

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	56 (2002)
Heft:	2
Artikel:	Beziehungen zur Vergangenheit : Murtad az-Zabd (gest. 1791) und seine Archäologie islamischer Kultur
Autor:	Reichmuth, Stefan
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-147574

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BEZIEHUNGEN ZUR VERGANGENHEIT: MURTADĀ AZ-ZABĪDĪ (GEST. 1791) UND SEINE ARCHÄOLOGIE ISLAMISCHER KULTUR¹

Stefan Reichmuth, Ruhr-Universität Bochum

1. Archäologie und die Historisierung der Kultur in Europa, 17.-18. Jahrhundert

Jede Zeit bestimmt ihr eigenes Verhältnis zur Vergangenheit. Die Vergangenheit selbst öffnet immer wieder ein Feld von Bezügen, mit deren Auswahl auch über die Zukunft entschieden werden soll – verschlüsselt oder offensichtlich, im selbstverständlichen Rückgriff oder im Streit. Die Vergangenheit begründet und erhält die Gegenwart oder stellt sie als Gegenbild in Frage, bald drohend, bald ersehnt.

Archäologie als Wissenschaft von den vergangenen Kulturen der Menschheit entwickelte sich im europäischen Kontext bekanntlich seit der Renaissance zunächst mit der Erforschung römischer und griechischer Kunstwerke und Monamente. Von Anfang an war sie eng verknüpft mit klassizistischen Strömungen, für deren Formulierung sie immer wieder wesentliche normative Vorbilder bereitstellte.² Die antiken Monamente, die sich im gesamten mediterranen Raum

1 Der vorliegende Artikel wurde in einer ersten Fassung auf der Arbeitstagung “Islamische Gelehrten-Netzwerke”, Universität Bern, 27. 1. 2001, sowie auf dem Deutschen Orientalistentag, Bamberg, 27. 3. 2001, vorgetragen. Den Beiträgen der lebhaften Diskussion bei beiden Gelegenheiten verdankt er sehr viel. Für weitere Korrekturen und Hinweise danke ich Florian Schwarz, Philipp Reichmuth, Anke von Kügelgen, Michael Kemper und Lutz Berger.

2 Der Begriff des Klassizismus wird in der Kunstgeschichte meist als Epochenbezeichnung für die Periode zwischen 1750-1830 verwendet, findet sich daneben aber auch für frühere Richtungen der bildenden Kunst, Architektur und Literatur in Italien, Frankreich, England und den Niederlanden seit dem 15. Jahrhundert. Beispiele hierfür: C.S. Baldwin, *Renaissance Literary Theory and Practice: Classicism in the Rhetoric and Poetic of Italy, France and England, 1400-1600*, Gloucester/Mass: SMTIH 1959; F. Antal, *Raffael zwischen Klassizismus und Manierismus: eine sozialgeschichtliche Einführung in die mittelitalienische Malerei des 16. und 17. Jahrhunderts*, Giessen: Anabas 1980; Sh. Vines, *The course of English classicism: from the Tudor to the Victorian age*, New York: Phaeton Press 1969; K.

entdecken liessen, wurden zu Landmarken für die europäischen Reisenden. Sie liessen schliesslich die imperiale Expansion als legitime Aneignung des antiken Erbes erscheinen. Bereits seit dem 17. Jahrhundert wurden aber auch die Monamente Ägyptens und des Orients bis hin nach China zum Gegenstand grossangelegter Versuche spekulativer Rekonstruktion.³ Sie gaben der Architektur und Kunst des Barock und Rokoko wichtige Impulse.

Die herkömmliche kunstgeschichtliche Epochenfolge Barock – Rokoko – Klassizismus ist bei genauerem Hinsehen in verschiedenen Ländern durch ein Wechselspiel von klassizistischer Formstrenge und ihrer manieristischen Variation bis hin zur exotischen Auflösung bestimmt. Der Romanist Ernst Robert CURTIUS plädierte denn auch dafür, die Epochenbegriffe für den gesamten Zeitraum des 16.-18. Jahrhunderts durch das Gegensatzpaar Klassizismus und Manierismus zu ersetzen.⁴ Die Spannung erstreckt sich auf Architektur und bildende Kunst ebenso wie auf literarische und wissenschaftliche Strömungen. Sie bestimmt auch die politische und kulturelle Symbolik des öffentlichen Raumes, bis hin zur ausdrücklichen Abwendung vom ‘asiatischen Pomp’ und zum klassizistischen Pathos der neuen Republiken.⁵ Das Bedürfnis zur historisierenden Begründung der Kultur ist jedoch die ganze Epoche hindurch spürbar. Es bestimmt Architektur und Malerei, aber auch die Wörterbuch- und Lexikon-Projekte⁶ und nicht zuletzt die umfassenden Sammlungen biographischer, histo-

Oberhuber, *Poussin: the early years in Rome. The origins of French classicism*, New York: Hudson Hills Press 1988.

- 3 Siehe hierzu z.B. Dirk Syndram, “Das Erbe der Pharaonen. Zur Ikonographie Ägyptens in Europa”, in G. Sievernich/H. Budde, *Europa und der Orient 800-1900*, Gütersloh/München: Bertelsmann Lexikon Verlag 1989, 18-57; E. Leospo, “Athanasius Kircher und das Museo Kircheriano”, in dto., 58-71; G. Kunoth, *Die Historische Architektur Fischers von Erlach*, Düsseldorf: Schwann 1956.
- 4 Zur nach wie vor kontroversen Diskussion des Verhältnisses von Barock und Klassizismus und zum Barock-Begriff in der Kunst- und Literaturwissenschaft allgemein siehe z.B. W. Bahner (Hrsg.), *Renaissance, Barock, Aufklärung. Epochen und Periodisierungsfragen*, Kronberg/Taunus: Scriptor-Verlag 1976; W. Floeck, *Die Literaturästhetik des französischen Barock. Entstehung – Entwicklung – Auflösung*, Berlin 1979; M. Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris: Flammarion 1994, bes. 9 ff., 343-65; A. Gardt, *Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung. Entwürfe von Böhme bis Leibniz*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994; für die gegenwärtige deutschsprachige Romanistik J. Küpper/F. Wolfzettel (Hrsg.), *Diskurse des Barock. Dezentrierte oder rezentrierte Welt?* München: Wilhelm Fink Verlag 2000.
- 5 Besonders herausgearbeitet von E. Stolpe, *Klassizismus und Krieg: über den Historienmaler Jacques-Louis David*, Frankfurt [u.a.]: Campus-Verlag 1985.
- 6 Für Samuel Johnson (1709-84) und sein *Dictionary of the English Language* (zuerst ersch. London 1755) siehe R. DeMaria Jr., *Johnson's Dictionary and the Language of Learning*,

rischer und kirchengeschichtlicher Dokumente und Quellen, in denen die moderne historische Wissenschaft ihre Wurzeln hat.⁷ Wir können also in Europa im 17. und 18. Jahrhundert einen wachsenden archäologischen Trend feststellen, d.h. eine historisierende Haltung zu wichtigen Bereichen der eigenen Kultur und zu ihrer Rückbindung an die Antike oder gar an angenommene universale Ursprünge. Dies ist ein Trend, der mit der Entwicklung von Religion und Staat im Absolutismus, im Zeitalter nach den Religionskriegen, ebenso zu tun hat wie mit den wachsenden Beziehungen zur aussereuropäischen Welt.

2. Kulturelle Archäologie im islamischen Diskurs des 18. Jahrhunderts: Murtadā az-Zabīdī (1732-91)

Im folgenden soll an Murtadā az-Zabīdis umfangreichem und weit gestreutem Werk gezeigt werden, wie sich bei einem prominenten islamischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts über verschiedene philologische und religiöse Disziplinen hinweg eine allgemeine historisch-antiquarische Orientierung Platz schafft, die sich ebenfalls mit dem Begriff einer kulturellen Archäologie am besten beschreiben lässt und die zum Vergleich mit den erwähnten europäischen Entwicklungen in besonderem Masse einlädt.

Die Probleme eines derartigen Vergleiches liegen auf der Hand. Sie sind an der Kontroverse um Reinhard SCHULZES These von der islamischen Aufklärung besonders deutlich geworden.⁸ Die Übertragung von Begriffen für

Oxford: Clarendon Press 1986; für die französische Encyclopédie bes. R. Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge/Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press 1979. Beide Werke sind nur besonders berühmte Vertreter der umfangreichen lexikographischen und enzyklopädischen Literatur, die in den europäischen Sprachen im 18. Jahrhundert entstand; hierzu C. Zelle (Hrsg.), *Enzyklopädien, Lexika und Wörterbücher im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein 1998.

⁷ Nennen lassen sich hier neben G. W. Leibniz und seiner historischen Quellensammlung zur Geschichte Braunschweigs (1707-11) die grossen Werke von J. Mabillon (1632-1707) und L. Muratori (1672-1750) sowie die Sammlung christlicher hagiographischer Quellen durch J. Bolland und die Bollandisten (*Acta Sanctorum*, ersch. 1682-1782). Samuel Johnson publizierte neben seinem englischen Wörterbuch auch ein Lexikon für Alte Geschichte und Mythologie sowie eine monumentale Sammlung von Biographien englischer Dichter (*Lives of the English Poets*, 1781).

⁸ Siehe für die Entwicklung der Positionen Reinhard Schulzes "Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik", *WI* 30 (1990), 140-59; ders., "Was ist die islamische Aufklärung?", *WI* 36,3 (1996), 276-325; ders., "Die islamische Welt der Neuzeit (16.-19. Jahrhundert)", in A. Noth/J. Paul (Hrsg.), *Der islamische Orient. Grundzü-*

ganze Epochen europäischer Kulturgeschichte auf muslimische Gesellschaften stößt notwendig auf Schwierigkeiten, weil man sie meist unweigerlich an spezifisch europäische Bedingungen, Entwicklungen und Einflüsse bindet. Sie kann daher vermutlich immer angefochten werden. Freilich sind in der neueren Forschung zu epochalen Leitbegriffen des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa, wie Barock, Aufklärung und Pietismus, durchaus gegensätzliche Tendenzen erkennbar, die auf ihre Weise dazu beitragen, die Epochenbegriffe auch für Europa selbst zu relativieren. Auf der einen Seite stehen Arbeiten wie die von Robert DARNTON, der das Phänomen Aufklärung in starkem Maße sozial- und kulturgeschichtlich in den Netzwerken der *philosophes* und seinem französischen, speziell Pariser Milieu verankert und damit auch dem Begriff selbst stärkere Bindungen auferlegt.⁹ Auf der anderen Seite wird derzeit innerhalb der Pietismus-Forschung mit der Globalisierung pietistischer Bewegungen eine komparative Ausweitung des Pietismus-Begriffs und auch seine zeitliche Entgrenzung propagiert.¹⁰ Beschränkung wie Entgrenzung der Leitbegriffe verändern letztlich das Verständnis der Epochen selbst. Dies betrifft in besonderem Maße auch den Barock als Epochenbegriff: gerade dieser tritt in den Worten K. STIERLES allmählich aus dem “Horizont einer namen-

ge seiner Geschichte, Würzburg: Ergon Verlag 1998, 333-403; für die wichtigsten einschränkenden bis stark kritischen Stellungnahmen dazu von R. Peters, U. Haarmann, T. Nagel und B. Radtke siehe G. Hagen/T. Seidensticker, “Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik”, *ZDMG* 148 (1998), 83-110, besonders 83 f.; sowie im Überblick zur Kontroverse F. Niewöhner, *FAZ* 28.5.1997, 26.3.2001. Hinzu kommt die heftige Polemik von B. Radtke, *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: Theoretische und filologische Überlegungen. Fortsetzung einer Debatte*, Utrecht 2000. Weitere, differenzierte Stellungnahmen bieten unveröffentlichte Vortragsmanuskripte von A. Hofheinz, “Illumination and Enlightenment Revisited, Or: What Has Sufism Got To Do With Modernity?”, Bergen 1997; R. S. O’Fahey, “Pietism, Fundamentalism and Mysticism: an alternative view of the 18th and 19th century Islamic world”, in G. A. Ersland & al. (Hrsg.), *Festskrift til Historisk Instituts 40 års jubileum*, Bergen 1997, 151-66; sowie K. Vikør, “Muhammadan piety and Islamic enlightenment: Survey of a historiographical debate”, Workshop *Individual piety and society*, Istanbul 1998.

9 Siehe besonders R. Darnton, *The Business of enlightenment*; ferner ders., *The Forbidden Bestsellers of Pre-Revolutionary France*, London: Fontana Press 1997. Hierzu explizit auch sein programmatischer Aufsatz in *FAZ* 2.10.1996, S. N 6.

