

Syrinx von Hees

Enzyklopädie
als Spiegel
des Weltbildes

Syrinx von Hees

Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes

Qazwīnī's Wunder der Schöpfung –
eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts

2002

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel-Stiftung.

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

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

e-mail: cip@dbf.ddb.de

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2002

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

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0949- 6807

ISBN 3-447-04511-6

FÜR CHRISTA UND EDWARD.

.....

17

INHALT

Vorbemerkung	10
Danksagung.....	11
Einleitung.....	13
I ZAKARIYYĀ' AL-QAZWĪNĪ – Biographie und kultureller Umkreis.....	19
Forschungsstand.....	19
I.1 Jugendzeit.....	24
Qazwīn – die Geburtsstadt.....	24
Geographische Lage.....	24
Stadtgeschichte.....	26
Stadtbild.....	31
Berühmte Personen.....	35
Politische Verhältnisse	38
Verbreitung sufischen Gedankengutes	43
I.2 Studienjahre.....	49
Mosul – der Studienort.....	51
Einflußreiche Personen und deren Fachgebiete.....	54
I.3 Berufsleben	67
Bagdad.....	67
Qazwīnīs Auswahl und Darstellung berühmter Personen.....	69
Zeitgenossen.....	73
Al-Ḥilla – Qazwīnī als Richter	76
Wāsīt – Qazwīnī als Richter, Dozent und Schriftsteller.....	77
Politischer Machtwechsel.....	80
I.4 Persönlichkeit.....	88

II	KITĀB ʿAĠĀʾIB AL-MAHLŪQĀT WA-ĠARĀʾIB AL-MAWĠŪDĀT Buch über die Wunder der Schöpfung und die Seltsamkeiten des Kosmos	91
II.1	Einführung in das Werk	91
	Forschungsstand.....	91
	Zielsetzung, Inhalt und Aufbau des Buches	97
	Der formale Rahmen und seine Vorbilder	104
	Philosophische Enzyklopädien	104
	Naturkundliche Enzyklopädien	106
	Überlegungen zur Literaturgattung: Kosmographie oder naturkundliche Enzyklopädie?	109
II.2	Über die Tiere.....	115
	Forschungsstand.....	116
	Präsentation der Vergleichstexte.....	116
	Adab–Werke	116
	Theoretisch–philosophische Literatur	120
	„Mirabilia“ in der Tierliteratur.....	122
	Geographische Literatur und Reiseberichte.....	126
	Persische naturkundliche Enzyklopädien.....	126
	Medizinische Literatur.....	126
	Qazwīnīs Abhandlung über die Tiere	129
	Exkurs über <i>ḥawāṣṣ</i>	130
	Systematik.....	131
	Quellenuntersuchung	142
	Fi l-ḥayawān – Über die Tiere	144
	ʿUqāb – Adler.....	151
	Arnab – Hase.....	173
	Ḍafdaʿ – Frosch.....	189
	Karkaddan – Nashorn.....	205
	Sinād – Das Indische ?.....	224
	Ḥarīš – Einhorn	230
	Šādawār – Das Fröhliche.....	235
	Qazwīnīs Tiere: Eine Verbindung naturkundlichen und medizinischen Wissens, von Gewöhnlichem und Außergewöhnlichem.....	239
	Qazwīnīs Rezeption der unterschiedlichen Literaturgattungen.....	239
	Das Besondere an Qazwīnīs Darstellung der Tiere.....	249

II.3 Über die Engel.....	254
Forschungsstand.....	255
Präsentation der Vergleichstexte.....	256
Korankommentare.....	256
Kosmographische Einleitungen der Weltgeschichtsbücher.....	258
Qīṣaṣ al-anbiyā' (Prophetengeschichten).....	260
Qazwīnīs Abhandlung über die Engel	262
Quellenuntersuchung	263
Fī sukkān as-samawāt – Über die Himmelsbewohner.....	264
Ḥamalāt al-ʿarṣ – Die Thronträger	277
Ar-Rūḥ – Der Sphärenbeweger.....	289
Iṣrāfīl – Der Hornbläser.....	297
Ġibrīl – Der Offenbarungsvermittler.....	305
Mīkā'il – Der für den Lebensunterhalt Sorgende.....	317
ʿIzrā'il – Der Todesengel.....	323
Qazwīnīs Engel: Eine Verbindung philosophischen Gedankenguts mit kanonischer Theologie und volkstümlichen Geschichten in systematischer Darstellung.....	333
Qazwīnīs Rezeption der unterschiedlichen Literaturgattungen.....	333
Das Besondere an Qazwīnīs Darstellung der Engel.....	344
III Das Weltbild des Zakariyyā' al-Qazwīnī im Spiegel seiner naturkundlichen Enzyklopädie.....	351
Abkürzungsverzeichnis.....	361
Bibliographie	361
Abbildungsnachweis	384
Index	385

Vorbemerkung

Die Wiedergabe sowohl arabischer als auch persischer Wörter in lateinischer Schrift erfolgt durchgängig nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die sie für das Arabische aufgestellt hat. Sobald man von einem Satz oder einer Konstruktion sprechen kann, wird die Kontextform wiedergegeben. Bei allen einzelnen Begriffen, auch solchen, denen ein Adjektiv beigelegt ist, sowie bei Namen, Buchtiteln und feststehenden Bezeichnungen (z.B. abwāb al-ğanna) wird jedoch die Pausalform verwendet. Bei im Deutschen geläufigen Wörtern wurde auf die Umschrift verzichtet (z.B. Abbasiden). Koranzitate werden in der Übersetzung von Adel Theodor Khoury (Gütersloh, 1987) wiedergegeben. Jahreszahlen werden grundsätzlich sowohl nach dem islamischen als auch nach dem christlichen Kalender notiert. Exakte Datumsangaben wurden genau umgerechnet. Bei allen weiteren Angaben, die nur zur Orientierung auf eine Jahreszahl verweisen, wurde bei der Umrechnung darauf verzichtet, doppelte Jahreszahlen anzugeben.

Danksagung

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Dezember 1999 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde.

Mein Interesse an dem zwar sehr bekannten, doch kaum erforschten kosmographischen Werk des Qazwīnī wurde von Frau Dr. Hanna Erdmann geweckt, die am Seminar für Orientalische Kunstgeschichte unterrichtete. Der liebenswürdigen und begeisterungsfähigen Lehrerin werde ich ein ehrendes Andenken bewahren. Ermutigt durch die Kunsthistorikerin Dr. Annette Hagedorn begann ich im Rahmen meiner Magisterarbeit, Qazwīnīs Darstellung der Engel zu untersuchen. Die Arbeit wurde von Herrn Professor Stefan Wild und Frau Professor Gudrun Krämer betreut, die mir beide auf ihre Art und Weise wichtige Denkanstöße und Hilfestellungen gaben. Um Qazwīnīs Weltbeschreibung umfassender bewerten und in die islamische Geistesgeschichte einordnen zu können, war es im Rahmen der Dissertation notwendig, neben arabischen Vergleichstexten auch Texte aus der persischen Literatur heranzuziehen. Hierbei erfuhr ich große Unterstützung seitens meiner Doktormutter Frau Professor Birgitt Hoffmann. Dem Zweitgutachter, Herrn Professor Stefan Wild, bin ich für seine wiederholten Korrekturen dankbar. Allen meinen Lehrern danke ich von Herzen für wohlwollende Betreuung, vielfache Unterstützung und fördernde Kritik.

In den Handschriftenabteilungen der Staatsbibliotheken zu München und Berlin sowie der Bibliothèque Nationale in Paris konnte ich ungehindert arbeiten. Viele meiner Freunde haben größere und kleinere Teile der Arbeit in unterschiedlichsten Stadien gelesen und kritisiert. Mein Dank gilt in erster Linie Edward Schwartz, Kathrin Eith, Harald Kischlat, Jens-Uwe Rahe, Katajun Amirpur und Hannah Reich. Anregend waren Gespräche mit Alexander Yourtchenko, Michael Marx und Daniel König. Bei Fragen zur arabischen und persischen Sprache haben mir Malik Sharif einerseits und Neda Bekharnia andererseits bereitwillig und herzlich geholfen. Als guter Gesprächspartner und bei allen technischen Problemen stand mir Malik Sharif stets zur Seite. Ursula Ott nahm die Mühe des letzten Korrekturlesens auf sich, wofür ihr großer Dank gebührt. Vernehmlich danke ich meiner Mutter Christa Hees-Landwehr für ihre Diskussionsbereitschaft und tatkräftige Unterstützung.

Herzlich möchte ich mich bei Frau Dr. Elisabeth Hemfort stellvertretend für die Gerda-Henkel-Stiftung in Düsseldorf bedanken, die mir über einen Zeitraum von zwei Jahren ein großzügiges Promotionsstipendium gewährt und mit ihrer Unterstützung den Druck dieses Buches ermöglicht hat.

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe „Diskurse der Arabistik“ bin ich den Herausgebern, insbesondere Frau Professor Angelika Neuwirth zu großem Dank verpflichtet. Herr Michael Langfeld und Herr Reinhard Friedrich vom Harrassowitz Verlag haben sich bei der Drucklegung sehr kooperativ gezeigt.

Zum Schluß sei meiner Familie und allen meinen Freunden herzlich gedankt, die mir auch ihre seelische Unterstützung zuteil werden ließen. Mein lieber Dank gilt in besonderer Weise meiner Mutter.

Berlin, im Oktober 2001

Syrinx Hees

Einleitung

Das 7./13. Jahrhundert gilt als eine Zeit schwerwiegender Veränderungen innerhalb der Geschichte der islamischen Länder. Im Jahre 656/1258 wurde Bagdad, die Hauptstadt der Abbasiden (132/750–656/1258), von den Mongolen erobert und zerstört, der Kalif al-Mustaʿsim billāh ermordet. Mit diesem Datum wird üblicherweise der endgültige Zusammenbruch der islamischen Kultur festgesetzt. Mehrheitlich herrscht in der Forschung die Meinung, durch die Zerstörungen der Mongolen sei das islamische Geistesleben zum Erliegen gekommen, zumindest aber habe die arabische Kultur ein Ende gefunden.

Der konstatierte kontinuierliche Niedergang seit 656/1258 wurde vor allem im Hinblick auf die sich in dieser Zeit herausbildende europäische Vormachtstellung beschrieben. Mittlerweile gibt es Untersuchungen, in denen das Bemühen deutlich wird, die Geschichte differenzierter und von einem weniger eurozentrischen Standpunkt aus zu sehen. Die Arbeiten von J. Abu-Lughod und P. Feldbauer analysieren vor allem die wirtschaftlichen Zusammenhänge des 7./13. Jahrhunderts.¹ Die politische, soziale und kulturelle Situation dieser Zeit wurde besonders für den Großraum Syrien in zahlreichen Monographien genauer untersucht.²

Über die Verhältnisse der Region um Bagdad für die Zeit nach der Eroberung gibt es bislang eine einzige detailliertere Untersuchung.³ Das zentrale Mesopotamien (ʿIrāq) zählte unter den abbasidischen Kalifen immer zu den wichtigsten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentren der islamischen Welt. Es sah sich sogar als Mittelpunkt allen Geschehens. Nach der Eroberung Bagdads drangen die Mongolen zwar auch nach Nordmesopotamien (Ġazīra) und Syrien (Bilād aš-Šām) vor, doch wurden sie in Palästina von einer neuen Macht

- 1 Abu-Lughod, J.: *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250–1350*. New York, 1989; Feldbauer, P.: *Die islamische Welt 600–1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung?* Wien, 1995.
- 2 So zum Beispiel: Ilisch, L.: *Geschichte der Artuqidenherrschaft von Mardin zwischen den Mamluken und Mongolen 1260–1410 A.D.* Münster, 1984; Patton, D.: *Badr al-Din Lu'lu', Atabeg of Mosul, 1211–1259*. Seattle, 1991; Chamberlain, M.: *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge, 1994; Heidemann, S.: *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261). Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo*. Leiden, 1994; Amitai-Preiss, R.: *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281*. Cambridge, 1995.
- 3 Gilli-Elewy, H.: *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilhānidischer Herrschaft (656–735/1258–1335)*. Berlin, 2000.

aus dem Westen zurückgedrängt, die sich in diesen Kämpfen bewährte und sich daraufhin etablieren konnte: den ägyptischen Mamluken, deren unbestrittenes Zentrum Kairo wurde. Die politische Grenze zwischen diesen neuen Machtzentren (Ägypten und Iran) verlief durch den ʿIrāq, so daß das alte Zentrum der islamischen Welt politisch an den Rand gedrängt war. B. Lewis, der die stets beschriebenen negativen Folgen der mongolischen Eroberungen für die islamischen Länder größtenteils widerlegt,⁴ beschränkt seine Aussage im Hinblick auf die Provinz ʿIrāq und spricht der mesopotamischen Region ein Wiedererstarken ab.⁵ Auch P. Feldbauer spricht von dem „ruinierten Mesopotamien“.⁶ H. Gilli-Elewy urteilt: „Die erste Periode, von der Eroberung Bagdads in 656/1258 bis in die Neunziger des 13. Jahrhunderts, ist durch einen starken Rückgang der Wirtschaft gekennzeichnet, der sowohl durch die Verwüstungen der Eroberung als auch durch die administrativen Praktiken, vor allem durch die Steuerpolitik hervorgerufen wurde.“⁷

Im ʿIrāq wurde nach der mongolischen Eroberung das berühmte kosmographische Werk *ʿAğā'ib al-mahlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt* (Die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos) in arabischer Sprache verfaßt. Durch glückliche Umstände ist sogar eine reich illustrierte Handschrift dieses Werkes erhalten, die im Jahre 678/1280 in der südlich von Bagdad gelegenen Stadt Wāsīt, in der der Autor al-Qazwīnī damals lebte, entstanden ist. Das Wirken Qazwīnīs und die Produktion dieser illustrierten Handschrift sind für uns greifbare Zeugen kulturellen Lebens nach 656/1258 in der Region.

Qazwīnīs Werk erfreute sich bis in das 18. Jahrhundert innerhalb der islamischen Welt großer Beliebtheit, was sowohl durch die besonders hohe Anzahl erhaltener Handschriften als auch durch die zahlreichen Übersetzungen und Überarbeitungen bezeugt ist. Auch der westlichen orientalistischen Forschung ist das Werk seit geraumer Zeit bekannt und findet in allen Literaturgeschichten Erwähnung. Bis heute fehlt aber eine eingehendere Untersuchung dieses berühmten Textes. Vielen gilt das Werk über die „Wunder der Schöpfung“ als Inbegriff des Niedergangs der arabischen Wissenschaft. So heißt es etwa: „The Arabic literature of the 4th/10th and 5th/11th centuries, called ‚classical‘, is characterized by an equilibrium between erudition and aesthetic creation. When this equilibrium was disturbed by the decadence of Arabic literature, the writers increasingly disregarded science; the *ʿağā'ib* thus came into greater favour and reached their

4 Lewis, B.: *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London, 1973. Chapter 14: The Mongols, the Turks and the Muslim Polity. 179–198 u. 324–325.

5 Lewis (1973) 183.

6 Feldbauer (1995) 42.

7 Gilli-Elewy (2000) 204.

full development in the cosmographies of the 8th/14th century. The greatest author of this period was al-Ḳazwīnī...“⁸

Das Buch über „Die Wunder der Schöpfung“ beinhaltet eine Weltbeschreibung. Entscheidend für die Gestaltung eines solchen Werkes ist das Weltverständnis des Autors. Ziel dieser Untersuchung ist es, das in der Kosmographie des Qazwīnī vermittelte Weltbild beschreibend in die arabisch-persische Geistesgeschichte einzuordnen. Dabei verstehe ich den Begriff Weltbild im übertragenen Sinn als Geisteshaltung, die sich in der konkreten Vorstellung vom Aufbau des Kosmos spiegelt. Um dieses Weltbild beschreiben zu können, ist es notwendig, den Diskurs der damaligen Zeit mit seinen Traditionen und Konventionen zu kennen und die von Qazwīnī beschriebenen Fakten damit zu verknüpfen. Daher habe ich mir die Aufgabe gestellt, einerseits den kulturellen Umkreis des Autors zu ergründen und andererseits anhand einer Quellenuntersuchung die Traditionslinien des Textes aufzuzeigen.

Unsere Kenntnis über den Autor Zakariyyā' al-Qazwīnī (598/1202–686/1283) beschränkte sich bislang auf wenige Fakten. Um über diese mageren Angaben hinaus Einblick in Qazwīnīs Lebensweg und insbesondere Auskunft über seine Ausbildung zu erhalten, wurde im Laufe der Untersuchung die Bedeutung seines geographischen Werkes als Quelle erstmals erkannt und entsprechend ausgewertet. Im ersten Teil dieser Arbeit wird uns die Nachzeichnung des Lebensweges anhand des von Qazwīnī verfaßten geographischen Werkes einerseits zeigen, inwieweit der politische Umbruch des 7./13. Jahrhunderts Leben und Wirken eines Gelehrten beeinflussen konnte. Gleichzeitig dient uns die Biographie als kultureller Hintergrund, vor dem die Untersuchung des kosmographischen Werkes mehr Plastizität gewinnt.

Im Zentrum dieser Arbeit steht das kosmographische Werk. In einer Einführung werde ich aufzeigen, inwiefern Qazwīnīs Weltbeschreibung auf dem antiken Weltbild beruht, das seit dem 10. Jahrhundert in der islamischen Welt Verbreitung fand und in unterschiedlicher Form in der arabisch-persischen Literatur verarbeitet wurde. Es wird sich zeigen, daß wir das Buch über „Die

8 Dubler, C.E.: „‘Adjā’ib“. In: EI 2 I 203f.; Kowalska, M.: „Bericht über die Funktion der arabischen kosmographischen Literatur des Mittelalters“. In: FO XI (1969) 178: „Die hier erwähnten kosmographischen Werke sind von vielen Standpunkten (aus gesehen) typisch für die Endperiode der Geschichte der mittelalterlichen Literatur der Araber, weil sie fast ausschließlich Kompilationen aus den Werken der früheren Verfasser sind, und nur im geringen Maße originelle Informationen bringen, die noch weniger ein Resultat der eigenen Beobachtungen des Verfassers bilden“; Bürgel, J.Ch.: „‘Die Wunder der Schöpfung‘ von al-Qazwīnī. Ein Manuskript der Burgerbibliothek Bern“. In: Asiatische Studien. Études Asiatiques. L, 4 (1996) 707 meint zwar „Allerdings gehen diese Kritiker wohl von zu hohen Erwartungen aus. Mirabilien sind um diese Zeit auch im Abendland gang und gäbe“. Er fährt dann aber fort: „Nur die Richtung der Entwicklung ist langfristig hier und dort eine andere. Insofern bedeutet Qazwīnī tatsächlich ein Symptom beginnenden Niedergangs“.

Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos“ als eine naturkundliche Enzyklopädie ansprechen können.

Im Hauptteil der vorliegenden Untersuchung soll das Besondere und Eigenartige von Qazwīnīs Weltbeschreibung herausgearbeitet werden. Nach Qazwīnīs eigener Aussage hat er nichts frei erfunden, sondern alle Informationen gewissenhaft aus früheren Texten zusammengetragen. Um das Eigenständige seines Werkes beschreiben zu können, müssen daher die von ihm benutzten Quellen herausgefunden und sein Umgang mit ihnen dargestellt werden. Quellenuntersuchungen beschränken sich oft darauf, die vom untersuchten Text genannten Autorennamen und Buchtitel zu verifizieren.⁹ Da Qazwīnī nur gelegentlich seine Quellen nennt, dabei oft sekundär auf wohlklingende Autoritäten verweist, aber einige seiner Hauptquellen nicht ein einziges Mal erwähnt, habe ich diese Methode nicht gewählt. In Qazwīnīs Fall war es sinnvoll, sich auf einzelne Textpassagen seines Werkes zu konzentrieren, diese aber vollständig herauszugreifen und sie mit einer Anzahl ausgewählter, „möglicher“ Quellentexte zu vergleichen. Für diese detaillierte Quellenanalyse wurden zwei Themenkreise ausgewählt, von denen zu vermuten war, daß sie auf einer reichen Quellenbasis verfaßt wurden, und deren Untersuchung daher Ergiebigkeit versprach. Die Schwierigkeit dieses Verfahrens liegt hauptsächlich in der Auswahl der Vergleichstexte. Es wurde darauf Wert gelegt, ein möglichst breitgefächertes Spektrum verschiedenartiger Werke, in denen die untersuchten Themen behandelt werden, zum Vergleich heranzuziehen. Dieser Vergleich soll dazu dienen, Qazwīnīs Darstellung innerhalb der ausgewählten Vergleichstexte geistesgeschichtlich zu positionieren und ihr näheres Umfeld zu identifizieren. In einigen Fällen ist es gelungen, von Qazwīnī verschwiegene Quellen aufzuzeigen. Eine derartige Quellenuntersuchung bietet außerdem den Vorteil, den Stellenwert, den die besprochenen Themen im Diskurs der arabischen und persischen Gelehrten besaßen, besser zu verstehen.

Ein wesentliches Merkmal einer naturkundlichen Enzyklopädie ist die Beschreibung der drei Naturreiche. Um Qazwīnīs Bearbeitung eines explizit naturkundlichen Themas anhand des Textes sehr detailliert zu untersuchen, habe ich daher an erster Stelle das Kapitel über die Tiere ausgewählt. Gerade Qazwīnīs Darstellung des Tierreichs wurde als geheimwissenschaftlich, als der Magie verpflichtet beschrieben und gilt nicht als ernst zu nehmende naturkundliche Abhandlung. An exemplarisch ausgewählten, einzelnen Tierbeschreibungen soll anhand der oben ausgeführten Methode Qazwīnīs Behandlung dieses Naturreichs

9 Diese Methode verfolgt z.B. Fellmann, I.: *Das Aqrābādīn al-Qalānisīs. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchung zur arabisch-pharmazeutischen Literatur.* Beirut, 1986; im Ansatz auch: Kowalska, M.: „The Sources of al-Qazwīnī's *Āthār al-Bilād*“. In: FO VIII (1967) 41-88.

im Spannungsfeld zwischen Naturkunde und Geheimwissenschaft lokalisiert werden.

Als zweiten Untersuchungsgegenstand habe ich Qazwīnīs Beschreibung der Himmelsbewohner gewählt. Die Engel erhalten in Qazwīnīs Kosmos eine entscheidende Funktion als Bindeglied zwischen himmlischen und irdischen Kräften. Diese religiösen Wesen waren in der Antike unbekannt und gelten gemeinhin nicht als Teil des naturkundlichen Wissens. Daher ist es besonders faszinierend, Qazwīnīs Schilderung der Engel zu erschließen und sie zwischen den Traditionslinien von Philosophie und Theologie einzuordnen. Gerade die Entschlüsselung dieses Themas wird für das Gesamtverständnis von Qazwīnīs Weltbeschreibung aufschlußreich sein.

Die Weltbeschreibung Qazwīnīs erfährt in meiner Arbeit eine Neubewertung. Sie ist das Ergebnis einer Untersuchung, die sich intensiv mit dem Text beschäftigt und erstmalig Satz für Satz sehr detailliert Quellen aufgesucht hat. Als Folge dieses intensiven Bemühens muß die eingangs erwähnte Beurteilung, sein Werk sei eine unwissenschaftliche Ansammlung von Wundergeschichten und das Paradebeispiel der Dekadenz der arabischen Wissenschaften, revidiert werden. Einige Autoren sprechen von der „Wunder-Literatur“ als einem eigenen literarischen Genre innerhalb der arabisch-persischen Literatur und zählen Qazwīnīs Weltbeschreibung zu den herausragenden Werken dieses Literaturgenres.¹⁰ Es wurde allerdings bislang kein ernsthafter Versuch unternommen, dieses Genre zu

10 Dubler, C.E.: „*ʿAdjāʾib*“. In: EI 2 I 203: „It was, however inevitable that these two conceptions of the *ʿadjaʾib*, so different from the ideological point of view, should fuse together to give rise, especially in the Arabic geographical texts, to a particular literary genre“. 204: Qazwīnī, „the best representative of the genre“; Fahd, T.: „Le Merveilleux dans la Faune, la Flore et les Minéraux“. In: Arkoun, M. (Hg.): *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval*. Paris, 1978. 119: „Il y a d'abord les écrits spécifiquement consacrés à la cueillette des faits merveilleux considérés d'un point de vue assez large, englobant, en particulier, le fabuleux et le fantastique. De ces récits, plus nombreux à l'origine, semble-t-il, deux représentent des jalons importants de l'évolution de ce genre“. 120: Qazwīnīs „*ʿajāʾib* ... représentent la forme définitive prise par ce genre“; Miquel, A.: Vorwort zu: *L'Abrégé des Merveilles*. Paris, 1984. 13: „Les trois gisements de merveilles, ..., vont passer en de véritables sommes, aux mains de spécialistes du genre, ... surtout... al-Qazwīnī“; Bosworth, C.E.: „*ʿAjāʾib al-Maklūqāt*“. In: EI I 696: „It is not till the 6th/12th century that the study and recounting of marvels, a subordinate element in the works of the great Arabic and Persian geographers of the 3rd-4th/9th-10th centuries, might legitimately be described as a separate genre of literature. ... The genre of *ʿağāʾeb* works reached its fullest form at the hands of the cosmographers of the 7th/13th century and after“; Šādiqī, Ğ.M.: Vorwort zur Edition (1996) 18: معروفتترین کتاب عجایبی که امروز می شناسیم, عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات زکریای قزوینی است. ; auch Ducatez, G.: „*La Tuḥfat al-albāb D'Abū Ḥamid al-Andalusī al-Ġarnāṭī*. Traduction annotée“. In: REI 53 (1985) 141, 143f. spricht von dem „genre de la littérature des merveilles“, zu dem er das von ihm übersetzte Werk zählt; Qazwīnīs Werk davon absetzt und als „cosmographie des merveilles“ bezeichnet.

definieren.¹¹ Hauptsächlich wurden unter diesem Begriff Werke zusammengestellt, die in ihrem Titel das Signalwort *ʿağāʾib* führen.¹² So ergibt sich eine Liste sehr unterschiedlich gearteter Texte. Der Begriff *ʿağāʾib* allein erweist sich als unzureichendes Kriterium zur Definition eines Literaturgenres. Zweifellos spielt der Begriff *ʿağāʾib* in der arabisch-persischen Literatur des Mittelalters insgesamt eine bedeutende Rolle. Einerseits büßten die aus der antiken Tradition bekannten *Mirabilia* ihre Faszination nicht ein, sondern wurden noch durch neue Exotika aus fernen Ländern und um Besonderheiten aus den bekannten, islamischen Ländern ergänzt. Andererseits bezeichnet bereits im Koran das Wort *ʿağāʾib* die Wunder der Schöpfung Gottes. Qazwīnī hat zu Beginn seines Werkes versucht, diese beiden Sphären des Wunderbaren zu unterscheiden: Er versteht unter dem Begriff *ʿağāʾib* die Gesamtheit der Schöpfung, die in ihrem kleinsten Detail einen Hinweis auf den Schöpfergott birgt. Von diesen gewöhnlichen Dingen unterscheidet er die außergewöhnlichen Erscheinungen, die er mit dem Begriff *ğarāʾib* bezeichnet. Diese beiden Arten des Wunderbaren werden innerhalb der arabisch-persischen Literatur vielerorts behandelt. In unterschiedlichen Literaturgattungen werden sie erwähnt, erzählt und diskutiert. Welche Bedeutung das Wunderbare in den unterschiedlichen Zusammenhängen erhält, ist bislang nicht erforscht. Es wäre notwendig zu untersuchen, was die einzelnen Autoren unter *ʿağāʾib* verstehen. Wie versuchen sie das Wunderbare theoretisch zu fassen? Wie berichten sie darüber? In welchen Rahmen betten sie ihre Wunderberichte ein?¹³ Für Qazwīnī ist das Naturwunder der Ausgangspunkt seiner naturkundlichen Forschung. Bereits in der Antike gehört das Wunder zum Fragenkomplex der Naturkunde, und noch im 18. Jahrhundert richteten die Universitäten in Europa Wunderkammern ein.¹⁴ Gleichzeitig verweist das Wunder der Natur auf seinen Schöpfer, den allmächtigen Gott. Daher stellt es für Qazwīnī keinen Widerspruch dar, seine naturkundliche Enzyklopädie *ʿAğāʾib al-maḥlūqāt*, die Wunder der Schöpfung zu nennen.

11 Im Zusammenhang mit einigen Werken der griechischen Literatur wird der Begriff *Paradoxographoi* verwendet. Vgl. Hansen, William: *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*. Exeter, 1996, der in seiner Einleitung 2-16 auch Beispiele aus anderen Werken dieser Gruppe bringt. Es handelt sich um Sammlungen von *Curiosa*, deren Wiedergabe meist mit einer Ortsangabe beginnt. Qazwīnīs Enzyklopädie hat mit diesen Büchern wenig gemein, selbst wenn es möglich sein könnte, daß über viele Umwege einzelne Informationen fortlebten.

12 Etwa das *Kitāb ʿağāʾib al-Hind* (10. Jh.); Balḥīs verlorenes Buch *ʿAğāʾib barr wa bahr* (10. Jh.); *Tuḥfat al-ğarāʾib* wohl des Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib (11. Jh.); *Tuḥfat al-albāb* des Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (12. Jh.); *ʿAğāʾib al-maḥlūqāt* des Qazwīnī (13. Jh.).

13 Sehr anregend für diesen Fragenkomplex ist die Dokumentation von Vorträgen mit Diskussion in: Arkoun, M. (Hg.): *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval*. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974. Paris, 1978.

14 Vgl. z.B. Thomas, R.: *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge, 2000. Kapitel 5: 'Wonders' and the natural world: natural philosophy and *historie*, 135-167.

I

Zakariyyā' al-Qazwīnī

Biographie und kultureller Umkreis

Forschungsstand

Über das Leben und die Persönlichkeit von Zakariyyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Kammūnī al-Qazwīnī, den Verfasser des im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehenden kosmographischen Werkes, gibt die moderne Sekundärliteratur nur spärlich Auskunft. Trotz der mageren Kenntnis über die Person werden der Autor al-Qazwīnī und sein Werk *ʿAğā'ib al-maḥlūqāt* in vielen Büchern und Katalogen erwähnt, da das in zahlreichen Handschriften erhaltene Werk der westlichen Forschung bereits sehr früh bekannt war und als wichtig eingestuft wurde.¹ In der genannten Sekundärliteratur werden folgende biographische Daten mitgeteilt: Qazwīnī berichtet in der Einleitung zu seinem kosmographischen Werk, daß er aus einer in Qazwīn ansässigen Juristenfamilie stamme. Seine Familie war arabischen Ursprungs, da er Anas b. Mālik als seinen Vorfahr bezeichnet.² In seinem geographischen Werk berichtet Qazwīnī, im Jahr 630/1232 in Damaskus den Mystiker Ibn al-ʿArabī gesehen zu haben, eine Auskunft, die in der Sekundärliteratur seit 1826 wiederholt, und oft als einflußreiche Bekanntschaft für Qazwīnī gedeutet wird.³ Aus dem biographischen Lexikon des Ibn Tağrībīrdī (m.

- 1 Aus der Fülle der Literatur seien folgende Beispiele angeführt: D'Herbelot, B.: *Orientalische Bibliothek oder Universalwörterbuch, welches alles enthält, was zur Kenntniß des Orients nothwendig ist*. Halle, 1785. I 200. – Möller: *Catalog. librorum tam mansucr. quam impressorum, ...* Gotha, 1826. 59, erwähnt als erster, Qazwīnī habe sich im Jahre 630/1232 in Damaskus mit Ibn al-ʿArabī getroffen. – De Sacy, S.: *Chrestomathie arabe*. Paris, 1827. III 443–450, zieht als erster neben Kātib Čelebī (Ḥağğī Ḥalīfa) das biographische Lexikon des Ibn Tağrībīrdī (Abu l-Maḥāsīn) als Quelle heran und macht damit das Todesdatum 682/1283 bekannt. – Reinaud, M.: *La Géographie d'Aboulféda*. Paris, 1848. I cxliii–cl.; Wüstenfeld, F.: „Kosmographie des Cazwini“. In: GGA (1848) 345–350; GAL I 481; GAL S I 882f.; Streck, M.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI I II 900–904; Kaḥḥāla, ʿU. R.: *Muʿǧam al-muʿallifīn*. Damaskus, 1377/1957. IV 183; ʿAfīfī, M. Ṣ.: *Tatawwur al-fikr al-ʿilmī ʿind al-muslimīn*. Kairo, 1976/77. 225f.; Ziriklī, Ḥ. D.: *Al-ʿAlām*. Beirut, 1979. III 80; Lewicki, T.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 865–867; Giese, A.: *Al-Qazwini. Die Wunder des Himmels und der Erde*. Darmstadt, 1986. 14f.
- 2 München, Cod. arab. 464, Fol. 1v, 14. Gemeint ist Anas b. Mālik, der Diener des Propheten (vgl. Wensinck, A.J. u. Robson, J.: „Anas Ibn Mālik“. In: EI 2 I 482), und nicht etwa, wie manchmal zu lesen, Mālik b. Anās, nach dem die mālikitische Rechtsschule benannt ist.
- 3 S.u. S. 63–65.

874/1469) ist der Forschung bekannt, daß Qazwīnī unter dem letzten abbasidischen Kalifen al-Mustaʿsim (reg. 640/1242–656/1258) das Richteramt in den beiden südlich von Bagdad gelegenen Städten al-Ḥilla und Wāsiṭ innehatte. Er starb im Jahre 682/1283.⁴ Mit diesen wenigen Angaben gab man sich in der modernen Sekundärliteratur im Wesentlichen hinsichtlich der Kenntnis über Qazwīnīs Leben zufrieden.

Es gibt zwei frühe Quellen, die in der Forschung bislang im Zusammenhang mit Qazwīnī nicht beachtet worden sind. Dazu zählt das biographische Lexikon des Ibn al-Fuwaṭī (m. 723/1323), der noch ein Zeitgenosse Qazwīnīs war und in Bagdad lebte.⁵ Ibn al-Fuwaṭī gibt eine Beschreibung von Qazwīnīs Lebensweg, die sich ganz ähnlich als Nekrolog in dem Geschichtswerk findet, das ebenfalls Ibn al-Fuwaṭī zugeschrieben wird.⁶ Diese wahrscheinlich frühesten „Sekundär“-Quellen liefern etwas ausführlichere biographische Informationen über Qazwīnī, als dies in den biographischen Lexika der mamlukischen Autoren aṣ-Ṣafadī und Ibn Taḡrībīrdī der Fall ist. Dazu zählt die Mitteilung des Geburtsdatums: Qazwīnī sei in der Samstagnacht des 10. Rabiʿ al-āḥir des Jahres 598 geboren.⁷ Dieses Datum entspricht dem 7. Januar 1202.⁸ Wir können Qazwīnīs Lebensdaten also

4 Ibn Taḡrībīrdī: *Al-Manhal aṣ-ṣāfi wa-l-mustawfi baʿd al-wāfi*. Zusammenfassende Übers.: Wiet, M. G.: *Les Biographies du Manhal Safi*. Kairo, 1932. 150 Nr. 1042; De Sacy (1827) III 447f., gibt Ibn Taḡrībīrdīs Eintrag über Qazwīnī auf arabisch und in Übersetzung vollständig wieder. – Es ist anzunehmen, daß Ibn Taḡrībīrdī diese Angaben aus dem früher verfaßten biographischen Lexikon des aṣ-Ṣafadī (m. 1363) übernommen hat, der Qazwīnī mit eben jenen Daten vorstellt. Vgl. Ṣafadī, Wāfi XIV (1982) 206, Nr. 289.

5 Ibn al-Fuwaṭī: *Talḥiṣ maḡmaʿ al-ādāb fī muḡam al-aqāb*. Ed. M. Ğawād. IV (*ʿIzz ad-Dīn –Qayl*). Damaskus, 1962. 725f., Nr. 1050. – Zur Person: Iqbal, M.: „Ibn al-Fuwaṭī“. In: *Islamic Culture* (1937) 516–522; Ğawād, M., Vorwort zu Ibn al-Fuwaṭī, Talḥiṣ; Rosenthal, F.: „Ibn al-Fuwaṭī“. In: *EI* 2 III 769f.; s. auch u. S. 75f.

6 Ibn al-Fuwaṭī: *Al-Ḥawādīṭ al-ḡāmiʿa wa-t-taḡārib an-nāfiʿa fi l-miʿa as-sābiʿa*. Ed.: M. Ğawād, Bagdad, 1351/1934. – M. Ğawād, der beide Werke ediert hat, verwirft im Vorwort zur Edition des biographischen Lexikons Ibn al-Fuwaṭī als Autor des Geschichtswerkes, da sich die beiden Werke sowohl im Stil als auch inhaltlich unterscheiden (vgl. Ğawād, M.: Vorwort zu Ibn al-Fuwaṭī, Talḥiṣ I, 62–66). Rosenthal hält diese Argumentation für überzeugend und übernimmt im *EI* 2-Artikel über Ibn al-Fuwaṭī diese ablehnende Haltung. Meines Erachtens könnten viele der von Ğawād angeführten Argumente durch die unterschiedlichen Literaturgattungen, „persönliches biographisches Lexikon“ einerseits und „offizielles Geschichtswerk“ andererseits erklärt werden. Da darüber hinaus der Alternativvorschlag Ğawāds für die Autorenschaft sich nicht durchsetzen konnte und sich die Informationen über Qazwīnī in dem Geschichtswerk und dem biographischen Lexikon soweit gleichen und trotzdem geringfügig ergänzen, werde ich im Verlaufe dieser Arbeit das Geschichtswerk unter Ibn al-Fuwaṭīs Namen zitieren, so wie es die Edition angibt.

7 Ibn al-Fuwaṭī, Talḥiṣ IV 726.

8 Vgl. Wüstenfeld–Mahler’sche Vergleichungstabelle, nach der der 7. Januar 1202 auf einen Montag fiel. – In der modernen Sekundärliteratur wird bislang immer angegeben, Qazwīn sei um 600 (1203) geboren.

vollständig angeben: Er lebte 81 Jahre lang vom 10. Rabī^c al-āḥir 598 / 7. Januar 1202 bis zum 7. Muḥarram 682 / 7. April 1283. Ibn al-Fuwaṭī weiß noch Genaueres über die amtlichen Positionen Qazwīnīs zu berichten, so daß unsere bisherige Kenntnis hinsichtlich des Berufslebens korrigiert werden kann.⁹ Durch die hier vorgelegte Erschließung dieser neuen Quellen können wir zwar die Lebensdaten ergänzen, ohne uns aber der Person Qazwīnīs wesentlich genähert zu haben. Im Allgemeinen entsprechen die Angaben der biographischen Lexika zu einer Person nicht unseren Ansprüchen an eine Biographie.¹⁰

In vielen Fällen ist es der modernen Forschung daher gelungen, aus den Schriften mittelalterlicher Autoren über das Lexikonwissen hinaus mehr Material über deren Leben zu gewinnen. Diese Möglichkeit bietet sich auch bei dem Autor Qazwīnī an. Allerdings eignet sich sein kosmographisches Werk, in dem er seine eigene Person kaum zur Sprache bringt, nicht für biographische Studien. Im Gegensatz dazu finden sich in seiner Geographie *Āṭār al-bilād*¹¹ viele Hinweise, die bislang nicht systematisch im Hinblick auf Qazwīnīs Biographie zusammengestellt und ausgewertet wurden. In einem Aufsatz studierte M. C. Lyons bereits mit interessanten Einsichten Qazwīnīs Geographie, um die Einstellungen des Autors beschreiben zu können.¹² Seine Unvoreingenommenheit, Qazwīnīs Geographie als Quelle heranzuziehen, wurde durch eine andere Forschungsmeinung verdrängt, die sich stärker durchsetzen konnte. Mehrere Wissenschaftler, die sich mit dem geographischen Lexikon *Muġam al-buldān* beschäftigt haben, das Yāqūt in den 20er Jahren des 7./13. Jahrhunderts – also ungefähr 50 Jahre vor Qazwīnī – verfaßte,¹³ stellen heraus, daß Qazwīnī in hohem Maße von Yāqūts Text abhängig sei.¹⁴ Zu dem gleichen Ergebnis kommt M.

9 S. u. S. 76–78.

10 Vgl. z.B. Sellheim, R.: „Gedanken zur Autobiographie im islamischen Mittelalter“. In: ZDMG S III, 1 (1977) 607–609.

11 Qazwīnī: *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-ġibād* (Denkmäler der Länder und Nachrichten der Menschen). Ed.: Wüstenfeld, F.: *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. Die Denkmäler der Länder*. Göttingen, 1848. Dazu erstellte M. Kowalska zwei Register: „Orts- und Völkernamen“, so wie „Personennamen“. In: *Rocznik Orientalistyczny* 29/1 (1965) 99–115 und *Rocznik Orientalistyczny* 30/1 (1966) 119–134. – Es liegt eine neuere Edition mit Indices vor: *Al-Imām al-Ālim Zakariyyā' Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī: Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-ġibād*. Beirut: Dār Ṣādir, o.J. Diese Beirut-er Edition wird im folgenden zitiert als: Qazwīnī, *Āṭār*.

12 Lyons, M.C.: „Some Aspects of al-Qazwīnīs Āthār al-Bilād“. In: *Glasgow University Oriental Society Transactions* 20 (1963/64) 63–76.

13 Yāqūt: *Muġam al-buldān*. Ed.: Wüstenfeld, F.: *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. 6 Bde. Leipzig, 1866–1873. – Zur Person: Blachère, R.: „Yāqūt al-Rūmī“. In: *EI* I IV 1247f.

14 Wüstenfeld, F.: *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. 5. Bd.: *Anmerkungen*. Leipzig, 1873. 46f., schreibt: Qazwīnī habe „den Yaqut stark ausgebeutet, ohne ihn zu nennen.“ – Jwaideh, W.: *The Introductory Chapters of Yāqūt's Muġam al-Buldān*. Leiden, 1959. verweist darauf, daß Qazwīnī diese Einleitungen übernommen habe.

Kowalska beim Studium der Quellen zu Qazwīnīs Geographie.¹⁵ Sie legt insbesondere dar, daß Qazwīnī in den vielen Fällen, in denen er einen älteren Geographen, nämlich Ibn al-Faqīh, namentlich zitiert, immer auf Yāqūts Text beruht. Sie zieht daraus den Schluß, Qazwīnī sei ein unseriöser Kompilator, der die Werke der früheren Geographen und Historiker plagiiert habe.¹⁶ Dieses negative Urteil über Qazwīnīs geographisches Werk wird in den meisten modernen Kurzdarstellungen übernommen.¹⁷

Im Folgenden sollen Qazwīnīs Lebensweg und sein kultureller Umkreis anhand seiner Stadtbeschreibungen dargestellt werden. Dabei werde ich an erster Stelle das Verhältnis zwischen Qazwīnīs *Ātār al-bilād* zu Yāqūts *Muġam al-buldān* klären, um zu beweisen, daß der erhobene Vorwurf, Qazwīnī habe schlicht den älteren Text plagiiert, revidiert werden muß. Am Beispiel der Stadt Qazwīn werde ich diese Frage im Detail erörtern. Für die Untersuchung habe ich neben dem geographischen Lexikon des Yāqūt (m. 626/1229) einige geographische Werke des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts herangezogen,¹⁸ um Abhängigkeiten und Unterschiede im Verhältnis zur geographischen Literatur im Allgemeinen besser bewerten zu können. Im weiteren Verlauf der Darstellung von Qazwīnīs Lebensweg wird auf das Verhältnis zwischen den beiden geographischen Werken des 13. Jahrhunderts immer wieder einzugehen sein. An anderer Stelle habe ich dieses Verhältnis bereits in zusammenhängender Form aufgezeigt.¹⁹

- 15 Kowalska, M.: „The Sources of al-Qazwīnī’s *Ātār al-Bilād*“. In: FO VIII (1967) 41–88.
- 16 Kowalska (1967) 87: „It has been proved that al-Qazwīnī was an unscrupulous compiler who plagiarized the writings of the older geographers and historians“.
- 17 Z.B. bei Lewicki, T.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 867; Maqbul, A.S.: „Djuġhrāfiyā“. In: EI 2 II 585; Hopkins, J.F.P.: „Geographical and navigational literature“. In: CHAL III 321. (Aufgrund solcher Aussagen heißt es dann z.B.: Drechsler, A.: *Die Geschichte der Stadt Qom im Mittelalter (650–1350): politische und wirtschaftliche Aspekte*. Berlin, 1999. 18: „wobei (die Geographie) des Persers al-Qazwīnī fast total auf al-Yāqūt basiert“).
- 18 – Yaġqūbī (m. 284/897): *Kitāb al-buldān*. Übers.: Wiet, G.: *Yaġqūbī. Les Pays*. Kairo, 1937. – Brockelmann, C.: „al-Yaġqūbī“. In: EI 1 IV 1247; Miquel I (1967) 102–104.
– Ibn al-Faqīh, dessen Werk um 900 entstand, spätere Zusammenfassung: *Muḥtaṣar min kitāb al-buldān*. Übers.: Massé, H.: *Abrégé du Livre des Pays*. Damaskus, 1973. – Massé, H.: „Ibn al-Faqīh“. In: EI 2 III 761f.; Miquel I (1967) 153–189.
– Muqaddasī: *Aḥsan at-taqāsīm fī maġrifat al-aqālīm*, (zwischen 375/985–380/990 verfaßt). Übers.: Collins, B.A.: *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*. Reading, 1994. – Miquel, A.: „al-Muqaddasī“. In: EI 2 VII 492f.; Miquel I (1967) 313–330.
– Balāḍurī (m. wahrscheinlich 279/892): *Kitāb futūḥ al-buldān*, ist ein historisches Werk. Ed.: M.J. de Goeje. Leiden, 1866.
- 19 Hees, S.: „Neues zum Verhältnis von Qazwīnīs *Ātār al-bilād* zu Yāqūts *Muġam al-buldān*. – Zwei geographische Texte des 13. Jahrhunderts im Vergleich“. In: S. Wild (Hg.): *Kongreßakten zum 27. Deutschen Orientalistentag 1998*. Im Druck.

Qazwīnī gliedert sein geographisches Werk nach den sieben antiken Klimazonen,²⁰ innerhalb derer die Städte in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt werden. In diesen Stadtbeschreibungen finden wir Auskünfte über Qazwīnīs Leben. Neben der Aufnahme älterer geographischer Texte gibt er seine eigenen Beobachtungen wieder, die er gern mit „ich sah“ einführt. Diese persönlichen Bemerkungen führen uns zu Städten, die Qazwīnī selbst gekannt und erlebt hat. Geleitet von diesen sicheren Hinweisen ist es darüber hinaus möglich, Qazwīnīs eigenständige Beobachtungen im Vergleich zu älteren geographischen Texten herauszufiltern, die nicht durch ein „ich sah“ markiert sind. Ein derartiges Studium versetzt uns in die Lage, Qazwīnīs Lebensweg genauer zu verfolgen, als dies bislang der Fall war. Außerdem offenbaren seine Beobachtungen den Charakter seiner Persönlichkeit. Den meisten Stadtbeschreibungen folgen am Ende Berichte über berühmte Personen, die in der Regel nach ihrer Stadt benannt worden sind. Qazwīnī berücksichtigt hierbei auch Personen seiner Zeit. In diesen biographischen Notizen verbergen sich zahlreiche, aussagekräftige Informationen nicht nur über das Leben der genannten Personen, sondern auch über das Leben, insbesondere die Ausbildung unseres Autors. Durch die Auswertung dieses Materials sind wir in der Lage, den geistigen Hintergrund des Autors Qazwīnī zu beleuchten.

20 Vgl. Miquel, A.: „Iklim“. In: EI 2 II 1076–1078.

I.1 Jugendzeit

Qazwīn – Die Geburtsstadt

Um sich dem kulturellen Umkreis von Zakariyyā' al-Qazwīnī zu nähern, ist es aufschlußreich, zunächst die Situation in seiner Geburtsstadt Qazwīn zu erkunden. Es soll daher Qazwīnīs eigene Beschreibung seiner Geburtsstadt als Quelle herangezogen werden,¹ um einen Einblick zu erhalten, unter welchen Umständen der Autor seine Jugendzeit verbracht hat. Obwohl Qazwīnī die Beschreibung der Stadt erst später und nicht mehr vor Ort verfaßte, birgt sie viele Hinweise über die Zeit, in der er dort aufwuchs. Durch den Vergleich von Qazwīnīs Aufbereitung des Stoffes mit früheren geographischen Autoren kann einerseits das in der Forschung geltende negative Urteil über Qazwīnīs Geographie überprüft werden, andererseits kann nur im Vergleich Qazwīnīs eigenes Profil schärfer gezeichnet werden. Neben den bereits vorgestellten Vergleichstexten wird speziell zu Qazwīn das prosopographische Werk des ar-Rāfi'ī (555/1160–623/1226)² mit seinem geographischen Vorspann einbezogen.³

Geographische Lage

Die Beschreibung seiner Geburtsstadt beginnt Qazwīnī mit preisenden Worten: Sie sei „groß, berühmt und blühend“.⁴ Yāqūt gibt die korrekte Vokalisation des Namens in Worten wieder.⁵ Diese zwar umständliche, aber lexikographisch sehr exakte Vorgehensweise liegt Yāqūt besonders am Herzen. Er berichtet, daß er sein

1 Qazwīnī, *Āṭār* 434–440.

2 Rāfi'ī: *Kitāb at-tadwīn fī dīkr ahl al-'ilm bi-Qazwīn*. Vgl. Arioli, A.: „ar-Rāfi'ī“. In: EI 2 VIII 389. Es gibt keine Edition dieses Textes, aber mehrere HSS: Wilber (1973) 205 gibt zwei wie folgt an: London, BM, Or. Add. 21468 und Istanbul, Koğuslar 1007; Golrīz (1961) II 182, benutzt zwei Handschriften: eine aus Alexandria, die nicht gut erhalten sei und eine 1335h in Istanbul gefundene, die keine diakritischen Punkte enthalte; Amirshahi (1981) benutzt die Londoner HS British Museum Or. Add. 21448.

3 Dieser Vorspann ist in vier Kapitel aufgeteilt: 1. Über die Vorteile und guten Eigenschaften der Stadt, 2. Über ihre Namen, 3. Über ihre Bauten und wie sie erobert wurde, 4. Über ihre Umgebung, Täler, Moscheen, Gräber und Friedhöfe. – Gelegentlich wurden die beiden ein halbes Jahrhundert nach Qazwīnī verfaßten Werke des Mustawfī (m. ca. 740/1339) herangezogen. Zur Person vgl. Spuler, B.: „Ḥamd Allāh“. In: EI 2 III 122.

4 Qazwīnī, *Āṭār* 434, 2.

5 Yāqūt, *Mu'cjam al-buldān* IV 88, 3.

Wörterbuch aus dem Anlaß begonnen habe, dem Nachschlagenden eine korrekte Aussprache der geographischen Namen zu ermöglichen.⁶ Yāqūt fährt dann fort, die „berühmte Stadt“ durch Distanzangaben in Bezug zu anderen wichtigen Städten zu setzen und notiert ihre exakte geographische Lage in Längen- und Breitengraden.⁷ Auch dies ist in seinem Lexikon ganz üblich. Ihm war es wichtig, einen Ort präzise lokalisieren zu können. Diese bei Yāqūt üblichen, sowohl umständlichen als auch langwierigen Vokalisations- und Zahlenangaben wiederholt Qazwīnī nicht. Er betont dagegen die Fruchtbarkeit des Umlandes seiner Geburtsstadt, die zahlreiche Gärten und Bäume besitze. Ähnliches hält schon Muqaddasī fest: „Qazwīn ist eine große Stadt mit vielen Weingärten.“⁸ Als einmalig hebt Qazwīnī seine Stadt hervor, da sie eigentlich aus zwei Städten bestehe, deren ältere sich im Zentrum der größeren befände. Die kleinere Stadt werde Šahristān⁹ genannt und beide Städte besäßen je eigene Mauern und Tore.¹⁰ Es handelt sich im Fall von Qazwīn also um eine doppelt ummauerte Stadt. Ibn al-Faqīh deutet das Vorhandensein einer inneren Stadt durch folgende Bemerkung an: Bei der Eroberung durch die Muslime sei nur die innere Stadt bebaut gewesen.¹¹ Muqaddasī kennt ebenfalls eine innere Stadt und eine Festung in den Vororten.¹² Yāqūt spricht nicht über die Doppelstadt. Um die Schilderung der geographischen Situation der Stadt abzurunden, weist Qazwīnī auf ihre Wasserversorgung durch zwei Flüsse hin, den Wādī Darağ und den Wādī Atrak.¹³ Yaḳūbī, der den beiden Flüssen andere Namen gibt, betont, daß sie nur

6 Yāqūt, Muḳḡam al-buldān (Jwaideh) 8f.; vgl. Ostafin, B.: „Yāqūt – Geographer, Compiler or Adīb? According to the Preface to his Dictionary“. In: FO XXX(1994) 120.

7 Yāqūt, Muḳḡam al-buldān IV 88, 4f.

8 Muqaddasī, Aḡsan at-taqāsīm (Collins) 348.

9 So wurde in vielen mittelalterlichen iranischen Städten die innere, befestigte Stadt genannt. Vgl. Christensen, P.: The Decline of Iranshahr. Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500. Copenhagen, 1993. 123 f.: „Nearly all the larger towns of the Plateau consisted of two parts: (1) a walled inner city, the *sharistan* (or *madina*), and (2) suburbs, the *extra muros* quarters (*mahaleh*, *birun*, *rabad*).“ Als Beispiele werden Yazd, Nishapur, Herat erwähnt. Diese Information beruht auf einer Aussage J. Aubins, der 1965 auf einem Kolloquium über „Die Islamische Stadt“ einen Grundlagenbericht zur Erforschung iranischer Städte bietet. Er sagt dort zur urbanen Topographie: „On sait déjà que, dans les villes iraniennes du haut Moyen Age, un faubourg (*rabad*; pers. *bīrūn*, „l'extérieur“) flanque la cité ancienne (*madīna/shahristān*), dans laquelle se dresse, le plus souvent au centre, la citadelle (*kuhandiz*). En général, l'enceinte du *shahristān* est du type préislamique modifié.“ Aubin, J.: „Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans L'Iran“. In: A.H. Hourani und S.M. Stern (Hg.): „The Islamic City. A Colloquium.“ Oxford, 1970. 72. Er gibt als Beispiele Hérat, Nishāpūr, Bardasīr, Jīruft, Jay, Hamadān, Jūr, Dārābjird an.

10 Qazwīnī, Āṭār 434, 4–6.

11 Ibn al-Faqīh, Kitāb al-buldān 280, 18f.; (Massé) 336.

12 Muqaddasī, Aḡsan at-taqāsīm (Collins) 348.

13 Qazwīnī, Āṭār 434, 7f. (So auch in der Ed. Wüst 290, 26f.).

im Winter Wasser führten.¹⁴ Ar-Rāfi^cī beschreibt deren Lage: Der Wādī Dizağ fließe durch die westlichen Viertel und der Wādī Aranzak durch die östlichen Viertel der äußeren Stadt.¹⁵ Yāqūt verliert kein Wort über die Wasserversorgung. Qazwīnī läßt an dieser Stelle eine Zeichnung anbringen, die die mehrmals umfaßte runde Stadt darstellt und in der die Position der Flüsse, den Angaben ar-Rāfi^cīs entsprechend, eingetragen ist.¹⁶

Offensichtlich hat Qazwīnī die geographische Lage der Stadt Qazwīn selbständig formuliert. Es gibt daher hinsichtlich der Beschreibung der geographischen Lage keine Übereinstimmung zwischen Yāqūt und Qazwīnī. Yāqūts einleitende Informationen zu dieser Stadt beschäftigen sich mit völlig anderen Themen.

Stadtgeschichte

Die Darstellung der Stadtgeschichte beginnt Qazwīnī mit der Nennung der Autorität des berühmten Geographen Ibn al-Faqīh.¹⁷ In der Tat besteht dessen Bericht über die Stadt Qazwīn, der mit der Schilderung über die Städte Zangān und Abhar verwoben ist, hauptsächlich aus Stadtgeschichte.¹⁸ Die geschichtlichen Ereignisse dienen Ibn al-Faqīh vor allem dazu, die Entwicklung des rechtlichen Status von Qazwīn und seines Umlandes präzise darzulegen. Auch bei Yāqūt nimmt die Stadtgeschichte einen großen Raum ein. Yāqūt zitiert seinerseits Ibn al-Faqīh und gibt dessen Bericht unter Einbeziehung anderer Quellen in gekürzter Form wieder.¹⁹ Wie Kowalska dargelegt hat, folgt Qazwīnī in diesem Abschnitt den Formulierungen Yāqūts.²⁰ Bei genauer Lektüre fallen aber neben wörtlichen Übereinstimmungen auch Unterschiede auf. Qazwīnī streicht die Darstellung der Stadtgeschichte sehr stark zusammen, so daß er von den 23 Personen, die Ibn al-Faqīh erwähnt und den 15 von Yāqūt genannten Personen nur noch drei berühmte historische Personen erwähnt, nämlich Šāpūr Du-l-Aktāf als Stadtgründer, al-Barā' Ibn ^cĀzib al-Anšārī als Eroberer und ar-Rašīd als Wohltäter.²¹

14 Ya^cqūbī, Kitāb al-buldān (Wiet) 70: „Großer Wādī und Wādī Sīram“.

15 Rāfi^cī nach Amirshahi (1981) 13, der die beiden Flußtäler Dizağ und Aranzak nennt, ohne die Unterschiede zu der Schreibweise in den Editionen von Qazwīnīs Text zu diskutieren.

16 Qazwīnī, Āṭār 434; Amirshahi (1981) Fig. 1.

17 Qazwīnī, Āṭār 435, 1: *qāla Ibn al-Faqīh*.

18 Ibn al-Faqīh, Kitāb al-buldān 279, 16 – 284, 4; (Massé) 335–340. Dieser Abschnitt seinerseits beruht in hohem Maße auf der Schilderung der Eroberung Qazwīns durch den Historiker Balādūrī (m. ca. 279/892) in dessen Kitāb futūḥ al-buldān 321–325.

19 Yāqūt, Mu^cğam al-buldān IV 88–89.

20 Vgl. Kowalska (1967) 56.

21 Qazwīnī, Āṭār 435, 1–16.

Der Sasanide Šāpūr II (reg. 309–379 n.Chr.)²² – das wird heute allgemein angenommen – hat neben anderen iranischen Städten Qazwīn als Festung gegen die Daylamiten²³ bauen lassen.²⁴ Qazwīnī erklärt darüber hinaus – von Yāqūt unabhängig –, daß Šāpūr's Stadt zu seiner Zeit Šāhristān genannt werde.²⁵ Damit hebt Qazwīnī den Begriff *šāhristān* zum zweiten Male hervor. Diese sasanidische Stadt, die zu Qazwīn's Zeiten den inneren befestigten Stadtkern bildete, war eine Rundstadt, die noch heute anhand einer Luftaufnahme der modernen Stadt in ihrer Anlage zu erkennen ist.²⁶

Über die Rolle des al-Barā' Ibn ʿĀzib (m. gegen 72/691)²⁷ bei der muslimischen Eroberung dieser Gebiete weiß Ibn al-Faqīh besonders viel zu erzählen.²⁸ Darin folgt ihm Yāqūt, der sogar eine genaue Jahreszahl für die Eroberung der Stadt angibt.²⁹ Qazwīnī widmet diesem Ereignis einen einzigen Satz, der zusammenhanglos in die Erzählung über Hārūn ar-Rašīd eingeschoben wird.³⁰ Im Vergleich zu Yāqūt und Ibn al-Faqīh vervollständigt er den Namen des Eroberers um dessen Nisba al-Anṣārī.³¹

Über ar-Rašīd (gemeint ist der abbasidische Kalif Hārūn ar-Rašīd, der von 170/786 bis 193/809 regierte) weiß Qazwīnī zu berichten, daß die Einwohner von Qazwīn sich auf seiner Reise durch Ġibāl Richtung Ḥurasān an ihn wandten und sich bei ihm über ihre Schwierigkeiten mit den Daylamiten beklagten.³² Hier schiebt Qazwīnī einen von Yāqūt unabhängigen Satz ein: „Daraufhin begab er (der Kalif) sich nach Qazwīn und ließ eine Mauer um die größere Stadt und eine Moschee im Jahre 254/868 bauen.“³³ Der Bericht wird im Wortlaut des Yāqūt

22 Der Beiname *Ḍu-l-Aktāf*, den die arab. Quellen benutzen, bedeutet: Derjenige, der Schultern durchbohrt/verrenkt, in Erinnerung an Šāpūr's mißliche Behandlung seiner arabischen Gefangenen. Vgl. Bosworth, C.E.: „Iran and the Arabs before Islam“. In: CHI 3(1), 603.

23 Daylamiten nennt man die Bevölkerung des unzugänglichen Daylam-Gebirges, das Qazwīn vom Kaspischen Meer trennt. Dieses Gebiet konnte bis zu Qazwīn's Zeit kaum von einer außerhalb gelegenen Zentralgewalt kontrolliert werden und bildete daher immer einen unberechenbaren Unruheherd. Vgl. für die frühe Zeit: Minorsky, V.: „Daylam“. In: EI 2 II 189–194; Felix, W.: „Deylamites. I in the pre-islamic period“. In: Elr VII 342f.

24 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 1; Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 88. – Vgl. Amirshahi (1981) 5f.; Christensen (1993) 145; Lambton, A.K.S.: „Qazwīn“. In: EI 2 IV 857; Schwarz, P.: Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Leipzig, 1929. I 706.

25 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 1f.

26 Vgl. Amirshahi, A.: „Le développement de la ville de Qazwīn jusqu'au milieu du VIIIe/XIVe siècle“. In: REI 49 (1981) 6 und Taf. II u. III.

27 Vgl. Zetterstéen, K.V.: „al-Barā' Ibn ʿĀzib“. In: EI 2 I 1025.

28 Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān* (Massé) 336–337.

29 Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 88, 10: das Jahr 24/645.

30 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 4f.

31 Vielleicht, weil er stolz ist, die gleiche Nisba zu tragen?

32 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 2f.; Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 88.

33 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 3f.

fortgeführt, nur wird ein zweites Mal von Qazwīnī der Mauerbau hinzugefügt: Ar-Rašīd habe selbst gesehen, wie die Bewohner ihre Geschäfte schließen, zu den Waffen greifen und kämpfen mußten. Aus Mitleid „baute er ihnen die Mauer“ und senkte ihre Steuern auf einen Festbetrag von 10.000 Dinar pro Jahr.³⁴

Die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Qazwīnī und Yāqūt in diesem Abschnitt über die Stadtgeschichte beweisen, daß Qazwīnī Yāqūts Text als Grundlage benutzt hat. Qazwīnī liefert aber gegenüber Yāqūt zusätzliche Informationen. Wichtig war ihm der Bericht über die Stadtmauer, *sūr*, die durch Hārūn ar-Rašīds Veranlassung gebaut wurde. Es handelt sich hierbei um den zweiten, äußeren Stadtmauerring,³⁵ durch den die Stadt sich vor anderen auszeichnet. Für diese Mauer Hārūns gibt er ein genaues Baudatum (254/868) an. Da Hārūn ar-Rašīd vor diesem Datum starb, behauptet M. ᵀA. Golrīz, diese Zahl bei Qazwīnī müsse falsch sein.³⁶ P. Schwarz meint dagegen, dieses Baudatum könne entweder auf die Vollendung oder auf eine Erneuerung unter dem Kalifen al-Muᵀtazz hinweisen.³⁷ Ar-Rāfiᵀī, der im dritten Kapitel seines geographischen Vorspanns auf die Festungsanlagen zu sprechen kommt,³⁸ berichtet im Zusammenhang mit dem äußeren Befestigungsring, Mūsā Ibn Buqā, ein Sklave, *ḡulām*, von Muᵀtašim,³⁹ habe im Jahre 254/868 weitere Gebäude bauen lassen, wofür er sehr viel Vermögen aufgewendet habe.⁴⁰ Dem türkischen General Mūsā Ibn Buqā gelang es, das ᵀalidische Heer⁴¹ im Jahr 253/867 zu schlagen und die Stadt Qazwīn wieder einzunehmen.⁴² Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß er im Anschluß an diese Aktion die Befestigungsanlagen ausbauen ließ.⁴³ In jedem Fall ist die Jahreszahl belegt und es liegt nahe, daß Qazwīnī diese Information aus ar-Rāfiᵀīs Aufzeichnungen gewonnen hat. Es scheint, Qazwīnī habe den Sachverhalt verkürzt. Es wird deutlich, daß Qazwīnī einerseits die Darstellung der Geschichte

34 Qazwīnī, *Ātār* 435, 5-7; vgl. Yāqūt, *Muᵀḡam al-buldān* IV 89, der von Dirham spricht.

35 Vgl. Amirshahi (1981) 7f. u. 18 u. Fig. 13.

36 Golrīz, S.M.ᵀA.: *Mīnūdar yā bāb al-ḡanna Qazwīn*. Teheran, 1337 (1961) I 146.

37 Schwarz, P.: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. Leipzig, 1929. I 721.

38 Mir zugänglich in der persischen Zusammenfassung in Golrīz (1961) I 129–132.

39 Der Kalif Muᵀtašim herrschte von 218/833–227/842. Dennoch kann er hier gemeint sein, wenn Mūsā Ibn Buqā in seinem Dienst als Militärsklave begonnen hatte.

40 Rāfiᵀī nach Golrīz (1961) I 130.

41 Einige der von den ᵀAbbasiden verfolgten ᵀAliden hatten sich in das Daylam-Gebirge geflüchtet. Vgl. Minorsky, V.: „Daylam“. In: *EI* 2 II 191; Madelung, W.: „Deylamites. II in the islamic period“. In: *EIr* VII 344.

42 Vgl. Schwarz (1929) I 713.

43 Auch Mustawfī (m. ca. 740/1339) schreibt, Mūsā Buqā, vom Kalifen Muᵀtazz (252/866–255/869) nach Qazwīn entsandt, konnte dort die Stadtmauer fertigstellen, die im Jahr 254/868 1.300 Biegungen, 206 Türme, sieben große Bastionen und zwölf (laut Amirshahi (1981) 8 Anm. 45, muß es heißen: sieben) Tore besaß. Mustawfī, *Ta'rīh-i guzīda* (Meynard) 262 und *Nuzhat al-qulūb* (Le Strange) 63.

kurz halten, andererseits als Besonderheit das Vorhandensein zweier Stadtmauern betonen wollte.

An dieser Stelle unterbricht Qazwīnī die Darstellung der Stadtgeschichte und kommt auf die Überlieferungen über die Vortrefflichkeiten, *faḍā'il*,⁴⁴ der Stadt Qazwīn zu sprechen, deren herausragende Rolle als Grenzstadt, *taḡr*,⁴⁵ gerühmt wird. Hierin folgt er Yāqūt, der im Anschluß zwei Prophetenworte als Beispiele anführt.⁴⁶ Bereits Ibn al-Faqīh zitiert zwei Ḥādīṭe, ohne aber dafür den Begriff *faḍā'il* zu verwenden.⁴⁷ Qazwīnī führt zwei andere Überlieferungen als Beispiele an, von denen die eine Qazwīn mit einem der Paradiesestore, *abwāb al-ḡanna*, vergleicht.⁴⁸ Rāfi^cī widmet das gesamte erste Kapitel seines prosopographischen Werkes der Sammlung dieser frommen Sprüche. Es ist also gut möglich, daß Qazwīnī die von ihm wiedergegebenen Ḥādīṭe aus der Sammlung ar-Rāfi^cīs ausgewählt hat.

Zur Stadtgeschichte schreibt Qazwīnī weiter: „Zwischen Qazwīn und Daylam liegt ein Berg, auf dem die Könige von Fars einen Wachtposten stationiert hatten, wenn zwischen ihnen kein Waffenstillstand herrschte.“⁴⁹ Diese Information überliefern Balādūrī, Ibn al-Faqīh und Yāqūt.⁵⁰ An der Formulierung des ersten Satzteils wird deutlich, daß Qazwīnī sehr eng an Yāqūts Version anschließt. Qazwīnī jedoch erweitert das Bild um eine Bemerkung, die seine Zeit betrifft: „Dieser Berg ist die Barriere, *ḥāḡiz* zwischen den Qazwīnīs, *al-Qazāwina* und den

44 Sammlungen derartiger Lobsprüche bilden eine eigene Literaturgattung, die sog. *Faḍā'il*-Literatur. Vgl. Sellheim, R.: „*Faḍā'il*“. In: EI 2 II 728f. – Vgl. zu Qazwīn auch Schwarz (1929) I 709f, Anm. 9.

45 Bosworth, C.E.: „The Political and Dynastic History of the Iranian World“. In: CHI 5, 26: „...*thagh̄r* (frontier region)...“ und 30: „... Qazwīn was long regarded as *thagh̄r* against these infidels“.

46 Yāqūt, Mu^cḡam al-buldān IV 89.

47 Ibn al-Faqīh, Kitāb al-buldān 283; (Massé) 339.

48 Qazwīnī, *Āṭār* 291, gibt für diese Tradition ^cAlī Ibn Abī Ṭālib (m. 41/661) als Autorität an. – Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Le Strange) 62 schreibt, Qazwīn trage wegen dieser besonderen *Faḍā'il*-Traditionen den Beinamen *Bāb al-Ḡanna*. – Golrīz (1961) benutzt diesen Ehrennamen als Titel seines Werkes über die Stadt: *Mīnūdar yā bāb al-ḡanna Qazwīn*. – Weder Ibn al-Faqīh noch Yāqūt kennen diesen Beinamen.

49 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 14–16:

وبين قزوین وبين الديلم جبل كان ملوك الفرس تجعل عليه رابطة اذا لم يكن بينهم هدنة.

50 Balādūrī, *Kitāb futūḥ al-buldān* 321, 3–5, ergänzt diese Aussage, von diesem Stützpunkt aus werde das Land vor Dieben und ähnlichem Gesindel geschützt, wenn zwischen ihnen Frieden herrscht: وبينه وبين الديلم جبل ولم يزل فيه لاهل فارس مقاتلة من الاساورة يرابطون فيه

فيدفعون الديلم اذا لم يكن بينهم هدنة ويحفظون بلدهم من متلصصهم وغيرهم اذا جرى بينهم صلح. بينه وبين الديلم جبل ولم يزل فيه لاهل فارس 2: 280, 18 - 279, 18 Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān*

مقاتلة من الاساورة يرابطون فيه فيدفعون الديلم اذا لم يكن بينهم هدنة.

Yāqūt, Mu^cḡam al-buldān IV 88, 7-9: يجعل فيه رابطة يبينه وبين الديلم جبل كانت ملوك الارض

من الاساورة يدفعون الديلم اذا لم يكن بينهم هدنة ويحفظون بلدهم من اللصوص.

Ismāʿīliten: Die eine Seite gehört diesen, und die andere Seite gehört jenen.“ Augenscheinlich war es Qazwīnī wichtig, die Ismailiten zu erwähnen, von denen in seiner Jugendzeit noch eine reale Gefahr für die Bewohner der Stadt Qazwīn ausging. Durch das Hintereinanderschalten dieser Fakten weist er auf die Parallelität historischer Ereignisse hin: Es gelingt ihm, den Kampf gegen die Ismailiten in die Tradition der oft besungenen Kämpfe gegen die ungläubigen Daylamiten zu setzen.

