der Wissensbestände über lange Zeiträume und ihrer Wiederverwendbarkeit unter spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen, handelt es sich um bewusste Übernahmen oder Rückgriffe; sicherlich aber nicht um Plagiate mangels Originalität. Die „Übernahmen“ durch Abū Ḥāmid sind daher eigentlich nicht weiter verwunderlich. Denn es liegt nahe anzunehmen, dass er as-Subkī's (gest. 1370) Beschreibung als zutreffend zur Kenntnis genommen hat. Der gültigen Gesellschaftsbeschreibung fügte er daher eine Pflichtenlehre für den Herrscher – aber nicht nur – hinzu, deren Anwendung die perfekte Ordnung perpetuieren soll.

Im Folgenden soll es darum gehen, die für einige der einzelnen Ranglagen ausgewiesenen Pflichten festzuhalten, deren Erfüllung als Voraussetzung für das Gelingen der gesellschaftlichen Ordnung angesehen wird. Zu diesem Zustand kann es aber nur kommen, wenn alle Ranglagen – also jeder Teil des Ganzen – die für ihn bestimmbare Pflicht erfüllt. 114 Ranglagen stehen für das Ganze der Gesellschaft und für jede lässt sich offenbar eindeutig bestimmen, was in Übereinstimmung mit bzw. als religiös-rechtliche Vorschrift und so als Ausführung des göttlichen Willens ihre Pflicht ist: „Ist es ja für jeden Muslim eine Pflicht, sich in Gottes Willen zu bescheiden und sich ihm zu fügen. Wer aber sich nicht an Gottes Offenbarung hält, der gehört zu den Gottlosen, den Ungläubigen und den Unrechttuenden“ (S. 8).

²²³ Vgl. o. S. 89 und u. 2.2.4.

²²⁴ Vgl. Ş. Labib und U. Haarmann, *Traktat über die Segnungen*, S. 54, 101–131.

Allen anderen Aufgaben des Sultans²²⁵ an der Spitze der Gesellschaftshierarchie ist als umfassende Pflicht übergeordnet, „die Religion zu unterstützen und dem Wort Gottes Respekt zu verschaffen“ (S. 1). Zu diesem Zweck ist es seine Pflicht, „ein Heer auf die Beine zu bringen und (zu unterhalten) sowie jeden zur Erfüllung der Pflicht des Dschihād heranzuziehen, um dem Wort Gottes zum Sieg zu verhelfen.“ Die zweite Hauptpflicht richtet sich auf die Ungläubigen, ihnen „nicht freie Hand zu lassen, die Wohltaten Gottes zu leugnen, sowie Gott und seinem Gesandten mit Unglauben zu begegnen“. In seine Dienste sollen nur diejenigen gelangen, „die der Sache der Muslims nützen und die Angelegenheiten der Religion schützen“ (S. 2). Des Weiteren hat er die Pflicht, sich um die Gelehrten, die Armen und diejenigen zu kümmern, „die seine Fürsorge verdienen“. Eine weitere Pflicht ist „die Sorge für das Schatzhaus der Muslims“ (S. 3). Zuletzt wird gesagt, er solle „auf die Religion und die öffentlichen Gebete sein Augenmerk richten“ (S. 5). Dieses halbe Dutzend Instruktionen ergibt die Sollnorm, an der sich das herrscherliche Handeln ausrichten soll. Wer sich nicht daran hält, ist zum Scheitern verurteilt. In den „Geschichtswerken“ habe er – as-Subkī – nämlich „niemand gefunden oder gesehen, der vermeinte, die Welt auf Grund seines Verstandes verbessern, sowie die Lande durch seine Ideen und seine Politik regieren zu können, ohne sich dabei um die Gebote und Verbote Gottes (die Scherī‘a) zu kümmern, (...) der nicht schließlich ein schlechtes Ende genommen hätte“ (S. 25). Für die Erfüllung dieser Pflichten bedarf es der nach ihm folgenden vierundvierzig Ranglagen, die allesamt in der einen oder anderen Weise Herrschaftsausübende sind und dem Herrscher ermöglichen, die genannten übergeordneten Pflichten zu erfüllen. Die letzte von ihnen unmittelbar vor den »Gelehrten« besetzt der „Marktmeister“ (muḥtasib). Seine übergeordnete Aufgabe besteht darin, die Ordnung aufrechtzuerhalten. Das kann er im Rahmen seiner Handlungsmöglichkeiten in der Weise tun, dass er „dafür Sorge trägt, dass die lebensnotwendigen Gegenstände des täglichen Bedarfs nicht ausgehen und sich so der Muslims eine Unruhe bemächtigt“ (S. 55). Daran schließen sich die Aufgaben im einzelnen an von der Kontrolle der Getränke, des Fleisches und vorzunehmender Preisfestsetzungen.

²²⁵ *Mu‘īd an-ni‘am*, S. 1–5.

Die bei weitem größte einheitliche Gruppe (oder: Ranglage) ist diejenige der Gelehrten.²²⁶ Sie werden unterteilt in „Kategorien“ und diese in „Unterabteilungen“; das sind im einzelnen „Koranexegeten, Traditionarier, Rechtsgelehrte, Dogmatiker, Grammatiker u. a. m.“ (S. 57). Ihre Darstellung als Einheit beruht jedoch auf übergeordneten Pflichten, die auch der Sultan hat, so dass sie alle gleichermaßen einer Zielsetzung unterliegen: „Allen liegt jedoch die Pflicht ob, die Muslims auf den richtigen Weg zu weisen; denen, die ein Fetwa verlangen; ein solches zu erteilen (...)“ (S. 57). Grundsätzlich gilt jedoch, dass die »Pflichten« der Gelehrten zu zahlreich sind, um sie alle zu nennen, der Verfasser es daher vorzieht, „nur das wichtigste davon zur Sprache zu bringen“ (S. 59).

Pflicht der Gelehrten ist es ihm zufolge, dass die „islamischen Gelehrten“ dafür sorgen, dass die Schutzbürger „aufgrund der überzeugenden Argumentation zum Islam“ übertreten. So kommt es dazu, dass „alle Konvertiten sich entweder durch die reine Gnade Gottes ohne Zutun irgend eines Menschen oder aber in Verfolg irgend eines persönlichen weltlichen Vorteils (bekehren)“, S. 69. Die Auswirkung dieser Unterlassung besteht darin, dass in Bezug auf den Bekehrten „man seine wahre innere Gesinnung nicht erkennen kann, ob er vielleicht nur äusserlich zum Islam übertreten sei, bzw. seinen alten Unglauben heimlich noch weiter behalte“, S. 70. Ihnen soll aber die „innere Überzeugung“ gegeben werden, was eigentlich die Aufgabe der Gelehrten ist.

Ob der von Oskar Rescher geprägte Begriff der „verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen“²²⁷ die Intention des Werks trifft, ist zumindest fraglich. »Ranglagen« scheint u. E. die Sache besser zu treffen. Die verschiedenen Tätigkeiten entsprechen unterschiedlichen Ranglagen in einer vertikalen Ordnung.²²⁸ Es sind Tätigkeiten, die in entsprechender Weise ausgeführt zum Gelingen der islamischen Ordnung führen; das ist dann der Fall, wenn bei ihrer Ausführung die religiös-rechtlichen Vorschriften

²²⁶ Abschnitt 46, S. 57–97.

²²⁷ Vgl. Abū Hāmid al-Qudsīs *Traktat über die Segnungen*, S. 54. O. Rescher gibt den Titel von as-Subkis Werk frei so wieder: *Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen*.

²²⁸ Die Rechtsnorm kafāʾa (Ebenbürtigkeit), die beim Abschluss eines Ehevertrags zwischen den Vertragspartnern berücksichtigt werden soll, ist bereits einschlägiger Hinweis darauf. Eine Frau soll nach Möglichkeit nicht unter ihrem Stand/Ranglage verheiratet werden (das gilt natürlich nicht für den Mann), weil sich daraus Störungen der gesellschaftlichen Ordnung ergeben können, d.h. fitna. Vgl. *EP*², s. v. Kafāʾa.

befolgt werden. (Auch „Der Lehrer“ (Abschnitt 48) soll seinen Unterricht so abhalten: „wie es ja auch die Scheri‘a verlangt“, S. 105.) Aus der Wahrnehmung eines Mangels rührt die Formulierung des Instruktionenkatalogs als Pflichten. Ihre Befolgung verspricht eine bessere oder (noch) gelungene islamische Ordnung, die sich per se auf jedem Niveau der Verwirklichung als neuer Horizont einstellt.²²⁹

Auch „Der Erzähler“ – anlässlich des *Badhl an-naṣāʾih* Abū Hāmidis wurde das bereits erwähnt – soll den „einfachen Leuten“ vortragen, was sie verstehen und sie „zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten“ motiviert. Anderes „würde bloß zu Meinungsverschiedenheiten (und Beunruhigung) führen“.²³⁰ Jeder Teil des Ganzen wird so betrachtet, dass er eine Wirkung für das Gelingen der Ordnung entfalten kann. Die Selbstbeschreibung geht von den vorgefundenen Tätigkeiten aus, die im Licht ihrer Optimierbarkeit für das Ganze der Gesellschaft durch das Befolgen der religiös-rechtlichen Vorschriften gesehen wird: „Der Schuster. Seine Pflicht ist es, bei seiner Arbeit keine unreinen Bestandteile, als da sind Schweineborsten oder dergl. zu verwenden.“²³¹

Vielleicht wird die Gesellschaft bei dieser Betrachtungsweise eher als horizontales Agglomerat von Unterschiedlichem gesehen, das auf das Zentrum der religiös-rechtlichen Ordnungsgestaltung ausgerichtet werden soll. Das schließt jedoch nicht aus, die Gesellschaft als vertikal geordnet und zweigeteilt zu beschreiben, wie es durch das Begriffspaar Herrschende/Beherrschte (*khāṣṣa/‘amma*) geschieht. Dabei handelt es sich um zwei ungleiche Teile, die in ihrer Ungleichheit Voraussetzung für das Gelingen der Ordnung sind.²³² An den Faḍāʾilwerken der menschlichen/sozialen Natur zeigt sich aber, dass dort die als Sollnorm genannten Pflichten in den Istzustand gelangt sind. Zwar werden sie direkt »nur« den Herrschern/Dynastie attribuiert, sie stehen aber in ihrer Perfektion für die gelungene gesellschaftliche Ordnung schlechthin.

As-Subkī's Werk ist aus Abschnitten aufgebaut, die als *mithāl* bezeichnet werden. Oskar Reschers Übersetzung beginnt mit dem fünften Abschnitt (*al-mithāl al-khāmīs*): „Der Sultan – ich meine den großen Imām“ (S. 27).

²²⁹ Vgl. auch as-Subkī zu den Pflichten der Händler in *EP*, Art. *Tidjāra*, vol. X, S. 466–475 (469).

²³⁰ As-Subkī, *Muʿīd an-niʿam*, Abschnitt 62, S. 114.

²³¹ *A. a. O.*, Abschnitt 111, S. 154: „Denn da das Gebet in der Fussbekleidung statthaft ist, (so würde dann dessen Giltigkeit annulliert)“.

²³² Vgl. O. Weintritt, *Arabische Geschichtsschreibung*, S. 186–191.