10 So Hartmut Lehmann auf dem I. Internationalen Kongress für Pietismusforschung in Halle; siehe dazu den Bericht von F. Voigt, *SZ* 5.9.2001, S. 18. Die Kritik des Bochumer Kirchenhistorikers Johannes Wallmann an diesem Vorschlag insistierte denn auch auf der Beibehaltung der Bindung des Begriffs an die kirchenreformerische Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts.

gebenden dominanten Tendenz” heraus, verliert seinen Formelcharakter und präsentiert sich zunehmend als “System epochenspezifischer Differenzen und Antagonismen”, die sich immer nur annäherungsweise erfassen lassen.¹¹ Dies gilt in vergleichbarer Weise auch für die Aufklärungsepoke und ihre sozialen und kulturellen Strömungen, deren Diskussion seit den achtziger Jahren ebenfalls eine Dezentrierung und regionale Differenzierung des Aufklärungsbegriffes mit sich brachte.¹²

Eine entsprechend differenzierte Sicht der europäischen kulturhistorischen Epochen bietet offenkundig mehr Raum für Vergleiche mit Entwicklungen innerhalb der islamischen Staaten und Gesellschaften einschliesslich der osmanischen Gebiete in Europa selbst, zumal sie auch die regionalen Unterschiede stärker berücksichtigt. Für die weitere Untersuchung erscheint es sinnvoll, wenn man sich dabei zunächst auf einzelne Elemente der künstlerischen, gelehrteten und literarischen Entwicklung beschränkt und diese einander gegenüberstellt, um so allmählich eine solidere Basis für signifikante Vergleiche zu finden. Reinhard SCHULZES These hat sich vom Epochenbegriff zunehmend auf derartige Analogien verlagert. In diese Richtung bewegen sich auch manche neueren islamwissenschaftlichen Forschungen zum 18. Jahrhundert, etwa im Bereich von Şūfismus und Literatur. Albrecht HOFHEINZ hat anhand einer sudanesischen Fallstudie die psychologische Internalisierung schriftreligiöser Normen beschrieben, die sich im Rahmen der neuen, im späten 18. Jahrhundert entstandenen şūfischen Bewegungen in ländlichen und nomadisch geprägten Regionen vollzog, und sie mit dem christlichen Pietismus derselben Periode verglichen.¹³ Suraiya FAROQHI hat für die muslimische osmanische Ober- und Mittelschicht des 17. und 18. Jahrhunderts eine wachsende Tendenz zur literarischen Selbstdarstellung und zur Verarbeitung von

11 Siehe hierzu besonders den zusammenfassenden Beitrag von Karlheinz Stierle, “Barock-Diskurs und virtuelles Barock. Umberto Ecos *L’isola del giorno prima*”, in J. Küppers/F. Wolfzettel, *Diskurse des Barock*, 681-709, Zitate aus S. 707.

12 Siehe hierzu besonders Carsten Zelle, “‘Fragmentation des Lumières’. Zum Siebten Internationalen Aufklärungskongress in Budapest vom 26. Juli bis 2. August 1987”, *Das achtzehnte Jahrhundert* 11 (1987), Heft 2, 74-78; S. Jüttner/J. Schlobach, *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg 1992; sowie die beiden thematischen Schwerpunkt-Hefte der Zeitschrift *Das achtzehnte Jahrhundert* 19 (1995): “Aufklärung(en) im Osten” (Heft 1); “20 Jahre DGEJ. Aufklärungsforschung – Bilanzen und Perspektiven” (Heft 2).

13 A. Hofheinz, *Internalising Islam. Shaykh Muhammad Majdhūb. Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*, Ph.diss. Univ. Bergen 1996; ders. “Illumination and Enlightenment Revisited”, siehe auch R. S. O’Fahey, “Pietism, Fundamentalism and Mysticism”.

Alltagserleben in Tagebuch, Autobiographie und Reisebeschreibung nachgezeichnet, die in starkem Masse durch die šūfischen Milieus geprägt war und offensichtlich mit einer stärkeren Ausprägung des Ich-Bewusstseins einherging.¹⁴ Ähnliches hat auch Ralf ELGER am Beispiel des einflussreichen Šūfīs und Literaten Mušṭafā al-Bakrī (gest. 1749) für die arabische Literatur des 18. Jahrhunderts herausgestellt.¹⁵ Mit der archäologischen, historisch-antiquarischen Orientierung Zabīdīs soll hier ein weiterer, gleichermassen auffälliger Zug in der Gelehrsamkeit der Periode, wiederum anhand einer einzelnen Fallstudie vorgestellt werden.

Auf eine Darstellung von Zabīdīs Leben und Karriere, die ihn von Indien in den Yemen, den Ḥiġāz und schliesslich nach Kairo führte, kann hier verzichtet werden.¹⁶ Nicht, dass einem an seinen Schriften zunächst auffallend Neues entgegentreten würde. Sie bewegen sich auf wohletablierten Feldern religiöser und philologischer Wissenschaft. Einmalig in ihrem Umfang sind dabei sowohl das grösste arabische Lexikon überhaupt, *Tāğ al-‘arūs min ḡawāhir ḥal-Qāmūs*,¹⁷ sowie der Ḥazālī-Kommentar *Iḥāf as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ ḥIhyā’ ulūm ad-dīn*,¹⁸ beide wohl auch unerreicht in ihrem direkten Rückgriff auf die Quellentexte der philologischen, ḥadītwissenschaftlichen und theologischen Tradition. Die Anzahl seiner Schriften, die sich bisher identifizieren liess und von der nur ein kleinerer Teil in Handschriften oder als Druck vorliegt, beträgt über 200. Auffällig erscheint nun in seinen Werken die durchgängige Präsenz von Referenzen in Form von *isnād*, *silsila* oder *nasab*. Diese sind in den bisher durchgesehenen Schriften geradezu allgegenwärtig, was den inhaltlichen Zugang und die Lektüre insgesamt nicht gerade erleichtert. Das Streben nach genealogischer Verifikation und nach der Identifikation von Ursprüngen umfasst bei ihm vielfältige Bereiche islamischer Kultur, von Namenskunde und Geographie bis hin zu Künsten und Handwerken wie Kalligraphie und Bogenschiessen. Es äussert sich auch in einer bemerkenswerten Quellenanalyse und Textkritik. Auffällig ist dabei auch die Fokussierung auf die eigene Person, die sich aus der genealogischen Methode

- 14 S. Faroqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*. München: Beck Verlag 1995, 207-27.
- 15 R. Elger, *Mušṭafā al-Bakrī. Studien zu einem arabischen Autor des 12./18. Jahrhunderts*. Habilitationsschrift, Univ. Bamberg 2000.
- 16 Hierzu S. Reichmuth, “Murtadā az-Zabīdī (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts. Glimpses of Islamic scholarship in the 18th century”, *WI* 39 (1999), 64-102.
- 17 Hier zitiert nach der einzigen bisher vollständigen Ausgabe, Kairo: al-Maṭba‘a al-hairiyya 1307, repr. Benghazi 1966.
- 18 Hier zitiert nach der Ausgabe Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya 1409/1989.

ergibt: die Verifikation durch den Autor und seine hochwertigen Überliefererketten, durch seine Bekanntschaft mit prominenten Gelehrten oder seinen persönlichen Besuch in einem geographischen Ort bringt nicht selten die Darstellung zum Abschluss.¹⁹

Neben Sammlung und Verifikation tritt aber auch die Weitergabe und Verbreitung der eigenen Schriften durch *iğāza*, die Zabīdī denkbar grosszügig und summarisch handhabt. Methoden der Verbreitung und des Vertriebs seiner Schriften, mit Subskription und Werbung verbunden, aber auch mit Lehre und Diskussion, erscheinen bei ihm für das Handschriftenwesen ziemlich durchorganisiert, wenn nicht ganz und gar neuartig, und man kennt sie ansonsten eher vom frühen Buchhandel in der Folge des Buchdruckes. Ĕabartīs meisterhafte Biographie Zabīdīs, aber auch dessen eigene umfangreiche Angaben zu seinen vielen Lehrern, Schülern, Freunden und Bekannten in seinem bisher nur handschriftlich vorliegenden *Mu'ğam* ergeben hier zusammengekommen ein sehr plastisches Bild.²⁰

Aufbau und Ausweitung des persönlichen Beziehungsnetzes, Sammlung und genealogische Verifikation der religiösen und philologischen Traditionen und Generalisierung des Traditionsprozesses hängen offenbar bei Zabīdī eng zusammen. Es wird hier eine vielschichtige Wechselwirkung von Netzwerk- und Diskursentwicklung erkennbar. Die persönlichen Beziehungen bilden den Kristallisierungspunkt für genealogische, historische und im allgemeineren Sinne kulturelle Interessen, die man zusammengekommen im weitesten Sinne als archäologisch bezeichnen kann. Umgekehrt fördern Hadītwissenschaft und Genealogie sichtlich die Expansion des Beziehungsnetzes. Sie bieten den Partnern Zabīdīs ein Angebot zur Status-Aufwertung und zur Legitimation, das offensichtlich gern und gelegentlich voll Faszination angenommen wurde. Für diesen Prozess der Aufwertung und Freisetzung lokalen Wissens und lokaler Genealogie lässt sich sogar der eher subversive Genealogie-Begriff von Michel FOUCAULT²¹ anwenden, insbesondere dort, wo diese Aufwertung wie etwa in Westafrika politisch und kulturell deutliche Folgen zeitigte.²² Das Beziehungsnetz,

19 Über die grosse Bedeutung der vielfältigen persönlichen Zeugnisse des Autors und seines eigenen *samā'* für den *Tāğ al-'arūs* bereits H. T. Šallāš, *az-Zabīdī fī kitābihī ḥāfiẓat al-'arūs*, Bağdād: Dār al-Kitāb li-t-ṭibā'a 1401/1981, 208-37, zusammenfassend 690.

20 Zu Zabīdīs 'Werbemassnahmen' für *Tāğ al-'arūs* und *Iḥyā' as-sāda* bereits S. Reichmuth, "Murtaḍā az-Zabīdī", 77 ff., 88 f., 96 f.

21 M. Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, 16-20.

22 Zu Zabīdīs Beziehungen zum Sahara- und Subsahara-Gebiet (Westafrika, Dār Für, Nilsudan, Äthiopien) und den religiösen und politischen Bewegungen, die vom Kreis seiner

das bei Zabīdī in geradezu einmaligem Umfang dokumentiert und thematisiert vorliegt, wird insgesamt neben der Ebene des gelehrt Diskurses und neben den zeitgenössischen sozio-politischen Strukturen und Institutionen als dritte Variable erkennbar, die in Wechselwirkung mit den beiden anderen das Handeln und die Wirkung des Autors bestimmt.

Im folgenden soll die archäologische Ausrichtung Zabīdis an verschiedenen Bereichen seiner gelehrt Aktivitäten und seines Werkes dargestellt werden.

3. Ḥadīt-Wissenschaft

Zabīdis überragende Bedeutung als Muḥaddit ist besonders von Kattānī herausgestellt worden; nach ihm geht die wissenschaftliche Ḥadīt-Überlieferung, so weit sie noch besteht, im wesentlichen auf Zabīdis weitreichende Lehr- und Sammeltätigkeit zurück.²³ Tatsächlich spielte die Suche nach möglichst kurzen *isnād*-Ketten (den sog. ‘awālī) in seinen Aktivitäten eine zentrale Rolle, und er konnte schon in jungen Jahren auf eigene Überlieferungsketten zurückgreifen, die zu den kürzesten seiner Zeit gehörten. Der berühmte *al-Ḥadīt al-musalsal bi-l-awwaliyya*, mit dem man die Tradierung beginnen liess, ist eines der deutlichsten Beispiele hierfür.²⁴ Aber ein weiterer Ḥadīt, der den Wert der Liebe zum Propheten betont und den er in der Einleitung zu seinem Ḡazālī-Kommentar präsentierte,²⁵ musste wohl auf Zabīdis Zeitgenossen einigermaßen sensационell wirken, da sein Isnād von ihm selbst bis zum Prophetengefährten Anas nur 20 Glieder umfasste und damit einen Zeitraum von mehr als 1100 Jahren überwand.²⁶

Der erwähnte “zuerst überlieferte Ḥadīt” (*al-Ḥadīt al-musalsal bi-l-awwaliyya*) gehört in die Kategorie der *musalsalāt*-Hadīte, deren Weitergabe mit bestimmten begleitenden Bedingungen, Handlungen oder Spruchformeln verbunden war. Diese Kategorie von Ḥadīt-Überlieferungen ist bei Zabīdī mit

Schüler und Bekannten ausgingen, S. Reichmuth, “A Focus for African scholars in eighteenth-century Cairo: Murtadā az-Zabīdī (1732-91) and his Saharan and Subsaharan Connections”, in Vorbereitung.

- 23 Muḥammad ‘Abd al-Hayy al-Kattānī, *Fihris al-fahāris wa-l-atbāt wa-mu‘ğam al-ma‘āgim wa-l-maşyahāt wa-l-musalsalāt*, hrsg. I. ‘Abbās, Bairūt: Dār al-Ġarb al-islāmī 1402/1982, I, 528.
- 24 S. Reichmuth, “Murtadā az-Zabīdī”, 74 f.
- 25 Er überliefert die Antwort des Propheten an einen einfachen Beduinen, der ihm seine Reverenz erwies: *al-mar‘u ma‘a man aħabba wa-anta ma‘a man aħbabt*.
- 26 Zabīdī, *Ithāf as-sāda* I, 6 f.

einer reichen Sammlung vertreten. Zu ihr gehören Ḥadīṭe, die nur am Tag des ‘Īd oder am Donnerstag weitergegeben wurden, wieder andere, bei denen gleichzeitig der šūfische Handschlag ausgetauscht oder das Šūfi-Gewand überreicht wurde, ferner solche, deren Weitergabe sich innerhalb bestimmter Personengruppen, Šūfis, Rechtsgelehrte eines Mađhab, aber auch Mekkaner, Damaszener etc. vollzog, und viele andere mehr. Zabīdī übernahm hier eine Kollektion von 50 *musalsalāt*, die einer seiner yemenitischen Lehrer von dem berühmten Muḥammad b. ‘Aqīla (gest. 1150/1737) in Mekka erhalten hatte. Auf Nachfrage seiner Schüler kommentierte und verifizierte er ihre etwas fragmentarische Überlieferung, fügte seine eigenen, z.T. kürzeren Ketten hinzu und verwies daneben auf eine beträchtliche Anzahl weiterer *musalsalāt* aus seinem eigenem Fundus (*at-Ta’līqa al-ğalīla bi-ta’līq musalsalāt Ibn ‘Aqīla*).²⁷ Die *musalsalāt*-Überlieferungen besitzen eine lange Tradition.²⁸ Sie scheinen im 18. Jahrhundert besondere Popularität genossen zu haben, vielleicht deswegen, weil sie den Vorgang der Überlieferung anhand der Wiederholung der begleitenden Umstände und Handlungen besonders greifbar machten und weil in ihnen šūfische Praktiken und prophetische Überlieferung miteinander verschmolzen. Bei *al-musalsal bi-l-muṣāfaḥa* handelte es sich um einen Händedruck, den Anas nach eigenem Bericht mit dem Propheten austauschte und der bis in die Gegenwart weitergegeben wurde. Ein ähnlicher Vorgang lag dem “*musalsal* der verflochtenen Hände” (*al-musalsal bi-l-mušābaka*) zugrunde, der auf Abū Huraira zurückgeführt wurde. Nach einer Berliner Version²⁹ hatte der Prophet dabei erzählt, was Gott an jedem der Wochentage geschaffen hatte... Dies waren Ḥadīṭ-Überlieferungen buchstäblich ‘zum Anfassen’! Ibn ‘Aqīlas Text war offenbar einer der bedeutendsten auf diesem Gebiet.