Qazwīnīs Darstellung der Stadtgeschichte ist im Vergleich zu früheren Autoren (Ibn al-Faqīh, Yāqūt, ar-Rāfiʿī) knapp gehalten. Eindeutig stützt sich sein Bericht auf frühere Quellen. Er selbst gibt Ibn al-Faqīh als Autorität an, den er aber nicht direkt benutzt hat. Ohne Zweifel greift Qazwīnī in einzelnen Formulierungen auf Yāqūt zurück. Für die Darstellung der Geschichte seiner Heimatstadt steht ihm aber neben Yāqūts geographischem Lexikon das Werk seines Landsmannes ar-Rāfiʿī zur Verfügung. Qazwīnī stellt die Geschichte nur in ihren Hauptzügen dar. Sein spezielles Interesse an Befestigungsanlagen tritt deutlich hervor und kann auch bei anderen Stadtbeschreibungen beobachtet werden.⁵¹ Er verwendet in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlich persische Fachtermini, wenn er die innere Stadt *šahristān* nennt oder die Zitadelle einer Stadt als *quhunduz* bezeichnet.⁵² Darüber hinaus legt Qazwīnī besonderen Wert darauf, die Geschichte mit der zeitgenössischen Situation in Verbindung zu bringen. Hierfür stützt er sich auf keinen Quellentext.

Es ist daher nicht überzeugend, wenn Kowalska der Geographie des Qazwīnī nahezu jede ‚historische‘ Aussagekraft abspricht: „It is most difficult to judge which descriptions are based on his (Qazwīnīs) own experience and observation – the example of the description of Qazwīn which contains a lengthy excerpt from Yāqūt must prevent anybody from making any hazardous speculations.“⁵³ Diese Warnung verliert ihre Bedeutung, wenn wir feststellen, daß die Abhängigkeit von Yāqūt – soweit vorhanden – lediglich den Abschnitt der Stadtgeschichte betrifft. Wir werden sehen, daß in den folgenden Beschreibungen besonderer Sehenswürdigkeiten und Persönlichkeiten der Stadt keine Anlehnungen an Yāqūt zu finden sind.

51 So z.B. zu Antakia (Āṭār 150): ausführliche Beschreibung der Befestigungsanlagen; Damaskus (Āṭār 189): „Die Stadt ist heute stark befestigt mit Mauer, *sūr*, Graben, *ḥandaq* und Zitadelle, *quhunduz*...“; Ruṣāfa (Āṭār 198): „Ich sah eine feste Mauer aus behauenen Steinen.“; Abhar (Āṭār 287): verfallene Zitadelle, *quhunduz*.

52 Vgl. Steingass 966; Junker-Alawi 583: (historisch): Zitadelle einer mittelalterlichen iranischen Stadt.

53 Kowalska (1967) 86f.

Stadtbild

Wenn wir Qazwīnīs Erzählungen über die außergewöhnlichen Sehenswürdigkeiten seiner Stadt hören, so können wir uns zuerst einmal ein Bild von der mittelalterlichen Stadt machen, in der er aufwuchs. Im Vergleich zu dem, was Autoren wie Yāqūt oder ar-Rāfi^c beschreiben, können wir zum anderen bei Qazwīnī miterleben, was ihn in seiner Jugend in seiner Heimatstadt bewegt hat.

Als herausragendes Gebäude der Stadt nennt Qazwīnī den beeindruckenden großen Kuppelraum, die *maqṣūra* der Freitagsmoschee⁵⁴ (Abb. 1). Die Freitagsmoschee wurde bereits von Hārūn ar-Rašīd um 185/800 gegründet. In jüngerer Zeit aber war sie um einen weiten, quadratischen, neun Joche überspannenden Kuppelraum vergrößert worden, der hinter der alten Mihrābwand ansetzte, die zu diesem Zwecke aufgebrochen werden mußte (Abb. 2). Qazwīnī schreibt diesen Bau dem Amīr az-Zāhid Ḥumārtāš zu, der ein freigelassener Sklave, *mawlā* des ^cImād ad-Dawla und Stadtherr, *ṣāhib* von Qazwīn gewesen sei.⁵⁵ Noch heute existiert dieser von Qazwīnī hervorgehobene Kuppelraum der Freitagsmoschee und weist den originalen Dekor mit seinen imposanten Schriftbändern auf, die besonders aufschlußreich sind, da sie den Text der Stiftungsurkunde des Amīr az-Zāhid Ḥumārtāš wiedergeben.⁵⁶ Der Text teilt mit, daß die Maqṣūra zwischen 499/1106 und 509/1115 errichtet wurde. Zu ihrer Zeit war sie ein sehr moderner Bau.⁵⁷ Über den Bauherrn berichtet Mustawfī, daß er ein frommer und gerechter Mann gewesen sei, der Ordnung in die Verwaltung brachte, die Stadt verschönerte und eine große Zahl frommer Stiftungen gründete. Er sei im Jahre 530/1136 gestorben.⁵⁸ Qazwīnī ist von diesem Bauwerk stark beeindruckt:

Als er sie überkuppelte, um sie in der Form einer Melone zu erhöhen, gab es nichts ihresgleichen – weder im Land des Islam noch im Land des Unglaubens – nichts größeres als sie und kein besseres Gebäude.

Doch beim Bau dieses Wunderwerkes kamen technische Probleme auf:

54 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 18: *wa-min ʿaḡāʾibihā maqṣūratu l-ḡāmiʿ*.

55 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 19f.

56 Vgl. Sourdel-Thomine, J.: „Inscriptions seljoukides et salles a coupoles de Qazwīn“. In: *Revue des Études islamiques*, XLII/1 (1974); Ešrāqī, E.: „Šarḥi-ye bar waqfnāmeḥ Amīr Ḥumārtāš Ibn ʿAbdullāh ʿImādī dar masḡid-i ḡāmiʿ-i Qazwīn“. In: *Bar-rasīhā-ye tāriḫī*, 2 (2537 iran. Sj).

57 Vgl. den selḡūqischen Ausbau der Isfahaner Freitagsmoschee zwischen 1072 und 1092, die das Schema der „Kioskmoschee“ in den größeren Komplex einführte.

58 Vgl. Mustawfī, *Taʾrīḫ-i guzīda* (Meynard) 281; Schwarz (1929) I 720 ist ein Fehler unterlaufen, indem er diesen Bau ins 4./10. Jh. datiert, weil er Ḥumārtāš als Klienten des Būyiden ʿImād ad-Dawla (m. 338/949) ansieht. Mustawfī dagegen erklärt, daß ʿImād ad-Dawla Tūrān dem letzten Ğaʿfariden (m. 484/1091) in der Machtausübung über Qazwīn folgte. Er sei seinerseits ein Sklave des Selḡūqen Mālik Šāh gewesen und übte sein Amt nominell 51 Jahre lang aus. Als er wegen seiner Aufgaben zum Hof zurückkehrte, setzte er einen seiner eigenen Mawālī, eben Zāhid Ḥumārtāš in Qazwīn ein.



Abb. 1 Maqṣūra-Kuppel der Freitagsmoschee von Qazwīn

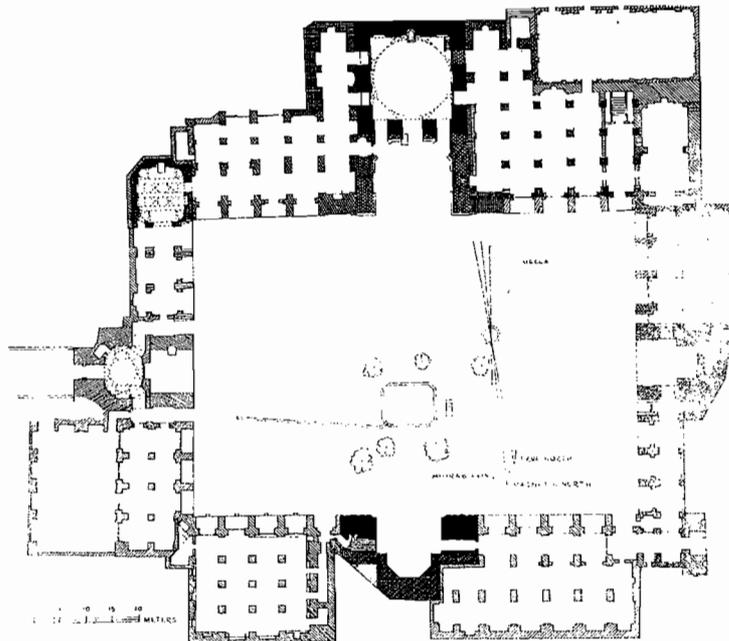


Abb. 2 Grundriß der Freitagsmoschee von Qazwīn

Es wird berichtet: Als die Handwerker ihre Basis erhöhten und sie mit der Spitze verbinden wollten, waren sie dazu nicht in der Lage wegen des Übermaßes ihrer Weite und ihrer Tiefe, denn es gab weder Hölzer noch Leitern, die ausgereicht hätten. So unterbrachen sie den Bau. Schließlich kam ein Jüngling vorbei und meinte, wenn ihr sie mit Stroh füllt, wird es euch möglich sein, sie zu vollenden. Da wunderten sich die Handwerker über seine Gescheitheit und meinten, es gäbe wohl keinen anderen Weg außer den, den der Jüngling gewiesen hatte. Sie füllten den Bau also mit Stroh und vollendeten die Kuppel.⁵⁹

Bei der Lektüre gewinnt man den Eindruck, als ob die Bewohner Qazwīns noch hundert Jahre nach der Errichtung des weiten Kuppelbaus derartig beeindruckt waren, daß sie sich darüber wundersame Geschichten erzählten. Eine dieser mündlich tradierten Geschichten hat Qazwīnī schriftlich festgehalten, wodurch für uns offenbar wird, was die Menschen zu seiner Zeit beschäftigte.

Neben der Freitagsmoschee nennt Qazwīnī vier weitere Moscheen, nämlich Masǧid Šālekān, Masǧid Šahristānak, Masǧid Dehak und Masǧid Bāb al-Mušabbak.⁶⁰ Die Geographen vor ihm kennen neben der Freitagsmoschee nur einen alten, umayyadischen Moscheebau, der den Namen Tūt oder Taur trug, aber nach Yāqūts Aussage seit ar-Rašīds Zeiten nicht mehr existierte.⁶¹ Diesen vergangenen Bau erwähnt Qazwīnī nicht. Rāfi^{cī}, der im vierten Kapitel seines Buches auf die Moscheen der Stadt zu sprechen kommt,⁶² nennt – nach einer längeren Beschreibung sowohl der abbasidischen Moschee Hārūn ar-Rašīds als auch der umayyadischen Moschee – noch dreizehn weitere Moscheen, die seiner Meinung nach dadurch ausgezeichnet seien, daß in ihnen der Koran und viele Wissenschaften gelehrt werden und von deren Erwähnung er (ar-Rāfi^{cī}) sich Segen ersehne.⁶³ Gleichnamig mit einer der vier Moscheen, die Qazwīnī nennt, ist unter ihnen nur die Masǧid Dehak. Entweder spricht Qazwīnī also über andere Moscheen, die auch ar-Rāfi^{cī} in seiner langen Liste nicht erwähnt hat oder – und das scheint mir wahrscheinlicher – Qazwīnī bezeichnet die Moscheen mit dem im Volksmund geläufigen Namen, der sich von dem ‚offiziellen‘ unterscheidet. Die von Qazwīnī *Šahristānak*, die „Innerstädtische“ genannte Moschee könnte mit einer der beiden Moscheen identisch sein, die nach ar-Rāfi^{cī} in der Altstadt, *šahr-i kuhna* liegen und welche die speziellen Eigennamen *Banī Mūrād* beziehungsweise *Tayyibīn* tragen. Wie Rāfi^{cī} gibt auch Qazwīnī eine Begründung, warum er gerade

59 Qazwīnī, *Ātār* 435, 20–436, 1.

60 Qazwīnī, *Ātār* 435, 17f.

61 Yāqūt, *Muġam al-buldān* (b) IV 343, linke Spalte 21–25; vgl. Schwarz (1929) I 709f.

62 Rāfi^{cī} nach Golrīz (1961) I 137–140.

63 Rāfi^{cī} nach Golrīz (1961) I 140.

diese vier Moscheen notiert, denn „zu ihnen kommen die Abdāl.“⁶⁴ Qazwīnī verrät auf diese Weise, daß er sich gerade nicht als strengen Theologen sieht, der sich wie Rāfiʿī von der Nennung der Moscheen, in denen der Koran gelehrt wird, Segen erhofft, sondern die von ihm genannten Moscheen zeichnen sich als mystische Orte der Volksfrömmigkeit aus.

Innerhalb der Doppelstadt Qazwīn mit ihren zwei konzentrischen Stadtmaueranlagen lag die Freitagsmoschee im nördlichen Teil der inneren Stadt.⁶⁵ Wir können davon ausgehen, daß die Masǧid Šahristānak ebenfalls in der Innenstadt lag. Für die Masǧid Dehak, „Dörflein“, läßt sich aufgrund ihres Namens vermuten, daß sie wohl eher in der großen Stadt oder sogar ganz außerhalb der Befestigungsanlagen zu finden war. Das Stadttor Bāb Mušabbak (Gittertor) befand sich südlich im inneren Mauerring.⁶⁶ Qazwīnī erklärt, die Moschee Bāb Mušabbak sei mit der Stadtmauer verbunden.⁶⁷ Weiter berichtet er über ein Grabfeld, das an diesem Tor lag.⁶⁸ Es handelt sich um den Friedhof Kuhanbar, der sich im Süden zwischen den beiden Stadtmauern ausbreitete.⁶⁹ Von diesem Ort berichtet Qazwīnī, daß es „ein edler Friedhof sei mit den Gräbern der Gelehrten, der Märtyrer, der Rechtschaffenen und der Asketen“.⁷⁰ Wir können also davon ausgehen, daß sich unter den Grabbauten einige größere und bedeutende befanden. Mustawfī hebt darunter den Schrein des Ḥusayn Ibn ʿAlī ar-Riḍā Ibn Mūsā al-Kāzim hervor, einen Bau, der noch heute existiert. Er nennt das Grab eines Prophetengenossen und viele Gräber anderer religiöser Persönlichkeiten, darunter zum Beispiel die des Ibn Māǧa⁷¹ und des Aḥmad al-Ġazālī.⁷² nachdem Qazwīnī seine Geburtsstadt Wenige Jahre verlassen hatte, wurde hier im Jahr 623/1226 der Imām ar-Rāfiʿī (der Verfasser des prosopographischen Werkes über die Gelehrten Qazwīns) beigesetzt.⁷³ Neben dem „edlen Friedhof“ erwähnt Qazwīnī einen jüdischen Friedhof, der ein „weites, freies Gelände sei, ohne Spuren von Grabdenkmälern“.⁷⁴

64 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 18: *fa-innahā mawāḍiʿun ya'tihā al-abdāl*. – *Abdāl* bezeichnet in der Mystik eine ausgezeichnete Personengruppe. S.u. S. 44.

65 Vgl. Amirshahi (1981) Fig. 10 u. Taf. III.

66 Vgl. Amirshahi (1981) Fig. 6.

67 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 18.

68 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 9.

69 Vgl. Amirshahi (1981) 12.

70 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 9f.

71 Der Verfasser des *Kitāb as-Sunan*, (m. 273/887). Vgl. Fück, J.W.: „Ibn Mādja“. In: *EI* 2 III 856; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* (b) IV 344, rechte Spalte 26ff., erwähnt Ibn Māǧa als eine der berühmten Persönlichkeiten von Qazwīn; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) II 680.

72 Mystiker und Prediger, der Wunderkräfte besaß, (m. 520/1126). Vgl. Ritter, H.: „al-Ġazālī“. In: *EI* 2 II 1041f.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) I 79f.

73 Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Le Strange) 64.

74 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 4.

Nach Qazwīnīs Mitteilung zog sich um die Stadt ein breites Band zunächst von Gärten und dann von Feldern, das sich durch gute Erde auszeichnete. Hier wurden vor allem Weinreben angepflanzt;⁷⁵ einmal erwähnt Qazwīnī Weizenanbau.⁷⁶ Die Wasserversorgung der Stadt durch die beiden Flußtäler fiel wohl eher dürftig aus, denn die Gärten und Weinberge konnten davon nur einmal im Jahr bewässert werden.⁷⁷ Qazwīnī stellt es als etwas Wunderbares dar, daß trotzdem saftige, frische Früchte geerntet werden, und behauptet, daß die Weintrauben – zwar geschwächt – sogar dann wüchsen, wenn ein ganzes Jahr das Wasser ausgeblieben sei.⁷⁸ Die Wasserknappheit muß ein vielbesprochenes Thema in der Stadt gewesen sein. Neben der jährlichen Überschwemmung spricht Mustawfī von einer Wasserversorgung durch unterirdische Kanäle, *qanāt*.⁷⁹ Zur Versorgung der einzelnen Stadtviertel hatte az-Zāhid Ḥumartāš ein verzweigtes Qanāt-System errichten lassen. Qazwīnī, der nur die beiden Flußtäler erwähnt, erklärt, daß diese bis in seine Zeit herrenlos und daher steuerfrei waren. Dieser Vorteil der Einwohner wurde von einem Vorfahren Qazwīnīs gegenüber dem Herrscher erfolgreich verteidigt.⁸⁰

Berühmte Personen

Qazwīnī stellt in seiner Geographie zu fast allen Städten auch berühmte Persönlichkeiten dar, die nach der jeweiligen Stadt benannt wurden. Dieses Verfahren wurde innerhalb des geographischen Genres von Yāqūt eingeführt. Yāqūt beschränkt sich bei der Auswahl der Personen auf Religionsgelehrte und hält sich in ihrer Präsentation sehr eng an die traditionelle Form eines biographischen Lexikoneintrages. In diesem Fall übernimmt Qazwīnī von Yāqūt die Idee, Personen nach Städten geordnet vorzustellen. Er verweist aber jeweils auf ganz andere Personen als Yāqūt und notiert nur bei den wenigsten, bei wem sie studiert haben und wer ihre Schüler waren.

Unter den berühmten Söhnen der Stadt Qazwīn nennt Qazwīnī zwei seiner Vorfahren, die wie er zu den Nachfahren des Anas Ibn Mālik gerechnet werden. Der bekanntere unter ihnen ist ABŪ ḤĀTIM MAḤMŪD IBN AL-ḤASAN AL-QAZWĪNĪ.⁸¹ Er war ein šāf'ītischer Rechtsgelehrter, der laut Qazwīnī ein Schüler des Qādī Abu ṭ-Ṭayyib Ṭāhir aṭ-Ṭabarī (geb. 348/959 in Āmul – m. 450/1058 in Bagdad)⁸² war. Diese Auskunft klingt überzeugend, da wir aus anderer Quelle

75 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 3; 17; 18 u. 437, 2; 5.

76 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 17.

77 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 2 u. 437, 5; vgl. auch Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān* (Wiet) 70.

78 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 2f.

79 Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Le Strange) 64.

80 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 1–11; zum Scheich al-Kammūnī, s.u. S. 36.

81 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 21–23.

82 Šafadī, *Wāfi* XVI (1982) 401–404, Nr. 435.

wissen, daß Abū Ḥātim seine Rechtsstudien in Āmul begonnen hatte und in Bagdad fortführte.⁸³ Abū Ḥātim al-Qazwīnī soll im Jahr 440/1048 in Āmul gestorben sein.⁸⁴ Qazwīnī teilt mit, er sei der Verfasser eines berühmten *Kitāb fi ḥiyal al-fiqh*. Bei diesem erhaltenen Werk handelt es sich um eines der wenigen šāfiʿitischen Bücher über Rechtskniffe, in denen diese allerdings verurteilt werden.⁸⁵ Qazwīnī behauptet schließlich, Abū Ḥātim sei sein Vetter väterlicherseits, *ibn ʿammī*.⁸⁶ Aufgrund des zeitlichen Abstands von mindestens 150 Jahren kann sich diese Bezeichnung nur auf ein entfernteres Verwandtschaftsverhältnis beziehen.

Ebenfalls von Anas Ibn Mālik soll Scheich ABŪ ʿALĪ AL-QĀSIM IBN ḤIBATULLĀH AL-KAMMŪNĪ abstammen.⁸⁷ Dieser Mann, über den Qazwīnī eine einem Sufischeich würdige Wundergeschichte erzählt, trägt sogar die gleiche Nisba *al-Kammūnī* wie Qazwīnī.⁸⁸ Qazwīnī bezeichnet ihn als seinen Großvater in fünfter Generation.⁸⁹ Konkrete Lebensdaten lassen sich für ihn nicht erschließen. Yāqūt berichtet über das Dorf Aḥmadābād, das ca. 18 km von Qazwīn entfernt liegt, es sei von einem gewissen Abū ʿAbdullāh Aḥmad Ibn Hibatullāh al-Kammūnī al-Qazwīnī angelegt worden.⁹⁰ Möglicherweise handelt es sich hier um Brüder. In jedem Fall wird deutlich, daß unter den Nachfahren des Anas Ibn Mālik in Qazwīn ein Familienzweig existierte, der *Kammūnī* genannt wurde⁹¹ und zu gewissem Wohlstand gelangt war. Wir können davon ausgehen, daß Qazwīnī aus

83 Nawawī (Wüstenfeld) 687, 18–688, 9; vgl. Heffening, W.: „al-Ḳazwīnī (Abū Ḥātim)“. In: EI 2 IV 863, der allerdings behauptet, Abū Ḥātim stamme auch aus Āmul (so gibt Nawawī die Meinung anderer an; und so behauptet es auch Subkī, Ṭabaqāt IV 12, 3).

84 Heffening, W.: „al-Ḳazwīnī (Abū Ḥātim)“. In: EI 2 IV 863; GAL S I 668 notiert, er sei 440/1048, n. a. 460/1068 gestorben.

85 Schacht, J.: Das Kitāb al-ḥijāl fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des abū Ḥātim Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Qazwīnī. Hannover, 1924.

86 Vgl. Lyons (1963/64) 63.

87 Qazwīnī, Āṭār 436, 24–437, 11.

88 Da in der Sekundärliteratur gerade in Bezug auf diese Nisba immer wieder Namensvarianten diskutiert werden, sei hier angemerkt: Ibn al-Fuwaṭī, Talḥīṣ IV 725, Nr. 1050, gibt den vollen Namen unseres Autors wie folgt wieder: ʿImād ad-Dīn Abū ʿAmr Zakariyyāʾ b. Muḥammad b. Maḥmūd, bekannt als al-Kammūnī al-Anṣārī al-Qazwīnī al-Qāḍī. – In der 678/1280 datierten Wāsīter Handschrift (München, Cod.arab. 464, Fol. 1r, 5 und Fol. 1v, 12. – Zu dieser HS, s.u. S. 93), wird der Autor Zakariyyāʾ b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Kammūnī al-Qazwīnī genannt. Da diese beiden frühen Textzeugen die Nisba al-Kammūnī überliefern, ist diese als korrekt zu akzeptieren. (In der neueren Literatur, bei Lewicki, T.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 865 und Giese (1986) 14, wird wieder behauptet, Qazwīnī habe auch die Nisba al-Kūfī geführt – und daher eine Zeitlang in Kufa gelebt, obwohl dies bereits durch De Sacy (1827) III 445f. korrigiert worden war!).

89 Qazwīnī, Āṭār 437, 10f.: *ḡaddī al-ḥāmis*.

90 Yāqūt, Muʿḡam al-buldān (b) I 117, rechte Spalte 26–linke Spalte 1; Schwarz (1929) I 722.

91 Wüstenfeld in GGA (1848) 348, spricht von *Banu Kamuna*.

diesem Familienzweig stammte. Unter den Familien, die Mustawfī für die ṯhānidische Zeit auflistet, erscheint nur die Familie *Mālikiyān*, zu der er Zakariyyā' al-Qazwīnī rechnet.⁹²

Im Jemen etablierte sich sehr früh ein Vorfahre Qazwīnīs mütterlicherseits, auf den die Familie wohl stolz war, denn Qazwīnī erwähnt im Rahmen seines Berichts über Jemen sein Verwandtschaftsverhältnis zu Abū ʿAbd ar-Raḥmān Ṭāwūs b. Kaysān al-Yamānī (m. 106/724).⁹³ An anderer Stelle erwähnt Qazwīnī seinen Vater Muḥammad, dem eine wunderbare Begegnung zuteil wurde.⁹⁴

Zu der intellektuellen Elite, die Qazwīnī aus seiner Stadt vorstellt, gehören neben seinem Vorfahren Abū Ḥātim zwei weitere šāfiʿī-tische Rechtsgelehrte. ABŪ MUḤAMMAD IBN AḤMAD AN-NAĠĠĀR, dessen Vater ein Tischler, *naġġār* gewesen sein soll, wird als herausragender Kenner der Rechtsprinzipien hervorgehoben, Verfasser mehrerer Bücher.⁹⁵ Nach aṣ-Ṣafadī starb er im Jahr 580/1184.⁹⁶ Qazwīnī berichtet, ein Herrscher von Qazwīn habe für an-Naġġār eine Madrasa errichtet. Es folgt eine längere Erzählung, in der an-Naġġār mit einem Besuch eines Ismailiten in Verbindung gebracht wird.⁹⁷

Die berühmteste Persönlichkeit ist Scheich ABU L-QĀSIM MUḤAMMAD IBN ʿABD AL-KARĪM AR-RĀFIʿĪ.⁹⁸ Dieser bedeutende šāfiʿī-tische Rechtsgelehrte, der von 555/1160–623/1226 in Qazwīn lebte, verfaßte mehrere rechtswissenschaftliche Werke und Kommentare.⁹⁹ Sein prosopographisches Werk war Qazwīnī bekannt, denn er zog es als Quelle für seine Darstellung der Stadtgeschichte heran.¹⁰⁰ Qazwīnī schildert ar-Rāfiʿī als gelehrten und tugendhaften Mann, der sich in Tafsīr, Ḥadīṯ, Recht und Literatur gut auskannte. Ohne einen speziellen Buchtitel zu erwähnen, sagt Qazwīnī lapidar, er habe viele Werke geschrieben, die alle gut seien. Dagegen hebt er die Unterrichtstätigkeit ar-Rāfiʿīs hervor:

Er hielt jeden Tag nach dem Nachmittagsgebet eine wissenschaftliche Versammlung in der Großen Moschee von Qazwīn ab, an der mehr als 200 Menschen teilnahmen, um sie den Korankommentar zu lehren.

92 Mustawfī, *Ta'riḥ-i guzīda* (Meynard) 291.

93 Qazwīnī, *Āṭār* 69, 22–70, 7: (auch hier wird klar, daß mit *ġaddī* nicht der direkte Großvater gemeint sein kann!). – Vgl. auch Ṣafadī, *Wāfi* XVI (1982) 412, Nr. 451.

94 Qazwīnī, *Āṭār* 410, 2–14; s.u. S. 45.

95 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 12 438, 2.

96 Ṣafadī, *Wāfi* XVI (1982) 391, Nr. 427.

97 S.u. S. 40f.

98 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 3–18.

99 Arioli, A.: „ar-Rāfiʿī“. In: *EI* 2 VIII 389; *GAL* I 393; *GAL* S I 678; Ṣafadī, *Wāfi* XIX (1993) 92f., Nr. 89; Subkī, *Ṭabaqāt* IV 119–125; Chaumont, E.: „al-Shāfiʿiyya“. In: *EI* 2 IX 188.

100 S.o. S. 28.

Auch bei aṣ-Ṣafadī wird der Unterricht des ar-Rāfiʿī im Korankommentar zu Qazwīn notiert, wodurch sich zeigt, welche wichtige Position dieser Mann in der Stadt innehatte.

Wir wissen, daß Qazwīnī als Jurist ausgebildet war und später als Richter arbeitete. Bisher war aber nicht geklärt, welchem Maḏhab (Rechtsschule) er angehörte.¹⁰¹ Qazwīnī stellt drei šāfiʿitische Rechtsgelehrte aus Qazwīn vor, wodurch seine besondere Verbundenheit mit dieser Rechtsschule und deren besondere Stellung innerhalb der Stadt zum Ausdruck gebracht wird. Daß die šāfiʿitische Rechtsschule in Qazwīn eine prominente Stelle einnahm, wird sowohl von ar-Rāfiʿī als auch von Mustawfī bestätigt, die neben der šāfiʿitischen Mehrheit einige Ḥanafiten und Šīʿiten erwähnen.¹⁰² Diese Situation in der Stadt in Kombination mit Qazwīnīs Personenauswahl läßt die Schlußfolgerung zu, daß er seine Rechtsstudien innerhalb des šāfiʿitischen Maḏhabs absolvierte. Nach seiner eigenen Mitteilung war seine Familie eine ‚Juristenfamilie‘. Er wird daher bei seinem Vater ersten Unterricht erhalten haben. Aufgrund der besonderen Stellung ar-Rāfiʿīs unter den šāfiʿitischen Rechtsgelehrten von Qazwīn können wir davon ausgehen, daß Qazwīnī bei diesem 40 Jahre älteren Mann Unterricht in Theologie und Recht erhalten hat. Aufgrund dieser überschaubaren, klaren Ausgangssituation ist es unverständlich (zumindest verwunderlich), daß Qazwīnī selbst keinen Hinweis gibt, bei wem er Recht studierte. Von Subkī (m. 772/1370) wird Zakariyyāʾ al-Qazwīnī in seinem wichtigen biographischen Lexikon über die šāfiʿitischen Gelehrten nicht aufgenommen. Andere Biographen äußern sich nicht zu Qazwīnīs Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen. Das mag damit zu erklären sein, daß Qazwīnīs Bedeutung nicht in seiner juristischen Fähigkeit gesehen wurde. Man schätzte ihn als Autor seines kosmographischen Werkes und da spielte die Rechtsschulenzugehörigkeit keine Rolle.

Politische Verhältnisse

Qazwīnī benutzt in seinen Berichten verschiedene Bezeichnungen für politisch einflußreiche Personen. Der direkte Herrscher über die Stadt wird als *ṣāhib Qazwīn* (Stadtherr) bezeichnet.¹⁰³ Ein solcher Stadtherr lebte wahrscheinlich in der Stadt und engagierte sich dort zum Beispiel für die Bautätigkeit. Namentlich führt

101 Golrīz (1961) II 3 behauptet ohne Begründung, Qazwīnī sei ein šāfiʿitischer Gelehrter.

102 Arioli, A.: „Su una fonte di Mustawfī Qazwīnī“. In: *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*. Venedig, 1981. 29–41. Arab. Zitat, 31; 30–32 zeigt Arioli die Abhängigkeit Mustawfīs von Rāfiʿī speziell für diese Aussage, macht aber gleichzeitig deutlich, daß die tatsächlichen Verhältnisse wahrscheinlich zu Mustawfīs Zeit nicht wesentlich von der durch Rāfiʿī beschriebenen Situation abwichen. – Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb (Le Strange)* 64. – Vgl.: Halm, H.: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden, 1974. 144.

103 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 16.

Qazwīnī den Amīr az-Zāhid Ḥumārtāš als Stadtherrn an, der dort mindestens seit 499/1106 (Baubeginn der Maḡsūra) bis wahrscheinlich zu seinem Tod 530/1136 tätig war.¹⁰⁴ (Nach Ibn al-Aṭīr ist im Jahr 556/1159 ein gewisser Ibn al-Bāzdār *ṣāhib Qazwīn*).¹⁰⁵ Ein namentlich unbekannter *ṣāhib Qazwīn* läßt für den Rechtsgelehrten an-Nağğār (m. 580/1184) eine Madrasa bauen.¹⁰⁶ An anderer Stelle berichtet Qazwīnī, Kāmil ad-Dīn (m. 590/1194), der aus Abhar stamme, sei als *wazīr* von Qazwīn beliebt gewesen.¹⁰⁷ Möglicherweise war er in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts für die Stadt Qazwīn direkt verantwortlich. Wir erfahren von Qazwīnī aber nicht, welche Person (oder Personen) zu seiner Zeit in Qazwīn die Macht ausübte(n). Ibn al-Aṭīr erwähnt, daß im Jahr 591/1195 Qazwīn zum Dīwān des Kalifen gehörte.¹⁰⁸ In den letzten Auseinandersetzungen zwischen Seldschuken und Ḥwārazmiern (590/1194 fällt der letzte Seldschuke Toğril) hatte die erstarkte abbasidische Administration unter dem Kalifen an-Nāṣir (576/1180–622/1225) über diese Stadt die direkte Kontrolle gewonnen.

Neben dem Stadtherrn als direktem Herrscher wird von Qazwīnī ein *wālī* (Gouverneur) erwähnt, der nach Qazwīn kam.¹⁰⁹ Im Verlauf der Erzählung wird er als *malik* (Herrscher) angesprochen.¹¹⁰ In dieser Erzählung ist der Herrscher ungerecht, da er aus Geldgier darauf abzielt, den Einwohnern neue Steuern abzuverlangen. Erst als er durch die Wunderkraft des Scheichs Abu l-Qāsim Ibn Hibatullāh al-Kammūnī (fünfte Generation vor Qazwīnī) eingeschüchtert wird, läßt er von seinem Begehren ab. Als Zugehöriger der Notablen, *aʿyān*, die innerhalb der städtischen Bevölkerung eine herausragende politische Stellung einnehmen, wird Scheich Muʿīn ad-Dīn hervorgehoben.¹¹¹ Sadīd ad-Dīn as-Sarandībī wird als politisch engagierte Person geschildert, der die Bevölkerung Qazwīns gegen die Machenschaften des Richters, *qādī Qazwīn* unterstützt. Die Bevölkerung war verärgert, weil dieser Richter mit der Regierung zu guten Kontakt pflegte. Aufgrund seines Engagements wird as-Sarandībī vom Richter zum Markt- und Sittenvogt, *muḡtasib* ernannt. Dies scheint in jener Zeit ein schwieriges, aufreibendes Amt gewesen zu sein. Immer wieder muß as-Sarandībī ein Trinkgelage auflösen und wird dabei von den Gestörten schwer verletzt. Nachdem

104 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 20.

105 Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* XI 270, 10f.

106 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 14f.

107 Qazwīnī, *Āṭār* 288, 17–22.

108 Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* XII 118, 7.

109 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 1.

110 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 6. – Horst, H.: Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḥōrazmšāhs (1038–1231). Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit. Wiesbaden, 1964. 44, erklärt, der für eine Provinz zuständige Vizekönig werde *malik* bezeichnet. Er weist darauf hin, daß die Begriffe *wālī* und *malik* in den Quellen nicht klar unterschieden werden.

111 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 20.

er die List des Richters durchschaut hatte, nahm er vom Amt des Ordnungsaufsehers Abstand.¹¹² Zu Qazwīnīs Zeit kam es zu einer Begegnung zwischen dem Wesir des Ḥwārazmšāh und dem Gelehrten ar-Rāfi^{cī}.¹¹³ Qazwīnī berichtet, daß der Wesir ar-Rāfi^{cī} wegen seiner Fähigkeiten auszeichnete, indem er ihm die Hand küßte. Dadurch mit Stolz erfüllt, prahlte ar-Rāfi^{cī}, wieviele Bände und Werke diese Hand wohl schon geschrieben habe! „Da fiel er vom Reittier und brach sich seine rechte Hand.“¹¹⁴ Der Unfall ließ ihn rasch einsehen, wohin Prahlerei führt.¹¹⁵

Durch die gelegentlichen Hinweise seitens Qazwīnīs auf verschiedene Amtspositionen lernen wir einiges über die Hierarchie der städtischen Gesellschaft kennen. Im Zusammenhang mit der Stadt Qazwīn hören wir von einer Regierung, einem Herrscher, einem Gouverneur, einem Stadtherrn, einem Richter und einem Markt- und Sittenvogt. In den meisten Fällen werden diese politischen Persönlichkeiten nicht als Individuen präsentiert, sondern als idealisierte Amtsinhaber. Unter diesen Amtsträgern lobt Qazwīnī einige als positiv wirkende Herrscher, andererseits verschweigt er dunkle Machenschaften nicht. Die Berichte reichen jedoch nicht aus, die politischen Machstrukturen und Abhängigkeitsverhältnisse zu Beginn des 13. Jahrhunderts präzise darzustellen.

Unter den wenigen Themen, die Qazwīnī zum politischen Zeitgeschehen aufgreift, bilden die Auseinandersetzungen mit den Ismailiten das Hauptthema. In der Geschichte der Stadt Qazwīn spielen die nizāritischen Ismailiten in der Tat eine große Rolle.¹¹⁶ Seit 483/1090 besaßen sie die Festung Alamūt als ihre besonders starke Bastion, die knapp 100 km nordöstlich von Qazwīn in den südlichen Ausläufern des Alburzgebirges liegt. Qazwīnī schildert die Machtposition jener Gruppe unter verschiedenen Gesichtspunkten.

Über den Rechtsgelehrten an-Nağğār (m. 580/1184) berichtet Qazwīnī, daß dieser vom Stadtherrn zu Rate gerufen wurde, nachdem ein Vertreter der *Bāṭiniyya*¹¹⁷ den Stadtherrn von Qazwīn mit einem Buch aufgesucht hatte, das

112 Qazwīnī, *Āṭār* 43, 15–44, 12.

113 Nach Subkī, *Ṭabaqāt* IV 120, begegnete Rāfi^{cī} dem Ḥwārazmšāh Ġalāl ad-Dīn (reg. 596/1200–617/1220) persönlich, als dieser nach der Eroberung Georgiens (*al-Kurğ*) nach Qazwīn kam, wo ihn Rāfi^{cī} für seinen Sieg über die Ungläubigen lobte.

114 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 16–17.

115 Auch bei Subkī, *Ṭabaqāt* IV 121, endet die Begegnung Rāfi^{cī}s mit Ġalāl ad-Dīn, dem Sultān, mit dieser moralisierenden Anekdote.

116 Das sind die iranischen Ismailiten, die sich unter Nizār Ende des 5./11. Jhdts. von den fāṭimidischen Ismailiten abspalteten. Vgl. Hodgson, Marshall G.S.: *The Order of the Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World*. Den Haag, 1955.

117 Saleh, S.: „The use of *Bāṭinī*, *Fidāʿī* and *Ḥašhīshī*“. In: *Studia Islamica* 82 (1995) 35–43 erklärt: *Bāṭinī* bezeichnet ursprünglich Menschen, die an eine verborgene Wahrheit des Korans glauben. Seit dem 6./12. Jahrhundert wird *Bāṭiniyya* parallel zu dem Begriff *Ismāʿīliyya* verwendet, wobei der letztere eine allgemeinere Bedeutung hat und positiv assoziiert werden kann;

beim Öffnen weiße Seiten aufwies.¹¹⁸ An-Nağğār hält das Buch über Feuer bis die Schrift sichtbar wird. Der nun lesbare Text entpuppt sich als ein Rätsel. Es wird von einem Mann aus einem Dorf bei Qazwīn gefordert, Kamele und Tauben, die es dort nicht gibt, den Ismailiten zu liefern. An-Nağğār löst das Rätsel mit Hilfe eines Gedichtverses, der Kamele und Tauben mit Bögen und Pfeilen vergleicht. In dieser Erzählung wird die Gruppe der Bāṭiniyya von Qazwīn als eine Macht dargestellt, die mittels geheimnisvoller Methoden versucht, offiziell über den Stadtherrn von Qazwīn von Einzelpersonen Waffenlieferungen einzufordern.

Überwiegend bestand ein feindschaftliches Verhältnis zwischen den Ismailiten von Alamūt und den Bewohnern der nahe gelegenen Stadt Qazwīn. Immer wieder kam es zu Überfällen und zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Qazwīn berichtet von einem Kampf zwischen den beiden Gruppen, der drei Jahre vor seiner Geburt stattfand.¹¹⁹ Im Jahr 595/1199 eroberten die Ismailiten eines Nachts die Festung Arslān Kušād, die zwei Parasangen (ca. 12 km)¹²⁰ von Qazwīn entfernt lag, und versperrten die Zufahrtsstraßen in die Stadt. Die lokalen Herrscher, *mulūk al-atrāf* unternahmen nichts dagegen. Erst durch die Vermittlung eines Sufischeichs konnte der Ḥwārazmšāh Tekiš Ibn Ī Arslān Ibn Atsiz (567/1172–596/1200) dazu bewegt werden, sich für die Einwohner Qazwīns einzusetzen. Seine Truppen eroberten die Festung, und einige Soldaten des Ḥwārazmšāhs blieben dort mit Waffen ausgestattet zurück. Aber die Bāṭiniten hatten einen Tunnel gegraben, den sie nutzten, um über Nacht die Festung erneut zu stürmen. Sie töteten dabei die Muslime. Der Ḥwārazmšāh kam ein zweites Mal den Qazwīnīs zu Hilfe und belagerte mit ihnen zwei Monate lang die Festung. Da gaben die Bāṭinīs auf, konnten aber einen freien Abzug aushandeln, wobei sie den Sulṭān noch einmal überlisteten. Während dieser Zeit herrschte in Alamūt Muḥammad II. (561/1166–607/1210). Bei Ibn al-Aṭīr erfahren wir über diesen Vorfall nur, daß der Ḥwārazmšāh ‘Alā’ ad-Dīn Tekiš die Festung Arslān Kušād vor den Toren Qazwīns im Jahre 595/1199 erobert habe.¹²¹

Qazwīn macht bereits in seiner historischen Einleitung deutlich, daß die Gruppe der *Ismā‘īliyya* ein Feind ist, dessen Machtbereich von dem der Qazwīnīs durch einen Berg als Grenze geschieden ist. Er stellt den Kampf der Qazwīnīs

Bāṭiniyya dagegen mit negativen Ereignissen in Verbindung gebracht werde. Für Ibn al-Aṭīr seien Bāṭiniten entweder persische Ismailiten, die von Alamūt nach Syrien gesandt wurden, oder Attentäter. Ibn Kaṭīr verwende diesen Begriff sehr ähnlich, wobei er stärker zwischen der persischen und syrischen Abstammung unterscheidet, indem er die syrischen Attentäter als *Fidā’ī* bezeichne.

118 Qazwīnī, *Āṭār* 437f.

119 Qazwīnī, *Āṭār* 292f.

120 Vgl. Hinz, W.: *Islamische Masse und Gewichte, umgerechnet ins metrische System*. Wiesbaden 1970.

121 Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* XII 153, 1f.

gegen diese feindliche Macht in die helden- und tugendhafte Tradition des Kampfes gegen die ungläubigen Daylamiten, von dessen Mythos die *faḍā'il* Qazwīns erfüllt sind.¹²² Aus seinem Bericht über die Ereignisse um die Festung Arslān Kušād wird deutlich, daß für ihn auf der einen Seite die Muslime und auf der anderen die Ismailiten als Nicht-Muslime stehen. An anderer Stelle berichtet Qazwīnī über den Rechtsgelehrten ar-Rūyānī,¹²³ er habe als erster eine *fatwā*, ein Rechtsgutachten erlassen, indem er die Gruppe der Bāṭiniyya des Irrglaubens überführte, insofern sie einem Führer, *mu^callim*, absoluten Gehorsam leisteten.¹²⁴ Ar-Rūyānī sei eigens nach Qazwīn gereist, um die Bewohner vor der Gefahr der Irreführung seitens der trickreichen Bāṭiniyya-Sekte zu warnen. Es sei deren Ziel, eine Spaltung der Gesellschaft herbeizuführen. Daher empfahl er den Qazwīnīs, jedweden Umgang mit ihnen zu meiden. Als er nach Rūyān zurückkehrte, schickten sie (die Ismailiten) die *fidā'iyya* (ein Mordkommando)¹²⁵ zu ihm, die ihn töteten. Qazwīnī kommentiert: „Gelebt hat er als Lobenswerter, gestorben ist er als Märtyrer“. Über den Sufischeich Abū Bakr aus Qazwīn berichtet Qazwīnī, er sei im Jahre 601/1205 als greiser Mann an einem Freitag in der Großen Moschee von Damaskus im Gedränge der Menschen *‘alā yadi l-fidāya* gestorben.¹²⁶ Daß Qazwīnī in beiden Fällen ein von der Ismā‘īliyya verübtes Attentat aufzeigt, wird durch seinen eigenen Sprachgebrauch belegt, da er am Ende seines Berichtes über Alamūt berühmte Personen wie den Kalifen al-Mustaršid und Niẓām al-Mulk nennt, die *‘alā yadi l-fidāya* getötet worden seien.¹²⁷ Qazwīnī legt Wert darauf, die Bereitschaft der Sekte zum extrem aggressiven Handeln an konkreten Beispielen zu dramatisieren.

Die Feindschaft gegenüber den Ismailiten, die von Qazwīnī als gefährliche, heimtückische Ungläubige geschildert werden, hat die Vorstellungswelt unseres Autors sehr geprägt. Als Ḥasan III. 607/1210 in Alamūt an die Macht kam (Qazwīnī war acht Jahre alt), bekehrte er sich offiziell zum sunnitischen Islam. Er hatte das Bedürfnis, dies nicht nur seinen Leuten und den wichtigen Machthabern der Zeit kundzutun, sondern lud einige Gelehrte, *‘ulamā’* aus Qazwīn ein, nach Alamūt zu kommen, um dort aus der Bibliothek häretische Schriften auszusortieren.¹²⁸ Durch diese Maßnahme konnte er aber das Vertrauen der

122 S.o. S. 29f.

123 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) II 146.

124 Qazwīnī, *Āṭār* 374, 18–375, 4.

125 Gemeint ist hier ein Mordkommando. Nach Saleh (1995) 39 sei dieses Wort erst bei Ibn Kaṭīr belegt und bezeichne speziell die syrisch-Ismailitischen Mordkommandos.

126 Qazwīnī, *Āṭār* 436. Von einem ähnlichen Fall berichtet Hodgson (1955) 207: Im Jahre 601/1205 sei ein Mann aus Qazwīn, ein Freund des Ḥwārazmšāhs, in Damaskus von den Ismailiten ermordet worden.

127 Qazwīnī, *Āṭār* 302, 12f.

128 Hodgson (1955) 218 u. 224.

Bevölkerung nicht gewinnen. Als 614/1217 der Hwārazmšāh Tekiš Qazwīn unter seine Kontrolle brachte, gelang ihm dies ohne Widerstand seitens der Bevölkerung.¹²⁹ Er hatte im Kampf gegen die Ismailiten bewiesen, daß er als Schutzherr geeignet war. Qazwīnī schweigt hierüber.

Ebenso schweigt Qazwīnī über die Eroberung der Stadt durch die Mongolen. Ibn al-Aṭīr's Bericht zufolge kamen die Tataren im Jahre 617/1220 nach Qazwīn, die Stadtbewohner flüchteten in die Innenstadt, *madīna*. Es gab einen schweren Kampf mit Schwertern und Messern, am Ende sollen 40.000 getötete Qazwīnīs gezählt worden sein.¹³⁰

Verbreitung sufischen Gedankengutes

Qazwīnīs Ausführungen über seine Geburtsstadt vermitteln nicht allein Fakten zur Geschichte, zu Sehenswürdigkeiten und über einzelne Personen, sondern geben gleichzeitig einen Einblick in die weitreichende Verbreitung sufischer Vorstellungen unter seinen Mitbewohnern. Diese Verbreitung offenbart sich in Qazwīnīs Wundergeschichten und in den sufisch geprägten Termini.

Insofern Qazwīnī die Berichte über die fünf von ihm genannten Sehenswürdigkeiten mit der Formel *wa-min ʿağā'ibihā ...* (Zu ihren (der Stadt) Wundern zählt ...) einleitet, weist er uns deutlich darauf hin, daß er bei ihrer Beschreibung besonderen Wert auf das Wunderbare und Außergewöhnliche legt.¹³¹ Das gleiche trifft für die Berichte über die berühmten Persönlichkeiten zu, bei denen Qazwīnī zweimal eine ähnliche Formulierung verwendet: *wa-min ʿağīb aḥwālihī ...* (Das Ungewöhnliche seiner Biographie zeigt sich darin, ...) ¹³² oder *wa-min aʿğab mā ruwiya ʿanhū ...* (Zu dem Merkwürdigsten, was man über ihn erzählt, gehört,...).¹³³ Die solchermaßen hervorgehobenen Besonderheiten sind genau die Berichte, die Qazwīnī vorrangig interessieren. Darunter fallen Wundergeschichten aller Art.

Die Qazwīner Persönlichkeit, über die Qazwīnī am ausführlichsten berichtet, ist ŠUĠĀʿ PĀKBĀZ (Held der Glücksspieler), der um das Jahr 620/1223 starb.¹³⁴ Er wird von Qazwīnī besonders ausgezeichnet als *ṣāhibu āyātin wa-ʿağā'ib* (ein über

129 Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil XII 317, 11f.

130 Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil XII 374. – Vgl. die dramatische Schilderung in Mustawfīs *Zafār-nāma*, das 120 Jahre nach den Ereignissen verfaßt wurde. Er spricht von 12.000 mal 1.000 (also 12 Millionen) Getöteten. (Übers. bei Browne (1951) III 97f.).

131 Qazwīnī, *Āṭār* 435, 19 u. 436, 2 u. 4 u. 7 u. 9.

132 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 6.

133 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 20.

134 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 22–440, 6. – Pākbāz ist eine Vokabel, die in der persischen mystischen Dichtung begegnet: Der Blankspieler; der der sich um Kopf und Herzen spielt, als der wirkliche Sufi. Vgl. Ritter, H.: *Das Meer der Seele*. Leiden, 1955. 202. Diesen Hinweis verdanke ich Frau Birgitt Hoffmann.

Zeichen und Wunder Mächtiger).¹³⁵ Dieser Pāk̄bāz, der insbesondere Kenntnisse über verborgene Dinge besitzt, hat Streit mit einem Mann, der als Ḥanafit und Muḥtazilit nicht an die Wunder der Freunde Gottes, *karāmāt al-awliyā'* glaubt.¹³⁶ Qazwīnī weist also darauf hin, daß es durchaus Menschen gibt, die die Wundertaten der Sufis bezweifeln. In der Erzählung wird der ḥanafitische Kaufmann aber als unfreundlicher Mann geschildert, und die Aussagen des Pāk̄bāz erweisen sich am Ende als wahr.

Bei der Erwähnung der vier kleineren Moscheen betont Qazwīnī, diese seien Orte, zu denen die Abdāl kämen.¹³⁷ Über den Scheich ABŪ BAKR, der im Alter von 92 Jahren 601/1205 in Damaskus ermordet wurde, weiß Qazwīnī zu berichten, daß er sehr angesehen war, weil zu ihm die Abdāl kamen.¹³⁸ Mit *abdāl* wird eine Gruppe von Heiligen bezeichnet, die den Menschen verborgen sind, sich aber für diese positiv einsetzen können, da sie „durch ihren mächtigen Einfluß ... Teil (haben) an der Erhaltung der Ordnung des Universums“.¹³⁹ Der Begriff, den Qazwīnī ohne weitere Erklärung verwendet, wurde in der Mystik geprägt. Das System der Hierarchie der Gottesfreunde, von den Theosophen entwickelt, ist kaum als ‚volkstümlich‘ zu bezeichnen,¹⁴⁰ dennoch scheint der Begriff auch im alltäglichen Sprachgebrauch benutzt worden zu sein. Die Vorstellung, daß diese verborgenen ‚Heiligen‘, die unabhängig von räumlichen Gegebenheiten wandeln und handeln konnten, besondere Orte einer Stadt aufsuchten, scheint für Qazwīnī geläufig zu sein. Es ist denkbar, daß eine derartige Information deswegen von Bedeutung war, weil das Aufsuchen dieser besonderen Orte es möglich machte, den Segen der Abdāl zu erhalten oder irgendwie mit ihnen in Kontakt zu treten.¹⁴¹

Ein anderer von Qazwīnī verwendeter mystischer Begriff zeugt von der Verbreitung sufischen Gedankengutes, *zuhhād*. *Zuhhād* bezeichnet die Asketen, von denen einige ihre Grabmäler auf dem Friedhof Bāb al-Mušabbak hatten.¹⁴² Laut Qazwīnī kamen freitags in der Nacht die Menschen zu diesen Gräbern und sahen dort merkwürdige Lichter von den Grabmälern auf- und niedersteigen. Deutlich hätte jeder Vorbeigehende, ob gut oder böse, diese sehen können. Qazwīnī beschreibt eine derartige Lichterscheinung:

135 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 22.

136 Qazwīnī, *Āṭār* 439, 4.

137 S.o. S. 34.

138 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 16–20.

139 Goldziher, I.: „Abdāl“. In: *EI* 2 I 94f. = *EI* 1 I 71.

140 Vgl. Radtke, B.: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid̄*. Beirut, 1996. 6.

141 Vgl. Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-maḥlūqāt: Über die Seelen der Auliya’* (Übers.: Taeschner, F.: *Die Psychologie Qazwīnis*. Tübingen, 1912. 55.) u. Qazwīnīs dritte Einleitung: *Über die Bedeutung des Wortes ḡarīb* (Übers.: Ethé (1868) 16f.).

142 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 10.

In einer jener Nächte sah ich etwas Wunderbares, daß nämlich von einem der Gräber eine Kugel aufstieg, so groß wie ein Krug, die sich höher als einen Pfeilschuß in die Luft hob und die Umgebung von ihrem Licht erstrahlen ließ. ... Die Menge fiel in Lobpreis und Jauchzen. Die Kugel hatte nicht die Farbe des Feuers, sondern die Farbe des Mondes, die ins Grünliche schlug. Dann kehrte sie an ihren Ort zurück.¹⁴³

Qazwīnīs Bericht in der Ich-Form ist in Anbetracht der dürftigen Kenntnisse über seine Person etwas Besonderes. Offensichtlich hat er einem derartigen ‚Feuerspektakel‘ auf dem Friedhof beigewohnt. Das Ereignis wird aus der Distanz wie ein Wunder beschrieben und Qazwīnī scheut sich nicht, sich als Augenzeugen anzuführen.¹⁴⁴

An einer anderen Stelle gibt Qazwīnī einen Bericht seines Vaters wieder.¹⁴⁵ Dieser findet nach dem Gebet einen frisch vom Baum gepflückten Granatapfel vor sich, obwohl in der Gegend um Qazwīn gar keine Granatapfelbäume wachsen. Daraufhin erscheint ihm ein an diesem Ort gefallener Genosse des Propheten und spricht ihn an. Als der Vater auf ihn zugeht, um von ihm gesegnet zu werden, entschwindet er seinen Blicken. Es wird deutlich, daß über derartige Erlebnisse in der Familie gesprochen wurde. Die Geschichten wurden als etwas Besonderes immer wieder erzählt, denn sie hatten wahrscheinlich nicht nur einen Unterhaltungswert, sondern die einbezogenen Personen wurden durch die Geschichten ausgezeichnet, ihr Ansehen vermehrt, Segen fiel auf sie herab.

Verschiedene Wunder sind an spezielle Orte gebunden: Auf dem jüdischen Friedhof wirkt ein Heilzauber;¹⁴⁶ das Terrain des Pferdemarktes besitzt die Kraft, einen Betrug aufzudecken.¹⁴⁷ Auch einzelnen Personen werden verschiedene Wunderkräfte zugeschrieben: Muḥīn ad-Dīn ist in der Lage, Ğinnen (Dämonen) zu vertreiben;¹⁴⁸ Pāk̄bāz hat Kenntnis über das Verborgene¹⁴⁹ und dem Scheich al-Kammūnī können Schlangen aus seinen Schultern wachsen, um die Macht eines Herrschers im Sinne der Gerechtigkeit zu brechen.¹⁵⁰ Über den Scheich Abū Bakr at-Ṭāhirī aus Abhar berichtet Qazwīnī, dieser gehöre zu den *abdāl* und besäße daher die Fähigkeit, zum Freitagsgebet in der Großen Moschee von Damaskus zu erscheinen.¹⁵¹

143 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 12-15.

144 Über ein ähnliches Feuerspektakel, das sich im Jahre 590/1194 bei einer Beerdigung in Qazwīn ereignete, berichtet Qazwīnī, *Āṭār*, 402, 23-403, 12.

145 Qazwīnī, *Āṭār* 410, 2-14.

146 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 4-6.

147 Qazwīnī, *Āṭār* 436, 7-8.

148 Qazwīnī, *Āṭār* 438, 20-21.

149 Qazwīnī, *Āṭār* 439, 1-2.

150 Qazwīnī, *Āṭār* 437, 9-10.

151 Qazwīnī, *Āṭār* 288, 6-15.

Bei diesen Wundererzählungen handelt es sich um mystisch geprägte Vorstellungen, was daran deutlich wird, daß Qazwīnī den meisten der einbezogenen Personen den Titel *šayḥ* verleiht und diese als Sufischeiche zu bezeichnen sind. Sehr ähnliche Erzählungen sind in der Sufiliteratur selbst anzutreffen. Eindeutig verwendet Qazwīnī sufisch geprägte Fachtermini wie *abdāl* und *zuhhād*. In der Erzählung über Pākbāz spricht er ausdrücklich von der Mystik, *taṣawwuf*.¹⁵² Qazwīnī berichtet: In der Stadt Irbil herrschte al-Malik Muḏaffar ad-Dīn Kūkūbarī b. Zayn ad-Dīn ʿAlī aṣ-Ṣaḡīr (m. 629/1231),¹⁵³ der mit den Sufis, *ahl at-taṣawwuf* verbunden war und ihnen ein Ribāṭ baute, in dem sie freitags bei Nacht zusammen aßen und tanzten.¹⁵⁴ Der Held Pākbāz aus Qazwīn sah den bekannten Scheich Šihāb ad-Dīn ʿUmar as-Suhrawardī¹⁵⁵ im Ribāṭ beten, nachdem er von der Bevölkerung Irbils herzlich begrüßt worden war, ohne dabei seine Pantoffeln auszuziehen. Pākbāz weist ihn deswegen zurecht: „Wie wagst du es, auf dem Gebetsplatz der Scheichs in Pantoffeln zu stehen? Wenn das Volk dich so sieht, glaubt es noch, daß dies in der sufischen Gemeinschaft, *at-ṭarīqa* erlaubt sei!“¹⁵⁶ Die anwesenden Schüler des Scheich ʿUmar as-Suhrawardī reagieren auf den Tadel an ihrem Meister, verprügeln Pākbāz und ziehen ihn an den Füßen aus dem Ribāṭ. Die unreifen Sufischüler begehen hier Unrecht, welches dadurch gesteigert wird, daß sie später die Untat leugnen, in der Folge aber gegen Geldzahlung zugeben. Held der Geschichte bleibt der unerschrockene Pākbāz.

Auf der Suche nach Personen, die Qazwīnī beeinflußt haben könnten, ist seine Nachricht über eine der berühmten Persönlichkeiten aus Ğīlān, einem Ort in den Bergen zwischen Qazwīn und dem Kaspischen Meer,¹⁵⁷ bemerkenswert. Qazwīnī berichtet über Scheich MUḤAMMAD IBN ḤĀLID NŪR AD-DĪN AL-ĜĪLĪ, der zu den *abdāl* gehörte und wegen seiner Wunderkräfte, *zāhiru l-karāmāt* berühmt war.¹⁵⁸ Diese Kräfte werden in einer Erzählung veranschaulicht, in der der Sufischeich in der Lage ist, einen Löwen zu zähmen.¹⁵⁹ Im Zusammenhang mit dem kleinen Dorf Aṣṭarawīn, zwei Tagesreisen von Qazwīn entfernt, berichtet Qazwīnī, daß sich Nūr ad-Dīn al-Ĝīlī dort niederließ, heiratete und mit Landwirtschaft seinen Lebensunterhalt verdiente. Wegen aufkommender Streitigkeiten zog Nūr ad-Dīn dann im Jahr 614/1217 nach Qazwīn.¹⁶⁰ Qazwīnī schildert diesen Scheich:

152 Qazwīnī, *Āṭār* 439, 22.

153 Es handelt sich hier um den Herrscher Kökbūri, s.u. S. 51.

154 Qazwīnī, *Āṭār* 290, 5–10.

155 Weiteres zu as-Suhrawardī (540/1145–632/1234), s.u. S. 74f.

156 Qazwīnī, *Āṭār* 439, 11f.

157 Qazwīnī, *Āṭār* 353, 8–354, 6. Er hat sich hier manchmal aufgehalten: *wa ḡarrabtu mirāran*.

158 Qazwīnī, *Āṭār* 563, 14 und 354, 8.

159 Qazwīnī, *Āṭār* 354, 12–19.

160 Qazwīnī, *Āṭār* 295, 15–296, 5.

Ich sah ihn, als ich noch jung war. Er war ein ehrwürdiger Scheich mit reinem Gesicht, hoher Gestalt und dichtem, langem Bart. Jeder, der ihn sah – und wäre es auch ein König gewesen – wurde von Ehrfurcht erfaßt.

und hebt ihn als Verfasser von Werken mystischen Inhalts hervor:

Er verfaßte Bücher über seine mystischen Erfahrungen und seine Begegnung mit Engeln, über das Paradies und die Hölle, über die Zustände der Toten und über die Charakteristika des Gottesgedenkens und der Gotteszeichen.¹⁶¹

An anderer Stelle heißt es, er habe ein Buch über seine Wundertaten *fī karāmātihī* und die Wunder seiner mystischen Erfahrungen *‘ağā’ib ḥālātihī* verfaßt.¹⁶² Dann wieder wird Nūr ad-Dīn als der Verfasser des Buches *al-Āyāt wa-l-karāmāt*, „Zeichen und Wundertaten“, bezeichnet.¹⁶³ Es handelt sich wohl in allen drei Fällen um die gleiche Schrift, deren Titel möglicherweise nicht eindeutig festgelegt war. Einmal zitiert Qazwīnī direkt aus diesem Buch und gibt ein Gespräch Nūr ad-Dīns mit einer Engelschar wieder, die diesem erschienen war.¹⁶⁴

Die zahlreichen Beispiele belegen, daß sufisches Gedankengut zu Qazwīnīs Jugendzeit in seiner Heimatstadt und deren Umgebung in ‚populären‘ Geschichten über bekannte Sufi-Persönlichkeiten, anerkannte Wunder und ‚heilige‘ Orte anzutreffen war. Qazwīnī faszinieren besonders die Wundergeschichten, da sie in sein Konzept der *‘ağā’ib wa-ğarā’ib* hineinpassen. Es wäre jedoch nicht richtig, Qazwīnī als sufischen Gelehrten anzusehen, weil seine Schilderung der Stadt Qazwīn zu einem hohen Anteil sufisch geprägte Geschichten enthält. Er ist nicht speziell an den Erscheinungsformen der Mystik interessiert, sondern nur insofern sie zu den *‘ağā’ib* (Wundern) zählen. Qazwīnī interessiert sich nicht für eine sufische Theorie.¹⁶⁵ Auch weicht Qazwīnīs Wunderterminologie von der sufischen Standardterminologie ab, die zwischen *āyāt* (Zeichenwunder Gottes) und *mu‘ğizāt* (Machtwunder der Propheten) und *karāmāt* (Huldwunder der Gottesfreunde, der *auliyā’*) unterscheidet.¹⁶⁶ Er klammert aber den Sufismus als Thema nicht aus. Wie es scheint, verwendet er die allgemein verbreiteten Geschichten, die ‚man‘ erzählte. Qazwīnī zeigt sich als Bindeglied zwischen mündlich geprägter ‚populärer‘ Tradition und der schriftlichen Tradition geographischer und biographischer Texte. Möglicherweise begegnete Qazwīnī in den Büchern des Nūr

161 Qazwīnī, *Āṭār* 354, 8–11: *‘ağā’ibu aḥwālīhī wa-mušāḥadatīhī l-malā’ikati wa-l-ğannati wa-n-nāri wa-aḥwālu l-amwāti wa-ḥawāṣṣu l-adkārī wa-l-āyāt*.

162 Qazwīnī, *Āṭār* 563, 15.

163 Qazwīnī, *Āṭār* 295, 16.

164 Qazwīnī, *Āṭār* 563, 15–18.

165 Bei der Erwähnung der *Zuhhād* etwa geht er nicht auf die Prinzipien der Askese ein.

166 Vgl. Gramlich, R.: *Die Wunder der Freunde Gottes*. Wiesbaden, 1987. 16.

ad-Dīn al-Ġīlī den „Wundern“ zum ersten Mal in schriftlicher Form. Hauptthema seiner Kosmographie sind *ʿaġāʾib* (Wunder) als *āyāt* (Zeichen) Gottes.

I.2 Studienjahre

Bislang herrscht in der Forschung keine Klarheit darüber, wann Zakariyyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī seine Heimatstadt verließ, und wohin er sich zunächst begab. Man vermutet, Qazwīnī habe wohl früh seine Heimatstadt verlassen, um nach Bagdad zu gehen.¹ M. Ḥafīfī schreibt: „Als er das Wissen suchte, verließ er sie (die Stadt Qazwīn), um insgesamt die Länder kennenzulernen und – wie es Gewohnheit ist bei den Gelehrten seiner Zeit – von den Autoritäten unter den Gelehrten Wissen aufzunehmen und bei ihnen zu studieren. So kehrte er in Damaskus im Jahr 630/1233 ein, wo er den berühmten Mystiker Ibn al-Ḥarabī traf. Von dort reiste er in den Ḥirāq.“² Golrīz schreibt dazu: „Er hat die üblichen Wissenschaften studiert und Aṭīr ad-Dīn al-Abḥarī war sein Lehrer. Dann ging er in den Ḥirāq, wo er weiterstudierte.“³

Diesen Bemerkungen ist das Bemühen gemeinsam, Lehrer oder Personen zu nennen, die Qazwīnī beeinflußt haben könnten. Ohne Zweifel ist es wichtig und hilfreich, Qazwīnīs kulturellen Umkreis kennenzulernen, um seine Schriften besser verstehen und in die islamische Geistesgeschichte einordnen zu können. Da die Nennung einiger weniger Namen dürftig erscheint, will ich versuchen, anhand seiner eigenen Angaben innerhalb der Geographie seinen wissenschaftlichen Wanderjahren nachzugehen. Dabei stellt sich heraus, daß Qazwīnī über einen langen Zeitraum hinweg in Mosul lebte und studierte. Es wird möglich sein, seine Beziehung zu den genannten und weiteren Personen genauer zu beschreiben. Wir können ein Bild entwerfen von den Ideen, mit denen sich der junge Mann Qazwīnī in jenen Jahren auseinandersetzte.

Der Beginn dieser Wanderjahre kann meines Erachtens sehr genau bestimmt werden. Die Stadt Qazwīn wurde im Jahre 617/1220⁴ durch eines der mongolischen Heere⁵ erobert, die seit Anfang des Jahres 616/1220 die iranische Hochebene durchzogen, zunächst um den Ḥwarazmšāh zu besiegen. Dieses politische Ereignis muß Qazwīnī bewogen haben, seine Heimatstadt und seine Familie zu verlassen. Für einen intelligenten jungen Mann aus einer etablierten Juristenfamilie hätte es in dieser Zeit nicht einmal eines äußeren Anlasses bedurft,

1 Reinaud (1848) I cxliv; so dann auch Lewicki, T.: „al-Ḥazwīnī“. In: EI 2 IV 865.

2 Ḥafīfī (1976/77) 226.

3 Golrīz (1961) II 3f.; bereits De Sacy (1827) III 448 hatte in einer Handschrift der Geographie eine Notiz gefunden, daß Qazwīnī Schüler des Aṭīr ad-Dīn al-Abḥarī war.

4 Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil XII 374.

5 Unter Leitung des Generals Sübötai; vgl. Spuler (1955) 29.

um seine Stadt zu verlassen, da es selbstverständlich war, auf ‚wissenschaftliche Wanderung‘ zu gehen. Das schnell vordringende mongolische Heer löste aber bei vielen Gelehrten Irans eine Fluchtbewegung gen Westen aus. So ist von dem Geographen Yāqūt (ca. 570/1180–626/1229) bekannt, daß er nach seinem zweijährigen Studienaufenthalt in der Bibliothek von Marw im Jahre 615/1218 Ḥwārazm (Hīwa) besuchte. „Aber auf die Nachricht von dem Einbruch der von Čingis-Kḥān geführten Mongolenhorden (616/1219) floh er Hals über Kopf, all sein Hab und Gut zurücklassend, nach Mōṣul, das er in der größten Armut erreichte (Radjab 617/ Sept. 1220).“⁶ Qazwīnī berichtet von dem šāfi‘ī-tischen Rechtsgelehrten und späteren Richter von Damaskus, Šams ad-Dīn al-Ḥuwī (m. 637/1240), daß er beim Angriff der Tataren von Ḥurasān nach Syrien floh.⁷ Qazwīnī selbst empfand das Verlassen seiner Heimat als ‚Plage‘, denn er schreibt:

Als das Fernsein von Haus und Vaterland und der Abschied von Familie und Bewohnern mich heimsuchten, wandte ich mich der Lektüre der Bücher zu, nach der Ansicht dessen, der sagt: Ein Buch ist immer der beste Gesellschafter.⁸

Qazwīnī wird also gezwungenermaßen im Jahr 617/1220, bevor die Mongolen Qazwīn erreicht hatten, abgereist sein. Die von einigen Wissenschaftlern geäußerte Vermutung, er habe sich nach Bagdad aufgemacht, ist jedoch wenig wahrscheinlich. In Bagdad herrschte zwar der Kalif an-Nāṣir li-Dīn Allāh (reg. 576/1180–622/1225), unter dem das Kalifat in Bagdad seine Machtposition wieder gefestigt hatte,⁹ aber die Niederlage seines Wesirs Ibn al-Qaṣṣāb gegen den Ḥwārazmšāh Tekiṣ 590/1194 „schadete dem Ruf des Chalifats, das unter den Vertretern der islamischen Orthodoxie im persischen Irak zahlreiche Anhänger gehabt hatte, sehr“.¹⁰ Auch als Ibn al-Qaṣṣāb ein Jahr später Ḥūzistān eroberte, blieb die Einstellung der ‚persischen Bevölkerung‘ gegenüber dem Kalifen skeptisch.¹¹ Insbesondere die Bewohner der Stadt Qazwīn werden zudem durch die bevorzugte Behandlung der Ismailitischen Pilgergruppe aus Alamūt beim Ḥağğ im

6 Blachère, R.: „Yāqūt ar-Rūmī“. In: EI I IV 1247.

7 Qazwīnī, Āṭār 527, 16–528, 6, der nur weiß, al-Ḥuwī sei um 640 gestorben. Vgl. aber Ibn Ibn Ḥallikān, Wafayāt (De Slane) II 661.

8 München, Cod.arab. 464, Fol. 1v, 15–16.

9 Vgl. Cahen, C.: Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Frankfurt, 1987. 297; Nagel, T.: „Das Kalifat der Abbasiden“. In: Haarmann, U. (Hg.): Geschichte der arabischen Welt. München, 1991. 162ff.

10 Hartmann, A.: An-Nāṣir li Dīn Allāh. Berlin, 1975. 76.

11 Hartmann (1975) 77: „Durch die Rücksichtslosigkeit der Regierungsmethoden, die Ibn al-Qaṣṣāb als alleiniger Statthalter des persischen Irak durchsetzte – gesteigert in seinem Anspruch, als selbständiger Regent von Hamadān anerkannt zu werden –, verdarb er die Möglichkeit, die Bevölkerung für die Sache des Chalifen zu gewinnen“.

Jahr 608/1211 und wieder 613/1216 durch an-Nāṣir¹² irritiert gewesen sein, da sie aufgrund ihrer schlechten Erfahrungen der Bekehrung Ḥasans III. zum sunnitischen Islam nicht trauten.¹³ Außerdem war unter den ‚Persern‘ die Vermutung verbreitet, an-Nāṣir habe durch eine Gesandtschaft die Mongolen in das Land gerufen.¹⁴ Aufgrund dieser politischen Lage halte ich es für äußerst unwahrscheinlich, daß Qazwīnī, als er 617/1220 vor den anrückenden Mongolen weichend seine wissenschaftlichen Wanderjahre begann, den Kalifenhof an-Nāṣirs in Bagdad als Ziel vor Augen hatte. Der Weg von Qazwīn Richtung Westen führte Qazwīnī wohl eher über Abhar, Zanġān, Marāġa und Irbil nach Mosul. Für diese Annahme sprechen die im Folgenden näher untersuchten Ausführungen Qazwīnīs zu Mosul.