Alles davor Liegende hat er nicht übersetzt; auch hat er dafür in der Einleitung keine Gründe angegeben.²³³ Da der Sultan erst im fünften Abschnitt (al-mithāl al-khāmis) erscheint, fragt man sich doch, welche Ranglagen ihm übergeordnet sind, bzw. wer oder was sie einnehmen. Selbstverständlich denkt man sofort an den Kalifen, der sich auch tatsächlich im dritten Rang befindet.²³⁴

Im ersten Abschnitt (S. 20f.) werden die Augen thematisiert: „Zur großen Extension der Begünstigungen (Allāhs) zählt die Gunst der beiden Augen (min shukr ni‘mat al-‘aynayn), dass sie jeden Makel verbirgt, den du von einem Muslim siehst (an tastura kulla ‘ayb tarāhu li-muslim) und sie niederschlägt vor jedem Hässlichen (wa-taḡhaḏḏahumā ‘an kull qabiḥ) und so weiter an Bestimmungen des Blicks (ilā ḡhayr dhālika min aḥkām an-naẓar).“²³⁵

Der zweite mithāl thematisiert die beiden Ohren: „Zur großen Extension der Begünstigungen (Allāhs) zählt die Gunst der beiden Ohren (min shukr ni‘mat al-udhnayn), dass sie nichts Verbotenes hören lässt (an lā tusmi‘a ḡarāman) und jeden Makel verbirgt, ohne ihn zu hören (wa-an tastura kull ‘ayb li-sam‘ihi)“, S. 21.²³⁶

Im dritten Abschnitt geht es nunmehr »handfest« um den Kalifen (wa-huwa yashmalu l-khalīfa), S. 21–25, wobei auch eine Vorausschau auf das noch Folgende gemacht wird: „Dem Sultan, seinen Stellvertretern, den Richtern und den übrigen Ranglageninhabern (wa-sā’ir arbāb al-umūr), die sich unter ihm befinden (fa-man dūnahū min), werden wir jeweils einen Abschnitt widmen (sa-nakhuṣṣuhū li-kull fard minhum mithālan)“.²³⁷

²³³ In der Edition von David W. Myhrman, *Mu‘id an-ni‘am wa-mubīd an-niqam (The Restorer of favours and the restrainer of chastisements)*, London 1908, entspricht das S. 3–26.

²³⁴ Vgl. zum ‘abbāsidschen Schattenkalifen im Mamlukensultanat U. Haarmann in: V. Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517, in: ders., *Geschichte der arabischen Welt*, S. 217–263 (229ff.).

²³⁵ Die von mir vorgeschlagene Übersetzung dieser Phrase ergibt sich aus den Ausführungen zum Begriff „Shukr“ in *EP²*, Vol. IX, S. 496–498 (497). Vgl. auch die Darlegungen A. Kevin Reinharts zum Shukr in: *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995, Part III: thanking the Benefactor.

²³⁶ Wer sittlich vortrefflich ist, „wird sich davor hüten, Schlechtes zu sehen, zu hören und zu tun. Er wird seine Zunge im Zaum halten...“. Vgl. Sayyid Abū-l-A‘lā Maudoodi, *Weltanschauung und Leben im Islam. Islamische Fibel*, Freiburg im Breisgau, S. 27f.

²³⁷ Zum Bedeutungsumfang der Sinne im Weiteren der Heilserlangungsbemühungen, d. h. der Annäherung an Allāh und Muḡammad vgl. beispielsweise den Prophetenspruch: „... und mein Knecht mag sich mir immer mit freiwilligen Leistungen nähern, bis ich ihn liebe. Und wenn ich ihn liebe, dann bin ich sein Gehör, mit dem er hört, sein Auge, mit

Dem Kalifen werden Ratschläge gegeben. Für den Fall, dass Gott ihm den Befehl über die Menschen gibt (idhā wallāka llāh amran ‘alā l-khalq), soll er hinsichtlich der Beherrschten (ar-ra‘īya) gerecht sein (fa-‘alayka l-‘adl baynahum), ausgewogene Entscheidungen treffen (wal-ḥukm fihim bis-sawīya), der Willkür und Bevorzugung aus dem Weg gehen (wa-(an) tudjāniba l-hawā wal-mayl). Was er nicht tun darf, ist dem ersten zweier vor ihm erscheinender Kläger, Gehör und Glauben zu schenken, denn das macht ihn zum Tyrannen der Menschen (fa-in wadjadta nafsaka tuṣḡhī ilā l-asbaq wa-tamilu ilā ṣidqihī fa-‘lam annaka zālim lil-khalq, S. 22).

Häufig sei er davor schon gewarnt worden durch (das Beispiel) der Türken, die sich dem ersten Kläger zuwenden (wa-qad i‘tabarta kathīran min al-atrāk yamilūna ilā awwal shākī). Die so etwas tun, hätten Herzen aus staubiger Erde (qulūbuhum kal-arḍ at-turābiyya), die nicht bewässert wird. Unter ihnen gäbe es aber zwei Gruppen: die eine lässt sich bewässern, die andere nimmt das Wasser nicht an (lam tashrabhū). Das Bild ausgestaltend heißt es, dass es sich darauf ausbreite (wa-šāra mā’i‘an ‘alayhā). Diese seien aber diejenigen, die sorglos mit der Wahrheit umgehen (fa-hādhihi hiya l-qulūb al-ghāfila ‘an al-ḥaqq, S. 22).

Er soll die Schädigung der Beherrschten (ar-ra‘īya) vermeiden und (wieder) der bevorzugenden Willkür aus dem Weg gehen (an tadjtani-ba idhā’ahum wa-tudjāniba l-hawā wal-mayl). Die Gunst der Herrschaft (ni‘mat al-wilāya) würde ansonsten nichts von ihm verlangen (lā taṭlubu minka illā dhālika). Würde er das aber nicht tun – und hier geht die an den Kalifen gerichtete Unterweisung in die schrecklichen Folgen ihrer Missachtung über: „Wenn Du aber die Leute sich selbst überließeſt (law annaka tarakta n-nās hamalan), würde einer den anderen vernichten (ya’kulu ba‘ḍuhum ba‘ḍan). Du säßeſt dann in deinem Palast (fi dārīka) und würdest beten und über deine Vergehen weinen und wärst einer, der übel gehandelt hätte gegen seinen Herrn (tuṣalli wa-tabkī ‘alā dhunūbika wala-kunta muṣī’an (‘alā rabbīka). Dein »Herrscher« (fa-malikuka) hat von dir nicht verlangt, dass Du die Nacht betend verbringst und nicht, dass Du lange Zeit fastest (wa-lā an taṣūma ad-dahr). Nichts von dem, nur das Erwähnte wird von Dir verlangt. Wenn Du andere fromme Werke (af‘alan ukhara ṣāliḡatan) noch hinzufügst, wäre das Licht auf Licht, sonst ist es

dem er sieht, seine Hand, mit der er zupackt...“. Vgl. T. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilzusage des sunnitischen Islams*, S. 236f.

der Dank für die Gunst der Herrschaft (shukr ni‘mat al-wilāya), die bei dir andauert.“ Er soll darauf achten, dass die Berücksichtigung der Rechte der Beherrschten (ḥuqūq ar-ra‘īya) nicht auf Kosten des Rechts Allāhs geht (‘alā ḥaqq allāh). Das eine oder das andere tun, macht ihn lobens- oder tadelnswert (maḥmūd/madhmūm).²³⁸ Es droht, dass „sein Herz dunkel wird (yazlamu qalbahū zālāman)“, S. 23.²³⁹ Wer Allāhs Anspruch missachtet, wird dem Satan unterworfen (man ahmala dġānibahū min kull wajhin sallāta llāh ‘alayhī sh-shaytān), der ihn überwältigt und dazu bringt, auch den Anspruch der Gottesknechte zu verwirren (fa-stawlāhū... wa-ṣayyarahū yudī‘u dġānib al-‘ibād aydan). Es ist seine Pflicht, Gott ergeben zu sein (fa-‘alayka an tata‘ahhada bil-‘ibāda, S. 24).

Der vierte mithāl richtet sich an diejenigen, deren Rede gern gehört wird (maqbul al-kalima, S. 25f.). Es geht also um die Besitzer einer bestimmten Fähigkeit. Wer über sie verfügt, ist dadurch auch aufgefordert, Rat zu geben. Gemeint ist das Ratgeben (naṣiḥa) demjenigen, der die Leitung innehat (walīyu amrin).²⁴⁰ Es heißt: „Wenn deine Rede gern von dem gehört wird (d. h. als Rat angenommen wird), der die Leitung hat, dann ist von dir verlangt, ihm Rat zu geben“ (fal-maṭlūb minka an taṣāḥahū). Dieser Auftrag richtet sich prinzipiell an jeden. Vielleicht sollte man ihn als individuelle Pflicht der Gemeinschaft gegenüber verstehen, deren Erfüllung einen Beitrag zum Erfolg im Diesseits als auch im Jenseits leistet. In einem weiter unten gleichfalls behandelten Werk wird eben dieser Gegenstand auch thematisiert (2.2.7). Und der oben behandelte *Badhl an-naṣā’ih ash-shar‘īyya*, der sich auf as-Subkīs Werk stützt, ist als Rat-schlag gedacht, der auf Konformität mit dem schari‘atischen Regelwerk zielt. Die abschließend vom Verfasser vorgenommene auf den dritten und

²³⁸ Dass diese Bewertung nur so sein kann, rührt daher, dass „Allah der eigentliche Souverän des Gemeinwesens (ist)“. Vgl. T. Nagel, *Zu den Grundlagen des islamischen Rechts*, S. 22. Man muss hinzufügen, dass das Vergehen gegen Allāh – ein Vergehen gegen die Gemeinschaft ist, da diese sich als ganze dem offenbarten Gesetz unterwerfen muss. Vgl. Patricia Crone, *God’s Rule. Government and Islam*, New York 2004, S. 282. Auch der »Ehebruch« (besser: Ehevertragsbruch), aber eigentlich der illegitime Sexualverkehr/Unzucht, zieht die Grenzstrafe nach sich, und gehört somit – das verdient Beachtung – zu den „... crimes against God, or in other words the Muslim community, not against individual Muslims“.

²³⁹ Dem liegt Sure 40, 35 zugrunde: „So versiegelt Gott allen denen das Herz, die sich hochmütig gebärden und gewalttätig sind.“ Vgl. auch *EP²*, vol. IV, Art. qalb, 1. Abschnitt „Mysticism“.

²⁴⁰ Hinsichtlich der weiteren Bedeutung des Begriffs verweise ich auf Qāḍī ‘Iyāḍ b. Musa al-Yahsubi, *Muhammad. Messenger of Allah*, Translated by Aisha Abdarrahman Bewley, Granada, o. J., „The obligation of *nasiha* for the prophet“, S. 231–33.

vierten Abschnitt bezogene Verallgemeinerung scheint diese Deutung zu bestätigen: „Wisse, dass die beiden Abschnitte, der dritte und der vierte, jeden meinen, der die Leitung hat und jeden, der gern gehört wird bei eben diesem, sei er groß oder klein“ (yashmalāni kulla walīyi amrin wa-kulla maqbūl al-kalima ‘inda walīyi amrin ṣaghīr aw kabīr, S. 26).