Unter den kleineren Schriften, die von Zabīdī überliefert sind oder die er selbst erwähnt, findet sich eine ganze Anzahl von *tahriġ*-Abhandlungen, d.h. Untersuchungen zur Analyse der Überlieferung für einen einzelnen Ḥadīṭ.³⁰

27 GAL II, 386, S II, 522; Kahħāla VIII, 264. Ms Princeton, Garrett Collection (Yahuda Section) 2356 (Autograph), 1330; R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton 1977, Nr. 755, 1., 2.

28 Siehe eine längere Liste von *Musalsalāt*-Sammlungen, deren älteste bis ins 5./11. Jahrh. zurückreicht, in Kattānī, *Fihris* II, 655-66. *Musalsalāt*-Schriften Zabīdīs erwähnt 662; für eine weitere Sammlung in der StaBi, die auf Zabīdī zurückgeht, Ahlwardt 1618. Ms Lbg 526, ff. 310-13. Ahlwardt 1619 enthält eine Liste weiterer *Musalsalāt*-Werke.

29 StaBi, Ahlwardt 1618, Ms. Lbg. 526/26., f. 312a.

30 Z.B. Zabīdīs eigene Werkliste, S. Reichmuth, “Murtadā az-Zabīdī”, 99; hierfür sowie für die folgenden Angaben siehe die Übersicht über das Ḥadīṭ-Schrifttum des Autors in Šallāš, *az-Zabīdī*, 134-39.

Hierzu gehört auch eine Abhandlung über die beiden bis heute populären, aber in ihrer Überlieferung sehr fragwürdigen Ḥadīṭe, auf die sich Muslime gerne für ihr Interesse an den ‘westlichen’ Wissenschaften berufen: “Das Streben nach Wissen(schaft) ist eine Verpflichtung für jeden Muslim” (*ṭalab al-‘ilm farīda ‘alā kull muslim*) sowie “Strebt nach Wissen, und sei es in China” (*uṭlubū l-‘ilm wa-lau kāna bi-ṣ-Ṣīn*).³¹ Beide hat Zabīdī auch in seinem *Iḥyā*-Kommentar behandelt.³² Ob für das Interesse an diesen Ḥadīṭen bereits ein ähnlicher Kontext gegeben war wie heutzutage, nämlich die Diskussion um Wert und Unwert der ‘westlichen’ Wissenschaften, wird sich ohne weitere Belege nicht klären lassen. Wie wir sehen werden, zeigt Zabīdī immerhin eine bemerkenswerte Achtung vor China selbst.

Neben Untersuchungen zu einzelnen Ḥadīṭen finden sich bei Zabīdī Sammlungen von Isnādketten gleichen Typs sowie Studien zu einzelnen Tradenten. Besonders wichtig, weil vom Isnād her sehr kurz, sind seine “Dreier-Ketten Ṭabarānīs” (*tulātiyyāt at-Ṭabarānī*),³³ d.h. Überlieferungen aus *al-Mu‘ğam al-kabīr* von Ṭabarānī (260-360/873-971),³⁴ bei denen nur drei Tradenten zwischen dem Sammler und dem Propheten stehen. Die *tulātiyyāt* bildeten auch die kürzesten Isnāde für Ibn Ḥaġar, der sie als Zehner-Ketten (*uṣāriyyāt*) überlieferte.³⁵ Hinzu kommt eine weitere Serie von Vierer-Ketten (*rubā‘iyyāt*) von Ṭabarānī. Zabīdīs Isnāde enthielten hier lediglich 16 bzw. 17 Glieder und werden vom Empfänger der *iğāza*, in denen sie enthalten sind, stolz als die kürzesten ihrer Zeit bezeichnet.³⁶ Einen Eindruck von Ansehen und Wirkung der uns so wenig ansprechenden Überliefererketten insgesamt liefern bereits Zabīdīs Diktat-Vorlesungen in der Šaiħū-Moschee, von der zwei Mitschriften erhalten sind.³⁷ Etwas von dem ‘Geschmack’ der Ḥadīṭ-Überlieferung vermitteln auch zwei seiner Titel-Kreationen, in denen sie mit Helva (*fānīd*) und ‘Kabuler Kon-

31 *Al-‘Iqd at-tamīn fī ḥadīṭ uṭlubū l-‘ilm wa-lau kāna bi-ṣ-Ṣīn*. Ms. bisher nicht nachweisbar; erwähnt vom Autor selbst, *Iḥyā as-sāda* I, 149; Kattānī, *Fīhris* I, 539.

32 *Loc. cit.*

33 Ms Leiden, Or. 2447, P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leiden 1957, 221 f.

34 Zu ihm *EI²* X, 10 (M. Fierro).

35 Während bei den *tulātiyyāt* der Sammler nicht mitgezählt wird, ist er bei den ‘Uṣāriyyāt mit eingeschlossen, d.h. bei den 16 Gliedern in Zabīdīs *isnād* für diese Sammlung. Die Terminologie bedarf weiterer Klärung.

36 Ms Leiden Or. 2447, S.1

37 *Al-Amālī aš-ṣaiħūniyya*, GAL II, 288; MSS StaBi, Ahlwardt 1215, 10253. Dazu bereits S. Reichmuth, ‘Murtadā az-Zabīdī’, 80 f.

fitüre” (*murabbā kābulī*) verglichen wird.³⁸ Offenkundig diente sie nicht nur der Verifikation, sondern sollte eine Art Genuss bereiten.

Kattānī bezeichnet Zabīdī als den umfassendsten Ḥadīt-Kenner und -Gelehrten, den es nach Ibn Ḥaġar und seinen Schülern gegeben hat. Dieses Urteil beginnt man zu verstehen, wenn man sich Zabīdīs Ġazālī-Kommentar näher anschaut. Er besteht zu einem guten Teil aus einer gründlichen Analyse des reichen und nicht selten umstrittenen Ḥadīt-Materials, das im *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* zu finden ist.³⁹ Hierbei verweist Zabīdī auf eine Vielzahl von grösseren und kleineren Ḥadīt-Sammlungen, die sonst nur wenig bekannt sind. Zu den ältesten gehören einige der frühesten *Musnad-* und *Sunan*-Werke, von Musaddad b. Musarhad (gest. 228/843),⁴⁰ Sa‘īd b. Manṣūr (gest. 227/842),⁴¹ Ibn Rāhūya (gest. 237/851)⁴² sowie die *Fawā'id* von Sammūya (gest. 267/880).⁴³ Nicht selten wird deutlich, dass die fraglichen Schriften direkt herangezogen werden. Stellt man eine Liste der Werke zusammen, die Zabīdī allein im ersten Band seines Kommentares für die Überprüfung von Text und *isnād* der Ḥadīṭe Ġazālīs heranzieht, so zeigt sich, dass er etwa über das bekannteste Werk zu diesem Thema, *al-Muġnī 'an haml al-asfār* von ‘Irāqī (gest. 1404), das er vollständig verarbeitet hat und zitiert, weit hinausgeht. Insgesamt dürfte *Ithāf as-sāda* womöglich eine der grösssten bekannten *tāhriġ*-Sammlungen überhaupt darstellen. Auch als umfassende Synthese der Hermeneutik des Ḥadīt in der Tradition Ġazālīs ist das Werk noch weitgehend unerforscht.

38 *Al-Fānīd fī ḥalāwat al-asānīd*, erw. *Tāğ al-‘arūs* II, 584; Kattānī, *Fihris* I, 363, 538: *Ḥalāwat al-fānīd fī ḥalāwat al-asānīd*; so auch Šallāš, *az-Zabīdī*, 136; *al-Murabbā al-Kābulī fī-man rawā 'an aš-Šams al-Bābilī*, GAL S II, 691, Ms. Leiden Or. 2448 (Autograph), P. Voorhoeve, *Handlist*, 240.

39 Auf dem *Tāhriġ*-Material des *Ithāf as-sāda* basiert die siebenbändige Sammlung von Abū ‘Abdallāh Maḥmūd b. Muḥammad al-Haddād, *Tāhriġ ahādīt >Iḥyā' 'ulūm ad-dīn<*, ar-Riyāḍ: Dār al-‘āṣima li-n-našr 1408/1987. Sie ist lediglich durch zusätzliches Material aus Subkī, *Tabaqāt aš-Šāfi‘iyya*, ergänzt, das dieser im Anschluss an seine Biographie Ġazālīs zusammengestellt hat.

40 Musaddad b. Musarhad al-Asadī, *al-Musnad*, Kahħāla XII, 224. Angeblich der erste in Baṣra, der ein *Musnad* verfasste. Erwähnt in GAL S I, 310, GAS I, 508 ohne eigenes Werk! Bisher offenbar kein Ms nachgewiesen. Zit. *Ithāf as-sāda* 5, 123 f., 523 (indirekt), 619.

41 Abū ‘Utmān Sa‘īd b. Manṣūr b. Šu‘ba al-Ḥurāsānī al-Marwazī, *as-Sunan*, Kahħāla IV, 232. GAS I, 104 erwähnt nur ein einziges Ms (Köprülü 439). Zit. *Ithāf as-sāda* 389, 605, 637.

42 Ishāq b. Ibrāhīm Rāhūya al-Marwazī, *al-Musnad*, GAL S I, 257, Kahħāla II, 228. GAS I, 109 (als Todesjahr hier 238/853) erwähnt lediglich zwei unvollst. MSS. (Kairo, *hadīt* 454, nur Bd. IV; Zāhiriyā, ‘āmm 9401, nur 9ff). Zit. *Ithāf as-sāda* 523 (evtl. indirekt), 619.

43 Ismā‘il b. ‘Abdallāh al-İṣfahānī, genannt Sammūya, *al-Fawā'id fī l-hadīt*, Kahħāla II, 278; in GAS I, 145, wird für Sammūya, *Fawā'id*, nur ein einziges Exemplar in der Zāhiriyā (10 ff., wohl unvollständig) angegeben. Zit. *Ithāf as-sāda* I, 174.

Schliesslich ist Zabīdīs freigebiger Umgang mit der *iğāza* zu nennen, den er noch als junger Mann, gleich nach seiner Ankunft in Ägypten in einer eigenen Schrift begründete.⁴⁴ Allgemeine *iğāza* (*iğāza 'āmma*) wie auch *iğāza* per Korrespondenz sind bei ihm häufig belegt. Sein langes Rağaz-Gedicht *Alfiyyat as-sanad*, in der er seine Lehrer und seine gesamten Lehrüberlieferungen aufzählt, endet mit einer allgemeinen *iğāza* für all seine Schriften für jeden, der ihn darum bittet (*wa-kulli man qad-i stağāza minnī * fī l-aħdi wa-l-'ilmi bi-kulli fannī*).⁴⁵ Diese freigebige Praxis, die auch in seinen öffentlichen Ḥadīt-Sitzungen zum Ausdruck kam, setzte sich zu seiner Zeit immer mehr durch, auch wenn einzelne ältere Gelehrte dies durchaus noch ablehnten.⁴⁶ Von Zabīdī haben sich viele *iğāza*-Texte erhalten, denen zum Teil wichtige Angaben zu Leben und Werk zu entnehmen sind.⁴⁷

4. Taşawwuf

Auch im Bereich des *taşawwuf* zeigt sich Zabīdī bemüht um die Sammlung und Verifikation von šūfischen *salāsil* und *awrād* und um ihre Bündelung und allgemeine Weitergabe. Dies wird besonders deutlich an der umfassenden Sammlung seiner eigenen šūfischen Affiliationen, die er 1181/1768, also bereits im Alter von 36 Jahren verfasste (*Iqd al-ğauhar at-tamīn fī d-dikr wa-turuq al-ilbās wa-t-talqīn*). Diese Schrift ist als Autograph in Medina sowie in zwei weiteren Handschriften im Dār al-Kutub in Kairo erhalten.⁴⁸ Zabīdī hat sie 1181/1768 für den Spross einer Šūfī-Familie im östlichen Nildelta am Grab von dessen Vorfahren fertiggestellt. Auf eine Einleitung zu den Formen und Bedingungen des *dikr*, der Übergabe des šūfischen Gewandes und der Weitergabe šūfischer Gebetsformeln folgt ein Lexikon von 127 *turuq*, mit

44 *Risāla fī tāhqīq lafż al-iğāza*, verfasst 1168 in Rašīd für einen lokalen Gelehrten, erwähnt Tāġ al-‘arūs IV, 21 f.; *Mu’ğam* f. 38b. Die Schrift ist bisher nicht nachweisbar.