Mosul – der Studienort

Qazwīnīs Beschreibung der Stadt Mosul läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er sich dort aufgehalten hat. Nachdem in Mosul der letzte starke Zengidenfürst al-Malik al-Qāhir 615/1218 gestorben war, kam sein Wesir und Atabeg (Prinzenerzieher) seiner Söhne Badr ad-Dīn Lu’lu’ an die Macht.¹⁵ Durch das Friedensabkommen mit Kökbūri (reg. 586-630), dem Herrscher von Irbil,¹⁶ das mit Hilfe des ayyubidischen Schutzherrn über Mosul al-Malik al-Ašraf zustande kam, wurde im Spätsommer 617/1220 Badr an-Dīn Lu’lu’'s Macht endgültig bestätigt. Es herrschte Frieden, und es folgte eine im Verhältnis zu anderen Orten politisch ruhige Zeit.

In Mosul hat Qazwīnī einen guten Teil seines Lebens verbracht. Aufgrund der später verfaßten anschaulichen Beschreibung gelingt es Qazwīnī, die Stadt und ihre Umgebung für uns Gestalt annehmen zu lassen. Der Vergleich seines Mosul-Textes mit dem in Yāqūts geographischem Lexikon ist hervorragend geeignet, das Abhängigkeitsverhältnis zu Yāqūts Werk einerseits und die Eigenständigkeit Qazwīnīs andererseits präzise herauszustellen. Die einleitende Charakterisierung der Stadt formuliert Qazwīnī in engem Anschluß an Yāqūt:

12 Hartmann (1975) 80.

13 Vgl. o. S. 42f.

14 Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil XII 440. Vgl. Hartmann (1975) 84; Spuler (1955) 23.

15 Vgl. Gottschalk, H.L.: Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit. Wiesbaden, 1958. Besonders Kapitel VI: Die drei Mosulkriege, 91–120; Patton (1991) Besonders Kapitel I: From Mamluk to Sultan, 8–33.

16 Vgl. Sourdél, D.: „Irbil“. In: EI 2 IV 76f.; Ibn Ḥallikān, Wafayāt (De Slane) IV 113–121.

Mosul ist eine großartige, berühmte Stadt, eine der Hauptstädte der islamischen Länder, mit kunstvollen Gebäuden, einer weiten Fläche, Aufenthaltsort der Karawanen.¹⁷

Qazwīnī übernimmt die einleitenden Sätze oft wörtlich von Yāqūt, wobei es sich meist um sehr allgemein gehaltene, lobende Aussagen handelt.¹⁸ Durch deren floskelhafte Wiederholung, so scheint es, stellt sich Qazwīnī bewußt in die Tradition Yāqūts.

Wie im Falle der Stadt Qazwīn geht Yāqūt anschließend auf die geographische Lage Mosuls ein und diskutiert die Bedeutung ihres Namens. Bei Qazwīnī fallen diese Themen weg. Es folgen bei Yāqūt lange Ausführungen über die persische und umayyadische Zeit, von denen Qazwīnī nur einen Satz über die sasanidische Stadtgründung wiedergibt.¹⁹ Im Unterschied zu Yāqūt beschreibt Qazwīnī die zeitgenössischen Befestigungsanlagen von Mosul: „Heute besitzt die Stadt eine Mauer, *sūr*, einen Wall, *faṣīl*, einen tiefen Graben, *ḥandaq* und eine Zitadelle, *quhunduz*. Um sie herum liegen Gärten.“²⁰ Über die klimatische Situation der Stadt teilt Yāqūt mit, daß der Nachteil von Mosul in „der starken Sommerhitze und der gewaltigen Winterkälte“ liege.²¹ Bei Qazwīnī erfahren wir mehr:

Ihre Luft ist im Frühling gut, im Sommer aber wird sie fast der Hölle gleich, denn die Stadt ist aus Gipsstein, *ḥağariyya ḡiṣṣiyya*, auf den die Sommerhitze einwirkt und wie aš-Šāḥūra²² bleibt. Ihr Herbst bringt viel Fieber; ein Jahr ist gesund und das nächste verseucht, so daß jeder stirbt, wie es Gott gefällt. Im Winter herrscht dann Eiseskälte.²³

Über die Sehenswürdigkeiten der Stadt berichtet Qazwīnī:

Es gibt schöne Gebäude und vornehme Paläste am Tigrisufer. In der Stadt selbst befindet sich das Grabmal (mašhad) des Ğirğīs an-Nabī – Friede sei mit ihm. Auf der östlichen Seite der Stadt liegt der Tall at-Tawba (Hügel der Reue), auf dem sich das Volk des Yūnūs (Jonas) versammelte, als sie gegen die Strafe um Hilfe baten, Buße taten und glaubten, woraufhin Gott – erhaben

17 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 10–11. – Vgl. Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 682: „Mosul ist eine berühmte, großartige Stadt, eine der Hauptstädte der islamischen Länder, eine Seltenheit in Hinblick auf Größe, Pracht und Menschenmenge, mit weiter Fläche, Aufenthaltsort der Karawanen“.

18 Vgl. z.B. Aleppo: Qazwīnī, *Āṭār* 183, 1 und Yāqūt, *Muġam al-buldān* II 304, 7; Damaskus: Qazwīnī, *Āṭār* 189, 5–6 und Yāqūt, *Muġam al-buldān* II 587, 12–13.

19 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 11–12: „Sie wurde von Rāwand Ibn Bīwārās al-Ağdahāq am Ufer des Tigris auf der westlichen Seite gegründet.“ – Vgl. Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 683, 9f.

20 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 12–13.

21 Yāqūt, *Muġam al-buldān* IV 684, 3.

22 Möglicherweise abhängig von pers. *šāḥār*: Soda, Laugensalz, –wasser, Alkali.

23 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 13–16.

ist er – die Strafe von ihnen nahm.²⁴ Auf diesem Hügel gibt es ein besuchtes Grabmal, zu dem die Menschen jede Freitagnacht pilgern, um dort ihre Gelübde abzulegen. Dort gibt es auch als Ausflugsort Gärten mit schönen und angenehmen Landhäusern.²⁵

Diese Schilderung ist von Yāqūt unabhängig. Gerne berichtet Qazwīnī über lokale Bräuche und spezielle Festlichkeiten einer Stadt.²⁶ Neben den Befestigungsanlagen gehört das Brauchtum zu Qazwīnīs speziellen Interessensgebieten. Ebenfalls eigenständig verfaßt Qazwīnī seine Beobachtungen der Nutzungsmöglichkeiten des Tigris, der durch die Stadt fließt:

Die Leute von Mosul nutzen den Tigris auf vielfältige Weise, indem sie zum Beispiel Kanäle von ihm abzweigen und Schöpfräder auf dem Wasser errichten, die das Wasser aus eigener Kraft dreht. Sie setzen auch Fahrzeuge ein, und zwar sind das Mühlen, die vom Wasser mitten im Tigris auf einem Schiff gedreht werden. So bewegen sich diese Fahrzeuge von einem Ort zum nächsten. Wenn das Wasser abnimmt, bleibt am Tigrisufer auf der östlichen Seite seichtes Wasser. Der Grund dort ist aus Kieselsteinen, auf dem die Menschen Betten und Zelte aus Schilfrohr mitten im Wasser errichten, die sie *as-Sawāriq* nennen und in denen sie die Sommernächte verbringen, weil dort die Luft angenehm ist. Wenn das Wasser weiter abnimmt und der Boden sichtbar wird, pflanzen sie Kürbisse und Gurken, so daß um die Zelte Kürbisbeete entstehen, und so bleibt es bis zum Winteranfang.²⁷

Eine Schilderung, in der die praktischen Dinge des Lebens im Detail beobachtet werden, ist charakteristisch für Qazwīnī. In seiner Beschreibung des Tigris schwingt ein Staunen über den beeindruckenden Strom und seine intelligente Nutzung durch die Menschen mit. Wenn die Vermutung richtig ist, daß Qazwīnī aus seiner Heimatstadt fortziehend seine Schritte nach Mosul lenkte, sah er hier zum ersten Mal diesen breiten Fluß. Bei anderen Städten, die ebenfalls am Tigris liegen, geht Qazwīnī auf die Nutzung des Flusses nicht mehr ein. Er wird sich an das Erscheinungsbild gewöhnt haben. Insgesamt wirkt Qazwīnīs Beschreibung der Stadt Mosul ausgesprochen plastisch und daher authentisch. Deutlich zeigt sich Qazwīnīs genaue Beobachtungsgabe und seine Fähigkeit, sehr anschaulich zu

24 Qazwīnī geht auf die Geschichte mit Jonas im Zusammenhang mit der Stadt Niniveh genauer ein, die in der Nähe von Mosul am östlichen Euphratufer liegt. (Qazwīnī, *Āṭār* 477). Vgl. auch Koran 37, 139–148.

25 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 17–21.

26 Z.B. Qazwīnī, *Āṭār* 191 und 184. Vgl. darüber ausführlicher: Hees, S.: „Neues zum Verhältnis von Qazwīnīs *Āṭār al-bilād* zu Yāqūts *Muġam al-buldān*. – Zwei geographische Texte des 13. Jahrhunderts im Vergleich“. In: S. Wild (Hg.): Kongreßakten zum 27. Deutschen Orientalistentag 1998. Im Druck.

27 Qazwīnī, *Āṭār* 461, 21–462, 7.

formulieren. Mitteilungen wie die zu Mosul waren für Qazwīnī selbstverständlich nur über Orte möglich, an denen er sich aufgehalten hat. Im Vergleich zu Yāqūt ist Qazwīnīs Sicht auf die Städte völlig anderer Art. Er interessiert sich ganz besonders für das Verhältnis seiner Zeitgenossen zu ihrer Stadt.

Die weitreichenden Unterschiede zwischen den geographischen Texten von Yāqūt und Qazwīnī beweisen, daß Qazwīnīs Geographie keine bloße Wiederholung des Yāqūt'schen Wörterbuches ist. Andererseits konnte gezeigt werden, daß Qazwīnī Yāqūts Text sehr gut gekannt haben muß. Insbesondere die einleitenden Lobesformeln entsprechen so genau den Formulierungen Yāqūts, daß Qazwīnī ohne Zweifel bei der Abfassung seines Werkes eine Handschrift von Yāqūts Text zur Verfügung stand. Darüber hinaus hat Qazwīnī die einleitenden Beschreibungen der sieben Klimata von Yāqūt übernommen.²⁸ Das theoretische Gerüst seiner Geographie ist also von Yāqūt abhängig. Es wurde schon kurz erwähnt, daß Yāqūt ungefähr 50jährig (geb. um 570/1175) im Jahr 617/1220 aus Ḥwārazm nach Mosul floh. Hier, in Mosul, verfaßte er sein geographisches Lexikon, dessen ins Unreine geschriebenen Entwurf, *taswīd*, er 621/1224 fertigstellte.²⁹ Für dieses Unternehmen erhielt Yāqūt finanzielle Unterstützung durch den Wesir Ibn al-Qiftī aus Aleppo.³⁰ Man kann davon ausgehen, daß der damals etwa 20jährige Qazwīnī das Entstehen dieses Buches und die Diskussionen darüber in Mosul miterlebt hat.³¹ Mit Sicherheit ist Qazwīnī durch Yāqūts Arbeit maßgeblich angeregt worden, selbst eine Geographie zu verfassen.

Einflußreiche Personen und deren Fachgebiete

Nachdem wir bereits einem Menschen auf die Spur gekommen sind, durch den Qazwīnī während seines Aufenthalts in Mosul beeinflusst wurde, wollen wir uns Qazwīnīs Ausführungen über berühmte Persönlichkeiten dieser Stadt zuwenden.

An erster Stelle nennt Qazwīnī ĞAMĀL AD-DĪN AL-MAWṢILĪ (m. 550/1155), der von dem damaligen Stadtherrn von Mosul zum Wesir ernannt worden war.³² Es handelt sich also um eine historische Persönlichkeit, die für Qazwīnī wegen ihrer Kenntnisse der Alchemie von großem Interesse war. Qazwīnī erzählt, daß ein Sufi zu Ğamāl ad-Dīn kommt, um dessen alchemistische Fähigkeiten zu testen. Ğamāl ad-Dīn kann ihn durch die Herstellung von Silbermünzen überzeugen. Zufrieden bringt ihm der Sufi daraufhin die Herstellung von Gold bei. Diese

28 Vgl. Jwaideh (1959).

29 Blachère, R.: „Yāqūt ar-Rūmī“. In: EI I IV 1247.

30 Eddé (1999) 415.

31 Denkbar wäre sogar ein direkter persönlicher Kontakt. Immerhin sprach Yāqūt auch persisch (vgl. Wüstenfeld, F.: Der Reisende Jācūt als Schriftsteller und Gelehrter. Göttingen, 1865. 5) und sie teilten die gleiche Erfahrung, vor der Bedrohung durch die ‚Tataren‘ geflohen zu sein.

32 Qazwīnī, Āṭār 462f.

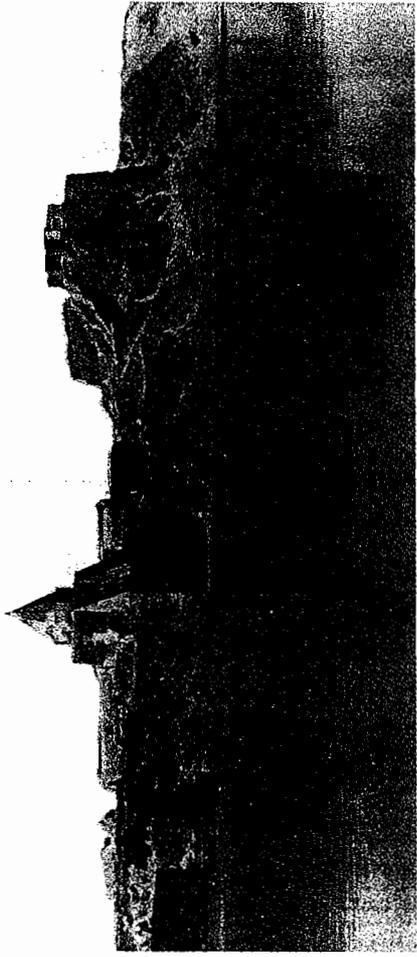


Abb. 3 Mosul am Tigris

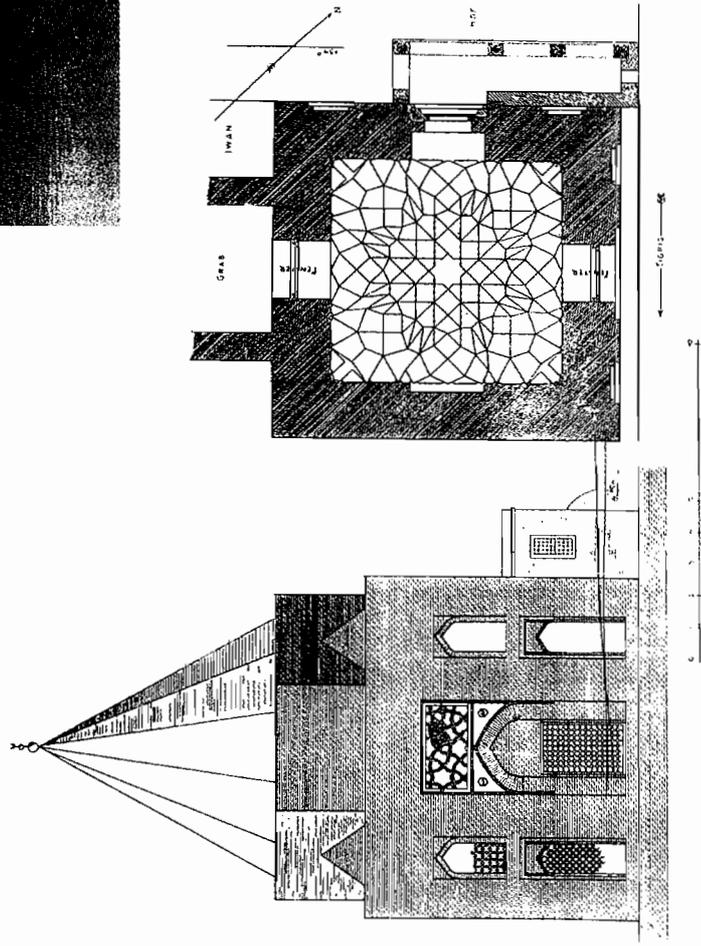


Abb. 4 Mausoleum des Imām Yahyā b. al-Qāsim, Grundriß und Aufriß

Geschichte versucht die Kunst der Alchemie religiös zu legitimieren, denn der Mystiker ist hier der meisterhafte Alchimist! In der folgenden Erzählung über Ġamāl ad-Dīn wird dessen Großzügigkeit hervorgehoben. Sein frommer Wunsch, in al-Baqī^c bei Medina begraben zu werden, geht in Erfüllung. Dadurch wird die Integrität seiner Persönlichkeit trotz seiner Beschäftigung mit der Alchemie aufrecht erhalten. Diese Legitimierung schien wohl notwendig, weil es zu Qazwīnīs Zeit andere Gelehrte gab, und zwar nicht nur Theologen, die die Beschäftigung mit Alchemie energisch ablehnten.³³ Qazwīnī bezieht durch seine Darstellung Ġamal ad-Dīn al-Mawṣilīs eine eindeutig positive Haltung in dieser Frage.

Von seinen Zeitgenossen nennt Qazwīnī den berühmten Mathematiker KAMĀL AD-DĪN IBN YŪNUS (551/1156–639/1242).³⁴ Laut Qazwīnī war er berühmt, weil er die gesamten Wissensgebiete, sowohl die Traditions- als auch die Vernunftwissenschaften, *al-manqūl wa-l-ma^cqūl*,³⁵ herausragend beherrschte; einzigartig aber sei er in der Mathematik gewesen.³⁶ Ibn Yūnus – in den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts (wie Yāqūt) etwa 50jährig – war šāfi^citischer Rechtsgelehrter, der eigene Bücher zu rechtlichen Themen verfaßt hat,³⁷ und auch ḥanafitisches Recht unterrichtete.³⁸ Mit der Zeit wurde seine Lehrtätigkeit sehr einflußreich, da er Dozent an vier Medresen der Stadt Mosul war. Nach dem Tod seines Vaters begann er an der Zayniyya zu unterrichten. Wegen seiner langen Lehrtätigkeit dort wurde diese Schule später nach ihm Kamāliyya genannt.³⁹ Nach dem Tod seines Bruders übernahm er dessen Lehrtätigkeit an der Alā'iyya, und als Anfang des 7./13. Jahrhunderts zwei neue Schulen in Mosul gegründet wurden, die Qāhiriyya⁴⁰ und die Badriyya,⁴¹ wurde Ibn Yūnus deren Leitung übertragen (Abb.

33 Vgl. Ullmann, M.: „Al-Kīmiyā“. In: EI 2 V 110–115.

34 Qazwīnī, *Āṭār* 463, 6–18. – Vgl. Suter (1900) 140–142, Nr. 354; GAL S I 859; Ibn Abī Uṣaybi^ca, *ʿUyūn al-anbāʾ* II 337–340; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 466–474; Subkī, *Ṭabaqāt* V 158–162.

35 Die Traditionswissenschaften umfassen Arabisch, Grammatik, Korankommentar, die Aussprüche des Propheten und die Kenntnis der Namen ihrer Überlieferer, Geschichte, Grundlagen der Religion und des Rechts. Zu den Vernunftwissenschaften gehören Logik, Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin und Philosophie.

36 Qazwīnī, *Āṭār* 463.

37 Vgl. Ibn Abī Uṣaybi^ca, *ʿUyūn al-anbāʾ* II 340.

38 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 468.

39 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 467. – Die Madrasa Zayniyya wurde 563/1163 von dem Amīr Zayn ad-Dīn, damals Stadtherr von Irbil, gegründet. Sie ist heute noch erhalten und unter dem Namen: al-Madrasa Ibn Yūnus oder Ṣayḥ aš-Šatt bekannt. Vgl. Janab, T.J.: *Studies in Mediaeval Iraqi Architecture*. Bagdad, 1982. 52.

40 Diese Madrasa gründete Al-Qāhir ʿIzz ad-Dīn. Sie enthielt auch sein Mausoleum, in dem er 615/1218 begraben wurde. Vgl. Janab (1982) 53.

41 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 472. Diese Madrasa wurde von Badr ad-Dīn Lu'lu' neben dem Mašhad des Imām Yaḥyā' Ibn al-Qāsim gegründet. Vgl. Janab (1982) 54; Patton (1991) 64

3 u. 4). Er muß ein ausgezeichnete Lehrer gewesen sein. IBN ḤALLIKĀN, ein šāfiʿīter Gelehrter aus Irbil (608/1211–681/1282), Altersgenosse Qazwīnī, berichtet: „als sein Ruf sich außerhalb verbreitete, eilten die Rechtsgelehrten in Scharen heran, um bei ihm zu studieren“.⁴² So suchte auch Ibn Ḥallikān ihn während seines kurzen Aufenthaltes 626/1229 in Mosul auf, auch wenn er keine Zeit hatte, bei ihm Unterricht zu nehmen.⁴³

Ibn Yūnus beherrschte aber nicht nur die Traditionswissenschaften, sondern alle wichtigen Wissenschaften. Neben seinen herausragenden mathematischen Fähigkeiten wird seine Kenntnis der Philosophie hervorgehoben. Ibn Ḥallikān nennt speziell zwei philosophische Autoren, deren Studium sich Ibn Yūnus gewidmet hatte: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Rukn ad-Dīn al-ʿAmīdī. Der šāfiʿīte Gelehrte Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 606/1209), der in Rayy geboren, später aber in Herat lebte, ist wegen seiner Bemühungen bekannt, Philosophie und Theologie miteinander zu versöhnen.⁴⁴ Seine Schriften fanden aufgrund der Bearbeitung durch Ibn Yūnus im islamischen Westen Verbreitung.⁴⁵ Mit seinen Schülern las Ibn Yūnus das Buch *al-Iršād* über die Kunst der Dialektik, das der ḥanafitische Gelehrte Rukn ad-Dīn al-ʿAmīdī aus Samarkand (m. 615/1218) verfaßt hatte.⁴⁶

Zu den wichtigen Schülern des Ibn Yūnus in Mosul gehörte der Philosoph und Astronom Aṭīr ad-Dīn al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar al-Abharī (m. 663/1265).⁴⁷ Diesen Mann bezeichnet Qazwīnī in seiner Geographie zweimal ausdrücklich als seinen Lehrer.⁴⁸ Es ist anzunehmen, daß Aṭīr ad-Dīn al-Abharī aus der Stadt Abhar

u. 68 dagegen gibt die Information, daß die Madrasa al-Badriyya heute als Schrein des Imām Yaḥyā' Abu l-Qāsim bekannt sei. Das Baudatum für das Grabmal des Imām Yaḥyā' Ibn al-Qāsim gibt Janab (1982) 53 mit 637/1239 an.

42 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 467. – Zur Person: Füek, J.W.: „Ibn Ḥallikān“. In: EI 2 III 832f.; De Slane, MG.: Vorwort zu IV (1871) v–xvii.

43 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 467.

44 Anawati, G.C.: „Faḥr al-Dīn al-Rāzī“. In: EI 2 II 751–755; Peters, F.E.: *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*. New York/London, 1968. 194.

45 Peters (1968) 196; Horten, M.: *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*. Bonn, 1910.

46 Stern, S.M.: „al-ʿAmīdī“. In: EI 2 I 434f.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) II 660–662; Qazwīnī, *Āṭār* 536, 19–537, 9. – Zu diesem Werk verfaßte Šams ad-Dīn al-Ḥuwī einen Kommentar. Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) II 660.

47 Muwaḥḥid, Š.: „Aṭīr ad-Dīn Abharī“. In: *Dā'irat al-maʿārif buzurġ-i islāmī*. Teheran, 1373. 586–590; Anawati, G.C.: „Abharī“. In: EI I 216f.; Suter (1900) 145f. Nr. 364; GAL I 464f.; GAL S I 839–844; Brockelmann, C.: „al-Abharī“. In: EI I 74; Seybold, C.F.: „Al-Abharī's (m.663=1265) *Īsāgūġī* und *al-Fanārī's* (m.834=1431) Kommentar dazu: Bemerkungen zu Gohanus 1178 und Enzyklopädie des Islām I, 74a“. In: *Der Islam* 9 (1919) 112–115, der Brockelmann's Artikel in EI I der Fehlerhaftigkeit überführt, der dennoch unverändert wieder in EI 2 I 98f. erscheint; Kaḥḥāla (1380/1960) XII 315.

48 Qazwīnī, *Āṭār* (im Artikel über Mosul im Abschnitt zu Ibn Yūnus) 463, 11–12: *al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar al-Abharī ustādunā*; und (im Artikel über Samarkand im Abschnitt zu Rukn ad-Dīn al-ʿAmīdī) 536, 21: *ustādunā Aṭīr ad-Dīn al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar al-Abharī*.

stammte, die südwestlich von Qazwīn liegt.⁴⁹ Er wird also Persisch als Muttersprache gesprochen haben. Im Anschluß an die Beschreibung der Stadt Abhar erwähnt Qazwīnī seinen Lehrer allerdings nicht unter den berühmten Söhnen dieser Stadt.⁵⁰ Da man eine biographische Notiz gewöhnlich nur einem bereits Verstorbenen widmete, mag es sein, daß Qazwīnī im ʿIrāq, wo er die Geographie abfaßte, die Nachricht über den Tod seines Lehrers al-Abharī nicht erhalten hatte, der später am Hof Kaykobads in Kayseri arbeitete und dort 663/1265 verstarb. Im Zusammenhang mit Samarkand berichtet Qazwīnī, daß al-Abharī den Rukn ad-Dīn al-ʿAmīdī wegen seiner herausragenden Leistungen als Disputator, *munāzir* schätzte.⁵¹ Al-Abharī hatte also Rukn ad-Dīn al-ʿAmīdī persönlich kennengelernt. Da er auch als Schüler des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī genannt wird, hatte sich al-Abharī wohl einige Zeit in Hurasān aufgehalten, bevor er nach Mosul kam.⁵²

Al-Abharī verehrte seinen Lehrer Ibn Yūnus in höchstem Maße. Er selbst gab an, seine Geburtsstadt nur verlassen zu haben, um bei diesem Scheich studieren zu können und behauptete, er schätze Ibn Yūnus mehr als al-Ġazālī! Neben dem Unterricht anhand seiner eigenen Bücher wirkte al-Abharī als Repetitor, *muʿīd* des Ibn Yūnus an der Madrasa al-Badriyya.⁵³ Als al-Abharī 625/1228 aus Mosul nach Irbil kam und dort im Dār al-Ḥadīth verweilte und Unterricht erteilte, studierte Ibn Ḥallikān bei ihm die *sic-et-non* Methode, *ḥilāf*.⁵⁴

Bei Ibn Yūnus hat al-Abharī neben philosophischen Werken auch das astronomische Standardwerk *Almagest* des Ptolemäus studiert.⁵⁵ Er selbst verfaßte sowohl philosophische als auch astronomische Schriften.⁵⁶ Bedeutend ist seine philosophische Enzyklopädie *Hidāyat al-ḥikma* (Die Führung der Weisheit). Eng sich am hellenistischen Kanon orientierend, ist sie in drei Teile gegliedert: Logik,

49 So auch Muwaḥḥid, Ṣ.: „Atīr ad-Dīn Abharī“. In: Dāʿirat al-maʿārif 586. – Dagegen hält Seybold (1919) 114, es für wahrscheinlicher, daß er aus dem Städtchen Abhar bei Iṣfahān stamme, da dieses südliche Abhar bekannter für seine Gelehrten sei.

50 Vgl. Qazwīnī, Āṭār 287f.

51 Qazwīnī, Āṭār 536. – Zu dem Begriff vgl. Makdisi, G.: „The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology“. In: *Speculum* XLIX (1974) 650.

52 So wird vermutet von Muwaḥḥid, Ṣ.: „Atīr ad-Dīn Abharī“. In: Dāʿirat al-maʿārif 586.

53 Ibn Ḥallikān, Wafayāt (De Slane) III 469.

54 Ibn Ḥallikān, Wafayāt (De Slane) III 469, der 468 unter al-Abharīs Werken auch *at-Taʿlīqa fi-l-ḥilāf* (Anmerkungen zur *sic-et-non* Methode) anführt. – Zum Begriff *ḥilāf*, vgl. Makdisi (1974) 648f.

55 Verstümmelter, im lateinischen Westen übernommener Name des Titels des astronomischen Handbuchs von Ptolemäus in arabischer Übersetzung.

56 Zu seinen astronom. Schriften siehe speziell: Suter (1900) 145f.; Kennedy, E.S.: „A Survey of Islamic Astronomical Tables“. In: *Transactions of the American Philosophical Society*. Philadelphia, 1956. Nr. 56.

al-mantiq, Physik, *aṭ-ṭabīʿiyyāt* und Metaphysik, *al-ilāhiyyāt*.⁵⁷ Eine kurze, aber einflußreiche Schrift ist al-Abharī's Einführung in die Logik des Aristoteles, die er nach dem Vorbild des Porphyrius *Isāghūǧī* (Eisagoge) nannte.⁵⁸ Qazwīnī wurde von diesem Lehrer in die mathematischen und philosophischen Wissenschaften eingeführt und wir können davon ausgehen, daß sich das Programm des Unterrichts streng an die Tradition des Aristoteles hielt. Wir werden später zeigen, daß Qazwīnī's Kosmographie in ihrem Aufbau der aristotelischen *Physik* folgt, die ihm durch al-Abharī und dessen Werk *Hidāyat al-ḥikma* vermittelt wurde.⁵⁹

Um die besonderen mathematischen Fähigkeiten des Ibn Yūnus zu veranschaulichen, erzählt Qazwīnī folgende Geschichte, in der auch der mathematische Ruhm seines Lehrers al-Abharī zum Ausdruck kommt:

Zu dem Ungewöhnlichsten, *min ʿaǧībīn*, was ich an ihm (Ibn Yūnus) bemerkte, gehört folgendes: Die Franken sandten zur Zeit des al-Malik al-Kāmil Fragen nach Syrien (aš-Šām), deren Beantwortung sie erbaten. Dazu gehörten medizinische, philosophische und mathematische Fragen. Die medizinischen und philosophischen beantworteten die Syrer selbst; den geometrischen aber waren sie nicht gewachsen. Al-Malik al-Kāmil wollte aber alle beantworten und schickte sie daher nach Mosul an al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar al-Abharī, unseren Meister, der ohne Konkurrent in der Wissenschaft der Geometrie war. Dennoch bereitete auch ihm die Antwort Schwierigkeiten, so daß er sie dem Šayḥ Ibn Yūnus zeigte. Dieser dachte darüber nach und löste das Problem. Die Aufgabe war folgende: Es sei ein Bogen gegeben, man ziehe seine Sehne und verlängere sie über den Kreis hinaus und konstruiere auf der verlängerten Sehne ein Quadrat, dessen Fläche gleich sei der des Bogenstückes (Kreissegments). Dies ist ihre Abbildung: . Er schrieb seine vorzügliche Beweisführung auf und verfaßte dazu eine Abhandlung, die er nach Syrien zu al-Malik al-Kāmil sandte. Als ich nach Syrien reiste, sah ich die syrischen Gelehrten, die diese Abhandlung bewunderten und die

57 GAP Supp. 60; zu den erhaltenen HSS: GAL I 464; GAL S I 839f. – Zu diesem Werk wurden viele Kommentare verfaßt. Bis ins 18. Jh. gehörte es zur Lektüre der höheren Philosophiestudien etwa an der al-ʿAzhar Universität (vgl. Peters (1968) 78 u. 197.

58 Übersetzt von: Calverley, E.E.: „Al-Abharī's „*Isāghūǧī* fī 'l-mantiq“. In: D.B. Macdonald Memorial Volume. Princeton, 1933. 75–85. – Zur Bedeutung der Eisagoge des Porphyrios (griech. Philosoph, Neuplatoniker, geb. in Tyros um 233 n.Chr. u. gest. in Rom um 304 n.Chr.) in der islamischen Tradition, vgl. Rescher, N.: *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964. 196f.; Peters (1968) 79–87; Madkour, I.: *L'Organon D'Aristote dans le Monde Arabe*. Ses traductions, ses études et ses applications. Paris, 2. Aufl., 1969. 70–75; GAP Supp. 47–57; Maróth, M.: *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Leiden, 1994. 52.

59 S.u. S. 104ff.: Der formale Rahmen und seine Vorbilder.

Auffindung jenes Beweises lobten, denn sie war damals etwas Außergewöhnliches, *nādir*.⁶⁰

Es scheint in dieser Zeit üblich gewesen zu sein, in schriftlicher Form berühmten Persönlichkeiten wissenschaftliche Fragen zu stellen. Ibn Ḥallikān berichtet, daß man aus Bagdad Briefe an Ibn Yūnus mit mathematischen Problemen schickte und daß er selbst in Damaskus 633/1236 einen Mann traf, der in der Mathematik zwar bewandert, sich aber zur Lösung von Schwierigkeiten brieflich an Ibn Yūnus gewandt hatte.⁶¹ Bei dem von Qazwīnī geschilderten Briefwechsel handelt es sich um einen wissenschaftlichen Austausch auf höchster diplomatischer Ebene. Der Mediziner Ibn Abī Uṣaybi^{ca} aus Damaskus (590/1194 - 668/1270)⁶² berichtet über ein sehr ähnliches Ereignis:⁶³

Zu Badr ad-Dīn Lu'lu' kamen Gesandte des Imperators, des Königs der Franken, der in den Wissenschaften bewandert war; die Gesandten stellten Fragen über Astronomie und andere Gebiete. Lu'lu' wünschte, daß Ibn Yūnus diese Fragen beantworte; er solle sich fein anziehen und schmücken, er werde für ihn eine feierliche Sitzung mit allem Prunk veranstalten. Dies geschah, weil Lu'lu' erfahren hatte, daß Ibn Yūnus abgetragene Kleider zu tragen pflegte und sich keine Mühe mit seiner Person gab, da nach seiner Meinung nichts Gutes von den weltlichen Dingen herrühre. Ibn Yūnus willigte ein (die Fragen zu beantworten). Der Qāḍī Ġalāl ad-Dīn al-Baġdādī war als Protokollant vorgesehen. Ich war bei ihm anwesend, als man ihn benachrichtigte: Der fränkische Gesandte ist soeben eingetroffen und befindet sich in der Nähe der Madrasa. Als wir zu dem Ort gekommen waren, an dem die Sitzung stattfand, fanden wir ihn ausgelegt mit feinsten Teppichen, eine Ehrenwache von Mamluken war aufgestellt, ferner Sklaven und herrliche Dekorationen. Der Gesandte trat ein, der Scheich trat ihm entgegen und beantwortete alle seine Fragen schriftlich...⁶⁴

Qazwīnī datiert das von ihm geschilderte Ereignis in die Zeit al-Malik al-Kāmil und nennt die Fragestellenden 'die Franken'. Mit diesem Hinweis liefert Qazwīnī den Schlüssel zu einer genaueren Datierung seines Aufenthaltes in Mosul: Nachdem der ayyubidische König von Damaskus al-Malik al-Mu^cazzam 624/1227 gestorben war, traten seine beiden Brüder, al-Malik al-Kāmil, Herrscher über Ägypten und al-Malik al-Ašraf, Herrscher über die ayyubidischen Ostprovinzen, in

60 Qazwīnī, *Āṭār* 463, 8–18.

61 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 470 u. 471.

62 Vernet, J.: „Ibn Abī Uṣaybi^{ca}“. In: *EI* 2 III 693f.

63 Es mag sich um das gleiche Ereignis handeln, welches Qazwīnī beschreibt, allerdings aus einer anderen Perspektive gesehen.

64 Ibn Abī Uṣaybi^{ca}, *Uyūn al-anbā'* II 338.

Tell ʿAğūl in Verhandlung zur Neuordnung des ayyubidischen Besitzes, die schließlich die Vormachtstellung al-Kāmils festlegte und al-Ašraf zum Herrn von Damaskus machte.⁶⁵ Gleichzeitig verhandelte al-Malik al-Kāmil mit Friedrich II., der 625/1228 in Akko landete, über einen Friedensvertrag. Im Rahmen dieser Gespräche stellte Friedrich II. mathematische und naturwissenschaftliche Fragen an al-Kāmils Unterhändler Fahr ad-Dīn Yūsuf Ibn Šayḥ aš-Šuyūḥ. Die mathematischen Fragen habe damals ʿAlam ad-Dīn Qaiṣar⁶⁶ beantwortet.⁶⁷ Ein gutes Jahr später besuchte al-Malik al-Kāmil seine vertraglich neu erworbenen Ostprovinzen, wo er in Ḥarrān sein Lager aufschlug und Gesandtschaften aus Mosul und Irbil, aus Mārdīn und Āmid empfing, um sich als ayyubidischen Oberherrn anerkennen zu lassen. In dieser Zeit 627/1230 trafen Briefe Friedrichs II. ein, der mittlerweile nach Italien zurückgekehrt war; in denen er al-Malik al-Kāmil und seinen Unterhändler Fahr ad-Dīn über die politische Situation in Italien unterrichtete.⁶⁸ Auf welchen dieser Briefwechsel sich Qazwīnīs Bericht bezieht, ist schwierig zu sagen; es mag sich auch um einen weiteren brieflichen Austausch handeln.⁶⁹ Wir können aber festhalten, daß sich dieser Vorfall in der Zeit zwischen 625/1228 und 627/1230 zugetragen, und daß Qazwīnī sich zu diesem Zeitpunkt in der Stadt Mosul aufgehalten hat. Wenn wir davon ausgehen, daß er im Jahr 617/1220 seine Heimatstadt verließ und sich in Mosul vorerst niederließ, so lebte er in dieser Stadt mindestens 10 Jahre.

Derartige offizielle Fragestellungen dienten offenbar weniger dem wissenschaftlichen Austausch, sondern hatten den Charakter eines wissenschaftlichen Wettbewerbs.⁷⁰ Nach den Berichten zu urteilen, scheint es dem jeweiligen Herrscher wichtig gewesen zu sein, möglichst alle Fragen beantworten zu können,

65 Vgl. Eddé (1999) 101f.

66 Vgl. Suter (1900) 143. Ibn Ḥallikān berichtet, daß ʿAlam ad-Dīn Qaiṣar Ibn Abu l-Qāsim, genannt Taʿāsif, selbst ein berühmter Mathematiker aus Ägypten extra nach Mosul reiste, um bei Kamāl ad-Dīn Ibn Yūnus zu studieren. Er wollte bei ihm über Musik hören, worüber Kamāl ad-Dīn erfreut gewesen sein soll, weil er schon lange nicht mehr die Musik unterrichtet hatte und so eine Möglichkeit sah, auch seine Kenntnisse aufzufrischen. Taʿāsif ist beeindruckt von diesem sehr guten Lehrer.

67 Gottschalk (1958) 156 mit Anm. 1.

68 Gottschalk (1958) 173f.

69 So beantwortete z.B. Ibn Sabʿīn, ein maghrebischer Gelehrter, philosophische Fragen Friedrichs II. Ein ägyptischer Rechtsgelehrter, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Idrīsi al-Qarāfī, stellte 50 Fragen zur Optik zusammen, die Friedrich II. gestellt haben soll. Vgl. Wiedemann, E.: „Fragen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften, gestellt von Friedrich II., dem Hohenstaufen.“ In: Archiv für Kulturgeschichte II (1914) 483–485; Suter, H.: „Beiträge zu den Beziehungen Kaiser Friedrich's II. zu den zeitgenössischen Gelehrten des Ostens und des Westens, insbesondere zu dem arabischen Enzyklopädisten Kamāladdīn b. Jūnis“. In: Abh. zur Gesch. der Naturwissenschaft und Medizin, Heft 4. (1922) 1–8.

70 Gottschalk (1958) 155, geht davon aus, Friedrich II. habe den Stand der muslimischen Wissenschaft erkunden wollen.

wobei auf eine glanzvolle Präsentation Wert gelegt wurde. Der Herrscher von Mosul konnte stolz sein, daß unter seiner Protektion Gelehrte arbeiteten, die die von dem ayyubidischen Oberherrn geförderten syrischen Gelehrten an Leistung übertrafen. Diese Begebenheit zeigt die Bedeutung der Förderung der Wissenschaften für die jeweiligen Herrscher. Für Qazwīnī war sie eine Bestätigung der Wichtigkeit seines Lehrers und der von ihm gelehrteten Fächer Mathematik und Philosophie. Dies mag für Qazwīnī von Bedeutung gewesen sein, auch um seine eigenen Studien zu legitimieren, da die Beschäftigung mit den rationalen Wissenschaften nicht von allen als selbstverständlich akzeptiert wurde. Beispielsweise wurde damals gegen Ibn Yūnus der Verdacht erhoben, seine Verankerung in der islamischen Religion könne nicht sehr fest sein, weil er die philosophischen Schriften zu gut verstehe.⁷¹

Eine weitere Mosuler Persönlichkeit, zu der Qazwīnī nach seiner eigenen Aussage Kontakt hatte, ist der politisch aktive Literat ḌIYĀ' AD-DĪN IBN AL-AṬĪR (558/1163–637/1239).⁷² Er gehört zu der Familie der Banū al-Aṭīr al-Ġazariyyūn, stammt also aus der Ġazīra. Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr diente eine zeitlang dem Ayyubiden al-Afdal als Wesir. Im Jahr 618/1221 ließ er sich in Mosul nieder, wo er dann im Dienst Badr ad-Dīn Lu'lu's als Hofsekretär, *kātib al-inšā'* tätig war.⁷³ Er spielte also in dieser Stadt eine wichtige Rolle. Qazwīnī beschreibt ihn als guten Scheich von vorzüglicher Gestalt, süßer Sprache und edler Natur, der viele Bücher geschrieben habe. Von diesen nennt Qazwīnī das wichtige Werk über Rhetorik *al-Maṭal as-sā'ir*⁷⁴ und einen Kommentar zu merkwürdigen Ausdrücken, die in den prophetischen Traditionen vorkommen.⁷⁵ Ḍiyā' ad-Dīn starb 637/1239 in Bagdad, wohin er als Gesandter gereist war.

In Mosul lebte auch sein Bruder, der berühmte Historiker ʿIZZ AD-DĪN IBN AL-AṬĪR (m. 630/1233), der zu Yāqūt guten Kontakt pflegte.⁷⁶ Das von ihm verfaßte voluminöse Geschichtswerk *al-Kāmil fi t-ta'rīḥ* wird von Qazwīnī in seiner Geographie mehrmals namentlich zitiert.⁷⁷ Am Beispiel von Qazwīnīs Beschreibung der Provinz ʿUmān, die zu einem großen Teil auf Yāqūts Text

71 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (De Slane) III 472.

72 Qazwīnī, *Āṭār* 352, 4–8; Rosenthal, F.: „Ibn al-Aṭīr“. In: *EI* 2 III 723–725; Cahen, C.: „La Correspondance de Ḍiyā ad-Dīn ibn al-Aṭīr. Liste de lettres et textes de diplômes.“ In: *BSOAS* xiv (1952).

73 Zum Begriff, vgl. Roemer, H.R.: „Inṣḥā'“. In: *EI* 2 III 1241–1244.

74 Siehe Bonebakker, A.: „Notes on some old manuscripts of the *Adab al-kātib* of Ibn Qutayba, the *Kitāb aṣ-ṣināʿatayn* of Abū Hilāl al-ʿAskarī, and the *Maṭal as-sā'ir* of Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr“. In: *Oriens* xiii-xiv (1961) 186–194.

75 Qazwīnī, *Āṭār* 352, 7: *ṣarḥ al-alfāz al-ġarība allatī waradat fī aḥādīṭ rusūli l-llāh*.

76 Rosenthal, F.: „Ibn al-Aṭīr“. In: *EI* 2 III 724.

77 Qazwīnī, *Āṭār* 57 (ʿUmān); 148 (Iṣṭāḥr) u. 149 (Ifriqiyya). Nur in der Ed. *Wüst* 63 (Sūmanāt) u. 66 (Tīfand).

beruht,⁷⁸ kann veranschaulicht werden, in welcher Weise Qazwīnī das Geschichtswerk Ibn al-Aṭīr verwendete. Am Ende der Beschreibung ʿUmāns notiert Qazwīnī:

Ibn al-Aṭīr sagt in seinem Geschichtswerk, daß im Jahre 375 bei ʿUmān ein Vogel aus dem Meer stieg, der größer als ein Elefant war. Er stellte sich dort auf einen Hügel und schrie laut, in klarer (arabischer) Sprache: „Er ist nahe! Er ist nahe! Er ist nahe!“ Dann tauchte er ins Meer. Er tat dies drei Tage lang, dann verschwand er und wurde nicht mehr gesehen.⁷⁹

Diesen merkwürdigen Bericht zitiert Qazwīnī Wort für Wort nach Ibn al-Aṭīr.⁸⁰ Bei Yāqūt findet er sich nicht. Aufgrund des wörtlichen Zitates ist bewiesen, daß Qazwīnī das umfangreiche Geschichtswerk bei der Abfassung seiner Geographie in ʿIrāq zur Verfügung stand. Man kann sich auch vorstellen, daß er in Mosul daraus Exzerpte anfertigte, auf die er später zurückgriff. Auffällig ist die Auswahl, die Qazwīnī trifft. Er zieht das Geschichtswerk ausgerechnet dafür heran, um über ein äußerst ungewöhnliches ‘wunderbares’ Ereignis zu berichten. Möglicherweise legte Qazwīnī darauf großen Wert, weil die Wundergeschichte durch die Nennung der exakten Jahresangabe einen hohen Anspruch auf Wahrhaftigkeit erhält.⁸¹ Insgesamt zeugt die Geographie von Qazwīnīs Interesse an Geschichte, auch wenn seine Abrisse der Stadtgeschichten im Vergleich zu früheren Geographen knapp gehalten sind. Dieses historische Interesse tritt aus verständlichen Gründen in der Kosmographie nicht zutage.

Qazwīnī bereiste von Mosul aus Syrien.⁸² Er besuchte dabei verschiedene Städte, auf deren Darstellung ich hier nicht eingehen kann.⁸³ Ich möchte jedoch der Frage nachgehen, ob und wieweit Qazwīnī von IBN ʿARABĪ, dem Scheich al-Akbar (560/1165–638/1240) und seiner mystischen Theorie beeinflusst sein könnte. Daß Qazwīnī Ibn al-ʿArabī 630/1232 in Damaskus traf, gehört zu den wenigen Aussagen, die die moderne Sekundärliteratur über Qazwīnīs Leben angibt.⁸⁴ Im Anschluß an die Beschreibung der spanischen Stadt Sevilla stellt Qazwīnī Ibn al-ʿArabī als Sohn dieser Stadt vor:

78 Vgl. Yāqūt, Muʿğam al-buldān III 717–719. Kowalska (1967) 47, gibt an, daß die ersten 9 Zeilen von Qazwīnīs Text vollständig bei Yāqūt nachzuweisen seien, was so nicht zutrifft.

79 Qazwīnī, Āṭār 57, 2–5.

80 Bis auf zwei kleine Wörter (*kabīr* und *talātatan*), vgl. Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil IX 46.

81 Vgl. dazu Qazwīnīs genaue Angaben, im Jahre 619 habe ein Drache den Ort Killaz verwüstet (Qazwīnī, Āṭār 249); im Jahre 624 habe in Aleppo ein Drache gewütet (Qazwīnī, Āṭār 184, 11–18).

82 Qazwīnī, Āṭār 463, 17.

83 Zu seinen interessanten Beobachtungen in Damaskus und Aleppo, s. Hees (1998. Im Druck).

84 Qazwīnī, Āṭār 497, 10f.; vgl. o. S. 19.

Aus ihr stammt der tugendhafte Šayḥ Muḥammad bin al-^cArabī mit dem Laqab Muḥīy ad-Dīn. Ich sah ihn in Damaskus im Jahr 630. Er war ehrwürdig, tugendhaft, gelehrt, weise, dichterisch, wissend, asketisch. Ich hörte, daß er Hefte, *karārīs* mit wunderbarem Inhalt, *fihā ašyā' ʿağība* schrieb. Ich hörte (auch), daß er ein Buch geschrieben hatte über das Charakteristische der Katastrophen, die im Koran erwähnt sind. Zu den wunderbaren Geschichten, die man über ihn erzählt, gehört folgende: Es gab in der Stadt Išbiliyya (Sevilla) auf einer ihrer Straßen eine Palme, die sich zum Weg neigte, bis sie ihn für die Passanten versperrte. Da diskutierten die Leute, ob sie sie fällen sollten, bis sie sich entschlossen, dies am nächsten Tag zu tun. Er (Ibn al-^cArabī) berichtete: Ich sah den Propheten Gottes – Friede sei mit ihm – jene Nacht im Traum bei der Palme, die sich bei ihm beschwerte, indem sie sprach: Oh Prophet Gottes, das Volk will, daß ich gefällt werde, weil ich ihnen im Vorbeigehen ein Hindernis bin. Da strich der Prophet Gottes mit seiner gesegneten Hand über die Palme und sie richtete sich auf. Sobald ich aufwachte, ging ich zu der Palme und ich fand sie aufrecht vor. Da berichtete ich den Leuten von ihrer Angelegenheit. Sie wunderten sich darüber und erwählten sie zu einem Wallfahrtsort, durch den sie Segen zu erlangen suchten.⁸⁵

Qazwīnīs Beschreibung seiner eigenen Geburtsstadt führte uns zu der Feststellung, daß Wundererzählungen von Mystikern seine Jugendzeit erfüllten. Ohne Zweifel ist Qazwīnī der Mystik gegenüber sehr positiv eingestellt; sie fasziniert ihn. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß er dennoch und obwohl es sich sowohl in der Geographie als auch in der Kosmographie angeboten hätte, keine mystischen Theorien aufgreift.⁸⁶ Als Qazwīnī 30jährig Ibn al-^cArabī in Damaskus sah, war dieser 67 Jahre alt und bereits eine derart berühmte Persönlichkeit, daß es möglicherweise eine Ehre war, ihn gesehen zu haben, auch ohne bei ihm studiert oder mit ihm persönlich diskutiert zu haben. Qazwīnī sagt: „Ich hörte, daß er Hefte / daß er ein Buch... schrieb.“⁸⁷ Diese Art der Formulierung scheint eher darauf hinzudeuten, daß er von dritter Seite darüber informiert wurde. Qazwīnī interessiert sich für die Mystik vor allem wegen ihrer Wundererzählungen, von denen er eine mit Ibn al-^cArabī als Hauptfigur wiedergibt. In der Tat ist es das Merkwürdige und Wunderbare, was den naturkundlich ausgebildeten Qazwīnī mit dem großen mystischen Theoretiker Ibn al-^cArabī verbindet.⁸⁸ Dennoch, wenn Ibn al-^cArabī

85 Qazwīnī, *Ātār* 497.

86 S.o. S. 47. – Im Folgenden wird sich feststellen lassen, daß auch bei Qazwīnīs Darstellung der Engel jegliche mystische Anspielung absent ist. S.u. S. 344.

87 Qazwīnī, *Ātār* 497, 12: *sami^ctu annahu yaktuba karārīs / sami^ctu annahu kataba kitāban*.

88 Chittick, W.C.: *The Sufi Path of Knowledge*. Albany, 1989. xi: „Ibn ^cArabī lived in a universe foreign to our own, where the extraordinary and miraculous were everyday occurrences“.

z.B. in seiner *Risāla über den Baum und die vier Vögel*⁸⁹ über Taube, Adler, den Wundervogel ^ʿAnqā' und den Raben spricht - alles Vögel, die Qazwīnī in seiner Kosmographie beschreibt - verwendet er sie allegorisch. Qazwīnī greift diese mystischen Allegorien in seiner Darstellung der Tiere nicht auf.⁹⁰ Auch wenn Qazwīnī Schriften Ibn al-^ʿArabīs gelesen haben sollte, so unternimmt er dennoch keinen Versuch, diese Ideen in seiner Kosmographie zu verarbeiten.

Neben diesen Personen, die Qazwīnī selbst erwähnt, möchte ich kurz darauf hinweisen, daß zu jener Zeit in Damaskus eine Gruppe von Gelehrten intensiv medizinische und in diesem Zusammenhang auch botanische Studien vorantrieb. Zu ihnen zählt IBN ABĪ UṢAYBĪ^ʿA (590/1194–634/1270), der Verfasser des biographischen Lexikons über berühmte Ärzte.⁹¹ Er hatte unter anderem bei dem bekannten Arzt AD-DAḤWĀR (m. 628/1230) studiert, der sich neben Medizin mit Astronomie und Astrologie beschäftigt hatte und im Besitz kostbarer astronomischer Instrumente war.⁹² Zusammen mit Ibn Abī Uṣaybi^ʿa studierte bei ad-Daḥwār auch IBN AN-NAFĪS (m. 687/1288), der später in Ägypten am mamlukischen Hof als Oberarzt praktizierte und einen wichtigen Kommentar zu Ibn Sīnās medizinischem Kanon verfaßte.⁹³ Ibn Abī Uṣaybi^ʿa praktizierte in dem 1154 gegründeten Nūrī Hospital in Damaskus.⁹⁴ Neben Medizin studierte er Botanik, und zwar bei IBN AL-BAYṬĀR (m. 646/1248), der ein umfangreiches Buch über Heilkräuter und einen Kommentar zu *De Materia Medica* des Dioskurides verfaßt hat.⁹⁵ Ibn al-Bayṭār, der aus Andalusien stammte, hatte dort begonnen, Pflanzen zu sammeln und führte diese Forschungstätigkeit nun in der Umgebung von Damaskus zusammen mit seinem Schüler Ibn Abī Uṣaybi^ʿa fort.⁹⁶ Wir werden später sehen, daß Qazwīnī in seiner Kosmographie ungewöhnlich großen Wert auf medizinische Auskünfte zu den drei Naturreichen legt.⁹⁷ Es liegt daher nahe, daß Qazwīnī neben Recht und Philosophie auch speziell medizinische Bücher studiert hat. Da wir keine wörtlichen Übereinstimmungen mit dem wichtigen Kompendium über die Heilkräuter des Ibn al-Bayṭār aufzeigen können, bleibt zu vermuten, daß ihm dieses Werk in ʿIrāq zu dem Zeitpunkt, als Qazwīnī seine Kosmographie

89 Gril, D.: „Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn ʿArabī“. In: *Annales Islamologiques* XVII (1981) 53–111.

90 Vgl. speziell zum Adler etwa S. 163–165.

91 *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*. – Vernet, J.: „Ibn Abī Uṣaybi^ʿa“. In: EI 2 III 693f.

92 Suter (1900) 138, Nr. 347.

93 Meyerhof, M. (u. Schacht, J.): „Ibn an-Nafīs“. In: EI 2 III 897f. (Heute bekannt als derjenige, der den kleinen Blutkreislauf entdeckte). – Nach Amarat, H.: *Ibn an-Nafīs. Kompendium über die Wissenschaft des Ḥadīṭ*. Hildesheim, 1986. 19, soll sich Ibn an-Nafīs gegen die philosophische Methode des al-Abharī ausgesprochen haben.

94 Wahrscheinlich bis 634/1236, da er in diesem Jahr in den Dienst des Amīr von Sarḥad eintritt.

95 *Al-Ġāmi^ʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*. – Vernet, J.: „Ibn al-Bayṭār“. In: EI 2 III 737.

96 Ob Qazwīnī bei einer dieser Wanderungen mitgekommen ist?

97 Vgl. S. 130f; 240; 247ff.

verfaßte, nicht zugänglich war. Auf jeden Fall ist er von der Wichtigkeit dieser Wissenschaft so überzeugt, daß er die Kenntnisse der Medizin in seine Weltbeschreibung aufnimmt.

Über die einzelnen Wissensgebiete hinausgehend, die sich Qazwīnī im Laufe seiner Studienzeit aneignete, erlebte er während dieser Zeit in der Stadt Mosul eine im Vergleich zu anderen Orten ausgesprochen tolerante Atmosphäre sowohl unter den verschiedenen Glaubensgemeinschaften als auch in Bezug auf die Ausübung der Wissenschaft. D. Patton hat herausgearbeitet, daß um die Jahrhundertwende zum 7./13. Jahrhundert die šāfiʿitischen Familien der zengidischen Provinzstädte gefördert wurden, so daß ihre Mitglieder wichtige Funktionen am Hof in Mosul als Richter und als Dozenten erhielten.⁹⁸ Diese Gruppe (es handelt sich vor allem um die Familien Ibn Muhāğir, Ibn al-Aṭīr und Ibn Manʿa) habe – im Gegensatz zu der alteingesessenen šāfiʿitischen Šahrazūrī-Familie – die anderen sunnitischen Maḥabs als gleichwertig akzeptiert und in einem vergleichsweise toleranten Verhältnis zu der großen christlichen Gemeinschaft in Mosul gestanden.⁹⁹ Auch Badr ad-Dīn Luʿluʾ förderte weiterhin Familienmitglieder dieser Gruppe. Die beiden Brüder ʿIzz ad-Dīn Ibn al-Aṭīr und ʿIzz ad-Dīn Ibn al-Aṭīr profitierten von seiner Patronage ebenso wie Ibn Yūnus aus der Familie der Ibn Manʿa. In der Person des Ibn Yūnus kristallisiert sich die offene, tolerante Atmosphäre der Stadt. Wie oben erwähnt, unterrichtete Ibn Yūnus nicht nur šāfiʿitisches, sondern auch ḥanafitisches Recht. Außerdem lehrte er Juden und Christen den Talmud und die Evangelien.¹⁰⁰ Darüber hinaus beschäftigte er sich intensiv mit den Wissenschaften der Vernunft. Patton zeigt, daß unter Badr ad-Dīn Luʿluʾ auch die Schiiten seitens des sunnitischen Herrschers unterstützt wurden, da er mehrere Mausoleen für Nachkommen des ʿAlī errichten ließ.¹⁰¹ Nach Patton stimmt die Gleichgewichtung der Rechtsschulen und der moderaten Schiiten mit der Futuwwa-Ethik überein, die der Kalif an-Nāṣir und sein Nachfolger al-Mustanşir propagierten.¹⁰² Unter der Herrschaft von Badr ad-Dīn Luʿluʾ war nicht nur das Verhältnis der Religionsgemeinschaften entspannt, sondern auch das Studium der rationalen Wissenschaften wurde gefördert. Darüber hinaus gelang es ihm, trotz aller äußeren Anstürme, einen befriedeten Raum zu schaffen. So hatte Qazwīnī hier die Möglichkeit, in aller Ruhe bei al-Abharī die Wissenschaften der Vernunft zu studieren und die Abfassung des geographischen Lexikons durch Yāqūt mitzuverfolgen. Während dieser entscheidenden Jahre in Mosul wurden die intellektuellen Grundlagen für Qazwīnīs offenen naturkundlichen Blick auf die Welt geschaffen.

98 Patton (1991) 65.

99 Patton (1991) 66.

100 Ibn Ḥallikān, Wafayāt (De Slane) III 468.

101 Patton (1991) 68.

102 Patton (1991) 67.

I.3 Berufsleben

Bagdad

Nachdem Qazwīnī in den Traditions- und Vernunftwissenschaften bewandert war, gelangte er nach Bagdad, in die Stadt des Kalifenhofes. Der aus Bagdad stammende Ibn al-Fuwaṭī (m. 723/1323) unterrichtet uns, Qazwīnī habe diese Stadt „in den letzten Tagen des Kalifen al-Mustansir bi-llāhs (reg. 623/1226–640/1242) erreicht.“¹ Er sei dann im Jahre 650/1252 im Namen des Kalifen al-Mustaʿsim (reg. 640/1242–656/1258) zum Richter in der südlich von Bagdad am Euphrat gelegenen Stadt al-Ḥilla bestimmt worden.² Qazwīnī verweilte also mindestens 10 Jahre in Bagdad, bevor er sein erstes uns bekanntes offizielles Amt erhielt.

Anhand von Qazwīnīs Beschreibung der Stadt kann die damalige Situation in Bagdad schlaglichtartig beleuchtet werden. Zunächst folgt Qazwīnī bei der Schilderung der Vergangenheit großenteils dem Text aus Yāqūts geographischem Wörterbuch.³ Dann aber berichtet Qazwīnī von Yāqūt unabhängig:

Dies war die Beschreibung der westlichen Stadt, von der heute keine Spur bleibt. Bagdad bezeichnet (heute) also die östliche Stadt, die ihren Ursprung in dem Schloß des Ğāʿfar Ibn Yaḥyā al-Barmakī⁴ hat. Heute ist sie eine großartige Stadt mit vielen Menschen, zu der Güter und Früchte aus allen Teilen der Welt gebracht werden. Alle Arten kostbarer Kleider und wertvoller Gegenstände werden dorthin gebracht. Diese Stadt ist das Sammelbecken für die guten und schönen Dinge der Welt und die Fundgrube der Liebhaber und der Vornehmsten der Epoche in allen Wissenschaften und Künsten. Dort befindet sich der Kalifenbezirk, *ḥarīm al-ḥilāfa*, um ihn herum eine Mauer, die am Tigris beginnt und am Tigris endet in der Form eines Halbmondes. Es gibt (verschiedene) Tore: Das Bāb Sūq at-Tamr (Dattelmarttor), ein hochragendes, hoch gebautes Tor, das seit den ersten Tagen an-Nāṣirs⁵ bis

1 Ibn al-Fuwaṭī, Talḥīṣ IV 725, Nr. 1050.

2 Ibn al-Fuwaṭī, Talḥīṣ IV 725, Nr. 1050.

3 Qazwīnī, Āṭār 313–315. Vgl. mit Yāqūt, Muġam al-buldān I 677, 13; 680, passim; 681, 2–9, passim; 683, 12–16, 684–685. – Dabei geht es vor allem um die Stadtgründung durch al-Manṣūr auf dem westlichen Ufer des Tigris.

4 Chorasianischer Abstammung, wurde 187/803 von Hārūn ar-Rašīd hingerichtet.

5 Das heißt, seit kurz nach 567/1180.

heute geschlossen ist. Man erzählt, als al-Mustaršid⁶ aus diesem Tor auszog, habe ihn dort sein (bekanntes) Schicksal getroffen. Deswegen sah man darin ein schlechtes Vorzeichen und schloß das Tor. Das Bāb an-Nūbī, das eine Schwelle hat, die die Herrscher und Gesandten küssen, wenn sie Bagdad erreichen. Das Bāb al-^cĀmma, das mit einem gewaltigen Eisentor versehen ist, welches al-Mu^ctašim⁷ aus ^cAmūriyya dorthin versetzte. Man hat noch nie zwei größere Türflügel aus Eisen als diese beiden gesehen.⁸

Das Bāb an-Nūbī hatte zu Qazwīn's Zeiten einen eigenen Torhüter, *ḥāḡib*,⁹ und als im Jahr 637/1240 der ayyubidische Herrscher von Singār Bagdad besuchte, küßte er die Schwelle dieses Tores, bevor er es durchschritt.¹⁰ Qazwīnī berichtet also über den zu seiner Zeit üblichen Gebrauch der Stadttore. Als den Stolz der Stadt, *min mafāḥirihā*, preist Qazwīnī die Madrasa al-Mustanširiyya. Diese Lehranstalt war erst kürzlich unter dem Kalifen al-Mustanšir im Jahr 631/1233 errichtet worden. Sie war die erste Madrasa, die für alle vier Rechtsschulen gemeinsam Unterrichtsräume und Unterkünfte für die Studenten (zusammen ca. 300) bot.¹¹ Dieses Zusammenleben der Rechtsschulen in einem Raum war eine Neuheit, die sich konsequenterweise aus der ausgleichenden Futuwwa-Politik an-Nāšir li-Dīn Allāhs entwickelt hatte. Qazwīnī wird wenige Jahre nach Vollendung dieses gewaltigen Gebäudekomplexes nach Bagdad gekommen sein. Er hebt die Höhe des Gebäudes hervor und lobt besonders „ihren guten Standort am Ufer des Tigris, mit der einen Seite zum Wasser gewandt. Man kennt keinen Ort, der mehr Awqāf (Stiftungsgüter) hätte und keinen Ort, an dem man entspannter leben könnte.“¹² Zwei Jahre später wurde der zur Stadt geöffnete Iwān fertiggestellt, in dem der Arzt des zur Madrasa gehörenden Krankenhauses unterrichtete und die Kranken öffentlich behandelte. Darin war eine mechanische Wasseruhr installiert, die die Zeitgenossen sehr beeindruckt hat.¹³ Qazwīnī schreibt:

6 Regierte von 512/1118–529/1135.

7 Regierte von 218/833–227/842; kämpfte gegen die iran. Aufständigen Bābak und Māzyār.

8 Qazwīnī, *Āṭār* 315–316. – Vgl. zur Anlage Bagdads auch Duri, A.A.: „Baghdād“. In: EI 2 I 894–908, der aber auf die von Qazwīnī erwähnten Stadttornamen nicht eingeht.

9 Z.B. Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 100 (im Jahr 635/1238).

10 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 121 (im Jahr 637/1240).

11 Schmidt, H.: Die Madrasa des Kalifen al-Mustansir in Baghdad. Mainz, 1980. Neben Recht wurde Koranrezitation und Medizin unterrichtet. In dem Gebäudekomplex befanden sich außerdem eine Bibliothek, ein Hospital mit einer Apotheke, eine Brotbäckerei und eine Garküche. Weiterhin gab es besonders geschmückte, dem Kalifen vorbehaltene Räume.

12 Qazwīnī, *Āṭār* 316, 14–15.

13 Vgl. z.B. Sibṭ Ibn al-Ġawzī (m. 655/1257), *Mir'āt az-zamān*, übersetzt von Wiedemann, E.: „Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur“. In: Nova acta. Abh. der Kaiserl. Leopold.-Carolin. Dt. Akad. der Naturforscher. Halle, 100, 5 (1915) 36f. und Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 82–84, die diese Uhr in einheitlichem Wortlaut sehr ausführlich beschreiben. Diese detaillierte Beschreibung entspricht genau jener Wasseruhr, die Ibn ar-Razzāz al-Ġazarī (fl. 600/1200) in

Am Portal der Madrasa befindet sich ein Iwān, der an seiner Stirnwand einen Uhrenkasten, *ṣundūq as-sāʿāt* trägt in einer wunderbaren, *ʿağīb* Anfertigung, durch die man die Stunden des Gebetes und den Ablauf der zeitlichen Stunden tags und nachts erfährt.¹⁴

Qazwīnīs Auswahl und Darstellung berühmter Personen

Es ist uns nicht möglich, Qazwīnī während seines Aufenthaltes in dieser großartigen Stadt zu verorten. Seiner Stadtbeschreibung läßt er zwar sechzehn Biographien folgen, dabei handelt es sich aber abgesehen von Abu al-Farağ Ibn al-Ġawzī (m. 596/1200) durchweg um Personen der frühen Geschichte. Ohne im Einzelnen auf diese Personen einzugehen, möchte ich dennoch summarisch festhalten, welchen Kreisen die Personen zuzuordnen sind, weil dadurch Qazwīnīs Interessen deutlich werden. Diese treten noch deutlicher hervor, wenn anschließend die beiden Biographien, denen er die längsten Abschnitte widmet, miteinander und zu anderen biographischen Darstellungen dieser Personen verglichen werden.

Summarisch lassen sich die Bagdader Persönlichkeiten folgendermaßen einordnen: An erster Stelle werden zwei Richter genannt,¹⁵ von denen Qādī Abū Yūsuf (m. 182/798), „wahrscheinlich der erste *qādī al-quḍāt*, Oberrichter der islamischen Geschichte“¹⁶ war. Darauf nennt Qazwīnī einerseits Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855), den „Begründer“ der ḥanbalitischen Rechtsschule¹⁷ und

seinem Buch über Automaten (im Auftrag des Artuqiden Nāṣir ad-Dīn in Diyarbakir verfaßt) entworfen und ihre Konstruktion bis in das kleinste Baudetail erläutert hatte. Vgl. D.R. Hill (Übers. u. Einführ.): *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handasiyya)* by Ibn al-Razzāz al-Jazarī. Dordrecht-Holland, 1974. 17–41 mit Abbildungen: 31, Figur 25 u. 207, Tafel 1.

- 14 Qazwīnī, *Āṭār* 316, 15–17. Es ist nicht eindeutig festzustellen, in welchem Iwān der Madrasa al-Mustanṣiriyya diese Uhr angebracht war. Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Ibn al-Fuwaṭī sagen: „Im Jahre 633 wurde der Bau des Iwāns fertig, der gegenüber der Madrasa al-Mustanṣiriyya liegt, unter dem eine Ṣuffa angebracht wurde, wo der Arzt sitzt, ... In der Wand dieser Ṣuffa wurde die runde Scheibe ... (für die Uhr) angebracht.“; Schmidt (1980) 52 u. 61 nimmt an, daß die Uhr im Außen-Iwān an der Nordfassade angebracht war.

Dieses Wunderwerk animierte zu einem Gedicht, das Qazwīnī zitiert. Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Ibn al-Fuwaṭī kennen es ebenfalls; allerdings ist es bei Qazwīnī um zwei Verse erweitert. – Alle drei Autoren zitieren das Gedicht nach Ibn al-Ġawzī, der aber schon 597/1200 gestorben ist. Er konnte mit diesem Gedicht nicht die neue Uhr im Iwān der Madrasa al-Mustanṣiriyya preisen.

- 15 Qazwīnī, *Āṭār* 317, 5–318, 12: und zwar der Qādī Abū Yūsuf (m. 182/798) und der Qādī Yaḥyā Ibn Akṭam (m. 238/852).

- 16 Schneider, I.: *Das Bild des Richters in der „Adab al-qādī“-Literatur*. Frankfurt, 1990. 149.

- 17 Qazwīnī, *Āṭār* 318, 13–320, 4.

andererseits einen frühen šāfiʿitischen Gelehrten.¹⁸ Diese vier Personen gehören zusammen mit Abu al-Farağ Ibn al-Ġawzī zu den ʿUlamāʾ, sie sind Ḥadīth- und Fiqh-Gelehrte.¹⁹ An sechster Stelle nennt Qazwīnī eine politische Persönlichkeit, nämlich den Wazīr ʿAlī Ibn ʿĪsā (fl. 307/919), von dem er berichtet, daß er sein Wesiramt aufgab, um sich nach Mekka zurückzuziehen.²⁰ Dann folgt eine Reihe von acht Personen, beginnend mit Bišr al-Ḥāfī, die wir als Sufis bezeichnen dürfen, die alle dem Kreis der „Bagdader Sufis“ des 9. Jahrhunderts zuzurechnen sind.²¹ Die letzten Biographien sind zwei Künstlerpersönlichkeiten gewidmet: dem Kalligraphen Ibn Bawwāb (m. ca. 421/1030) und dem Dichter Abū Nuwās (m. ca. 199/814).²² Es ist bemerkenswert, daß überhaupt Künstler erwähnt werden. Qazwīnī, dessen besonders schöne Schrift gelobt wird,²³ scheint sich mit Kalligraphie beschäftigt zu haben; denn in dem Abschnitt über Ibn Bawwāb gibt er einen kurzen Abriß über die historische Entwicklung dieser Kunst: Es habe zuerst die kufische Art zu schreiben gegeben, dann diejenige Ibn Muqlas und schließlich diejenige Ibn Bawwābs, die die allgemein gültige geworden sei.²⁴ Als berühmte Söhne der Stadt Bagdad führt Qazwīnī also einen Politiker, zwei Künstler, fünf ʿUlamāʾ und acht Sufis an.²⁵ Daraus ergibt sich, daß er auf die Darstellung des Kreises der frühen Bagdader Sufis besonderen Wert legt.