Was der Verfasser nunmehr in seiner Schrift zu tun beabsichtigt, ist das Folgende: „Wir wollen den größten Teil der Leute den Abschnitten zuordnen, welche die meisten Tätigkeiten einschließen, auf denen die Grundlagen der Muslime in dieser Zeit ruhen“ (wa-naḥnu narā an nakhuṣṣa ghālib an-nās bi-amthilatīn tastaw‘ibu mu‘ẓam al-wazā’if allatī taqarrat ‘alayhā qawā‘id al-muslimīn fi ḥādhā z-zamān, S. 26). Es soll erwähnt werden, wie die jeweilige Tätigkeit in seelenheilsförderlicher Weise durchgeführt werden muss; es geht also um die religiös-rechtlichen Vorschriften als Durchführungsnorm. Oben war vom Lehrer (Abschnitt 48) die Rede, der seinen Unterricht so abhalten soll: „wie es ja auch die Scheri‘a verlangt“, S. 105. Nichts anderes gilt für alle übrigen Ranglagen: „Wir werden erwähnen, woran in seiner Tätigkeit sich gehalten zu haben, am jüngsten Tag von jedem erwartet wird, und wovor er sich fürchten soll im Diesseits und in der Glaubenspraxis (d. h. sich nicht daran gehalten zu haben)“ (wa-nadhkuru mā yuṭālibu bihī ṣāḥib tilka l-wazīfa yawma al-qiyāma wa-yukhshā ‘alayhī fi d-dunyā wad-dīn, S. 26). Dies zu den 114 »Ranglagen« oder den „Bevölkerungsklassen“.²⁴¹

Die vergleichsweise umfangreiche Vorrede (S. 3–20) enthält einige Hinweise auf die der Abfassung des Werks zugrunde liegende Zielsetzung. Nach der Selbstnennung heißt es dann zum eigentlichen Gegenstand der Schrift (ammā ba‘du): „Allāh dem unentwegten Wohltäter (mu‘īd an-ni‘am) und Vernichter der Heimsuchungen (mubīd an-niqam) gebührt Lob mit allergrößtem Dank und allergrößter Freigebigkeit und dem Gebet für seinen Propheten“, S. 3f.²⁴²

Das Werk sei die Antwort auf die an ihn gerichtete Frage, ob es für jemanden, der die Gunst Allāhs in religiösen oder diesseitigen Angelegenheiten verloren hat (li-man salaba ni‘ma dīniyya aw dunyawiyya) einen

²⁴¹ Eine eingehendere Klärung des Umstands, dass „Augen und Ohren“ in der Ordnung einen offensichtlich auch notwendigen Platz haben – sogar an ihrer Spitze, kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

²⁴² Vgl. für das Folgende auch die Einleitung zur Edition Myhrmans, III. The Work, S. 35–59, auf die ich mich im Wesentlichen beziehe.

Weg gibt, auf dem er sie wieder zurückerlangen kann. Dreierlei ist dabei zu berücksichtigen: Man muss die Gründe für den Verlust anerkennen und alles unterlassen, was dazu geführt hat – also zur Übereinstimmung mit den religiös-rechtlichen Vorschriften zurückkehren; die Heimsuchungen und Bestrafungen (niqam) als berechtigt anerkennen, führen sie doch zur Wiederkehr der Gunst Allāhs (ni‘ma). Zuletzt kommt es auf die Dankbarkeit für die Gunst an (shukr an-ni‘ma), die sich in der Erfüllung der Erfordernisse und Pflichten ausdrückt. Undankbarkeit (kufr an-ni‘ma) führt zum Verlust der Gunst. Die Dankbarkeit für die göttliche Gunst hat drei Bereiche: Dankbarkeit des Herzens (shukr bil-qalb), in der Rede (shukr bil-lisān) und in Taten (shukr bil-af‘āl). Diesen drei Realisierungen der »Dankbarkeit« widmet sich die Einleitung. Die Äußerungen der Dankbarkeit in Taten wird an 114 Beispielen gezeigt; daher mithāl/amthila. Zu den Schauplätzen gehören auch die Augen und die Ohren. Immer aber geht es darum zu zeigen, dass die Dankbarkeit sich nur als Unterwerfung unter den göttlichen Willen, d. h. der Erfüllung der religiös-rechtlichen Vorschriften manifestieren kann. Nur wer so handelt, ist der göttlichen Gunst würdig. Wie oben angedeutet handelt es sich um eine wechselseitige Dankbarkeit, die seitens Gottes darin besteht, dass er Gelegenheit gibt, seinem Willen zu entsprechen. Wie das vonstatten geht, wird an 114 »Beispielen« durchgespielt. Dass sich jedes genannte »Beispiel« daran hält, ist die Voraussetzung für das Gelingen der gesellschaftlichen Ordnung; diese für dieses Ziel als Sollnorm formulierte Voraussetzung besteht aus der Summe religiös-rechtlicher Vorschriften. Für jedes Beispiel oder Ranglage werden die jeweils spezifischen Vorschriften als Norm genannt, die in ihrer Gesamtheit – sofern sie eingehalten werden – für das Gelingen der Ordnung stehen: „Der Badmeister. Ihm ist es verboten, nach der Blöße dessen zu sehen, den er abwäscht; und ebenso darf er sie auch nicht direkt mit der Hand berühren (wenn er den Badbesucher abseift). Für das Abrasieren der Kopfhare (im Bad) kann nach der überwiegenden Ansicht unserer Schule kein Entgelt beansprucht werden“ usw.²⁴³

²⁴³ Vgl. Teilübersetzung von Oskar Rescher, *Gesammelte Werke*, Band II/2, S. 141. As-Subkī gehörte der schāfi‘itischen Rechtsschule an. Erwähnt sei auch folgende Charakterisierung des *Mu‘īd an-ni‘am*, der „durch zahlreiche Beispiele Handreichungen zur Wiedererlangung verlorener göttlicher Gnade (gibt). Das Werk legt dar, wie jeder Stand vom Kalifen bis zum Bettler seinen Pflichten nachkommen sollte“, E. Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, S. 11. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Fatwa „Is it permissible for a woman to bathe her elderly father?“, zugegriffen: 23.4.2014,

wa-afḍālihi). Der Verfasser lässt außerdem ein geradezu persönliches Motiv für die Schrift anklängen. Unter den genannten Umständen, also der Herrschaft des Sultans Muḥammad (IV.), sei ihm Ägypten erschienen „wie die Gärten des Paradieses unter denen die Flüsse fließen (fa-ka-annahā djannāt ‘adn tadjrī min taḥtiḥā l-anhār)“, so dass er dem Gouverneur (dem Verantwortlichen über Ägypten, kāfil ad-diyār al-miṣriyya) diese Schrift widmen wollte.²⁷⁸

Was den Inhalt des 3. Teils – khātima – angeht, handelt es sich um genau zwanzig Faḍā’il, durch die sich die osmanischen Sultane (vor allen anderen!) und die Dynastie als ganze auszeichnen sollen. Al-Ḥamawī verzichtet auf den Topos der Unzählbarkeit, der sich nicht nur als typisch, sondern geradezu als essentiell bei der Bestimmung der »Vorzüge« herausgestellt hat. Vermutlich steht dies aber nicht im Widerspruch zur Auffassung, dass sie grundsätzlich unendlich sein müssen; denn auch al-Ḥamawī vermerkt, dass sie zahlreich seien. Ihre Begrenzung ist wie schon angedeutet mit großer Wahrscheinlichkeit memorierungspraktischen Erwägungen geschuldet. Einleitend teilt der Verfasser mit, dass er nun darüber sprechen will, „womit die osmanischen Herrscher im Besonderen ausgezeichnet sind (fal-natakallam ‘alā mā khtaṣṣa biḥī mulūk āl ‘Uthmān) und über die Faḍā’il, die es nur bei ihnen gibt unter allen Herrschern des Diesseits (lam tūdjad fī ghayrihim min mulūk az-zamān).²⁷⁹ Sie haben zahlreiche Vorzüge (faḍā’il ‘adīda).“²⁸⁰ Es wird attribuiert: wa-min faḍā’il āl ‘Uthmān – 20 Mal.

Die erste Faḍīla (awwalan) bezieht sich auf den Umstand, dass fünfzehn Sultane ohne Unterbrechung in der Abstammungslinie herrschten.²⁸¹ Die Faḍīla(-qualität) ergibt sich im Blick auf die zweigeteilte zeitliche Extension des Diesseits. Nicht im Islam (fī l-islām) und schon gar nicht in der vorislamischen Zeit (fī l-djāhiliyya) habe es dergleichen schon einmal gegeben. Die Abstammungslinie reicht von Ūrkhān, dem Sohn von ‘Uthmān I. (reg. 726/1326–761/1360) bis zum gegenwärtigen Herrscher Muḥammad (IV.) b. Ibrāhīm b. Aḥmad (reg. 1058/1648–1104/1692). Al-Ḥamawī nennt ihn den „Sultan unserer Zeit (sulṭān ‘aṣrinā)“, S. 98.

²⁷⁸ Al-Ḥamawī, *Faḍā’il salāṭīn banī ‘Uthmān*, S. 71f.

²⁷⁹ Zamān in der Bedeutung Zeit/Gegenwart aber auch in seiner denotativen Bedeutung ‚Diesseits‘ als Gegensatz zum Jenseits (al-ākḥira), d. h. Ewigkeit.

²⁸⁰ Die einleitenden Sätze des dritten Teils stimmen bis hierher und darüber hinaus mit al-Karmīs Einleitung überein, siehe o. 2.2.6.

²⁸¹ Al-Ḥamawī, *Faḍā’il salāṭīn banī ‘Uthmān*, S. 97.

Die zweite Faḍila (thāniyan) weist auf ihre Würde (mahābatuhum) und ihre Erhabenheit (djalālatuhum) hin. Sie stehen für alle außer Zweifel. Das gelte in besonderem Maße für ihre Soldaten. Infolgedessen hat niemand jemals gewagt, sie anzugreifen oder sie mit Verachtung anzublicken. Das würde auch auf alle mit der osmanischen Herrschaft zeitgleichen Herrscher zutreffen, die stets nur im Verhältnis der Unterwürfigkeit zu ihnen gewesen seien. Die Nennung aller Arten von Herrschern: akāsira (persisch), qayāsira (christlich), djabābira (heidnisch) soll die weltumspannende Dimension des Faktums ausdrücken. Anders als die osmanischen Herrscher seien die meisten der früheren Herrscher auch stets den Angriffen ihrer Soldaten ausgesetzt gewesen. In besonderem Maße gilt das für die Herrschaft der Türken (atrāk) und Tscherkessen (djarākisa) in Ägypten.

In der dritten Faḍila (thālithan) wird die Erfüllung der zentralen Anforderungen an islamische Herrschaft den osmanischen Herrschern (āl ʿUthmān) zugeschrieben. Vor allem sind die osmanischen Herrscher in der Lage, die Störungen der durch ihre Herrschaft verwirklichten Ordnung zu beseitigen (taskīn al-fitān). Ein besonders spektakulärer Störfall ist die Unsicherheit der Wege. Das gelingt ihnen, weil sie die Verursacher (muḥsidūn) solcher Störungen der Ordnung auszurotten vermögen. Es geht hier um den Fasād im Sinne der unheilvollen Ordnungsstörung. Überhaupt sind die Osmanen in einem Maß fähig, alle Arten von Abtrünnigen und Rebellen zu bezwingen, wie keine andere Herrschaft (dawla min ad-duwal). Die Ermordung des dritten Kalifen ʿUthmān b. ʿAffān und die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 bilden den Referenzrahmen für die Fitān. Bedeutendere und furchtbarere Vorkommnisse sind seit dem Sturz Adams aus dem Paradies den Menschen nicht widerfahren (lam yaṭruq al-khalāʿiq mithluḥā min hubūṭ Ādam).