45 Text zit. in Kattānī, *Fihris* I, 543.

46 So etwa Muḥammad b. Ḥasan as-Samannūdī, gest. 1199/1784; Zabīdī, *Mu’ğam* f. 149a-150a; Ğabartī, ‘Ağā’ib al-āṭār fī t-tarāġim wa-l-aħbār, Kairo 1297/ 1879, II, 94 f.

47 Eine ganze Anzahl dieser *iğāzāt* erwähnt Kattānī, *Fihris* I, 539 ff.

48 Kairo, Dār al-kutub, a) *taşawwuf* Taimūr 332 (Film Nr. 55045), dat. 1205/ 1791; b) *taşawwuf* 4072 (Film Nr. 54802), dat. 1254/1838-9; c) Autograph in Medina erwähnt von Kattānī II, 872; d) E. Geoffroy, *EI²* X, 245 (Art. “Tariķa”), erwähnt weiteres Ms in Privatbesitz. Siehe auch B. von Schlegell, *EI²* VIII, 728 (Art. “Sa’diyya”) sowie D. Gril, “Sources manuscrites du histoire du soufisme à Dār l-kutub. Un premier bilan”, *Annales Islamologiques* XXVIII (1994), 139.

denen der Autor selbst verbunden ist. Jeder Eintrag enthält kurze Angaben zum Gründer, manchmal auch zu spezifischen Eigenschaften seiner *tariqa*; dann folgen Zabīdīs eigene *salāsil*, die ihn mit dem Gründer verbinden. Seine Affiliationen gehen teilweise auf persönliche Initiation zurück, für die eine ganze Reihe prominenter Gelehrter und Sūfis in Indien, im Yemen und Ḥiġāz und schliesslich auch in Ägypten genannt werden. Neben sūfischen Beziehungen zu den sonst bekannten Lehrern Zabīdīs tritt hier auch der berühmte indische Gelehrte Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (gest. 1176/1762) konkret in Erscheinung. Er vermittelte Zabīdī seine früheste *silsila* der Naqšbandiyya, die bereits die Linie der Muğaddidiyya mit anderen verband. Andere Affiliationen entstammen älteren Zusammenstellungen sūfischer Gelehrter, die Zabīdī per *iğāza* zur Verfügung standen; besonders die Schriften von Qušāšī (Medina, gest. 1071/1660),⁴⁹ *as-Simṭ al-mağīd*, von Qušāšīs Schüler ‘Uğaimī (Mekka, gest. 1113/1702), *ar-Risāla*,⁵⁰ und schliesslich Abū l-Futūḥ at-Ṭāwūsī (Abarqūh/Iran, gest. 871/1466),⁵¹ *Ǧam‘ al-firaq*, auf den auch Qušāšī bereits zurückgreift.

Die Sammlung führt Sūfi-Bruderschaften aus Ägypten, Yemen, Nordafrika, dem osmanischen Bereich, Iran, Zentralasien und Indien zusammen. Berücksichtigt sind auch die spirituellen Sonderwege der *turuq*. So ist die Rede von den acht “Vermittlern”, die mit dem Propheten in Verbindung stehen (*al-wasā’it at-tamāniya al-muṭṭasila bi-rasūl Allāh*).⁵² Hierzu werden Hadir (mit insgesamt vier *turuq*), Ilyās, aber auch Abū Bakr und Abū d-Dardā’ ausdrücklich genannt. Ausführlich behandelt werden auch die Uwaisiyya, die sich auf direkte spirituelle Kontakte zu Propheten oder Šuyūḥ beruft, sowie die yieldiskutierte *tariqa muhammadīyya*, die auf der beständigen Praxis des Segens-

49 Kaħħala II, 170; A. Johns, *EI*² V, 525 f. (“al-Ḳushāshī”)

50 Hasan b. ‘Alī b. Yaḥyā al-‘Uğaimī al-Yamanī al-Makkī (1039-1113/1639-1702), Kaħħala III, 264; GAL II, 392, S II, 536 f.; verfasste eine *Risāla*, in der er über 40 *turuq* seiner Zeit mit ihren Praktiken und ihren *salāsil* beschreibt. Diese ist bisher nicht nachgewiesen, wurde aber sowohl von Zabīdī als auch von Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī (1202-76/1789-1859) verwertet; siehe ausdrücklich Sanūsī, *al-Maġmū‘a al-muhtāra min mu’allafāt al-ustād al-imām sīdī Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī*. Manchester 1990, *as-Salsabil al-mu‘in fī t-ṭarā’iq al-arba‘in*, 6. Sanūsīs Überlieferungsketten, die auf ‘Uğaimī zurückführen, finden sich in der genannten *Maġmū‘a* in der Abhandlung *al-Manhal ar-rāwī ar-rā’iq fī asānīd al-‘ulūm wa-t-ṭarā’iq*, 48 f. Siehe zu beiden Schriften auch K. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī (1787-1859)*, London: Hurst; Evanston: Northwestern University Press 1995, 229-35.

51 Kaħħala I, 295 f., Titel der Schrift dort nicht angegeben.

52 Zabīdī, *Iqd al-ġauhar*, Ms. tašawwuf Taimūr 332, 25, 30, 47 f., 51.

spruchs über den Propheten (*as-ṣalāt ‘alā n-nabī*) beruht.⁵³ Den Status der dauernden Verbundenheit mit dem Propheten bis hin zur Vision, den sie schliesslich vermitteln soll, schreibt Zabīdī verschiedenen seiner Lehrer zu, die für die weitere Entwicklung des Ṣūfismus eine wichtige Rolle spielten; so u.a. ‘Abd ar-Rahmān al-‘Aidarūs (gest. 1192/1778)⁵⁴ und ‘Abdallāh al-Mīrğanī (gest. 1207/1792).⁵⁵ Aber auch ein Weg über ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī (gest. 973/1565) wird erwähnt, was dessen Rolle in der Geschichte der *ṭarīqa muḥammadiyya* etwas deutlicher werden lässt.⁵⁶

Die Linie der ‘encyklopädischen’ Sammlungen ṣūfischer *salāsil*, die sich im späteren 17. Jahrhundert auffällig verdichtet und sich bis zu Sanūsī im frühen 19. Jahrhundert fortsetzt,⁵⁷ findet mit Zabīdīs Sammlung von der Zahl der *turuq* her eindeutig ihren Höhepunkt. Am Ende enthält sie wiederum eine allgemeine *iğāza* für die Übernahme und Weitergabe aller enthaltenen Affiliationen (*an yantasiba ilaihā kullu āḥidin wa-mulāqin lanā*).

Berücksichtigt und im Text enthalten sind auch verschiedene Heilsversprechen, die verschiedene Ṣūfī-Meister ihren Anhängern vermittelten und die Zabīdī mit den Affiliationen insgesamt per summarischer *iğāza* weiterreicht. So

53 *Op. cit.*, 20-5, 89 f. Zum Problem der *ṭarīqa muḥammadiyya* siehe besonders B. Radtke, “Ibrīziana: Themes and Sources of a seminal Sufi work”, *Sudanic Africa* 7 (1996), 113-58, bes. 114-27, mit weiteren Hinweisen.

54 Siehe zu ihm Čabartī, *Āğā’ib* I, 526 ff.

55 Siehe zu ihm Čabartī, *Āğā’ib* II, 147 f.; R. S. O’Fahey, *Arabic Literature of Africa*, vol. 1: *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, Leiden: Brill 1994, 180 ff., zu ihm und seinen Nachfahren, den Gründern der Ḥatmiyya im Sudan.

56 Die Bedeutung von Ša‘rānī und seinen Schriften für Lehre und Praxis der *ṭarīqa muḥammadiyya* bedarf noch der Klärung. Ergiebig erscheint hier besonders *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya*, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1393/1973, 5, 281-87. Hier begründet er die Notwendigkeit, den Propheten selbst zu seinem geistigen Lehrer zu machen, und die Praxis der *taṣliya*, die für ihn zu den schnellsten Wegen gehört, die in die Gegenwart Gottes (*hadrat Allāh*) führen. Es geht dabei auch um die *ṣuhba barzāhiyya* mit dem Propheten (285), also die Verbindung zu seiner Gestalt, wie sie in der Zwischenwelt des *barzāh* existiert. Der Prophet ist der beste Vermittler (*wāsiṭa*), um zu Gott zu gelangen. Ähnlich, u.a. mit Verweis auf die Šādiliyya (der ja auch Ša‘rānī angehörte), der indische Qādirī ‘Abd al-Haqq ad-Dihlawī (gest. 1052/1642, zit. bei Tahānawī, *Kaṣṣāf iṣṭilāḥāt al-funūn. Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Muselmans*, Part I, Calcutta: W. N. Lees Press 1862, 860 ff.). Diese empfiehlt den Rückgriff auf die *taṣliya* insbesondere in Zeiten ohne perfekten Gottesfreund (*walī-yi kāmil*) oder zur Leitung befähigten Šaiḥ (*šaiḥ-i hādī*); ihre Praxis führt zum Erscheinen eines inneren Lichtes sowie zur Schau des Propheten im Schlaf wie im Wachzustand. Vgl. auch das Zitat aus einer Schrift der Tiġāniyya in F. Meier, “Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte”, *ZDMG* 136 (1986), 391, anm. 117.

57 So bereits B. von Schlegell, *EI²* VIII, 728.

heisst es etwa von dem nordafrikanischen Gelehrten und Ṣūfī ‘Abd ar-Rahmān at-Ta‘ālibī (gest. 1468),⁵⁸ er habe denen das Paradies garantiert, die jemanden sähen, der ihn gesehen habe, und zwar bis zur siebten Stufe.⁵⁹ Zabīdī stand auf der sechsten und konnte so seinen Zeitgenossen dieses Heilsversprechen gerade noch weitervermitteln. Dass er hiervon tatsächlich Gebrauch machte, legt eine andere Quelle nahe.⁶⁰

Auffällig ist die methodische Gleichsetzung des šūfischen *sanad* mit Hadīt-Überlieferung und Genealogie, die sich in seinen Aktivitäten zeigt. Zabīdī stellt des öfteren die Kürze der šūfischen Kette heraus.⁶¹ Ferner bezeichnet ihn Sanūsī als denjenigen, der zusammen mit Ahmad ad-Dirdīr (gest. 1201/1786)⁶² die graphische Darstellung šūfischer Affiliationen mithilfe von Linien und Kreisen propagiert habe, um so die spirituelle Abstammung (*an-nasab ar-rūḥānī*) ähnlich wie die körperliche zu kennzeichnen. Inwieweit derartige graphische Darstellungen der šūfischen *silsila* Vorläufer haben, bleibt zu erforschen. Die Sanūsiyya hat sie später sehr reich zu einem vielblättrigen Baum der šūfischen Affiliationen und ihrer Ursprünge ausgestaltet.⁶³ Damit scheinen die historisierende Zusammenschau des Šūfismus und seine genealogische Verbildlichung zu einem gewissen Abschluss gekommen.

Stellt diese Bündelung, Genealogisierung und Historisierung eine Steigerung oder eine Entwertung des ursprünglichen šūfischen Charakters der jeweiligen Affiliationen und Bruderschaften dar? In Anlehnung an einen Begriff der soziologischen Systemtheorie könnte man hier eher von einer ‘Generalisierung’ sprechen, d.h. von einer Lösung aus ursprünglich geschlossenen Kontexten hin zu einer allgemeinen, standardisierten Form von Lebenshaltung und Praxis, die sich in Richtung dessen bewegt, was PARSONS und BELLAH im christlichen Kontext als “Civic Religion” bezeichnet haben.⁶⁴ Die neugegründeten šūfischen

58 Zu ihm *EI*² X, 425.

59 Zabīdī, *Iqd al-ğauhar*, 81 f.

60 M. Haġġī, *Mausū‘at a‘lām al-Maġrib* VII, 2444: so soll er bei einer Gelegenheit gesagt haben, dass denen, die hinter ihm beteten, die Sünden vergeben würden.

61 Z.B. *Iqd al-ğauhar* 39, 55 f.

62 Prominenter mālikitischer Gelehrter und Muftī, Ṣūfī, Šaiḥ der Ḥalwatiyya, Kaħħāla I, 67 f.; enger Bekannter Zabīdis; *Mu‘gam* f. 18b; Ġabartī, *Agħār ib* II, 147 f. Siehe Sanūsī, *Manħal*, 88.

63 Siehe die grosse Abbildung in O. Depont/X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris 1987 [1897], S. 150 f.

64 Zum Begriff der Generalisierung siehe z.B. R. Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, 317-33, 342-56; zu seiner Anwendung im Kontext der islamischen Welt des 18. und frühen 19. Jahrhunderts bereits S. Reichmuth, “Netzwerk” und ‘Weltsystem’. Konzepte zur neuzeitlichen ‘Islamischen Welt’ und ihrer Transformation”, in R. Loimeier (Hrsg.), *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und*

Bruderschaften des frühen 19. Jahrhunderts setzen diese Sammlung und Generalisierung jedenfalls voraus, auch wenn manche dann wiederum ihre Exklusivität zu erneuern suchen. Zabīdī selbst gibt zwar ziemlich eifrig eigene Affiliationen weiter. Er scheint aber selbst nie versucht zu haben, eine eigene *tariqa* zu begründen. Auch dies zeigt den historisch gefilterten, eher ‘generalisierten’ Charakter seines Sūfismus.