M. Cooperson verfolgt die Entwicklung der biographischen Darstellung der beiden frühen Persönlichkeiten Ibn Ḥanbal und Bišr al-Ḥāfī durch die Jahrhunderte.²⁶ Diese beiden Zeitgenossen werden rückblickend als Gegenpole miteinander verglichen, und zwar wird der eine als Ḥadīth-Gelehrter dem anderen

18 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 5–13, nämlich Abū ʿAlī al-Husayn Ibn Šāliḥ Ibn Ḥayrān, der um 290/900 lebte, da Qazwīnī ihn mit dem Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā in Zusammenhang bringt, der im Jahre 307/919 einen der erhaltenen abbasidischen ‚Haushaltspläne‘ verfaßte (Cahen (1987) 117).

19 Bemerkenswert erscheint es, daß die ersten beiden Personen ausdrücklich als *qāḍī* bezeichnet werden. Möglicherweise dienten sie, da sie sehr früh diese Funktion ausübten, den späteren Richtern wie Qazwīnī als Vorbilder?

20 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 1–6.

21 Qazwīnī, *Āṭār* 321–326: Nämlich: Bišr al-Ḥāfī (m. 226/841); al-Muḥāsibī (m. 243/857); Sari Saqāṭī (m. 253/867); al-Ġunayd (m. 297/910); Abu al-Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad al-Muzayyin aṣ-Šaḡīr (m. 328/940); Muḥammad Ibn Ismaʿīl, genannt Ḥayr an-Nassāḡ; Abū Muḥammad Ruwaym Ibn Aḥmad (m. 303/915) und al-Ḥarrāz (m. ca. 286/899). Vgl. Schimmel, A.: *Mystische Dimensionen des Islam*. München, 1992. 65 u. 87–99; Gramlich, R.: *Alte Vorbilder des Sufismus*. 1. Teil: Scheiche des Westens. Wiesbaden, 1995.

22 Qazwīnī, *Āṭār* 326, 24–328, 20.

23 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādīṭ* 433. – Eine solche Aussage ist hervorzuheben, da sie nicht zu den standardisierten Lobesformeln in Nekrologen oder Biographien gehört.

24 Qazwīnī, *Āṭār* 327, 1–6.

25 Es mag erwähnenswert sein, daß viele der genannten Personen zwar Bagdader, aber nicht in Bagdad geboren sind.

26 Cooperson, M.: „Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfī. A Case Study in Biographical Traditions“. In: *Studia Islamica* 86 (1997) 71–101.

als Sufi gegenübergestellt. Cooperson führt aus, wie die Autoren biographischer Notizen ihre eigenen Vorstellungen in diese Darstellungen haben einfließen lassen. Es lohnt sich, Qazwīnīs Schilderungen dieser beiden Personen daraufhin zu überprüfen, welche Meinung er vertritt und in welcher Form er seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt.

IBN ḤANBAL wird als Bagdader vorgestellt, der zwar aus Marw stamme, aber schon als Kind nach Bagdad gekommen sei.²⁷ Qazwīnī geht auf die Ereignisse der *miḥna* („Inquisition“) unter dem Kalifen al-Muṭaṣim (reg. 833–842) ein und berichtet, daß Ibn Ḥanbal standhaft seine Meinung über die Unerschaffenheit des Korans verteidigt und im Schlagabtausch mit dem muṭazilitischen Richter Aḥmad Ibn Abī Duʿād das letzte Argument behält, so daß dieser gegenüber dem Kalifen ohne weitere Argumentation einfach nur behaupten kann: „Dieser (Ibn Ḥanbal) befindet sich, fürwahr immerdar, in einem Irrtum; er muß zur Rechenschaft gezogen werden!“²⁸ Schon sehr früh wurde es in Ibn Ḥanbal–Biographien üblich, auf die Diskussion um die Erschaffenheit des Korans einzugehen.²⁹ Qazwīnī gibt zwei Augenzeugenberichte über die Auspeitschung Ibn Ḥanbals wieder.³⁰ Das sogenannte „Hosenwunder“, das seit Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (m. 429/1038) als Erklärung für die Freilassung Ibn Ḥanbals durch den Kalifen dient, wird dabei nicht angesprochen.³¹ Es folgen zwei Geschichten, die Ibn Ḥanbals Zurückhaltung, Bescheidenheit, seine Selbstkritik und Demut veranschaulichen.³² Diese Tugenden, die er mit den Sufis gemeinsam hat, wurden von N. Hurvitz als „gemäßigt asketisch“ bezeichnet.³³ Qazwīnī führt als Grund für Ibn Ḥanbals Freilassung einen außenpolitischen Erfolg al-Muṭaṣims an und unterrichtet den Leser, daß Ibn Ḥanbal im Jahre 241/855 im Alter von 79 Jahren gestorben sei.³⁴ Zum Schluß wird ein Traum wiedergegeben, in dem Ibn Ḥanbal sagt, er sei von Gott für seine standhafte Verteidigung der Aussage, der Koran sei nicht erschaffen, mit grünem Gewand und einer Lichtkrone belohnt worden.³⁵ Ibn Ḥanbal wird also bei Qazwīnī als Held der Inquisition, *miḥna* mit gemäßigt asketischer Einstellung geschildert.

27 Qazwīnī, *Āṭār* 318, 13f.

28 Qazwīnī, *Āṭār* 318, 20f.

29 Vgl. Cooperson (1997) 81f.

30 Qazwīnī, *Āṭār* 318, 22–319, 6.

31 Vgl. Cooperson (1997) 82 u. 85.

32 Qazwīnī, *Āṭār* 319, 7–19.

33 Vgl. Hurvitz, N.: „Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination“. In: *Studia Islamica* 85 (1997) 41–65. Hurvitz untersuchte die Biographien Ibn Ḥanbals, um die moralischen Ideale und Praktiken herauszufiltern, die diesen implizit zugrundeliegen.

34 Qazwīnī, *Āṭār* 319, 20–22.

35 Qazwīnī, *Āṭār* 319, 23–320, 4.

Über BIŠR AL-ḤĀFĪ berichtet Qazwīnī zuerst die bekannte Geschichte seiner Bekehrung zum Sufi.³⁶ Es folgt eine Erzählung, die deutlich macht, wie sehr sich Bišr al-Ḥāfī dieser Auszeichnung durch Gott bewußt war.³⁷ In einem Wunderbericht ist Bišr al-Ḥāfīs Hand nicht in der Lage, unreines Essen anzufassen, wodurch seine asketische Gewissenhaftigkeit deutlich wird.³⁸ In der folgenden Geschichte wird Bišr al-Ḥāfī mit Ibn Ḥanbal verglichen. Ibn Ḥanbal wird über *waraʿ*, „Abstinenz und Enthaltbarkeit, die von Gottesfurcht erzeugt wird“,³⁹ befragt und leitet selbst die Frage an Bišr al-Ḥāfī weiter, weil er diese (sufische) Tugend besser praktiziere.⁴⁰ In Qazwīnīs Geschichte gibt Ibn Ḥanbal selbst Bišr al-Ḥāfī den Vorrang. Es existieren mehrere Erzählungen, die die gleiche Aussage zum Inhalt haben; daneben gibt es andere Geschichten, die im Gegenteil behaupten, der Vorrang stünde Ibn Ḥanbal zu.⁴¹ Qazwīnī notiert, daß Bišr al-Ḥāfī 229/844 im Alter von 75 Jahren starb.⁴² Anschließend folgt ein Traumbericht, in dem sich die Segenskraft Bišr al-Ḥāfīs offenbart und in welchem bestätigt wird, daß ihm vergeben wurde und daß allen, die an seiner den ganzen Tag lang währenden Beerdigung teilgenommen hatten, auch vergeben werden wird.⁴³ Im nächsten Traum wird Bišr al-Ḥāfī wieder direkt mit Ibn Ḥanbal verglichen: Ibn Ḥanbal erscheint und gibt Auskunft, was Gott ihnen beiden zuteil werden ließ: Er selbst habe eine Krone und ein Paar goldene Schuhe bekommen, Bišr al-Ḥāfī sei von Abraham persönlich ausgezeichnet und aufgefordert worden zu essen, zu trinken und sich zu vergnügen, weil er das zu Lebzeiten nie getan habe.⁴⁴ Hier zeigt sich eine respektvolle Anerkennung des Sufis durch Ibn Ḥanbal. Im letzten Traum, den Qazwīnī notiert, versichert Gott Bišr al-Ḥāfī, daß es an seinem Todestag auf Erden niemanden gab, den er mehr liebte als ihn.⁴⁵ Hier nun wird Bišr al-Ḥāfī eindeutig von Gott höher gestellt als Ibn Ḥanbal, der noch lebte, als Bišr al-Ḥāfī starb. Qazwīnī stellt Bišr al-Ḥāfī also als gottesfürchtigen Sufi dar, den Ibn Ḥanbal selbst hoch schätzte und der von Gott über Ibn Ḥanbal gestellt wird.

Laut Coopersons These werden Ibn Ḥanbal als Ḥadīṭ-Gelehrter und Bišr al-Ḥāfī als Sufi in der biographischen Literatur zu Repräsentanten unterschiedlicher

36 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 7–12.

37 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 13–17.

38 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 18–21. – Dies ist ein Bericht, der seit dem 4./10. Jahrhundert in Ibn Ḥanbal-Biographien überliefert wird. Vgl. Cooperson (1997) 86.

39 Schimmel (1992) 164.

40 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 22–24.

41 Cooperson (1997) 74f.

42 Qazwīnī, *Āṭār* 321, 24–322, 1.

43 Qazwīnī, *Āṭār* 322, 2–4.

44 Qazwīnī, *Āṭār* 322, 5–9.

45 Qazwīnī, *Āṭār* 322, 9–12.

Arten der Frömmigkeit stilisiert. Das Ausmaß der Stilisierung zeige an, wie weit ein Biograph die beiden Gruppen als miteinander im Wettstreit liegend oder sich sogar gegenseitig ausschließend betrachtete.⁴⁶ Qazwīnī akzeptiert den Ḥadīt-Gelehrten Ibn Ḥanbal, denn er widmet seiner Geschichte als Helden der Inquisition großen Raum. Ibn Ḥanbal steht als alleiniger Held mit asketischen Tugenden da, der an dieser Stelle keinem Vergleich mit dem Sufi standhalten muß. Für die Schilderung des Sufis übernimmt Qazwīnī drei Geschichten, die Bišr al-Ḥāfī zu Ibn Ḥanbal in Bezug setzen, und die alle auf die Vorrangstellung des Sufis hinweisen. Dagegen greift er jene Erzählungen nicht auf, in denen die vorrangige Stellung im Vergleich dem Ḥadīt-Gelehrten Ibn Ḥanbal zugeschrieben wird, die selbst ein sufischer Biograph wie Abū Nuʿaym al-Isfahānī neben den anderen Geschichten nicht verschweigt.⁴⁷ Qazwīnī beschränkt sich auf eine Meinung. Gleichzeitig verzichtet er auf jene Erzählungen, die dem Sufi harsche Kritik an den Ḥadīt-Gelehrten in den Mund legen.⁴⁸ Qazwīnī respektiert also beide Gruppen. Er schafft es aber auf sublimen Art und in glatter Form, der Gruppe der Sufis mehr Gewicht zu verleihen.

Zeitgenossen

Als einzige Bagdader Persönlichkeit, die an seine Zeit heranreicht, erwähnt Qazwīnī ABU L-FARAĞ ʿABD AR-RAḤMĀN IBN AL-ĠAWZĪ, der bereits 597/1200 starb.⁴⁹ Er ist vor allem als ḥanbalitischer Prediger bekannt, der in scharfen Worten die zeitgenössischen Sufis kritisierte.⁵⁰ Zu seiner Zeit war er in Bagdad anerkannt und erfolgreich.⁵¹ Er bekämpfte die Beschäftigung mit Philosophie. Das ging soweit, daß er zusammen mit dem damaligen Wesir Ibn Yūnus den berühmten Scheich Rukn ad-Dīn ʿAbd al-Qādir al-Ġīlī (m. 611/1214) im Jahre 588/1192 verhaften und verdächtige Bücher aus dessen Bibliothek öffentlich verbrennen ließ.⁵² Darunter befanden sich Werke Ibn Sīnās und die *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* und andere Texte über Philosophie, Logik und Astronomie nebst Texten über Zauberei, *nayranġiyyāt*. Auch wenn diese Aktion möglicherweise auf persönlichen Neid zurückzuführen ist, so wird doch die Stimmung unter an-Nāṣir li-Dīn Allāh in Bagdad gegenüber den Vernunftwissenschaften deutlich. Die Haltung des Kalifen in dieser Angelegenheit war allerdings nicht eindeutig, da er 590/1194 den Wesir

46 Cooperson (1997) 75.

47 Vgl. Cooperson (1997) 74f.

48 Vgl. Cooperson (1997) 87ff.

49 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 14–23. – Laoust, H.: „Ibn al-Djawzī“. In: *EI* 2 III 751f.; Hartmann (1975) 186–189.

50 Vgl. etwa in seinem Werk *Talbīs Iblīs* (Die Täuschungen des Teufels). Übers.: Margoliouth, D.S.: „The Devil’s Delusion by Ibn al-Jauzi“. In: *Islamic Culture* (1935–1938).

51 Im Jahre 574/1178 lehrte er an 5 Medresen.

52 Hartmann (1975) 256–260.

verhaften ließ und Ibn al-Ġawzī verbannte. Qazwīnī beschreibt Ibn al-Ġawzī als Gelehrten der Tafsīr-, Ḥadīth-, Rechts-, und Literaturwissenschaft und als Prediger, der viele Bücher verfaßt habe.⁵³ Außerdem sei er witzig gewesen. Um dies zu veranschaulichen, gibt Qazwīnī drei Anekdoten zum Besten. In der ersten antwortet Ibn al-Ġawzī doppeldeutig-schlau auf die Frage, wer besser sei, Abū Bakr oder ʿAlī: *allaḍī kānat ibnatuhū taḥtahū*, das entweder als „der, dessen Tochter sich unter dem Propheten befand“, also Abū Bakr oder als „der, der eine Prophetentochter unter sich hatte“, also ʿAlī verstanden werden konnte.⁵⁴ Ibn al-Ġawzī wird als Frauenliebhaber dargestellt, der dazu im Stande war, als Prediger ein sehr persönliches Bittgebet für seine kranke Dienerin vom *minbar* (Kanzel) aus öffentlich auszusprechen.⁵⁵ Für die Wissenden treibt er es schlimmer, denn man erzählt: Während er auf der Kanzel stand, wurde ihm ein Lederstück gereicht, auf dem geschrieben stand: „Es gibt dort eine Frau, die lesbisch ist - Gott bewahre uns davor – Was soll man mit ihr machen?“ Daraufhin rezitiert Ibn al-Ġawzī von der Kanzel aus einen wohlbekannten Vers: „Man erzählt sich, Layla in ʿIrāq sei krank. Oh, wie gern wäre ich der behandelnde Arzt!“⁵⁶ Wir spüren Qazwīnīs Interesse für humorvolle Anekdoten. Er schildert die menschliche Seite des strengen Predigers und läßt diplomatisch die dogmatischen Positionen dieses Mannes unbeachtet.

Gleichzeitig mit Ibn al-Ġawzī spielte unter dem Kalifen an-Nāṣir ABŪ ḤAFS ʿUMAR AS-SUHRAWARDĪ (m. 632/1234) eine wichtige Rolle in Bagdad.⁵⁷ Er hatte šāfiʿitische Recht studiert und war von seinem Onkel Abū Nağīb as-Suhrawardī in den Sufismus eingeführt worden. Er gründete einen der ersten Sufi-Orden, die Suhrawardiyya,⁵⁸ und schrieb ein bekanntes, einführendes Werk in die Mystik.⁵⁹ Der Kalif an-Nāṣir, zu dem er guten Kontakt pflegte, ernannte ihn zum Šayḥ aš-Šuyūḥ⁶⁰ und setzte ihn bei der Reorganisation der *futuwwa* als Berater und Gesandten ein. Ähnlich wie Ibn al-Ġawzī versuchte as-Suhrawardī, die Beschäftigung mit philosophischen Schriften zu bekämpfen. So verfaßte er eine polemische Schrift gegen das Studium der griechischen Philosophie⁶¹ und ließ mit Erlaubnis des Kalifen zehn Bände von Ibn Sīnās philosophischer Enzyklopädie

53 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 14–16.

54 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 16–18.

55 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 18–19.

56 Qazwīnī, *Āṭār* 320, 20–22.

57 Hartmann, A.: „Suhrawardī“. In: EI 2 IX 778–782; Gramlich (1978) 1–15; Hartmann (1975) besonders 233–254; Schimmel (1992) s. Index; Bergh, C.: „al-Suhrawardī“. In: EI 1 IV 547; Subkī, *Ṭabaqāt* V 143f.

58 Trimmingham, J.S.: *The Sufi Orders of Islam*. Oxford, 1971. 33–37.

59 *ʿAwārif al-maʿārif*. – Übers.: Gramlich, R.: *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī*. Wiesbaden, 1978.

60 Nachdem dieses Amt des Großscheichs längere Zeit in der Hand einer Familie gewesen war. Vgl. Gramlich (1978) 10, Anm. 72.

61 Bergh, C.: „al-Suhrawardī“. In: EI 1 IV 547.

„durch Eintauchen in Wasser unbrauchbar“ machen.⁶² Qazwīnī geht auf diese Ereignisse nicht ein, er beschreibt as-Suhrawardī als Mystiker. Er sei ein weiser Mann, der Wunder mächtig, *ṣāhib al-ʿağāʾib*.⁶³ In einer Geschichte stellt er as-Suhrawardī geradezu als Asketen dar, der immer schwarze Kleidung trage. Darüber befragt gibt er zu, er habe wichtigere Dinge zu tun, als Wäsche zu waschen!⁶⁴ Gerade diese sufische Verhaltensweise, die die weltlichen Kleinigkeiten völlig mißachtet, wird von Ibn al-Ġawzī entschieden abgelehnt.⁶⁵ Qazwīnī will mit dieser Geschichte as-Suhrawardī vermutlich nicht diskreditieren, sondern eher als besonders frommen Mann darstellen. Von ihm überliefert Qazwīnī, er habe mit seinen Schülern über die Wunder der Propheten, *muġġizāt al-anbiyāʾ* gesprochen und ihnen anhand eines mechanischen Beispiels veranschaulicht, daß viele der Wundererzählungen rational zu erklären seien und es sich daher nicht um echte Prophetenwunder handele.⁶⁶ Qazwīnī schildert Suhrawardī also nicht nur nicht als Feind der Philosophie, sondern streicht sogar dessen naturkundliches Verständnis heraus. Er schildert ihn als Zeitgenossen des philosophischen Theologen Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 606/1209), die miteinander viel diskutiert hätten.⁶⁷ Fahr ad-Dīn Rāzī hätte nach dem Tode Suhrawardīs dessen Schrift *at-Talwihāt fi-l-ḥikma* (im Traum) gesehen und geküßt.⁶⁸ Laut Qazwīnī erweist dieser berühmte šāfiʿitische Theologe, den er als „Erneuerer“ seines Jahrhunderts einstuft,⁶⁹ dem Mystiker Suhrawardī seinen Respekt.

Neben diesen von Qazwīnī erwähnten Personen sei IBN AL-FUWAṬĪ (642/1244–723/1323) vorgestellt,⁷⁰ der wahrscheinlich als erster über Qazwīnī berichtet hat. Ibn al-Fuwaṭī stammte aus Bagdad und hat dort unter anderen auch bei Ibn Sāʿī studiert. IBN AS-SĀʿĪ (593/1197–674/1276) war ein Altersgenosse Qazwīnīs und arbeitete als Bibliothekar an den beiden wichtigsten Medresen der

62 Hartmann (1975) 255f.

63 Qazwīnī, *Āṭār* 394, 17.

64 Qazwīnī, *Āṭār* 394, 18–395, 8. – Allerdings verwundert diese Beschreibung doch, wenn wir uns Suhrawardīs staatsmännische, diplomatische Aufgaben vergegenwärtigen, bei denen er fürstliche Geschenke annahm. Vgl. Gramlich (1978) 11 u. 13.

65 Margoliouth, D.S.: „Devil’s Delusion of Ibn al-Jauzi. Account of the way wherein the devil deludes ascetics and devotees“. In: *Islamic Culture*, July (1936) 346: Menschen, die ihr Äußeres vernachlässigen, sind „vom richtigen Pfad abgekommen“.

66 Qazwīnī, *Āṭār* 395, 10–13.

67 Qazwīnī, *Āṭār* 395, 9. – In der Tat ist uns Korrespondenz zwischen Suhrawardī und Fahr ad-Dīn Rāzī erhalten. Vgl. Hartmann (1975) 237.

68 Qazwīnī, *Āṭār* 395, 9–10. Der Widerspruch, daß Fahr ad-Dīn Rāzī vor as-Suhrawardī starb, ist hier unbedeutend, zeigt aber zusammen mit dem Gedicht, welches Ibn al-Ġawzī über die Uhr zugeschrieben wurde (s.o. S. 69, Anm. 14), daß derlei zeitliche Abfolgen in solchen Zusammenhängen für Qazwīnī nicht präsent waren.

69 Qazwīnī, *Āṭār* 377.

70 Rosenthal, F.: „Ibn al-Fuwaṭī“. In: *EI* 2 III 769f.; Iqbal, M.: „Ibn al-Fuwaṭī“. In: *Islamic Culture* (1937) 516–522; Ġawād, M., Vorwort zu Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādit*, aʿyn und ra.

Stadt Bagdad, an der Nizāmiyya und der Mustanširiyya.⁷¹ In dieser Funktion war er wahrscheinlich jedem bekannt, der diese Bibliotheken benutzte, was auch für Qazwīnī zutreffen dürfte. Schon früh, 608/1211, wurde Ibn as-Sācī von as-Suhrawardī in den Suhrawardiyya-Orden aufgenommen. Er verfaßte wichtige historische Werke, auch über seine Zeit.⁷² Ibn al-Fuwaṭī soll von ihm zu einer gemäßigten, ausgeglichenen Haltung in Glaubensfragen beeinflußt worden sein. Kurz vor Qazwīnīs Tod wurde Ibn al-Fuwaṭī im Jahr 679/1280 der Nachfolger Ibn as-Sācīs als Bibliothekar an der Madrasa al-Mustanširiyya. Ibn al-Fuwaṭī wird seinerseits ein historisches Werk zugeschrieben, und zwar eine „Jahrhundertgeschichte“ des 7./13. Jahrhunderts.⁷³ Er verfaßte ein biographisches Lexikon, das nach *laqabs*, Ehrennamen geordnet ist.⁷⁴ In beiden Werken dieses jüngeren Zeitgenossen Qazwīnīs wird unser Autor, soweit die Quellen bislang untersucht wurden, zum ersten Mal schriftlich erwähnt. Ibn al-Fuwaṭī bezeichnet Qazwīnī in seinem biographischen Lexikon als seinen Lehrer, *šayḥunā*.⁷⁵ Er hat bei Qazwīnī an einer Ḥadīṭ-Sitzung teilgenommen, in der dieser über seinen Lehrer ʿIzz ad-Dīn Abu l-Faṭḥ al-Wārīnī al-Qazwīnī sprach. Qazwīnī teilte seinen Schülern mit, daß er für alle von al-Wārīnī al-Qazwīnī überlieferten Prophetenaussprüche eine *iğāza*, ein Diplom, erhalten habe. Er durfte diese Ḥadīṭe im Namen al-Wārīnī al-Qazwīnīs weitergeben. Dazu gehörte die in der Stadt Qazwīn beliebte Ḥadīṭ-Sammlung des Ibn Māğā.⁷⁶ Ibn al-Fuwaṭī hat Qazwīnī also persönlich erlebt und bei ihm Ḥadīṭ studiert. Da Ibn al-Fuwaṭī erst 642/1244 geboren wurde, fand diese Begegnung erst statt, nachdem Qazwīnī sich in Wāsiṭ etabliert hatte.

Al-Ḥilla – Qazwīnī als Richter

650/1252 wird uns als Datum für Qazwīnīs Ernennung zum Richter von al-Ḥilla as-Sayfiyya überliefert.⁷⁷ Sein erstes Amt, das er im Namen des Kalifen al-Mustanšir ausübte, hat Qazwīnī also im Alter von etwa 50 Jahren erhalten. Die

71 Rosenthal, F.: „Ibn as-Sācī“. In: EI 2 III 925f.

72 Erhalten ist aber nur der Teil, der die Jahre 595–606 umfaßt: *Al-Ġāmiʿ al-muḥtaṣar fī ʿunwān at-tawārīḥ*. Ed. M. Ġawād. Bagdad, 1353/1934.

73 *Al-Ḥawādīṭ al-ġāmiʿa wa-t-tağārib an-nāfiʿa fi l-miʿa as-sābiʿa*. - Vgl. dazu o. S. 20.

74 *Talḥīṣ mağmaʿ al-ādāb fī muʿğam al-alqāb*. - Vgl. dazu o. S. 20.

75 Ibn al-Fuwaṭī, *Talḥīṣ* IV 318, Nr. 434.

76 Berühmter Ḥadīṭ-Gelehrter, dessen Kitāb as-Sunan zu den 6 ‚kanonischen‘ Ḥadīṭ-Sammlungen gehört. Er stammte aus Qazwīn, wo er 273/887 starb. Vgl. o. S. 34.

77 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādīṭ* 433. – Oft erhielt die Stadt al-Ḥilla den Beinamen al-Mazyadiyya nach ihrem Gründer Sayf ad-Dawla b. Mazyad al-Asadī (vgl. Lassner, J.: „al-Ḥilla“. In: EI 2 III 389f.). Im al-Ḥawādīṭ wird sie immer al-Ḥilla as-Sayfiyya genannt, wohl auch nach Sayf ad-Dawla b. Mazyad al-Asadī.

Stadt al-Ḥilla findet in seinem geographischen Werk keine Erwähnung.⁷⁸ Die Stadt, die erst 514/1102 gegründet wurde, liegt auf dem Weg von Bagdad nach Kufa am Euphrat. Es gab hier eine wichtige Bootsbrücke über den Fluß. Al-Ḥilla war zu Qazwīnīs Zeit ein Zentrum šīʿitisch-imāmischer Gelehrsamkeit, deren herausragendster Vertreter, ʿAllāma al-Ḥillī 648/1250 geboren wurde.⁷⁹ Einflußreich zu Qazwīnīs Zeit war die Familie Ibn Ṭāwūs: Die Brüder Raḍī ad-Dīn Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266)⁸⁰ und Ḡamal ad-Dīn Ibn Ṭāwūs (m. 673/1274) lehrten hier. Es scheint aber eher unwahrscheinlich, daß Qazwīnī sich während seiner zweijährigen Amtszeit als šāfiʿitischer Richter mit den dort vorherrschenden imāmisch-theologischen Theorien auseinandergesetzt hätte, in jedem Fall können wir in seiner Kosmographie keine derartigen Spuren aufdecken und in seiner Geographie schweigt er über diese Stadt und ihre Bewohner.

Wāsiṭ – Qazwīnī als Richter, Dozent und Schriftsteller

Nach zwei Jahren wird Qazwīnī von al-Ḥilla versetzt, um das wahrscheinlich wichtigere Richteramt der südlich von Bagdad am Tigris gelegenen Stadt Wāsiṭ zu übernehmen.⁸¹ Zur geographischen Situation der Stadt Wāsiṭ berichtet Qazwīnī, daß die zwischen Kufa und Baṣra liegende Stadt vom Tigris geteilt werde. Sie liege inmitten des Landes mit guter Luft und süßem Wasser und besitze daher viele Landgüter, die reichlich Ernte brächten.

Was die Stadt selbst betrifft, so hat man noch keine schöner gestaltete gesehen, weil die gesamte Stadt aus Villen, Gärten und fließendem Wasser besteht. Ihr einziger Fehler liegt darin, daß ihre Erzeugnisse exportiert werden. Wenn ihre Erzeugnisse aber in den Händen der Einwohner blieben, würde sie das gesamte Land übertreffen.⁸²

Die außergewöhnliche Fruchtbarkeit des Landes, dessen landwirtschaftliche Produktion die Bevölkerung Bagdads mitversorgte, hat Qazwīnī beeindruckt. Über besondere Gebäude oder interessante Bräuche der Stadt weiß er nichts zu berichten. Seine Beschreibung der geographischen Lage der Stadt Wāsiṭ weist keine Übereinstimmungen mit Yāqūts Beschreibung auf. Im Zusammenhang mit der Stadtgeschichte übernimmt Qazwīnī einen Bericht über den umayyadischen

78 Vgl. Lassner, J.: „al-Ḥilla“. In: EI 2 III 389f. – Ibn Ḡubayr, Yāqūt und später Ibn Baṭṭūta und al-Mustawfī dagegen erwähnen alle diese Stadt.

79 Schmidtke, Sabine: *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī* (m. 726/1325). Berlin, 1991.

80 Kohlberg, Etan: *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his library*. Leiden, 1992.

81 Ibn al-Fuwaṭī, *Talḥiṣ* IV 725, Nr. 1050.

82 Qazwīnī, *Āṭār* 478, 4–6.

Stadtgründer Al-Ḥağğāğ direkt von Yāqūt.⁸³ Neben dieser und einer weiteren Erzählungen über Al-Ḥağğāğ weist Qazwīnī auf den ungewöhnlichen Stellenwert der Kunst des Koranlesens innerhalb der Bevölkerung hin, der daran zu bemessen ist, daß Wāsiṭ einige berühmte Koranleser hervorgebracht hat. Zu diesen zählte Abu l-ʿIzz al-Qalānisī, der von einem Schüler mit Weihrauch bezahlt wurde, den später der Kalif an-Nāṣir li-Dīn Allāh (reg. 576/1180–622/1225) abgekauft hat.⁸⁴

Bislang fehlt es an Hinweisen, durch welche Beziehungen Qazwīnī zunächst das Richteramt in al-Ḥilla, später dann das in Wāsiṭ zugesprochen bekam. Ibn al-Fuwaṭī liefert zumindest für Qazwīnīs Amtswechsel einen Anhaltspunkt. In seinem biographischen Lexikon berichtet Ibn al-Fuwaṭī, der Oberrichter, *qādī al-quḍāt* Sirāğ ad-Dīn an-Nahraqallī habe im Monat Rabīʿ al-Awwal des Jahres 652/1254 Qazwīnī mündlich mitgeteilt, er solle nach Wāsiṭ versetzt werden.⁸⁵ Der amtierende Verwaltungsbeamte, *ṣāhib dīwān* Fahr ad-Dīn Aḥmad ad-Dāmğānī (m. 657/1259)⁸⁶ habe in seiner Rechtsmacht, *fī walāyatihī* gezögert, dann aber eingewilligt. In dem Ibn al-Fuwaṭī zugeschriebenen historischem Werk wird unter den Ereignissen des Jahres 652/1254 berichtet, daß der bisherige Richter von Wāsiṭ, Ibn ʿAbd al-Bāqī, ein Ḥanafit, nach Mekka pilgerte und nach einjährigem Aufenthalt von dort einen Brief an den amtierenden Oberrichter Sirāğ ad-Dīn an-Nahraqallī schrieb, in welchem er sich selbst seines Amtes mit der Begründung enthob, in der Nähe von Mekka verweilen zu wollen, wo er noch im selben Jahr verstarb.⁸⁷ „Daraufhin ließ man ʿImād ad-Dīn Zakariyyāʾ al-Qazwīnī aus al-Ḥilla holen, der dort Richter war, und ihm wurde das Richteramt zu Wāsiṭ verliehen.“⁸⁸ Die unterschiedlichen Schilderungen desselben Vorganges im biographischen Lexikon und in dem Geschichtswerk widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Da ich bislang keine weiteren Informationen über die Beziehungen der beteiligten Personen zueinander und zu Qazwīnī finden konnte, muß die Frage, welche Interessen bei Qazwīnīs Amtswechsel von al-Ḥilla nach Wāsiṭ zum Tragen kamen, vorerst offen bleiben.

In Wāsiṭ erhielt Qazwīnī neben dem Richteramt auch die Aufgabe, in der Madrasa aš-Šarābiyya zu unterrichten.⁸⁹ Die Madrasa aš-Šarābiyya, an der šāfiʿitisches Recht gelehrt wurde, war 632/1234 von ŠARAF AD-DĪN AŠ-ŠARĀBĪ

83 Vgl. Qazwīnī, *Āṭār* 478, 9–18 und Yāqūt, *Muʿğam al-buldān* (b) V 349, rechte Spalte 11–25.

84 Qazwīnī, *Āṭār* 479, 4–14.

85 Ibn al-Fuwaṭī, *Talḥiṣ* IV 725f., Nr. 1050.

86 Dāmğānī war seit 627/1230 im Dienste des Kalifen tätig. Er hatte verschiedene Verwaltungsposten inne, bevor er im Jahr 643/1245 *ṣāhib ad-dīwān* wurde. Vgl. Gilli-Elewy (2000) 31, Anm. 106.

87 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 276, 2–4.

88 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 276, 5f.

89 Ibn al-Fuwaṭī, *Ḥawādiṭ* 433.

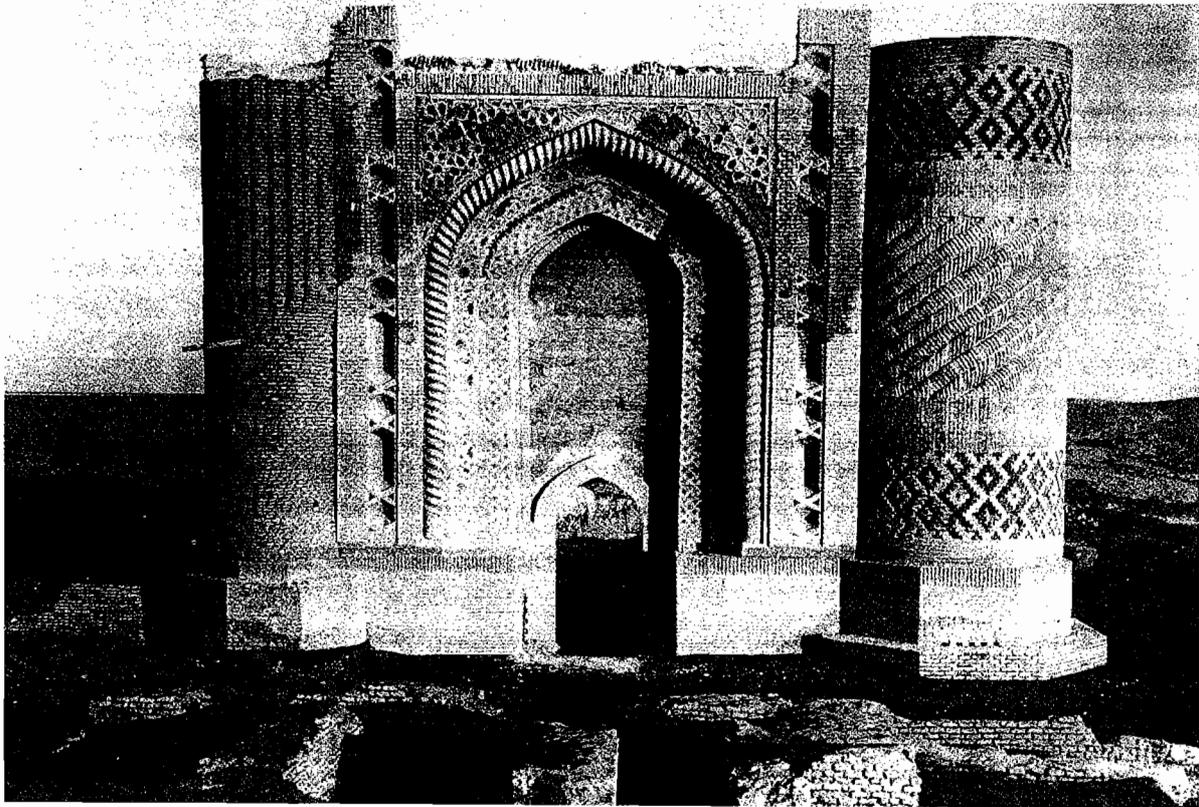


Abb. 5 Eingangstor der Madrasa aš-Šarābiyya nach der Restauration

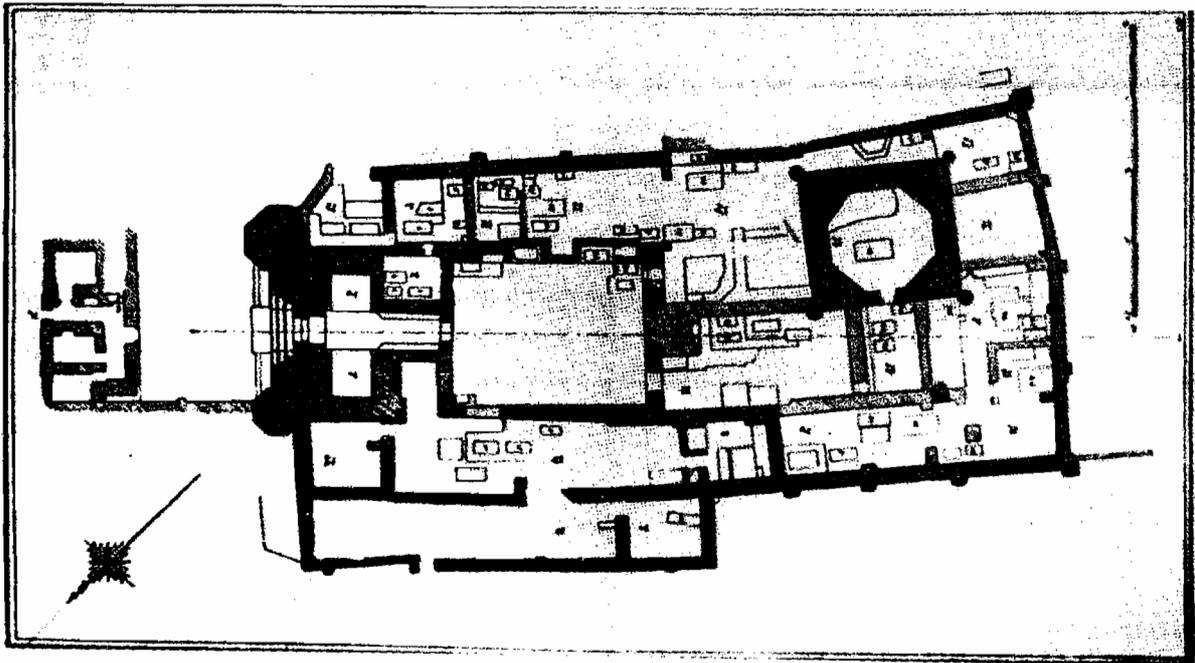


Abb. 6 Grundriß der Madrasa aš-Sarābiyya

gegründet worden (Abb. 5 u. 6).⁹⁰ Aš-Šarābī war abbasidischer Heeresleiter, *muqaddam*, unter den beiden letzten Kalifen al-Mustanšir und al-Mustaʿsim.⁹¹ Er hatte nicht nur in Wāsiṭ, sondern auch in al-Ḥilla Besitztümer.⁹² Als 630/1232 Kökbūri, Stadtherr über Irbil starb, wurde Šarābī dorthin geschickt, um den Amtswechsel zu überwachen.⁹³ Vier Jahre später kämpfte er an diesem Ort gegen mongolische Truppen.⁹⁴ 631/1233 wurde Badr ad-Dīn Luʿluʾ offiziell als Stadtherr über Mosul vom Kalifen al-Mustanšir legitimiert,⁹⁵ 632/1234 seine Tochter mit einem unter Šarābīs Befehl stehenden Militär verheiratet.⁹⁶ Der Sohn Badr ad-Dīn Luʿluʾs reiste 633/1234 als Amīr nach Bagdad und erhielt von Šarābī Ehrengeschenke.⁹⁷ Wir können diese Ereignisse nicht direkt mit Qazwīnīs Schicksal in Verbindung bringen; sie zeigen aber, daß man sich auf hoher politischer Ebene in den Jahren, bevor Qazwīnī nach Bagdad kam, um guten Kontakt zwischen Mosul und Bagdad bemühte. Als 632/1234 die Madrasa aš-Šarābiyya in Wāsiṭ feierlich eröffnet wurde, erhielt ein Schützling Šarābīs, ʿUmar ad-Dawraqī, den Verwaltungsposten.⁹⁸ ʿUmar ad-Dawraqī starb 648/1250, also bevor Qazwīnī an dieser Schule den Unterricht aufnahm.⁹⁹ Ein Jahr nach Qazwīnīs Übernahme seiner öffentlichen Funktionen in Wāsiṭ (652/1254) starb aš-Šarābī in al-Ḥilla.¹⁰⁰

Politischer Machtwechsel

Vier Jahre hatte Qazwīnī Zeit gehabt, sich in Wāsiṭ niederzulassen, als die mongolische Gefahr für ihn Realität wurde. Bisher hatte er es immer verstanden, rechtzeitig auszuweichen. Im Jahre 656/1258 wird Bagdad von dem mongolischen Heer unter der Leitung Hülāgūs eingenommen. Der Kalif al-Mustaʿsim, Qazwīnīs Brotgeber, wird umgebracht. Der Herrscher über Mosul, Badr ad-Dīn Luʿluʾ, pflegte schon seit einigen Jahren diplomatischen Kontakt mit Hülāgū, in dessen Namen er seit 652/1254 Münzen prägen ließ und dem er wahrscheinlich strategische Hilfe bei der Eroberung Bagdads geleistet hat. Durch diese

90 Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādiṭ 76f.; Vgl. die ausführliche Darstellung in Maʿrūf, N.: Al-Madāris aš-Šarābiyya fī Baġdād wa-Wāsiṭ wa-Makka. Bagdad, 1966; Janab (1982) 77-82 mit Abb.

91 Vgl. Hartmann (1975) 100; Gilli-Elewy (2000) 15, Anm. 16.

92 Dort besaß er ein Haus. Siehe Maʿrūf (1966) 68 u. 73.

93 Maʿrūf (1966) 81-83.

94 Maʿrūf (1966) 85f.

95 Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādiṭ 52.

96 Maʿrūf (1966) 61.

97 Maʿrūf (1966) 63.

98 Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādiṭ 76f.; Maʿrūf (1966) 71 bezeichnet ihn als „Schützling“.

99 Maʿrūf (1966) 272.

100 Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādiṭ 308-309.

Maßnahmen konnte er die Zerstörung Mosuls verhindern.¹⁰¹ Ebenso hatte sich der politisch engagierte imāmitisch-muʿtazilitische Denker Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī (597/1201–672/1274)¹⁰² rechtzeitig mit den Mongolen verbündet und war ihnen bei der Einnahme der ismailitischen Festung Alamūt 654/1256 eine große Hilfe.¹⁰³ Nach der Eroberung Bagdads konnte Ṭūsī die schiitische Bevölkerung al-Ḥillas davon überzeugen, sich freiwillig den Mongolen zu ergeben.¹⁰⁴ Wāsiṭ dagegen wurde erobert.¹⁰⁵ Die Bevölkerung, die den Mongolen Widerstand leistete, soll 40.000 Menschen verloren haben.¹⁰⁶ Qazwīnī schweigt über diese Ereignisse. In der Folge stand das südliche Zweistromland unter ilhānidischer Verwaltung. Da sich die weiteren militärischen Auseinandersetzungen in Syrien abspielten, herrschte hier relative Ruhe.

Der schon seit längerem im Dienste der Mongolen stehende ʿAlāʾ ad-Dīn al-Ġuwaynī (623/1226–681/1283) wurde 657/1259 zum Statthalter von Bagdad ernannt.¹⁰⁷ Er hatte gemeinsam mit Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī um Alamūt verhandelt und verhindert, daß die dortige Bibliothek vernichtet wurde.¹⁰⁸ Ġuwaynī setzte sich in Bagdad intensiv für den Wiederaufbau ein und sorgte für eine bessere Infrastruktur, indem er einen neuen Kanal anlegen ließ, um das seit längerem nicht mehr gepflegte, relativ empfindliche Kanalsystem wieder zu beleben.¹⁰⁹ Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī, der nicht nur Theologe, sondern auch ein großer Astronom war, durfte im Auftrage Hülāgūs in der Stadt Marāġa eine Sternwarte aufbauen. Ibn al-Fuwaṭī ging 660/1261 mit ihm nach Marāġa, um als Bibliothekar der Sternwarte zu arbeiten.

Aus den Schriften Qazwīnīs geht nicht hervor, was er über diese Ereignisse und den Machtwechsel tatsächlich dachte. Seine eigene Lebenssituation wird sich kaum verändert haben. Höchstwahrscheinlich blieb er weiterhin als Richter in Wāsiṭ tätig, da er in der 678/1280 datierten Handschrift als solcher bezeichnet wird.¹¹⁰ Dies entspricht auch der mongolischen Praxis in Bagdad, wo Hülāgū nach

101 Spuler (1955) 55, Anm. 9; Eddé (1999) 165, 166, 168f., 190; Gilli-Elewy (2000) 18 Anm. 30; 27 Anm. 80; 151.

102 Strothmann, R. und Ruska, J.: „al-Ṭūsī“. In: EI 1 IV 1062f.; Daiber, H.: „al-Ṭūsī“. In: EI 2 X 746–750.

103 Boyle, J.A.: „Dynastic and Political History of the Īl-Khāns“. In: CHI (5) 343 u. 481.

104 Spuler (1955) 55.

105 Spuler (1955) 55.

106 Rašīd ad-Dīn (Quatremère) 311; Krawulsky (1978) 479.

107 Er hatte zweimal das Zentrum der mongolischen Macht, Qara-Korum besucht und schrieb über die mongolischen Eroberungen, *Taʾrīḥ-i ġahān gušay*.

108 Barthold, W. (u. Boyle, J.A.): „Djuwaynī“. In: EI 2 II 606; Boyle, J.A.: „Dynastic and Political History of the Īl-Khāns“. In: CHI (5) 344f.

109 Duri, A.A.: „Baghdād“. In: EI 2 I 894–908; Barthold, W. (u. Boyle, J.A.): „Djuwaynī“. In: EI 2 II 606f.; Christensen (1993) 91; Gilli-Elewy (2000) 70–72.

110 S.u. S. 83.

der Eroberung viele Personen in wichtigen Ämtern bestätigte.¹¹¹ Ibn al-Fuwaṭī spricht deutlich aus, daß Qazwīnī bis an sein Lebensende an der Madrasa aš-Šarābiyya unterrichtete. Er zog sich also nicht „vom öffentlichen Leben“ zurück.¹¹²

Erst nachdem Bagdad und auch Wāsiṭ unter ilhānidischer Verwaltung standen, vollendete Qazwīnī seine beiden Werke. Eine exakte Datierung ist bislang nicht möglich. Kātib Čelebī meint, Qazwīnī habe sein geographisches Werk *Ātār al-bilād* im Jahr 674/1276 verfaßt.¹¹³ Dieses Datum wird durch das Kolophon des Codex b bestätigt, den Wüstenfeld für seine Edition der Geographie heranzog.¹¹⁴ In seinem biographischen Lexikon sagt Ibn al-Fuwaṭī, der im Jahr 679/1280 aus Marāğa nach Bagdad zurückkehrte, Qazwīnī habe ein Buch verfaßt, *lahū tašnīf*, für das er vom Autor aus Wāsiṭ eine *iğāza*, ein Diplom erhielt, um es in beglaubigter Form weitergeben zu dürfen.¹¹⁵ In dem Ibn al-Fuwaṭī zugeschriebenen Geschichtswerk heißt es im Nekrolog auf Qazwīnī, er habe ein Buch verfaßt, *šannafā kitāban*, das er *‘Ağā’ib al-mahlūqāt* nenne.¹¹⁶ Ibn al-Fuwaṭī scheint also überhaupt nur ein Buch zu kennen, und zwar Qazwīnīs Kosmographie. Nach al-Ḥwānsārī hat Ġiyāṭ ad-Dīn ‘Abd al-Karīm Ibn Aḥmad Ibn Ṭāwūs (m. 693/1294)¹¹⁷ im Unterricht bei Qazwīnī dessen Buch *‘Ağā’ib al-mahlūqāt*

111 Vgl. Gilli–Elewy (2000) 33f. u. 54f.

112 Dies behaupten gleichlautend: Reinaud (1848) I cxliv; Lewicki, T.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 865–867; Giese (1986) 14.

113 Kātib Čelebī, Kašf az-zunūn I 155. Das notiert auch Reinaud (1848) I cxliv, der daneben ein anderes Abfassungsdatum: 661/1263 (nach Casiri (Bibliothèque de L’Escurial, t. I, p. xiv de la préface, t. II, p. 5) angibt. Reinaud zieht daraus den Schluß – „quoi qu’il en soit“ – daß Qazwīnī seine Werke nach dem Fall Bagdads in Wāsiṭ verfaßt habe.

114 Diese Handschrift befand sich damals in „der Sammlung des Herrn Dr. John Lee zu Hartwell bei Aylesbury in Buckinghamshire“. Sie wurde im Jahr 729/1329 von einem gewissen Muḥammad b. Mas‘ūd b. Muḥammad al-Ḥamadānī abgeschrieben „aus dem eigenhändigen Exemplare des Verfassers“, das im Jahr 674/1276 geschrieben wurde. Wüstenfeld, F.: El-Cazwini’s Kosmographie. Zweiter Theil. Die Denkmäler der Länder. Göttingen, 1848. vi. – Wüstenfeld unterscheidet im Folgenden zwei Rezensionen des geographischen Werkes und schreibt ix: „Es finden sich überigens sehr bestimmte Angaben, die darauf führen, dass die erste Ausgabe im J. 661(1263), die zweite aber im J. 674(1276) geschrieben wurde.“ Er gibt nicht an, wie er auf die erste Jahreszahl kommt. Sie stimmt allerdings mit der Angabe bei Reinaud nach Casiri überein (vgl. Anm.o.). Ich halte es mit Reinaud für angebracht, so lange keine zusätzlichen Informationen auftauchen, auf eine exakte Datierung der Abfassung der Werke zu verzichten. Die beiden von Wüstenfeld festgehaltenen Datierungen wurden später (Streck, M.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI I II 901; GAL 481f.) auf das kosmographische Werk übertragen.

115 Ibn al-Fuwaṭī, Talḥīṣ IV 726, Nr. 1050. Ursprünglich konnte eine *iğāza* nur über direkten Hörkontakt erlangt werden. Ibn al-Fuwaṭī ließ sich allerdings von vielen Gelehrten aus der Ferne *iğāzāt* schreiben. Vgl. Ġawād, M., Vorwort zu Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādit, ġīm.

116 Ibn al-Fuwaṭī, Ḥawādit 433.

117 Mitglied der S. 77 erwähnten Ibn Ṭāwūs–Familie aus al-Ḥilla. Vgl. Kohlberg (1992) 15f.; (Ibn al-Fuwaṭī, Talḥīṣ, IV 1194f.)

studiert.¹¹⁸ Diese Angaben lassen erkennen, daß das kosmographische Werk unter den Zeitgenossen wohl als das wichtigere Werk angesehen wurde, und daß es als wissenschaftliches Buch in beglaubigter Form weitergegeben wurde.

Durch glückliche Umstände ist uns aus dieser Zeit eine Handschrift des kosmographischen Werkes erhalten, die als materielles Zeugnis Qazwīnīs Tätigkeit vor Augen führt.¹¹⁹ Es handelt sich um die früheste erhaltene Handschrift der Kosmographie, die aufgrund ihres Kolophons genau datiert und lokalisiert werden kann. Im Kolophon dieser Handschrift nennt sich der Schreiber: Muḥammad b. Muḥammad Ibn ʿAlī ad-Dimašqī al-Mutaṭabbib und erklärt, er habe die Abschrift am 24. Šawwāl 678 in Wāsiṭ al-ʿIrāq vollendet, das ist der 27. Februar 1280.¹²⁰ Die Handschrift wurde also nicht nur zu Lebzeiten Qazwīnīs geschrieben, sondern auch an dem Ort, an dem Qazwīnī lebte und lehrte. Durch diese zeitliche und räumliche Nähe zum Autor des Werkes verspricht die Handschrift hohe Authentizität. Das Titelblatt (Abb. 7) ist oben mit einem breiten horizontalen Band geschmückt, in dem der Titel: *Kitāb ʿağāʾib al-mahlūqāt wa-ğarāʾib al-mawğūdāt* von Palmett- und Spiralranken mit Blüten eingefasst ist. Darunter befindet sich die *šamsa*, eine Zwölfpaßrosette mit Palmettranken, die einen siebenzeiligen Text umfaßt, der folgendermaßen lautet:

*min taṣānīf mawlānā mawla n-niʿami ṣ-ṣāhibi
ṣ-ṣadri l-kabīr qudwati l-amātil ḥuğğati l-adab
lisāni l-ʿarab afḍali l-mutaʾaḥḥirīn mufti l-firaq
šayḥi waqtihī farīdi ʿaṣrihī ʿimādi d-dunyā wa-d-dīn
Zakariyyāʾ bn Muḥammad bn Maḥmūd al-Qazwīnī al-Kammūnī
qādī Wāsiṭi l-ʿIrāq wa-aʿmāliḥā al-aʿazza l-lāhu naṣrahu
wa-ḍāʿafa qudrata Muḥammadin wa ālihi ṣ-ṣābirīn*

Das Buch über *Die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos* gehört zu den Werken unseres Meisters. Er ist Herr der Wohltaten, Besitzer der Herzen, großes Muster der Vorbilder, Beweis der feinen Bildung, Zunge der Araber, herausragender Historiker und Schiedsrichter. Er ist das Haupt seiner Zeit, einzigartig in seiner Epoche, Stütze der Welt und des Glaubens: Zakariyyāʾ b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī al-Kammūnī, Richter in Wāsiṭ al-ʿIrāq und seinen Bezirken. Möge Gott seinen Beistand verstärken und seine Macht verdoppeln im Andenken Muḥammads und seiner standhaften Familie!

118 Al-Ḥwānsārī, *Rawḍāt al-ğannāt*, 939. Al-Ḥwānsārī schreibt hier, er überliefere selbst Qazwīnīs Buch mit einem Isnād, der auf Ġiyāṭ ad-Dīn Ibn Ṭāwūs zurückgeht. Diesen Hinweis verdanke ich Frau Sabine Schmidtke.

119 München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464. – Weiteres zu dieser HS s.u. S. 93.

120 München, Cod. arab. 464, Fol. 212v.



Abb. 7 München, Cod.arab. 464, Fol. 1r, Titelblatt

Derjenige, der in Wāsiṭ das Buch in Schönschrift niederschrieb, bezeichnet sich selbst als al-Mutatabbib (der Arzt)¹²¹ aus Damaskus.¹²² Durch diese Bezeichnung weist er sich als naturkundlich ausgebildeten Menschen aus. Da er den Verfasser des Buches sowohl in der *šamsa* als auch im Vorwort als „unseren Meister“, *mawlanā* anredet, stand er wohl zu Qazwīnī in einem Schülerverhältnis.¹²³ An dieser Stelle des Vorwortes unterscheidet sich die Wāsiṭer Handschrift von der Edition des Textes, die anstelle des Lobes auf *mawlanā* Qazwīnī eine Floskel verwendet, die vom Autor aus Bescheidenheit eingesetzt wird: „der niedrigste Diener“, *al-ʿabd al-aṣḡar* Qazwīnī.¹²⁴ Daran zeigt sich, daß die Wāsiṭer Handschrift im engeren, persönlichen Umkreis Qazwīnīs geschrieben wurde. Darüber hinaus zeichnet sich die Handschrift durch eine hohe Anzahl qualitätvoller Illustrationen aus. Ein derartig reich illustriertes Buch stellte auch damals eine Kostbarkeit dar. Für uns heute gilt sie als Kleinod arabischer Buchkunst.

Für seine wissenschaftlich-schriftstellerische Arbeit benötigte Qazwīnī mindestens eine gut ausgestattete Bibliothek. Wir können davon ausgehen, daß er über einen längeren Zeitraum hinweg Material gesammelt hatte und so auch Aufzeichnungen etwa aus Mosul bei sich führte. Dennoch benötigte er für die endgültige Abfassung Zugang zu seinen Quellen. Die Zerstörungen bei der mongolischen Eroberung von Wāsiṭ können daher nicht so verheerend ausgefallen sein. Mindestens seine Hausbibliothek war nicht verbrannt, und da der Schulbetrieb an der Madrasa aš-Šarābiyya weitergeführt werden konnte, müssen auch dort Bücher vorhanden gewesen sein. Die Existenz der reich illustrierten Handschrift aus dem Jahre 678/1280 deutet zudem darauf hin, daß in Wāsiṭ auch nach der Eroberung eine Buchwerkstatt tätig war. Außerdem muß ausreichend Geld zur Verfügung gestanden haben, damit ein derartiges Kunstwerk angefertigt werden konnte.

Eine spätere Handschrift der Kosmographie aus dem 11./17. Jahrhundert,¹²⁵ die laut Wüstenfeld mit einer Handschrift des 8./14. Jahrhunderts¹²⁶ nach einer gemeinsamen Vorlage kopiert wurde, enthält im Vorwort eine Lobpreisung ʿAlāʾ ad-Dīn Ğuwaynīs, des ilhānidischen Statthalters von Bagdad.¹²⁷ Wir können also davon ausgehen, daß neben der Wāsiṭer Handschrift zu Lebzeiten Qazwīnīs

121 Wörtl.: Der sich in der Medizin Versuchende.

122 München, Cod. arab. 464, Fol. 212v.

123 Vgl. das Vorwort, München, Cod. arab. 464, Fol. 1v, 12–14: „Nun ist unser Meister wirklich ein Herr der Wohltaten, des Herzens, der Erhabenheit, des Vollkommenen, der Unterrichtung, Schiedsrichter, Führer der Gefährten, Stütze der Welt und des Glaubens...“.

124 Qazwīnī, ʿAḡāʾib, Ed. Wüst 3, 16.

125 Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, Ms. oriental. A 1507.

126 Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, Ms. oriental. A 1506.

127 Wüstenfeld, F., Vorrede zur Edition (1849) VIII. Er wird ʿAṭā-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad genannt.

mindestens ein weiteres Exemplar seines Buches fertiggestellt wurde, das er dem Mann widmete, der sich um den Wiederaufbau Bagdads kümmerte, der selbst ein historisches Werk verfaßte und der sich als Mäzen für Poesie und Wissenschaft einen Namen gemacht hat.¹²⁸ Es wird berichtet, daß jeder Autor, der der Ğuwaynī-Familie ein Buch widmete, tausend Golddinar erhielt.¹²⁹ Es ist anzunehmen, daß auch Qazwīnī von dieser Förderung der Wissenschaften profitierte. ‘Alā’ ad-Dīn Ğuwaynī blieb unter Hülāgūs Nachfolger Abaqa (reg. 663/1265–681/1282) weiterhin verantwortlich für Bagdad und die ehemaligen Kalifatsländereien. Als Abaqa starb und sein Bruder Aḥmad, zum Islam übergetreten, die Herrschaft übernahm, kam wieder Unruhe in das südliche Zweistromland. Argūn, der Sohn Abaqas, ein Buddhist, war mit der Wahl Aḥmads unzufrieden und zog sich hierher zurück, um den Kampf gegen seinen Onkel vorzubereiten.¹³⁰ Während dieser Wirren starb im *Du l-Ḥiġġā* 681/ im März 1283 ‘Alā’ ad-Dīn Ğuwaynī, kurz danach Qazwīnī. „Qazwīnī starb in Wāsiṭ im Muḥarram des Jahres 682 / im April 1283. Man fuhr mit ihm flußaufwärts nach Bagdad und begrub ihn auf dem Šūnīziyya-Friedhof.“¹³¹

Diese Ereignisse führen uns vor Augen, daß das Bild der Mongolen, die durch ihre militärische Wucht in der Lage waren, der arabischen Wissenschaft den Todesstoß zu versetzen, zu einfach gezeichnet ist. Erstens wird der Gelehrte al-Qazwīnī trotz seines offiziellen Richteramtes, das er im Namen des Kalifen ausgeübt hatte, nicht von den mongolischen Eroberern seines Amtes enthoben, sondern übte seine Tätigkeiten weiterhin aus. Zweitens wird diesem Gelehrten für sein schriftstellerisches Schaffen seitens des Repräsentanten des mongolischen Herrschers wenigstens moralische, höchstwahrscheinlich auch finanzielle Unterstützung zuteil. Die mongolischen Herrscher, zumindest vertreten durch den von ihnen eingesetzten persischen Gouverneur, interessieren sich schon im 7./13. Jahrhundert, bevor die Mehrheit der Mongolen 694/1295 muslimisch wurde und bevor sie sich endgültig etabliert hatten, für die Kultur, die sie in einer eroberten Stadt vorfanden. Nicht zu unterschätzen ist die positive Wirkung der politisch unruhigen Zeit, in der orthodoxe Richtlinien durchbrochen wurden und neue Möglichkeiten, die Welt zu sehen, sich entfalten konnten. Gerade die religiöse Toleranz ist ein Charakteristikum der ersten Jahrzehnte der mongolischen Herrschaft. Wie ich bereits an anderer Stelle anhand der Illustrationen zu den

128 Barthold, W. (u. Boyle, J.A.): „Djuwaynī“. In: EI 2 II 606f.

129 Wahhab-i Qazwīnī, Mirza Muḥammad Ibn Abu l- (Hg.): *The Ta’rīkh-i Jahān - Gushā of ‘Alā’ ud-Dīn ‘Aṭā Malik-i Juwaynī*. Part I. Leiden, 1912. S. L u. LXXXV, der dies nach ad-Dahabī, *Ta’rīḥ al-islām* wiedergibt.

130 Spuler (1955) 77ff.

131 Ibn al-Fuwaṭī, *Talḥīs* IV 726 Nr. 1050. Über den Friedhof Šūnīzī, vgl. Ḥatīb al-Baġdādī (Lassner) 113 mit Anm. 9, S. 287.

Engeln in der Wāsiṭ Handschrift argumentiert habe,¹³² nutzt Qazwīnī diese neuen Möglichkeiten zum Beispiel, um das religiöse Thema der Engel im Bilde darzustellen. Leben und Werk des Gelehrten al-Qazwīnī zeigen, daß die Mongolen sich der arabischen Kultur keineswegs verschlossen haben oder sie ausschließlich zerstört hätten, sondern sind im Gegenteil Beweis dafür, daß sie diese Kultur gefördert haben.

132 Hees, S.: „The Munich Qazwini-manuscript of 1280 – a Mongolian Work of Art?“. In: R. Hillenbrand (Hg.): Kongreßbericht zu dem internationalen Kongreß „The Arts of the Mongols“. Edinburgh, 1995. Im Druck.

I.4 Persönlichkeit

Aufgrund der kritischen Lektüre von Qazwīnīs geographischem Werk und unter Hinzuziehung ergänzender historischer Quellen konnten viele Informationen über die Persönlichkeit des Autors Zakariyyā' al-Qazwīnī und über seinen kulturellen Umkreis gesammelt und zu einem – wenn auch noch immer lückenhaften – Bild verdichtet werden.

Im Verlaufe der Auseinandersetzung mit Qazwīnīs Geographie konnten im Vergleich zu anderen geographischen Texten seine speziellen Interessen und seine eigenständigen, zum Teil sehr originellen Beobachtungen deutlich gemacht werden. Der bislang gängige Vorwurf, Qazwīnīs Geographie beruhe zum größten Teil auf Yāqūts *Muġam al-buldān* und sei daher als Quelle nicht brauchbar, konnte von Grund auf widerlegt werden.¹ Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß Qazwīnīs Interesse an der Geographie in Mosul durch Yāqūts Werk geweckt wurde. Bei der Komposition seines eigenen geographischen Werkes knüpft Qazwīnī an Yāqūt an, indem er von ihm das theoretische Gerüst der sieben Klimata und die einleitenden Erklärungen aufgreift. Eine Abhängigkeit ist eindeutig vorhanden, da Qazwīnī an einigen Stellen mehr oder weniger wörtlich Yāqūts Formulierungen übernimmt. Besonders auffallend ist die wörtliche Wiederholung der allgemein gehaltenen, lobenden Einleitungssätze zu vielen Städten. Hier scheint Qazwīnī sich ganz bewußt auf Yāqūt zu beziehen und erweist ihm somit seine Ehre. Dies trifft außerdem in großen Zügen auf die Darstellung der Stadtgeschichten zu. Es konnte aber gezeigt werden, daß sich Qazwīnī selbst in diesen Abschnitten nicht ausschließlich auf Yāqūt bezieht. Insgesamt betrachtet verfolgt Qazwīnī bei der Abfassung seines Werkes ganz andere Ziele als Yāqūt, so daß wir aus seinem Werk viel Neues erfahren konnten. Qazwīnīs Geographie ist eine reichhaltige Quelle, die zahlreiche Informationen nicht nur über seine Person, sondern auch über seine Zeit birgt.

Wir haben Qazwīnī kennengelernt als einen Mann, der seiner persischen Heimat sehr verbunden war. Als er seine Geburtsstadt verlassen mußte, trauert er seiner Familie nach. Seine persische Muttersprache schätzte Qazwīnī sehr. Wo es möglich und innerhalb der arabischen Umgebung angebracht erschien, verwendete Qazwīnī persische Fachtermini. Dieses Interesse an der persischen Sprache zeigt

1 Vgl. dazu ausführlicher: Hees, S.: „Das Verhältnis von Qazwīnīs *Āṭār al-bilād* zu Yāqūts *Muġam al-buldān*. - Zwei geographische Texte des 13. Jahrhunderts im Vergleich.“ In: S. Wild (Hg.): Kongreßakten zum 27. Deutschen Orientalistentag 1998. Im Druck.

sich auch in seinem kosmographischen Werk.² Qazwīnī ist nicht nur daran gelegen, einzelne persische Wörter seinem arabisch-sprachigen Publikum nahezubringen, sondern er stellt in seiner Geographie zahlreiche persische Schriftsteller vor, von denen er mit Vorliebe einige persische Verse zitiert.³ Er gehört damit wohl auch im Vergleich zur persischen Literatur zu einem der ersten, der biographisches Material über persische Dichter sammelte. In Qazwīnīs Bericht über den persischen Rechtsgelehrten al-Huwī, der vor den Mongolen nach Damaskus floh, wird die Gleichgültigkeit der Syrer dem Fremden gegenüber deutlich, die sich so wenig für den *ʿaḡamī* interessieren, daß sie seine Fähigkeiten nicht erkennen.⁴ Hin und wieder mag Qazwīnī ein ähnliches Gefühl der Heimatlosigkeit und möglicherweise auch der Sprachlosigkeit verspürt haben. Wir sahen, daß Qazwīnī über diese Heimatverbundenheit hinaus in seiner Jugend stark geprägt wurde durch mündliche Erzählungen über wunderbare Ereignisse und wundermächtige Orte, die auch im Familienkreis weitergegeben wurden. Diese für uns heute teilweise phantastisch anmutende Vorstellungswelt, die von der Mystik genährt wurde, war tief verwurzelt in der Bevölkerung. In der Begeisterung für diese Geschichten mag Qazwīnīs Interesse für das Wunderbare seinen Ursprung genommen haben, das er bis an sein Lebensende wach hielt. In diese persische, erzählende, wundergläubige Welt von Qazwīn eingebettet, wird Qazwīnī zum šāfiʿitischen Rechtsgelehrten ausgebildet, ohne dabei in Konflikt mit dieser Welt zu geraten. Die šāfiʿitische Rechtsschule im Allgemeinen steht dem Sufismus offen gegenüber, und in Qazwīn waren viele Wundergeschichten im Umlauf, in denen auch Juristen die Hauptrolle spielten. Berühmt ist der Verfasser eines wichtigen šāfiʿitischen Rechtskompendiums, ʿAbd al-Ġafar Naḡm ad-Dīn al-Qazwīnī (m. 665/1266), der die ganze Nacht hindurch ohne kostspielige Beleuchtung schreiben konnte, weil seine Fingerspitzen zu leuchten pflegten.⁵ Qazwīnī erhielt eine theologische Grundausbildung; er studierte bei seinem Lehrer al-Wārīnī die in Qazwīn besonders geschätzte Ḥadīṡsammlung des Ibn Māḡa. Als herausragender Jurist unterrichtete ar-Rāfiʿī in der Stadt, der in seinen Schriften die rechtswissenschaftlichen Ideen des aš-Šīrāzī mit jenen des al-Ġazālī verbindet.⁶ Doch scheinen die Rechtsfragen Qazwīnī nicht zu fesseln. Er wird Jurist, weil dies der Familientradition entspricht; schließlich wird er damit auch sein Geld verdienen. Mehr beschäftigt haben ihn wohl andere Themen. Wir konnten Qazwīnīs wachsamem Blick für praktische Dinge beobachten. Er interessiert sich für die Reparaturen am Bleidach der Großen Moschee zu Damaskus, ihm sind die

2 S.u. S. 177.

3 Auf die zahlreichen Biographien persischer Dichter in Qazwīnīs geographischem Werk weist bereits Browne (1951) II 482f. und III 64f. hin.

4 Qazwīnī, *Āṡār* 527, 16–528, 6.

5 Subkī, *Ṭabaqāt* IV 118.

6 Vgl. Chaumont, E.: „al-Shāfiʿiyya“. In: EI 2 IX 188.

modernen Befestigungsanlagen wichtig, er hält fest, wie die Menschen sich vergnügen oder wie sie sich in ihrer Umgebung einrichten, sich den geographischen Verhältnissen anpassen. Er scheint ein Mensch gewesen zu sein, der ein ausgesprochen plastisches Vorstellungsvermögen besaß und weniger Sinn für spekulative Gedanken aufbrachte. Als er in Mosul unter seinem Lehrer al-Abharī die Möglichkeit erhielt, sich ungestört neben den theologischen Rechtsstudien mit den sogenannten Vernunftwissenschaften zu beschäftigen, interessieren ihn auch darunter vorrangig die praktischer ausgerichteten Gebiete. Sicher wurde er von al-Abharī in die Logik eingeführt und studierte die Grundzüge der Mathematik; er selbst wird sich später aber mit der Physik beschäftigen. Während der Studienzeit in Mosul bewegte sich Qazwīnī in dieser für seine persönliche Entwicklung sehr wichtigen Zeit in einer ausgesprochen toleranten Atmosphäre. Seine natürliche Neugierde wurde geweckt, und aufgrund einer intellektuellen Weltoffenheit konnte er sich zu einem positiv eingestellten und geistig kreativen Menschen entwickeln. Wie weit sich Qazwīnī persönlich für die bildende Kunst interessierte, ist nicht ausreichend belegt. Höchstwahrscheinlich hat er sich selbst einige Zeit mit der Kunst der Kalligraphie beschäftigt und dabei eine gewisse Begabung gezeigt. Später wird er großen Wert darauf legen, daß seine Weltbeschreibung reich illustriert wird. Nach den Zeugnissen Ibn al-Fuwaṭīs und ad-Dimašqīs zu urteilen war Qazwīnī als Gelehrter in seiner näheren Umgebung ein sehr respektierter Mann. Es scheint, Qazwīnī sei eher eine zurückhaltende Person gewesen, die erst spät einen Richterposten erhielt und durch keine provokanten Bemerkungen auffiel. Seine Stärke mag in der Ausgeglichenheit gelegen haben, die ihn immer wieder befähigte, divergierende Meinungen einander anzunähern oder Materialien unterschiedlichster Herkunft miteinander zu verknüpfen. Ein fanatischer Dogmatismus jedweder Richtung lag ihm äußerst fern.