In der vierten Faḍila (rābiʿan) richtet sich der Blick auf die Christen (naṣārā), die gegen den Islam Krieg führen. Die Faḍila besteht darin, dass die Osmanen sie – die Europäer (ifrandj) – völlig wehrlos (makhḍūl) machen und sie dann an den Rand des islamischen Gebiets verjagen: „Wenn der verständige Verfasser (al-ʿāqil al-muṣannif) die Situation (ḥāl) der Europäer und Christen in dieser Zeit in ihrem Verhältnis zu den osmanischen Sultanen erwägt, muss er ihre äußerste Erniedrigung (dhull wa-hawān) feststellen.“²⁸² Bei dieser über die Feststellung von Sachverhalten hinaus-

²⁸² A.a.O., S. 103.

gehenden Äußerung ist man fast geneigt, eine individuelle Äußerung zu unterstellen. Aber auch hier hält sich al-Ḥamawī an das Vorgängerwerk.²⁸³

Thematisch passend besteht die fünfte Faḍīla (khāmisān) aus den bedeutenden Eroberungen der Osmanen seit Sultan Ūrkhān (reg. 726/1326–761/1360). Zuletzt wird die Eroberung Bagdads unter Murād IV. (reg. 1049/1639–1058/1648) genannt. Der großen Zahl der Eroberungen entspricht der Umfang dieser Faḍīla, der den vorausgegangenen Faḍāʾil entspricht. Zu den Eroberungen zählen Bursa und viele Festungen unter ihnen die (eigentlich) uneinnehmbaren (al-manīʿa): „Sultan ʿUthmān eroberte von den Ungläubigen zahlreiche Festungen; (zu den Eroberungen gehört auch) die Stadt Adana. Sultan Murād b. Ūrkhān eroberte sie im Jahr 761/1360. Konstantinopel gehört auch zu den Eroberungen.“

Die bisher erwähnten Vorzüge der Osmanen haben einen übergeordneten Charakter. Sie betreffen die allgemeine Eignung für die Herrschaft. Sie besteht in der Reinheit der Genealogie (sililat nasabihim aṭ-ṭāhir); der Prädisposition zu Herrschaft aufgrund ihrer Würde (mahāba, djalāla), die sie mental und physisch unversehrbar macht; ihrer grundsätzlichen Eignung zur Erfüllung der Herrschaftsaufgabe, das heißt die Fitna, Störungen der Ordnung (fasād) zu beenden und dadurch die Muslime zu führen und den Islam zu bewahren; ihrer absoluten militärischen Überlegenheit über die Christen; zuletzt der Fähigkeit zu Eroberungen (futūḥāt), das heißt das osmanische Herrschaftsgebiet und damit die Dār al-islām zu vergrößern. Reinheit der Genealogie und Unversehrbarkeit sind zeitliche Phänomene; mit jedem neuen Herrscher werden sie unwiderleglicher und legen ihre Berechtigung zur Herrschaft nahe. Der allgemeine Charakter dieser Faḍāʾil beruht darauf, dass ihnen die »großen Unterscheidungen« zugrunde liegen: Fitna als Störung der Ordnung gegenüber Bewahrung der Ordnung; Djāhiliya gegenüber Islām, osmanische Sultane gegenüber allen Arten von nicht gleichwertigen Herrschern: Akāsira, Qayāsira, Djabābira; Dār al-ḥarb gegenüber Dār al-islām; Christenheit gegenüber Islam; Christen (naṣārā) bzw. Europäer (ifrandj) gegenüber Osmanen.

Im Unterschied dazu beruht der spezielle Charakter der folgenden Faḍāʾil auf einer »kleinen Unterscheidung«. Die osmanischen Herrscher unterscheiden sich mit ihnen von allen anderen islamischen Herrschern, d. h. über die Zuerkennung der Faḍīla wird „islamintern“ entschieden. Es

²⁸³ Marʿī al-Karmī, *Qalāʾid al-ʿiqyān*, fol. 15a.

handelt sich einmal um Verhaltensweisen der osmanischen Herrscher, die eine adäquate Erfüllung der Schari‘avorschriften bedeuten (12. Faḍīla).²⁸⁴ Auf alle osmanischen Sultane trifft diese Rechtschaffenheit zu. Sie tun nämlich nichts, was in religiös-rechtlicher Beurteilung als verwerflich und verboten gilt. Diese Handlungen – die munkarāt und muḥarramāt, die sie unterlassen, sind „das Weintrinken (shurb al-khamr) und das Unzucht-treiben (ta‘āṭī l-fudjūr), wie man sie von allen anderen Herrschern und Sultanen außer ihnen (ghayruhum min al-mulūk as-salāṭīn) berichtet. Diese hielt auch nicht der hohe Sinn (shahāma) der Herrschaft (mulk) und des Sultanats (salṭana) davon ab. Die osmanischen Sultane dagegen waren immer ehrenhaft und fromm (fi ṣ-ṣiyāna wad-diyāna)“.²⁸⁵ Weitere Faḍā’il gehen über die von der persönlichen Frömmigkeit, die gleichwohl auch die Gemeinschaft angeht, Auskunft gebende individuelle Erfüllung der Glaubensvorschriften hinaus. Es sind diejenigen Aufgaben, die der Herrscher übernehmen muss, wenn er die von Gott eingerichtete Ordnung repräsentiert. Sie bilden die Quintessenz islamischer Herrschaft. Allen diesen Aufgaben sind die osmanischen Herrscher gerecht geworden, wodurch sie sich immer auch – eingedenk der »kleinen Unterscheidung« – von allen anderen islamischen Herrschern unterscheiden: „Kein Sultan hatte bei seinem Tod eine Hinterlassenschaft, die seine Erben hätten aufteilen können. Das war aber bei allen früheren Herrschern und Sultanen der Fall. Alles, was die osmanischen Herrscher hinterließen, war für das muslimische Schatzhaus bestimmt (li-bayt māl al-muslimīn).“ Erklärend heißt es, dass nicht ausschließlich die Nachkommen die Erben sind. Vielmehr wüssten sie in diesem Fall ganz genau, dass ihr ganzer Besitz dem muslimischen Schatzhaus gehöre. Um dieses Prinzip nicht zu gefährden, hätten die Sultane ihre Söhne ermorden lassen aus Angst um die Herrschaft und aus Furcht vor Störungen der Ordnung (fasād/fitan).²⁸⁶ Des Weiteren unterscheiden sie sich von allen anderen Herrschern und Kalifen, weil sie die Religionsgelehrten (‘ulamā’) achten, sich vertrauensvoll den Frommen (ṣulahā’) zuwenden (vermutlich sind die Ṣūfi-Shaykhe gemeint, die sie zur herzennäheren verinnerlichten Erfüllung der religiös-rechtlichen Vorschriften

²⁸⁴ Vgl. die Faḍā’il im einzelnen bei Mar‘ī al-Karmī, 2.2.6.

²⁸⁵ Al-Ḥamawī, *Faḍā’il salāṭīn banī ‘Uthmān*, S. 125f.

²⁸⁶ A.a.O., S. 113.

anleiten) und die Koranleser ehrenvoll behandeln.²⁸⁷ Als Beispiele für das Gegenteil werden die ‘Abbāsidenkalifen angeführt, die Abū Ḥanīfa, Mālik b. Anas, aš-Šāfi‘ī und Aḥmad b. Ḥanbal misshandelten. Ebenso verhält es sich mit ihrer richtigen Glaubenslehre (ḥusn al-‘aqīda), nämlich dem Bekenntnis zur „Sunna und der Gemeinschaft“ (‘alā madhhab ahl as-sunna wal-djamā‘a), die sie alle „Anhänger von Abweichung und Irrglaube“ (ahl az-zaygh wal-ilḥād) verabscheuen lässt. Die kleine Unterscheidung gilt auch im Hinblick auf das religiöse Gesetz des Islām (ash-shar‘ ash-sharīf), dem sie gehorchen und es anwenden und auf die Sorge um die beiden heiligen Orte – Mekka und Medina: „Sie übertreffen darin alle gegenwärtigen und früheren Herrscher und Sultane“.²⁸⁸ Und sie gilt hinsichtlich der Zuneigung der Untertanen (mayl qulūb ar-ra‘āyā), so dass sie für den Sieg und das lange Leben eines jeden Sultans gebetet haben, im Gegensatz zu den anderen Herrschern (bi-khilāf ghayrihim min al-mulūk).²⁸⁹ Hier und an anderer Stelle finden sich jeweils mehrere Hadithe, die das Gesagte unterstützen. An dieser Stelle verweist der Hadith darauf, dass die Zuneigung der Untertanen zu den Herrschern diese der göttlichen Aufmerksamkeit teilhaftig werden lässt.

Die weiteren Faḍā’il betreffen nach innen gerichtet – in zeitlicher Extension der Dynastie und räumlicher Erstreckung des Herrschaftsberreichs – in einem konkreten Sinn die Herrschaftsausübung. Es handelt sich um Vorgehensweisen, Maßnahmen und Eigenschaften der Herrscher, denen sich das Gelingen der Ordnung verdankt. Ihre Fähigkeit, alle Verursacher von Ordnungsstörungen (mufsidūn) auszurotten, die bereits allgemein und grundsätzlich als Vorzug genannt wurde, wird nunmehr einzeln aufgeführt.

Es handelt sich u. a. um eine Faḍīla, dass sie die mufsidūn unter den Beduinen aus den besiedelten Gebieten vertreiben.²⁹⁰ Die bereits allgemein genannte Fähigkeit, die Wege zu sichern, wird nunmehr spezifiziert durch die einzig richtigen Maßnahmen, die von den osmanischen Herrschern zu diesem Zweck durchgeführt werden: der Bau von Festungen im freien Land und in den Wüsten, insbesondere an der Pilgerstraße und in

²⁸⁷ Zur Bedeutung des Herzens in der islamischen Mystik und in der Bestimmung des Islamischseins im Allgemeinen vgl. Art. Qalb in: *EP*², Vol. IV, S. 486–89 (I. – Mysticism).

²⁸⁸ *A.a.O.*, S. 122f.

²⁸⁹ *A.a.O.*, 18. Faḍīla, S. 136f.

²⁹⁰ *A.a.O.*, S. 112f. Um der interpretatorischen Stringenz willen habe ich die 6. Faḍīla dieser Gruppe zugeordnet.

den gefürchteten Wüsten (al-mafāwiz al-makhūfa). Die besondere osmanische Ordnungsleistung, die ihre Herrschaft als Faḍīla auszeichnet, besteht aber darin, dass durch diese Maßnahme die Durchführung der Pilgerfahrt nicht behindert wird, Herrschaft also für die (Möglichkeit der) Erfüllung der kultischen Pflichten einsteht. Die Bezeichnung Faḍīla verdienen auch die wertvollen Almosen – Gold, Silber, Getreide (ṣadaqāt djalīla), die sie nach Mekka und Medina, Hebron und Jerusalem schicken, aber auch der Bau und die Verstärkung der Stadtmauern von Medina und Jerusalem (S. 137ff.); ebenso eo ipso aufgrund der schiereren Menge der ägyptischen Ernteerträge, die in die Kornspeicher des Sultans gelangen und dann wie auch die Kopfsteuer (djizya) zur Versorgung unterschiedlicher Gruppen von Personen: Soldaten, Gelehrte, Richter, Koranleser etc. verwendet werden (S. 132). Dem ägyptischen Regionalsentiment entspringt auch die Anerkennung der Tatsache als Faḍīla, dass Sultan Salim nach der Eroberung Ägyptens alle frommen Stiftungen bestehen ließ. Dafür waren die vornehmen Eigenschaften des Sultans verantwortlich (makārim al-akhlāq).²⁹¹

Die neunzehnte Faḍīla nimmt bereits Gesagtes noch einmal auf, das aber um seiner besonderen Bedeutung willen hervorgehoben werden soll. Sie beruht auf dem Schutz von Mekka und Jerusalem, wo mit hohen Kosten für keinen Feind überwindbare Mauern gebaut wurden, und vergleichbaren kostspieligen Maßnahmen. Ebenso auf der gewaltigen Ausdehnung ihres Herrschaftsbereichs, in dem sich alle anderen Herrscher unterworfen haben und überall in der Freitagspredigt der osmanische Sultan genannt wird. Hier kommt auch noch einmal die »große Unterscheidung« zwischen Dār al-islām und Dār al-ḥarb ins Spiel. Es wird unterschieden zwischen der Ausdehnung des Herrschaftsbereichs auf islamische Gebiete (Miṣr, ash-Shām, al-ʿIrāq usw.) und nichtislamische Gebiete, die durch den erfolgreichen Glaubenskrieg (djhād, ghazw) gegen die Ungläubigen (kuffār) nunmehr zur Zeit von Muḥammad IV. (reg. 1058/1648–1104/1692) unter osmanischer Herrschaft sind: venezianische Besitzungen, Ungarn und dergleichen mehr.²⁹² Diese Information ist in al-Karmīs Werk natürlich nicht enthalten. Insofern dient das Vorgängerwerk auch dazu, im Rahmen der dort vorgegebenen Themen inzwischen eingetretene Veränderungen zu vermerken.