5. Genealogien, Ursprungslegenden

Zu den erhaltenen Werken Zabīdīs gehören Abhandlungen zur Genealogie von Nachfahren des Propheten und anderer berühmter Geschlechter und Dynastien der islamischen Geschichte. Meist ist ein konkreter Bezug zu Zeitgenossen und Bekannten erkennbar. Seine kurze Darstellung der ‘abbāsidischen Genealogie bis zum letzten Kalifen in Ägypten, *Ǧadwat al-iqtibās fī nasab banī Abbās*,⁶⁵ verfasste er auf die Bitte eines prominenten Nachfahren der ägyptischen ‘Abbāsidenkalifen, ‘Utmān b. Muḥammad b. Abī s-Su‘ūd al-‘Abbāsī, der die Wakālat al-Haramain verwaltete und schliesslich mit der Führung der ägyptischen Annalen (*rūznāmat Miṣr*) beauftragt wurde.⁶⁶ Der genealogische Abriss der Nachfahren von Ǧa‘far b. Abī Ṭālib, *ar-Raud al-mi‘ṭār fī nasab as-sāda āl Ǧa‘far aṭ-Tayyār*,⁶⁷ den er längere Zeit geplant hatte, kam schliesslich auf Drängen von Angehörigen dieser Linie aus Nablus zustande. Nicht selten verifizierte oder ‘erneuerte’ er die Genealogie šarīfischer Bekannter.⁶⁸ Der merkwürdigste Fall ist hier vielleicht ein persönlich scheuer und bescheidener šarīfischer Badehausbesitzer, Qāsim b. Muḥammad,⁶⁹ den er in Kairo bei seinem Ḥammām traf, wo er zu sitzen pflegte. Er rekonstruierte seine familiäre Herkunft und seine Genealogie und bezeichnet ihn ausdrücklich als “einen der echten Šarīfen in Kairo” – es mag viele falsche gegeben haben.

Auffällig ist die auffällig hohe Zahl šarīfischer Sayyids unter den Bekannten aus verschiedenen Regionen der islamischen Welt, die Zabīdī in seinem

Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, Würzburg: Ergon 2000, 78 ff. Vgl. auch E. Geoffroy, *EP²* X, 245, zur erleichterten Initiation und zur *tariqa* als Massenphänomen seit der späten Mamlukenzeit.

65 Ms. Kairo, *tārīḥ* 2128, Film Nr. 35089, datiert 1182, 17 ff.

66 Zabīdī, *Mu‘ğam* f. 91b, Name dort angegeben als ‘Utmān b. Sa‘d al-‘Abbāsī al-Anṣārī.

67 Ms. Kairo, *tārīḥ* 2020, 35 S., dat. 1191/1777.

68 *Mu‘ğam* f. 37a, Rand: “Ich erneuerte ihm seine Genealogie” (*ğaddadtu lahū nasabahū*).

69 Qāsim b. Muḥammad b. Muḥammad... b. al-Hasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib; Zabīdī, *Mu‘ğam* f. 132a; Ğabartī, *‘Ağā’ib* II, 56.

biographischen Lexikon behandelt. Diese Aufmerksamkeit entspricht durchaus seiner eigenen Herkunft aus einer prominenten Sayyid-Familie in Bilgram in Indien. Sie kann aber auch mit der gewachsenen Bedeutung der Šarīfen im öffentlichen Leben allgemein verbunden werden, die sich nach 1500, verstärkt aber im 17. und 18. Jahrhundert, in verschiedenen islamischen Staaten und Gesellschaften feststellen lässt. Die šarīfischen Regionalstaaten in Marokko⁷⁰ und in Yemen gewannen neben dem Šarīfat von Mekka grosse Bedeutung. Auch das Buhārā der Aštarhāniden (1598-1785) kann hier genannt werden, da ihre Herrscher ab Nadr Muhammād Ḥān (reg. 1641-51) neben ihrer čingizidischen Linie auch eine šarīfische Abstammung geltend machen konnten und da das Amt des *naqīb* bei ihnen beträchtliche zeremonielle wie militärische Funktionen umfasste.⁷¹ Auch in den Provinzen des osmanischen Reiches führte der vielfach beschriebene Aufstieg lokaler Eliten (*a'yān*) in manchen Gebieten auch zu wachsendem Einfluss der Šarīfen-Familien.⁷² Der Aufstieg der *šurfa* zu einer signifikanten kommunalen Machtgruppe mit militärischem Gewicht ist sogar für das westafrikanische Timbuktu belegt.⁷³ Die Rolle der südarabischen 'Ala-

70 Für eine Skizze der sozialen und kulturellen Rolle der marokkanischen Šarīfen im späten 18. und 19. Jahrhundert A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris: Maspero 1977, 92-97. Für die genealogisch-historische Literatur über die *šurfa* seit dem 17. Jahrhundert in Marokko siehe E. Lévy-Provencal – Ch. de la Véronne, *EI²* IX, 507 f. ("*Shurafā*").

71 Hierfür R. D. McChesney, *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton 1991, 74, 253. Für das Amt des *naqīb*, dessen prominente politische Rolle in Buhārā bereits unter den Šaibāniden im 16. Jahrhundert fassbar wird und – mit einer allmählichen Abwertung – bis ins 19. Jahrhundert anhält, D. DeWeese, "The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of *naqīb* in Central Asia", *JAOS* 115 (1995), 612-34.

72 Für *a'yān* und *ašrāf* im osmanischen Reich allgemein siehe H. Inalcik, "Centralization and Decentralization in Ottoman administration", in T. Naff/ R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale et al.: Southern Illinois University Press et al. 1977, 27-52, bes. 36-41; A. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", in A. Hourani/P. S. Khoury/M. C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East: A Reader*, London, New York: I.A. Tauris 1993, 83-109; A. Havemann, *EI²* VII, 926 f. ("*Naqīb al-Ashraf*"). Für Syrien (bes. Aleppo), A.-K. Rafeq, "Changes in the Relationship between the Ottoman Central Administration and the Syrian Provinces from the Sixteenth to the Eighteenth Century", in T. Naff/R. Owen (eds.), *Studies*, 65 f.; A. Marcus, *The Middle East on the eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press 1989, 61 f., 88-94, 176 f. Für Kairo und Ägypten M. Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, London, New York: Routledge 1992, 185-98, bes. 189.

73 E. Saad, *Social history of Timbuktu: the role of Muslim scholars and notables 1400-1900*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1983, 123 f., 212. Für einen šarīfischen Besu-

witen im gesamten Bereich des Indischen Ozeans von Ostafrika über Indien bis zum malaiischen Archipel ist für diese Periode ebenfalls prägend.⁷⁴ Selbst die neuen šūfischen Bruderschaften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gehen bekanntlich weitgehend auf šarīfische Gründer zurück (Ahmad b. Idrīs, Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī, Muḥammad ‘Utmān al-Mīrğānī, dem Anspruch nach auch Ahmad at-Tīgānī). Auch wenn eine vergleichende Bewertung dieser verschiedenen sozialen, politischen und kulturellen Entwicklungen noch eingehender Studien bedarf, so liegt man insgesamt wohl nicht ganz falsch, wenn man die Periode vom 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert für weite islamische Regionen insgesamt als ein “Zeitalter der Šarīfen” bezeichnet. Zabīdī war mit seinen weitreichenden Beziehungen und seinen eigenen genealogisch-historischen Aktivitäten anscheinend besonders gut dazu geeignet, die verschiedenen lokalen Träger šarīfischer Reputation und Autorität zu bestärken und miteinander zu verknüpfen.

Zabīdīs genealogische Forschungen und Schriften, die sich auch in vielen Verweisen in seinem Lexikon niedergeschlagen haben, führen über das rein genealogische Genre hinaus. Im Falle der Wafā’iyya in Kairo gerät die genealogische Untersuchung zu einer reichen biographischen Darstellung dieser prominenten šūfischen Šaiḥ-Familie in Kairo.⁷⁵ Für den Šaiḥ der oberägyptischen Stammesgruppe der Hawwāra, Ismā‘il b. ‘Abdallāh, einen Neffen des berühmten Šaiḥ Humām, fasste er die Darstellung einer südarabisch-ḥimyaritischen und – von der weiblichen Seite – šarīfischen Herkunft der Hawwāra in eine Maqāma mit folgender panegyrischer Qaṣīda. Die sehr kunstvolle Ḥuṭba betont das Anliegen, den in Verfall geratenen Adab zu pflegen und zu beleben, zum Ruhme des Adressaten. Die Maqāma beginnt mit der Schilderung eines nächtlichen Rittes durch oberägyptisches Land und der glücklichen Ankunft im Lager des Šaiḥs, bevor sie zu genealogischer Darstellung übergeht. Der Text, der 1184/1770 entstand, fällt damit in die Zeit kurz nach einem Wendepunkt in der Geschichte Oberägyptens: 1183/1769 war Humām von ‘Alī Bey besiegt worden und kurz darauf gestorben. Ismā‘il, den die Mamlüken zum Verrat an seinem

cher Zabīdīs aus dieser Stadt, ‘Umar b. Muḥammad as-Sigilmāsī (maqr. Herkunft), später ‘amīd as-sāda in Timbuktu, Mu‘ğam f. 121b Rand.

74 Siehe für Ostafrika R. Pouwels, “The East African Coast, c. 780-1900 C.E.”, in N. Levzion/R.Pouwels (eds.), *The History of Islam in Africa*, Athens/Ohio u.a.: Ohio University Press 2000, 259 ff.; für den Bereich des Indischen Ozeans U. Freitag/W. Clarence-Smith (eds.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Leiden: E. J. Brill 1997.

75 *Raf‘ niqāb al-ḥafā ‘amman intahā ilā Wafā wa-Abī l-Wafā*; Ms Kairo, *tārīḥ Taimūr*, Film 8176; Beschreibung von D. Gril, “Sources Manuscrites”, 112.

Onkel bewegen konnten, hatte wesentlich zu dieser Niederlage beigetragen und war mit der Verwaltung Oberägyptens belohnt worden.⁷⁶ Zabīdī, der auf früheren Reisen auch Humām besucht hatte und von ihm geehrt worden war, zeigt sich in dieser Situation ebenfalls als Partner der Mamlüken, der zur Aufwertung ihres neuen oberägyptischen Vasallen beitrug. Die prophetische Abstammung der Hawwāra wird bereits in einer Urkunde von 1102/1695 bestätigt.⁷⁷ Auch hier zeigt sich das politische Gewicht des *şaraf* in der osmanischen Provinz.

Noch stärker fassbar wird der politische Kontext für die Genealogie der Ayyūbiden, *Tarwīḥ al-qulūb fi dikr al-mulūk banī Ayyūb*,⁷⁸ die am 9. Dū l-qā‘da 1187 / 22. Januar 1774, kurz nach dem Tod ‘Alī Beys (15. Şafar 1187 / 8. Mai 1773) und der Machtergreifung von Muḥammad Bey Abū Dahab entstand. Ebenfalls in dieser Zeit eröffnete Muḥammad Bey seine Moschee gegenüber der al-Azhar, was mit bedeutenden öffentlichen Ehrungen der Gelehrtenchaft verbunden war.⁷⁹ Der Rückgriff auf die Ayyūbiden ist insofern aufschlussreich, als sie ja die ursprünglichen Herren der ersten Mamlükensultane gewesen waren. ‘Alī Bey, der ziemlich offen die Autonomie Ägyptens anstrebte, hatte seine engsten Vertrauten immer wieder hierauf hingewiesen.⁸⁰ Dies bietet wohl den Schlüssel für Zabīdīs Interesse an den Ayyūbiden und den Kurden allgemein, denen er auch im *Tāğ al-‘arūs* einen langen genealogischen Eintrag widmet.⁸¹ Im *Tarwīḥ* behandelt er die verschiedenen Zweige der weitverzweigten Ayyūbiden-Familie und betont die teilweise beachtlichen gelehrten Aktivitäten einzelner Ayyūbiden als Hadīt-Überlieferer und Gelehrte, die er auch in zwei separaten Schriften behandelt.⁸² Historische Angaben bleiben dagegen eher spärlich.

76 ‘Abd al-‘Azīz Čamāl ad-Dīn im Appendix seiner Edition von Čabartī, *‘Ağā’ib*, Kairo: Madbūlī 1997, II, 610.

77 *Op. cit.*, Appendix 623 f. Eine weitere, separate Abhandlung, die Zabīdī über die Genealogie der Hawwāra verfasste, ist *Raf‘ as-siāra fī nasab al-Hawwāra*, erwähnt im *Tāğ al-‘arūs* III, 569 (*h-w-r*); siehe auch Šallāš, *az-Zabīdī* 161. Ms. bisher nicht nachgewiesen.

78 Hrsg. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaġġid, Damaskus: *Maṭbū‘at Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya* 1391/1971.

79 Zum Bau der Moschee und zu den Eröffnungsfeierlichkeiten ausführlich Čabartī, *‘Ağā’ib*, I, 994 ff.

80 *Op. cit.* I, 906.

81 *Tāğ al-‘arūs* II, 484 f. (*k-r-d*).