II KITĀB ʿAĠĀʾIB AL-MAHLŪQĀT WA-ĠARĀʾIB AL-MAWĠŪDĀT

Buch über die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos

II.1 Einführung in das Werk

Forschungsstand

Das Buch *ʿAġāʾib al-mahlūqāt wa-ġarāʾib al-mawġūdāt*, das Qazwīnī im dritten Viertel des 7./13. Jahrhunderts verfaßt hat, erfreute sich großer Beliebtheit. Schon zu seinen Lebzeiten wurde es in mehreren Handschriften verbreitet und in beglaubigter Form unterrichtet.¹ Die besonders hohe Anzahl heute noch erhaltener Handschriften der sogenannten Kosmographie zeugt davon, daß dieser Text über die Jahrhunderte hindurch und bis in jüngste Zeit viel gelesen wurde.² Es wurden bald Auszüge aus Qazwīnīs kosmographischem Werk angefertigt und Kommentare dazu verfaßt.³ Das Buch wurde ins Persische übersetzt und erfuhr in dieser Sprache Neubearbeitungen.⁴ Auch osmanische Übersetzungen wurden angefertigt und regten zu Umarbeitungen des Inhalts an.⁵ Bis in das 19. Jahrhundert diente Qazwīnīs Weltbeschreibung anderen Autoren als wichtige Quelle.⁶

1 S.o. S. 85f.; 82f.

2 Allein in der Bundesrepublik Deutschland befinden sich heute 20 Handschriften in öffentlichen Sammlungen, die den arabischen Text wiedergeben. Darunter sind 4 Handschriften, die Illustrationen aufweisen. Über den Bestand in deutschen Sammlungen hinausgehend habe ich bislang – ohne systematische Suche – allein Angaben zu gut 40 illustrierten Manuskripten des arabischen Textes gesammelt. Wieviel mehr nicht illustrierte Handschriften mag es geben, ganz abgesehen von den persischen und osmanischen Versionen. Für eine zukünftige Erforschung sowohl der Textgeschichte als auch der Illustrationen wäre eine umfassende Sammlung aller erhaltenen und registrierten Handschriften als Forschungsbasis wünschenswert.

3 Z.B. von al-Bākuwī Anfang des 15. Jhdts.; vgl. GAL I 481; GAL S I 882f.; Streck, M.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI I II 902.

4 Vgl. hierzu am ausführlichsten Streck, M.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI I II 902.

5 Vgl. Taeschner, F.: „Die geographische Literatur der Osmanen“. In: ZDMG 77 (1923) 37, 38 mit Anm. 3, 50–54, Streck, M.: „al-Ḳazwīnī“. In: EI I II 902.

6 Z.B. benutzt von ad-Dimašqī (m. 732/1332), al-Mustawfī (fl. 741/1340), ad-Damīrī (m. 808/1405) und vielen mehr. Vgl. Lewicki, T.: „Al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 867.

Schon früh müssen Handschriften dieses Werkes nach Europa gelangt sein. Um 1800 gab es mehrere Orientalisten, die Auszüge aus Qazwīnīs kosmographischem Werk edierten und in Übersetzungen vortrugen, eine Entwicklung, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts anhielt.⁷ Im Jahr 1849 wurde Qazwīnīs Werk unter der Bezeichnung „Kosmographie“ vollständig von F. Wüstenfeld herausgegeben, der dieser Edition in einem zweiten Band Qazwīnīs „Geographie“ hinzufügte.⁸ Wüstenfeld standen für seine Edition des *Kitāb ʿağāʾib al-mahlūqāt* sieben Handschriften aus dem 8./14. bis 12./18. Jahrhundert zur Verfügung.⁹ Als Kerntext seiner Edition benutzte er die späteste dieser Handschriften (Gotha A 1508)¹⁰ die – wie J. Ruska nachgewiesen hat – in ihrer Textüberlieferung innerhalb der von ihm verglichenen Manuskripte einzig dasteht und wahrscheinlich ein Kommentar zu oder eine Neubearbeitung von Qazwīnīs Weltbeschreibung ist.¹¹ Wüstenfeld gibt in seiner Edition nicht an, wann er welche Handschrift als Vorlage benutzt hat. Inzwischen gibt es mehrere neue Editionen des *Kitāb ʿağāʾib al-mahlūqāt*, über deren Entstehungsprozeß allerdings keine Informationen vorliegen.¹² Das heißt, jede Bearbeitung oder Benutzung von Qazwīnīs kosmographischem Werk ist problematisch, da wir keine kritische Edition dieses Textes besitzen.¹³

7 Z.B. Wahl, G.: Neue arabische Anthologie. Leipzig, 1791. 180–207; Bochart, S.: Samulis Bocharti Hierozoicon sive De Animalibus S. Scripturae. Leipzig, sowohl in Bd. II (1794) als auch in Bd. III (1796) passim; Ideler, L.: Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Berlin, 1809; Clément-Mullet, J.J.: „Sur L'Enchainement.“ In: Journal Asiatique X (1840) 421–431; Chézy, A. –L. de: „Extraits du livre des merveilles de la nature et des singularités des choses créées, par Mohammed Kazwini, fils de Mohammad.“ In: Sacy, Silvestre de: Chrestomathie Arabe. Bd. III. Paris, 1827. 387–516.

8 Wüstenfeld, F.: Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Erster Theil. *Kitāb ʿAğāʾib al-mahlūqāt*. Die Wunder der Schöpfung. Aus den Handschriften der Bibliotheken zu Berlin, Gotha, Dresden und Hamburg. Göttingen, 1849; Zweiter Theil. *Kitāb Ātār al-bilād*. Die Denkmäler der Länder. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden. Göttingen, 1848.

9 Vgl. Wüstenfeld, F.: Vorrede zur Edition (1849) iii–vi.

10 Das Kolophon dieser Handschrift – Ms. oriental. A 1508 der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha – behauptet, dieses Buch mit dem Titel *Tuḥfat al-kāʾināt* habe Aḥmad at-Takrūrī im Jahre 1154/1741 verfaßt. Auf dem Titelblatt steht in später hinzugefügter Schrift, es handele sich um einen Kommentar zu *ʿAğāʾib al-mahlūqāt*. Der Text dieser Handschrift unterscheidet sich im Wesentlichen durch ganz neue Abschnitte über verschiedene Völker, Medizin, Kunst und Handwerk und durch den Zusatz magischer Formeln und Sprüche. Vgl. Wüstenfeld, F.: Vorrede zur Edition (1849) v und ix–x.

11 Ruska, J.: „Kazwīnistudien.“ In: *Der Islam* 4 (1913) 14–66 und 236–262.

12 Dazu zählen: – Ed. Fārūq Saʿd. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadīda. 3. Aufl., 1978. – Ed. Beirut: Dār aš-Šarq al-ʿArabī, o.J. – Ed. als Randglosse von: ʿAbd al-Ḥamīd Aḥmad Hanafī: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā li- ... Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī*. Kairo, (um 1963).

13 Eine kritische Edition nach heutigen Standards zu erstellen, wäre wegen der hohen Anzahl erhaltener Handschriften (vgl. o. S. 91, Anm. 2) eine sehr zeitraubende Aufgabe und könnte in einem angemessenen Zeitrahmen wohl nur in Gemeinschaftsarbeit geleistet werden.

Es ist aber eine sehr alte Handschrift des Werkes erhalten, auf die ich bereits aufmerksam gemacht habe,¹⁴ die durch ein Kolophon datiert und lokalisiert ist:

Dies waren die letzten Worte aus dem Buch über die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos. Dank sei Gott dem Herrn der Welten ... und Friede sei mit unserem Herrn dem Propheten Muḥammad und seiner guten Familie und seinen reinen Gefolgsleuten. Dies hat der geringste, ärmlichste und unnützte Diener Gottes geschrieben, der damals in Wāsiṭ al-ʿIrāq ansässige Arzt Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī ad-Dimašqī, in einem Zeitraum, der am Mittwoch den 24. Šawwāl des Mondjahres 678 endete.¹⁵

Diese Handschrift wurde also noch zu Lebzeiten Qazwīnīs an dessen Wohnort hergestellt und verspricht durch diese zeitliche und räumliche Nähe zum Verfasser hohe Authentizität. Wie oben bereits festgestellt, bezeichnet der Schreiber Qazwīnī als seinen Meister,¹⁶ was ein Indiz dafür ist, daß diese Handschrift in direktem Kontakt zu dem Lehrer und Autor Qazwīnī entstand. Darüber hinaus handelt es sich um eine besonders sorgfältig geschriebene Handschrift, die aufgrund ihrer reichen Illustrationen ein Prachtexemplar von Qazwīnīs kosmographischem Werk darstellt. Aufgrund all dieser Gegebenheiten kann der in der Wāsiṭer Handschrift überlieferte arabische Text als besonders zuverlässig gelten. Da keine kritische Edition des Werkes vorliegt, habe ich für die folgende Untersuchung diese Wāsiṭer Handschrift als Textgrundlage gewählt.

Die Handschrift befindet sich in München in der Bayerischen Staatsbibliothek unter der Signatur Cod. arab. 464. Sie besteht in der heutigen Zählung aus 213 Blatt, deren Ränder beschnitten sind. Der Schriftspiegel mißt 268 x 168 mm mit 27 Zeilen und wird von einem Rahmen aus zwei dünnen, roten Linien eingefast, die auch zur Abgrenzung der Überschriften und der Bildfelder eingesetzt werden. Der Text ist in einem klaren Nashī-Duktus geschrieben.¹⁷ Die Handschrift ist mit 467 farbigen Illustrationen und 44 Zeichnungen reich geschmückt.

Bislang haben sich zwei Forscher um das Verhältnis des arabischen Textes einzelner Handschriften zueinander bemüht: Wüstenfeld als Herausgeber und Ruska in seinen *Qazwīnīstudien*.¹⁸ Beide Forscher gehen von verschiedenen „Ausgaben“ beziehungsweise Rezensionen der Kosmographie aus, auf die ich kurz eingehen möchte, um die Wāsiṭer Handschrift in dieses Forschungsbild einordnen zu können. Wüstenfeld hat für seine Edition hauptsächlich eine späte Handschrift

14 S.o. S. 83f.

15 München, Cod. arab. 464, Fol. 212v, 11–14.

16 S.o. S. 85.

17 Genaue kodikologische Anmerkungen zu dieser HS notiert Bothmer, H.-C. Graf von: Die Illustrationen des „Münchener Qazwini“ von 1280. (cod. Monac. arab. 464). Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils. München, 1971. 160–166.

18 Wüstenfeld, F.: Vorrede zur Edition (1849) iii–xii; Ruska (1913).

(Gotha A 1508) benutzt und die Version als „dritte Ausgabe“ des Werkes bezeichnet.¹⁹ Ruska zeigt, daß diese „dritte Ausgabe“ ein Einzelfall ist, bei dem es sich um eine spätere Bearbeitung des Qazwīnī-Textes handelt.²⁰ Jedoch übernimmt Ruska von Wüstenfeld die These, Qazwīnī habe eine erste und zweite Ausgabe seines kosmographischen Werkes angefertigt. Als Repräsentanten der ersten Ausgabe nennt Wüstenfeld drei Handschriften, denen Ruska vier weitere hinzufügt, darunter auch die Wāsīter Handschrift.²¹ Ruska behauptet, auch die in Kairo als Randglosse zu ad-Damīrīs Tierbuch gedruckte Version von Qazwīnīs Kosmographie folge der „ersten Ausgabe“.²² Diese erste Ausgabe sei zu unterscheiden von einer zweiten, durchgehend erweiterten Ausgabe, die in zwei Gothaer Handschriften erhalten sei.²³ Um die Erweiterung des Textes der zweiten Ausgabe zu belegen, führt Ruska als Beispiel Qazwīnīs Bericht über den Regenstein an. Als Textzeugen für die erste Ausgabe zieht er dabei aber keine der genannten Handschriften, sondern den als Randglosse zu ad-Damīrīs Tierbuch gedruckten Text von Qazwīnīs Kosmographie heran.²⁴ Er kann zeigen, daß in den beiden Gothaer Handschriften A 1506 und A 1507, nachdem der Regenstein vorgestellt wurde, ein Zeugenbericht folgt, der in dem Randglossendruck fehlt.²⁵ Vergleichen wir den entsprechenden Textabschnitt aus der Wāsīter Handschrift²⁶ mit diesem Ergebnis, so zeigt sich, daß die Wāsīter Handschrift den Zeugenbericht enthält. Darüber hinaus stimmt ihr Text auch in der einleitenden Passage genau mit dem in den Gothaer Handschriften überlieferten überein, der sich dagegen von dem als Randglosse zu ad-Damīrīs Tierbuch gedruckten Qazwīnī-Text unterscheidet. Folgen wir der vorgetragenen These über zwei Qazwīnī-Ausgaben, so muß also die Wāsīter Handschrift der „erweiterten zweiten Ausgabe“ zugeordnet werden und repräsentiert nicht, wie von Ruska behauptet und von Brockelmann wiederholt,

19 Wüstenfeld, F.: Vorrede zur Edition (1849) viii.

20 Ruska (1913) passim und zusammengefaßt, 261f.

21 1. Ausgabe: – Berlin, Ahlwardt 6162, 2 – Hamburg, Orient 130 – Dresden, Nr. 97
(ca. 1450) (1548) (1587)
– Berlin, Ahl. 6161 – Berlin, Ahl. 6162, 1 – Gotha, A 1503 –München, C.arab.464
(ca. 1750) (ca. 1350) (undatiert) (Wāsīt, 1280)

22 Vgl. dazu die bibliographische Angabe in Anm. 12.

23 2. Ausgabe: – Gotha A 1506 – Gotha A 1507
(Šīrāz ?, ca. 1350) (Türkei ?, nach 1622)

24 Ruska (1913) 18.

25 Ruska (1913) 18f.

26 München, Cod. arab. 464, Fol. 104v, 4–8: حجر المطر يجلب من بلاد الترك هو اصناف بالوان مختلفة اذا وضع
شئ منها في الماء يتغيم الهواء ويمطر مطراً خفيفاً وربما يقع الثلج او البرد ولقد حكى من شاهد هذا قال كنا في
مجلس عماد الملك الساوى وزير السلطان جرى ذكر هذا الحجر فانكر بعض الحاضرين فقال الوزير اطلبوا فلاناً فحضر
رجل تركي قال له بلغة الترك اعمل لنا بيت فدعا طاساً جعل فيه الماء والقى فيه حجراً فما كان يسير الا راينا غيماً
متقطعاً ينزل منه المطر.

die einfachere „Vulgata“-Fassung.²⁷ Nach Wüstenfeld zeichnet sich die zweite Ausgabe neben der durchgehenden Erweiterung des Textes zusätzlich durch die Widmung an ‘Alā’ ad-Dīn Ğuwaynī (den ilhānidischen Gouverneur von Bagdad) aus. Außerdem fehle ihr der Abschnitt über die Dämonen.²⁸ Nun enthält die Wāsīter Handschrift keine Widmung an ‘Alā’ ad-Dīn Ğuwaynī. Allerdings ist in der Wāsīter Handschrift heute zwar der Abschnitt über die Dämonen vorhanden, er ist aber auf anderem Papier mit Wasserzeichen und in einer jüngeren Schrift geschrieben worden, also in diesem Manuskript auf jeden Fall erst später ergänzt. Da die Handschrift keine ursprüngliche Paginierung aufweist, ist im Augenblick aber nicht zu entscheiden, ob dieser Abschnitt ganz neu eingefügt wurde, oder ob nur beschädigte Seiten ausgetauscht wurden. Auf jeden Fall ist die Diskussion um die verschiedenen Ausgaben des kosmographischen Werkes noch sehr lückenhaft und das Verhältnis einzelner Handschriften zueinander noch nicht gründlich erforscht.²⁹ Für die vorliegende Arbeit konnte die Geschichte des Textes nicht berücksichtigt werden. Um so notwendiger war es, sich für die quellenkritische Untersuchung der Kosmographie ausschließlich an den frühesten und sehr zuverlässig erscheinenden Textzeugen zu halten, und das ist die Wāsīter Handschrift.

Der Wüstenfeld’schen Edition folgten mehrere Teilübersetzungen. 1868 übersetzte H. Ethé die erste Hälfte des *Kitāb ‘ağā’ib al-mahlūqāt*³⁰ und übertrug in freier Form den Abschnitt über die im menschlichen Körper wirkenden Kräfte.³¹ Daran schlossen sich weitere Übersetzungen einzelner Abschnitte an.³² Aus naturwissenschaftlicher Sicht hat sich E. Wiedemann immer wieder mit einzelnen

27 GAL S I 882.

28 Wüstenfeld, F.: Vorrede zur Edition (1849) vii–viii.

29 Es erscheint mir als interessante Aufgabe, die Textgeschichte des *Kitāb ‘ağā’ib al-mahlūqāt* zu untersuchen, die Beschreibungen der einzelnen Ausgaben oder Rezensionen zu präzisieren und das Verhältnis der arabischen zu den persischen Texten aufzuzeigen.

30 Ethé, H.: Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmūd el-Kazwīni's Kosmographie. Nach der Wüstenfeld’schen Textausgabe, mit Benutzung und Beifügung der reichhaltigen Anmerkungen und Verbesserungen des Herrn Prof. Dr. Fleischer in Leipzig. ... Die Wunder der Schöpfung. Erster Halbband. Leipzig, 1868.

31 Ethé, H.: „Die menschlichen Körper- und Geisteskräfte nach der Vorstellung der Araber. Ein Beitrag zur Psychologie des Morgenlandes, frei nach der Kosmographie des Kazwīnī.“ In: ders.: Morgenländische Studien. Leipzig, 1870. 125–146.

32 Erwähnt seien: Ruska, J.: Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarijā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Ḳazwīnī übersetzt und mit Anmerkungen versehen... Kirchhain N.–L., 1896. – Ansbacher, J.: Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwīnī's Kosmographie zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen. Kirchhain N.–L., 1905. – Taeschner, F.: Die Psychologie Qazwīnis. Tübingen, 1912.

Stellen aus Qazwīnīs Werk beschäftigt.³³ A. Giese übersetzte 1986 einen Querschnitt des gesamten Werkes für die Reihe ‚Bibliothek arabischer Klassiker‘.³⁴ Die Wāsiṭer Handschrift, auf deren Text ich mich bei meinen Übersetzungen stütze, wurde in der textkritischen Forschung und den oben genannten Übersetzungen als Textgrundlage bisher nicht verwendet. Dagegen sind die Illustrationen dieser Handschrift sehr bekannt, da sie mit zu den frühen Zeugnissen der arabischen Buchmalerei gehören. So kommt es, daß viele kunsthistorische Arbeiten einen flüchtigen Hinweis auf die Wāsiṭer Handschrift enthalten, die meist als „Münchener Qazwīnī“ bezeichnet wird. Einige Kunsthistoriker haben sich ausführlicher mit den Illustrationen auseinandergesetzt.³⁵

Trotz des hohen Bekanntheitsgrades von „Qazwīnīs Kosmographie“ fehlen bislang inhaltliche Untersuchungen, die dieses Werk in ihren Mittelpunkt stellen.

33 Wiedemann, E.: Aufsätze zur arab. Wissenschaftsgeschichte. 2 Bde. Wolf Dietrich Fischer (Hg.), Hildesheim, 1970. Index; ders.: Gesammelte Schriften zur arab.-islam. Wissenschaftsgeschichte. 3 Bde. Dorothea Gierke (Hg.) Frankfurt, 1984. Index.

34 Giese, A.: Al-Qazwīnī. Die Wunder des Himmels und der Erde. Darmstadt, 1986.

35 Erwähnt seien: Saxl, F.: „Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident.“ In: Der Islam 3 (1912) 151–177 mit Abbildungen der 7 Planeten: Abb. 1–4 und 6–8. – Holter, K.: „Die Frühmamlukische Miniaturmalerei.“ In: Die Graphischen Künste N.F. 2, 1 (1937) 1–14. (Ohne Abb. zu der Wāsiṭer Qazwīnī-HS, deren Entstehung er wegen einer falschen Lesung des Kolophons im Jahre 1366 annimmt und daher als frühmamlukisch bespricht, auch wenn er mit dem Stil ihrer Illustrationen dabei Probleme hat.) – Ettinghausen, R.: Arab Painting. Ohio, 1962. 137–140 mit Farbabb. der Schreiberengel und der Wundersamen Rettung eines Reisenden: 138 und 139. – Bothmer, H.-C. Graf von: Die Illustrationen des „Münchener Qazwini“ von 1280. (cod. Monac. arab. 464). Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils. München, 1971. Ohne Abbildungen.

Für Gott liegt in jeder Bewegung und allem
Zur-Ruhe-Kommen ein bezeugender Beweis,
Und in allen Dingen liegt ein Zeugnis für Ihn,
das darauf hinweist, daß Er einer ist.³⁶

Zielsetzung, Inhalt und Aufbau des Buches

Qazwīnī beschreibt am Anfang seines Buches über *Die Merkwürdigkeiten der Schöpfung und die Seltsamkeiten des Kosmos* in einer Vorbemerkung Anlaß und Zweck seines Werkes.³⁷ Nachdem er seine Heimat verlassen mußte, habe er sich der Lektüre der Bücher gewidmet und sich dabei „leidenschaftlich verliebt in das Wunderbare, das Gott – erhaben ist er – in seinen Geschöpfen erschaffen hat, und in das Außergewöhnliche seiner einzigartigen schöpferischen Fähigkeit, die sich in seinen Geschöpfen zeigt.“³⁸ Qazwīnī geht also von der Faszination an dem Wunderbaren der Schöpfung aus und will dem Aufruf Gottes folgen, diese Schöpfung zu betrachten. Dabei sollen nicht nur die Blicke prüfend auf sie gerichtet werden, vielmehr liege die eigentliche Absicht seiner Untersuchung darin, die in den Geschöpfen verborgene Weisheit Gottes zu erkennen. In dieser Gotteserkenntnis liege die Glückseligkeit sowohl des diesseitigen wie des jenseitigen Lebens. Zunächst soll das sinnlich Wahrnehmbare untersucht werden, das heißt die Geschöpfe Gottes. Darüber hinaus soll aber auch das verstandesmäßig zu Begreifende erforscht werden, das heißt die Grundsätze Gottes. Um diese Aufgabe leisten zu können, müsse man Kenntnisse in den Wissenschaften besitzen, außerdem seinen Charakter geschult haben. „Sobald dieses erreicht ist, öffnet sich das Auge der Einsicht und man sieht in jedem Ding etwas Wunderbares.“³⁹ Ohne

36 München, Cod. arab. 464, Fol. 7v, 11–12. Die von Qazwīnī zitierten Verse werden häufig aufgegriffen, nicht nur, um auf Gottes Manifestation in der Schöpfung hinzuweisen, sondern auch, um die Einheit Gottes zu veranschaulichen. (Vgl. Schimmel (1992) 213). – Möglicherweise handelt es sich um Verse des frühislamischen Dichters Abū l-ʿAtāhiya (130/748–210/825) – (vgl. Ruska (1913) 261), der anfangs Wein- und Liebesgedichte schrieb; später waren seine asketischen Warngedichte, sog. *zuhdiyyāt*, erfolgreicher, deren Wirkung in der Vertonung durch Ibrāhīm al-Mawṣilī gesteigert wurden. (Vgl. Guillaume, A.: „Abū l-ʿAtāhiya“. In: EI 2 I 107f.) Man vergleiche ein ähnliches Gedicht, das von Rescher, O.: Der *Dīwān* des Abū l-ʿAtāhiya. Teil I. Die *zuhdiyyāt*. Stuttgart, 1928. 53 übersetzt wurde: „Gepriesen sei Der, dem dauernde Beweise zu eigen, die die Geschöpfe zu seiner Erkenntnis zwingen. Wohl wissen die Menschen, daß ER der Gott ist, doch bleiben sie unfähig, Ihn zu erfassen“.

37 München, Cod. arab. 464, Fol. 1v, 1–2v, 13. – Vgl. zu Form und Geschichte des Vorwortes: Freimark, P.: Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur. Münster, 1967. 124 beschreibt er Qazwīnīs Vorwort zu dessen Geographie *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-ʿibād*, das aus einer Vorbemerkung und drei Einleitungen besteht.

38 München, Cod. arab. 464, Fol. 1v, 16–17.

39 München, Cod. arab. 464, Fol. 2r, 7.

Schulung aber würde man vom Anblick des Wunderbaren so überwältigt, daß man sich davon abkehren und es in Zweifel ziehen würde. Nur mit der Einsicht, daß sich hinter allen Merkwürdigkeiten die Weisheit Gottes verbirgt, kann man das Wunderbare akzeptieren. „So nahm ich über das Hören, Sehen, Denken und Einsichtnehmen wunderbare Weisheiten, außergewöhnliche Besonderheiten und einzigartige Fähigkeiten wahr. Ich wollte sie aufschreiben, um sie festzuhalten. Ich verabscheute die Gleichgültigkeit ihnen gegenüber aus Furcht, sie könnten entinnen.“⁴⁰

Qazwīnī beschreibt auch seine Methode, um das genannte Ziel zu erreichen: Er habe gesammelt, was verstreut lag, und zusammengesetzt, was zerstückelt war. Er verteidigt sich gegen mögliche Vorwürfe, ein Buch ausgerechnet über das Wunderbare und Außergewöhnliche zu schreiben, mit dem Argument, nichts sei für die Allmacht des Schöpfers und die Natur der Schöpfung zu gewaltig.⁴¹ Darüber hinaus behauptet er: „Was das Wunderbare betrifft, das Gott – erhaben ist er – schuf – und das ist entweder sinnlich oder verstandesmäßig erfaßbar – so gibt es daran keinen Zweifel und keinen Fehler. Was die geistreichen Erzählungen (*ḥikāyāt zarīfa*) betrifft, die ihren Überlieferern zugeschrieben werden, so habe ich damit nichts zu schaffen. Was schließlich die merkwürdigen Wirkungen (*ḥawāṣṣ ġarība*) betrifft, so gehören sie zu dem, wozu das Leben nicht ausreicht, sie alle zu erproben. Das bedeutet nicht, sie alle wegzulassen, weil an einigen gezweifelt wird. Wenn du über sie Sicherheit erlangen willst, dann mach dich an ihre Prüfung!“⁴² „Wirklich, ich bezeuge vor Gott, daß ich nichts lügnerisch erfunden habe, sondern alles so aufgeschrieben, wie ich es durch rastloses Forschen gefunden habe.“⁴³

Nach dieser Vorbemerkung definiert Qazwīnī in vier Einleitungen die vier Begriffe, mit denen er den Inhalt seines Buches im Titel charakterisiert. Er beginnt nicht etwa mit *ʿağīb* : wunderbar, sondern mit *ʿağab* : die Verwunderung, die Reaktion des Menschen auf das Wunderbare.⁴⁴ Qazwīnī erklärt: „Die Verwunderung ist eine Ratlosigkeit, die den Menschen ergreift wegen seiner Unfähigkeit, die Ursache, *sabab*, von etwas oder die Wirkung der Ursache darin zu erkennen.“⁴⁵ Der Akt der Verwunderung beginnt also mit der sinnlichen Wahrnehmung, wird

40 München, Cod. arab. 464, Fol. 2r, 25–27.

41 Dieses Argument wird von vielen Autoren vorgetragen. (Vgl. Radtke (1982) Einleitung 25, der Masʿūdī II, 367 als Beispiel anführt). Al-Bīrūnī begründet die Existenz des Außergewöhnlichen mit der unterschiedlichen Qualität vergangener Zeiten. (Vgl. Nasr, S.H.: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Bath, 1978. 116–121).

42 München, Cod. arab. 464, Fol. 2v, 3–5.

43 München, Cod. arab. 464, Fol. 2v, 8–9.

44 München, Cod. arab. 464, Fol. 2v, 14–5r, 21.

45 München, Cod. arab. 464, Fol. 2v, 16. Diese Definition von *ʿağab* ist innerhalb der scholastischen Tradition geläufig. Vgl. Mottahedeh, R.P.: „*ʿAjāʾib* in *The Thousand and One Nights*“. In: R.G. Hovannisian (Hg.): *The Thousand and One Nights in Arabic literature and society*. Cambridge, 1997. 30, der als Beispiele ar-Rāğib al-Iṣfahānī und Ğurgānī anführt.

aber erst durch die intellektuelle Wahrnehmung der Unkenntnis der Ursache des Phänomens realisiert. *ʿAğab* wird dann gleichbedeutend mit dem Gegenstand, der Verwunderung auslöst, und das ist alles, was es auf der Welt gibt. *ʿAğab*, das ist das Wunderwerk der Schöpfung. Qazwīnī erklärt, der Mensch nehme in seiner Jugend das Wunderbare der Schöpfung zwar wahr, sei aber nicht in der Lage, es mit dem Verstand zu begreifen. Wenn er diesen dann gewonnen habe, registriere er aber das Wunderbare nicht mehr, weil er sich an die ihn umgebenden Dinge gewöhnt habe. Erst durch den Anblick eines fremdartigen Tieres oder eines seltenen Gewächses, also des Außergewöhnlichen, überkomme den reifen Menschen wieder Verwunderung, durch die er veranlaßt wird, Gott zu loben. Qazwīnī ist der Überzeugung, daß der Mensch, nachdem er seinen Verstand und Charakter ausgebildet hat, dazu geführt werden kann, sich wieder über die „alltäglichen Wunder“ zu wundern. Dafür müsse er die Dinge nur genau betrachten und sich bewußt werden, mit welcher Perfektion die Schöpfung funktioniere. Er werde schließlich aus Verwunderung über diese Perfektion die Weisheit Gottes, dessen Größe und Macht erkennen und lobpreisen. Qazwīnī möchte eine Hilfestellung bieten, Gott zu erkennen. Seine exemplarischen Beschreibungen der wunderbaren Geschöpfe Gottes sollen den Leser dazu anregen, über die Weisheit Gottes nachzudenken. Dabei weiß Qazwīnī sehr wohl, obwohl er sich bemüht, die verschiedenen Gattungen und Arten der Geschöpfe in hoher Anzahl zu beschreiben, daß es unmöglich bleibt, Gottes Schöpfung in einem Buch vereint darstellen zu wollen. Er betont: „Was wir hier gesagt haben, umfaßt nicht alle Eigenarten der Steine, sondern wir haben das Vorhergehende angeführt, auf daß man sich erstaune, und damit es als Beispiel diene.“⁴⁶ Qazwīnīs vorrangiges Ziel war es, sein Publikum in Staunen zu versetzen. Diese grundlegende Motivation von Qazwīnīs Werk folgt dem aristotelischen Verständnis, im Staunen liege der Beginn des Philosophierens.⁴⁷

Den Begriff *ğarīb* : fremd, seltsam, merkwürdig, eigenartig, definiert Qazwīnī in seiner dritten Einleitung.⁴⁸ *Ğarīb* sei etwas, das selten vorkomme, das sich vom Gewöhnlichen unterscheide, es sei also das Außergewöhnliche. Nach Qazwīnī können diese außergewöhnlichen Dinge entweder durch den Einfluß starker Seelen oder der Himmelskörper oder der Elemente verursacht werden. Er betont allerdings die Abhängigkeit dieser Kräfte vom Willen Gottes, der primären Ursache aller Geschöpfe. Zu dem Außergewöhnlichen, das durch starke Seelen hervorgerufen werden kann, gehören nach Qazwīnī die Beglaubigungswunder der Propheten, die Heilwunder der Gottesfreunde, die Aussprüche der Wahrsager, die Verhexung durch den Bösen Blick und ähnliches. Außergewöhnliche Erscheinungen wie

46 Giese (1986) 122.

47 Vgl. z.B. Kranz, W.: Die griechische Philosophie. Bremen, Sonderausgabe o.J., 223f.

48 München, Cod. arab. 464, Fol. 6r, 2–7r, 20.

Kometen, Sternschnuppen oder das Herabfallen schwerer Gegenstände aus den Wolken, wie übergroßer Hagel, Erze oder Steine, werden nach seiner Ansicht durch den Einfluß der Himmelskörper ausgelöst. Auf der Erde gelten die Umwandlung von trockenem Land in Meer oder umgekehrt, sinkendes Land, besonders starke Erdbeben, unerwartetes Finden einer Goldmine etwa, aber auch Mißgeburten, unsichtbare Stimmen, sprechende Tiere als außergewöhnliche Dinge. Qazwīnī erklärt, nach der Meinung einiger würden die von den Himmelskörpern und Elementen ausgehenden Kräfte *ṭilasm* (Talisman) und die durch irdische Körper erzeugten außergewöhnlichen Erscheinungen – wie die anziehende Kraft des Magneten etwa –, *nayranġ* (Sympathiezauber) genannt.⁴⁹

In der zweiten und vierten Einleitung erläutert Qazwīnī die beiden Begriffe *mahlūqāt*, das Geschaffene und *mawġūdāt*, das Seiende.⁵⁰ Der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen liegt darin, daß Gott zu dem Seienden, aber nicht zu dem Geschaffenen zählt.⁵¹ Da Qazwīnī in seinem Buch jedoch nicht über Gott, sondern nur über dessen Schöpfung spricht, spielt dieser Unterschied für ihn keine entscheidende Rolle. Um den Begriff *mahlūqāt* zu erläutern, fächert Qazwīnī das Geschaffene in viele Kategorien auf (Schaubild 1).⁵² Diese Vorgehensweise, in Gegensatzaussagen die Gesamtheit der existierenden Dinge zu unterteilen, basiert auf der aristotelischen Kategorienlehre,⁵³ deren Klassifizierungen von den muslimischen Philosophen allerdings stark weiterentwickelt wurden. Es folgt eine sehr knappe Darstellung des religiösen Schöpfungsberichtes, zu dem eine philosophische Deutung vorgetragen wird.⁵⁴

In der vierten Einleitung diskutiert Qazwīnī, wie weit es dem Menschen möglich sei, über das Seiende Erkenntnis zu erlangen.⁵⁵ Dazu unterteilt er das Seiende, auch diesmal in Gegensatzaussagen formuliert, nach folgenden Kriterien: Es gibt entweder uns völlig Unbekanntes oder wir kennen zwar die Ganzheit eines Seienden, ohne aber Wissen über dessen Einzelheiten zu besitzen. Unter diesen Dingen gibt es solche, die wir mit den Augen sehen können, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. In die letztere Kategorie gehören der Himmelsthron, die Engel, die Ğinnen. Da wir sie mit den Augen nicht wahrnehmen, können wir über

49 Zu der Bedeutung dieser Wörter, vgl. Ullmann (1972) 362f.; Bei Ibn Sīnā wird die Kunst, himmlische Kräfte auf irdische Kräfte zu leiten *ṭalīsmāt* (natürliche Magie) genannt und *nayranġīyyāt* (Theurgie) ist die Kunst, irdische Kräfte zu nutzen, um einen übernatürlich wirkenden Effekt zu produzieren. Vgl. Nasr (1978) 215.

50 Es ist sinnvoller, die arabischen Pluralformen (wörtl.: die Geschöpfe / die existierenden Dinge) im Deutschen als Abstracta im Singular wiederzugeben.

51 Vgl. München, Cod. arab. 464, Fol. 5r, 24.

52 München, Cod. arab. 464, Fol. 5r, 22–5v, 15.

53 Vgl. Kranz, W.: Die griechische Philosophie. 215–219. – Vgl. Iḥwān aṣ-Ṣafā': Innerhalb der Abhandlung über die Kategorien: Die Zerlegung der Gattungen in Arten (Dieterici IV 37–40).

54 München, Cod. arab. 464, Fol. 5v, 16–6r, 1.

55 München, Cod. arab. 464, Fol. 7r, 21–7v, 13.

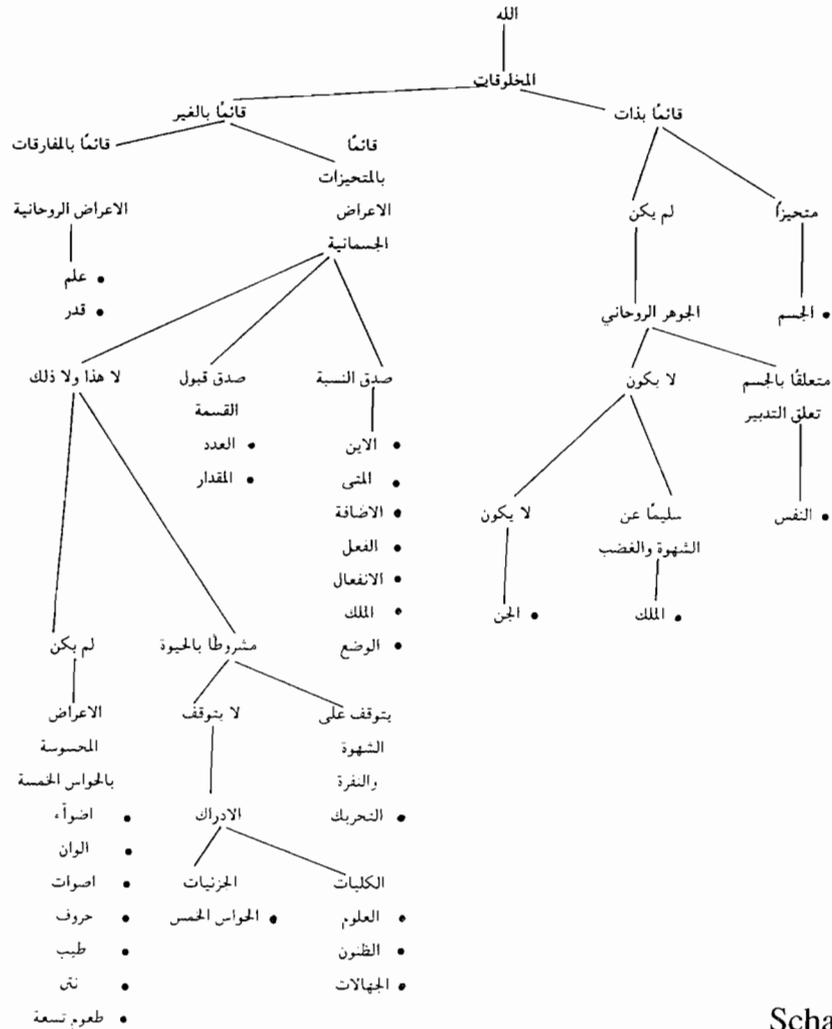
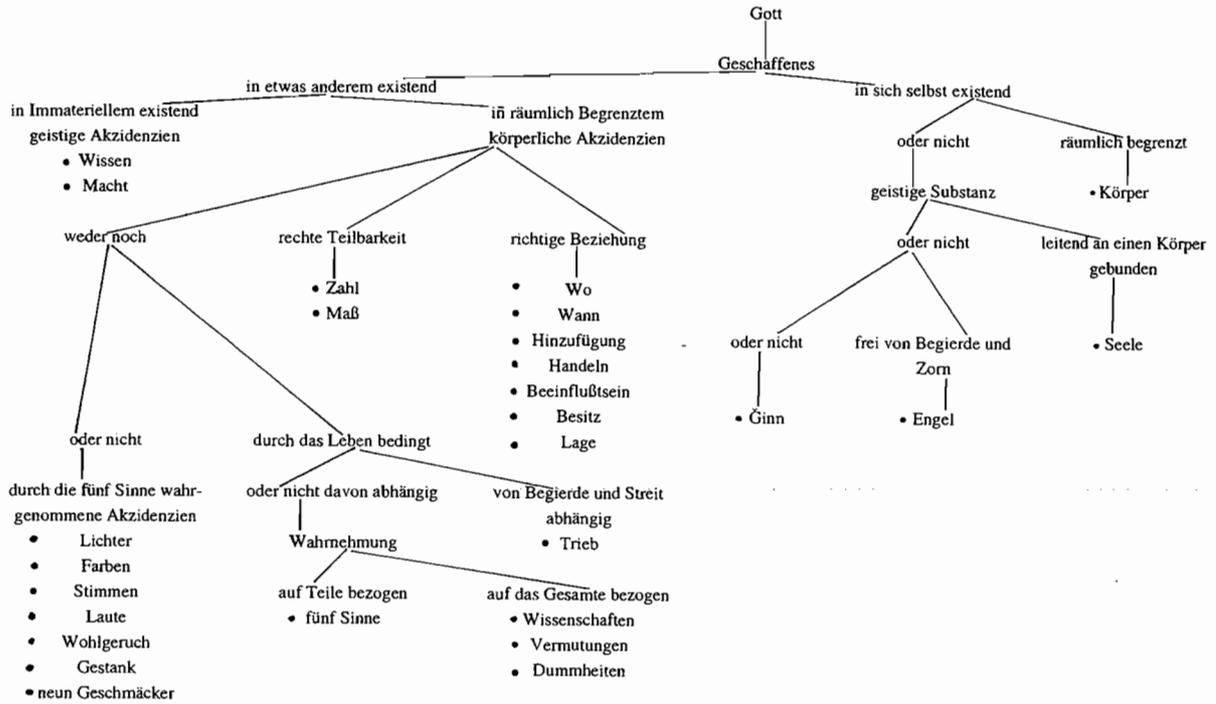


Schaubild Nr. 1

sie nur durch die als wahr anerkannten Texte, Überlieferungen und Traditionen Kenntnis erhalten. Anders verhält es sich mit dem, was wir selbst mit den Augen wahrnehmen, und zwar sind das die Erscheinungen am Himmel, auf der Erde und die Wettererscheinungen in der Atmosphäre. All diese Dinge lassen sich weiter unterteilen, und zwar in Gattungen und Arten. Nach diesem letztgenannten Ordnungsprinzip wird Qazwīnī die Schöpfung Gottes in seinem Buch vorstellen.

Die Art und Weise, in der Qazwīnī die Dinge in seinem Buch anordnet, entspricht seinem Bild der Schöpfung, das heißt seinem Bild des Kosmos. (Vgl. Schaubild 2, linke Spalte). Sein Werk ist zweigeteilt, der Zweiteilung der Welt entsprechend in *al-ʿulwiyyāt wa-s-sufliyyāt*, die supralunaren und die sublunaren Erscheinungen. Der erste Teil (A) ist nach den neun Himmelsphären gegliedert, beginnend mit der untersten, der Mondsphäre. Dann werden die Sphäre des Merkur, der Venus, der Sonne, des Mars, des Jupiter und des Saturn beschrieben. Die achte Sphäre ist den Fixsternen vorbehalten. Es werden die Sternbilder unter Hervorhebung der zwölf Tierkreiszeichen dargestellt und die Mondstationen erläutert. Schließlich wird die Umgebungssphäre vorgestellt, die die bekannte, sinnlich wahrnehmbare Welt des Geschaffenen umfaßt und abschließt. Hierauf folgt die Darstellung der Himmelsbewohner, der Engel. Das Ende des ersten Teils bildet eine Untersuchung über die Zeit (über Tag und Nacht und die arabischen, byzantinischen und persischen Monatsnamen). Der zweite Teil (B) über die sublunaren Erscheinungen ist nach den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde gegliedert. In den Untersuchungen über die Feuer- und Luftkugel werden die Wettererscheinungen erklärt. Die Untersuchung über die Wasserkugel ist nach den einzelnen Meeren unterteilt, zu denen jeweils die Inseln und deren außergewöhnliche Lebewesen beschrieben werden. Sie schließt ab mit einer allgemeinen Darstellung der Wasserlebewesen, die alphabetisch angeordnet vorgestellt werden. Die Untersuchung über die Erdkugel beginnt mit verschiedenen allgemeinen Erörterungen über die Erde, stellt dann die Berge in alphabetischer Anordnung vor, gefolgt von den Flüssen, den Quellen und Brunnen. Dann werden die drei Naturreiche beschrieben, beginnend mit dem niedrigsten, den Mineralien, die sich in Metalle, Steine und ölige Substanzen aufteilen, gefolgt von den Pflanzen, die nach Bäumen und Gräsern unterschieden werden. Schließlich folgt die Untersuchung über die Tiere, innerhalb derer mit dem hierarchisch höchststehenden, dem Menschen begonnen wird. Dabei geht es um seinen Charakter, um die Glieder des menschlichen Körpers und um die Kräfte, die darin wirken. Im Anschluß werden die Ginnen besprochen, dann – in hierarchisch absteigender Reihenfolge – die Reittiere, die Weidetiere, die Raubtiere, die Vögel und die Kriecher und Schwärmer. Den Abschluß dieser Untersuchung und des gesamten Buches bildet eine Beschreibung der Lebewesen von außergewöhnlicher Form und Gestalt.

QAZWĪNĪ (1202–1283)

A ʿulwiyyāt

Mond _____

Merkur _____

Venus _____

Sonne _____

Mars _____

Jupiter _____

Saturn _____

Fixsternsphäre _____

Sternbilder

Tierkreiszeichen

Mondstationen

Umgebungssphäre

Engel

Zeit

B suflīyyāt

FEUER

Donner, Blitz

LUFT

Winde, Wolken

Regenbogen

WASSER

Ozean

Chines. Meer

Ind. Meer

Pers. Meer

Rotes Meer

Zang-Meer

Syr. Meer

Kasp. Meer

Wasserlebewesen

ERDE

Berge

Flüsse

Quellen

Brunnen

Mineralien

Metalle

Steine

Öle

Pflanzen

Bäume

Gräser

Tiere

Mensch

Ġinn

Reittiere

Weidetiere

Raubtiere

Vögel

Insekten

Tiere merkwürdiger Gestalt

HAMADĀNĪ (ca. 1175–1193)

1. Erste Geschöpfe

Engel

Geistwesen

Sphären

Sonne

Mond

Planeten

Tierkreiszeichen

2. **FEUER**

Donner, Blitz

LUFT

Wolken

3. **WASSER**

Meere

Flüsse

ERDE

Brunnen

Berge

Steine

Felsen

4. Länder

Moscheen

Kirchen

5. Bäume

Sträucher

Kräuter

6. Bilder

Gräber

Schätze

7. Mensch

Völker

Alchemie

Medizin

Traum

Tod

Auferstehung

8. Ġinn

Dämonen

Nasnās

9. Vögel

10. **Vierbeiner**

Fische

Schlange u.a.

ŠAHMARDĀN (ca. 1095–1119)

A

1. Mensch

2. Vierbeiner

3. Vögel

4. Insekten u. Fische

5. Pflanzen

Obstbäume

Duftblumen

Gemüse

Rest

Landwirtschaft

6. Mineralien

Metalle

Edelsteine

Minerale

Bearbeitung

Steine

B

1. Mathematik, Astron.

Vier Elemente

Pole

Mondstationen

Länder

2. Arithmetik

Astronomie

Logik

Rechenarten

Weisheitssprüche

Zeit

Planeten

Tierkreiszeichen

(astrologisch)

3. Mensch

Körperteile

Gewohnheiten

4. Dampf, Regen

Berge, Flüsse, Quellen

Unter der Erde

5. Traumdeutung

(sehr lang)

6. Chemie

Herstellen von Ölen

Rechnen, Schreiben

Einlegearbeiten

Reinigungstricks

Talismäne

Zaubertricks

Parfüme

Medikamente

Der formale Rahmen und seine Vorbilder

Dieser Aufteilung der Welt liegt eine hierarchische Vorstellung des Kosmos zugrunde. Ihre Struktur wurzelt in dem antiken Weltbild.⁵⁶ Aristoteles teilte die Welt in zwei, den supra- und den sublunaren Bereich, in Himmel und Erde. Er entwickelte die Vorstellung der sphärisch aufgebauten Welt mit acht Sphären, die den Erdkörper umschließen, und war überzeugt, daß die Bewegung dieser Sphären das irdische Geschehen (Entstehen und Vergehen) lenke, indem aus den vier Elementen die Wesen der drei Naturreiche gebildet würden. Die Sphären bestehen nach seiner Vorstellung aus einem anders gearteten (unveränderlichen) Element, dem Äther. Die Schriften, in denen Aristoteles über diese Dinge spricht, faßte er unter dem Namen *Physik* zusammen. Sie behandeln folgende Themen: Erste Prinzipien, Himmel und Erde, Entstehen und Vergehen, Wetter-, Mineralien-, Pflanzen-, Tier- und Seelenkunde. Nicht allein die Vorstellung einer hierarchisch und sphärisch aufgebauten Welt bei Qazwīnī hat demnach antike Wurzeln, sondern auch der Aufbau seines Buches, der zu einem großen Teil der aristotelischen *Physik* entspricht. Qazwīnī widmet zwar den theoretischen Abhandlungen über die Ersten Prinzipien und das Entstehen und Vergehen keine eigenen Abschnitte, sein Werk behandelt aber: Himmel und Erde, Wetter-, Mineralien-, Pflanzen-, Seelen- und Tierkunde. In dieser Abhängigkeit steht Qazwīnī innerhalb der arabisch-persischen Literatur nicht alleine; im Gegenteil, in zahlreichen Schriften finden wir Übernahmen, Anklänge oder Diskussionen des aristotelischen Weltbildes.

Philosophische Enzyklopädien

Die großen philosophischen Enzyklopädien folgen in ihrem Aufbau vollständig dem antiken Vorbild, da sie wie Aristoteles die Physik in einen größeren Rahmen zwischen Logik und Metaphysik (im islamischen Kontext Theologie) einbetten.⁵⁷ Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Qazwīnī bei seinem Lehrer Aṭīr ad-Dīn al-Abharī, der selbst eine philosophische Enzyklopädie verfaßt hat, in diese Literatur eingeführt wurde.⁵⁸ Die *Physik* wird in den arabischen philosophischen

56 Vgl. dazu Sambursky, S.: Das physikalische Weltbild der Antike. Zürich, 1965. – Für die folgenden Ausführungen über Aristoteles vgl. a.a.O. besonders das 4. Kapitel „Der Kosmos des Aristoteles“, 112–143.

57 Vgl. dazu Peters (1968) 105–108, der als philosophische Enzyklopädien Ibn Sīnā und in dessen Folge Abu l-Barakāt: *al-Muṣṭabar fī l-ḥikma*, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya*, Šahrazūrī: *aš-Šağarat al-ilāhiyya* und al-Abharī: *Hidāyat al-ḥikma* nennt; Vesel, Ž.: Les Encyclopédies Persanes. Essai de Typologie et de Classification des Sciences. Paris, 1986. 11–15, die vor Ibn Sīnā bereits die Rasā'il Iḥwān aš-Šafā' als philosophische Enzyklopädie kategorisiert; vgl. auch GAP Supp. 57–61.

58 S.o. S. 58f.

Schriften meist als *‘ilm at-ṭabī‘iyyāt*, Naturkunde bezeichnet. Für die Quellenuntersuchung von Qazwīnīs Engel- und Tierdarstellungen habe ich die zwei folgenden philosophischen Enzyklopädien, die sogenannten *Rasā’il Iḥwān aṣ-Ṣafā’* und das *Kitāb šifā’ an-nafs* des Ibn Sīnā, als Vergleichstexte herangezogen.

Im Fall der *RASĀ’IL IḤWĀN AṢ-ṢAFĀ’* (Sendschreiben der Lauteren Brüder) handelt es sich um eine Sammlung von 52 Sendschreiben, die (nicht streng aristotelisch nach drei, sondern) nach vier großen Themengruppen geordnet sind: Mathematik und Logik, Naturkunde, Seele und Intellekt, Theologie und Recht.⁵⁹ Diese Texte wurden höchstwahrscheinlich von einer Autorengruppe verfaßt, die im 10. Jahrhundert in Baṣra lebte, und die wir nach ihrer Eigenbezeichnung *Iḥwān aṣ-Ṣafā’*, die Lauteren Brüder nennen.⁶⁰ Für die Vorstellung des Aufbaus der Welt wird das aristotelische Sphärenmodell übernommen, dem allerdings eine neunte Sphäre, nämlich die Umgebungssphäre, *falak al-muḥīt* hinzugefügt wird. Dieses Neun-Sphären-Modell hat sich in der islamischen Literatur durchgesetzt.⁶¹ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā’* sprechen wie Aristoteles von einem fünften Element, aus dem die Sphären bestehen, dem sie aber innerhalb ihrer astrologischen Vorstellungen die vier Qualitäten (warm, kalt, feucht, trocken) zuordnen. Sie legen ihren Schwerpunkt auf die Einheit des Kosmos im Gegensatz zu der strikten aristotelischen Zweiteilung.⁶² Der zweite und längste Teil der Enzyklopädie der *Iḥwān aṣ-Ṣafā’* über die Naturkunde handelt von: Den Ersten Prinzipien, Himmel und Erde, Entstehen und Vergehen, Wetter-, Mineral-, Pflanzen- und Tierkunde und (in neun Abhandlungen) von dem Menschen.⁶³ Diese Einteilung entspricht

59 Ed.: *Rasā’il iḥwān aṣ-ṣafā’ wa-ḥullān al-wafā’*. 4 Bde. Beirut, 1376/1957. – Im Text wird immer wieder von 51 Sendschreiben gesprochen, das Gesamtwerk umfaßt tatsächlich aber 52. Darüber hinaus existiert ein zusätzlicher „zusammenfassender Brief“. – Übers.: Dieterici, F.: *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert*. 14 Bde. Hildesheim, 1969. (Reprograph. Nachdruck der Leipziger Ausgabe von 1858–1891); Diwald, S.: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-Ṣafā’ (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, 1975. – Sek.–Lit.: Peters (1968) 113–115; Vesel (1986) 11f.; Nasr (1978) Part I. *The Iḥwān al-Ṣafā’*. 23–104; Netton, I.R.: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Edinburgh, 1991.

60 Netton (1991) 1 u. 3, Anm. 26, mit weiteren Literaturangaben zur „Autorendiskussion“; Baffioni, C.: *Storia della filosofia islamica*. Milano, 1991. 181; Marquet, Y.: „Iḥwān al-Ṣafā’“. In: *EI 2 III 1071–1073*. – Zu den frühen Spekulationen um die Autoren: Stern, S.M.: „New Information about the Authors of the „Epistles of the Sincere Brethren“. In: *Islamic Studies 3* Nr. 4 Dezember (1964) 405–428. – Nur Casanova, P.: „Une Date Astronomique dans les „Epitres des Iḥwān aṣ-Ṣafā’“.“ In: *Journal Asiatique*, 5 (1915) 5–17. datiert die Briefe in die Jahre 1047/51.

61 Nasr (1978) 76. – Allerdings war die Existenz und Beschaffenheit dieser neunten Sphäre nicht unumstritten. Vgl. Corbin (1990) 93–98; Neuwirth, A.: *‘Abd al-Latīf al-Baġdādī’s Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*. Wiesbaden, 1976. 146.

62 Vgl. Nasr (1978) 62.

63 Nasr (1978) 42f.; Peters (1968) 114.

völlig der aristotelischen *Physik*. Sobald man sich aber auf eine inhaltliche Untersuchung des Werkes einläßt, treten innerhalb dieses aristotelischen Rahmens sehr unterschiedliche Einflüsse zutage.⁶⁴ Dabei erweisen sich die neuplatonischen Vorstellungen als die stärkste Komponente.⁶⁵ Die neuplatonische Emanationslehre durchdringt in den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* den gesamten Kosmos.

Ähnlich verhält es sich mit der philosophischen Enzyklopädie *KITĀB ŠIFĀ' AN-NAFS* (Buch über die Heilung der Seele) des IBN SĪNĀ. Ibn Sīnā, der in der arabisch-persischen Literatur, so auch von Qazwīnī, als *Šayḥ ar-Ra'īs*, Oberster Lehrer bezeichnet wird, wurde 369/980 in der Nähe von Buḥārā geboren und starb 428/1037 in Hamadān.⁶⁶ Er ist berühmt für seine philosophischen, medizinischen und mystischen Schriften. Seine philosophische Enzyklopädie, das *Kitāb šifā' an-nafs* ist in Logik, Naturkunde, Mathematik und Theologie unterteilt. Der zweite Teil über Naturkunde ist der längste und beinhaltet: Erste Prinzipien, Himmel und Erde, Entstehen und Vergehen, Wetter-, Mineral-, Pflanzen-, Seelen- und Tierkunde.⁶⁷ Auch nach Ibn Sīnā ist der Kosmos hierarchisch aufgebaut, die Welt des Entstehens und Vergehens im Zentrum setzt sich aus den vier Elementen zusammen, darüber folgen die neun Himmelssphären, die aus einem anderen, fünften Element bestehen.⁶⁸ Im Zusammenhang mit den Sphären und der Übertragung der von Gott ausgehenden Bewegung auf das irdische Sein entwickelt Ibn Sīnā ein aufgefächertes Modell der neuplatonischen Emanationslehre, die er mit einer ausgeklügelten Engelslehre verbindet.⁶⁹

Diese philosophischen Enzyklopädien können zwar ihrem Aufbau nach auf das Werk des Aristoteles zurückgeführt werden, inhaltlich aber weichen sie zum Teil stark von aristotelischen Vorstellungen ab. Selbstverständlich sind die Abweichungen in den theologischen Erläuterungen schwerwiegender als in der Naturkunde.

Naturkundliche Enzyklopädien

Qazwīnīs Werk behandelt im Gegensatz zu diesen philosophischen Enzyklopädien ausschließlich die Naturkunde, ohne sie in einen größeren Rahmen einzubetten. Er

64 GAP Supp. 58 spricht von einem „gnostischen Weltbild“, das auf „die peripatetische Folie“ gezeichnet wurde.

65 Netton (1991) passim.

66 Goichon, A.-M.: „Ibn Sīnā“. In: EI 2 III 941–947; GAP Supp. 58f.

67 Peters (1968) 105f.; Gutas, D.: *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, 1988; Nasr (1978) Part III. Ibn Sīnā. 175–274.

68 Vgl. Nasr (1978) 236f.

69 Vgl. Nasr (1978) 202ff. u. 238. – Zu Ibn Sīnās Engelvorgstellungen, wie er sie in seinen mystischen Schriften formuliert, vgl. Corbin, H.: *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. Princeton, 1990. Besonders Teil I, Kapitel II: *Avicennism and Angelology*, 46–122.

weist im Vorwort allerdings darauf hin, daß es für das Verständnis seines Buches Voraussetzung sei, in den Wissenschaften ausgebildet zu sein. Im Zusammenhang mit den philosophischen Enzyklopädien und aufgrund seiner eigenen Ausbildung wird deutlich, daß er damit die Kenntnis der Logik und der Mathematik meint.

Speziell der Naturkunde widmen sich mehrere persische Werke, die von Ž. Vesel im Unterschied zu philosophischen, administrativen oder religiösen als naturkundliche Enzyklopädien bezeichnet werden.⁷⁰ Laut Vesel seien die meisten dieser persischen Bücher für ein sehr gebildetes, aber nicht spezialisiertes Publikum verfaßt worden und behandeln die Themen daher recht lebendig.⁷¹ Als Vergleichstexte zu Qazwīnīs Engel- und Tierdarstellungen werden von mir folgende naturkundliche Enzyklopädien herangezogen:

ŠAHMARDĀN Ibn Abi l-Ḥayr ar-Rāzī, der als Sekretär verschiedenen Herrschern gedient hatte, verfaßte sein Werk NUZHAT-NĀMA-I ‘ALĀ’Ī (Das ‘Alā’ gewidmete Buch der Erquickung) in fortgeschrittenem Alter für den kākūyidischen Herrscher von Yazd, ‘Alā’ ad-Dawla Ḥāṣṣ Beg (reg. 488/1095–513/1119).⁷² Er hatte ein Werk ähnlichen Inhalts bereits auf arabisch verfaßt und erhoffte sich durch dessen Übertragung ins Persische finanzielle Unterstützung seitens ‘Alā’ ad-Dawlas, für dessen Vater er schon ein astronomisches Werk auf Persisch zusammengestellt hatte.⁷³ Šahmardān teilt seine naturkundliche Enzyklopädie – wie Qazwīnī – in zwei Hauptteile, die aber nicht der Zweiteilung des Kosmos in supra- und sublunaren Bereich entsprechen. (Schaubild 2, rechte Spalte).⁷⁴ Im ersten Teil (A) behandelt er in sechs Abschnitten die drei Naturreiche, mit dem hierarchisch höchststehenden beginnend. Im zweiten Teil (B) wird neben den Basiswissenschaften Mathematik und Logik auch auf supralunare Erscheinungen wie Mondstationen und Planeten hingewiesen, die aber nicht in ihrer im Kosmos auftretenden Reihenfolge beschrieben werden. Šahmardān kommt noch einmal auf die Beschreibung des Menschen zurück, mit der sein erster Teil (A) beginnt. Es folgt eine Darstellung der Wettererscheinungen, und schließlich wird zwei von der Physik abgeleiteten Wissenschaften, der Traumdeutung und der Chemie, großer Platz eingeräumt.⁷⁵ Šahmardān beschränkt sich in seiner naturkundlichen

70 Vgl. Vesel, Ž.: *Les Encyclopédies Persanes. Essai de Typologie et de Classification des Sciences*. Paris, 1986. 27–34.

71 Vesel (1986) 47.

72 Ed.: Ğahānpūr, F.: *Šahmardān b. Abi l-Ḥayr: Nuzhat-nāma-i ‘Alā’ī*. Teheran, 1362 (1983). – Sek.–Lit.: Ivanow, W.: „Faraḥ-Nāma-i-Jamālī“. In: *JRAS* (1929) 863f.; Lazard, G.: „Un amateur de sciences au Vème siècle de l’hégire, Shahmardān de Rai“. In: *Mélanges d’Orientalisme offerts a Henri Massé*. Teheran, 1963. 219–228; Ğahānpūr, F.: Vorwort zur Edition (1983), besonders 68–73; Vesel (1986) 27–29.

73 Lazard (1963) 224; Ğahānpūr, F.: Vorwort zur Edition (1983) 73.

74 Vgl. das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis der Edition von F. Ğahānpūr (1983) 5–16 und Auflistung nach Vesel (1986) 28.

75 Vgl. die Tabelle bei Vesel (1986) 46f.

Enzyklopädie also nicht auf den engen Kanon der aristotelischen *Physik*, wie dies bei Qazwīnī der Fall ist, sondern integriert in sein Buch sowohl die der Physik zugrundeliegenden als auch einige von ihr abgeleiteten Wissenschaften. Der Aufbau seines Werkes ist daher – bis auf die geschlossene Abhandlung der drei Naturreiche (Teil A) – nicht mit demjenigen von Qazwīnīs kosmographischen Werk zu vergleichen. Die Struktur von Šahmardāns Buch spiegelt gerade nicht das vorgestellte Weltbild wider.

Das Werk ⁶AGĀ'IB AL-MAHLŪQĀT WA-ĠARĀ'IB AL-MAWĠŪDĀT, das den gleichen Titel trägt wie Qazwīnīs Buch, wurde von Muḥammad b. Maḥmūd al-HAMADĀNĪ, der die längste Zeit seines Lebens in Hamadān verbrachte, für den letzten seldschukischen Herrscher Toḡril Ibn Arslān (reg. 571/1175–589/1193) geschrieben.⁷⁶ Hamadānī gliedert sein Werk in zehn Abschnitte (Schaubild 2, mittlere Spalte).⁷⁷ Auch wenn in Hamadānīs Werk die äußere Aufteilung (etwa durch Überschriften) in supra- und sublunaren Bereich fehlt, so gleicht die grobe Struktur seines Werkes in hohem Maße dem Buch Qazwīnīs. Im ersten Abschnitt (1.) erörtert er die supralunaren Erscheinungen. Da er Sonne und Mond von den Planeten gesondert und diese wiederum von den Sphären gesondert vorstellt, ist das neun-sphärige Himmelsmodell anhand seiner Aufteilung der Themen nicht – wie bei Qazwīnī – sofort abzulesen. Die folgenden Abschnitte unterteilt Hamadānī bereits nach den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde. Neben den Erscheinungen der „natürlichen Geographie“ wie Meeren, Flüssen, Brunnen und Bergen (in Abschnitt 3), die auch von Qazwīnī besprochen werden, berichtet Hamadānī über die Dinge der „künstlichen Geographie“, über Länder und ihre Städte (Abschnitt 4) und über Bilder, Gräber und Schätze (Abschnitt 6). Diesen Themen hat Qazwīnī ein eigenes Buch, nämlich sein geographisches Werk, gewidmet. Hamadānī erläutert selbstverständlich die drei Naturreiche, ohne sie aber als solche anzuordnen. Themen der Mineralogie werden innerhalb der Erscheinungen der „natürlichen Geographie“ erwähnt; zwischen den Schilderungen zur „künstlichen Geographie“ wird eine Beschreibung der Pflanzen (Abschnitt 5) eingeschoben. Die letzten drei Abschnitte (8.–10.) widmen sich der Tierkunde. Im Zusammenhang mit dem Menschen bespricht Hamadānī – wie Šahmardān – einige von der Physik abgeleitete Wissenschaften wie Alchemie, Medizin und Traumdeutung. Einerseits beginnt Hamadānī sein kosmographisches Werk – so

76 Ed.: Šādiqī, Ġ.M.: *Muḥammad b. Muḥammad Hamadānī: ʿAḡā'ib-nāma*. Teheran, 1375/1996. – Zum Namen des Autors, der oft auch Ṭūsī genannt wird, vgl. die Diskussion bei Šādiqī, Ġ.M., Vorwort zur Edition (1996) 21. – Sek.–Lit.: Vesel (1986) 33–34; Radtke, B.: „Die älteste islamische Kosmographie. Muḥammad-i Ṭūsīs ʿAḡā'ib ul-mahlūqāt.“ In: *Der Islam*. 64, 2 (1987) 278–288.

77 Vgl. Šādiqī, Ġ.M.: Vorwort zur Edition (1996) 22; Radtke (1987) 281. – In der Edition von Šādiqī wird die ursprüngliche Ordnung bewußt verändert, um inhaltliche Zusammenhänge zu schaffen. Dazu wurde der Text in 66 Kapitel unterteilt. Vgl. Šādiqī a.a.O. 23.

wie Qazwīnī – mit der Beschreibung der supralunaren Erscheinungen und gliedert den sublunaren Bereich nach den vier Elementen. Andererseits beschränkt sich Hamadānī nicht auf die Physik, sondern integriert in sein Werk von ihr abgeleitete Wissenschaften und außerdem Themen der „künstlichen“ Geographie.

Überlegungen zur Literaturgattung Kosmographie oder naturkundliche Enzyklopädie?

Es hat sich eingebürgert, Qazwīnīs Werk als Kosmographie zu bezeichnen. Kosmographie bedeutet Weltbeschreibung. Im Unterschied zu seiner Geographie beschreibt Qazwīnī in seiner Kosmographie nicht nur die Erde, sondern die gesamte wahrnehmbare Welt. Diese zu beschreibende Welt definiert Qazwīnī wie folgt: „Die Himmelskreise sind Kugeln, deren eine die andere umfaßt, so daß sich aus ihrer Gesamtheit schließlich eine einzige Kugel ergibt, die man die Welt, *Ālam* nennt.“⁷⁸ Der größte Teil von Qazwīnīs Weltbeschreibung handelt dennoch von der Erdkugel. Er greift im engeren Sinn geographische Themen auf, da er die Meere und Inseln, die Berge und Flüsse beschreibt. In diesen Abschnitten wiederholt Qazwīnī Informationen, die auch in seiner Geographie zu lesen sind, dort allerdings in anderer Anordnung. In seinem geographischen Werk setzt Qazwīnī den Schwerpunkt auf die von Menschenhand geschaffenen Dinge, nämlich auf die Städte mit ihren Errungenschaften; er berichtet über Orte, an die die Menschen besondere Vorstellungen geknüpft haben und schließlich über einzelne Personen, die aufgrund ihrer geistigen Leistungen das irdische Erscheinungsbild veränderten. In seinem kosmographischen Werk widmet sich der quantitativ größte Teil des Textes den drei Naturreichen.⁷⁹ In diesem Sinne ist die Unterscheidung der beiden Werke Qazwīnīs als Kosmographie (Beschreibung der Natur) einerseits und als Geographie (Beschreibung der Kultur) andererseits zu verstehen. Eine klare Trennlinie kann aber nicht gezogen werden. Im Hinblick auf andere Werke, die ebenfalls als Kosmographie bezeichnet werden – wie das Buch von Hamadānī etwa – ist diese Trennung überhaupt nicht gegeben. Im europäischen Kontext wird Kosmographie bis ins 17. Jahrhundert gleichbedeutend mit Geographie verwendet.⁸⁰ Werke, die sich selbst als *Cosmografia* bezeichnen, handeln im Wesentlichen von den Ländern dieser Erde.⁸¹ Wird ein Unterschied

78 Giese (1986) 44.

79 München, Cod. arab. 464, Fol. 98v–212v. Das sind 241 von 424 Seiten.

80 dtv-Lexikon X 116.

81 So z.B. die „Kosmographie des Aethicus“, ein lateinisches Werk des 8. Jahrhunderts, das der Herausgeber O. Prinz, München, 1993, 52 als „Reise- und Abenteuerroman“ bezeichnet, da insbesondere der geographische Teil, in der „Form eines Erlebnisberichts gehalten“ ist (S. 20); die „Cosmographia et Geographia de Affrica“ des Johannes Leo Africanus aus dem 16.

getroffen, so gehört zur Kosmographie neben der Länderkunde auch die Erörterung der Planetenbahnen und der Sterne.⁸² Es sei darauf hingewiesen, daß Qazwīnī beide Begriffe nicht verwendet, weder Kosmographie noch Geographie. Immerhin benutzte man im Arabischen seit langem den aus dem Griechischen abgeleiteten Begriff *ḡuḡrāfiyā* als Bezeichnung einer einzelnen Wissenschaft und erklärte ihn als *ṣūrat al-ard*, „Bild von der Erde“ oder als „Karte von der Erde mit ihren Klimazonen“.⁸³ Dagegen wurde das griechische Wort „Kosmos“ nicht in die arabische Sprache aufgenommen. Trotz der generell unklaren Abgrenzung zwischen Kosmographie und Geographie ist die Verwendung dieser Bezeichnungen für die beiden von Qazwīnī verfaßten Werke in der eingangs beschriebenen Weise (Erd- und Kulturbeschreibung / Welt- und Naturbeschreibung) sinnvoll. Dies entspricht aber nicht einem etablierten Gebrauch des Wortes Kosmographie. Außerdem bezieht sich bei dieser Definition der Begriff Kosmographie in erster Linie auf den Inhalt des einen Buches, nicht auf dessen Form.

Dennoch hat sich in der islamwissenschaftlichen Forschung, von Qazwīnīs Werk ausgehend, eine Diskussion über die Kosmographie als einer Literaturgattung entsponnen. Grundsätzlich bezieht sich die Definition einer Literaturgattung in erster Linie auf den formalen Rahmen eines Textes, nicht auf dessen Inhalt. Die These von einer solchen Literaturgattung wurde von Kračkovskiy (1957) vorgetragen, von Kowalska (1969) ausgeführt und von Radtke (1987) wieder aufgegriffen.⁸⁴ Sie wird im Zusammenhang mit den Themen „Geographie“, „*ʿAḡāʾib*“ und „Qazwīnī“ als Wissen vermittelt.⁸⁵ Dabei gilt Qazwīnī mit seinem Buch *ʿAḡāʾib al-maḥlūqāt* als Hauptvertreter dieser „Literaturgattung Kosmographie“. Im Verlaufe der Diskussion ist Radtke der erste und einzige, der zu diesem Zweck den Begriff Kosmographie definiert hat: „Als Kosmographie bezeichne ich eine Literaturgattung, deren Aufbau und Inhalt von

Jahrhundert befaßt sich ausschließlich mit der Geographie Afrikas. Vgl. Rauchenberger, D.: Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext. Wiesbaden, 1999; Vgl. zur Bedeutung und Verwendung des Begriffs Kosmographie auch die Ausführungen bei Simek, R.: Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin, 1990. 5.

82 So z.B. beschreibt es Sebastian Franck 1534 in der Einleitung zu seinem Weltbuch. Zitiert in: Meyn, M. u.a. (Hg.): Die großen Entdeckungen. München, 1984. 17–19: Sebastian Franck: „Was Cosmographia sey/ und was underscheyds sy hab von Geographia und Chorographia“.

83 Vgl. Maqbul, A. S.: „*Djuḡhrāfiyā*“. In: EI 2 II 575; Yāqūt, Mu^cḡam al-buldān (Jwaideh) 10.

84 Kowalska, M.: „Bericht über die Funktion der arabischen kosmographischen Literatur des Mittelalters“. In: FO XI (1969) 175–180; Radtke (1987) passim.