²⁹¹ Al-Ḥamawī, *Faḍāʾil salāṭin banī ʿUthmān*, S. 133ff.

²⁹² A.a.O., S. 137ff.

Die zwanzigste Faḍīla schließlich verdient die Bezeichnung »Super-Faḍīla«: Das heißt, aller dieser Faḍāʾil teilhaftig zu sein, ist selbst eine Faḍīla. Sie ist Notwendigkeit und Mittel „in einer Zeit wie dieser, die geprägt ist vom allgegenwärtigen Unheil (istahkama fihi l-fasād) unter den Gottesknechten (bayna l-ʿibād)“.²⁹³ Denn nur die Gesamtheit aller Faḍāʾil vermag den Fasād in Zaum zu halten. Die letzte Faḍīla mag vordergründig gegen die These der Beschreibung der Perfektion der gesellschaftlichen Ordnung sprechen. Sie ist zwar vom Unheil/Unrecht der Muslime gekennzeichnet, also der Nichteinhaltung der religiös-rechtlichen Vorschriften. Nichtsdestoweniger handelt es sich um einen Perfektionszustand, der gleichwohl Imperfektion einschließt.

Eigentlich ist keine bessere menschliche/soziale Natur vorstellbar. Sie schließt zwar die Störungen der Ordnung (fasād) ein, die allgegenwärtig unter den Dienern Gottes sind – und es immer bis zum jüngsten Tag sein werden – muss man hinzufügen. Die Perfektion liegt aber darin, dass es Herrschaft als Trägerin von Faḍāʾil gibt (20 Mal, s.o. S. 192), die aufgrund dieser Qualität Störungen abwehrt und dadurch die menschliche/soziale Natur in den Zustand der Perfektion versetzt – den »Fitnaausschlusszustand« (vgl. o. Anm. 135). Perfektion aber auch deshalb, weil zur menschlichen/sozialen Natur Herrschaft dieser Art gehört. Über ihren gottgewollten und -gegebenen Charakter geben die Verfasser hinlänglich Auskunft.

Im folgenden Teil der Untersuchung soll es auch darum gehen, die Gemeinsamkeiten der Darstellung von menschlicher/sozialer und physischer Natur zu analysieren, deren zwangsläufiger Perfektionszustand für das Schrifttum der Vorzüge charakteristisch ist. Die Vortrefflichkeiten dienen dazu, die göttliche Ordnung sichtbar zu machen. Sie erweist sich als ontologischer Normalzustand, zu dessen Bestimmung die »Vorzüge« dienen. Zu einer Negativsemantik kann es dabei nicht kommen.

²⁹³ A.a.O., S. 145–147.

3 „Das Schönste, Edelste und Beste“: Analysen der Bestandsaufnahmen der physischen und der menschlichen/sozialen Natur

Die folgenden Analysen sind als Vertiefung der Beobachtungen gedacht, die an den Werken der verschiedenen Genrebereiche gemacht wurden. Insbesondere soll sich die Idee der Perfektion als konstitutiv erweisen, dass nämlich die Perfektion der beiden Naturen auf dem Prüfstand steht: Weder ist die physische Natur unvollkommen, noch kann die menschliche/soziale Natur misslingen. Zur Selbstbeschreibung gehört aber auch, ohne einen Widerspruch darzustellen, die Sollnormdimension des Normalzustands der menschlichen/sozialen Natur, die sich in den entsprechenden Traktaten niedergeschlagen hat. In diesem Schrifttum liegen daher bewahrenswerte Sinnvorgaben vor, die über einen langen Zeitraum zur Beschreibung der beiden Naturen als des ontologischen Normalzustands Verwendung finden können. Die folgenden Kapitel verstehen sich als Diskussion dieser Sachverhalte unter verschiedenen Blickwinkeln. Sie erstreckt sich von Überlegungen zum Faḍāʾilgenre (3.1 Grundsätzliches, 3.1.1 Spurensuche – Spurensicherung: Faḍāʾilwerke, 3.1.2 Das Umfeld: Was Faḍāʾil sind und nicht sind, 3.1.3 Neubestimmung des Faḍāʾilschrifttums), über die Vorworte im Vergleich (3.2 Vorworte, 3.2.1 Werke der physischen Natur, 3.2.2 Werke der menschlichen/sozialen Natur, 3.2.2.1 Beschreibungen des Istzustands, 3.2.2.2 Sollnormtraktate), die Tragfähigkeit des Gattungsbegriffs (3.3 Gattungsfragen), die Grundaussagen der Interpretation (3.4 Welt- und Gesellschaftsbeschreibung – Perfektionsvorstellungen, 3.4.1 Physische Natur, 3.4.2 Menschliche/soziale Natur – Istzustand, 3.4.3 Menschliche/soziale Natur – Sollnorm) bis zu genretypischen Merkmalen (3.5 Naṣiḥa, 3.6 Plagiat).

3.1 Grundsätzliches

3.1.1 Spurensuche – Spurensicherung: Faḍāʾilwerke

Die in Kapitel 2 untersuchten Werke stammen aus den arabischen Kernlanden Ägypten und Syrien und sind in der Zeit vom 14.–18. Jahrhundert

entstanden. Zu Vergleichszwecken wurden auch einige frühere Werke aus diesen Regionen herangezogen. Es handelt sich um Werke, in denen die so genannten Faḍāʿil – also Vorzüge oder Vortrefflichkeiten – von Städten/Regionen und Dynastien/Herrschern zusammengestellt sind. Im ersten Fall handelt es sich um für vortrefflich gehaltene Gegebenheiten, die Orten/Regionen attribuiert werden.²⁹⁴ Im anderen Fall werden Vortrefflichkeiten der »aktuellen Herrschaft« zugeschrieben, also der Dynastie samt ihren Herrschern. Die Tatsache, dass dieser Beschreibungsmodus bei beiden Entitäten zur Anwendung kommt, hat zur Idee geführt, sie nebeneinander zu untersuchen. Begründbar ist das Vorgehen auch damit, dass gleichsam die großen Einheiten beschrieben werden – oder vielleicht sogar die größten, wenn man an andere Realisierungen denkt. Neben diesen großen Einheiten weist das Schrifttum auch andere – kleinere – Objekte auf, denen Gegebenheiten, das heißt die Vorzüge zugeschrieben werden, nämlich Dinge, Individuen oder Personengruppen. Beschreibungen ganzer Regionen (Ägypten, Syrien, der ʿIrāq) sowie der aktuellen Dynastie (Osmanen, Mamluken) berechtigen m. E., von einer Totalerfassung der Wirklichkeit zu sprechen.²⁹⁵ Es handelt sich im Vergleich mit anderen Traktaten als Realisierungen der Genreidee um die größtmöglichen Objekte, denen in diesem Genre Gegebenheiten zugeschrieben werden.²⁹⁶ Am Beispiel der Werke, die sich mit Ägypten/Kairo, Syrien/Damaskus befassen, wird dies deutlich. Nahezu alles, was als Vorzug attribuiert wird, kann selbst wieder zum Objekt werden, dem Gegebenheiten attribuiert werden. Der Nil ist selbstverständlich eine Faḍīla Ägyptens, der Fluss selbst ist aber auch Träger von Vorzügen, die »monographisch« zusammenstellbar sind.²⁹⁷ Die Dynastie/Herrscher (Individuen, Personengruppen) andererseits ist dieje-

²⁹⁴ Vgl. die einschlägige Untersuchung von E. A. Gruber, *Verdienst und Rang. Die Faḍāʿil als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam*, Freiburg 1975; ebenso Art. Faḍīla von R. Sellheim in *IE²*, vol. II, S. 728f.

²⁹⁵ Vgl. auch O. Weintritt, „*The Most Beautiful, the Noblest, and the Best*“ – Inventories of Physical and Human/Social Nature, Berlin 2012, wo ich diese Interpretation des Faḍāʿilschrifttums bereits skizziert habe.

²⁹⁶ Eine andere Großentität ist natürlich der Islām selbst, dessen Faḍl in einem Werk behandelt wird: Vgl. *GAL*, SII, 531 (*Faḍl al-islām*). Zur Unterscheidung von Faḍl und Faḍīla siehe weiter u. in diesem Unterkapitel.

²⁹⁷ Zumindest ist das erkennbar, denn der *Zahr al-bustān fī faḍl an-Nil wa-faḍl Miṣr wal-Qāhira wal-Qarāfa* von Muḥammad b. Shuʿayb, hat das übergeordnete Ganze als Objekt der Vorzüge, gibt zugleich aber einem bestimmten Vorzug unter ihnen Objektstatus. Das Werk ist erwähnt in U. Haarmanns Rezension von L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, in: *Die Welt des Islams*, 31 (1991), S. 270f.

nige Einheit, der ebenfalls Vorzüge zugeschrieben werden können.²⁹⁸ Dass dies so ist, stellt die Eignung der Dynastie/Herrscher unter Beweis: für die Aufgabe, gesellschaftliche Ordnung herstellen zu können. Sie – die Vorzüge – als reales Vorkommnis sind mit anderen Worten der Garant für das Gelingen dieser Ordnung. Der Attribuierungsvorgang selbst und damit das Vorhandensein solcher Werke reflektiert die Gewissheit, dass sich gelingende Ordnung ereignet.

Obwohl es sich um unterschiedliche Objekte handelt, ist ein Zusammenhang nicht auszuschließen. Es sind die konstitutiven Bereiche einer einzigen »vollkommenen Natur«; das Merkmal beider Naturen, die als physische und menschliche/soziale bezeichnet sein sollen, ist die Perfektion, die sich aus der Summe der zugeschriebenen und zuschreibbaren Vorzüge ergibt.²⁹⁹ Trotz der Verschiedenheit der Vorzüge sind sie aufeinander angewiesen. Die Perfektion der physischen Natur setzt gelingende Herrschaft voraus.

Das Genre entstand und entfaltete sich in der klassischen Zeit des Islam (9.–12. Jh.). Es bedarf eigentlich keiner weiteren Erklärungen, dass der Koran als des Wortes Gottes sich als diejenige Entität anbot, die im Modus der Perfektion als Summe von Vorzügen erfassbar war.³⁰⁰ Diese sind zum einen Prophetensprüche, Sprüche der Prophetengenossen und der Generation nach ihnen über die Eigenart der Offenbarung, die Sprache des Korans, die Lesarten u. dergl. mehr. Sie sind zum anderen Überlieferungen, die Aufschluss geben über das durch das Lesen des Korans zu erwartende Seelenheil.³⁰¹ Auch haben die einzelnen Suren selbst und die

²⁹⁸ Vgl. E. A. Gruber, *Verdienst und Rang*, Die Faḍā'il von Personen und Personengruppen, S. 22–38. Die Urform der Personengruppe sind die Prophetengenossen. Vgl. ebenso Art. Faḍīla, *Et*², vol. II, S. 728f.

²⁹⁹ Das Denken der Perfektion ist ein für den Islam typisches und von ihm keinesfalls ablösbare Charakteristikum. Vgl. als aktuellen Beleg die von MuslimInnen immer wieder zu hörende Selbstbeschreibung: „Der Islam ist perfekt. Nur manche Muslime sind es nicht“. Vgl. Henryk Broder, *Liebe muslimische Mitbürger und Mitbürgerinnen...*, *Die Welt*, 23.9.2014. Weitere Belege für den Perfektionsanspruch ließen sich leicht finden. Sein Keim ist (natürlich) Sure 5, 3: „Heute habe ich eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.“ Als zeitgenössisches Beispiel des Faḍā'ischrifttums siehe Aḥmad 'Abd ar-Raḥīm as-Sāyih, *Al-Faḍīla wal-faḍā'il fī l-islām*, Kairo 1404/1984.