82 *Tahriġ tumāniyyāt Sitt aš-Šām Mu’nisa Ḥātūn al-muḥaddīta al-mu‘ammara*, erw. *Tāğ al-‘arūs* X, 196 (*š-d-w*), über die Hadīt-Überlieferungen (Achter-Ketten!) einer 692/1293 in hohem Alter verstorbenen Tochter von al-Malik al-‘Ādil (gest. 615/1218); s. auch Šallāš, *az-Zabīdī*, 136; *Maṣyāḥat Šams ad-Dīn Tūrānshāh b. Ayyūb*, erw. *Tāğ al-‘arūs* X, 195 (*š-d-w*), Šallāš 154 f. über die gelehrten Autoritäten des Bruders von Šalāḥ ad-Dīn, der in jungen Jahren beträchtliches gelehrtes Ansehen erwarb und später die Herrschaft im Yemen über-

Das leuchtende Beispiel dieser gebildeten Herrscher könnte als Konstruktion einer Art ‘neo-ayyūbidischer’ Identität für die herrschende Gruppe der Mamlūken Ägyptens verstanden werden, die im Licht der Äusserungen ‘Alī Beys implizit als die legitimen Erben der Ayyūbiden erscheinen. In diese Richtung deutet auch Zabīdis Festhalten an der ayyūbidisch-mamlūkischen Provinzeinteilung, das sich für die geographischen Angaben zu Ägypten im *Tāğ al-‘arūs* feststellen lässt.⁸³ Sie bieten die umfassendste Toponymie Ägyptens, die bis dahin erstellt wurde und die trotz ihres ayyūbidisch-mamlūkischen Rahmens eine Fülle von neugegründeten Orten aus osmanischer Zeit berücksichtigt. Auch das Lexikon wurde kurz nach dem Herrschaftsantritt von Muḥammad Bey fertiggestellt, der das erste Exemplar für die Bibliothek seiner neuen Moschee erwarb!⁸⁴ Ein Zusammenhang scheint offenkundig. Bemerkenswert an diesem genealogischen und Ḥadīt-orientierten Geschichtsbild erscheint die Verschmelzung von dynastischer und gelehrter Historiographie, ebenso ein auffälliges Streben nach Anschaulichkeit, Assoziierbarkeit von Orten, Ereignissen, Personen, wiederum ‘Geschichte zum Anfassen’, diesmal im Medium der Genealogie. Dies hat auch im Lexikon seinen Niederschlag gefunden.

Neben die Genealogien im abstammungsmässigen Sinne treten Werke und verstreute Bemerkungen zu den Ursprüngen von Gewerben, Künsten und Wissenschaften. In einer Abhandlung über die Zulässigkeit des Musikhörens (*samā'*) werden kurz zwei unterschiedliche Überlieferungen zum Ursprung der Laute (*‘ūd*) erwähnt. Der einen nach soll sie auf Adams Sohn Lamak zurückgehen, der sie erfand, um sich über den Tod seines Sohnes zu trösten. Der anderen zufolge wurde sie von den Indern konstruiert und auf die verschiedenen Naturen (*ṭabā'i'*) des Menschen abgestimmt.⁸⁵

Eine lange Abhandlung, *Hikmat al-iṣrāq ilā kuttāb al-āfāq*, ist der Geschichte der Kalligraphie gewidmet. Zabīdī verfasste sie 1184/1770 für einen seiner Bekannten in Kairo, einen der osmanischen Kalligraphen der Stadt, zu

nahm (gest. 574/1179). In jungen Jahren hatte er sich beträchtliches gelehrtes Ansehen erworben. Für beide Texte sind bisher keine MSS. nachweisbar.

- 83 M. El-Amri, *Die Geographie Ägyptens im Tāğ al-‘arūs von Murtadā az-Zabīdī* (1732-91), M.A.-Arbeit, Ruhr-Universität Bochum 1997, 13 f., 32-35, 63.
- 84 Ğabartī, *Āğā'ib* II, 105 f.; für die *Waqfiyya*, datiert 8. Šawwāl 1188/13. Dez. 1774), siehe D. Crecelius, “The Waqfiyah of Muḥammad Bey Abū Dhahab”, *Journal of the American Research Centre in Egypt (JARCE)* 15 (1978), 83-105; 16 (1979), 125-46.
- 85 *Risāla fī ibāhat as-samā'*, Kairo, *fiqh Taimūr* 204, Film Nr. 50102. Zu Mas‘ūdīs Angaben zur Herkunft der Laute siehe H. G. Farmer, *EI²* X, 768 (“‘Ūd”). Hier werden neben Lamak b. Ādam die Griechen als Erfinder genannt, eine Überlieferung, der Mas‘ūdī selbst kritisch gegenübersteht. Auch Farmer selbst sieht den ersten eindeutigen Vorläufer des ‘ūd auf einer indischen Skulptur des 2. vorchristlichen Jahrhunderts.

denen er enge Beziehungen unterhielt.⁸⁶ Für einen anderen osmanischen Freund, den besten Spezialisten im Bogenschiessen und in der Bognerei, verfasste er eine Rede für eine Zunftfeier, die Ğabartī in sein Geschichtswerk übernahm. Hierin legt er ebenfalls die Geschichte dieser Kunst, ihre Ursprünge und ihre enge Verbindung mit dem Auftrag des Propheten zum *ğihād* dar. Dies verbindet er mit einer *silsila* für die Kunst des Bogenschiessens, die er zumeist über bosnische, türkische und zentralasiatische Meister auf Ismā'īl zurückführt.⁸⁷

Die Verbundenheit mit dem hellenistischen Erbe von Geometrie und Astronomie zeigt sich am Lexikon-Eintrag für Euklid (*Ūqlīdīs*), mit einer Liste der arabischen Übersetzungen seiner Werke,⁸⁸ ferner im Hinweis auf den Almagest (*al-Mağisṭī*) des Ptolemäus.⁸⁹ Ein offenkundiges Interesse zeigt Zabīdī aber auch für alte Bauwerke, insbesondere natürlich für die Pyramiden, zu denen er einen langen Eintrag aus Angaben von Yāqūt und al-Maqrīzī kompliert.⁹⁰ Auch hiermit knüpft er an ältere gelehrte wie populäre Interessen an, die bis in die Ayyūbiden- und Mamlükenzeit zurückreichen.⁹¹ Als machtvolles Symbol der Beständigkeit im Wandel der Zeiten und als geheimnisvoller Hort aller Weisheit und Wissenschaft, die angeblich in ihren Inschriften niedergelegt waren, bildeten die Pyramiden bekanntlich auch für Europa seit der Renaissance einen wichtigen Kristallisierungspunkt der Altertumskunde.⁹² Kurz erwähnt wird der Leuchtturm von Alexandria als eines der Weltwunder (*min 'aġā'ib ad-dahr*), ferner ein in der Dichtung vielbesungener Leuchtturm des sassanidischen Herrschers Šāhpūr (Sābūr) b. Ardašīr im Distrikt von Hamadān, der von einem Selgüqenherrscher für den Bau eines eigenen Turmes am Weg nach Mekka nachgeahmt wurde.⁹³ Die Hagia Sophia in Istanbul und ihre prächtige Ausstat-

86 Hrsg. 'Abd as-Salām Hārūn, *Nawādir al-maḥṭūṭāt*, Bairūt 1411/1991 [Kairo 1954], II, 73-116.

87 *Mu'ǧam* f. 107b-109b; Ğabartī, *'Aġā'ib* II, 214 ff.

88 *Tāğ al-'arūs* IV, 220 (*ūqlīdīs*).

89 *Tāğ al-'arūs* V, 220 (*m-ğ-t*).

90 *Tāğ al-'arūs* IX, 101 (*h-r-m*).

91 Hierzu bereits U. Haarmann (Einl., Hrsg.) *Das Pyramidenbuch des Abū Ğa'far al-Idrīsī*, Stuttgart: Steiner/Beirut: Orient-Institut 1991. Für die ägyptischen Monamente in der populären Kultur der späten Mittelalters siehe ders., *Der arabische Osten im späten Mittelalter, 1250-1517*, in ders. (Hrsg.), *Geschichte der Arabischen Welt*, 3. erw. Aufl., München: C. H. Beck 1994, 217-63, hier 255.

92 Siehe hierzu D. Syndram, "Das Erbe der Pharaonen", sowie E. Leospo, "Athanasius Kircher" (Anm. 3). Für das Interesse osmanischer Gelehrter an Kirchers ägyptologischen Schriften siehe H. Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa'fer, genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Freiburg/Br.: Klaus Schwarz Verlag 1971, 41, Anm. 2.

93 *Tāğ al-'arūs* III, 590 (*n-w-r*), nach Angaben bei Yāqūt.

tung werden im Eintrag zu Konstantinopel⁹⁴ hervorgehoben. Zu der südostanatolischen Stadt Malatiya wird festgestellt, dass sie von Alexander d. Gr. errichtet wurde und dass ihre Freitagsmoschee bereits auf die Prophetengefährten zurückgeht.⁹⁵ Auch islamische Gebäude werden also in die historische Perspektive einbezogen.

Zabīdīs breites Interesse an Künsten und Gewerben kommt auch in dem Lexikoneintrag über die Chinesen zum Ausdruck, den er weitgehend aus Ibn Baṭṭūṭas Beschreibung zusammenstellt.⁹⁶ In Anlehnung an Ibn Baṭṭūṭa bezeichnet er diese als die bedeutendste Nation in der Beherrschung der Handwerke und der Abbildungen. Der geachtete Status der Muslime in ihrem Reich wird hervorgehoben. Er selbst ergänzt dazu einen Ausspruch unidentifizierter Herkunft: "Es heisst, die Weisheit habe sich auf drei menschlichen Körperteilen niedergelassen: auf den Hirnen der Griechen, den Zungen der Araber und den Händen der Chinesen." Hier wird dann auch der bereits erwähnte Hadīt zitiert, der zur Suche des Wissens selbst in China auffordert. Neben der ausführlich beschriebenen Porzellasherstellung wird auf das Papiergeleld der Chinesen hingewiesen. Dieses reicht in China bis in die Tang-Zeit (618-907) zurück und war besonders unter den mongolischen Yuan (1271-1368) und der nachfolgenden Ming-Dynastie (1368-1644) verbreitet, wurde aber schliesslich im 15. Jahrhundert abgeschafft.⁹⁷ Über die Übernahme dieser mittlerweile anachronistischen Angabe Ibn Baṭṭūṭas kann man nur spekulieren. Will man nicht einfach eine Kuriosität darin sehen, könnte sie auf indirekte Weise ein Interesse am Papiergeleld andeuten, das sich im 18. Jahrhundert von Frankreich und England aus allmählich verbreitete.⁹⁸ Der Rückgriff auf China wäre dann womöglich auch hier genealogisch zu deuten.

94 *Tāğ al-‘arūs* V, 206 f. (*q-s-t*).

95 *Tāğ al-‘arūs* IV, 227 (*m-l-t*). Für die bewegte Geschichte Malatiyas in den ersten islamischen Jahrhunderten E. Honigmann, *EP* VI, 230 f. ("Malatya").

96 *Tāğ al-‘arūs* IX, 262 (*ṣīn*).

97 G. Davies, *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, Cardiff: University of Wales Press 1994, 180-83. Nach dieser Darstellung gibt es nach 1455 in chinesischen Quellen keine Erwähnung von zirkulierendem Papiergeleld mehr. Vgl. jedoch Deutsche Bundesbank (Hrsg.), *Frühzeit des Papiergeledes. Beispiele aus der Geldscheinsammlung der Deutschen Bundesbank*, München: Giesecke & Devrient 1970, IX f. Hiernach wurde das Papiergeleld in China erst 1661, nach dem Ende der Ming-Dynastie, abgeschafft.

98 Hierzu Deutsche Bundesbank, *Frühzeit des Papiergeledes*, XIII-XIX; H. Harlandt, *Das Geld. Eine Einführung in Wesen und Funktionen*, Rheinfelden, Berlin: Schäuble Verlag 1994, 66-76.

Auf Technik und Wissenschaften der Europäer finden sich allenfalls knappe, meist sehr indirekte Hinweise. Das Fernrohr wird nur kurz erwähnt.⁹⁹ Aufschlussreich erscheint der lange Eintrag zu den “Inseln der Seligen” (*al-ğazā’ir al-ḥālidāt/ğazā’ir as-su’adā’*),¹⁰⁰ die Zabīdī, wie auch in Europa üblich, mit den Kanarischen Inseln (*Qanāriyā*) identifiziert. Neben den mythologischen Überlieferungen zu diesen Inseln und einer zeitgenössischen philosophischen Deutung ihres Mythos finden sich hier auch einige Angaben zu den geographischen Null-Meridianen und zur magnetischen Deklination: Ptolemäus und andere Griechen setzten den Beginn der geographischen Länge bei den erwähnten Inseln an, weil sich dort zu ihrer Zeit der westliche Anfang der bewohnten Welt befand und die Kompassnadel bei ihnen nicht von der nördlichen Richtung abwich. Einige “Spättere” (*muta’ahhirūn*) lassen die geographische Länge bei der “Insel Flandern” (*ğazīrat Filamank*), also wohl den Niederlanden, beginnen, weil es dort keine Missweisung geben soll. Hiernach richtet sich auch der *Ra’īs Isbāniyā* (d.h. der spanische König?). Andere nehmen dafür die westliche Küste (d.h. des Mağrib), die von den Inseln nach der korrektesten Angabe 10 Grad entfernt ist. – Der Hinweis wirft noch Fragen auf. Die Spanier orientierten sich nach 1750 an den Navigationsmethoden der überlegenen britischen Flotte, die von Nullmeridianen auf der britischen Insel ausgingen.¹⁰¹ Andererseits verweisen die Angaben auf die Diskussion der europäischen Astronomen und Geographen um die Bedeutung des Erdmagnetismus für die Bestimmung der geographischen Länge, die im 16. Jahrhundert begann und das ganze 17. Jahrhundert hindurch anhielt.¹⁰² Gerhard Mercator etwa (gest. 1594), der gerade für die niederländische Kartographie in starkem Masse prägend war, hatte seinen Nullmeridian eine Zeitlang bei den Azoren angesetzt, weil dort zu seiner Zeit die Null-Linie der magnetischen Deklination verlief. Insgesamt waren in der europäischen Kartographie Null-Meridiane durch die Kanaren, Azoren oder Kapverden im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschend.¹⁰³ Die Angaben erwecken bei aller

99 *Tāğ al-‘arūs* III, 75 (*n-z-r*): *minzār*. Als Dialekt-Bezeichnung wird *nazzāra*Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch, Hildesheim u.a.: Georg Olms 1994 [Leipzig 1866], 913: *nazzāret*.