85 Kramers, J.H.: „*Djuḡhrāfiyā*“. In: EI 1 (Erzählungsband) 70f.; Maqbul, A. S.: „*Djuḡhrāfiyā*“. In: EI 2 II 585; Dubler, C.E.: „*ʿAdjāʾib*“. In: EI 2 I 203f.; Bosworth, C.E.: „*ʿAjāʾib al-Maḥlūqāt*“. In: EI I 697; Lewicki, T.: „Al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 865–867; Giese (1986) 10.

einem bestimmbareren Weltbild (Bild des Kosmos, Stellung der Erde im Kosmos, Stellung des Menschen in der Schöpfung) abhängig ist.“⁸⁶ Das entscheidende Kriterium nach Radtke liegt in der Struktur: der Aufbau des Werkes soll das beschriebene Weltbild widerspiegeln. Das trifft auf Qazwīnīs Weltbeschreibung zu.

Auf der Suche nach Vorbildern für den formalen Rahmen von Qazwīnīs kosmographischem Werk habe ich die naturkundlichen Teile der philosophischen Enzyklopädien und zwei persische, naturkundliche Enzyklopädien vorgestellt, die letztlich alle im Aufbau der aristotelischen *Physik* folgen.⁸⁷ Sie alle handeln von Himmel und Erde und legen ihr Hauptgewicht auf die Darstellung der drei Naturreiche, der Mineralien, der Pflanzen und der Tiere (unter Einschluß des Menschen). Insofern trifft das von Radtke entwickelte Kriterium für eine „Literaturgattung Kosmographie“ auf alle genannten Texte zu. Diese Texte werden aber mehrheitlich nicht als Kosmographien, sondern als Enzyklopädien angesprochen. Im Zusammenhang mit der enzyklopädischen Literatur des lateinischen Mittelalters hat die neuere Forschung mehrfach den Versuch unternommen, die Enzyklopädie als Literaturgattung zu definieren.⁸⁸ Enzyklopädie bezeichnet eine Textgattung, die möglichst umfassend das bekannte Wissen über ein spezielles Gebiet didaktisch präsentiert. Das Wissen soll in übersichtlicher Form vermittelt werden. Dazu dient ganz wesentlich die Ordnung des zu vermittelnden Stoffes. Dies wird in den mittelalterlichen Enzyklopädien durch eine systematische Anordnung erreicht, die die einzelnen Informationen zueinander in Bezug setzt. Eine derartige systematische Anordnung kann durch alphabetische Reihungen ergänzt werden. Das vorrangige Ziel einer Enzyklopädie liegt in der Erziehung. Qazwīnī beschreibt die Schöpfung Gottes in seinem Buch in systematischer Anordnung, die dem System des zu vermittelnden Wissens entspricht, in diesem Fall dem hierarchischen Aufbau des Kosmos. An einigen Stellen nutzt Qazwīnī außerdem die alphabetische Auflistung. Ohne Zweifel hat Qazwīnī eine enzyklopädische Weltbeschreibung verfaßt.⁸⁹

86 Radtke (1987) 278, Anm. 3.

87 So sieht es auch Vesel (1986) 46f.

88 Meier, Ch.: „Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik“. In: Grenzmann, L. und Stackmann, K. (Hg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Stuttgart, 1984. 467–500; dies.: „Organisation of Knowledge and Encyclopaedic *ordo*: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre“. In: Binkley, P. (Hg.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Leiden, 1997. 103–126; im selben Sammelband: Fowler, R.L.: „Encyclopaedias: Definitions and Theoretical Problems“, 3–29; und Ribémont, B.: „On the Definition of an Encyclopaedic Genre in the Middle Ages“, 47–61.

89 Peters (1968) führt Qazwīnīs Werk als Beispiel für Enzyklopädien an, durch die aristotelisches Gedankengut Verbreitung fand. Nachdem er eine Reihe früherer Werke ausführlicher behandelt hat, schreibt er 118f. „In the thirteenth century, the high-water mark of Arab encyclopedism, the genre, is represented by the *Marvels of Creation* of Zakariyā ibn Muḥammad al-Qazwīnī“; 133

Mit Hilfe seiner Definition der „Literaturgattung Kosmographie“ klammert Radtke einige Werke aus, die von seinen Vorgängern dazu gezählt wurden, wie zum Beispiel Abū Ḥāmid al-Ġarnātī's *Tuḥfat al-albāb*, da es zur geographischen Literatur gehöre.⁹⁰ Radtke, der das Werk *ʿAġāʾib al-mahlūqāt* des Hamadānī bespricht, stellt dieses als „die älteste islamische Kosmographie“ vor und sieht darin das Vorbild für Qazwīnī's Kosmographie. Er fragt dennoch nach „der Herkunft des formalen Rahmens“ von Hamadānī's persischer Kosmographie.⁹¹ Da Radtke intensiv über die kosmographischen Einleitungen der Weltgeschichtsbücher geforscht hat,⁹² lag es für ihn nahe, diese kosmographischen Einleitungen mit der „Literaturgattung Kosmographie“ in Verbindung zu bringen. Er hebt dabei speziell die Einleitung Maqdisī's zu *al-Badʾ wa-t-taʾrīḥ* (Die Schöpfung und die Geschichte) hervor; zu der Hamadānī's Werk „die größten strukturellen Ähnlichkeiten“ aufweise.⁹³ Die meisten Universalhistoriker beginnen ihr Werk mit einer Beschreibung der Welt als Raum, in dem sich die Geschichte abspielt. Dabei ist hervorzuheben, daß die Geschichte bereits mit der Erschaffung dieser Welt beginnt. Daher wird in den kosmographischen Einleitungen der Geschichtswerke ausführlich über den Beginn und den Verlauf der Schöpfung gesprochen. Dabei werden Kosmogonien, Lehren über die Erschaffung der Welt, vorgetragen. Mit der Erörterung der Ersten Geschöpfe beginnt auch Hamadānī sein Werk; bei Qazwīnī spielt dieses Thema aber keine Rolle. Gemeinsam ist den kosmographischen Einleitungen und den naturkundlichen Enzyklopädien die Erwähnung der supralunaren Erscheinungen, der Engel, aber auch der Planeten, der Tierkreiszeichen und Mondstationen; weiterhin die Erörterung meteorologischer Themen. Im Hinblick auf die Erdkugel werden in den kosmographischen Einleitungen geographische Angaben gemacht (bei Maqdisī etwa werden Meere, berühmte Flüsse und Berge, aber auch berühmte Städte vorgestellt).⁹⁴ Dagegen wird auf die Darstellung der Mineralien, der Pflanzen und der Tiere ganz verzichtet. Allerdings werden die Geistwesen und der Mensch behandelt. In einem wesentlichen Punkt unterscheiden sich also die naturkundlichen Enzyklopädien

bezeichnet er Qazwīnī's Werk als „popular encyclopedic cosmology“; Pellat, Ch.: „Mawsūʿa (a.) ,encyclopaedia“. In: EI 2 VI 904, führt dort auch *ʿAġāʾib al-mahlūqāt* als Beispiel an; GAP 141 bespricht Qazwīnī's Werk innerhalb der naturkundlichen Literatur und bezeichnet sein Werk dort als „enzyklopädische Kosmographie“.

90 In der Tat behandelt Abū Ḥāmid al-Ġarnātī's Werk weder supralunare Erscheinungen, noch die drei Naturreiche. *Tuḥfat al-albāb* behandelt in vier Abschnitten: 1. Ginnen und Menschen, 2. Länder und Gebäude, 3. Meere und Meeresgetier, 4. Ausgrabungen und Gräber. Vgl. Ducatez, G.: „La *Tuḥfat al-albāb* d'al-Ġarnātī“. In: REI 53 (1985) 151.

91 Radtke (1987) 282.

92 Radtke, B.: Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Erster Teil. Kosmographie. Wiesbaden, 1982; ders.: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im Mittelalterlichen Islam. Beirut, 1992.

93 Radtke (1987) 282. – Zu diesem Text, s.u. S. 258f.

94 Vgl. die Inhaltsangaben bei Radtke (1992) 68–86.

(bzw. die sogenannten Kosmographien) von den kosmographischen Einleitungen, und zwar in der Besprechung der drei Naturreiche.

Aufgrund der Darstellung der drei Naturreiche stehen die persischen, naturkundlichen Enzyklopädien – und so auch Qazwīnīs Werk – in engerer Beziehung zu den naturkundlichen Teilen der philosophischen Enzyklopädien als zu den kosmographischen Einleitungen der Weltgeschichtsbücher. Sie unterscheiden sich aber von den philosophischen Werken, da sie die theoretischer gehaltenen Abhandlungen über die Ersten Prinzipien und über das Entstehen und Vergehen aus der aristotelischen *Physik* nicht aufnehmen, andererseits Themen aus der Geographie integrieren und damit über den Rahmen der Physik hinausgehen. Hamadānī und Šahmardān stellen zudem einige aus der Physik abgeleitete Wissenschaften dar. Die Darstellung geographischer Themen wiederum verbindet die naturkundlichen Enzyklopädien mit den kosmographischen Einleitungen. Ähnliches trifft auf das Thema der Zeit zu, das verständlicherweise in den Einleitungen der Universalgeschichten eine große Rolle spielt, und das sowohl von Šahmardān als auch von Qazwīnī diskutiert wird, aber nicht in der Physik zur Sprache kommt. Aufgrund der Differenzierung und Erörterung der verschiedenen Begriffe können wir Qazwīnīs Werk als systematische Enzyklopädie bezeichnen, die im Hinblick auf ihren Inhalt genauer spezifiziert werden kann als naturkundliche Enzyklopädie.⁹⁵

Die Bemühungen, verschiedene Werke aufgrund ihrer strukturellen Ähnlichkeiten zu Gruppen zu ordnen, sind notwendig, um größere Zusammenhänge wahrnehmen zu können. Durch den Vergleich der „Inhaltsverzeichnisse“, auf den sich die Forschung bislang beschränkt hat, können aber nur grobe Rahmenbedingungen abgesteckt werden. Wir wissen, daß innerhalb eines ähnlichen Gerüsts sehr unterschiedliche Ausführungen der Themen vorgetragen werden können. In Bezug auf Qazwīnīs naturkundliche Enzyklopädie ist ihr Inhalt bislang nicht ernsthaft untersucht worden.⁹⁶ Es ist in der Tat ein relativ schwieriges Unternehmen, da in diesem Werk viele sehr unterschiedliche Wissensgebiete behandelt werden. Gerade auf der Suche nach Quellen und Vorbildern für

95 Dies entspricht dem Gebrauch bei Vesel (1986) 27–34 u. 46–47 im Zusammenhang mit den persischen Werken; Auch Peters (1968), der zwischen streng aristotelischen (philosophischen) Enzyklopädien und solchen, die auch arabische Wissenschaften integrieren, unterscheidet, weist darauf hin, daß Qazwīnīs Werk „testifies to the degree of differentiation that has taken place in such encyclopedias during the intervening period. The elements of history and *kalām*, so prominent in Mas‘ūdī and Maqdisi, are no longer the preserve of the author of the „Book-of-Knowledge“; the *mirabilia* of al-Qazwīnī are restricted almost entirely to the natural sciences.“

96 Lewicki, T.: „Al-Ḳazwīnī“. In: EI 2 IV 865: „The sources of the ‘Adjā’ib al-maḳhlūḳāt have not yet been studied.“; Giese (1986) 10: „Über islamische Kosmographien liegen keine grundlegenden Studien vor, die ... eine erschöpfende Darstellung der benutzten Quellen zulassen würden.“

Qazwīnīs Weltbeschreibung ist zu beachten, daß jedes einzelne dieser Wissensgebiete für sich genommen eine eigenständige literarische Tradition aufweist. Möglicherweise griff Qazwīnī für jedes Themengebiet auf andere Quellen zurück. Da die Forschung zu Qazwīnīs Enzyklopädie im Hinblick auf ihren Inhalt noch nicht weit fortgeschritten ist, habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, beispielhaft anhand von zwei ausgewählten Themengebieten – der Tiere und der Engel – den Inhalt im Detail zu untersuchen. Qazwīnīs Darstellung wird dabei mit früheren Texten verglichen, in denen die speziellen Themen in sehr unterschiedlichem Rahmen und nicht nur in den bislang vorgestellten Naturkunden behandelt werden. Dieses detaillierte Eindringen in die Materie soll dazu führen, das Besondere und Charakteristische an Qazwīnīs Werk nicht nur in seiner Form, sondern auch in seinem Inhalt zu erkennen. Als Ergebnis werden wir Qazwīnīs Weltbild, zumindest hinsichtlich der beiden ausgewählten Themenkreise, beschreiben können.

II. 2 Über die Tiere

Als ersten Untersuchungsgegenstand habe ich die Tiere gewählt. Die Tiere, *al-hayawān*, zu denen auch der Mensch gezählt wird, stellen eines der drei Naturreiche dar, und zwar das in der kosmischen Hierarchie höchststehende Naturreich. Die Tierkunde bildet daher traditionell einen wesentlichen Bestandteil der Naturkunde. Anhand dieses Themenkreises kann Qazwīnīs Umgang mit einem im engeren Sinn naturkundlichen Thema untersucht werden. Die Tierkunde nimmt in Qazwīnīs Weltbeschreibung breiten Raum ein und zeugt daher von der wichtigen Stellung, die er diesem Thema beimaß. Die ausführliche Behandlung läßt auf eine Vielzahl herangezogener Quellen schließen. Ein weiteres Auswahlkriterium für diesen Themenkreis war die Tatsache, daß die tierkundliche Literatur in arabischer Sprache insbesondere durch die Forschungen M. Ullmanns und H. Eisensteins relativ gut erschlossen ist.¹ Nicht zuletzt wurden die Tiere als Beispiel ausgewählt, da anhand einiger besonders ausgefallener Exemplare, die wir auch Wundertiere nennen könnten, nicht nur das Wunderbare, sondern auch das Außergewöhnliche im Sinne Qazwīnīs veranschaulicht werden kann. In Werken der arabisch-persischen Literatur, die bis zum 7./13. Jahrhundert entstanden, werden Tiere in unterschiedlichsten Zusammenhängen behandelt. Kommen Tiere in literarischen Werken vor oder wird in der Rechtsliteratur diskutiert, welches Tierfleisch zum Speisen erlaubt sei, treten naturkundliche Gesichtspunkte in den Hintergrund. Qazwīnī behandelt die Tiere in seiner Enzyklopädie in einem naturkundlichen Rahmen, dessen Grundlage die aristotelische *Physik* bildet. Unser Interesse gilt vorrangig folgenden Fragen: Über welche Tiere berichtet Qazwīnī? Inwiefern ordnet er die Tiere systematisch? Welche Aussagen macht er über einzelne Tiere? Aus welchen Literaturgattungen stammen die von ihm zusammengetragenen Nachrichten? In welcher Form vermittelt er sie? Ziel des detaillierten Vergleichs ausgewählter Tierbeschreibungen mit unterschiedlichen Literaturgattungen ist es, Qazwīnīs Darstellung der Tiere innerhalb der arabisch-persischen Geistesgeschichte genauer einordnen zu können. Darüber hinaus können wir erwarten, Aufschluß über sein Verständnis von Naturkunde zu erhalten.

1 S.u. S. 116: Forschungsstand.

Forschungsstand

Die arabisch-persische Literatur, in der von Tieren gesprochen wird, ist sehr unterschiedlich geartet. Als wichtigste Grundlage für die Auswahl derjenigen Werke, die für einen genaueren Vergleich mit Qazwīnīs Text in Frage kommen, diente mir H. Eisensteins Einführung in die arabische Zoographie² und die beiden von M. Ullmann verfaßten Handbücher der Orientalistik über Medizin und über Natur- und Geheimwissenschaften.³ Ullmann widmet innerhalb der „Natur- und Geheimwissenschaften“ der Tierkunde ein eigenes Kapitel, in welchem er Werke, die in unterschiedlicher Art und Weise über Tiere handeln, in chronologischer Abfolge notiert und kommentiert. Losgelöst davon hat er Werke gesammelt, die speziell über die Jagd handeln; zum Abschluß werden übergreifende Themen wie Systematik, Fortpflanzung, Artbegriff, Nomenklatur und Mirabilien angesprochen. Eisenstein hat das vielfältige Material nach Literaturgattungen ausgebreitet und in elf Kapitel unterteilt: Koran und Recht – Dichtung – Adab-Werke – Lexikographie – historische, geographische und kosmographische Werke – Stein- und Pflanzenbücher – Medizin – Philosophie und Naturphilosophie – tierkundliche Literatur im engeren Sinn – pferdekundliche Literatur – Jagdliteratur. Diese Differenzierung zeigt die formale und thematische Vielfalt der Quellen. Der Zugang zu den einzelnen Werken wird durch Eisensteins Arbeit erheblich erleichtert.⁴ Vier Exkurse allgemeiner Art zu den Themenkreisen Artbegriff und Systematik, Tierkunde im Rahmen der Wissenschaften, Verwendung von Tieren und Tiere im Volksglauben bilden den Abschluß dieser wichtigen Abhandlung. Vergleichbare zusammenfassende Darstellungen persischer Zoographie fehlen.

Präsentation der Vergleichstexte

Adab-Werke

Mit dem Begriff *adab* – „feine Bildung, gute Sitte“ – wird eine Richtung der arabischen Prosaliteratur bezeichnet, deren Ziel es ist, Allgemeinbildung für ein

2 Eisenstein, H.: Einführung in die arabische Zoographie: Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur. Berlin, 1990.

3 Ullmann, M.: Die Medizin im Islam. Leiden, 1970. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Erster Abschnitt; ders.: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Leiden, 1972. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Zweiter Abschnitt.

4 Einige Gattungsgruppen sind bei ihm allerdings sehr weit gefaßt; eine Tatsache, der sich Eisenstein durchaus bewußt ist (vgl. Eisenstein (1990) 6 mit Anm. 3). Am wenigsten überzeugt m. E. die Zusammenstellung des Kapitels über Philosophie und Naturphilosophie.

gebildetes Publikum in angenehmer Form zu vermitteln.⁵ Das dieser Literaturgattung zugrundeliegende Prinzip wird als ‚Literarisierung‘ wissenschaftlicher Themen bezeichnet,⁶ das im Gegensatz zu einer Spezialisierung in den Wissenschaften stehe. In der zeitgenössischen Diskussion wird der *‘ālim* als ein Spezialist eines Wissenszweiges dem *adīb* gegenübergestellt, der sich mit dem Besten aus den verschiedenen Wissenszweigen beschäftigt.⁷ A. Miquel beschreibt das Wesen des Adab in der Formel: „De tout un peu, et en une méthode: l’agrément.“⁸ Wir erwarten also von den Werken, die sich innerhalb der Adab-Literatur mit den Tieren beschäftigen, – im Vergleich etwa zu der theoretisch-philosophischen Literatur –, einen grundsätzlich anderen Ansatz der Tierdarstellung. Dennoch schließen sich *‘ilm* und *adab* nicht aus, sondern können miteinander verbunden,⁹ ja sogar synonym benutzt werden.¹⁰ Aus der Gruppe von Werken, die sich in literarischer Form den Tieren zuwendet, wurden zwei zum direkten Vergleich mit Qazwīnī ausgewählt.

Zu den Hauptvertretern der Adab-Literatur zählt AL-ĠĀHIZ (159/776 in Baṣra geboren, wo er 255/869 starb), einer der Repräsentanten abbasidisch-muʿtazilitischer Geisteshaltung.¹¹ Gegen Ende seines Lebens wandte er sich in seinem umfangreichsten Werk, dem *Kitāb al-ḥayawān* speziell den Tieren zu.¹² Andere erhaltene Werke der arabischen Literatur, die die Tiere zu ihrem Hauptthema machen, gibt es vor dem 7./13. Jahrhundert kaum.¹³ Auch im Vergleich zu späteren „Tierbüchern“¹⁴ bleibt dasjenige des Ġāhiz das

5 Bonebakker, S.A.: „Adab and the concept of *belles-lettres*“. In: Ashtiany, Julia u.a. (Hgs.): *‘Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge, 1990. 30 kritisiert die willkürliche Verwendung des Begriffes ‚Adab-Literatur‘ und schlägt eine eingeschränkte Definition vor, die sich auf die ‚passive‘ Bedeutung von *adab* bezieht als ‚literarische Gelehrsamkeit des Gebildeten‘.

6 Grünebaum, G. von: *L’Islam médiéval, histoire et civilisation*. Paris, 1962. 282.

7 Bonebakker (1990) 24 führt Ibn Qutayba, *‘Uyūn* II 129, 3f. an; vgl. die Übers. bei Rosenthal, F.: *Knowledge Triumphant*. Leiden, 1970. 263.

8 Miquel I (1967) 36.

9 Vgl. Rosenthal (1970) 251f.

10 Rosenthal (1970) 257; Ibn Qutayba, *‘Uyūn* II 120. 9f.

11 Zum Autor vgl.: Pellat, Ch.: *Le milieu basrien et la formation de Djāhiz*. Paris, 1953; ders.: „Al-Djāhiz“. In: EI 2 385–387; ders.: „Al-Jāhiz“. In: Ashtiany, Julia u.a. (Hgs.): *‘Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge, 1990. 78–95.

12 Ed.: ‘A. –S.M. Hārūn: *Kitāb al-ḥayawān li-l-Ġāhiz*. 7 Bde. Kairo, 1965–1969. – Vgl.: Vloten, G. van: Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert. Aus dem Holländischen (mit einigen Zusätzen) übertragen von Oskar Rescher. Stuttgart, 1918; Miquel I (1967) 45–56; GAS III 368–365; Ullmann (1972) 19f.; Gabrieli, F.: „Il Kitāb al-ḥayawān di al-Ġiāhiz e i suoi frammenti Ambrosiani“. In: *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*. Venezia, 1981. 245–255; Eisenstein (1990) 121–127.

13 Zu nicht erhaltenen Werken mit dem Titel *Kitāb al-ḥayawān*, vgl. Eisenstein (1990) 121.

14 Zu nennen sind Badā’i^c al-akwān fī manāfi^c al-ḥayawān des Ibn Abi l-Ḥawāfir (m. 700/1301) und das *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān* des ad-Damīrī (m. 808/1405).

umfangreichste und wichtigste Werk innerhalb der arabisch–persischen Literatur zu diesem Thema. Als solches wird es von allen späteren Autoren geschätzt und als Quelle herangezogen. Ohne nachvollziehbares Ordnungsprinzip wird immer wieder ein Tier zum Leitthema gewählt,¹⁵ über das möglichst zahlreich Belegstellen aus der früheren Literatur angeführt werden, die nach ihren Inhalten thematisch gruppiert sein können. Oft wird – durch einen darin geäußerten Gedanken angeregt – ein theologisches, soziologisches oder anthropologisches Thema diskutiert, in dem das Tier gar keine Rolle spielt. So werden, immer wieder durch derartige Abschweifungen aufgelockert, viele verschiedene Tiere vorgestellt; insgesamt ca. 210 Arten,¹⁶ wobei 397 verschiedene Namen genannt werden. Zu den Hauptquellen, die Ġāhiz für seine umfangreiche Zusammenstellung über die Tiere nutzt, gehört zuerst einmal die arabische Überlieferung, und zwar besonders Gedichte und Sprichwörter der Beduinen, in denen Tiere erwähnt werden;¹⁷ weiterhin nutzt er beduinische Vorstellungen, die mit einzelnen Tieren verknüpft sind. Zur Zeit von Ġāhiz wurde das vorislamische Gedichtgut gesammelt, thematisch geordnet und kommentiert. Zu diesen Werken zählt das *Kitāb ma^cānī aš-šif* des Ibn Qutayba (m. 276/889), der darin Gedichte ‚über das Pferd‘, ‚über die Raubtiere‘ und ‚über die Fliegen und ähnliches‘ zusammenstellt.¹⁸ Folglich überliefern Ġāhiz und Ibn Qutayba – allerdings in anderem Zusammenhang – das gleiche Material.¹⁹ Zur arabischen Überlieferung gehören auch lexikographische Erläuterungen von Wörtern, die im Zusammenhang mit Tieren stehen.²⁰ Auch koranische und in der islamischen Tradition festgehaltene Aussagen über Tiere nimmt Ġāhiz auf. Die zweite Hauptquelle seines Tierbuches ist die griechische Überlieferung. Hier steht an erster Stelle das Tierbuch des Aristoteles.²¹ ARISTOTELES (4. Jh.v.Chr.) hat mehrere Abhandlungen über Tiere verfaßt, von denen die drei wichtigsten, *Geschichte der Tiere*, *Teile der Tiere* und *Zeugung der Tiere* als ein zusammenhängendes Werk in 19 Kapiteln unter dem Titel *Kitāb al-ḥayawān* von Yuḥannā b. Bitrīq (m. 198/813) ins Arabische übersetzt wurden.²²

15 Eine Aufzählung dieser ‚Leittiere‘ gibt Gabrieli (1981) 250.

16 GAS III 374, nach Vloten (1918) 44.

17 Zu den Tieren in der Dichtung, vgl. den Überblick mit Versbeispielen bei Eisenstein (1990) 22–28.

18 Eisenstein (1990) 24. – Ed.: *Kitāb al-ma^cānī al-kabīr*. 3 Bde. Haydarābad, 1949–1950.

19 S. z.B. u. S. 184 (zum Hasen).

20 Zu den Tieren in der arabischen Lexikographie vgl. Eisenstein (1990) 54–64.

21 Die von Ġāhiz mit „*ṣāḥib al-mantiq*“ markierten Zitate wurden untersucht von: Al-Ḥāğiri: „*Taḥrīğ nuṣuṣ Aristātālisīyya min K. al-Ḥayawān*“. In: *Mağallat Kullīyyat al-Ādāb*, Alexandria, 6–7 (1952/53) 15–35 u. 8 (1954) 69–89.

22 Teile dieser arabischen Übersetzung sind ediert: Die Kapitel 15–19, das entspricht der *Zeugung der Tiere*, von J. Brugman u. H.J. Drossaart Lolofs. Leiden, 1971; die Kapitel 11–14, das entspricht den *Teilen der Tiere*, von R. Kruk. Amsterdam, 1979. Zu der arabischen Überlieferung dieses Werkes vgl. Peters, F.E.: *Aristoteles Arabus*. The Oriental Translations and

Die *Geschichte der Tiere* ist ein relativ frühes Werk des Aristoteles. Keines dieser Werke ist nach einzelnen Tieren geordnet, aber in der *Geschichte der Tiere* finden sich die ausführlichsten Einzelinformationen. Daher hat Ğāhiz nicht die theoretischen, allgemeinen Aussagen benutzt, die Aristoteles in den *Teilen der Tiere* und der *Zeugung der Tiere* formuliert, sondern hauptsächlich die *Geschichte der Tiere* herangezogen.²³ Als dritte Quelle können wir Ğāhiz' eigene Beobachtungen nennen, die sich aus Erfahrungen und Experimenten zusammensetzen. Ğāhiz breitet in seinem *Kitāb al-ḥayawān* also ein naturkundlich und literarisch geprägtes Wissen über die Tiere aus, in dessen Zentrum der Mensch steht²⁴ und dessen Hauptziel der Beweis der Existenz Gottes ist. Ğāhiz stellt zu Beginn seines Werkes ein System zur Klassifizierung der Tiere auf, dessen Hauptkriterium die Fortbewegungsart (laufen, fliegen, schwimmen, kriechen) ist, einerseits ergänzt durch die Ernährungsweise (Fleisch- oder Körnerfresser) und andererseits ergänzt durch besondere Körperteile der Tiere.²⁵ Da er seine Tierdarstellungen aber nicht nach diesem System anordnet und im Verlauf des Werkes einzelne Tiere diesem System nicht zuordnet, bleibt es ein rein theoretisches Gerüst.

IBN QUTAYBA (213/828 in Kufa geboren, lebte bis 276/889 in Bagdad) wird ebenfalls zu den Autoren der Adab-Literatur gezählt. Vom theologischen Standpunkt aus gesehen gehört er zu denjenigen, die die Restauration der Sunna vorangetrieben haben.²⁶ In seinem Werk *ʿUyūn al-ahbār* (Nachrichtenquellen)²⁷ breitet Ibn Qutayba ein ‚Wissensprogramm für Jedermann‘²⁸ aus, indem er über viele Themen spricht.²⁹ Der vierte große Themenkreis behandelt ‚Tugenden und Fehler‘. Die ersten 10 Abschnitte davon handeln über den Menschen, die folgenden 22 Abschnitte bergen Nachrichten über Tiere. Zum Abschluß dieses

Commentaries on the Aristotelian Corpus. Leiden, 1968. 47f. – Ich zitiere Aristoteles nach der deutschen Übersetzung von P. Gohlke. Paderborn, (Bd. 1) 1949; (Bd. 2 u. 3) 1959.

23 Miquel I (1967) 46.

24 Besonders von Miquel I (1967) 45 hervorgehoben.

25 Ğāhiz I 27–31. Sehr anschaulich aufgeschlüsselt bei Ullmann (1972) 51; ausführlicher und mit Teilübers. wiedergegeben bei Eisenstein (1990) 189–190.

26 Lecomte, G.: Ibn Qutayba (mort en 276/889) l'Homme, son Oeuvre, ses Idées. Damaskus, 1965; ders.: "Ibn Qutayba". In: EI 2 III 844–847.

27 Ed.: Kairo: Dār al-kutub, 1963–1964. 4 Bde. – Die Übersetzung des Buchtitels ist schwierig: Kopf, L.: The Natural History Section from a 9th Century „Book of Usful Knowledge“. The *ʿUyūn al-ahbār* of Ibn Qutayba. Paris, 1949. 1, übersetzt: „The Choice of Transmitted Information“; Lecomte (1965) 144, übersetzt: „Documents essentiels“.

28 Lecomte (1965) 145; Bonebakker (1990) 30: „In general terms, *ʿUyūn* is an anthology covering a wide range of topics, many of them non-literary, with which Ibn Qutayba expects every educated Muslim to be conversant.“

29 Die Themen lauten: Herrscher – Krieg – Macht – Tugenden und Fehler – Wissen und Beweis – Askese – Freundschaft – Zielstrebigkeit – Essen – Frauen. Vgl. Auflistung mit kurzen Erläuterungen bei Lecomte (1965) 145f.

Themenkreises findet sich je ein Abschnitt über Pflanzen, Steine und Ğinn.³⁰ Die Tiere sind hier in die kosmische Hierarchie: Mensch – Tier – Pflanze – Stein eingeordnet. Über die Tiere wird zuerst in vier übergeordneten Abschnitten unter den Stichwörtern „fehlerhafte Tiere“, „zusammengesetzte Tiere“, „Tierfeindschaften“ und „Tiersprichwörter“ gesprochen. Dann werden die Tiere in vier Gruppen aufgeteilt, in: Haustiere – Wildtiere – Vögel – Insekten. Eine theoretische Bemerkung darüber fällt nicht. Von den Wildtieren werden in einem eigenen Abschnitt Wolf, Elefant, Gepard, Hase, Affe und Bär vorgestellt; ohne Zuordnung wird über den Strauß geschrieben; als Vögel werden Fledermaus, Schwalbe und Star, Adler und Gabelweihe, Rabe und Sandgans erörtert. Es fällt auf, daß überhaupt relativ wenige Tiere speziell behandelt werden und daß die Wassertiere völlig fehlen. Dennoch ist der Versuch zu würdigen, die Tiere nach Klassen geordnet einzeln vorzustellen. Dieser Versuch ist aber nicht konsequent durchgeführt, da zum Beispiel der Strauß zwar separat besprochen, aber keiner der Klassen zugeordnet wird, und da Ibn Qutayba zunächst übergreifende Tierthemen behandelt.

Theoretisch-philosophische Literatur

Es wird behauptet, daß die Zoologie als „eine Wissenschaft von den Tieren mit einer aus ihrem Gegenstand entwickelten Methodik“ den arabisch-islamischen Autoren unbekannt war.³¹ Tatsache ist, daß die philosophischen Enzyklopädien, die die nicht-religiösen Wissenschaften in der von Aristoteles vorgegebenen Systematik behandeln, als Teilgebiet der Naturwissenschaft, *ʿilm at-ṭabīʿiyya* auch die Wissenschaft über die Lebewesen, *ʿilm al-ḥayawān* behandeln.³² Selbstverständlich folgt diese Wissenschaft nicht heutigen Vorstellungen einer naturwissenschaftlichen Methodik. Es werden aber allgemeine Lehrsätze über die Tiere formuliert. Aus diesen Werken, die in theoretisch-philosophischer Form über das Tierreich handeln, wurden zwei zum Vergleich mit Qazwīnīs Text ausgewählt:

Die philosophische Enzyklopädie, die uns als *RASĀʿIL IḤWĀN AṢ-ṢAFĀʿ* (Sendschreiben der Lauteren Brüder) bekannt ist,³³ handelt innerhalb der zweiten Abteilung, die den Naturwissenschaften *al-ğismāniyyāt at-ṭabīʿiyyāt* gewidmet ist, die 8. Risāla den Tieren.³⁴ Im ersten Teil werden allgemeine, theoretische

30 Vgl. die Übersicht bei Kopf (1949) 10f.

31 Ullmann (1972) 5; Eisenstein (1990) 199.

32 Vgl. Pellat, Ch.: „Ḥayawān“. In: EI 2 III 311; Eisenstein (1990) 199–201, die die gleichen Beispiele anführen: Al-Fārābī, die *Iḥwān aṣ-Ṣafāʿ* und al-Ḥawārizmī (Autoren des 10. Jhdts.). Andere Autoren, die aristotelische Traktate über Tiere kommentierten, s. Eisenstein (1990) 119. (Sowohl Pellat als auch Eisenstein weisen darauf hin, daß in anderen Enzyklopädien, nämlich bei al-Ğazālī und Ibn Ḥaldūn, *ʿilm al-ḥayawān* nicht erwähnt wird.)

33 S.o. S. 105f.

34 *Rasāʿil* II 178–377. Kommentiert bei Ullmann (1972) 24f. und bei Eisenstein (1990) 114f.

Aussagen über die Tiere formuliert.³⁵ Sie haben ihren festen Platz innerhalb der kosmischen Hierarchie zwischen Pflanzen und Menschen und werden ihrerseits hierarchisch unterschieden. Die Tiere zeichnen sich vor den Pflanzen durch Bewegung und Gefühl aus (180).³⁶ Verschiedene Kategorien werden erläutert, nach denen die Tiere eingeteilt werden können: Nach der Fortpflanzungsart (181 u. 192): Säugende – Eierlegende – aus Fäulnis Entstehende; nach dem Lebensraum (196): Luft – Wasser – Land – Staub;³⁷ nach dem Lebensraum kombiniert mit charakteristischen Körperteilen (186):

- Vierbeiner, *bahā'im* (mit Vollhuf), d.h. Einhufer;³⁸
- Weidetiere, *an^cām* (mit gespaltenem Huf), d.h. Paarhufer;
- Raubtiere, *sibā^c* (mit Schneidezähnen und Krallen);
- Wildtiere, *wuḥūš* (Mischung aus Ein- und Zweihufern und den Raubtieren);
- Singvögel, *ṭuyūr* (mit Schwingen, Federn und Schnäbeln);
- Raubvögel, *ḡawāḥir* (mit gebogenem Schnabel und krummen, spitzen Fängen);
- Wassertiere, *ḥayawānāt al-mā'* (im Wasser);
- Schwärmer, *ḥašarāt* (Flugtiere ohne Federn);
- Kriecher, *hawāmm* (kriechen und ähnliche Fortbewegungsarten).

Weitere Kategorien dienen vor allem dazu, Schwärmer und Kriecher feiner zu differenzieren: Nach der Anzahl der Sinne (184f.: die unvollkommensten Tiere besitzen nur Tastsinn, dann folgen Geschmack, Geruch, Gehör und erst die vollkommensten besitzen alle 5 Sinne); nach der Fortbewegungsart (185: wälzen, schleichen, wellenartige Fortbewegung, kriechen, laufen, fliegen, schreiten, tappen). In diesem Abschnitt werden spezielle Tiere nur als Beispiel für bestimmte allgemeine Eigenschaften genannt.³⁹ Es folgt dann die berühmte Tierfabel über den Streit wegen des Herrschaftsanspruches der Menschen über die Tiere.⁴⁰ Hier werden die Tiere in sieben Klassen eingeteilt (238): Die Ein- und Zweihufer; die Raubtiere; die Singvögel; die Raubvögel; die Schwärmer; die Kriecher und die Wassertiere. Diese Einteilung entspricht den im ersten Abschnitt vorgestellten neun Klassen, nur daß Ein- und Zweihufer und die Raub- und Wildtiere je zu einer

35 Rasā'il II 178–203; Übers.: Dieterici V: Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im Zehnten Jahrhundert. 191–216.

36 Im Folgenden beziehen sich die Zahlen in Klammern auf die Seiten der Edition.

37 Vgl. die schematische Darstellung bei Ullmann (1972) 51f. und bei Eisenstein (1990) 190f.

38 *Bahā'im* ist die allgemeine Bezeichnung für 'Vierbeiner', auch 'Vieh'; aus dem Gebrauch in den *Rasā'il* wird aber deutlich, daß hiermit speziell die Einhufer gemeint sind.

39 Nur die Mücke, *baqqa* wird im Vergleich zum Elefanten ausführlicher beschrieben: Rasā'il II 188.

40 Rasā'il II 203–377; Übers.: Dieterici, F.: Der Streit zwischen Mensch und Thier. Ein arabisches Märchen aus den Schriften der lauterer Brüder. Berlin, 1858; Giese, A.: *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*: Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Hamburg, 1990.

Klasse zusammengefaßt werden. Bei den rein theoretischen Unterteilungen bleibt dem Leser die praktische Zuordnung einzelner Tiere selbst überlassen. In der Tierfabel wird nun jeweils der „König“ dieser Tierklassen benannt und auch sein „Gefolge“ aufgezählt. Die einzelnen Tiere, die dabei genannt und zugeordnet werden, werde ich zum direkten Vergleich bei der Besprechung von Qazwīnīs Systematik heranziehen.⁴¹ Die Tierfabel lehrt, daß der Mensch durch seinen Verstand und seine besonders fein entwickelten Sinne nicht wirklich in der kosmischen Hierarchie über den Tieren steht. Erst durch die Verheißungen Gottes auf ein ewiges Leben im Paradies (213f.) sei der Mensch vor den Tieren ausgezeichnet worden. Die Tierfabel, die in der Mitte der formal-naturkundlichen und der ethisch-religiösen Abhandlungen innerhalb der philosophischen Enzyklopädie steht, dient also zur Überleitung zwischen diesen Wissenschaften und macht deutlich, daß erst die Beschäftigung mit den ethisch-religiösen Wissenschaften den Menschen zu einem übergeordneten Lebewesen macht.⁴²

IBN SĪNĀ handelt in der zweiten Abteilung *aṭ-ṭabīʿiyyāt* seiner philosophischen Enzyklopädie *Kitāb šifāʾ an-nafs*⁴³ im abschließenden achten Teil über die Lebewesen *al-ḥayawān*.⁴⁴ Hier werden sehr viel ausführlicher als in der 22. *Risāla* der *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* die Unterschiede im Körperbau und in der Fortpflanzung bei den Lebewesen diskutiert. Ibn Sīnā hält sich besonders eng an die Art und Weise, wie Aristoteles über die Tiere handelt, worauf er selbst im ersten Satz seines Tierbuches hinweist.⁴⁵ Entsprechend der arabischen Übersetzung von Aristoteles Tierbüchern teilt Ibn Sīnā sein Buch in 19 Kapitel.⁴⁶ Es handelt sich um eine freie Wiedergabe der aristotelischen Bemerkungen zu den Tieren, ergänzt durch eigene Beobachtungen und eigene Überlegungen.

„Mirabilia“ in der Tierliteratur

Neben dem von Aristoteles gesammelten Wissen über Tiere existiert in der Antike eine andere tierkundliche Richtung, die wohl auf Bolos Demokritos (3. Jh.v.Chr.) zurückzuführen ist, und deren Eigenart darin liegt, daß sie über die „Natur“ (*physis*) der Tiere berichtet.⁴⁷ In dieser Tradition entstehen in der Spätantike mehrere tierkundliche Werke, von denen einige ins Arabische übersetzt wurden,

41 Vgl. die Tabelle S. 133–139.

42 Vgl. Dieterici (1858) 259f.

43 S.o. S. 106.

44 Ed.: I. Madkūr: *Ibn Sīnā. Kitāb šifāʾ an-nafs. Aṭ-Ṭabīʿiyyāt. 8. Al-Ḥayawān*. Kairo, 1970. Kommentiert von I. Madkūr im Vorwort zur Edition (arab. k–t; franz. 7–21) und bei Ullmann (1972) 26f.

45 Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* I.

46 Madkūr, I.: Vorwort zur Edition (1970) 14.

47 Vgl. Wellmann, M.: *Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung*. Leipzig, 1930. 18f.

welche die arabisch–persischen Schriften über Tiere beeinflussen konnten. Viele darin enthaltene Geschichten zu einzelnen Tieren werden aufgrund ihres kuriosen Inhaltes zu den „Mirabilia“ gezählt.⁴⁸ Bei der Verwendung dieses Begriffs muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß die im folgenden vorzustellenden Werke sich selbst nicht als „Mirabilia“ –Sammlungen verstehen.

Der sogenannte *PHYSIOLOGUS*⁴⁹ wurde von einem anonymen Autor wohl im 4. Jh.n.Chr.⁵⁰ in griechischer Sprache verfaßt. In diesem Buch werden Geschichten aus der oben angedeuteten Tradition ausgewählt (und teilweise umformuliert), um sie als christliche Allegorie deuten zu können. Ausgewählt werden in der Bibel erwähnte Tiere, so daß jeder Abschnitt mit einem Bibelzitat beginnen kann; dann wird mit den Worten: „Der Physiologus sagt...“ der eigentlich tierkundliche Bericht wiedergegeben, gefolgt von einer theologischen Auslegung. In dieser christlich motivierten Form spielt der „Physiologus“ in der ‚islamischen‘ Literatur keine Rolle, wurde aber für ein christliches Publikum sowohl ins Arabische als auch ins Syrische übersetzt.⁵¹

In dieser Tradition steht auch das griechische Werk *Über die Tiere*, das THIMOTHEUS VON GAZA um 500 n.Chr. verfaßt hat.⁵² Da er nur Naturkundliches zu den Tieren notiert und in seiner Auswahl auch nicht durch die Nennung des Tieres in der Bibel eingeschränkt ist, bietet sein Buch eine größere Tierausswahl und zu den einzelnen Tieren mehr Informationen. Gleichzeitig finden sich viele Aussagen, die sich ebenfalls im „Physiologus“ finden.⁵³ Wie im „Physiologus“ fügt Timotheus von Gaza seine einzelnen Tierdarstellungen ohne ein erkennbares Ordnungskriterium aneinander.

Wohl im 4./10. Jahrhundert wurde das in 120 Kapitel eingeteilte *KITĀB NUĀṬ AL-ḤAYAWĀN* (*Buch über die Eigenschaften der Tiere*) verfaßt und als Schrift des

48 Vgl. z.B. die Zusammenstellung von „Mirabilien“ als Motivgruppe der islamischen Tierkunde bei Ullmann (1972) 60f.

49 Am Ende des 19. Jhs. wurde die Geschichte dieses Textes und seiner Übersetzungen mehrfach untersucht. Eine ausführliche Studie stammt von Wellmann, M.: *Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich–naturwissenschaftliche Untersuchung*. Leipzig, 1930. Im Zusammenhang mit der arab.–islam. Tierkunde genannt bei: Ullmann (1972) 14f. mit genauen Literaturangaben; Eisenstein (1990) 112f. – Ich zitiere diesen Text nach der deutschen Übersetzung von Treu, U.: *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*. Berlin, 1981, die auf der Grundlage des rekonstruierten griechischen Originals angefertigt wurde.

50 Wellmann (1930) 4–11, grenzt die Entstehungszeit auf „ca. 370“ ein.

51 Beide Fassungen ediert von Land, J.P.N.: *Physiologus Leidensis*. In: *Anecdota Syriaca IV* (1875).

52 Er lebte unter Kaiser Anastasios I Dikoros (reg. 491–518). Zu der Rolle seines Werkes innerhalb der islam. Tierkunde vgl. Ullmann (1972) 15f. Ein Auszug einer Bearbeitung aus dem 14. Jh. ist übersetzt worden von: Bodenheimer, F.S. und Rabinowitz, A.: *Timotheus of Gaza. On Animals. Peri zōōn. Fragments of a Byzantine Paraphrase of an Animal–Book of the 5th Century A.D.* Paris u. Leiden, 1949.

53 Vgl. die in Zitaten angeführten Parallelstellen bei Wellmann (1930) 23–33.

Aristoteles ausgegeben.⁵⁴ Diesem Werk sollen als Hauptquellen eine arabische Übersetzung des syrischen *Buches der Naturgegenstände*⁵⁵ und das Buch *Über die Tiere* von Timotheus von Gaza gedient haben, die ihrerseits beide mit dem „Physiologus“ verwandt sind. Da das *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān* nicht ediert ist, behilft man sich bislang damit, für die arabisch-persische Literatur auf Parallelstellen aus dem „Physiologus“ und aus dem Tierbuch des Timotheus von Gaza zu verweisen.⁵⁶ Unter anderem ist es überliefert in einer Handschrift, die aufgrund ihrer Illustrationen in das 7./13. Jahrhundert datiert wird.⁵⁷ In dieser Handschrift hat eine anonyme Person das *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān* als Schrift des Aristoteles kombiniert mit einem späteren Buch über den medizinischen Nutzen der Körperteile der Tiere.⁵⁸ Die beiden Texte sind meist deutlich voneinander zu unterscheiden: Fast jedes Tier wird in zwei Abschnitten vorgestellt, der erste trägt die Überschrift *na^ct* (Beschreibung) und gibt den Text des „Aristoteles“ wieder. Unter dem Vorbehalt, daß das *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān* als solches noch nicht ausreichend bearbeitet wurde,⁵⁹ ziehe ich diesen Text zum Vergleich heran. Was die Systematik betrifft, werden in der Londoner Handschrift die Tiere eingeteilt in: Haustiere, *al-ḥayawān al-ahlī* – Wildtiere, *al-ḥayawān al-waḥšī* – Vögel – Fliegen u.ä., *dubāb wa-...* – Fische. Dabei ist allerdings zu bemerken, daß die Handschrift an einigen Stellen in Unordnung geraten ist, so daß die moderne Bindung nicht die ursprüngliche Reihenfolge des Textes wiedergibt. Aus diesem Grund, und da vermutlich die systematische Aufteilung der Tiere von der anonymen Person aus dem 13. oder frühen 14. Jahrhundert herrührt, die die beiden Bücher miteinander verknüpfte, werde ich diese Ordnung nicht in den Vergleich der Systeme einbeziehen.

54 Vgl. Kopf, L.: „The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtā^c wal-Mu’ānasa of Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (10th century).“ In: Osiris 12 (1955) 56f.; und Ullmann (1972) 23f., die sich beide auf die Dissertation von Mayrhofer, H.: Kritische Einleitung zu einem arabischen Tierbuch. München, (1911) beziehen, von der 5 Seiten 1925 gedruckt wurden und die vollständig nur als 56 Seiten umfassendes, handschriftlich geschriebenes Manuskript existiert, das Kopf allerdings als Mikrofilm vorlag. Mayrhofer untersuchte die Handschrift aus dem Musée Asiatique in St. Petersburg no. 649d.

55 Dies ist ein anonymes, syrisches Werk aus dem 1./7. Jh., das den syrischen „Physiologus“ als eine seiner Quellen benutzt hat. Es wurde ins Deutsche übersetzt von Ahrens, K.: Das Buch der Naturgegenstände. Kiel, 1892.

56 So z.B. bei Kopf (1955) passim und bei Ullmann (1972) passim, speziell bei seiner Zusammenstellung der „Mirabilien“ 60f.

57 London, British Library MS Or. 2784. Vgl. Holter, K.: „Die islamischen Miniaturhandschriften vor 1350.“ In: Zentralblatt für Bibliothekswesen. 54, 1/2 (1937) 14. – Zu weiteren Handschriften, die diesen Text überliefern, vgl. GAS III 351f.

58 Das Kitāb manāfi^c al-ḥayawān des ^cUbaydallāh b. Ġibrīl b. Buḥtīšū^c, s.u. S. 127.

59 Bis auf die in Anm. 54 genannte Arbeit von Mayrhofer (1911).

ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWḤĪDĪ zwischen 310/922 und 320/932 höchstwahrscheinlich in Šīrāz geboren, wo er 414/1023 starb, lebte in Bagdad und Rayy.⁶⁰ Er war ein Literat mit guter Allgemeinbildung, der sich in keiner Wissenschaft spezialisierte und in seinem Stil Ġāḥiẓ zum Vorbild nahm. Daher zählt sein Werk zur Adab-Literatur. Eines seiner Werke, das *Kitāb al-imtā^c wa-l-mu'ānasa* (Genuß und Unterhaltung)⁶¹ präsentiert sich als Niederschrift von Abendunterhaltungen mit dem damaligen būyidischen Wesir Ibn Sa^cdān (reg. 373/983–375/985) in Bagdad und ist entsprechend in 40 Nachtgespräche unterteilt, denen meist keine Titel geben sind.⁶² In ihnen werden in lockerer, unsystematischer Form allerlei Themen⁶³ entweder im Dialog oder als Monolog erörtert. Besonders das Gespräch in der zehnten Nacht widmet sich den Tieren,⁶⁴ über die ohne systematische Ordnung Wissenswertes berichtet wird. In Bezug auf den Inhalt seiner Tierdarstellungen ist es sinnvoll, Tawḥīdī von den literarisch geprägten Abhandlungen über die Tiere abzugrenzen. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī kennt das *Kitāb al-ḥayawān* des Ġāḥiẓ, das er als Autorität für Tierkundliches nennt.⁶⁵ Er verfolgt bei seiner Behandlung der Tiere auch das gleiche Ziel, nämlich Gottes Existenz durch die Wahrnehmung der Wunder seiner Schöpfung zu beweisen.⁶⁶ Im Vergleich zu Ġāḥiẓ und Ibn Qutayba fehlen bei Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī aber die in literarisches Gewand gekleideten Informationen über die Tiere aus der arabischen Tradition, auf deren Sammlung die beiden anderen Autoren viel Wert legen. Tawḥīdī hat die Bücher über Tiere, die ihm als ‚aristotelische‘ Werke bekannt waren, zusammengeführt, denn als seine Hauptquellen kann erstens die arabische Übersetzung von Aristoteles Werk *Über die Geschichte der Tiere* gelten, und zweitens ein pseudo-aristotelisches Werk der oben beschriebenen „Mirabilia“-Tradition, möglicherweise das genannte *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān*,⁶⁷ das den Autoren des 3./9. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung stand. Tawḥīdī verknüpft diese Werke, indem er im ersten Teil seiner

60 Bergé, M.: Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Damaskus, 1979; Keilani, I.: Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī. Essayiste Arabe du IV^e s. de l'Hégire (Xe s.) Introduction à son oeuvre. Beirut, 1950; Kopf (1955) 47–50; Stern, S.M.: „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī“. In: EI 2 I 126f.; Watt, W.M.: „Abū Ḥayyān Tawḥīdī“. In: EI^r I 317f.; Bergé, M.: „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī“. In: *Abbasid Belles-Lettres* (1990) 112–124.

61 Ed.: Amīn, A. und Az-Zayn, A. 3 Bde. Beirut, 1932–1944. Zu diesem Werk vgl. Keilani (1950) 47–50; Kopf (1955) 50–53; Ullmann (1972) 26; Eisenstein (1990) 42f.

62 Eine Ausnahme ist die 10. Nacht mit dem Gespräch über die Tiere.

63 Kopf (1955) 53 unterscheidet: Theologie, Philosophie, Politik, Philologie, Rhetorik und Stil, Literatur, Charaktereigenschaften, Ethnographie, Mineralogie und Zoologie.

64 Dieser Abschnitt ist übersetzt von Kopf (1955) 61–112. Aber auch in den Gesprächen der 9., 17. und 24. Nacht werden Tiere erwähnt; die entsprechenden Passagen fügt Kopf in Übersetzung als Appendix 113–116 hinzu.

65 So Kopf (1955) 55; Bergé (1979) 345.

66 Tawḥīdī, *Imtā^c* I 195f.; (Kopf 1955) 111f.

67 Kopf (1955) 56.

Abhandlung größtenteils der *Geschichte der Tiere* folgt und im längeren zweiten Teil einem „Mirabilia“-Werk.⁶⁸ Aus diesem Grund kommt er auf einige Tiere mehrmals zu sprechen. Seine Abhandlung ist nicht – so wie dies auch für den „Physiologus“, für Timotheus von Gaza und das *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān* zutrifft – in einzelne, ein spezielles Tier beschreibende Abschnitte aufgeteilt.

Geographische Literatur und Reiseberichte

Innerhalb der geographischen Literatur sind von besonderem tierkundlichen Interesse die Beschreibungen exotischer Tiere ferner Länder. Es handelt sich dabei um eine relativ große Anzahl von Werken, die natürlich alle keine systematische Darstellung der Tiere liefern. Ich werde sie im Einzelnen erst zu Beginn des vergleichenden Kommentars zum Nashorn vorstellen.

Persische naturkundliche Enzyklopädien

Die persischen naturkundlichen Enzyklopädien behandeln als wesentlichen Bestandteil ihres Werkes die Tiere. Sie stellen enzyklopädisch einzelne Tiere in einem gesonderten Abschnitt vor und ordnen dafür die Tiere nach verschiedenen Klassen.

ŠAHMARDĀN beginnt sein Werk *Nuzhat-nāma-i ‘Alā’ī* mit der Darstellung der drei Naturreiche.⁶⁹ Er ordnet diese nach der kosmischen Hierarchie an und beginnt mit dem hierarchisch Höchststehenden. Zunächst wird der Mensch vorgestellt, gefolgt von den Vierbeinern – den Vögeln – und den Insekten und Fischen. Insgesamt werden 121 Tiere beschrieben und zu jedem Tier auch dessen medizinischer Nutzen erläutert. Šahmardān ordnet die Tiere innerhalb der einzelnen Klassen nicht alphabetisch.

HAMADĀNĪ behandelt in seinem Werk *‘Ağā’ib al-mahlūqāt wa-ğarā’ib al-mawğūdāt* am Ende die Menschen und die Ğinn, und schließlich: die Vierbeiner – die Vögel – Fisch, Schildkröte und Frosch – Schlange und Skorpion – Wespe, Spinne, Fliege und Ameise – und die Mücke.⁷⁰ Innerhalb dieser Klassen ordnet Hamadānī die 119 im Einzelnen beschriebenen Tiere alphabetisch.

Die medizinische Literatur

Die meisten Texte, in denen Tiere allgemein beschrieben werden, geben über die medizinische Verwendung der Tiere keine Nachricht. Dabei bildet das Buch von Šahmardān eine wichtige Ausnahme. Er kombiniert – wie Qazwīnī – eine allgemeine Beschreibung der Tiere mit einer Aufzählung der medizinischen

68 Kopf (1955) 57f.

69 Zum Autor u. seinem Werk, vgl. o. S. 107f. und Schaubild Nr. 2, S. 103.

70 Zum Autor u. seinem Werk, vgl. o. S. 108f. und Schaubild Nr. 2, S. 103.

Wirksamkeiten. Die medizinischen Texte ihrerseits geben keine allgemeine Beschreibung der Tiere, sondern beschränken sich auf die Darstellung ihrer medizinischen Verwendbarkeit.

Der Autor des ersten großen allgemein-medizinischen Werkes in islamischer Zeit, ^cALĪ B. SAHL RABBAN AṬ-ṬABARĪ widmet innerhalb seines Werkes, das er *Firdaws al-ḥikma* (das Weisheitsparadies) nennt und das er im Jahre 235/850 in Samarrā' vollendete,⁷¹ einen eigenen Abschnitt dem Nutzen, *manāfi^c* einiger (ca. 55) Tiere.⁷² Im 5./11. Jahrhundert verfaßt ^cUBAYDALLĀH B. ĞIBRĪL B. BUḤTĪŠŪ^c (m. nach 450/1058), Mitglied einer über Generationen mit Medizin befaßten Familie, in Mayyāfāriqīn ein Buch,⁷³ das *Kitāb manāfi^c al-ḥayawān*, das ausschließlich der Nutzung der Tiere (ca. 120) gewidmet ist.⁷⁴

ZAKARIYYĀ' AR-RĀZĪ (m. 313/925), Schüler des Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī, schreibt ein umfangreiches allgemein-medizinisches Werk, das *Kitāb al-ḥāwī*, in dem in einem eigenen Abschnitt die Einfachen Heilmittel, *al-adwiya al-mufrada* in alphabetischer Reihenfolge beschrieben werden.⁷⁵ Dabei handelt es sich in der Hauptsache um Pflanzen, zwischen denen auch einzelne Tiere angeführt sind. Ein Abschnitt über die Einfachen Heilmittel findet sich in allen großen allgemein-medizinischen Werken. Dazu zählt der herausragende Kanon der Medizin, *Qānūn fi-ṭ-ṭibb*, des IBN SĪNĀ (m. 428/1037).⁷⁶ Ebenso das Werk von IBN HUBAL, *al-Muḥtārāt fi-ṭ-ṭibb*, das er 560/1165 in Mosul verfaßte, wo er 610/1213 starb.⁷⁷ Auch das spezielle Handbuch der Chirurgie, das IBN AL-QUFF

71 Ullmann (1970) 119–122; Eisenstein (1990) 99f.

72 ^cAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī: *Firdaws al-ḥikma fi-ṭ-ṭibb*. Ed. Muḥammad Zubayr aṣ-Ṣidīqī. Berlin, 1928. 421–444; Einige der hier genannten Wirksamkeiten finden sich in dt. Übers. in: Raslan, U.: Über die Erhaltung der Gesundheit. Ein Hygiene Traktat von Ali ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī (810–855). Bonn, 1975.

73 Ullmann (1970) 110f.

74 Ullmann (1972) 28. – Die von mir verwendete Handschrift, London, British Library, Ms. Or. 2784, beinhaltet neben dem *Kitāb nu^cūt al-ḥayawān* (vgl. o.S. 123f.) auch das *Kitāb manāfi^c al-ḥayawān* des ^cUbaydallāh. Auf Fol. 101v ff. findet sich der Beginn des Buches von ^cUbaydallāh. Hier erfahren wir, daß er sein Buch im Auftrag des Amīr Sa^cd ad-Dīn (Fol. 102r, 1) verfaßte. Er sagt, er habe nur Tiere berücksichtigt, deren Körperteile nützlich seien (Fol. 102r, 7–9). In der Handschrift, die zwei Werke vereint, wird jedes Tier in zwei Abschnitten vorgestellt. Der zweite Abschnitt, der den Text des ^cUbaydallāh beinhaltet, wird durch die Überschrift *manāfi^c* (Nutzen) vom ersten Abschnitt über die Beschreibung, *na^c*, des Tieres getrennt.

75 Nasr, S.H.: *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, Massachusetts, 1968. 196–209; Ullmann (1970) 128–131; Zakariyyā' ar-Rāzī: *Kitāb al-ḥāwī fi ṭ-ṭibb*. Ed.: M. ^cAbdu'l Mu^cid Khan: Teil XX–XXI: *Al-adwiya al-mufrada*. Haydarabad, 1388/1968.

76 Ullmann (1970) 152–154. Ibn Sīnā: *Al-Qānūn fi ṭ-ṭibb*. Ed.: 3 Bde. Beirut: Dār Ṣādir (New reprint by offset), o.J. I 243–470.

77 Ullmann (1970) 161f.; Vernet, J.: "Ibn Hubal". In: EI 2 III 802; Ibn Hubal: *Kitāb al-muḥtārāt fi ṭ-ṭibb*. Ed.: Haydarabad, 1362/1934–1364/1944. II 15–207.

schrieb, enthält einen Abschnitt über die Einfachen Heilmittel.⁷⁸ Der 630/1233 in Karak geborene Mediziner studierte bei Ibn Abī Uṣaybi^ca und praktizierte am Nūrī-Krankenhaus in Damaskus, wo er 685/1286 starb.

Daneben existieren medizinische Werke, die sich speziell mit Heilmitteln beschäftigen, wie AL-BĪRŪNĪS (m. 443/1051) *Kitāb aṣ-ṣaydana*;⁷⁹ das *Aqrābādīn* des AL-QALĀNISĪ (schreibt 590/1194)⁸⁰ oder das *al-Ġāmi^c* genannte Werk des IBN AL-BAYṬĀR (m. 646/1248), bei dem Ibn Abī Uṣaybi^ca in Damaskus studierte.⁸¹

Gleichermaßen aufgebaut ist auch das Werk des ZAKARIYYĀ' AR-RĀZĪ, das er *Kitāb al-ḥawāṣṣ* nennt;⁸² ebenso das *Kitāb al-ḥawāṣṣ* des ABU L-^cALĀ' ZUHR (m. 525/1131).⁸³ Allein die Tatsache, daß diese beiden Werke, die sich speziell den Wirksamkeiten, *ḥawāṣṣ* widmen, noch nicht ediert sind, zeigt, wie unzulänglich ihr Inhalt untersucht wurde. Daher kann an dieser Stelle nicht beschrieben werden, wie weitgehend sich diese Bücher von den Büchern über Heilmittel inhaltlich unterscheiden. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen – wie in den Werken oder Abschnitten über die Einfachen Heilmittel – sowohl Pflanzen als auch Tiere behandelt werden.⁸⁴

Darüber hinaus gibt es Giftbücher, in denen unter anderem giftige Tiere vorgestellt werden. Es wird beschrieben, wie sich ihr Gift auswirkt und wie diese Vergiftungen behandelt werden können. Ein sehr frühes, herausragendes Buch der Gifte verfaßte ĠĀBIR IBN ḤAYYĀN (4./10. Jh.).⁸⁵ In den großen allgemein-medizinischen Werken finden sich eigene Abschnitte über die Gifte, darunter auch speziell die Tiergifte. Unter diesen Abschnitten wurde derjenige aus IBN SĪNĀS *Qānūn* zum Vergleich herangezogen.⁸⁶

78 Ullmann (1970) 176f.; Ibn al-Quff: *Kitāb al-ʿumda fi l-ġirāḥa*. Ed.: Haydarabad, 1356/1937. I 210–266; Kircher, H.G.: Die „einfachen Heilmittel“ aus dem „Handbuch der Chirurgie“ des Ibn al-Quff. Bonn, 1967.

79 Ullmann (1970) 272f.; Bīrūnī: *Kitāb aṣ-ṣaydana fi-t-ṭibb*. Ed. u. Übers.: H.M. Said: Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica. Karachi, 1973.

80 Ullmann (1970) 307f.; Ed.: Muḥammad Zuhayr al-Bābā. Aleppo, 1403(1983); Fellmann, I.: Das *Aqrābādīn* al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchung zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. Beirut, 1986.

81 S.o. S. 65. – Ullmann (1970) 280–283; Ibn al-Bayṭār: *Al-Ġāmi^c li-mufradāt al-adwiyya wa-l-aġdiyya*. Ed.: Q.M. ar-Raġab. 2 Bde. Bagdad, o.J.; Übers.: Sontheimer, J.: Grosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen Heil- und Nahrungsmittel. 2 Bde. Stuttgart, 1840–1842.

82 Kraus II 1942 (1989) 63f. Anm. 5; Fellmann (1986) 110; Durch die Freundlichkeit von Herrn Fuat Sezgin konnte ich einen Mikrofilm der Handschrift Istanbul, Murat Molla 1826 einsehen.

83 Berlin, Ahlwardt 6166 (Pm. 14); Ahlwardt 458f.; Ullmann (1972) 28f.; In der HS Berlin fehlen die beiden ersten Stichworte Mensch und Löwe. (Eisenstein (1990) 98 beschreibt diesen Text, als ob er nur von Tieren handele).

84 Teilweise auch noch einzelne weitere Dinge.

85 Ullmann (1970) 327f.; Siggel, A.: Das Buch der Gifte des Ġābir Ibn Ḥayyān. Wiesbaden, 1958.

86 Ullmann (1970) 333-337; Ibn Sīnā, *Qānūn* III 217–262.

Außerdem wurde ein Buch in den Vergleich einbezogen, das ein gewisser MUHAMMAD B. AYYŪB AL-ḤĀSIB im 5./11. Jahrhundert auf persisch verfaßte mit dem Titel *Tuḥfat al-ġarā'ib*.⁸⁷ Dieses Buch ist kein medizinisches Werk im engeren Sinn, sondern behandelt die praktischen Wissenschaften. Es gibt darin aber auch einen Abschnitt über die Körperteile einiger Tiere und ihren medizinischen Nutzen (ca. 48 Tiere).⁸⁸ Dieses Kapitel ähnelt im Aufbau den zuerst genannten medizinischen Werken, die sich speziell der Nutzung der Tiere widmen. Das Buch enthält weiterhin vier Kapitel über Wirksamkeiten, die sich nach ihrer Wirkungsart und zwar nach Hören, Sehen, Riechen oder Schmecken unterscheiden, wobei einige Tiere genannt werden.⁸⁹ Weiterhin gibt es mehrere Kapitel über die Wunder der Welt, wozu auch einige Tiere zählen. Dieser Abschnitt, in dem vereinzelt Tiere geographischen Räumen zugeordnet vorgestellt werden, entspricht der Behandlung der Tiere in der geographischen Literatur; hier finden sich allgemeine Beschreibungen einzelner Tiere, jedoch ohne Berücksichtigung ihres medizinischen Nutzens.⁹⁰

Qazwīnīs Abhandlung über die Tiere

Qazwīnī gliedert die Beschreibung der sublunaren Welt nach den vier Elementen.⁹¹ Erst im Verlauf der Untersuchung zur Erde wird als letztes der drei Naturreiche die Tierwelt vorgestellt. Zu ihr gehört an erster Stelle der Mensch, gefolgt von den Ğinnen. Es schließen sich an:

- die Reittiere: *ad-dawābb*;
- die Weidetiere: *an-na^cam*;
- die Wildtiere: *as-sibā^c*;
- die Vögel: *aṭ-ṭayr*;
- die Kriecher und Schwärmer: *al-hawāmm wa-l-ḥašarāt*;

87 *Tuḥfat al-ġarā'ib*. (Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib?). Ed.: Ğ. Matīnī. Teheran, 1371/1952.

88 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 189–208: Kapitel 32.

89 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 35–53: Kapitel 3–6. Ğābir b. Ḥayyān, (der ein eigenes Giftbuch verfaßt hat), schrieb ein *Kitāb al-ḥawāṣṣ*, welches in den Vergleich nicht einbezogen wurde, da es keine vollständige Edition dieses Werkes gibt. Dieses Buch wurde von P. Kraus: Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'Histoire des Idées Scientifiques dans l'Islam. II. Kairo, 1942 (1989) 61–95 genauer besprochen und es scheint, daß das Buch *Tuḥfat al-ġarā'ib* viele Themen mit Ğābirs *Kitāb al-ḥawāṣṣ* gemeinsam hat. Eine weitere Gemeinsamkeit fällt auf: Das *Kitāb al-ḥawāṣṣ* unterscheidet – ebenso wie *Tuḥfat al-ġarā'ib* – Wirksamkeiten nach ihrer Wirkungsart, allerdings detaillierter: Hängen, Trinken, Sehen, Gegenüberstehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen. (Kraus II 1942 (1989) 93). Vgl. dazu auch S. 131.

90 Selbst für diesen Abschnitt gibt es eine Parallele zu Ğābir b. Ḥayyān, vgl. den Kommentar zum Tier Šādawār – das Fröhliche.

91 Vgl. das Schaubild Nr. 2, S. 103.

- die Lebewesen von wunderbarer Form und Gestalt: *ḥayawānāt ḡarībat aṣ-ṣuwar wa-l-aškāl*.

In dieser Zusammenstellung fehlen die Wasserlebewesen, *ḥayawānāt al-mā'*, die Qazwīnī am Ende seiner Untersuchung über das Wasser alphabetisch angeordnet vorstellt. Er beginnt die Vorstellung der Wasserlebewesen mit einer theoretisch gehaltenen Einleitung über die Charakteristika dieser Tierklasse.⁹² Bereits bei der Beschreibung der Meere und ihrer Inseln werden „merkwürdige Lebewesen“ erwähnt, die in den bestimmten Meeren vorkommen. Diese „merkwürdigen Lebewesen“ werden meist ohne speziellen Namen vorgestellt, und da Qazwīnī sie nicht in seine Zusammenstellung der Wasserlebewesen aufnimmt, bleiben sie beim Vergleich der Systematik unberücksichtigt. Nicht nur die Klasse der Wasserlebewesen, auch die anderen Tierklassen werden von Qazwīnī jeweils in einer eigenen, theoretisch gehaltenen Einleitung definiert. Darüber hinaus gibt Qazwīnī am Anfang seiner Tierbeschreibungen eine Einführung über die Tiere im Allgemeinen, die wir im Anschluß an die Untersuchung seiner Systematik vorstellen werden. Nach den Tierklassen geordnet beschreibt Qazwīnī im Einzelnen 174 verschiedene Tiere. Meistens sind seine Tierbeschreibungen zweigeteilt: Zuerst wird das Tier vorgestellt und dann der medizinische Nutzen der Körperteile des entsprechenden Tieres erklärt.

Exkurs über *ḥawāṣṣ*

Qazwīnī zählt zu fast jedem Tier in einem zweiten Abschnitt dessen einzelne Körperteile, –organe oder –sekrete auf, sofern diesen in einem medizinischen Sinne eine „Wirksamkeit“ eigen ist. Qazwīnī verwendet hierfür den Begriff *ḥāṣṣiyya* oder *ḥāṣṣa* und den Plural *ḥawāṣṣ*, was „spezielle Eigenschaft, Besonderheit, Eigentümlichkeit“ bedeutet. In der Regel leitet Qazwīnī den zweiten Teil seiner Tierbeschreibungen mit den Worten ein: „*ḥawāṣṣ aḡzā'ihī*, spezielle Eigenschaften seiner (des Tieres) Körperteile“. Der Terminus *ḥawāṣṣ* wird üblicherweise mit „sympathetische Eigenschaften“ übersetzt,⁹³ oder auch „okkulte Eigenschaften“.⁹⁴ Meiner Meinung nach ist diese interpretierende Übersetzung zu eng gefaßt. J. Somogyi hat in Bezug auf ad-Damīrīs Tierbuch den Versuch unternommen, verschiedene *ḥawāṣṣ*-Kategorien aufzustellen.⁹⁵ Er unterscheidet dabei me-

92 München, Cod.arab. 464, Fol. 72r–78v; Ed. Wüst 130–143; Übersetzt nach der Wüstenfeld'schen Edition von Ethé (1868) 265–293.