³⁰⁰ Vgl. *GAL III*, S. 850f. die in größerer Zahl angegebenen Faḍā'il al-qur'ān-Werke. Offensichtlich gibt es jedoch keine die unübertrefflichen Vorzüge des Propheten Muhammed als Faḍā'il zusammenstellenden Werke.

³⁰¹ Vgl. E. A. Gruber, *Verdienst und Rang*, S. 83ff. und Art. Faḍīla, *Et*², vol. II, S. 728.

einzelnen Verse sich voneinander unterscheidende Vorzüge.³⁰² Die älteste erhaltene Sammlung derartiger Faḍāʾil ist vermutlich diejenige von Abū ʿUbayd (gest. 224/837).³⁰³

In Carl Brockelmanns *Geschichte der Arabischen Litteratur* finden sich 45 Werke, deren Titel auf Faḍāʾil als ihres Inhalts hinweisen.³⁰⁴ Daneben gibt es eine kleine Zahl von Werken, die offenbar nur aus einer einzigen Faḍīla bestehen oder nur eine solche einem Objekt zuschreiben. Eine vergleichbar große Werkgruppe nennt im Titel den Faḍl (Vorzug) ihrer behandelten Objekte. Kein Objekt ist jedoch in ähnlich großer Zahl vertreten, wie der Koran mit seinen Faḍāʾil. In fünf Fällen handelt es sich um die Vorzüge des Korans. Faḍl kann den »Vorzug« einer Person oder Sache meinen, die sie vor anderen ihrer Art haben oder Faḍīla den »Vorzug/Vorzüglichkeit«, über den Konsens besteht.³⁰⁵ Wo »Faḍl« im Titel verwendet wird, werden wohl vorrangig Rivalitätsverhältnisse beschrieben, die entschieden werden sollen. Beispiele dafür sind Faḍl al-mawālī ʿala l-ʿArab; Faḍl Hāshim ʿalā ʿAbdshams; Faḍl al-ʿaṭāʾ ʿalā l-ʿusr (Vorrang des Wohlergehens vor der Armut); Faḍl ʿilm as-salaf ʿalā l-khalaf (Vorrang des Wissens der frühen Muslime über die Religion vor demjenigen der späteren). Die Wortform Faḍīla dagegen wird offensichtlich benutzt, um eine konkurrenzfreie Position zu markieren – sein Vorrang ist unbestreitbar. So gibt es die Faḍīlat ash-shukr (Vorrang des Dankes);³⁰⁶ die Faḍīlat fī takbīr yawm al-djumʿa (Vorrang des Lobpreises durch Allāhu akbar-Rufen am Freitag).

Dies gilt aber wiederum auch für die Faḍl im Titel tragenden Werke. Auch unter ihnen gibt es solche, die keinen Vergleich beabsichtigen, sondern ebenso wie Faḍīla-Werke die Höchstposition des Objekts indizieren. Beispiele dafür sind: Faḍl al-khayl (Vorrang des Pferds); Faḍl al-islām;

³⁰² Die »Vorzüge« des Korans (Suren, Verse) werden nicht nur in Faḍāʾilwerken erwähnt, sie sind auch als Faḍāʾil al-qurʾān Bestandteil der Hadithsammlungen. Laut al-Bukhārī ist die 1. Sure auch „Zauberformel zur Heilung von Kranken“; das Ende der 2. Sure eröffnet Zuflucht vor dem Satan; die 18. Sure kann scheuende Pferde beruhigen. Vgl. T. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 526ff. und Anm. 91. Die Liste ließe sich lange fortsetzen. Um Vorzüge handelt es sich deshalb, weil unmittelbare Wirkungen gewärtigt werden können.

³⁰³ A. a. O., S. 728.

³⁰⁴ Vgl. dazu *GAL III*, S. 850f.

³⁰⁵ Vgl. E. A. Gruber, *Verdienst und Rang*, S. 22 (Anm. 1), S. 25. Im einen Fall geht es um den Vorzug des einen oder anderen der beiden Anṣārstämme (Aws, Khazradj) vor dem Auftreten des Propheten Muḥammad; im anderen Fall geht es um die Anṣār im Hinblick auf ihren „Vorrang im Islam (faḍīla fī l-islām)“.

³⁰⁶ Vgl. Art. Shukr, *El²*, Vol. IX, S. 496–498.

3.4 Welt- und Gesellschaftsbeschreibung: Perfektionsvorstellungen

Im Folgenden soll es darum gehen, die untersuchten Ausprägungen des Faḍāʾilschrifttums in ihrem Zusammenhang zu bestimmen. Die Werke der physischen Natur und der menschlichen/sozialen Natur übernehmen gemeinsam die Funktion der Welt- und Gesellschaftsbeschreibung.³⁷⁸ Die Werke der menschlichen/sozialen Natur werden in zwei Arten unterschieden. Es gibt diejenigen, die den Istzustand präsentieren, und diejenigen, die den Sollzustand formulieren. Derartige Selbstbeschreibung hat den Anspruch, zusammenfassende Thematisierung eines Objekts zu sein und ist nur möglich durch die vorgängige Unterscheidung Perfektion/Imperfektion für die physische Natur bzw. Perfektion/Korruption für die menschliche/soziale Natur. Die Entscheidung zugunsten der Semantik der Perfektion ermöglicht die Repräsentation der Vielheit in der Einheit.

3.4.1 Physische Natur

Die Faḍāʾil der physischen Natur (Reine Faḍāʾilwerke und Gemischte Formen) referieren das ontologische Substrat; als Kontinuum des Seienden beschreiben sie den ontologischen Normalzustand – im Sinne all dessen, worauf man sich verlassen kann.³⁷⁹ Dabei ist es unerheblich, ob es sich um materielle oder immaterielle Gegebenheiten handelt; die Aprikosen von Damaskus als zu den Vorzügen gehörend oder die islamische Eroberung von Damaskus. Beides ist real. Die Bestandsaufnahmen der physischen

das Kairo/Ägypten als Teil des unter osmanischer Hoheit stehenden Gebiets einschloße. Der Nil wäre dann keine Faḍīla Ägyptens, sondern des osmanischen Reichs. Vgl. die Werke der Faḍāʾil al-qurʾān, *GAL III*, S. 850–51 und das Vollkommenheitsschrifttum zur Person Muḥammeds, T. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 643. In Bezug auf den Propheten Muḥammed sind Faḍāʾil die vortrefflichen Handlungen. Vgl. ders., *Mohammed. 20 Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010: Muḥammed „ist zugleich das vortrefflichste aller Geschöpfe“, S. 244 und ders., *Im Offenkundigen das Verborgene*, S. 14.

³⁷⁸ Die Faḍāʾil der Städte charakterisierend wurde wie bereits erwähnt zwischen „natural, spiritual, and parareligious merits“ unterschieden (vgl. o. 3.1.1). Das ist durchaus sinnvoll, zieht aber die Grenzen der Faḍāʾilthematik nicht weit genug. Wo soll die durchaus dazu gehörende »Islamische Eroberung« untergebracht werden: In Abū Hāmid's *al-Faḍāʾil al-bāhira*, al-Badrīs *Nuzhat al-anām* und auch Ibn Abī s-Surūr's *al-Kawākib as-sāʾira*? Vgl. N. O. Rabbat, *Al-Maqrizi's Khitat*, S. 17.

³⁷⁹ Inwieweit dieser mit den Möglichkeiten der Heilserlangung deckungsgleich ist bzw. ihren Voraussetzungen, wäre zu erwägen.

Natur gehen sogar noch darüber hinaus, da sie auch »Hergestelltes« (Nilometer, Wasserräder etc. einschließen).³⁸⁰ Es wird eine ordnende Aufarbeitung der sichtbar-unsichtbaren Welt vorgenommen – eines freilich begrenzten Ausschnitts, der auf die regionale Orientierung zurückzuführen ist. Als Vielheit können sie aber die Repräsentation des Ganzen übernehmen – also des Wirkens Gottes – als Gesamtheit der aktuell benennbaren Vorzüge einer Entität.³⁸¹ Sie steht freilich unter dem Vorbehalt, dass weitere Gegebenheiten dazu kommen können.³⁸²

Es bedarf offensichtlich nur bedingt einer Hierarchie der attribuierten Gegebenheiten. Eine Ordnung der Faḍā'il ist deshalb nur teilweise zu erkennen. Andererseits sind auch bewusste Plazierungen zu bemerken. Dass am Anfang häufig Begründungen und Etymologien der Namen stehen (ash-Shām, Miṣr), ebenso deren Erwähnung in Koran und den Sprüchen des Propheten Muḥammad ist unmittelbar nachvollziehbar. Ob aber wie in 'Abdallāh al-Badris *Nuzhat al-anām* der Basilikum vor oder nach den Birnen genannt wird, ist völlig zufällig. Was aber dessen ungeachtet zustandekommt, ist die »Fülle der physischen Natur«. Auf die Anordnung ihrer einzelnen Elemente kommt es dabei nicht so sehr an. Nur so kann man das »Durcheinander« erklären; als sollte jede Stelle ausgefüllt sein. Man könnte den Horror vacui bemühen, die Annahme, dass die Natur nicht anders könne, als einen leeren Raum aufzufüllen. Plausibler ist es aber anzunehmen, dass die Schöpfung in ihrer Perfektion beschrieben werden soll. Und jedes einzelne Seiende (das heißt jede Gegebenheit, ob natürlich, historisch oder artifizuell) scheint sich selbst genug zu sein und vor allem in seiner jeweiligen Manifestation nicht veränderbar und nicht anders denkbar. Es ist durch seinen Bezug zum Objekt als Träger der Gegebenheiten gerechtfertigt – durch seine Eigenschaft „min al-faḍā'il/al-maḥāsin“ zu sein. Was

³⁸⁰ Rémi Brague hat in seinen Untersuchungen der „heiligen Schriften“ festgehalten, dass Muḥammad nicht „zwischen dem «Natürlichen» und dem «Kulturellen» unterschieden“ habe. Vgl. *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006 (Paris 1999), S. 78. Unterschiedliche Zustände, nämlich natürlich, historisch und künstlich, würden aneinandergereiht. Dieses Merkmal haben auch in unterschiedlicher Ausprägung die Faḍā'ilwerke der physischen Natur.

³⁸¹ Unter diesen Umständen kann man in Bezug auf die Selbstbeschreibungen vormoderner Gesellschaften N. Luhmann folgen, wonach – wie oben S. 216 erwähnt: „die Beschreibung der Welt und der Gesellschaft als religiöse Wahrheit begriffen“ werden konnte, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 884.

³⁸² Das gilt gerade für die Faḍā'il der physischen Natur, denn wie oben bemerkt (Anm. 345): „Für die Selbstbeschreibungen vormoderner Gesellschaften galten religiöse Kriterien; sie mußten in ihren zentralen Komponenten religionsfähig sein“.

ist dieses Seiende, das attribuiert wird, an sich selbst? Diese Frage wird beantwortet. Die Relationen der Elemente sind nur von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist, dass es unterschiedliche Formen gibt, die durch die Schöpfung oder den göttlichen Willen in Erscheinung treten; und zwar als Ganze. Denn die Objekte – Kairo/Ägypten, Damaskus/Syrien, Mosul, Bagdad, die durch Attribution konkretisiert werden, sollen als »nichtverwechselbare« Entitäten – man möchte fast sagen: »gehandelt« werden können: Kairo/Ägypten wird auf diese Weise unterscheidbar von Damaskus/Syrien.³⁸³

Man könnte aber auch fragen, wie aus so vielem Verschiedenen eine Einheit entstehen kann? Wie aus Birnen, Äpfeln, Basilikum, Wasserrädern, Moscheen, der islamischen Eroberung der Region, der Grabstätte der Tochter des vierten Kalifen ‘Alī etc. eine Einheit entstehen kann? Eine Einheit gleichwohl, die sich als geordnete Welt präsentiert und in ihrer Alternativlosigkeit akzeptiert wird. Sie ist das Ergebnis des in den Werken vorgenommenen ontologischen Einteilens, dessen was ist – der physischen Natur, die religiöse und profane Gegebenheiten gleichermaßen einbezieht, weil sie zwischen beiden nicht unterscheidet.