100 *Tāğ al-‘arūs* III, 98 (*ğ-z-r > al-ğazā’ir al-ḥālidāt*); vgl. dazu D. M. Dunlop, *EI²* II, 522 (“al-Djazā’ir al-Khālida”).

101 Zunächst The Lizard/Cornwall, später St. Paul’s/London, ab 1767 Greenwich, dazu C. Terrell, “The Adoption of the Greenwich Meridian by the British Map Trade”, *Vistas in Astronomy* 28 (1985), 211-15. Zu Spanien im 18. Jahrhundert A. Lafuente/M. Sellés, “The Problem of Longitude at Sea in the 18th Century in Spain”, *op. cit.*, 243-250.

102 Hierzu J. A. Bennett, “The Longitude and the New Science”, *op. cit.*, 219-25.

103 Vgl. I. Kretschmer u.a. (Bearb.) *Lexikon zur Geschichte der Kartographie*, Wien: Franz Deuticke 1986, II, 549 f. (“Nullmeridian”); W. F. Mörzer Bruyns, “Prime Meridians used by Dutch

Unklarheit den Eindruck, dass der Autor für seine eigene Zeit den westlichen Anfang der bewohnten Welt nicht mehr bei den “Inseln der Seligen” sieht – auch wenn sich direkte Hinweise auf die Neue Welt im Lexikon bisher nicht finden liessen.

Ein für das ambivalente Verhältnis zu europäischen Einflüssen bezeichnender Eintrag im *Tāğ al-‘arūs* findet sich für das “Katapult” (*manğanīq*), eine historische Wurfmaschine, für deren Aufbau und Funktionieren Zabīdī eine recht ausführliche Beschreibung aus dem *Qāmūs*-Kommentar seines Lehrers Muḥammad b. at-Ṭayyib al-Fāṣī (gest. 1170/1757) übernimmt. Dieser stellt fest, dass es sich hier um eine uralte Fernwaffe handelt, die bereits der Prophet und vor ihm der vorislamische arabische Held Ğadīma b. Abraš benutzte, und zwar lange vor der Erfindung (*wad'*) von Schiesspulver (*bārūd*) und Kanonen (*madāfi'*) durch die Christen.¹⁰⁴ Die Feuerwaffen, die auch sonst mit einigen eigenen Begriffen vertreten sind,¹⁰⁵ erhalten damit eine akzeptable Genealogie, einen Platz im eigenen kulturellen Erbe – ein Typ der Argumentation, wie er dann im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit der wachsenden Übernahme europäischer Wissenschaft und Technik immer wieder auftaucht. Zabīdī selbst verwendet ihn auch an anderer Stelle, und zwar in einer Abhandlung über den Tabak.¹⁰⁶ Hier sucht er zu beweisen, dass die Tabakpflanze mit einem im Ḥiğāz heimischen Strauch, *tubbāq* genannt, identisch ist, der den vorislamischen Arabern bekannt und den schon Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī (3./9. Jahrh.) in seinem Pflanzenbuch erwähnt. Diese Auffassung hatte bereits ‘Abd al-Ğani an-Nābulusī (gest. 1143/1730) gegen Ende des 11./17. Jahrhunderts entwickelt, auf dessen einschlägige und auch vom Titel her nicht unähnliche Schrift Zabīdī

Navigators. A Survey of the Prime Meridians Used by the Dutch for Navigation and Hydrography, prior to 1884”, *Vistas in Astromomy* 28 (1985), 33-39. Ich danke Robert H. van Gent, Universität Utrecht, für die Literaturhinweise zur Geschichte des Nullmeridians.

- 104 *Tāğ al-‘arūs* VI, 307 (*ḡ-n-q*). Die chinesische Herkunft des Schiesspulvers war dem Autor nicht bekannt.
- 105 *naffāṭa*: *Tāğ al-‘arūs* V, 227 (*n-f-t*), bereits im *Qāmūs; mukhala*, VIII, 96 (*k-h-l*), ergänzt von Zabīdī. Siehe zu *naṣṭ* und anderen Begriffen für Feuerwaffen in der spätmamlūkischen Periode D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamlük Kingdom – A Challenge to a Medieval Society*, London 1956, 9-44, Glossar; ferner zu *mukhula* (sic) auch R. B. Serjeant, *The Portuguese off the south Arabian coast. Hadrami Chronicles*, Beirut 1974, 130 f., mit weiteren Hinweisen.
- 106 *Hadiyyat al-iḥwān fi šaġarat ad-duḥḥān*, Ph. Hitti/N.A.Faris/B. Abd al-Malik, *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton: Princeton Univ. Press/London: Oxford Univ. Press 1938, Ms. Nr. 1858. Datiert 17. Rağab 1196/28. 6.1782.

freilich mit keinem Wort verweist.¹⁰⁷ Ein Vergleich der beiden Texte steht noch aus. Auch bei Nābulusī steht die Konstruktion der einheimischen Herkunft im Kontext einer engagierten Argumentation für die Zulässigkeit des Rauchens, die auch Zabīdī vertritt. Die amerikanische Herkunft des Tabaks wird von beiden mit keinem Wort erwähnt – ob sie ihnen bekannt war, erscheint zweifelhaft. Die einheimische Genealogie ist an ihre Stelle getreten. Die Übernahme als solche wird jedoch nicht in Frage gestellt, auch wenn das Interesse an der eigenen naturwissenschaftlichen Tradition bei weitem beherrschend bleibt.

6. Philologie und Geographie

An Zabīdīs reichhaltigem philologischen Schrifttum fallen als ungewöhnliche Gattung zunächst einige kleine Einzelabhandlungen zu seltenen Wörtern und zu Lehnwörtern auf, die offenbar neben der Arbeit am *Tāğ* entstanden.¹⁰⁸ Große und kleine Form, Lexikon und Miszelle, ergänzen sich also in seinem Werk. Meist ist auch hier ein persönlicher Bezug zu Bekannten des Autors erkennbar. Für einen älteren Freund, ‘Alī b. ‘Abdallāh ar-Rūmī, einen Freigelassenen des Dirwīš Agā, entstand eine kleine Schrift über das Wort *dirwīš* und seine persische Herkunft.¹⁰⁹ Die philologische Analyse und Rekonstruktion wird noch weiter getrieben in der Abhandlung über die Terminologie des altarabischen Maisir-Spieles, *Našwat al-irtiyāḥ*, die aus verstreuten Angaben in den Lexika zusammengestellt und gedeutet wird.¹¹⁰ Hier erhebt der Autor explizit den Anspruch, ein philologisches Problem zu klären, das die Alten eingestandenermaßen nicht hatten lösen können, und zu demonstrieren, dass die Schätze der Sprache, in die Gott seine Weisheit versenkte, für den Tüchtigen auch heute noch zu heben sind. Noch beachtlicher ist eine umfassende Abhandlung zu Bedeutung, Gebrauch und Geschichte der *kunya* als Namensform, *Muzīl niqāb al-*

107 *as-Šulḥ bain al-iḥwān fī hukm ibāhat ad-duḥḥān*, Ms. StaBi Berlin, Ahlwardt 5495, 3, ff. 1-49. Hierzu L. Berger, “Ein Herz wie ein trockener Schwamm. Laqānīs und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch”, *Der Islam* 78 (2001), 249-93. Ich danke dem Autor für eine Vorab-Version des Textes.

108 Z.B. *al-Qaul al-mabtūt fī taḥqīq lafẓ ṫābūt*, Šallāš, az-Zabīdī, 146; *Risāla fī ma‘nā ḥal-‘iṣr*, erw. *Tāğ al-‘arūs* III, 400 f. (-š-r).

109 *at-Taftīš fī ma‘nā lafẓ ḥirwīš*, erw. *Mu‘gām* f. 109b, Ġabartī, ‘Agā’ib II, 203, *Tāğ al-‘arūs* IV, 310 (*d-r-š*, ohne Titel). Der Genannte war Schwiegervater Ġabartīs.

110 *Našwat al-irtiyāḥ fī bayān ḥaqīqat al-maisir wa-l-qidāḥ*, in Conte de Landberg (éd.), *Primeurs Arabes*, Fasz. I, Leiden: Brill 1886, 40-55; hierzu bereits S. Reichmuth, “Murtadā az-Zabīdī”, 65 f.

*ḥafā ‘an kunā sādātinā banī l-Wafā.*¹¹¹ Auch hier ist ein klarer Bezug zu zeitgenössischen Bekannten Zabīdīs zu erkennen, nämlich wiederum zur Šaiḥ-Familie der Wafā’iyya, in deren Initiations-Ritual die feierliche Verleihung der *kunya* eine zentrale Rolle spielte. Die Schrift enthält ein biographisches Lexikon dieser Familie und ihrer *kunā*, geht aber weit darüber hinaus und wird zu einer umfassenden Abhandlung mitsamt historischem Lexikon der *kunā* insgesamt. Auch dieses Werk, das der Autor stolz als in seiner Art einmalig bezeichnet,¹¹² entstand neben dem *Tāğ al-‘arūs*.

Das grosse Lexikon steht natürlich im Mittelpunkt seiner philologischen Arbeit. Formell ein Kommentar zu *al-Qāmūs al-muhibb* von Firuzābādī, ist der *Tāğ al-‘arūs* zugleich als umfassendes Lexikon konzipiert, das den Rückgriff auf alle vorhergehenden ersparen soll.¹¹³ Entsprechend umfassend werden die Werke der lexikographischen Tradition verwertet. Auffällig ist dabei das Bemühen um vergleichende Textkritik und um direkte Benutzung der Quellentexte. Neben den Lexika werden auch Dichterdiwane sowie Werke der Genealogie, Geographie, Geschichte und Medizin herangezogen. Historische Namenskunde und Etymologie werden gegenüber dem Grundwerk stark ausgebaut.¹¹⁴

Die geographischen Bezeichnungen von Orten, Ländern und Völkern umfassen den gesamten Orbis Islamicus, der Zabīdī bekannt war, und dieser reichte von Java und China über Indien und Zentralasien bis nach Westafrika. Diese Zuordnung zur islamischen Welt wird einerseits durch historische Angaben verdeutlicht, andererseits durch Aufzählung der Gelehrten und Heiligen, die sich an dem fraglichen Ort niederliessen, ihm entstammen und seinen Namen tragen.¹¹⁵ Durch diese Angaben wird die Würde und ‘Islamizität’ eines Ortes untermauert, was wohl auf die Genres der alten Stadtgeschichten, der *fadā'il-* und *manāqib*-Literatur zurückweist. Hiermit verbindet sich die persönliche Verifikation: häufig werden eigene Reisen, oder Zeitgenossen und Bekannte des

111 Ms. Kairo, *tārīḥ* 2017, Film Nr. 14169.

112 *Tāğ al-‘arūs* X, 319 (*k-n-y*). Für *kunā*-Werke in der Ḥadītwissenschaft siehe M. Y. Kandemir, “Hadis”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, Istanbul 1997, 58.

113 So explizit in *Iḥāf as-sāda* I, 4 f.

114 Hierzu die Studien von Šallāš, *az-Zabīdī*, sowie H. Naṣṣār, *al-Mu‘ğam al-‘arabī. naṣ’atuhū wa-taṭawwuruhū*, Cairo 1408/1988, II, 604-40.

115 Siehe z.B. für die Stadt Fuwwa im Nildelta *Tāğ al-‘arūs* X, 285, wo er seinen eigenen Besuch sowie eine eigene Monographie über den Namen und die Heiligen und Ḥadīt-Gelehrten der Stadt erwähnt; sowie IV, 21 (*g-w-z*) die längere Liste der Ḥadīt-Überlieferer aus Čīza, die er dem Eintrag über diese Stadt hinzufügt.

Autors dabei erwähnt. Genannt seien hier nur seine Angaben zum Stiftungskomplex und der prachtvollen Grabmoschee der Prophetengefährtin Umm Ḥarām auf Zypern (bei Lárnaca, heute Hâla Sultan Tekke), die er selbst während eines Abstechers auf diese Insel im Verlauf seiner Reise nach Jerusalem besuchte.¹¹⁶ Dieser persönliche Zug sprengt im Grunde die Gattung des Lexikons. Er entstammt eher der *maṣyāḥa-* und Reiseliteratur, die ja im 17. und 18. Jahrhundert sehr gepflegt wurden.¹¹⁷ Auch hier ist wieder einmal islamische Geographie und Geschichte ‘zum Anfassen’ bereitgestellt.

Die sehr weitläufige Welt, die hier umrissen bzw. rekonstruiert wird, ist strikt islamisch geprägt, bis hin zu rein historischen Beschreibungen früher Städte der Muslime, die schon lange nicht mehr existierten.¹¹⁸ Das nicht von Muslimen beherrschte Europa kommt dagegen nur sehr sporadisch ins Bild. Zabīdī zitiert zwar mehrfach aus einer Kurzfassung von Idrīsīs geographischem Werk,¹¹⁹ zieht jedoch dessen umfangreiche Angaben zur europäischen Geographie in keiner Weise heran. Dies verstärkt das Bild einer bewusst islamischen historisch-geographischen Konzeption.