93 Ullmann (1972) 393ff. und ders.: „*Ḳḥāṣṣa*“. In: EI 2 IV 1097f.

94 Ullmann (1972) 393.

95 Somogyi, J.: „Medicine in ad-Damiri's *Hayat al-hayawan*“. In: *Journal of Semitic Studies* 1 (1957) 63. – Ad-Damīrī (m. 808/1405) verfaßte ein *Kitāb al-ḥayawān*, in dem alle Tiere, ohne nach Tierklassen eingeteilt zu sein, alphabetisch aufgeführt werden. Die Informationen zu den von ihm besprochenen Tieren gliedert er nach folgendem Schema: Lexikographisches – Naturkundliches – *Aḥādīṭ* – Rechtsvorschriften – Sprichwörter – *Ḥawāṣṣ* – Traumdeutungen.

dizinische und talismanische Wirkungen neben der Verwendung einzelner Tiererteile, um Mensch und Haus vor Ungeziefer zu schützen. Eisenstein beschreibt *ḥawāṣṣ* als „therapeutische, medizinisch-,sympathetische“, auch magisch-ökkulte Eigenschaften“.⁹⁶ Zwar erscheinen diese Dreiteilungen etwas willkürlich (und wurden auch nicht exakt definiert), sie machen aber deutlich, daß unter den Begriff ein relativ breit gefächertes Feld ‚spezieller Eigenschaften‘ fällt. Zunächst sollten wir festhalten, daß der Begriff *ḥawāṣṣ* – zumindest von Qazwīnī – ohne Verwendung eines Adjektivs als neutraler Oberbegriff aller Wirkungsmöglichkeiten der Tiererteile eingesetzt wird, die dem Menschen von Nutzen sind – auch wenn sie uns als sehr unterschiedlich erscheinen. Für unser Verständnis wäre es durchaus hilfreich, nach Art der Nützlichkeit bei Anwendung eines Tiererteils zu unterscheiden; in einer anderen Kategorie könnten Anwendungsmethoden unterschieden werden. Die letztere Einteilung hat Ġābir b. Ḥayyān (4./10. Jh.) in seinem *Kitāb al-ḥawāṣṣ* vorgenommen. Er unterscheidet die Wirkungsart nach: Hängen, Trinken, Sehen, Gegenüberstehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen.⁹⁷ Ullmann ordnet die Literatur, die sich speziell mit den *ḥawāṣṣ* der Naturgegenstände beschäftigt, dem Wissenschaftszweig der Magie zu und insofern den Geheimwissenschaften. Diese Zuordnung wird damit begründet, diese ganze Richtung habe ein mangelhaftes theoretisches Fundament.⁹⁸ Später erklärt Ullmann, Ġābir b. Ḥayyān habe „im Gegenteil versucht, die *ḥawāṣṣ* rational zu erklären und die Gründe für ihre Wirkung zu erforschen“.⁹⁹ Auch Qazwīnīs kosmographisches Werk, besonders der Abschnitt über das Tierreich wird als Werk der Magie angeführt.¹⁰⁰ Es heißt: „Der Glaube an die sympathetischen Wirkungen beherrscht den Zakarīyā’ ibn Muḥammad al-Qazwīnī völlig.“¹⁰¹ Es scheint sinnvoll, den Text zunächst einmal im Detail kennenzulernen und ihn mit den Quellen zu vergleichen. Im Anschluß soll der Versuch unternommen werden, Qazwīnīs Schilderungen der *ḥawāṣṣ* einzuordnen. Ich schlage vor, im Zusammenhang mit den folgenden Tierbeschreibungen Qazwīnīs den Begriff *ḥawāṣṣ* neutral als „Wirkungen“ zu übersetzen, oder den aus der Arzneimittelkunde geläufigen Begriff „Wirksamkeit“ zu verwenden.

Systematik

Das System, nach dem Qazwīnī die verschiedenen Tiere ordnet, soll im Folgenden mit anderen verglichen werden. So kann das Eigenständige an Qazwīnīs Ordnung

96 Eisenstein (1990) 97.

97 Kraus II 1942 (1989) 93; Ullmann (1972) 398.

98 Ullmann (1972) 393.

99 Ullmann (1972) 398.

100 Ullmann (1972) 412f.

101 Ullmann (1972) 412.

besser eingeschätzt werden, und gleichzeitig erhalten wir einen Überblick über die Fülle der besprochenen Tiere. Um die systematische Präsentation der 174 von Qazwīnī beschriebenen Tiere mit anderen, früheren Tierdarstellungen vergleichen zu können, führe ich tabellarisch jedes einzelne Tier nach Qazwīnīs Systematik auf und gebe dann an, welche Tiere davon in den anderen Werken erwähnt sind. Die von Qazwīnī behandelten Tiere werden mit ihrem arabischen Namen und der deutschen Entsprechung (soweit möglich) aufgeführt.¹⁰² Die linke Seite der Tabelle nennt einerseits das Vorkommen eines von Qazwīnī genannten Tieres in der medizinischen Literatur, andererseits in sonstigen Werken, die die Tiere nicht systematisch behandeln.¹⁰³

Dagegen ist Qazwīnīs Vorgehensweise, die Tiere jeweils in einem in sich abgeschlossenen Abschnitt vorzustellen und diese Darstellungen nach Klassen zu gruppieren, in erster Linie mit der Präsentationsform der Tiere in den beiden persischen naturkundlichen Enzyklopädien vergleichbar. Nur Ibn Qutayba wählt im Ansatz diese Präsentationsform, allerdings in viel bescheidenerem Umfang und nicht konsequent durchgeführt.¹⁰⁴ Daher schien es nicht sinnvoll, diesen Text in den Vergleich der Systeme einzubeziehen. In der Vergleichungstabelle stehen Šahmardān und Hamadānī folglich an erster Stelle. Ohne Rücksicht auf deren Reihenfolge, werden alle Tiere, die auch bei Qazwīnī erwähnt sind, mit der persischen Bezeichnung notiert, so wie sie Šahmardān und/oder Hamadānī

102 Zur Bestimmung einzelner Tiernamen standen speziell im Zusammenhang mit Qazwīnī folgende Untersuchungen zur Verfügung: Hommel, F.: Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern. Leipzig, 1879; Jacob, G.: „Ornithologisches zu Qazwīnī“. In: Studien in arabischen Geographen. Heft III. Berlin, 1892. Teil II, 95–124; die Übersetzung der Wassertiere von Ethé (1868) 265–293; die Teilübersetzung von Wiedemann, E.: „Über die Kriechtiere nach al-Qazwīnī nebst einigen Bemerkungen über die zoologischen Kenntnisse der Araber“. In: Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen. 48/49 (1916/17) 228–285. Darüber hinaus waren sehr hilfreich: Schapka, U.: Die persischen Vogelnamen. Hanau, 1972; Stephenson, J.: *The Zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulūb of Hamdullāh al-Mustaufī al-Qazwīnī*. London, 1928.

103 Dabei verwende ich folgende Abkürzungen:

Sa = ^cAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī: *Firdaws al-ḥikma*

Za = Zakariyyā' ar-Rāzī: *Kitāb al-ḥawāṣṣ*

ISQ = Ibn Sīnā: *Qānūn fi ṭ-ṭibb*

Ub = ^cUbaydallah b. Ġibrīl b. Buḥtīšū^c: *Kitāb manāfi^c al-ḥayawān*

AZ = Abu l-^cAlā' Zuhr: *Kitāb al-ḥawāṣṣ*

Qal = Qalānisi: *Aqrābādīn*

G = Ġāḥiẓ: *Kitāb al-ḥayawān*

Ta = Tawḥīdī: *Kitāb al-imtā^c wa-l-mu'ānasa*

IS = Ibn Sīnā: *Kitāb al-ḥayawān*

tuh = *Tuḥfat al-ġarā'ib*

104 S.o. S. 120.

Tabelle

.....QAZWINI.....		SAHMARDAN	HAMADANI	RASA'IL
حيوانات الماء		KRIECHER UND SCHWÄRMER ZU ERDE UND IM WASSER	FISCHE, SCHILDKRÖTE UND FISCH	WASSERTIERE
/ / ISQ	/ / /	ارنب الماء Seehase		
/ / /	/ / /	إلياس ilyās	إليس	
/ / /	/ / /	إنسان الماء Wassermensch		
/ / /	/ / /tuh	بقر الماء Wasserochse	4	گاو آبی
/ / /	G/ / /	بال Wal	وال	بال
/Za/ISQ	Ub/ /	تمساح Krokodil	تهنگ	تمساح
/ / ISQ	/ / /	تنين Drache		تنين
/ / /	G/ / /	جرى Aal	جرى	
/ / /	G/ / /	حلكى Aalart	حلكى	
/Za/ /	/ / /	دلفين Delphin		دلفين
/ / /	/ / /Qal	روبيان Garnele	روبيان	
/Za/ISQ	Ub/ /	رعادة Zitterrochen	رعاد	رعاد
/ / /	/ / /	زامور zāmūr	زامور	
/ / /	/ / /	سينباس sīnbās		
Sa/Za/ISQ	Ub/AZ/Qal	سرطان Krebs	خرچنگ	سرطان
/ / ISQ	Ub/ /	سرطان الماء Hummer		
Sa/Za/ISQ	Ub/ /	سفنفور Wassereidechse	سفنفور	سفنفور
Sa/Za/ISQ	Ub/AZ/	سلحفاة Schildkröte	گشف	لاک پشت
/ / /	/ / /	سماريس Sardinenart		
Sa/ /ISQ	Ub/ /	سمك Fische	ماهى	سمك
/ / /	/ / /	شبوط Karpfen	شبوط	
/ / /	/ / /	شفين šifīn		
/ / /	/ / /	صير Sardinenart		
/Za/ISQ	Ub/AZ/	ضفدع Frosch	بزغ	ضفدع
/ / /	Ub/ /	علق Egel	علق	
/ / /	/ / /	غطا gaṭa		
/ / /	/ / /	فرس الماء Flußpferd	اسب آبی	4

.....QAZWINI.....		SAHMARDAN	HAMADANI	RASA'IL
/ / / /	قَطُوس	قَطُوس	قَطُوس	قَطُوس
/ / / /	قَسَطَا	قَسَطَا	قَسَطَا	قَسَطَا
Sa/ /ISQ Ub/ /	قَنْدَر	قَنْدَر	سَگِ آبِی	سَگِ آبِی
/ / / /	قَنْدَرِ الْمَاءِ	سِیْجِل	سِیْجِل	سِیْجِل
/ /ISQ / /	رُوبِی	رُوبِی	رُوبِی	رُوبِی
/ / / /	کَلْبِ الْمَاءِ	سِیْهَنْد	کَلْبِ آبِی	کَلْبِ آبِی
/ / / /	کُوسِج	سِیْوَرْتِ فِش	کُوسِج	کُوسِج

REITTIERE		WILD U. VIEH	VIERBEINER	VIEH
Sa/Za/ISQ Ub/AZ/Qal	Pferd	اسب	اسب	اسب
Sa/ / Ub/ /Qal	Maultier	استر	استر	استر
Sa/Za/ISQ Ub/AZ/Qal	Esel	خر	خر	خر
/ / / /	Wildesel	خر وحش	خر گور	خر گور

WEIDETIERE		WEIDETIERE	
Sa/ / Ub/ /	Kamel	شتر	شتر
Sa/ / Ub/ /Qal	Rind	گاو	گاو
/ / / /	Antilope	گاو کوهی	گاو کوهی
/ / Ub/ /	Büffel	گاو میش	گاو میش
/ / / /	Giraffe	زرافه	زرافه
Sa/ /ISQ Ub/ /	Schaf	گوسفند	گوسفند
Sa/Za/ Ub/AZ/	Ziege	بز	بز
/ / / /AZ/	Gazelle	آهو	آهو
Sa/Za/ Ub/AZ/Qal	Gebirgsziege	آهو	آهو

RAUBTIERE		RAUBTIERE	
/ / / /	Schakal	شغال	شغال
/Za/ Ub/ /	Wiesel	راسو	راسو
/Za/ISQ Ub/AZ/	Hase	خرگوش	خرگوش
Sa/ / Ub/ /	Löwe	شیر	شیر

.....QAZWINI.....		SAHMARDAN		HAMADANI		RASA'IL	
طير VÖGEL		VÖGEL		VÖGEL		(S)INGVÖGEL (R)AUBVÖGEL	
/ /	/ /	ابو برافش	Roter Webervogel	---	بو قلمون	---	---
/ /	/ /	ابو هرون	Nachtigall (?)	---	ابو هرون	---	---
Sa/ /ISQ	Ub/ /	اور	Gans	مرغابی	بط	اور	S
Sa/ /	Ub/ /	باز	Falke	باز	باز	باز	R
/ /	Ub/ /	باشق	Sperber	---	---	---	---
/ /	/ /	بيغاء	Papagei	طوطي	طوطك	بيغاء	R
/Za/	/ /	بلبل	Nachtigall	---	---	بلبل	S
/ /	Ub/ /	بوم	Eule	جغد	بوم	بوم	R
/ /	/ /	تخرج	Fasan	تخرو	تخرو	تخرج	S
/ /	/ /	تنوط	Webervogel	---	---	---	---
/ /	/ /	حادثة الافعى	"Amme der Viper"	---	---	---	---
Sa/ /	Ub/ /	حصاري	Großtrappe	حصري	حصارا	حصارة	R
/ /	Ub/AZ/	حداة	Gabelweihe	---	---	---	---
Sa/ /ISQ	Ub/ /	حمام	Taube	كبيوتر	كبيوتر	حمام	S
Sa/Za/ISQ	Ub/ /Qal	خطاف	Schwalbe	خطاف	خطاف	خطاف	S
Sa/Za/ISQ	Ub/AZ/	خفاش	Fledermaus	خفاش 4	خفاش	---	---
Sa/ /ISQ	Ub/ /	دراج	Franklinhuhn	دراج	دراج	دراج	S
Sa/Za/ISQ	Ub/ /Qal	ديك	Hahn	خروس	خروس	ديك	S
/ /	/ /	دجاج	Huhn	دجاج	دجاج	---	---
/Za/ISQ	Ub/ /	رخمة	Aasgeier	---	---	رخمة	R
/ /	/ /	زاع	Krähne	زغن	زغن	---	---
/ /	/ /	زرزور	Star	---	زرزور	زرزور	S
/ /	/ /	زوح	Raubvogelart	---	---	---	---
/ /ISQ	/ /	سماني	Wachtel	---	سليوي	سماني	S
/ /	/ /	سنفر	Gerfalke	---	---	---	---
/ /	/ /	شاهين	Wanderfalke	---	---	شاهين	R
Sa/ /	Ub/ /	شفتين	Taubenart	---	---	---	---
/ /	/ /	شتراق	Grünspecht	شتراق	---	شتراق	S
/ /	/ /	صافر	Pfeifer	---	---	---	---
/ /	/AZ/	صفر	Würgfalke	---	صفر	صفر	R/S

/ /	/ /	/ / /	طائر البحر	Schreiseeadler	طاووس	طاووس	طاووس	طاووس	طاووس	S
/ /	Ub/AZ/	G/Ta/IS/tuh	طاووس	Pfau	طاووس	طاووس	طاووس	طاووس	طاووس	S
/ /	/ / /	/ / /	طهوج	Graues Rebhuhn	بجشك	بجشك	بجشك	بجشك	بجشك	S
Sa/ /ISQ	Ub/AZ/	G/Ta/IS/tuh	عصفور	Sperling	عقاب	عقاب	عقاب	عقاب	عقاب	R
/ /	Ub/AZ/	G/Ta/IS/tuh	عقاب	Adler	آله	آله	آله	آله	آله	S
/ /	Ub/AZ/	G/Ta/IS/tuh	عقوق	Elster	عقوق	عقوق	عقوق	عقوق	عقوق	R
/ /	/ / /	G/ / /	عقواء	' anqa	سيمرغ	سيمرغ	سيمرغ	سيمرغ	سيمرغ	S
Sa/Za/	Ub/AZ/	G/Ta/IS/	غراب	Rabe	كلاغ	كلاغ	كلاغ	كلاغ	كلاغ	S
/ /	/ / /	G/ / /	غرنيق	Pfauenkranich	غواص	غواص	غواص	غواص	غواص	S
/ /	/ / /	/ / / /	غواص	Taucher	غواص	غواص	غواص	غواص	غواص	S
/ /	Ub/ /	G/ /IS/tuh	فاخته	Ringeltaube	كبيك	كبيك	كبيك	كبيك	كبيك	S
Sa/ /ISQ	Ub/ /	G/Ta/IS/	قبيح	Haldenhuhn	كبيك	كبيك	كبيك	كبيك	كبيك	S
/ /	Ub/ /	/ /IS/	قنبر	Lerche	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	S
/ /ISQ	/AZ/	G/ /IS/	قنبا	Flughuhn	قنبا	قنبا	قنبا	قنبا	قنبا	S
/ /	/ / /	G/ / / /	قمرى	Turteltaube	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	S
/ /	/ / /	/ / / /tuh	قو قنسى	qawqansa	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	قنبر	S
/ /	Ub/ /	G/Ta/IS/tuh	كركى	Kranich	كلنگ	كلنگ	كلنگ	كلنگ	كلنگ	S
/ /	/ / /	/ / / /	كروان	Brachvogel	كروان	كروان	كروان	كروان	كروان	S
Sa/ /	Ub/ /	/Ta/IS/tuh	لقلق	Storch	لقلق	لقلق	لقلق	لقلق	لقلق	S
/ /	/ / /	/ /IS/	مالك الحارين	Reiher	سقا	سقا	سقا	سقا	سقا	S
/ /	/ / /	G/ /IS/	سقا	Wüstentrompeter	سقا	سقا	سقا	سقا	سقا	S
/Za/	Ub/ /	G/Ta/IS/tuh	نسر	Geier	كرگس	كرگس	كرگس	كرگس	كرگس	R
/ /	Ub/ /	G/ /IS/tuh	نعامه	Strauß	شتر مرغ	S				
Sa/ /	Ub/ /	G/Ta/IS/tuh	هدهد	Wiedehopf	هدهد	هدهد	هدهد	هدهد	هدهد	S
/ /	/ / /	G/ / / /	وطواط	Schwalbe	هدهد	هدهد	هدهد	هدهد	هدهد	S
/ /	/ / /	G/ / / /	يراعة	Glühwürmchen	يراعة	يراعة	يراعة	يراعة	يراعة	S
/ /	/ / /	G/ /IS/	بمامه	Taubenart	يراعة	يراعة	يراعة	يراعة	يراعة	S

/ /	/ /	/ / /	القرني	Mauseart	---	---	---	---	---
/ /	/ / /Qal	G/Ta/IS/	خلد	Maulwurf	موش كور	4	4	4	خلد
/ /	/ / /	G/ / /	فأر المسك	Moschusmaus	فأر مشك	4	---	---	---
/ /	/ / /	/ / / /	ذات النطاق	Gürtelmaus	---	---	---	---	---
/ /	/ / /	/ / / /	البيش	Akonitmaus	---	---	---	---	---
/ /	/ / /	G/ / / /	يربوع	Wüstenspringma	موش دشتي	4	---	---	---
/ /	/ / /	G/TA/ /tuh	سمندل	Salamander	سمندر	4	4	4	سمندر Kr
/ /	/ / /	/ /IS/	فرش	Motte	---	---	---	---	---
/ /ISQ	Ub/ /	/ / / /	فسافس	Wanze	---	---	---	---	---
/ /	/ / /Qal	G/ /IS/tuh	قمل	Laus	---	---	---	---	قمل Kr
/ /ISQ	/AZ/	G/Ta/IS/tuh	قنذ	Igel/Stachelschw	خارشت	4	4	4	خارشت
/ /	/ / /	G/ / / /	ببر	Viehzecke	---	---	---	---	---
/ /	Ub/ /	G/Ta/IS/	نحل	Biene	مگس انگين	---	W	W	مگس انگين Sch
Sa/ /	Ub/ /	G/Ta/IS/tuh	نمل	Ameise	مورچه	---	W	W	مورچه Kr
/ /ISQ	/ / /	G/ / / /	ورل	Waran	ورك	---	---	---	---

angeben. Daneben wird in der Tabelle angezeigt, welcher Tierklasse die einzelnen Tiere in diesen beiden Texten zugeordnet sind.

Schon eine flüchtige Sichtung der Tabelle zeigt, daß die Einteilung in Klassen weder von Šahmardān noch von Hamadānī so konsequent durchgeführt wurde wie von Qazwīnī. Die Tiere, die Qazwīnī nach den drei Klassen Reit-, Weide- und Raubtiere unterscheidet, fassen die beiden anderen Autoren in einer einzigen Klasse zusammen. Šahmardān überschreibt diese Gruppe als „Haus- und Wildtiere, *dad wa dām*, oder Wild und Vieh, *wuḥūš wa bahā'im*“; Hamadānī nennt diese gesamte Klasse einfach „Vierbeiner, *čahār-pā*“. Ebenfalls in einer einzigen, großen Gruppe hat Šahmardān die Wassertiere und das Kleingetier zusammengefaßt, die er „Kriecher und Schwärmer zu Erde und im Wasser, *hawwām wa ḥašarāt-i zamīnī wa ābī*“ nennt. Hamadānī dagegen unterteilt diese Tiere sogar in drei Gruppen,¹⁰⁵ die aber nicht durch einen Oberbegriff charakterisiert werden, sondern mit beispielhaft daraus genannten Tieren überschrieben sind. Die so unterschiedenen Gruppen entsprechen den Klassen der Wassertiere, der Kriecher und der Schwärmer. Insofern hat Hamadānī für das Kleingetier eine feinere Einteilung vorgenommen als Qazwīnī. Es fällt auf, daß einige Tiere, die Qazwīnī zu den Kriechern und Schwärmern zählt, von den beiden anderen Autoren als Vierbeiner (4)¹⁰⁶ vorgestellt werden. Dazu zählen: Maus, Maulwurf, Salamander, Igel; bei Šahmardān noch: Moschusmaus und Wüstenspringmaus. Das persische Fabelwesen Šannāğa wird von Šahmardān als letztes Tier seiner großen Gruppe der Kriecher und Schwärmer zu Erde und im Wasser beschrieben, bei Hamadānī zählt es zu den Vierbeinern und bei Qazwīnī zu den Kriechern und Schwärmern. Auch Tiere, die Qazwīnī den Wassertieren zuordnet, werden von den beiden anderen als Vierbeiner (4) eingeordnet. Dazu zählen bei Šahmardān: Flußpferd, Biber; bei Hamadānī: Wasserochse, Biber. Šahmardān steht mit seiner Zuordnung der Fledermaus zu den Haus- und Wildtieren (4) alleine; Hamadānī und Qazwīnī rechnen sie zu den Vögeln. Qazwīnī unterscheidet sich hinsichtlich der Systematik wesentlich von Šahmardān und Hamadānī darin, daß er die Vierbeiner in drei Klassen getrennt vorstellt.

Diese Klassen entsprechen der Einteilung, die in der Tierfabel der *Iḥwān aṣ-Šafā'* vorgenommen wird. Auch wenn in der Tierfabel die Tiere nicht in einzelnen Abschnitten besprochen werden, so werden doch einzelne Tiere aufgezählt und einer der angeführten Klassen zugeordnet. Daher werden in der Tabelle diese Listen in der gleichen Weise dem System Qazwīnīs gegenübergestellt, wie dies für Šahmardān und Hamadānī durchgeführt wurde. In der Tierfabel bilden die Reit- und Weidetiere eine Gruppe, da sie unter dem gleichen Schicksal leiden, am stärksten von der Ausbeutung des Menschen betroffen zu sein. Die Tiere dieser

105 Unverständlich bleibt die Einordnung der Mücke als eigene Gruppe bei Hamadānī.

106 In der Tabelle mit „4“ markiert.

Gruppe diskutieren eingangs über ihre ungerechte Situation. Dabei werden eindeutig Pferd, Esel und Maultier als Vierbeiner (a); Rind, Schaf und Kamel als Weidetiere (b) bezeichnet (203).¹⁰⁷ Es werden die Körperformen einzelner Tiere beschrieben, und zwar neben Kamel, Rind und Schaf auch Elefant, Büffel, Ziege und Hase (211). Der Elefant meldet sich dann als dieser Gruppe Zugehöriger zu Wort (216). Wilder Esel und Gazelle werden genannt als Tiere, die vor den Menschen flohen (204). Über das Schwein wird diskutiert, ob es zu den Weidetieren oder zu den Raubtieren gehöre oder aber ein aus diesen Klassen zusammengesetztes Tier sei (217f.). Die Frage wird nicht eindeutig beantwortet. Auch der Hase soll als Vertreter dieser Gruppe sprechen, stellt aber klar, daß er ‚frei‘ lebe und sich nicht direkt über die Menschen beschweren könne. Als seine Brüder bezeichnet der Hase die Gazelle, den wilden Esel, aber auch das Rind, das Kamel und den Steinbock (219). Zusammenfassend ist zu bemerken, daß die Klassen der Vierbeiner und Weidetiere, die als Ein- und Paarhufer definiert werden, in der Tierfabel nicht eindeutig geschieden werden. Qazwīnī führt die von den *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* getroffene Unterscheidung in Ein- und Paarhufer konsequent durch. In seinen beiden definitorischen Einleitungen zu den Reit- und den Weidetieren übernimmt er aus den *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* deren Definition dafür. Er verwendet aber für die Einhufer nicht deren Begriff *bahāʾim*, Vieh, sondern bezeichnet diese als Reittiere, *dawābb*. Da der Begriff *bahāʾim* gewöhnlich für Vierbeiner oder Vieh steht, präzisiert Qazwīnī durch die Einführung des Begriffes *dawābb* in diesem Zusammenhang die Terminologie der *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*. Für Qazwīnī scheint das Unterscheidungsmerkmal Ein- bzw. Paarhufer das dominierende Kriterium für die Zuordnung gewesen zu sein. So wird der Wildesel etwa zu den Reittieren und nicht zu den wild lebenden Raubtieren gezählt; alle Tiere, die Qazwīnī als Weidetiere aufzählt, sind wirklich Paarhufer. Er hat sich allerdings dafür entschieden, das Schwein wie auch die Säbelantilope, obwohl Paarhufer, zu den Raubtieren zu zählen. Im Zusammenhang mit den Vögeln unterscheiden die *Rasāʾil* Sing- und Raubvögel, eine Trennung, die sie konsequent einhalten mit Ausnahme des Würgfalken, der bei beiden Gattungen genannt wird. Qazwīnī hebt diese Unterscheidung auf und spricht allgemein von der Klasse der Vögel – wie dies bei Šahmardān und Hamadānī auch der Fall ist. Qazwīnī geht auch in seiner Einleitung über die Vögel auf diesen Unterschied nicht ein;¹⁰⁸ er bezeichnet aber in den Einzeldarstellungen einige Vögel ausdrücklich als Raubvögel.¹⁰⁹ Das kleine Getier unterteilen die *Rasāʾil* in Kriecher und Schwärmer; nur die Heuschrecke wird bei beiden Gattungen erwähnt; die Maus

107 In der Tabelle sind diese Tiere entsprechend mit „a“ oder mit „b“ markiert. – Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten der Edition der *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*.

108 München, Cod.arab. 464, Fol. 185v, 17–Fol. 186r, 14; Giese (1986) 215f.

109 Siehe z.B. u. S. 166 (beim Adler).

wird als Kriecher wie auch als Raubtier angesprochen. Diese beiden Gattungen faßt Qazwīnī zu einer zusammen, ohne aber einen neuen übergeordneten Namen zu finden. Er verknüpft einfach die beiden Termini: *hawwām wa-ḥašarāt*.

Qazwīnīs Präsentationsform, die Tiere in separaten Abschnitten einzeln vorzustellen und diese Einzelbeschreibungen nach Tierklassen anzuordnen, entspricht der Tierdarstellung in den persischen naturkundlichen Enzyklopädien. Wie Hamadānī ordnet Qazwīnī innerhalb der Klassen die Tiere alphabetisch. Mit Šahmardān dagegen ist die Zweiteilung der einzelnen Tierbeschreibungen in einen allgemeinen und einen medizinischen Teil gemeinsam. Die vorgenommene Einteilung in Tierklassen hat Qazwīnī im Vergleich zu Šahmardān und Hamadānī feinteiliger durchgeführt. Er übernimmt für die Bezeichnungen der verschiedenen Tierklassen die Terminologie aus der philosophischen Enzyklopädie *Rasā'il Iḥwān aṣ-Šafā'*. Einen Begriff allerdings tauscht er aus (*dawābb* gegen *bahā'im*), und es gelingt ihm damit, die Terminologie der philosophischen Enzyklopädie zu präzisieren. Im Vergleich mit Šahmardān und Hamadānī sind Qazwīnīs definitivische, theoretische Einleitungen zu den Tierklassen hervorzuheben und seine besonders hohe Anzahl, der von ihm einzeln dargestellten Tiere.

Quellenuntersuchung

Für die detaillierte Textanalyse konnten nur einzelne Tiere exemplarisch herausgezogen werden. Zunächst wird der Beginn von Qazwīnīs Darstellung der Tiere, seine Einleitung über die Tiere im Allgemeinen untersucht. Hier werden wir seine theoretisch-philosophischen Gedanken zu den Tieren kennenlernen. An einzelnen Tierdarstellungen habe ich an erster Stelle den Adler ausgewählt. Bereits in der systematischen Übersicht konnten wir feststellen, welche Sorgfalt Qazwīnī den Vögeln gewidmet hat. Der Adler ist ein sehr bekanntes und stark symbolbeladenes Tier und wird daher in der Adab-Literatur häufig erwähnt, während gleichzeitig eine Mirabilia-Erzählung über diesen edlen Vogel existiert. Um dem Leser die Darstellungsart der Tiere in den unterschiedlichen zum Vergleich herangezogenen Quellen zu veranschaulichen, gebe ich in diesem ersten Fall alle Vergleichstexte in Übersetzung wieder. Dieses Vorgehen birgt beim Adler den Vorteil, eine Geschichte kennenzulernen, die gewöhnlich über den Adler erzählt wird, die Qazwīnī aber nicht aufgreift. An zweiter Stelle habe ich den Hasen gewählt. Hier zeigt sich Qazwīnīs besonderes Interesse für den medizinischen Nutzen der Körperteile des Tieres sehr deutlich. Außerdem existiert zum Hasen eine merkwürdige Überlieferung, die aber nicht in der Mirabilia-Tradition verankert ist. An dritter Stelle habe ich den Frosch ausgesucht. Dieses sowohl in der Adab-Literatur als auch in der medizinischen Literatur sehr bekannte Wassertier kennt Qazwīnī aus eigener Anschauung und notiert in diesem Fall seine

Beobachtungen unabhängig von den Quellen. Schließlich habe ich das Nashorn ausgewählt. Am Beispiel des Nashorns, eines sagenumwobenen exotischen Tieres, kann besonders gut der Einsatz des Wunderbaren bei Qazwīnī untersucht werden. Dazu ist es hilfreich weitere, mit dem Nashorn gewissermaßen verwandte Tiere in den Vergleich einzubeziehen. Daher wurde auch Qazwīnīs Beschreibung eines Tieres, das er Sinād nennt ausgewählt. Diesem Tier schreibt er eine Erzählung zu, die gewöhnlich zum Nashorn berichtet wird. Das Einhorn vergleicht Qazwīnī selbst mit dem Nashorn. Ich habe noch das aus der persischen Literatur bekannte einhörnige Tier, das Fröhliche Tier zum Vergleich herangezogen. Bei der Auswahl dieser Tiere habe ich darauf Wert gelegt, möglichst umfassend das Vergleichsmaterial nutzen zu können. Es schien sinnvoll, einerseits Tiere auszuwählen, die Qazwīnī und der Illustrator der Wāsiṭer Handschrift von 678/1280 aus eigener Anschauung hätten schildern können, und andererseits solche, die in ihrer Umgebung nicht heimisch waren und schließlich solche, die wir als Fabeltiere bezeichnen würden.

Dem Kommentar mit detaillierter Textanalyse wird eine Transkription des arabischen Textes der Wāsiṭer Handschrift und dessen Übersetzung vorangestellt. Der folgende arabische Text wurde weder mit anderen Handschriften verglichen, noch werden Unterschiede zu den vorhandenen Editionen aufgezeigt, da diese Editionen keiner Kritik standhalten. Nur in Fällen, die für das Verständnis wichtig sind, werden in den Fußnoten zur Übersetzung Abweichungen zu den Editionen notiert. Der arabische Text wird entsprechend der Einteilung der Wāsiṭer Handschrift nach Folioangaben (z.B. Fol. 76v) und Zeilenangaben (z.B. (١٢)) unterteilt. Der Handschrift folgend wird die dort vorzufindende alte Schreibweise berücksichtigt, z.B. für Hamza الكائيات anstatt الكائنات. Häufig wird auch ein ي anstelle eines ي gesetzt, z.B. رضى statt رضى. Grammatikalische Unsauberheiten, insbesondere bei der Kongruenz maskuliner beziehungsweise femininer Formen, wurden aus der Handschrift übernommen. Koranverse sind von mir durch Klammern hervorgehoben. Textpassagen, die aufgrund einer beschädigten, unleserlichen Stelle nach der Edition Wüstenfeld rekonstruiert wurden, sind mit *am Anfang und am Ende* markiert.

Fi l-ḥayawān – Über die Tiere

Transkription

Fol. 144r

(٩) النظر الثالث (١٠) في الحيوان

(١١) أمّا الحيوان ففي المرتبة الثالثة من الكائنات وابعد المولّدات عن الامهات لان المرتبة الاولى للمعادن (١٢) وهو باقية على الجمادية لقربها من البسائط والمرتبة الثانية للنبات فانها متوسطة بين المعادن والحيوان (١٣) لحصول النشو والنمو فيه وفوات الحس والحركة والمرتبة الثالثة للحيوان وهو قد جمع بين النشو والنمو (١٤) والحس والحركة وهذه قوى اجتمع في جميع افراد الحيوان حتى في الذباب والبعوض والديدان اما الحس فان (١٥) الله تعالى لما قضى لكل حيوان امدًا معلومًا وابدان الحيوانات متعرضة للافات المفسدة لها والمهلكة اياها (١٦) فاقضى الحكمة الالهية القوة الحساسة ليشعر بواسطتها بالنافى فيدفعه عن نفسه اذا احس بألمه فيبقى البدن الى (١٧) ان ﴿يبلغ الكتاب اجله﴾ فلولا هذه القوة لما احس الانسان بالجوع الى ان مات بغتة فجأة من عدم الغذاء ولكان (١٨) اذا نام واستغرق في نومه فاصاب يده او رجله نار لم يكن يحس به حتى ينتبه من نومه فاذا هو بلا يد ورجل (١٩) فاذا اقتضى حكم الاله تعالى للحيوان الاحساس بالآلام والوجاع من الاشياء المهلكة كيما يدعوه (٢٠) الى حفظ بدنه من التلف واما الحركة فلان الحيوان لما كان محتاجًا الى الغذاء ولم يكن متصلًا بالغذاء كالشجر (٢١) المغروس في الارض ولا كان غذاؤه يجنيه في جميع الاوقات وكان مع ذلك متعرضًا للافات اقتضى (٢٢) الحكمة الالهية آلة الحركة ليتحرك بها الى الغذاء ولو لا هذه القوة لكان الحيوان يحتاج الى الغذاء ولم يقدر (٢٣) على المشى اليها فمات جوعاً كنبات لا يجد الماء حتى يجف ولكان اذا صادفه آفة من حرق او غرق بقى على مكانه (٢٤) حتى ادركه الهلاك فخلق له آلات الحركة لصيانة بدنه فسبحانه ما اعظم شأنه واوضح برهانه

Übersetzung¹¹¹

Dritte Untersuchung: Über die Tiere

Was die Tiere betrifft, stehen sie auf der dritten Stufe der Geschöpfe. Sie sind unter den erschaffenen Dingen von den Elementen am weitesten entfernt, denn auf der ersten Stufe stehen die Minerale, die in leblosem Zustand verbleiben, weil sie so nah an den einfachen Körpern sind. Die zweite Stufe nehmen die Pflanzen ein, weil sie in der Mitte stehen zwischen den Mineralen und den Tieren. Ihnen ist Stärke und Wachstum eigen, es fehlt ihnen aber Gefühl und Bewegung. Auf der dritten Stufe stehen die Tiere, da sie sowohl Stärke und Wachstum als auch Gefühl und Bewegung vereinen. Diese Kräfte haben alle einzelnen Tiere miteinander gemein, bis zu den Fliegen, den Mücken und den Würmern. Was das Gefühl betrifft, so hat Gott, nachdem er für jedes Tier eine bestimmte Lebensgrenze festgesetzt hat, veranlaßt, daß die Tiere sich den ihnen verderblichen oder tödlichen Schäden widersetzen. Daher verlieh die göttliche Weisheit ihnen die Kraft zu fühlen, damit sie mit der Hilfe dieser Kraft Widerstrebendes spüren und es von sich fern halten, wenn sie Schmerz fühlen, so daß der Körper am Leben bleibt, „bis erfüllt ist, was geschrieben steht“. Wäre aber diese Kraft nicht vorhanden, würde der Mensch keinen Hunger verspüren, bis er unerwartet und plötzlich an Nahrungsmangel gestorben wäre. Oder es könnte passieren, daß, wenn er schläft und fest eingeschlafen ist, Feuer auf seine Hand und seinen Fuß fällt, ohne daß er es spüren würde, bis er aufgewacht wäre. Und dann wäre er ohne Hand und Fuß. Daher hat die Weisheit Gottes – erhaben ist er – es so eingerichtet, daß die Tiere Schmerzen und Leiden durch die lebensgefährlichen Dinge empfinden, damit sie veranlaßt werden, ihren Körper vor dem Verderben zu schützen. Nun zur Bewegung: Die Tiere brauchen Nahrung, stehen jedoch nicht mit der Nahrung in Verbindung wie der in die Erde gepflanzte Baum. Weil ihre Nahrung sich meistens nicht neben ihnen befindet und sie sonst dem Verderben ausgesetzt wären, verlieh die göttliche Weisheit ihnen die Bewegung, damit sie sich zur Nahrung hinbewegen können. Wenn sie diese Kraft nicht besäßen, dann würden die Tiere ein Bedürfnis nach Nahrung verspüren, könnten aber nicht zu ihr hinlaufen und müßten Hungers sterben, so wie dies bei den Pflanzen der Fall ist, die kein Wasser haben und deshalb vertrocknen müssen. Werden sie von Feuer oder Überschwemmung befallen, so müssen sie an ihrem Ort bleiben, bis sie untergehen. Daher schuf er ihnen die Bewegungswerkzeuge, damit sie ihre Körper schützen können. Preis sei Gott, wie groß ist sein Ruhm und wie einleuchtend sein Beweis! Da die Tiere untereinander Feinde sind, bestimmte die göttliche Weisheit für jedes Tier ein

111 Vgl. auch Taeschner, F.: Die Psychologie Qazwīnis. Tübingen, 1912. 9–11.

ولما كانت (٢٥) الحيوانات بعضها عدوا للبعض اقتضت الحكمة الالهية لكل حيوان آلة يحفظ بها نفسه عن عدوه فمنها ما يدفع (٢٦) العدو عن نفسه بالقوة والمقاومة كالفيل والاسد والجاموس ومنها ما يسلم عن عدوه بالهرب فاعطى آلة الهرب

Fol. 144v

(١) كالظباء والارانب والطير ومنها ما يحفظ نفسه بسلاحه كالقنفذ والشيهم والسلحفاة ومنها ما يحفظ (٢) نفسه بحصن يتحصن به كالفيران والحيات ومن مقتضى الحكمة الالهية ان خلق لكل حيوان من (٣) الاعضاء والقوى ما يتوقف عليه بقاء ذاته ونوعه لا زائداً ولا ناقصاً فلذلك اختلفت اعضاؤها (٤) واشكالها وتنوعت انواعها كثيرة وروى عمر بن الخطاب رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه (٥) وسلم ان الله تعالى خلق في الارض الف امة ستمائة منها في البحر واربعماية في البر وقال بعض المفسرين (٦) من اراد ان يعلم معنى قوله تعالى ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾ فليوقد بالليل ناراً في وسط غيضة ثم لينظر (٧) الى ما يغشى تلك النار من الاصناف الكثيرة العجيبة الاشكال والصور الغريبة التي لم يكن يظن ان (٨) الله تعالى خلق شيئاً من ذلك في العالم على ان التي يغشى تلك النار يختلف باختلاف المواضع من (٩) الغياض والبحار والجبال والسهول فان سكان كل بقعة من تلك البقاع ليست من نوع سكان (١٠) غيرها ﴿وما يعلم جنود ربك الا هو﴾ ولذا ذكر بعض انواع الحيوان وعجائبيها وما تعلق به من الخواص والله الموفق

Werkzeug, mit dem es sich selbst schützen kann gegen seine Feinde. So gibt es Tiere, die Feinde durch Kraft und Widerstandsfähigkeit abwehren, wie der Elefant, der Löwe und der Wasserbüffel. Es gibt Tiere, die sich vor ihren Feinden durch Flucht retten, daher erhielten sie Fluchtwerkzeuge, wie die Gazelle, der Hase und die Vögel. Dann gibt es Tiere, die sich selbst durch Waffen schützen, wie der Igel, das Stachelschwein und die Schildkröte. Endlich gibt es Tiere wie die Mäuse und die Schlangen, die sich durch Verschanzung schützen. Der göttlichen Weisheit entsprechend schuf er für jedes Tier Gliedmaßen und Kräfte, auf denen die Existenz seines Wesens und seiner Art beruht, nicht mehr und nicht weniger. Daher unterscheiden sich ihre Gliedmaßen und ihre Formen, so daß sie viele Arten umfassen. Von ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – wird nach dem Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – überliefert, daß Gott – erhaben ist er – auf der Erde tausend Gemeinschaften geschaffen habe, 600 davon im Meere und 400 auf dem Festlande. Einer der Korankommentatoren sagt: Wer den Sinn des Wortes Gottes: „Er bringt hervor, was ihr nicht kennt“, verstehen will, der zünde in der Nacht ein Feuer inmitten eines Dickichts an und beobachte, wie viele Arten dieses Feuer anzieht, mit welcher wunderbaren Formen und merkwürdigen Gestalten, von denen er nicht gedacht hätte, daß Gott – erhaben ist er – derartiges auf der Welt erschaffen habe! Außerdem unterscheiden sich diejenigen, die ein solches Feuer aufsuchen, je nach seinem Standort, ob in den Wäldern, auf den Meeren, den Bergen oder in den Ebenen, denn jede genannte Gegend hat anders geartete Bewohner. „Und keiner kennt die Armeen deines Herrn außer er selbst.“

Kommentar

Qazwīnī beschreibt die Position der Tiere in der kosmischen Hierarchie nach den Mineralien und den Pflanzen auf der dritten Stufe. Dies ist eine bekannte und weitverbreitete Vorstellung, die allerdings in der philosophischen Enzyklopädie der *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* besonders ausführlich dargestellt wird.¹¹² Die Unterschiede zwischen den Stufen werden sehr genau beschrieben und so wird erläutert, daß sich die Tiere vor den Pflanzen durch die Eigenschaften Gefühl und Bewegung auszeichnen.¹¹³ Darüber berichtet uns auch Qazwīnī. Die *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* erläutern darüber hinaus die Abhängigkeit der Stufen voneinander. So heißt es etwa: „Die Wurzeln und Halme der Pflanzen erfassen ihre Säfte roh und unreif, dann reinigen, kochen und reifen sie dieselben und bieten sie den Tieren als eine feine, süße, wohlschmeckende und gesunde Nahrung dar.“¹¹⁴ Zwar sprechen die *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* über die verschiedenen Stufen der Schöpfung, betonen aber gleichzeitig

112 Vgl. z.B. *Rasāʾil* II 88; 150; 178.

113 *Rasāʾil* II 180.

114 *Rasāʾil* II 158; (Dieterici V) 170 und *Rasāʾil* II 180f.; (Dieterici V) 194.

sehr stark die Lückenlosigkeit der kosmischen Hierarchie. So werden etwa die Palme oder die Schmarotzerpflanze als Tierpflanzen, und die Schnecke als Pflanzentier bezeichnet.¹¹⁵ Auf diese Übergänge zwischen den verschiedenen Schöpfungsstufen geht Qazwīnī nicht ein. Seine Formulierungen über den Nutzen des Gefühls bei den Tieren gehen auf Gedanken aus den *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* zurück, die genau den Schmerz, der durch Hunger und Durst verursacht wird, als positives Beispiel anführen: Das Schmerzgefühl veranlaßt das Tier, seine Bedürfnisse zu stillen.¹¹⁶ Die dramatische Veranschaulichung dieses Gedankens am Beispiel, welchen Schaden Feuer während des Schlafs anrichten würde, hätte der Mensch kein Gefühl, übernimmt Qazwīnī wörtlich aus der philosophischen Enzyklopädie.¹¹⁷ Ebenso wie das Gefühl dient auch die Bewegung dem Zweck, den tierischen Körper zu erhalten. Auch diesen Gedanken veranschaulicht Qazwīnī am Beispiel des Hungers und des Feuers.

Im Anschluß an die Beschreibung und Erklärung der Eigenschaften, durch die die Tiere sich von anderen Geschöpfen unterscheiden, geht Qazwīnī auf Kriterien ein, nach denen die Tiere untereinander unterschieden werden können. Er beschreibt als Klassifizierungskriterium das unterschiedliche Selbstschutzverhalten der Tiere mit Hilfe von Kraft und Widerstandsfähigkeit wie Elefant, Löwe, Wasserbüffel / Fluchtwerkzeugen wie Gazelle, Hase, Vögel / Schutzwaffen wie Igel, Stachelschwein, Schildkröte / Verschanzungsbau wie Mäuse, Schlangen. In der Sekundärliteratur wird dieses Klassifikationsschema als eigenständige Einteilung des Tierreichs durch Qazwīnī hervorgehoben.¹¹⁸ Aber auch diese Idee, die Tiere nach ihrem Abwehrverhalten zu ordnen, wurde bereits in den *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* entwickelt. Im Abschnitt über die Kriecher wird diese Einteilung des Tierreichs vorgestellt und zwar feingliedriger als sie von Qazwīnī aufgenommen wird: Schutz durch Gewalt, Zwang, Kraft, Hartnäckigkeit wie Raubtiere, Elefant, Büffel / Ausweichen, Flucht, schnellen Lauf wie Gazelle, Hase, Wildesel / durch Flug, Sich-Entfernen in der Luft wie Vögel / Tauchen, Schwimmen wie Wassertiere / Verschanzung, Verbergen in Höhlen und Löchern wie Maus, Ameise / dicke, schalenartige Häute wie Schildkröte, Krebs, Schnecke, Muscheltiere / durch Einziehen des Kopfes wie Igel).¹¹⁹ Auch wenn Qazwīnī diese Liste nicht wörtlich übernimmt und die sieben genannten unterschiedlichen Verhaltensweisen der Tiere auf vier reduziert, ist seine Abhängigkeit von den *Rasā'il* eindeutig. An anderer Stelle greifen die *Ihwān aṣ-Ṣafā'* dieses Thema auf und variieren es leicht. Es heißt dort: „Die Tiere zerfallen in viele Arten, doch hat eine jede derselben eine besondere Eigentümlichkeit, welche die andere nicht hat....

115 Rasā'il II 167–169.

116 Vgl. Rasā'il III 57–59; (Dieterici IX) 220.

117 Rasā'il III 58, 12–14. – Er nimmt leichte Kürzungen vor und formuliert einen Satzteil neu.

118 Pellat, Ch.: „Ḥayawān“. In: EI 2 III 312; Ullmann (1972) 52; Eisenstein (1990) 191.

119 Rasā'il II 270–271.

Zwei Eigentümlichkeiten aber haben alle gemeinsam: Alle suchen den Nutzen und fliehen den Schaden. Es gibt nun solche, die dies mit Kraft und Überwindung erreichen wie die Raubtiere, solche, die den Nutzen durch Schwanzwedeln erreichen wie die Hunde und Katzen und solche, die dies mit List tun, wie die Spinnen.“¹²⁰ Kurz erwähnt Qazwīnī, daß sich die Tierarten aufgrund ihrer verschiedenartig geformten Gliedmaßen unterscheiden. In den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* findet sich diese Auskunft samt einer Beschreibung der besonderen Körperteile.¹²¹

In den Worten des Propheten weist Qazwīnī auf die hohe Artenvielfalt unter den Geschöpfen Gottes hin und zitiert dann eine Auslegung der letzten Worte des 8. Verses der 16. Sure ‚Die Bienen‘: „Er bringt hervor, was ihr nicht kennt“. Traditionell wurden diese Worte als Hinweis auf diejenigen gedeutet, die bereits jetzt Paradies und Hölle bewohnen,¹²² oder auch als Hinweis auf Engelscharen, die aus einem Lichtfluß aus Gottes Thron strömen.¹²³ Fahr ad-Dīn ar-Rāzī bezieht die Aussage auf Tiere, die dem Menschen nicht nutzen (im Gegensatz zu den Reittieren, die im ersten Teil des 8. Verses genannt werden) und schreibt: „Das sagt er, weil ihre Gattungen, Arten und Klassen so zahlreich sind, daß sie das Faßbare und Zählbare überschreiten. Wenn sich der Mensch mutig einließe, deren wunderbare Zustände zu erklären, dann wäre das dabei Erwähnte - und wenn es vielbändige Bücher umfaßte - doch nur ein Tropfen im Meer. Daher ist es die beste Art, über ihre Zustände in zusammenfassender Weise zu sprechen, wie es Gott – erhaben ist er – in diesem Vers macht.“¹²⁴ Qurtubī hat viele Deutungen dieses Verses gesammelt; an erster Stelle erwähnt er aber: „Das sind die Arten der Kriecher und Schwärmer, die die unteren Schichten der Erde auf dem Land und im Wasser bewohnen, die noch kein Mensch gesehen, und von denen noch niemand gehört.“¹²⁵ Es war also zu Qazwīnīs Zeit in den Korankomentaren üblich, hier auf die unzähligen kleinen Tiere zu verweisen, wofür Qazwīnī ein besonders anschauliches Bild aufgegriffen hat, das geradezu empirischen Forschergeist zeigt. Qazwīnī will im Folgenden über diese Tiere handeln und nicht, wie Fahr ad-Dīn ar-Rāzī rät, es bei dem Wort Gottes belassen. Er will das Feuer anzünden und zumindest die Tiere erwähnen und beschreiben, die zu sehen er die Möglichkeit hat. Aber eine vollständige Bestandsaufnahme aller Geschöpfe will auch er auf keinen Fall liefern, er will vielmehr durch die Beschreibung der Tiere, die zu sehen sind, schon die große Vielfalt „dieses kleinen Tropfens im Meer (der Schöpfung)“

120 Rasā'il II 474, 1–5.

121 Rasā'il II 189.

122 Ṭabarī, Ḡāmi^c XIV 83, der nur diese Deutung erwähnt; Zamaḥṣarī, Kaššāf II 402; Qurtubī, Ḡāmi^c X 80.

123 Fahr ad-Dīn Rāzī, Tafsīr XIX 231; Qurtubī, Ḡāmi^c X 80.

124 Fahr ad-Dīn Rāzī, Tafsīr XIX 231, 5–7.

125 Qurtubī, Ḡāmi^c X 80, 8–9.

bewußt machen, um dem Menschen deutlicher und anschaulicher zeigen zu können, wie groß und mächtig Gott sein muß.

Es konnte nachgewiesen werden, daß sich Qazwīnī für seine einleitende Betrachtung über die Tiere in hohem Maße auf die Gedanken der Iḥwān aṣ-Ṣafā' stützt und den Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* wörtlich herangezogen hat.

العصاره انما عداها اذ اكلها اليها عاذا العصاره انما عداها من العصاره
 الخية وكر العصور والاكل واحد للعصاره صباح وشا شق وكل عصور عصور
 منها وبقا واحد العصور فصد بفرص الخيمتها انها فاذا خرجت من تحتها لئلا الخيمتها
 والذباب يجمع على حواجرها مملكت الخيمه والعصور يعادى الجوار ايضا لان الجوار اذا من تحتها
 العصور والعصور يعبر الجوار ويقان للجمع عليه التوق والذباب واذا من العصور والكل الجوار
 يهدى ليس شئ من الحيوانات اكثر شفاذا من العصور فلهذا فالواو اعلم قصه اما حواجر احسن الجوار
 يريد في قوة الباء ويكثر الرياح لفرط حراره بيضه من حصى يجمع منه الباء يدق فيها الخيمه الرسل
 لتد امام ثم يجرح ويظلي به انما صور فانه يصلحها درقه يجمع به من الالعش وشئ الانسان في السيد الجوار
 كالتعاقب من صبا حواجر الطير يصيد الطير والسباع الصغار كالاربع والذئب
 وياكل من كل حيوان كبد لا يتركه من امراضه فالولك بعض الازواق يطول شفاذا
 فلا يقدر على الصيد فيكون سببا لهلاكه قال صاحب اللغجه العناب والجوار كبد لان
 يصير العناب حذاء والجوار عماما والله اعلم بصحته قال الحافظ لمخال العناب خاصية
 في تقطع الراس فيقع على الذنب الا طير ينفذ ما به صلاه الى كاهله ولا يزال يبيع العناب كطير عذقي
 يحوم العناب وقال اصحاب القس ان العناب يراود العناب ولا يعان ذلك وان لا يزال على مرتب
 عال فاذا راي ان شئ من سباع الطير بمطاد اتس
 اليه فاذا راي ذلك الطير العناب لم يركب له الا ان
 يتحوس به ويترك الصيد له فالوا اذا هربت من
 اذ اهرها واذا اطم صرع عنها من الهرم وضعفت
 يصعد نحو الهواء الى ان يحترق ويشامس الحرارة ثم يزل
 ويحوص بها عن سائر مرورا ويخرج منها قوما طرايب
 صفال الهرم منه وهو طير من العناب النصار استولى في الغار ويعيش بالبر يقول العرب فلان اجرم من فرخ
 العناب ذلك ان العناب حواجر الطير يخرجها في حرارة الجو فيما كان الجبل المنسحب او تحرك الفرخ
 من تحتهم ليرى من راس الجبل الى حوض الفرخ يعرف ذلك مع حرمه وقله تحريته ان الصرايب ترك الفرخ
 ولو وضع فرخ من فراجه اهلها كاللجاج والحجر والخطا في اركانها او حبيبات زباب في الحلال وتقطعها
 في هذا الفرخ لا يقدر على ان يصب ريشه فعد ذلك فرخ الطير في شجان من الهرم
 على ان يصلح نذره وشفاذا خاصية اهرامه فالوا اذا قام يذوق طعم الجوار في يده
 في الحمار وهو جوار يبيع نفعها من ارضه من طيلة العناب اكلها لا يطلي ما في الحمار



Abb. 8 München, Cod.arab. 464, Fol. 192v

Bevor Qazwīnīs Beschreibung des Adlers mit den anderen Texten verglichen wird, werden hier die Aussagen über den Adler der verschiedenen Autoren vollständig, in Übersetzung wiedergegeben. Wenn nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen von mir.

Literarisch geprägte Darstellung der Tiere

Ġāhiz : *Kitāb al-ḥayawān*

(I 29, 2): Unter den Raubvögeln gibt es solche, die Krallen als Waffen haben, wie den Adler...

(II 54, 5–6): (im Kontext gelesen:) Die Taube hat mehr Angst vor dem Wanderfalken als vor dem Adler...

(II 159, 2–8): Merkwürdiger als dieser ist der Vogel, den man den Knochenbrecher nennt, denn... er kümmert sich um das dritte Junge des Adlers, den dieser aus seinem Nest entfernt; dies macht er (der Adler), weil er innerlich so böse und begehrlieh ist, mit besonders hartem Herzen und schlechtem Charakter, so daß er nicht für drei Fressen herbeischleppt. Deswegen bekommt er schnell Angst, so daß er, was zwei Jungvögel übersteigt, ausstößt. Wenn er ihn verstoßen hat, nimmt ihn der Knochenbrecher auf und füttert ihn. Denn der Adler ist einer der Vögel, die meistens drei Eier legen.

(II 160, 3–4): Der Beduine sagt: Weißt du es nicht, daß Stärke und Tapferkeit, Mut und Kraft bei drei Tierarten vorkommt: Beim Adler in der Luft, beim Krokodil im Wasser und beim Löwen im Dickicht?

(II 319, 1–2): Der Verfasser der Logik behauptet, es sei eine schwierige Angelegenheit, das Adlerjunge anzuschauen. (Im Kontext ist gemeint: Wegen seiner Häßlichkeit).

(III 179, 13–180, 6): Der Adler legt drei Eier, aber es schlüpfen nur zwei Junge. Darüber gibt es verschiedene Meinungen: Die einen sagen: Dies ist so, weil er nur zwei Eier ausbrütet. Andere sagen: Er brütet wohl alle aus und ihm schlüpfen auch drei Junge, aber er wirft eines weg, weil er es lästig findet, für drei Fressen zu besorgen. Wieder andere sagen: Dies liegt nur daran, weil er zu schwach ist zu jagen, so wie die Wöchnerin an Kraftlosigkeit und Schwäche leidet. Andere sagen: Der Adler ist ein charakterlich böser Vogel, der die Aufzucht zu Fall bringt, denn nur mit Geduld gelingt es, die Kinder großzuziehen. Wieder andere sagen: Er ist sehr gierig und gefräßig, wenn aber die Vogelmutter nicht egoistisch wäre, käme sie um.

(III 180, 9–11): Man sagt: Das Junge, das der Adler hinausgeworfen hat, findet jemanden, der sich verantwortlich fühlt, und das ist der Vogel, den man den Knochenbrecher nennt. Er nimmt ihn an und zieht ihn auf. Der Adler brütet dreißig Tage lang...

(III 181, 3): Man sagt: Aber die schwarzfarbigen Adler, die ziehen auf und brüten aus.

(III 181, 7–182, 2): (Über verschiedene Adlerarten.)

(III 212, 2): (Über den Preis der Taube, der auch den des Adlers und vieler anderer Vögel übersteigt.)

(III 438, 4): Der ^cAnqā' al-Mağrib ist der Adler, weil er von einem fernen Ort kommt.

(III 532, 9): Die Fledermaus ist berühmt für die Länge ihres Lebens, worin sie sogar den Adler übertrifft...

(IV 47, 8): (Den Adler kann man abrichten.)

(IV 166, 3): Adler fressen Schlangen.

(IV 229, 9): (Adler haben goldene Augen.)

(IV 231, 5): Mäuseaugen sind schwarz und sehen in der Nacht besser als das Pferd oder der Adler.

(V 252, 13): (Über Katzen, die mit den Mäusen vor dem Fressen spielen). So macht es auch der Adler mit dem Hasen.

(V 284, 4): Adler fressen schneller Schlangen, als Schlangen Mäuse fressen können.

(V 447, 3) (Über die Waffen der Tiere). Der Adler hat sie in seiner Klaue.

(V 512, 6–12): Wie der Adler seine Beute behandelt. Er sagt: Der Adler benutzt seine rechte Klaue, wenn er mit Hasen oder Füchsen in die Luft aufsteigt oder wenn er mit seinen Krallen die Bäuche der Gazellen oder Wölfe reißt. Wenn er auf ihre Leber trifft, merkt er dies. Wenn er etwas erjagt hat, versäumt er es nicht, von der Leber zu essen, bis er gesund wird. Wenn er keine Beute sieht, greift er manchmal (sogar) den Wildesel an, indem er sich auf ihn wie ein Stein stürzt, und reißt ihn vom Schwanz bis zum Nacken der Länge nach auf.

(V 535, 6): Wenn die Frösche nicht quaken... hören sie besonders gut... auch besser als der Adler.

(V 550, 5–7): Wenn der Adler die Haut des Büffels zerreißen will, kann er das nur, wenn er viel Kraft aufbringt. Der Adler ist es, der auf den schwarzen Wolf herabschießt und dann von seinem hinteren Teil die Verbindung bis zum Nacken der Länge nach aufschneidet.

(V 574, 6–8): Meistens legt der Adler drei Eier, aber er sorgt sich nicht um drei, sondern wirft eines hinaus.

(VI 121, 8): Die Dornschwanzidechse hat so eine Kraft in ihrem Schwanz, wie der Adler in seinen Fingern.

(VI 312, 5): (Zu einem Gedicht wird das Wort *al-mahīla* erklärt mit:) der hartnäckigste männliche Adler.

(VI 312, 7): Ein männlicher Adler kostet einen Dirham.

(VI 322, 4): (Über Tiere, die Armeen verfolgen)... das macht auch der Adler.

(VI 338, 6–9): Über die Härte des Adlers. Der Verfasser der Logik meint, daß kein Vogel härter zu seinen Jungen sei als der Adler und es besteht kein Zweifel daran, daß er eines hinauswirft. Manchmal vertreibt er sie alle, bis ein Vogel kommt, den man Knochenbrecher nennt, und der sich für sie verpflichtet. (Es folgt ein Vers darüber).

(VI 338, 12–13): Was den Adler bei Sättigung trifft. Den Adler trifft bei Sättigung durch Jagdfleisch, was wir über den Geier erzählt haben. (Es folgt ein Gedicht darüber).

(VI 339, 5): Man wird darüber in Kenntnis gesetzt, daß den Adler Flugschwere befällt durch die Übersättigung.

(VI 339, 7–344, 3) (Gedichte über den Adler).

(VI 374, 8): Zu den Arten, die die Schlange fressen, gehören auch die Adler.

(VI 402, 10): Der Geier hat einen Schnabel und einen kräftigen Körper, mit denen er den Adler übertrifft.

(VI 407, 4–8): Die Jäger sagen, der Adler verfolgt kaum Beute, und macht sich damit keine Mühe. Er verweilt mit Ausdauer auf hohem Beobachtungsposten, und wenn irgendein Raubvogel etwas erjagt hat, dann stürzt er auf ihn herab, und sobald ihn jener Vogel erblickt, bleibt ihm nur eine Sorge, nämlich zu fliehen, und er läßt seine Beute aus den Händen. Wenn er aber hungrig ist und nicht genügend findet, meidet er auch den Wolf nicht, obwohl der größer ist als er. (Es folgen Gedichte darüber).

(VI 439, 5): „Besser hörend als das Junge des Schwarzen Adlers“.

(VII, 16, 2): „Besser sehend als der Adler“.

(VII 21, 1–5): Der Aasgeier, der Geier und der Adler verfolgen die Armeen in Erwartung der Gefallenen und was es für sie an Kadavern geben wird. Sie verfolgen nicht nur die Armeen, sondern auch die Pilgerkarawanen, falls eines der Reittiere sein Bein bricht und stürzt, und sie verfolgen sie auch während der Zeit, in der die Weidetiere und die Stuten tragend sind, falls ihnen eine Fehl- oder Frühgeburt zustößt. (Es folgt ein Gedicht darüber).

(VII 24, 7–13) Über die Klugheit des Adlerjungen. Ibn al-^cArābī und Abu l-Madā'inī sagen: Ein Beduine sagt: Sinān b. Abī Ḥarīṭ war klüger als das Adlerjunge. Das kommt daher, weil die Raubvögel ihre Nester in den Weiten des Gebirges bauen, wo manchmal der Berg senkrecht wie eine Säule ist. Wenn sich das Junge nun bewegen würde, wenn es nach Essen verlangt und sich seine Eltern oder einer von ihnen ihm nähert, würde eine kleine Bewegung aus seiner Hockstellung ausreichen, um unachtsam vom Gipfel in den Abgrund zu stürzen. Aber trotz seiner Jugend und Schwäche und seiner geringen Erfahrung weiß er, daß es das Richtige ist, die Bewegung zu unterlassen.

(VII 25, 10): Wird das Federrohr des Adlerjungen kräftig genug, verspürt es Flugkraft.

(VII 33, 4–5): Wenn der Adler durch das Emporheben des Hasen oder des Fuchses in die Luft, und das mehrmalige Absetzen der beiden, Leberschmerzen bekommt, dann frißt er nichts außer Leber, bis der Schmerz seiner Leber geheilt ist.

(VII 37, 7–16): Was man über den Adler weiß. Die Jagd bereitet ihm keine Mühe, nur im Notfall, aber er raubt jedem Jäger seine Beute. Wenn sich die Besitzer eines Würgfalken, Wanderfalken, Falken und Adler treffen, schicken sie ihre Vögel nicht los aus Furcht vor dem Adler. Er hat ein langes Leben. Er ist widerspenstig zu seinem Jungtier. Er kümmert sich nicht selbst um sein Futter. Wenn er will, ist er hoch über allem und wenn er will, ist er allem ganz nah. Im Irak frißt er zu Mittag und im Jemen zu Abend. Die Federn, die er hat, sind sein Pelz im Winter und sein Leinen im Sommer. Er ist das Geschöpf Gottes, das am besten sieht. Der Verfasser der Logik sagt das über die Widerspenstigkeit und Härte des Adlers seinen Kindern gegenüber; aber die Gedichte der Beduinen weisen auf etwas hin, das im Gegensatz dazu steht. (Es folgt ein Gedicht).

(VII 75, 10; 129, 12 u. 140, 6): (Der Adler wird als das Tier der Luft erwähnt).

Ibn Qutayba : *Uyūn al-ahbār II*

(71, 14–15) „Klüger als ein Adlerjunge“. Das sagt man, weil das Adlerjunge, wenn es hoch oben auf der Spitze des Berges ist, sich nicht bewegt, um nicht abzustürzen.

(93, 6–12): Der Adler und die Gabelweihe. Man sagt: Der Adler brütet meistens drei Eier aus. Wenn sie schlüpfen, füttert er zwei und schließt eines davon aus. Dann wird dieses Junge von einem Vogel gepflegt, den man den Knochenbrecher nennt, der es füttert, bis es groß und stark geworden ist. Der Verfasser *Der Landwirtschaft* (ṣāhib al-filāḥa) sagt: Der Adler und die Gabelweihe verwandeln sich ineinander: Der Adler wird zur Gabelweihe und die Gabelweihe wird zum Adler. Er sagt: So verwandelt sich auch der Hase, denn der männliche Hase wird weiblich und das Weibchen wird männlich. Der Verfasser *Der Logik* (ṣāhib al-mantiq) sagt: Wenn die Leber des Adlers schmerzt, weil er einen Fuchs oder Hasen in die Luft gehoben und abgesetzt hat oder Ähnliches, frißt er Leber, bis er gesund wird.

Theoretisch-philosophische Besprechung des Tierreichs

Aristoteles : *Geschichte der Tiere*

(Übers.: Gohlke, Paul. Paderborn, 1949)

(490a, 7): Von den Geflügelten haben die einen Fittiche, wie Adler und Habicht, andere Schwirrer, wie Biene und Käfer, wieder andere Hautflügel, wie Flugfuchs und Fledermaus.

(517b, 2): Von den Tieren mit Nägeln... haben die einen gerade, wie der Mensch, die anderen krumme, wie unter den Landtieren der Löwe und unter den Vögeln der Adler.

(563a, 17–563b, 5): Der Adler legt drei Eier, brütet davon aber nur zwei aus, wie es in den Gedichten des Musaios heißt: „Von drei Eiern bebrütet er zwei, nur eines mit Sorgfalt.“ So ist es in der Regel, aber man hat auch schon drei Junge beobachtet. Er wirft, wenn sie größer sind, eines aus dem Nest, weil er sich über das Füttern ärgert. Es heißt, er fresse in dieser Zeit nicht, um den Tieren ihre Jungen nicht zu rauben, und seine Krallen wachsen wirklich einige Tage aus, sein Gefieder wird hell, so daß sie sogar ihren Jungen in dieser Zeit gefährlich werden. Das aus dem Nest geworfene Junge nimmt der Kondor auf und zieht es groß. Die Brutzeit beträgt dreißig Tage. ... Nicht alle Adler verhalten sich ihren Jungen gegenüber gleich; der Pygargos ist häßlich zu ihnen, während die dunklen ihre Jungen liebevoll aufziehen. Alle Krummklauigen sozusagen werfen schließlich, wenn die Jungen eben fliegen können, diese mit Schnabelhieben aus dem Nest...

(592b, 1): Unter den Vögeln sind alle krummklauigen Fleischfresser, Körner können sie nicht hinunterschlucken, auch nicht, wenn man sie damit füttert, z.B. alle Gattungen der Adler...

(601b, 3): Die Krummklauigen trinken, wie schon erwähnt, im ganzen gesagt überhaupt nicht. Hesiodos wußte dies jedoch nicht, er läßt in seinem Gedicht, wo er die Eroberung Ninives erzählt, den Adler trinken,...

(609a, 4): Feinde sind sich Adler und Schlange; denn der Adler nährt sich von Schlangen.

(609b, 7) Auch Adler und Reiher sind Feinde. Der Adler als Raubvogel greift an, der andere wehrt sich und muß sein Leben lassen. (609b, 12): Die Spechtmeise und der Zaunkönig sind dem Adler feindlich, die Spechtmeise zerbricht dem Adler die Eier. Dafür

bekämpft sie der Adler, der ja als Fleischfresser mit allen Tieren verfeindet ist. (609b, 26): Sein (des Reihers) Kampf gilt denen, die ihm schaden, dem Adler, der ihn wegschleppt...

(610a, 1): Und mit dem Adler kämpfen Geier und Schwan, wobei oft der Schwan die Oberhand behält.

(613b, 11): (Schwere Vögel) machen... in glatter Erde eine Grube... im Schutze gewisser Dornen und Sträucher zur Sicherung gegen Habichte und Adler... (615a, 33): Den Adler vermögen sie (die Schwäne) zu besiegen, wenn er angreift; sie selbst beginnen nie den Kampf. (615b, 13): Die „Hybris“ – dies soll derselbe Vogel sein wie der Pтынx – läßt sich bei Tage nicht blicken, da sie schlecht sieht, in den Nächten jagt sie wie die Adler. Sie kämpft mit dem Adler so heftig, daß beide oft lebendig von Hirten gefangen werden.

(618b, 18–619b, 10): Von Adlern gibt es mehrere Gattungen. (Jetzt werden fünf verschiedene Adlerarten beschrieben)... Dann gibt es noch eine andere Adlerart, die sogenannten „echten“. Diese allein sollen von den Adlern und überhaupt den Vögeln die ursprünglichen sein, während alle übrigen Kreuzungen und Bastardbildungen seien, Adler, Habichte bis zu den kleinsten. Dieser echte ist der größte von allen Adlern, größer als ein Kondor, halbmal so groß wie die Adler sonst, von gelber Farbe. Er zeigt sich ebenso selten wie die sogenannte Kymindis. Die Zeit, da der Adler arbeitet und fliegt, reicht vom Frühstück bis zum Abendbrot. Fröhnmorgens nämlich bleibt er sitzen, bis der Markt sich füllt. Im Alter wächst bei den Adlern der Oberschnabel aus und wird immer krummer, bis sie schließlich Hungers sterben. Die Sage erzählt, dies widerfahre ihm, weil er einst ein Mensch war und einen Gast betrogen habe. Die übriggebliebene Nahrung hortet er für die Jungen. Weil es nämlich nicht leicht ist, sie tagtäglich zu besorgen, so können sie zuweilen keine frische herbeischaffen. Mit den Flügeln schlagen und mit den Krallen kratzen sie, wenn sie jemanden treffen, der sich an ihrem Nest zu schaffen macht. Dieses legen sie nicht in der Ebene an, sondern an höher gelegenen Plätzen, besonders an abschüssigen Felsen, freilich auch auf Bäumen. Sie nähren ihre Jungen, bis sie fliegen können. Dann werfen sie sie aus dem Nest und treiben sie überhaupt aus der ganzen Umgebung dieses Nestes fort. Denn ein einziges Adlerpaar beherrscht ein weites Gebiet und läßt daher nicht zu, daß sich ein weiteres in seiner Nähe ansiedelt. Die Jagd beginnt er nicht aus der Nähe des Nestes, sondern fliegt erst weiter fort. Hat er etwas erjagt und mitgenommen, so wiegt er es und trägt es nicht sogleich davon, sondern läßt es wieder fallen, wenn er es nicht tragen kann. Auch die Hasen packt er nicht sofort, sondern läßt sie erst noch ein Stück aufs Feld laufen. Und er läßt sich nicht sofort auf den Erdboden nieder, sondern kommt allmählich aus größeren Höhen in geringere herab. Dies beides tut er zu seiner Sicherheit, um nicht in eine Falle zu geraten. Er setzt sich auf erhöhte Punkte, weil er sich vom Erdboden nicht schnell erheben kann, und er fliegt so hoch, um ein möglichst weites Gebiet zu überschauen. Daher nennen die Menschen ihn allein einen göttlichen Vogel. Alle Krummklauigen setzen sich nicht gern auf Felsen, weil deren Härte ihnen bei ihren krummen Klauen im Wege ist. Der Adler macht Jagd auf Hasen, Hirschkalber, Füchse und alle, die er zu überwältigen vermag. Er lebt lange, was man daran erkennt, daß ein und dasselbe Nest lange besetzt bleibt.