Bei den syrischen Werken treten als immaterielle Gegebenheiten in unterschiedlichen Anteilen auch apokalyptische Geschehnisse hinzu, die als Vorzüge von Damaskus/Syrien deklariert werden. Sie werden nur dort stattfinden und geben Damaskus/Syrien aufgrund der eschatologischen Bevorzugung eine herausragende Bedeutung im Diesseits. Ihre Nutzbarmachung für ganz bestimmte Zwecke hat darin ihren Grund. Sehr ein-

³⁸³ Auf Grund des einheitlichen Erscheinungsbilds der untersuchten Faḍā’ilwerke seit den frühesten Werken bis in die späte Zeit können, ohne dass diese expliziert würden, übereinstimmende Einstellungen zu theologischen Prämissen angenommen werden: Allmacht und Allwissen Gottes; Ordnung des Diesseits, die durch sie bewirkt wird; Wille Gottes etc. Ob ihre Verfasser in theologischen Fragen eher mu‘tazilitische, ash‘aritische oder māturiditische Auffassungen haben, lässt sich an den Werken ebenso wenig erkennen, weil sie keine Hinweise darauf geben. Vermutlich liegt dies an der Genregebundenheit: Das Faḍā’ilwerk ist nicht der Ort für die Behandlung theologischer Fragen. Gleichwohl lässt sich die generelle Absicht rekonstruieren, dass es darum geht, Welt/Gesellschaft im Zustand der Vollkommenheit zu beschreiben; ein Zustand, der selbstverständlich auf die Allmacht und den Willen Gottes zurückgeführt wird.

Zu den genannten theologischen Richtungen im Islam vgl. beispielsweise E. Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*; T. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*; Dominik Perler/Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000; *El²*, Al-Māturīdī und Māturīdiyya, Vol. VI, s. v.

drucksvoll deutlich macht dies ‘Alī al-Manīnīs (gest. 1172/1759) Traktat *al-ʿIlām bi-faḍāʾil ash-Shām*, der dazu dienen soll, eine osmanische Strafaktion in Damaskus abzuwenden (vgl. o. S. 220f.). Dieser Themenkreis hat in unterschiedlichem Maße die Werke geprägt. Die ägyptischen Werke sowie die Werke aus Mosul und Bagdad enthalten nichts dergleichen.

Die Vielheit des Verschiedenen ist zugleich Einheit des Vielen und Verschiedenen. Beide Merkmale der Objekte dienen dazu, die göttliche Allmacht zu bestätigen. So kann es dazu kommen, dass es sich – wie oben angesprochen – um keine abgeschlossene Vollkommenheit handelt. Denn je mehr Dinge es gibt (unzählbar, *lā tuḥṣaru* – so al-Badrī), je reicher an Gegebenheiten, desto perfekter ist die Welt bzw. der vom jeweiligen Standort als solche wahrgenommene Ausschnitt. Es wäre unsinnig, Damaskus oder Kairo eine einzige oder nur wenige Gegebenheiten als Faḍāʾil zu attribuieren. Ihre Perfektion hängt von einer prinzipiell unbegrenzten Vielheit ab. Das göttliche Wirken macht die unterschiedlichen Manifestationen sichtbar, die als Faḍāʾil erfasst werden können. Festzuhalten bleibt, dass die Teile ein Ganzes ergeben sollen, dass aus Vielheit eine in unverwechselbarer Weise – wenngleich unter vielen – wahrnehmbare Einheit sich ergeben soll.

Die Perfektion des Objekts beruht auf zwei Voraussetzungen: auf der „unzählbaren“ und „unerkundbaren“ Vielheit der Gegebenheiten eines Objekts und der Einheit seiner Teile.³⁸⁴ Es erübrigt sich zu sagen, dass dieser Modus der Selbstbeschreibung Imperfektion (physische Natur) und Korruption (menschliche/soziale Natur) ausschließen muss. Die »Unzählbarkeit« der Gegebenheiten verweist allenthalben darauf, dass sie in ihrer Gesamtheit aus dem Blickwinkel des diesseitigen Beobachters unmöglich erfasst werden können.

3.4.2 Menschliche/soziale Natur – Istzustand

In der menschlichen/sozialen Dimension rückt Herrschaft in den Rang des Objekts, dem Perfektion eignet. Tatsächlich werden die Voraussetzungen beschrieben, derer es bedarf, um Ordnung zu erhalten und zu kontinuierlich zu sein. Diese Faḍāʾilwerke sind eine Antwort auf die Frage, wie die Kontinu-

³⁸⁴ In der *Nuḥḥat al-anām* wird das freilich nur von der Ghūṭa, dem fruchtbaren Tal bei Damaskus, gesagt, die „so viele Schönheiten/maḥāsīn in sich vereint, dass sie unerkundbar sind (al-djāmī‘a lil-maḥāsīn lā tustaqqā)“, S. 211. A fortiori gilt das dann insgesamt für die »Vorzüge« einer Entität.

ität islamischer Herrschaft gewährleistet werden kann. Der Faḍāʾilbestand hat deshalb zwei Sinnebenen: einerseits Faktizität; andererseits Minimalanspruch an gelingende islamische Herrschaft, wobei das Verhältnis beider unreflektiert bleibt. Der Anspruch richtet sich auf die Herstellung gelingender Ordnung, die Herrschaft übertragen ist. Werden ihr bei der Bestandsaufnahme Vorzüge zugeschrieben, erfolgt dadurch zugleich ein Rechenschaftsbericht über das Gelingen der Ordnung. Es ist offensichtlich, wengleich auch paradox, dass Herrschaft (Dynastie/Herrscher) jeweils über die in Frage kommenden Eigenschaften als Vorzüge verfügt, da es ihr sonst nicht gelungen wäre, die Herrschaftsaufgabe zu übernehmen.

Die Faḍāʾil der Osmanen in der Schrift von Marʿī al-Karmī und im späteren Schwestertraktat al-Ḥamawīs sind die eindeutigste Ausprägung der Vorzüge der menschlichen/sozialen Natur. Weniger eindeutig im Hinblick auf den Inhalt, jedoch eine identische Intention haben al-ʿUbaydis *Mafākhir dawlat āl ʿUthmān*, Abū Ḥāmid al-Qudṣīs *Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben*³⁸⁵ und ad-Dimashqīs *Faḥ al-malik al-ʿalīm*. Sie zeigen, dass sich die menschliche/soziale Natur im Zustand der Perfektion befindet. Es gibt zwar Störungen der Ordnung; es gibt aber auch immer mit den erforderlichen und notwendigen Eigenschaften ausgestattete Herrschaftsträger, denen es gelingt, diese Störungen kraft ihrer vorzüglichen Eigenschaften und Handlungen, eben den Faḍāʾil, zu beseitigen: d. h. Würde, Erhabenheit, Überlegenheit über die christlichen Herrscher, Unterlassung des Weintrinkens und der Unzucht und umfassend die Erfüllung der religiös-rechtlichen Vorschriften durch die osmanischen Sultane.

Der Perfektionszustand kann nun aber nicht darin bestehen, dass Störungen überhaupt nicht auftreten würden. Er besteht vielmehr darin, dass sie auf Grund der Faḍāʾil beseitigt werden können, ehe sie die Ordnung destruieren. Störung und Nichtstörung stehen einander zwar gegenüber, Herrschaft vermag aber aufgrund der sie auszeichnenden Indefizienz jeweils die Ordnungsstörung zu beseitigen. Dies gelingt, weil die Dynastie bzw. die einzelnen Herrschaftsträger über die Faḍāʾil verfügen, die ihnen gelingende Herrschaft als permanente Ordnungsleistung ermöglicht und

³⁸⁵ Das sind die Seiten 101–131 im *Traktat über die Segnungen, die die Türken dem Lande Ägypten gebracht haben* (2.2.4). Die arabische Überschrift dieses Teils nennt nämlich die weisen Ratschlüsse Gottes (ḥikam allāh) und seine Wohltaten (niʿam allāh), um die es in dem Traktat gehe – also eine Zustandsbeschreibung der gelungenen/gelingenden Herrschaft der Türken.

Unordnung ausschließt. Das Bewusstsein der Ausschließbarkeit von misslingender Herrschaft mit den entsprechenden destruktiven Konsequenzen lässt sich als *raison d'être* dieser Variante der Faḍā'ilwerke festhalten. So gesehen besteht die Perfektion der diesseitigen Ordnung gerade darin, dass die menschliche/soziale Natur zu Herrschaft dieser Art fähig ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch die rechtzeitige Beseitigung der Störungen vor einer Auflösung des Ordnungszustands bewahren kann, an dessen Stelle ansonsten Unordnung treten könnte.³⁸⁶

Nicht ohne Grund geht dem *Traktat über die Segnungen* von Abū Hāmid al-Qudṣī eine auf Ägypten bezogene Geschichte des Islam (duwal al-islām ash-sharifa al-bahiya) voraus, worauf die Bestandsaufnahme der Qualitäten der türkischen Herrscher folgt (vgl. 2.2.4). Sie bilden die Voraussetzung dafür, dass die Herrschaft des Islam seit den rechtgeleiteten Kalifen bis zur Herrschaft der tscherkessischen Sultane kontinuierlich ausgeübt werden konnte. Die Zusammenstellung ihrer als tatsächlich vorhanden aufgefassten Eigenschaften ist somit nichts anderes als die Vergegenwärtigung des Grundes andauernder gelingender Herrschaft. Es handelt sich auf keinen Fall um Panegyrik. Ohne ihr tatsächliches Vorhandensein würde die bereits in Erscheinung getretene Fortführung islamischer Herrschaft durch die türkischen Sultane bis auf den aktuell herrschenden Sultan nicht möglich gewesen sein.

Die Faḍā'il sind somit nichts anderes als die Konstituentien der Herrschaft, die gelingende Ordnung ermöglichen und sie als Perfektionszustand der menschlichen/sozialen Natur ausdrücken: Ihre Bestandsaufnahme bedeutet daher Beschreibung dieser Konstituentien als des „Schönsten, Edelsten und Besten“.³⁸⁷ Perfektion ist dabei vorausgesetzt. Die Welt befindet sich in einem Optimum. Die Faḍā'ilwerke der physischen Natur stellen deren optimale Seinsfülle fest; nicht anders in deren komplementärer Ausprägung.

In den Faḍā'ilwerken der Herrschaft werden Handlungsweisen gesammelt, die zu unterlassen oder von ihnen abzuweichen zum Scheitern der Herrschaft führen würde. Sie halten das Bewusstsein dafür wach, was alles

³⁸⁶ Diese Sicht der menschlichen/sozialen Natur beruht auf Bestandsgarantie und Heilsgewissheit im Sinne Aziz al-Azmehs, *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*, S. 29: „The sovereign... is the representative of the ultimate order that is guaranteed by God himself...“.