Besonders auffällig ist das konsequente Festhalten am islamischen Spanien und seiner Toponymie. Granada etwa wird mit viel Nostalgie beschrieben, und der Autor äussert den ausdrücklichen Wunsch zur Rückführung der Stadt ins Dār al-Islām durch den Propheten und seine Familie.¹²⁰ Eine ähnliche Nostalgie wird bei der Darstellung von Sizilien spürbar. Hier erwähnt Zabīdī sogar ausdrücklich die Förderung, die der Ṣarīf Idrīsī und die Wissenschaften allgemein durch den fränkischen König Roger (II.) erfuhren.¹²¹ Ansonsten erscheinen das

116 *Tāğ al-‘arūs* IV, 211 (*qubrus*); zu Umm Ḥarām, der Ehefrau des Ṣahābī ‘Ubāda b. Sāmiṭ, die hier auf einem Kriegszug den Tod gefunden haben soll, und zur Hâla Sultan Tekke, dem wichtigsten islamischen Heiligtum der Insel, siehe A. H. De Groot, *EI²* V, 302 (“Kubrus”)

117 Siehe die Studien zu verschiedenen Reiseberichten dieser Periode von R. Elger, “Die Reise des Murtadā b. Muṣṭafā b. Ḥasan al-Kurdī von Damaskus nach Ägypten im Jahre 1127/1714”, in X. von Ertzdorff (Hrsg.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, Amsterdam: Rhodopi 2000; “Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon-Reisebericht *al-Manāzil al-mahāsinīyya fī r-rihla at-ṭarābulusīyya* des Yahyā al-Mahāsinī (st. 1053/1643)”, in R. Haag-Higuchi/C. Szyska (Hrsg.), *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*, Wiesbaden: Harrassowitz 2001, 69-80.

118 So etwa die ausführlichen ergänzenden Angaben zur ersten muslimischen Metropole auf dem indischen Subkontinent, al-Manṣūra in Sind (heute Pakistan), *Tāğ al-‘arūs* III, 569 (*n-ṣ-r*), zu dieser Stadt Y. Friedmann, *EI²* VI, 439 f. (“al-Manṣūra”).

119 Šallāš, 235 f.

120 *Tāğ al-‘arūs* V, 191 (*ḡ-r-n-t*) – d.h. durch die ṣarīfischen Herrscher Marokkos?

121 *Tāğ al-‘arūs* VII, 404 f. (*ṣ-q-l*). Die Kairoer Ausgabe schreibt fehlerhaft *Ağār* statt *Ruğār*. Idrīsī wird hier ein Werk zur Geschichte Siziliens zugeschrieben, das er für Roger verfasste

christliche Spanien, Frankreich und Italien fast völlig ausgeblendet, obwohl es sich um Regionen handelte, mit denen Ägypten damals bereits ziemlich enge Beziehungen unterhielt. Hier wird ein geographischer Klassizismus erkennbar, der sich geradezu als Umkehrung oder Spiegelung der Antikisierung des gesamten Mittelmeerraumes bei den europäischen Klassizisten und Philhellenen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts begreifen lässt. Gespiegelt erscheint auch die europäische Furcht vor den Schiffen der Barbaren-Staaten, und zwar in der Schilderung der Gefahren, die für die Muslime von Malta und seiner wohlgerüsteten Kriegsmaschinerie ausgehen, die von allen christlichen Mächten unterhalten wird. Hierfür bezieht sich Zabīdī auch auf die Angaben eines Gewährsmannes, der in maltesische Kriegsgefangenschaft geraten war.¹²² Über Malta als schreckliche Gefahr für muslimische Seereisende klagte bereits wortreich der Nordafrikaner Aḥmad al-Maqqarī (gest. 1041/1632) in der Beschreibung seiner Reise nach Ägypten und Syrien.¹²³ Der Aufenthalt dieses literarisch hochgebildeten Gelehrten im Nahen Osten hatte nachhaltige Folgen: mit seinem monumentalen historisch-literarischen Sammelwerk über al-Andalus (*Naṣḥ at-ṭīb*), das er nur wenige Jahre nach der endgültigen Vertreibung der Morisken auf Bitten Damaszener Freunde verfasste, scheint er einer Andalusien-Nostalgie Nahrung geboten zu haben, die unter arabischen Dichtern und Literaten im Nahen Osten im 17. Jahrhundert aufkam und die bisher nur in Ansätzen untersucht ist.¹²⁴ Auch Zabīdīs Lexikon erscheint in seiner Beschreibung von al-Andalus und Sizilien von dieser Stimmung getragen.

Der *Tāğ al-‘arūs* geht in seinen vielfältigen thematischen Erweiterungen auch auf naturwissenschaftlichem und medizinischem Gebiet weit über die älteren sprachlichen Lexika hinaus. Insgesamt bietet dieses Lexikon sich dar als eine grosse Kunst- und Kuriositätenkammer islamisch-arabischer gelehrter und

und das Zabīdī selbst einsehen konnte. Ob es sich hierbei um Idrīsīs geographisches Hauptwerk, auch *Kitāb Ruğār* genannt, oder um eine bisher sonst nicht nachgewiesene Schrift handelt, bleibt zu klären.

122 *Tāğ al-‘arūs* V, 227 f. (*m-l-ṭ > Mälṭa*)

123 Siehe hierzu die Übersetzung von R. de Gayongos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain... by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkari*, New York/London: Johnson Reproduction Corp. 1964 [1840], I, 3.

124 Siehe für Maqqarī und seine Wirkung auf die Damaszener Literaten R. Elger, "Der Raum als Zeichen göttlicher Macht", 72 ff. Der Andalusier Lisān ad-Dīn b. al-Ḥaṭīb (gest. 776/1375), auf den Maqqarī sich weitgehend bezieht und dessen literarische Schriften er im zweiten Teil seines Werkes zusammenstellt, wurde auch von ägyptischen Literaten des 18. Jahrhunderts offenbar sehr geschätzt; siehe J. Heyworth-Dunne, "Arabic Literature in Egypt in the Eighteenth Century with some Reference to the Poetry and Poets", *BSOAS* 9 (1937-39), 688.

literarischer Tradition, mit klassischem Anspruch, aber immer wieder durch persönliche Angaben überlagert. Zusammengestellt, kurz bevor die grosse Auseinandersetzung mit den europäischen Wissenschaften begann, enthält diese Sammlung bereits viele neuartige Stücke. Konsuln,¹²⁵ Kanonen und Fernrohre gehören zu den unerwarteten Funden des Lesers. Syphilis¹²⁶ und Schiesspulver tauchen in Zitaten auf, und das Problem der magnetischen Abweichung (Deklination) des Kompass und des Nullmeridians wird, wie oben erwähnt, kurz behandelt, ohne einen eigenen Eintrag zu erhalten. Dass Zabīdī selbst Taschenuhren sammelte, geht aus Ġabartīs Biographie hervor.¹²⁷ Das Korsett des gelehrt sprachlichen Kommentares und des klassischen arabischen Lexikons wird spürbar zu eng und kann die Massen zusätzlicher Informationen nur mühsam zusammenhalten. Das macht die Lektüre des *Tāğ* bis heute zu einer Reise ins Ungewisse. Auch wenn die europäische Astronomie und Naturwissenschaft bei Zabīdī noch keinerlei direkte literarische Spuren hinterlassen haben, so lässt er doch im *Ithāf* durchaus Zweifel an den herkömmlichen astronomischen Vorstellungen von der ruhenden Erde und von der Bewegung der Sterne auf den Himmelssphären erkennen und erwartet eine Antwort darauf erst im Jenseits.¹²⁸ Auch der Unterschied zwischen weltlicher Erfahrung (*at-tağārib ad-dunya-wiyya*) und göttlicher Erkenntnis (*al-ma‘ārif al-ilāhiyya*) wird von ihm thematisiert; beide werden in den entgegengesetzten Richtungen, in die sie führen, anerkannt: wer nach Westen geht, kann nicht erwarten, dort Dinge zu finden, die es nur im Osten gibt, und umgekehrt. Nur den Propheten und manchen Weisen war es gegeben, beide Bereiche zu verbinden.¹²⁹ Zabīdīs eigentümliche Synthese von gesammelter Tradition und persönlicher Erfahrung ist also durchaus nicht immer fraglos dem alten Kosmos verhaftet, den er beschreibt.

Im Rückblick lässt sich erahnen, dass Zabīdīs faszinierende Wirkung auf seine Zeitgenossen, wie sie Ġabartī in seiner Biographie beschreibt, wohl zum guten Teil von seiner historisch-genealogischen Perspektive ausging, in der sich die philologischen und religiösen Disziplinen und Überlieferungen bündelten. Das unterscheidet ihn von den grossen Polyhistoren der mamlūkischen Periode wie Suyūṭī und Ibn Ḥağar, mit denen er verschiedentlich verglichen wurde.

Für diese Perspektive wird hier der Begriff einer ‘kulturellen Archäologie’ vorgeschlagen. Sie entspricht in mehrererlei Hinsicht den künstlerischen und wis-

125 *Tāğ al-‘arūs* VIII, 89 (*qunṣul*); siehe bereits S. Reichmuth, “Murtadā az-Zabīdī”, 79.

126 *al-habb al-ifrangi*, nach Ibn at-Ṭayyib, siehe *Tāğ al-‘arūs* I, 572 (*kibrīt*).

127 Ġabartī, ‘Agā’ib II, 209 f.

128 *Ithāf as-sāda* I, 256 f. Vgl. bereits für ältere islamische Gelehrte N. Ahmad, “Geography”, in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy II*, Delhi 1989 [1961], 1266 f.

129 *Ithāf as-sāda* I, 782.

senschaftlichen Bestrebungen in Europa im 17. und 18. Jahrhundert, insbesondere ihrer Tendenz zur historisierenden Begründung der eigenen Kultur, die den Ausgangspunkt der Betrachtung bildete. Hierzu gehört die methodisch-kritische Erschliessung historischer Quellen, das Interesse an historischen Monumenten, aber auch an den sprachlichen Zeugnissen und an der Sprache selbst. Erkennbar wurde auch bei Zabīdī die Tendenz zur klassizistischen Rekonstruktion einer islamischen Geographie, die sich teilweise wie eine Umkehrung der klassisch-hellenistischen Sicht des Mittelmeerraumes ausnimmt. In diesem Kontext steht die deutliche Nostalgie für das islamische Andalusien, deren Wurzeln, wie angedeutet, in der arabischen Literatur im 17. Jahrhundert zu liegen scheinen. Die Versuche zur Findung einheimischer, islamisch-arabischer Ursprünge für importierte Konsumgüter und Feuerwaffen fällt in eine ähnliche Kategorie.

Die Auseinandersetzung mit den Europäern war jedoch offensichtlich nicht bestimmd für Zabīdīs Interessen und hat nur ganz begrenzt, meist sehr indirekt, literarischen Niederschlag gefunden. Eher könnte man seine gelehrten Aktivitäten und sein Werk der Konjunktur wissenschaftlicher Interessen zuordnen, die sich in Iran und Indien für das 11./17. und 12./18. Jahrhundert feststellen lässt¹³⁰ und für die es auch im Osmanischen Reich Anhaltspunkte gibt.¹³¹ Im Mittelpunkt seiner šarīfisch-kosmopolitischen Perspektive steht die erweiterte Welt islamischer Gemeinschaften, Regionen und Staaten, mit der er durch Herkunft und Reisen, Bekanntschaften und Korrespondenz in Beziehung stand und die sich in seinem weitläufigen Werk niedergeschlagen hat. Bereitschaft und Bedürfnis zur Schilderung persönlicher Erfahrung treten in seinen Schriften immer wieder zutage. An verschiedenen Stellen führte seine historisch-genealogische Tätigkeit, wie wir sahen, zu einer religiösen wie politischen Aufwertung regionaler islamischer Eliten. Auch die ayyūbidische Genealogie, die er kurz nach dem Machtantritt eines neuen mamlūkischen Šaih al-balad in Ägypten zusammenstellte, weist in diese Richtung. Die grossen Sammlungen histori-

130 G. Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken aus Isfahan", in *Oriens* 36 (2001), 10-58.

131 Siehe z.B. das Zeugnis des L. F. Marsigli, *Stato Militare dell'Impero Ottomano/L'État Militaire de l'Empire Ottoman*, Graz: Akademische Druck- und Verlags-Anstalt 1972 [Den Haag-Amsterdam 1732], 93 f.; sowie H. Wurm, *Hezārfenn*; ferner zu dem gelehrten hohen Finanzbeamten Muṣṭafā Ṣidqī (gest. 1769), seiner reichen Sammlung mathematischer Texte und seiner Bibliothek, F. Charette, "The Scientific Library of Mustafa Sidqi – An Illustration of the Significance of Codicology for the Study of modern History of Science in the Ottoman Empire", Beitrag zum Symposium *Arabic-Ottoman Sciences in Modern Times*, DAVO-Tagung, Hamburg, 2.-4. 12. 1999, unveröff., Zusammenfassung DAVO-Nachrichten 11, 1999, 28 f. Insgesamt setzte freilich auch die Rezeption europäischer Wissenschaften in Istanbul weit früher ein als in anderen islamischen Regionen.

scher Dokumente und sprachlicher Zeugnisse, die die europäische Wissenschaft der Periode kennzeichnen, erscheinen von vergleichbaren Interessen und Erfahrungen und von einer ähnlichen Verbindung von Neugier und enzyklopädischem Ordnungs- und Sammelstreben bestimmt. In dieser Hinsicht wird der Wert des Vergleiches durch das spärliche Interesse Zabīdīs für die Europäer sogar noch erhöht. Es bleibt eine grosse Herausforderung für die weitere Forschung, derartig analoge Entwicklungen innerhalb einer Geschichte der neuzeitlichen Welt zu verorten.