³⁸⁷ Für die genannten Begriffe vgl. das bereits o. Notierte (Anm. 341).

nicht gelingen kann oder positiv gesagt, was gelingen muss, dass Herrschaft ihr Ziel erreicht: nämlich für die Gemeinschaft einen Zustand der Ordnung aufrechtzuerhalten, der sich durch Vermeidung, das heißt den Ausschluss von Störungen (*fitna*, Pl. *fitan*) auszeichnet; der Begriff »Fitnaausschlusszustand« soll diese Situation bezeichnen.³⁸⁸ Es wird benannt, was nicht misslingen darf. Denn unter den Bedingungen des Misslingens werden die Möglichkeiten der Erfüllung der religiös-rechtlichen Vorschriften eingeschränkt. Der rein negative Zustand oder Abwesenheit von Herrschaft ist gleichsam ausgeschlossen, da dieser dem Aufhören des Islam entspräche. Es gibt nur schlechter oder besser gelingende Herrschaft, wobei die Aufhebung islamischer Herrschaft offensichtlich nur in zwei Fällen eingetreten ist. Für Aḥmad al-Ḥamawī (gest. 1098/1685) sind diese seit dem Beginn der Heilsgeschichte – die vorislamische Zeit ist also eingeschlossen – die Ermordung des dritten Kalifen ʿUthmān b. ʿAffān (22/644–34/656) und die Eroberung der islamischen Gebiete insbesondere Bagdads mit der Ermordung des Kalifen al-Mustaʿsim (639/1242–656/1258) durch die Mongolen im Jahr 656/1258.³⁸⁹ Von diesen Grenzfällen abgesehen ist die Selbstauflösung oder Vernichtung von außen gleichsam ausgeschlossen.

Die »Islamrationalität« als Selbstvergewisserung und Gewissheit von der Bewahrung des Islam geht von einem Praxis- bzw. Umsetzungskontinuum aus. Die Spannung zwischen Realität und Anspruch auf »perfekte« Islamizität der diesseitigen Verhältnisse wird im Kontinuum mehr oder weniger gut gelingender Herrschaftsdurchführung angesichts ihrer Jenseitsfunktion erträglich. Islamrationalität meint genau dieses Sich-einlassen-können auf das Kontinuum mehr oder weniger gut gelingender Herrschaft. Es findet seinen Ausdruck als Beschreibung der menschlichen/sozialen Natur durch die *Faḍāʾil* der Herrschaft. Als solche können sie nur den Istzustand adressieren, ansonsten würde es sich um Herrschaftskritik handeln, die sich in einem die Korruption thematisierenden Schrifttum

³⁸⁸ Vgl. O. Weintritt, *The Most Beautiful, the Noblest, and the Best*, S. 20f.

³⁸⁹ Vgl. *Faḍāʾil salāṭin banī ʿUthmān*, S. 100 (vgl. o. Kap. 2.2.9). Seit dem Sturz Adams aus dem Paradies (*min hubūṭ Ādam*) hätte es keine furchtbareren Ereignisse und bedeutsameren Störungen der Ordnung gegeben (*min al-umūr al-mahūla wal-ḥitan al-ʿazīma*), also in universalgeschichtlicher Perspektive seit dem ersten Propheten bis zu ʿUthmān, dem Leiter der islamischen Gemeinschaft in der Nachfolge Muḥammads, des Siegels des Prophetentums. Genau: Die Heilsgeschichte beginnt mit Ādam. Diese endet mit dem Beginn der Geschichte des Islam (seit der koranisch-muḥammedanischen Offenbarung).

Index

- Abdāl 19, 45
Abraham 50
Abstammung 171, 175, 178
Aktualitätsbezug 145
Allmacht Gottes 245, 275
Allwissen Gottes 250, 245
Amr bil-ma'rūf, al- 264
Anthologie 32, 38
Autor 269
Autorität 269
Autorschaft 268, 272
- Badaufseher 156
Badmeister 165
Bananen 32
Basilienkraut 207
Bedrohung 16
Beduinenstämme 51
Begründungsmythen 80
Bettler 151
Bewahrung der Ordnung 141
Bevölkerungszusammensetzung 23
Biographien 103
Bittgebete 49
Blick 161
Blöße 165, 166
Buchkultur, handschriftliche 271
- Dankschrift 51, 220, 277
Dankbarkeit 165
Dār al-islām 194
Dār kufr 106
Defizite 247
Denkmuster 273, 278
- Destruktion 276
Diesseits 154, 163, 174, 183, 188,
191, 230
Diesseitsgeschehen 75, 76
Djähiliya 185
Djihād 62, 158, 182
Din 264
Dörfer 73
Drusen 58
Dürreperioden 37
- Einheit 38, 248
Einteilbarkeit 257
Einteilung der Gesellschaft 91
Endzeit 20
Engel 19
Entstehungsanlass 24, 91, 216,
220, 276
Eremiten 30
Ermahnungsschrift 113, 180, 186,
235
Eroberung 29, 77, 79
Eroberungsgeschehen 27
Ereignisse, endzeitliche 24, 25, 44
Evangelium 30
- Faḍā'illogik 48
Faḍā'iltradition, ägyptische 110
Faḍā'ilwert 131
Fitna 17, 39, 64, 93, 175, 193,
194
Fitnaausschlusszustand 50, 198,
254
Forschungstradition 255
Frauen von Ägypten 89, 112
Freie 169
Freitagsgebet 71

- Fremdbeschreibung 98
 Fremdmotivation 233
 Fürstenspiegel 139, 258, 264
 Fuṣṭāṭ 20
- Gattung, biographische 126
 Gattungsbestimmung 48
 Gattungsidentität 117
 Gebet 210
 Gegenwart 107
 Genrebewusstsein 61
 Genregrenzen 110
 Gesänge 42
 Geschichtsschreibung 166
 Geschlossenheit, regionale 61
 Glaubenskämpfe 188, 197
 Glaubensvorschriften 17
 Gleichrangigkeit 275
 Gold- und Silbermünzen 275
 Grabstätten 36, 57, 73, 132, 227
 Grenzfestung 68
 Grenzkrieg 112
 Großkaufleute 83
 Großobjekte 212, 213
 Gurken 33
- Hadithsammlung 17, 25
 Heiligkeit 98
 Heil (ṣalāḥ) 182
 Heilserwartung 118, 146, 256
 Heilserlangung 147, 149, 161, 216, 248
 Heilsgewissheit 18
 Heilskonzeption 18
 Herrschaft, Gelingen der 239
 Herrschaft, muslimische 29, 224, 259
- Herrschaftsbericht 225
 Herrschaftsdurchführung 254
 Herrschaftskontinuum 76, 103, 168
 Herrschaftskritik 254
 Herrschaftspraxis 147, 174, 184, 196, 215, 276
 Herrscher, aktueller 62, 76
 Herrscherlob 183, 231
 Hierarchie 222, 241
 Hierarchielosigkeit 118
 Hierarchisierung 173, 256
 Ḥifẓ ad-dīn 180
 Ḥifẓ niẓām al-mulk 233
 Historiograph 37
 Heuschreckenplagen 37
 Hippologie 99
 Höchstposition 204, 214, 241
 Hölle 149
 Ḥubb 218
- Īmān 16
 Imperfektion 215, 248, 251
 Individuum 147
 »Infrastruktur« 82
 Intention, historiographische 127
 Islām 16
 Islamisch-sein-Können 174, 175, 182
 Islamizität 254
 Islamrationalität 254
 Istisqā' 45
- Jenseits 154, 163
 Jenseitsvorzug 68
 Jerusalem 21
 Jesus 36

- Juden 94
 Jüngster Tag 16, 17

 Kafāʿa (Ebenbürtigkeit) 159
 Kirche 29, 113
 Klimazonenlehre 93, 100
 Kollektiv 147
 Kompilator 107
 Kommunikationssituation 221,
 223, 271
 Konfiskationen 83
 Kontinuität des Genres 269
 Konvertiten 159
 Koran 207, 274
 Korruption 215, 251
 Kriegsführung 171
 Kurzfassung 190

 Landwirtschaft 82, 95
 Lebensordnung, islamische 141,
 260, 262
 Legitimität 142
 Leser 267
 Leuchtturm von Alexandria 41
 Liebe zur Heimat 67, 71, 73
 Loyalität 55

 Mosaiken 42
 Mächtigkeit 18
 Maḥāsin 208, 211
 Manāqib 211
 Malāḥim 204, 206
 Manuskriptkultur 271
 Menschen, schlechte 51
 Mirabilia 85
 Mythologeme 33

 Negativsemantik 198
 Niẓām al-muslimīna 174, 230,
 233
 Normalzustand, ontologischer 198
 Notabeln 53
 Nutzer 269

 Optimierbarkeit 160
 Optimum 253, 257
 Ordnungsgarantie 150, 278
 Ordnungsleistung 239, 252
 Ordnungsstiftung 173
 Ordnungsvorstellungen 274
 Ortskunde 124, 127, 245

 Palästina 70
 Panegyrik 157
 Paradies 20, 22, 41, 55, 96, 149,
 192, 206
 Perfektibilität 174
 Plagiat 97, 105
 Planeten 27
 Planetengötter 28
 Politik 259, 264
 Polytheisten 17
 Prophetengräber 43
 Prophetengenossen 46, 60

 Rache- und Strafpeitsche 19
 Ranglagen 238, 256
 Rangstreit 114
 Ratgebertraktate 260
 Ratschlaggeben 142
 Reflexionsinstanz 276
 Regionalbewusstsein 61
 Reichszentrum 65
 Reiseberichte 266

- Reitkunst 182
Ritenvollzug 230
- Satan 72, 154, 163, 182, 202
Scharia'spiegel 264
Scheri'a 158, 160, 164
Schöpfungsgeschichte 15
Schöpfrad 31
Schweine 50
Schweineborsten 160
Seele 47
Seelenheil 201, 257, 279
Seelenheilserwartung 71, 155, 172
Segenswünsche 19, 210, 226
Segenswirkung 61
Selbstmotivation 233
Semantik der Perfektion 130, 167, 215, 219, 239, 247, 255, 274
Siedlungen, große 20, 71, 72, 130
Skklaven 169
Sollnormausprägung 262, 264
Sozialkontrolle 72
Spazierensitzen 125
Stadttore 28, 122
Stadtgründung 57
Stammbaum 184
Steueraufkommen 94
Störungen der Ordnung 17, 52, 96, 118, 136, 159, 174, 175, 179, 198, 252, 256
Strafaktion 52, 54, 55, 251, 277
Straffreiheit (amān) 186, 187
Straßenbettel 262
Sultanat 170
Sympathieerweise 25, 40, 78, 93, 96, 118
Systematik, historiographische 116
Tadeln 263
Tempel, griechischer 42
Themenvorrat 214, 265, 270, 279
Theologeme 275
Topographie, agrarkundliche 80, 83
Tradierung, kontinuierliche 105
Tugendprofil 255
Türhüter 151, 156
Überlieferungsbestand 107
Überlieferungsgemeinschaft 269
Überlieferungsgut 244, 245
Überlieferungsverfahren 270
Umayyadenmoschee 43, 59
Umma 45, 61
Umayyaden 231
Umür al-islām 172, 182
Unbescholtenheit 90
Ungehorsam 174
Unglauben 16
Ungläubige 23, 183, 191
Unheil (fasād) 51, 182, 193, 198, 220
Unruhe 158
Unterordnung 44
Unterwerfung 165
Unterweisung 143, 148, 162
Unzählbarkeit 176, 192, 251
Unzucht 152, 163, 252
Ursprungsmythen 74

- Veränderungen 156
Verdorbenheit 18
Vergleichung 84, 88
Versammlung der Toten 47
Vielheit 38, 176, 242, 248, 249,
251, 275
Vollkommenheit 210, 273
Vorbild 152
Vorrang, absoluter 21, 92, 223
Vorrangsanspruch 107
Vorratshaltung 35
Vorrede 121
Vorzuggeben 173
Vorzugsposition 247
Vorzugsstellung 40
- Wahhābiten 126
Warenabfluss 34
Wasserschlauchmacher 31
Wasserversorgung 30, 32
Weltsicht, islamische 259
Wesirat 169
Wettbewerb 211
Wettervorkommnisse 129
Widmungsschrift 191, 234
Wiederholbarkeit 268
Wiederholungslektüren 269
Wiederverwendbarkeit 272
Wirken Gottes 249
Wirtschaftskompendium 77
Wissensbereiche 245
Wissensbestand 268
Wissenspflege 279
Wissenstransmission 87
Wissensvermittlung 154
Wohnorte 67
Würde 252
- Zielsetzung, historiographische
137