(Der Adler wird weder in den *Teilen der Tiere* noch in der *Zeugung der Tiere* erwähnt.)

Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā' II

(258, 10): Da versammelten sich bei ihm die Arten der Raubvögel, und zwar die Geier, die Adler...

Ibn Sīnā: *Kitāb al-ḥayawān*

(2, 19): Adleraugen sind klein (im Gegensatz zu den großen Eulenaugen). (5, 11): Die Adler leben einzeln (im Gegensatz zu den Kranichen, die in Gemeinschaft leben).

(82, 14–83, 2): Der Adler legt drei Eier, von denen er zwei ausbrütet und das dritte zugrundegehen läßt, wie einige behaupten. Aber es wurden in seinem Nest schon drei Jungvögel gesehen. Wenn das vorkommt, schlägt er mit seinen Flügeln das Dritte und entfernt es aus dem Nest, weil er es beschwerlich findet, für den Unterhalt von dreien seiner Jungen zu sorgen. In dieser Zeit ist er schwächer als sonst, weil er seine Zeit mit der Brut und Aufzucht der Kinder verbringt und weil er es versäumt, ausreichend zu jagen. Weil das so ist, muß er seine Beute mit anderen teilen, besonders mit der Art, die man برعرغوس nennt, und daher verhält er sich seinen Kindern gegenüber grob. Die schwarzen Adler haben einen besonders großmütigen Charakter und sind ihren Kindern gegenüber besonders gütig. Für das Adlerjunge, das vertrieben wurde, übernimmt ein Vogel, den man فينى nennt, die Verantwortung.

(97,6): Es kann vorkommen, daß der Adler einen Raubvogel frißt. Wenn er im Begriff ist zu glauben, daß dieser eine Beute gefaßt hat, jagt er ihn, um sie aus seinen Händen zu reißen. Wenn er eine Beute findet, ist der andere Raubvogel gerettet, führt das aber zu einem Mißerfolg, frißt er den Raubvogel vor Heißhunger.

(112, 3): Der Adler tötet den Drachen, um ihn zu fressen.

(114, 5): Der Vogel قاقى und der Adler bekämpfen sich gegenseitig, und nur selten wird der Vogel Qāqī besiegt. (123, 12): Der weiße Vogel, den man Qāqī nennt, der den Adler bekämpft und ihn besiegt, ist... Er greift den Adler selbst nicht an, sondern der Adler greift ihn an. (124, 1): Der Vogel..., den man فرنيدس nennt, bekämpft den Adler.

(127, 5–129, 4): Es gibt verschiedene Adlerarten: (Jetzt werden fünf verschiedene Adlerarten beschrieben)... Dann gibt es noch eine Art, die man die „Echte“ nennt, während der Rest gemischter Abstammung ist, Bastarde oder Verwandte. Dieser „Echte“ hat von allen den prächtigsten Wuchs, ist am kräftigsten und (man hört) seine Stimme am weitesten. Die blonde Art arbeitet morgens und abends nicht, sondern jagt zwischen Mittag und Abend. Der Oberschnabel des Adlers spaltet sich, schwillt an und krümmt sich, und das hindert ihn daran zu fressen, bis er stirbt. Der Adler hebt für seine Jungen auf, was ihren Bedarf übersteigt, weil er nicht immer auf Jagd geht. Die Jungvögel schlagen mit ihren Krallen und Flügeln jeden, der zu ihrem Nest kommt. Wenn die Adlerjungen die Reife zum Fliegen erreicht haben, vertreibt der Adler sie aus dem Nest. Der Adlermann bewahrt für sich selbst ein weites Gebiet, ohne anderen Raubvögeln zu erlauben, in seiner Nähe zu nisten. Er jagt nicht in seinem Bezirk, sondern in der Ferne. Hat er eine Beute erjagt, erwägt er ihre Schwere und Gewicht. Dann trägt er sie zu seinem Nest. Dabei setzt er sie mehrmals auf der Erde ab. Möglicherweise führt er in die Irre, damit sein Sitz

verborgen bleibt. Er beginnt mit der Jagd kleiner Hasen und schreitet dann fort zur Jagd von Größerem. Er stürzt sich auf seine Beute von einem Hügel oder Erdhügel aus, weil er auf diese Weise das flache Land unter Kontrolle hat. Er beginnt, die Beute von oben herab zu erspähen. Raubvögel setzen sich nicht – nur äußerst selten – auf Steine wegen ihrer Krallen. Der Adler lebt sehr lange, deswegen bleibt sein Nest an einem Ort. In einem Land gibt es eine kleinere Adlerart, die zwei Eier legt und diese auf Hasen- oder Fuchsfell ablegt, ohne sie zu brüten, bis das Junge reif ist und herauskommt. Der Fīnī ist der Knochenbrecher, und ich vermute, daß es der Vogel ist, den man auf arabisch Bulḥ und auf persisch Humā'ī nennt. Er ist ein sanftmütiger Vogel,... Er übernimmt die Sorge um das Adlerjunge, das aus Geiz oder Neid, jedenfalls wegen schlechter Charaktereigenschaft vertrieben wurde. Wenn die Adlerjungen groß geworden sind, bekämpfen sie sich mit ihren Krallen, vertragen sich nicht mehr miteinander und beneiden einander um das Fressen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das einer der Gründe ist, weshalb einer der Adler vertrieben wird und daher der Fīnī sich seiner annimmt. Eine Adlerart hat die beste Sehstärke von allen. Er zwingt seine Jungen mit den Augen in die Sonne zu schauen, und wer von ihnen beim Blick in die Sonnenscheibe weint oder vor Schmerz gezwungen wird, die Augen zu schließen oder zu blinzeln oder wegschaut, den tötet er. Das ist der Seeadler. Hat er es auf einen der Wasservögel abgesehen, erschrickt er ihn, so daß dieser untertaucht. Er kann seinen Weg in der Tiefe des Meeres beobachten, solange, bis dieser auftaucht und dann schnappt er ihn. Dieser Adler fängt keine großen Vögel, aus Furcht, von ihren Flügeln und Schnäbeln verletzt zu werden.

Werke, in denen Aussagen über Tiere, die als „Mirabilia“ bezeichnet werden, im Vordergrund stehen

Physiologus

(Übersetzung: Treu, Ursula. Berlin, 1981)

(15–18): Vom Adler ... Der Physiologus sagt vom Adler, daß, wenn er alt wird, seine Flügel schwer werden und die Augen trübe. Was macht er nun? Er sucht eine Quelle reinen Wassers und wirft sich in den Glanz des Himmels und verbrennt seine Flügel und die Schwäche seiner Augen. Und er steigt zur Quelle hinab und taucht dreimal unter, erneuert sich und wird wieder jung. So auch du, Neuling in der Gemeinde... Es ist der Adler der König der Vögel. Dieser lebt hundert Jahre und wenn er alt wird, wird sein Schnabel zu groß und seine Augen zu trübe, so daß er nichts mehr sieht und nicht jagen kann. Er steigt endlich ganz hoch hinauf und stürzt sich vom Felsen herab und zerbricht seinen Schnabel und badet sich im Jungbrunnen, dann setzt er sich auf eine Felsspitze nach der Sonne zu, und wenn die Sonnenwärme stärker auf ihn einstrahlt, fallen ihm die Schalen von den Augen, und er wird wieder jung. So sollst auch du, Christenmensch... Der Physiologus sagt über den Adler, daß er zwei Eigenarten hat. Die erste ist diese: Wenn der Adler sein Nest baut, hütet er es und paßt auf seine Jungen auf. Wenn aber das Männchen weggeht, hütet das Weibchen. Und wiederum geht das Weibchen zum Fressen, und das Männchen hütet

und läßt an sein Nest weder ein Tier noch eine Schlange noch einen anderen Vogel nahe kommen, sondern hütet es sicher. Der heilige Basilius hat gesagt...

Timotheus von Gaza : Über die Tiere

Da der Text nur in einem byzantinischen Fragment erhalten ist, in dem die Vogelbeschreibungen fehlen, wissen wir nicht, was Timotheus von Gaza über den Adler geschrieben hat.

Kitāb nuḥūt al-ḥayawān

(Fol. 27r, 1–Fol. 28v, 5): Der Adler – Beschreibung und Abbildung des Adlers. Wenn dieser Vogel alt wird, seine Flügel schwer werden und sein Augenlicht sich verdunkelt, sucht er eine reine Wasserquelle. Wenn er sie erreicht, fliegt er kreisend in die Luft, bis die Sonne die Federn seiner Flügel (und auch die anderen) verbrennt. Dann stürzt er aus dem Kreisflug herab und taucht in jene Quelle ein. Er bleibt einige Tage, ernährt sich von Würmern, die er um sich herum findet und von Fröschen und ähnlichem. So wird sein Körper geheilt, sein Augenlicht gestärkt und seine Federn kehren frisch und neu zurück. Genau so macht es auch der Geier. Sobald er gestärkt und erneuert zurückkehrt, macht er sich gründlich an die Aufzucht seiner Kinder. Er läßt es nicht zu, mehr als zwei Jungtiere zu haben, und wirft daher eines von ihnen aus dem Nest, so daß das andere bleibt, denn er ernährt es und zieht es (nur) mit großen Schwierigkeiten auf. Was das Hinausgeworfene betrifft, so hat Gott – mächtig und erhaben sei er – ihm einen Vogel bereitgestellt, der Qā'is heißt, der ihn aufnimmt, so daß er nicht stirbt. Er zieht ihn groß und stark zusammen mit seinen Jungen, bis er fliegen (kann). Dann schließt er sich den Adlern an. Die Flügel der Adler bestehen aus einzelnen Federn; sie haben keine feste Haut. Der Adler hat eine starke Weitsicht unter den klaren Sonnenstrahlen, so daß man sagt: Der Adler sieht von allen Vögeln am besten. Wenn das Männchen wissen will, ob seine Gattin untreu oder anständig war, richtet er den Blick ihrer beiden Jungen gegen die Sonnenstrahlen. Wenn die beiden dem Blick in die Sonne standhalten wie er, behält er eines von beiden und wirft das andere, wie wir bereits gesagt haben, fort. Wenn sie aber den Glanz der Sonnenstrahlen nicht ertragen, schlägt er ihre Mutter, wie man eine untreue Frau schlägt, und vertreibt sie aus seinem Nest und wirft die beiden Jungen zusammen fort. Von der Ehrerbietung seiner Jungen ihm gegenüber zeugt folgendes: Wenn er alt wird und seine Flügel und sein Flug schwer werden, tragen ihn seine Jungen auf ihren Flügeln (und ihrem Rücken) und transportieren ihn von Haus zu Haus. Dann füttern sie ihn, wie man ein Junges füttert, bis er stirbt.

Tawḥīdī : al-Imtā' wa-l-mu'ānasa I

(162, 9): Der Adler brütet dreißig Tage lang. (165, 18): Adler und Drache bekämpfen sich gegenseitig. Der Adler frißt Schlangen wo immer er auf solche stößt. (168, 4–8): Der Adler jagt vom Mittag bis zum Abend, dagegen bleibt er vom Morgen bis zum höchsten Stand der Sonne an seinem Ort und bewegt sich nicht. Der Oberschnabel des Adlers wächst unaufhörlich und wird so groß und höckerig, daß er zur Todesursache des Vogels wird,

denn er kann damit nicht mehr fressen. Wenn der Adler einen Essensrest hat, legt er es in sein Nest, weil seine Jungen es brauchen könnten. (188, 7–14): Der Adler sucht nach einer Quelle und wenn er sie gefunden hat, steigt er über ihr auf und fliegt hoch zur Hitze der Sonne. Dort kreist er, bis seine Federn und Flügelspitzen verbrennen und die Dunkelheit seiner Augen weggeht. Dann wirft er sich in die Quelle und wird verjüngt. Für den Ausgestoßenen hat Gott einen Vogel vorgesehen, den man Qās nennt, der sich um ihn kümmert und ihn nicht vergehen läßt, sondern ihn füttert und ihn zusammen mit seinen eigenen Jungen großzieht. Die Adlerflügel stehen auseinander wie seine Federn. Die Sehstärke der Adler ist scharf und weitreichend unter den Strahlen der Sonne. Es wird gesagt, sie seien die scharfsichtigsten Vögel.

Medizinische Werke

^cUbaydallāh b. Ġibrīl b. Buḥtīšū^c : *Kitāb manāfi^c al-ḥayawān*

(Fol. 28v, 6–Fol. 29r, 7): Der Nutzen des Adlers.

Mischt man sein Hirn mit Saft aus neuem Rettich und läßt es eine Weile sich abkühlen und gibt das jemandem zu trinken, nutzt das bei Vergiftungen. Mischt man das Eigelb des Adlers mit Honig und vermenget damit Aloe, wachsen alle Kopfwunden zu, auf die man das aufträgt. Schmilzt man das Fett des Adlers mit Öl und ölt damit die Gelenke ein, nutzt es ihnen und es nutzt bei Gicht. Streicht man die Galle des Adlers auf die Brüste einer Frau, deren Milch wegen einer Schwellung nicht mehr fließt, macht es die Größe der Brust weiter und verstärkt den Milchfluß. Wenn man sie mit einem Arzneimittel als Augensalbe benutzt, nutzt sie bei Nachtblindheit und Verdunkelung des Auges.

Abu l-^cAlā' Zuhr : *Kitāb al-ḥawāṣṣ*

(Fol. 93v, 3–Fol. 94r, 3): Adler – Ḥakīm sagt: Seine Galle nutzt bei Verdunkelung des Auges, mit Gottes Willen. Sie nutzt auch bei geschwellenem Auge und bei Grauem Star. So sagt es auch Bādrūq. Nach (einem anderen mit dem Abkürzungszeichen⤵), wird der Adler* zur Gabelweihe und die Gabelweihe zum Adler und sie verwandeln sich ein mal im Jahr ineinander.

* In der Handschrift steht غراب : Rabe. Da die Nachricht sonst über den Adler überliefert wird und hier unter der Überschrift Adler im Abschnitt zum Buchstaben ع geführt ist, scheint es sich um einen Abschriftfehler zu handeln.

Ibn al-Bayṭār : *al-Ġāmi^c I*

(129, 3–8): Adler – Aš-Šarīf sagt: Dies ist ein bekannter Raubvogel, der einen viel größeren Körper hat als die Falken, die sich aber in ihrer Form gleichen. Sein Fleisch ist heiß und trocken. Wenn es genossen wird, so vertritt es die Stelle des Rindfleisches. Wenn man die Galle als Augensalbe verwendet, so nutzt sie beim beginnenden grauen Star, und schärft die Sehkraft. Wenn man mit seinen Federn Räucherungen macht, so sind sie bei Krämpfen in der Gebärmutter von Nutzen. Wenn sie auf Hautflecken und Pickeln eingerieben wird, so vertreibt sie dieselben mit Nutzen. Galen im Zehnten Buch sagt: Der Kot der Falken und der Adler besitzt eine vorzügliche Schärfe, weswegen einige behaupten, daß er Skrofeln auflöse.

Tuhfat al-ġarā'ib

(14, 21–15, 2): Im Nest des Adlers findet man einen Stein, der so aussieht wie ein indischer Dattelkern. Jedes Jahr, wenn der Adler seine Jungen fliegen läßt, wirft er diesen Stein aus seinem Nest heraus. Jedem, der diesen Stein findet und ihn in den Mund legt, wird jede Person, mit der er spricht, gehorchen. Man kann ihn im Berg/ in der Grube des Geieradlers und an seinem Ort finden. Dieser Stein ist bekannt.

(38, 5–7): Auch der Diamant gehört zu den Steinen. Der Adler nimmt ihn mit und bringt ihn in sein Nest, damit jedes Tier, das ihn sieht, nicht in die Nähe des Nestes kommt. So kann sich der Adler wegen seiner Jungen sicher fühlen.

(50, 6): Wenn man dem Adler zum Frühstück einen Hahn zu fressen gibt, fallen alle seine Haare aus.

(98, 7–9): Man sagt, wenn es jemand auf das Nest des Adlers abgesehen hat, ist dieser um seiner Jungen willen besorgt und wirft den Stein auf die Person.

(127, 21–128, 2): Wenn der Adler seine Jungen gebiert, schafft er alles, was mehr als zwei ist, fort und gibt sie der Wüste preis. Es gibt einen Vogel, den man Mās nennt, der kommt und nimmt diese Adlerjungen auf und zieht sie groß. Wenn dieser Vogel alt wird, kümmern sich jene Adlerjungen um ihn, indem sie jagen und ihm davon zu fressen geben.

(157, 11–13): Es gibt ein Quelle in Indien am Fuße des Berges. Die Jungen bringen den alten Adler dorthin, um ihn im Quellwasser zu waschen. Dann lassen sie ihn mit dem Rücken zum Mond gekehrt auf dem Berg, bis er wieder jung wird, seine Federn verliert und neue wachsen.

Persische naturkundliche Enzyklopädien des 6./12. Jahrhunderts

Šahmardān : Nuzhat-nāma

(129, 1–130, 11): Adler – Er brütet 32 Tage lang. Alle Vögel, die größer als der Adler sind, brüten auch 32 Tage und alle, die kleiner sind, 22 Tage. Der Adler legt meistens drei Eier. Das Merkwürdige ist, daß es einen Vogel gibt, der Kāsiru l-ġizām heißt, das bedeutet Knochenbrecher, denn dieser Vogel zieht sein eigenes Junges auf, der Adler (aber) wirft von seinen drei eigenen Jungen eines heraus, das zuviel ist. Der Adler nimmt alles, was er jagt und nicht sofort essen kann, mit in sein Nest und frißt dort, bis er satt ist; (den Rest) essen seine Kinder. Dieser Vogel Kāsiru l-ġizām nimmt es (das Herausgeworfene) in sein Nest und zieht es groß. Eine andere Merkwürdigkeit ist folgendes: Wenn der Adler alt wird und nicht mehr fliegen kann, nehmen ihn die Jungen und tragen ihn von Ort zu Ort. Wenn sein Augenlicht dunkel wird, geht er zu einer Quelle mit klarem Wasser, kreist über diese Quelle und fliegt, bis er ganz hoch kommt, so daß seine Flügel durch Hitze verbrennen und die Dunkelheit verschwindet aus seinen Augen. Dann fliegt er zu der Quelle und setzt sich einigemal ins Wasser und kommt frisch wie ein junger Adler aus dem Wasser heraus. Jeden Tag, solange die Sonne noch nicht ganz aufgegangen ist, kommt er aus seinem Platz heraus und überall, wo er Schlangen findet, ergreift er sie und frißt sie. Der Schnabel wird länger, so daß er damit nicht mehr jagen kann, und das wird der Grund seines Todes sein. Wenn er

mit seinen Krallen Füchse und Hasen verwundet, nimmt er sie hoch in die Luft und zieht deren Leber heraus. Nach der Jagd frißt er zuerst deren Leber, weil es ihm nützlich ist.

Galle – Wenn man seine Galle auf die Brust von Frauen legt, deren Brust geschwollen ist, so daß keine Milch mehr herauskommt, öffnet es die Brust und es kommt (sogar) mehr Milch heraus. Blut – Mischt man sein trockenes Blut mit Myrobalane, gibt das auf Augenkrätze, geht sie weg und wird geheilt. Fett – Schmilzt man sein Fett mit Öl, nutzt das bei Gicht und Gliederschmerzen. Hirn – Mischt man sein Hirn mit Honig und Aloe und gibt das auf eine Kopfverletzung oder auf eine andere Stelle, heilt sie und wächst wieder zusammen.

Hamadānī : *‘Aǧā’ib al-mahlūqāt*

(291, 14–292, 16): Der Adler ist ein gewaltiger, schwarzer und starker Vogel. Alle anderen Vögel haben vor ihm Angst. Er hat einen furchterregenden Gesang und einen gebogenen Schnabel. Alles, an das er sich hängt, zieht er heraus. Er hat Krallen, die jedem Wunden wie von einem Speiß reißen. Der Reiter, den er mit seiner Brust attackiert, fällt herunter. Als ein Adler ein Schaf aus einer Herde stahl, bellte der Herdenhund. Da ließ er das Schaf los und nahm den Hund mit, mit dem er in die Luft flog. Der Hund schrie. Er hob ihn so hoch, bis das Gebrüll des Hundes aufhörte. Dann ließ er ihn los, so daß er auf die Erde fiel und starb. Man fragte Baššār: „Wenn Gott dir die Möglichkeit gibt, daß du zu einem Tier wirst, welches wählst du dann?“ Er antwortete: „Ich würde gerne ein Adler werden.“ Sie fragten: „Warum?“ Er antwortete: „Weil der Platz des Adlers der höchste Platz ist. Niemand kann sein Nest erreichen. Er hat ein langes Leben und alle anderen Vögel fürchten sich vor ihm. Seine Herrlichkeit übertrifft die des Löwen. Wenn er nachts fliegt, strömt aus jedem seiner beiden Flügel Feuer.“ Die Adlereier sind groß und es fällt ihm schwer, sie zu legen (die Geburt ist schwierig). Der Mann bringt aus Indien einen Stein, der wie der Kern der indischen Dattel ist. Sieht das Weibchen diesen Stein, gebärt sie auf der Stelle und man findet ihn in seinem Nest. Aus Hartherzigkeit wirft er sein Kind hinaus, welches der „Knochenbrecher“ aufzieht. Wenn es groß geworden ist, kehrt es zu seinen Eltern zurück. Der Adler, den man im Traum sieht, symbolisiert einen tyrannischen Herrscher. Der Löwe brüllt vor dem Adler, wenn er mit ihm kämpft. Er sitzt 32 Tage lang auf den Eiern und alle anderen großen Vogel machen das 22 Tage lang. Wenn der Adler alt wird, fangen ihn die Jungen und lassen ihn von Haus zu Haus fliegen. Wenn die Augen des Adlers dunkel werden, geht er zu einer Quelle reinen Wassers, die er umkreist, dann fliegt er hoch, bis seine Flügel vor Hitze verbrannt werden und die Dunkelheit seiner Augen weggeht. Dann taucht er mehrmals in die Quelle und wird wieder jung. Wenn sein Schnabel lang wird, kann er nicht mehr jagen und stirbt daher. Von allem was er fängt, frißt er zuerst die Leber. Er hat den Charakter des Löwen. Sie sagen, daß der Adler manchmal männlich und manchmal weiblich sei; und die Hyäne ist ein Jahr männlich und ein Jahr weiblich; und die Eiche trägt ein Jahr Eicheln und ein Jahr Galläpfel; und die Ferkel sind gestreift und die Kälber der Bergochsen sind gepunktet, wenn sie aber groß werden, verschwinden ihre Zeichnungen.

Transkription

Fol. 192v

(٩) عقاب من صعاب جوارح الطير يصيد الطير والسباع الصغار كالارنب والثعلب
 (١٠) ويأكل من كل حيوان كبده لان الكبد ينفعه من امراضه قالوا في بعض الاوقات
 يطول منقاره (١١) فلا يقدر على الصيد فيكون سبباً لهلاكه قال صاحب الفلاحة العقاب
 والحدأة يتبدلان (١٢) يصير العقاب حدأة والحدأة عقاباً والله اعلم بصحته قال الجاحظ
 لمخالب العقاب خاصية (١٣) في تقطيع الذيب فيقع على الذيب الاطلس يقدر ما بين
 صلاه الى كاهله ولا يزال يتبع العساكر لطعمه في (١٤) لحوم القتلى وقال اصحاب
 القنص ان العقاب لا يراوغ الصيد ولا يعاني ذلك وانه لا يزال على مرقب (١٥) عال
 فاذا رأى ان شيئاً من سباع الطير يصطاد انقض (١٦) اليه فاذا رأى ذلك الطير العقاب لم
 يكن همه الا ان (١٧) ينجو بنفسه ويترك الصيد له قالوا اذا هرمت يرعيها (١٨)
 افراخها واذا اظلم ضوء عينها من الهرم وضعفت قوتها (١٩) يصعد نحو الهواء الى ان
 يحترق ريشها من الحرارة ثم ينزل (٢٠) ويغوص في عين ماء مراراً ويخرج منها قوياً طرياً
 ذهب (٢١) ضعف الهرم منه وهو طويل العمر بعيد الشأو فرما يتغذى بالعراق ويتعشى
 باليمن ويقول العرب فلان احزم من فرخ (٢٢) العقاب وذلك لان العقاب وجوارح
 الطير يتخذ او كارها في عروض الجبل فرما كان الجبل املس بحيث لو تحرك الفرخ (٢٣)
 من مجثمه هوى من راس الجبل الى حضيضه فالفرخ يعرف ذلك مع صغره وقلة تجربته ان
 الصواب ترك الحركة (٢٤) ولو وضع فرخ من فراخ الاهليات كاللدجاج والحجل والقطا
 في اوكار الوحشيات لتهافت في الحال وسقط منها (٢٥) واعجب من هذا ان هذا الفرخ
 لا يطير حتى يستوى قصب ريشه فعند ذلك شرع في الطيران فسبحان من المهم (٢٦)
 كل حيوان مصالح نفسه ومفاسده خاصية اجزايه قالوا دماغه يداف بماء الفجل الحديث

Übersetzung

Der Adler ist ein eigensinniger Raubvogel. Er jagt sowohl Vögel als auch kleine Wildtiere wie den Hasen und den Fuchs. Er frißt von allen Tieren die Leber, weil die Leber ihm bei Krankheiten von Nutzen ist. Man sagt: Manchmal wächst sein Schnabel so lang, bis er nicht mehr in der Lage ist zu jagen, und das wird der Grund seines Todes sein. Der Verfasser der *Landwirtschaft* sagt: Der Adler und die Gabelweihe verwandeln sich ineinander: Der Adler wird zur Gabelweihe und die Gabelweihe wird zum Adler, und Gott weiß, ob das stimmt. Al-Ġāhiz sagt: Die Adlerklauen haben eine besondere Eigenschaft, wenn sie den Wolf reißen. Stürzt er sich nämlich auf den schwarzen¹²⁶ Wolf, schneidet er der Länge nach die Verbindung bis zu seinem Nacken auf. Er verfolgt immerzu die Heere, weil er nach dem Fleisch der Gefallenen giert. Die Jäger erzählen: Der Adler verfolgt die Beute nicht und gibt sich keine Mühe damit. Er verläßt den hohen Beobachtungsposten kaum. Wenn er irgendeinen Raubvogel sieht, der etwas erjagt hat, stürzt er sich auf ihn herab, und wenn jener Vogel den Adler sieht, bleibt ihm nur eine Sorge, nämlich selbst zu entkommen, und er überläßt dem Adler die Beute. Man sagt, wenn er altersschwach wird, pflegen ihn seine Jungen. Wenn sein Augenlicht wegen des hohen Alters dunkel und seine Kraft schwach wird, erhebt er sich in die Luft, bis seine Flügel von der Hitze verbrennen. Dann schwebt er herunter und taucht mehrmals in eine Wasserquelle ein, aus der er stark und jung hervorkommt, denn seine Altersschwäche wich von ihm. Er lebt lang und fliegt weit. Im Irak frißt er zu Mittag und im Jemen zu Abend. Die Beduinen sagen: „Jemand ist klüger als das Adlerjunge“. Das kommt daher, weil der Adler und die (anderen) Raubvögel ihre Nester in den Weiten des Gebirges bauen. Manchmal ist der Berg so glatt, daß das Junge, würde es sich unachtsam in seiner Hockstellung bewegen, vom Gipfel in den Abgrund stürzen würde. Aber das Junge weiß trotz seiner Jugend und seiner geringen Erfahrung, daß es das Richtige ist, die Bewegung zu unterlassen. Wenn man ein gewöhnliches Vogeljunges wie ein Huhn, Rebhuhn oder Flughuhn in eines der Raubvogelnester setzte, würde es sofort zusammenbrechen und abstürzen. Noch merkwürdiger als dies ist es, daß dieses Junge nicht (eher) fliegt, bis seine Federröhren kräftig genug sind. Dann beginnt es (sofort) zu fliegen. Gelobt sei der, der jedem Tier eingibt, was für es selbst und seine Brut gut ist.

Wirksamkeit seiner Körperteile: Man sagt: Mischt man sein Hirn mit Saft aus neuem Rettich und gibt das jemandem, der Brustfellentzündung hat, im heißen Bad zu trinken, hat das augenscheinlichen Nutzen. Seine Galle nutzt als Augensalbe bei Verdunkelung des Auges. Streicht man sie auf die Brüste der Frauen, deren Milch in ihren Brüsten dick geworden ist, dann beruhigt sich ihre Milch sofort und beginnt zu fließen; es vermehrt (sogar) ihre Milch. Zerreibt man sein getrocknetes

126 Vgl. Lisān al-ʿArab VI 124.

Blut mit pulverisierter, gelber Myrobalane und verwendet es als Augensalbe, nutzt das bei Augenkrätze. Wenn man es außerhalb des Auges einreibt, ist das auch von Nutzen. Mischt man sein Fett mit Öl und reibt damit einen Mann mit Gicht ein, hören seine Schmerzen auf; ebenso Gelenkschmerzen. Mischt man sein Mark mit Honig und Aloe und streicht das zwei oder drei mal auf Flechten, werden sie geheilt.

ويشرب (٢٧) لذات الجنب في الحمام وهو حار ينفع نفعاً بيناً مرارته ينفع من ظلمة العين اكتحالاً ويطللى بها ثدى النساء الاتى

Fol. 193r

(١) انعقد اللبن في ثديهن فانها تسكن لبنها في الحال ويفتحها ويكثر لبنها دمه يجفف ويسحق بالاهليلج (٢) الاصفر مسحوقا ويكتحل به نفع من جرب العين ولو طلى به من خارج العين كان ايضاً نافعاً شحمة يداف (٣) بالزيت ويطللى به رجل المنقرس يزول المها وكذلك وجع المفاصل مخه يخلط بالعسل والصبر (٤) ويجعل على الناصور مرتين او ثلاثة يصلحها

Kommentar

Auch wenn Qazwīnī in seiner theoretischen Einleitung zu den Vögeln nicht auf den Unterschied zwischen Sing- und Raubvögeln eingeht, stellt er doch den Adler speziell als Raubvogel vor. Dies entspricht der Zuordnung des Adlers in den *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'*, und auch Aristoteles, Ibn Sīnā, Ğāḥiẓ und Ibn al-Bayṭār bezeichnen den Adler als Raubvogel.¹²⁷ Für Qazwīnīs Präzisierung, der Adler sei ein eigensinniger, *ṣi^cāb* Raubvogel, findet sich allerdings kein Vergleich. Im Zusammenhang mit dem Adler als Raubvogel steht das von vielen Autoren behandelte Thema seines Jagdverhaltens, über das auch Qazwīnī berichtet. Daß der Adler Vögel jagt, erwähnt neben Qazwīnī nur Ibn Sīnā.¹²⁸ Sehr bekannt dagegen ist seine Jagd auf Hasen und Füchse, die meist genauer beschrieben wird.¹²⁹ Qazwīnī bemüht sich in diesem Fall, eine allgemein gültige Aussage über die Jagdbeute des Adlers zu treffen. Dies entspricht am ehesten der von Aristoteles formulierten Behauptung: „Der Adler macht Jagd auf Hasen, Hirschkälber, Füchse und alle, die er zu überwältigen vermag.“¹³⁰ Im Zusammenhang mit der Jagd auf Hase und Fuchs, erwähnen Ğāḥiẓ und Ibn Qutayba, das Hochheben dieser relativ schweren Tiere verursache beim Adler Leberschmerzen.¹³¹ Qazwīnī läßt die beiden Aussagen (jagt Hase und Fuchs) und (kuriert sich mit Leber) zwar aufeinander folgen, ohne sie aber inhaltlich miteinander zu verknüpfen. Nach ihm hat die Leber der Beutetiere eine heilende Wirkung bei allen Krankheiten des Adlers. So allgemein formuliert es auch Šahmardān.¹³² Hamadānī berichtet nur, der Adler fresse von seiner Beute als erstes immer die Leber,¹³³ ohne dies mit Krankheit, einem speziellen Leberleiden oder mit Hase und Fuchs in Verbindung zu bringen. Die Nachricht über den Schnabel, der so lang auswachse, bis der Adler nicht mehr jagen könne, findet sich bereits bei Aristoteles und wird von Tawḥīdī, Ibn Sīnā, Šahmardān und Hamadānī überliefert.¹³⁴ Tawḥīdī und Ibn Sīnā sprechen

127 Rasā'il II 258, 10 und Tabelle S. 137; Aristoteles 609b, 7; Ğāḥiẓ I 29, 2; VII 24, 9; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 127f.; Ibn al-Bayṭār I 129, 3. – Neben dem Adler spezifiziert Qazwīnī auch den Falken (Fol. 186v), den Sperber (Fol. 187r) und den Würgfalken (Fol. 191v) als Raubvogel.

128 Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 97, 6, der speziell von Raubvögeln spricht.

129 Aristoteles 619b: Adler packt den Hasen nicht sofort, sondern läßt ihn noch ein Stück aufs freie Feld laufen; Ğāḥiẓ V 512, 7: Adler erjagt Hase und Fuchs mit rechter Klaue; VII 33, 4: Adler hebt Hase und Fuchs hoch in die Luft; Ibn Qutayba, ^cUyūn II 93, 11f.: Adler hebt Hase und Fuchs hoch in die Luft; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 128, 5–6: Adler beginnt Jagd mit kleinen Hasen, später geht er zu größeren Tieren über; Šahmardān 130, 3: verwundet Fuchs und Hasen mit seiner Krallen und hebt sie hoch in die Luft.

130 Aristoteles 619b.

131 Ğāḥiẓ VII 33, 4–5; Ibn Qutayba, ^cUyūn II 93, 11–12.

132 Šahmardān 130, 4; Ğāḥiẓ V 512, 9–10, kann auch so verstanden werden.

133 Hamadānī 292, 13.

134 Aristoteles 619a; Tawḥīdī, ^cImtā' I 168, 6–7; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 127, 15–16; Šahmardān 130, 1–3; Hamadānī 292, 12.

speziell vom Oberschnabel, der krumm auswachse. Šahmardān und Hamadānī dagegen geben die Nachricht in der vereinfachten Version wie Qazwīnī wieder. Dies trifft auch auf den „Physiologus“ zu, der die Aussage aber in einen anderen Zusammenhang setzt, sie mit der Trübheit der Augen verbindet und nicht erwähnt, daß der Adler deswegen sterben werde.¹³⁵

Qazwīnī berichtet nach dem Verfasser der *Landwirtschaft* über den Wesenswechsel zwischen Adler und Gabelweihe. Dieses Zitat findet sich im selben Wortlaut bei Ibn Qutayba.¹³⁶ L. Kopf hat darauf hingewiesen, daß mit dem von Ibn Qutayba oft zitierten Autor der *Landwirtschaft* nicht Ibn Waḥšiyya gemeint sein kann, da dessen sogenannte *Nabatäische Landwirtschaft* erst nach dem Tod Ibn Qutaybas verfaßt wurde, sondern ein bislang unbekanntes Werk, möglicherweise eine arabische Bearbeitung der *Geoponika* des Cassius Bassus.¹³⁷ In Qazwīnīs Fall ist es vorstellbar, daß er nicht selbst ein Landwirtschafts-Buch zur Hand genommen, sondern diese Information zusammen mit dem Hinweis auf den Verfasser der *Landwirtschaft* direkt aus Ibn Qutaybas *Uyūn al-aḥbār* übernommen hat.¹³⁸ Ibn Qutayba versucht die Behauptung glaubwürdiger erscheinen zu lassen, indem er erklärt, daß eine derartige Wesensveränderung kein Einzelfall sei.¹³⁹ Qazwīnī wiederholt dieses Zitat zwar im Rahmen seiner Beschreibung der Gabelweihe, beendet es aber mit einem zweifelnden „und Gott weiß, ob das stimmt“.

Ġāḥiẓ überliefert einen Bericht über die gewaltsame, tückische Art des Adlers, den schwarzen Wolf zu reißen, den Qazwīnī aufgreift und dabei explizit auf Ġāḥiẓ verweist.¹⁴⁰ Qazwīnī zitiert ihn allerdings nicht ganz wörtlich: Er formuliert einen eigenen Einleitungssatz und kürzt dann Ġāḥiẓ' Bericht, wobei er außerdem ein anderes Verb verwendet. Auch der folgende Hinweis über den Adler, der aus Gier nach dem Fleisch der Gefallenen die Heere verfolgt, ist eine Übernahme aus dem *Kitāb al-ḥayawān*,¹⁴¹ der einzige unter den Vergleichstexten, der darüber berichtet. Ġāḥiẓ behauptet, der Adler sei darin dem Aasgeier und dem Geier gleich. Er berichtet sehr ausführlich, wie diese nicht nur die Armeen, sondern auch

135 Physiologus (Treu) 16.

136 Ibn Qutayba, *Uyūn* II 93, 9–10.

137 Kopf (1955) 4f. und 14.

138 Qazwīnī zitiert noch zweimal innerhalb seiner Tierbeschreibungen den Verfasser der *Landwirtschaft*: Bei der Gabelweihe (Fol. 188r, 24–25) zum gleichen Thema und bei der Heuschrecke (Fol. 199r, 14–16). Im Fall der Heuschrecke müßte noch geklärt werden, woher Qazwīnī dieses Zitat nehmen konnte, da es nicht bei Ibn Qutayba vorzukommen scheint.

139 Als Beispiel führt er den Hasen an, der sein Geschlecht wechsle. (Vielleicht durch eine ähnliche Zusammenstellung verwirrt, behauptet Hamadānī, der Adler sei manchmal männlich und manchmal weiblich. Hamadānī versucht nun dies glaubhaft zu machen, indem er vergleichbare Fälle anführt. Vgl. Hamadānī 292, 13–16).

140 Ġāḥiẓ V 550, 6–7.

141 Ġāḥiẓ VI 322, 4–5 und VII 21, 1–5.

Pilgerkarawanen und Schafherden verfolgen. Qazwīnī gibt diesen ausführlichen Bericht sowohl im Rahmen seiner Beschreibung des Aasgeiers als auch des Geiers wieder.¹⁴² In Bezug auf den Adler beschränkt er sich auf den ersten Satz des Berichtes. Den folgenden Jägerbericht zitiert Qazwīnī wörtlich, nur mit geringen Auslassungen und Veränderungen, aus dem *Kitāb al-ḥayawān*.¹⁴³ „Die Jäger erzählen“ ist also kein Hinweis auf eine andere Quelle.

Laut Qazwīnī pflegen die Jungen den altersschwachen Adler. Dies ist ein Thema, das in dem *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān* ausführlich geschildert wird: Die Jungen transportieren den Alten auf ihrem Rücken von Ort zu Ort und füttern ihn.¹⁴⁴ Šahmardān und Hamadānī erwähnen ebenfalls die Transporthilfe.¹⁴⁵ Sie beide leiten damit den Bericht über die Verjüngung des alten Adlers ein, der auch bei Qazwīnī folgt. In dem Buch *Tuḥfat al-ġarā'ib* wird die Pflege des Alten durch die Jungen in einem anderen Zusammenhang erwähnt.¹⁴⁶ Qazwīnīs Formulierung ist im Vergleich besonders kurz und bündig gehalten. Die Erzählung über die Verjüngung des Adlers findet sich weder bei Aristoteles oder Ibn Sīnā, noch bei Ġāhiz oder Ibn Qutayba. Sie gehört zu den oben eingeführten Mirabilia und wird in sehr ähnlicher Form im „Physiologus“, in dem *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, bei Tawḥīdī, Šahmardān und Hamadānī erzählt.¹⁴⁷ Als Anlaß der Verjüngungszeremonie nennen alle Texte die Erblindung des Auges. Qazwīnī fügt diesem Defekt aus Symmetriegründen das Nachlassen der Kraft hinzu. Alle Vergleichstexte berichten, wie der Adler zuerst eine Quelle aufsuche, von der aus er sich emporhebe. Insofern Qazwīnī dies nicht beschreibt, stellt seine Erzählung eine leicht gekürzte Variante dar und keiner der herangezogenen Vergleichstexte kann eindeutig als direkte Quelle angesprochen werden. Auch in dem Buch *Tuḥfat al-ġarā'ib* wird berichtet, daß der Adler sich in einer Wasserquelle verjüngen kann, allerdings nicht selbständig, denn die Jungen bringen ihn zu dieser Quelle, die sich am Fuße eines indischen Berges befindet. Sie waschen ihn dort und lassen ihn dann mit dem Rücken zum Mond gewandt liegen, bis er seine Federn verliert, damit neue wachsen können. Hier wird also eine ganz eigene Geschichte erzählt, in der selbst das Element der Erblindung keine Rolle spielt. Qazwīnī beendet den wunderbaren Bericht über die Verjüngungsmöglichkeit des Adlers mit dem Hinweis, der Adler habe ein langes Leben. Dies nun weiß schon Aristoteles und

142 Fol. 190v, 2–4 und Fol. 196r, 12–13.

143 Ġāhiz VI 407, 4–7.

144 *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London, B.L., MS Or. 2784, Fol. 28v, 2–5.

145 Šahmardān 129, 8–9; Hamadānī 292, 9.

146 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 128, 1–2.

147 Physiologus (Treu) 15 (und in anderer Version 16); *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London B.L., MS Or. 2784 (na^ct) Fol. 27r, 2–27v, 6; Tawḥīdī, *Imtāc* I 188, 7–9; Šahmardān 129, 9–13; Hamadānī 292, 10–12.

wird auch von Ibn Sīnā erwähnt.¹⁴⁸ Für Ğāḥiẓ scheint dies Allgemeinwissen zu sein, denn nur so macht seine Aussage über die Fledermaus: „Sie ist für die Länge ihres Lebens berühmt, worin sie sogar den Adler übertrifft“ Sinn.¹⁴⁹ Der „Physiologus“ behauptet, der Adler werde 100 Jahre alt, und Hamadānī läßt einen Menschen, der unter den Tiergestalten für sich den Adler auswählen würde, unter den Vorzügen des Adlers auch sein langes Leben anführen.¹⁵⁰ Die Langlebigkeit des Adlers ist also eine sehr bekannte Tatsache, auf die in unterschiedlichen Zusammenhängen hingewiesen wird, und die für Qazwīnī die logische Schlußfolgerung der Verjüngungserzählung bildet. Gleichzeitig leitet er mit der Auskunft: „und er fliegt weit“ über zur folgenden Nachricht, daß er manchmal im Irak zu Mittag und im Jemen zu Abend fresse. Ohne ausdrückliche Erwähnung zitiert Qazwīnī hier Ğāḥiẓ.¹⁵¹ Keiner der anderen Autoren überliefert diese Nachricht.

Auf das altarabische Sprichwort über die Klugheit des Adlerjungen weisen sowohl Ğāḥiẓ als auch Ibn Qutayba hin,¹⁵² Ibn Qutayba allerdings in sehr knapper Weise. Qazwīnī basiert also auf Ğāḥiẓ, dessen Text er am Anfang verallgemeinert, dann einige Kürzungen und Veränderungen vornimmt und schließlich im letzten Satz sehr anschaulich einen Vergleich zu gewöhnlichen Vogeljungen zieht, der bei Ğāḥiẓ fehlt. Die Auskunft, das Adlerjunge fliege erst, wenn seine Federröhren stark genug seien, findet sich auch bei Ğāḥiẓ.¹⁵³ Qazwīnī formuliert diese Aussage aber anders, um ihre Bedeutung deutlicher zu machen. Zum Abschluß der Beschreibung des Adlers verweist Qazwīnī auf den weisen Schöpfergott, der alles so wohl sorgend eingerichtet hat.

Hiermit ist Qazwīnīs Bericht über den Adler aber noch nicht zu Ende, denn jetzt werden einige Körperteile des Adlers vorgestellt, denen ein spezifischer medizinischer Nutzen eigen ist. Über den medizinischen Nutzen des Adlers geben die medizinischen Werke des Uḡaydallāh b. Ğibrīl b. Buḥtīšū, des Abu l-ʿAlāʾ Zuhr und des Ibn al-Bayṭār Auskunft. Darüber hinaus haben sowohl Šahmardān als auch Ibn Abi l-Ḥawāfir¹⁵⁴ wie Qazwīnī neben der allgemeinen Beschreibung des

148 Aristoteles 619b, 10; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 128, 8.

149 Ğāḥiẓ III 532, 8–9.

150 Physiologus (Treu) 16; Hamadānī 292, 1.

151 Ğāḥiẓ VII 37, 12–13.

152 Ğāḥiẓ VII 24, 7–13; Ibn Qutayba, Uyūn II 71, 14–15.

153 Ğāḥiẓ VII 25, 10: Wird das Federrohr des Adlerjungen kräftig genug, verspürt es Flugkraft.

154 Ibn Abi l-Ḥawāfir (m. 700/1301) schrieb ein Tierbuch: *Badāʾiʿ al-akwān fī manāfiʿ al-ḥayawān*. Er listet alle Tiere ohne sie zu klassifizieren alphabetisch auf und beschreibt sowohl ihre natürlichen Eigenschaften (*ṭabāʾiʿ*) – das entspricht der allgemeinen Beschreibung bei Qazwīnī – als auch ihren medizinischen Nutzen (*manāfiʿ*). Das Werk ist nicht ediert. Ich habe die Handschrift aus Dublin, Chester Beatty Library, Nr. 4352 verwendet. (Dieses Werk wird z. Z. im Rahmen einer Dissertation untersucht von Frau Bertje Buiting-Klork an der Universität Utrecht. Durch Vermittlung von Herrn Bernd Radtke konnte ich die Handschrift kopieren, wofür ich ihm danke.); vgl. auch Ullmann (1972) 33f.

Adlers zusätzlich Informationen zu seiner medizinischen Verwendung gesammelt. Unter diesen zum Vergleich herangezogenen Texten weiß nur ʿUbaydallāh b. Ğibrīl b. Buḥtīšū^c von einer Wirksamkeit des Adlerhirns.¹⁵⁵ Auch nach ihm soll es mit Saft aus neuem Rettich getrunken werden, nutzt dann aber bei Vergiftungen. Über die Wirksamkeit der Galle sprechen alle verglichenen Texte: Laut Abu l-ʿAlāʾ Zuhr nutzt sie bei verschiedenen Augenkrankheiten: Verdunkelung des Auges, Augen-schwellung und bei Grauem Star.¹⁵⁶ Ibn al-Bayṭār sagt, sie nütze zu Beginn des Grauen Stars und schärfe die Sehkraft.¹⁵⁷ So schreibt es auch Ibn Abi l-Ḥawāfir.¹⁵⁸ ʿUbaydallāh b. Ğibrīl b. Buḥtīšū^c schreibt, sie nutze mit (anderen) Arzneimitteln als Salbe gegen Verschleierung und Verdunkelung des Auges. Er weiß aber auch – wie Qazwīnī –, daß sie eingerieben die Milch in der Brust einer Frau wieder zum Fließen bringt. Er beschreibt – anders als Qazwīnī –, dies sei der Fall, wenn der Milchfluß wegen einer Schwellung unterbrochen werde, da die Adlergalle diese löse.¹⁵⁹ Wie ʿUbaydallāh beschreibt auch Šahmardān den Nutzen der Galle bei geschwollener Brust.¹⁶⁰ Er kennt aber nicht ihren Nutzen bei Verdunkelung des Auges. Von der Wirksamkeit des Adlerblutes weiß neben Qazwīnī nur Šahmardān.¹⁶¹ Qazwīnī ist in seiner Beschreibung der Myrobalane (pulverisiert und gelb) aber detaillierter. ʿUbaydallāh und Šahmardān erwähnen die Wirksamkeit des Fetts bei Gicht wie Qazwīnī,¹⁶² wobei sie betonen, das Fett solle geschmolzen werden und ʿUbaydallāh präzisiert, daß es zur Behandlung eingeölt werde. Im Fall der Anwendungsart des Adlermarks stimmen ʿUbaydallāh und Šahmardān mit Qazwīnī überein, es heile aber nicht Flechten, sondern lasse Kopfwunden zuwachsen.¹⁶³

Qazwīnīs Gesamtdarstellung des Adlers ist gut strukturiert. Er hat sich bemüht, Sinneinheiten harmonisch aufeinander folgen zu lassen. Um den Adler als Raubvogel präsentieren zu können, hat Qazwīnī an erster Stelle viele verschiedene Überlieferungen über sein Jagdverhalten zusammengestellt. Dann folgt ein Abschnitt über das Alter des Adlers, in dem die Mirabilia-Erzählung eingebettet wird von zwei Aussagen, die thematisch sehr gut zu ihr passen. Schließlich werden Besonderheiten über seine Jungtiere berichtet. In diesem Zusammenhang erwähnt Qazwīnī allerdings ein Thema über die Aufzucht der Jungen, das in allen zum Vergleich herangezogenen Texten teilweise sogar sehr ausführlich behandelt

155 ʿUbaydallāh Fol. 28v, 7–8.

156 Abu l-ʿAlāʾ Zuhr Fol. 93v, 3–94r, 1.

157 Ibn al-Bayṭār I 129, 4–5.

158 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 100v, 6.

159 ʿUbaydallāh Fol. 29r, 3–7.

160 Šahmardān 130, 5–6.

161 Šahmardān 130, 7–8.

162 ʿUbaydallāh Fol. 29r, 2–3; Šahmardān 130, 9.

163 ʿUbaydallāh Fol. 28v, 8–29r, 1; Šahmardān 130, 10–11.

wird,¹⁶⁴ gar nicht. Es handelt sich um die Behauptung, der Adler stoße eines seiner (drei) Jungen aus dem Nest, das dann von einem fremden Vogel großgezogen werde. Da alle anderen Autoren darüber berichten, handelt es sich geradezu um eines der Hauptthemen zum Adler, und so müssen wir uns die Frage stellen, warum Qazwīnī dazu schweigt. Der fremde Vogel, der die Aufzucht des Adlerjungen übernimmt, wird von Ğāḥiẓ, Ibn Qutayba, Šahmardān und Hamadānī *Kāsir al-ġizām*, Knochenbrecher genannt. Aristoteles nennt den Vogel Kondor und Ibn Sīnā nennt ihn *Fīnī*, den er dann mit dem Knochenbrecher identifiziert,¹⁶⁵ und weiterhin die Vermutung äußert, es handle sich um den Vogel, der auf arabisch *Bulḥ* und auf persisch *Humā'ī* heiße.¹⁶⁶ In dem *Kitāb nuṣūṭ al-ḥayawān* und bei Tawḥīdī heißt er *Qā'is*; im Text *Tuḥfat al-ġarā'ib* wird er *Mās* genannt. Möglicherweise hat Qazwīnī dieses Thema bei seiner Darstellung des Adlers weggelassen, weil erstens ein anderer Vogel als der Adler am Ende der Erzählung die Hauptrolle einnimmt, der zweitens nicht sicher zu identifizieren war, wie die verschiedenen Namensversionen zeigen.¹⁶⁷ Es zeigt sich, wie wichtig es Qazwīnī war, eine in sich abgeschlossene Darstellung eines genau definierten Gegenstandes zu erreichen, selbst wenn er dafür ein in der Literatur so bekanntes Thema unterdrücken mußte. Einen weiteren Hinweis darauf können wir darin erblicken, daß Qazwīnī einen Bericht von Ğāḥiẓ, in dem dieser drei verschiedene Vögel (Adler, Aasgeier und Geier) nennt, die gemeinsam die Eigenschaft teilen, aus Gier die Heere zu verfolgen, dreimal wiederholt, und zwar in jedem Abschnitt über den entsprechenden Vogel, ohne dabei jeweils auf die beiden anderen Vögel zu verweisen, die die gleiche Eigenschaft teilen.

Zu Beginn seiner Darstellung des Adlers greift Qazwīnī Themen über das Jagdverhalten des Adlers auf (Hase und Fuchs / Leber / Schnabel), die in vielen, unterschiedlich gearteten Vergleichstexten zu finden sind. Qazwīnī bemüht sich in diesen Fällen um eine möglichst allgemeingültige Formulierung. Wir haben gesehen, daß sein Zitat aus der *Landwirtschaft* (Wesenswechsel) möglicherweise aus dem Werk Ibn Qutaybas übernommen wurde. Sehr auffällig sind die zahlreichen, oft wörtlichen Übernahmen aus dem *Kitāb al-ḥayawān* des Ğāḥiẓ.

164 Die einzelnen Ausarbeitungen unterscheiden sich natürlich voneinander: Aristoteles 563a, 17–563b, 5; Ğāḥiẓ II 159, 2–8 und III 179, 13–180, 11 und VI 338, 6–9; Ibn Qutayba, *Uyūn* II 93, 6–8; *Kitāb nuṣūṭ al-ḥayawān*, London B.L., MS Or. 2784 (na^ct) Fol. 27v, 7–28r, 1; Tawḥīdī, *Imtā'* I 188, 10–11; Ibn Sīnā, *al-ḥayawān* 82, 14–83, 2; Šahmardān 129, 3–8; Hamadānī 292, 5–6; *Tuḥfat al-ġarā'ib* 127, 21–128, 2; nur der „Physiologus“ erwähnt diese Geschichte ebenfalls nicht.

165 Dioskurides (Berendes) 168f. Kap. 58, der über die medizinische Wirksamkeit des Vogels Phinis spricht, erläutert: „Die Römer nennen ihn Ossifragus (Knochenbrecher)“.

166 Ibn Sīnā, *al-ḥayawān* 128, 11–12.

167 Hamadānī, der dem Knochenbrecher einen gesonderten Abschnitt widmet, erzählt diese Geschichte sowohl zum Knochenbrecher als auch zum Adler (Hamadānī 294, 22–295, 4).

Über das Jagdverhalten hat Qazwīnī daraus den Bericht über das Fangen des schwarzen Wolfes, die Verfolgung der Heere und den Jägerbericht ausgewählt. Zwei weitere Nachrichten (Irak–Jemen / Federröhren) konnten als Ġāḥiẓ–Zitate belegt werden. All diese fünf Themen finden sich in keinem der anderen Vergleichstexte. Auch das beduinische Sprichwort, das sowohl bei Ġāḥiẓ als auch bei Ibn Qutayba nachgewiesen werden konnte, kann besser auf Ġāḥiẓ zurückgeführt werden. Nur einmal, das aber zu Beginn des ersten Zitates wird Ġāḥiẓ von Qazwīnī explizit als Quelle genannt. Ansonsten übernimmt Qazwīnī die von Ġāḥiẓ angeführten Quellenangaben „die Jäger“ und „die Beduinen“, ohne weiterhin auf ihn zu verweisen. Insgesamt greift Qazwīnī einen relativ großen Fundus an Überlieferungen auf, die in der Adab–Literatur festgehalten wurden.

Darüber hinaus baut Qazwīnī in seine Darstellung des Adlers die Verjüngungserzählung ein, die – wie gezeigt wurde – der Mirabilia–Tradition zuzuordnen ist. Trotz der weiten Verbreitung dieser Erzählung („Physiologus“, *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, Tawḥīdī, Šahmardān, Hamadānī), konnte kein Text als eindeutige Quelle für Qazwīnī benannt werden. Das Buch *Tuḥfat al-ġarāʾib* kann als mögliche Quelle ausgeschlossen werden, da das Thema dort völlig anders erzählt wird.

Unter den verglichenen medizinischen Texten, führen überhaupt nur fünf Autoren Wirksamkeiten von Körperteilen des Adlers an. Darunter sind zwei zu nennen, die mit Qazwīnīs Angaben Gemeinsamkeiten zeigen: ʿUbaydallāh und Šahmardān. Mit beiden vergleichbar sind drei Wirksamkeiten (Galle bei dickflüssiger Muttermilch / Fett bei Gicht und Gelenkschmerzen / Mark bei Flechten). Dabei unterscheidet sich Qazwīnī aber in einigen Details von beiden Autoren, die untereinander viel stärker übereinstimmen. Darüber hinaus findet sich ein Rezept (Hirn mit Saft aus neuem Rettich) nur bei ʿUbaydallāh, der diesem aber eine andere Wirkung zuschreibt. Andererseits konnte eine Wirksamkeit (Blut gegen Augenkrätze) nur bei Šahmardān nachgewiesen werden, im Vergleich zu Qazwīnī dort in reduzierter Form. Schließlich gab es eine Wirksamkeit (Galle gegen Verdunkelung des Auges), die in allen Vergleichstexten in abgewandelter Form zu belegen ist. Ihre engste Parallele findet sie aber mit ʿUbaydallāhs Formulierung. Trotz zahlreicher Übereinstimmungen kann kein Text als direkte Quelle Qazwīnīs angesprochen werden. Im Vergleich zu den engeren Übereinstimmungen zwischen Ibn al-Bayṭār und Ibn Abi l-Ḥawāfir¹⁶⁸ kann Qazwīnī jedoch der „Familie“ ʿUbaydallāh / Šahmardān zugeordnet werden.

168 Ibn al-Bayṭār weiß von der Wirksamkeit 1. der Federn, geräuchert, bei Krampf in der Gebärmutter; so auch Ibn Abi l-Ḥawāfir. 2. Der Kot zerteile verhärtete Drüsen; nach Ibn Abi l-Ḥawāfir nutzt er gegen Hautflecken und Pusteln. Das wiederum nennt Ibn al-Bayṭār als Krankheiten, die mit Adlergalle behandelt werden können.

بريقته ولو ذلك اساخ الثرس شجر ابن عرس نبت وتلا فاعلى كعبه يتصحب المرأة عند المياضة
 لا يجبل وخصيته ايضا تمل على كعبه ولو استصحبها جميعا كان الثائر اقوى يظلي الخنازير يدان
 عرس مجلها جعر محول على الجراحة يتقطع دمها ارناب حيوان كثير الثور الذي قال له القاربيد
 حركوش قبل سنة ذكر سنة اثني وخمسة عشر في تحيض النساء اقر من رجله وادانام لشخص عساه
 واذا مرض اكل القصب الاخضر يزول مرضه ومن كبته التوير وهو ان يطا على زبعتها ارضابون
 الكليل والصياد القاين اثار قواها بل تحفها حتى يشبه علم طيرها انا خواص ارجائه ذكر
 ان رائد محرق ورماده يدلك به الثرس الى
 اصفرت فاشودت فانه يحلوها ويذهب
 وما سده ذكر وان المرأة اذا اكلت منه واخذت
 ثم ياشرها الروح تجبل واذا ذللك عمور
 الصبيان سهل يات ستم من غير وجع قالوا
 اذا وصفت ش ارناب على الثرس المساله الاثنان



شلتها الاعلى على الاعلى والاشفل على الاشفل واليمين على اليمين واليسار على اليسار فانها تنكر اليها بان
 الله مران ان شقي انسان يغلب اليوم عليه ولا يزال كذلك حتى يمتي الخل طاله ياكل صاحب الزفرة
 مع النيات ترك شرفه دمه اذا شربت امرأة لم تجبل ابد اذ ذكره بليناس الحكيم في كتاب الخواص واذا ظلي بيل
 الكلب الحق الاسود قاله الشيخ الرئيس وقال الشيخ الرئيس تج ارناب يطعم ويعتد في مرقه صاحب جلع
 لاه واصاحب الثرس ينعد ثقا كائنا قالوا محرق عظام الارنب كلها ويجلط رمانه بدهن الشع ويطلى
 دونه ماء المغسوخه فانه يذهب بذلك انجتها يذوان في ما رولين وشربها صاحب القولع يزول وجعه
 سانه وقال بليناس الحكيم كل انفة تنفع القولع لكن انفة الارنب اقوى كلها واذا شربت محل تعفن
 الصرع وانفة الارنب بالخل تباق للشموم رجله تشد على مثلها من رجل صاحب جمع المناصل اليمنى على اليمنى
 واليسرى على اليسرى يزول وجعه فربها ياكلها المرأة مطبوخة فاذا باضعها زوجها بعد ذلك
 تجبل به واجدة ترغم العرب ان كعب الارنب اذا علق على اثنان لم يضره العين والشجر ولذلك المثل الثرس

ايضا لا تكي بوجهه عليه عقوبته احببا
 مرتعة وسط ارباعه عشم يثني ارنابا
 ليحعل في رجله كعبها جدار المنسد ان يعطبا
 شعره اذا تحيد ينعم من وجع الزيد ويخرج الطوبان منها والمران التي لا يتقطع دم طيرها يجبل فريضة
 شعرا الارنب يتقطع دمها والمران ان اراد ان يجبل يستصحب زبل الارنب والله الموفق

Abb. 9 München, Cod.arab. 464, Fol. 176v

Transkription

Fol. 176v

(٣) أرنب حيوان كثير التوالد يقال له بالفارسية (٤) خر كوش قيل انه سنة ذكر وسنة انثى وتحيض كما تحيض النساء يده اقصر من رجليه واذا نام تشخص عيناه (٥) واذا مرض ياكل القصب الاخضر يزول مرضه ومن كيسه التوبر وهو ان لا يطأ على زمعاتها ارضاً يعرف (٦) الكلب او الصياد القايف آثار قوايمها بل يخفيها حتى يشبه عليهم طريقها اما خواص اجزآيه ذكر (٧) ان راسه يحرق ورماده يدللك به السن التي (٨) اصفرت واسودت فانه يجلوها ببيضها (٩) دماغه ذكروا ان المرأة اذا اكلت منه واحتملت (١٠) ثم يياشرها الزوج تحبل واذا ذلك به عمور (١١) الصبيان سهل نبات سنهم من غير وجع قالوا (١٢) اذا وضعت سنّ الأرنب على السنّ المتألمة من الانسان (١٣) مثلها الاعلى على الاعلى والاسفل على الاسفل واليمين على اليمين واليسار على اليسار فانها تسكن ألمها باذن (١٤) الله مرارته ان سقى انسان يغلب النوم عليه ولا يزال كذلك حتى يسقى الخل طحاله يأكل صاحب السرفة (١٥) مع النبات زالت سرفته دمه اذا شربت المرأة لم تحبل ابداً ذكره بليناس الحكيم فى كتاب الخواص واذا طلى به يزيل (١٦) الكلف والبهق الاسود قاله الشيخ الرئيس وقال الشيخ الرئيس لحم الأرنب يطبخ ويعقد فى مرقه صاحب اوجاع (١٧) المفاصل وصاحب النقرس ينفعه نفعاً بيناً قالوا يحرق عظام الأرنب كلها ويخلط رماده بدهن الشمع ويطلقى (١٨) به الاعضاء المتشنجة فانه يذهب بذلك انفحتها يداف فى ماء ولبن يشربها صاحب القولنج يزول وجعه من (١٩) ساعته وقال بليناس الحكيم كل انفحة تفتح القولنج لكن انفحة الأرنب اقوى من كلها واذا شربت بخل نفعت من (٢٠) الصرع وانفحة الأرنب بالخل ترياق للسموم رجله تشد على مثلها من رجل صاحب وجع المفاصل اليمنى على اليمنى (٢١) واليسرى على اليسرى يزول وجعه فرجها ياكلها المرأة مطبوخة فاذا باضعها زوجها بعد

Übersetzung

Der Hase ist ein Tier, das sich zahlreich vermehrt. Auf persisch heißt er *Harkūš*¹⁶⁹. Man sagt, er sei ein Jahr männlich und ein Jahr weiblich. Er menstruiert, wie die Frauen menstruieren. Seine Vorderläufe sind kürzer als seine Hinterläufe. Wenn er schläft, starren seine Augen. Wenn er krank wird, frißt er grünes Schilf und seine Krankheit hört auf. Zu seiner Schlaueit gehört der *Tawbīr*, das bedeutet, daß er mit den Haaren am Ende seiner Hinterläufe nicht auf den Boden auftritt, so daß der Hund oder der spurensuchende Jäger die Spuren seiner Füße erkennen könnte. Vielmehr verbirgt der Hase seine Spuren, so daß ihnen ihr (der Füße) Weg verborgen bleibt.¹⁷⁰

Die Wirksamkeit der einzelnen Körperteile: Man sagt: Verbrennt man seinen Kopf und reibt mit dieser Asche die gelb und schwarz gewordenen Zähne ein, werden sie wieder hell und weiß. Man berichtet über sein Hirn: Ißt eine Frau davon und verträgt es, wird sie bei anschließendem Geschlechtsverkehr mit ihrem Ehemann schwanger. Reibt man damit (mit dem Hirn) das Zahnfleisch der Kleinkinder ein, werden ihre Zähne leicht und ohne Schmerzen wachsen. Sie sagen, legt man den Zahn des Hasen auf den entsprechenden schmerzenden Zahn eines Menschen, also den oberen auf den oberen und den unteren auf den unteren, den rechten auf den rechten und den linken auf den linken, so beruhigen sich seine Schmerzen – mit Gottes Willen. Gibt man einem Menschen von seiner Galle zu trinken, wird er vom Schlaf überwältigt, und das wird nicht aufhören, bis man ihm Essig zu trinken gibt. Ißt ein maßloser Mensch seine Milz mit Pflanzen,¹⁷¹ hört seine Maßlosigkeit auf. Trinkt eine Frau von seinem Blut, wird sie nie schwanger. Das berichtet Balīnās der Weise in seinem *Kitāb al-ḥawāṣṣ*. Benutzt man es (das Blut) als Salbe, gehen braune Hautflecken¹⁷² und schwarze Flechte weg. So sagt der Šayḥ ar-Ra'īs. Der Šayḥ ar-Ra'īs sagt (auch): Kocht man das Fleisch des Hasen und bindet es in seiner Brühe (und gibt das) jemandem mit Gelenkschmerzen oder mit Gicht, hat das augenscheinlichen Nutzen. Sie sagen, verbrennt man alle Knochen des Hasen, vermischt diese Asche mit Wachsfett und bestreicht damit verkrampfte Gliedmaßen, so geht der Krampf davon weg. Löst man Lab in Wasser und Milch und gibt das jemandem mit Darmkolik zu trinken, gehen seine Schmerzen sofort weg. Balīnās der Weise sagt, jedwedes Lab öffnet die Darmkolik, aber das Lab des Hasen hat eine stärkere Wirkung als das aller anderen Tiere. Trinkt man es (das Lab) mit Essig, nutzt das bei Epilepsie. Das Hasenlab mit

169 In der Wāsīter HS wird zwischen *kāf* und *gāf* nicht differenziert. (Eigentlich: *ḥargūš*).

170 In den Editionen *āfāq* u. *šarq* fehlt die Auskunft über *tawbīr*.

171 In der Ed. *āfāq* 337, 16 steht: *as-sukkar an-nabāt*: Pflanzenzucker = Kandiszucker.

172 Wahrmund II 591: "braune Flecken; Sommersprossen"; Wehr 1115: "Sommersprossen"; Kraemer/Gätje (1970) I 323: "rotbraune, rötlichschwarze Farbe; Sommersprossen; Pickel"; vgl. Lisān al-ʿArab IX 307: rote oder schwarze Flecken wie Sesam, besonders im Gesicht.

Essig ist ein Gegengift bei Giften. Bindet man sein Bein auf das entsprechende Bein desjenigen, der Gelenkschmerzen hat, und zwar das rechte auf das rechte und das linke auf das linke, hören seine Schmerzen auf. Wird ihre Vulva gekocht von einer Frau gegessen, deren Ehemann ihr danach beiwohnt, wird sie beim erstenmal schwanger. Die Beduinen glauben: Ein Mensch, dem man den Knöchel des Hasen umbindet, wird vom bösen Blick und vom Zauber nicht getroffen. Daher sagt Imru l-Qays:

Hind, freie mir nicht den Raben der Nacht,
 der fuchsiges Haar mit zur Welt gebracht,
 Der jedem dünnen Bein anhängt,
 ein Amulet, und den Hasen fängt,
 Um an der Hand den Knöchel zu tragen,
 Und damit den Tod zu verjagen.¹⁷³

Räuchert man mit seinem Haar, nutzt das bei Lungenschmerzen, denn die Feuchtigkeit geht aus ihr heraus. Trägt eine Frau, deren Menstruationsblut nicht aufhört zu fließen, ein Stück Hasenhaar, hört ihr Blut auf zu fließen. Wenn eine Frau schwanger werden will, nimmt sie den Kot des Hasen mit sich – und Gott ist der Bestimmende.

ذلك (٢٢) تحبل بمرّة واحدة تزعم العرب ان كعب الأرنب اذا علق على انسان لم يضره
 العين والسحر ولذلك قال امرؤ القيس

(٢٣) ايا هند لا تنكحى بوهة عليه عقيقته احسبا

(٢٤) مرسة وسط ارساغه به عسم يتغى ارنبا

(٢٥) ليجعل فى رجله كعبها حذار المنية ان يعطبا

(٢٦) شعره اذا بخر به ينفع من وجع الرئة ويخرج الرطوبات منها والمرأة التى لا ينقطع
 دم طمثها تتحمل فرزة من (٢٧) شعر الأرنب ينقطع دمها والمرأة ان ارادت ان تحبل
 تستصحب زبل الأرنب والله الموفق

173 Die Übersetzung des Gedichtes stammt von F. Rückert: Amrilkais, der Dichter und König – sein Leben dargestellt in seinen Liedern, aus dem Arabischen übertragen von Friedrich Rückert. Stuttgart, 1843. 46.

Kommentar

Qazwīnī ordnet den Hasen unter die Wildtiere ein. Die Wildtiere zeichnen sich nach seiner Definition durch Mut und starke Kampfwerkzeuge aus; durch Gottes Weisheit ist ihre Anzahl im Unterschied zu den anderen Tierarten gering.¹⁷⁴ Diese Hauptcharakteristika der Wildtiere treffen auf den Hasen überhaupt nicht zu: Er besitzt keine Kampfwerkzeuge und ist in hoher Anzahl vertreten. Alternativ hätte Qazwīnī innerhalb seiner Systematik den Hasen zu den Weidetieren zählen können. Diese sind für ihn aber viel klarer umrissen als die Wildtiere: Sie dienen dem Menschen, da sie zahm und genügsam sind, ohne starke Waffen; sie haben Hufe oder Hörner und sind Wiederkäuer.¹⁷⁵ Qazwīnī zählt den Hasen also zu den Wildtieren, weil er kein Reit- und kein Weidetier ist. Er konnte sich außerdem dazu berechtigt fühlen, da der Hase, der nicht als Zuchttier gehalten,¹⁷⁶ sondern in freier Wildbahn angetroffen wurde, selbst in der Tierfabel, die in den *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* zu lesen ist, auf seine Freiheit hinweist und nicht zu den dem Menschen nützlichen Weidetieren gezählt werden will.¹⁷⁷

Allgemein bekannt ist die Eigenschaft des Hasen, sich zahlreich zu vermehren. Ġāhiz allerdings erwähnt dies nicht ausdrücklich. Timotheus von Gaza berichtet, die Häsin werde schon wieder schwanger, während sie noch einen Fötus im Leibe trage.¹⁷⁸ Es ist eine Tatsache, daß die Häsin, die bereits Embryonen trägt, noch während der Schwangerschaft ein weiteres Mal trächtig werden kann, da sie zwei voneinander getrennte Uterushörner hat.¹⁷⁹ Dieses Phänomen nennt man Überfruchtung (Superfetation).¹⁸⁰ Die biologisch differenzierte Darstellung des Timotheus geht im Laufe der Zeit verloren. Šahmardān und Hamadānī sprechen ebenso einfach wie Qazwīnī vom ungewöhnlich reichen Nachwuchs des Hasen.¹⁸¹

Zu vielen Tieren notiert Qazwīnī auch die persische Vokabel. Dies scheint seinem persönlichen Interesse zu entspringen, da persisch seine Muttersprache ist. Er möchte die persischen Begriffe als Fachtermini dem arabischsprachigen Publikum vermitteln, in dem er sie in seinem arabischen Werk einführt.

Die Bemerkung über den Geschlechtswechsel des Hasen ist aus der antiken Tradition herzuleiten,¹⁸² und wird in dem Tierbuch des Timotheus von Gaza

174 Vgl. München, Cod.arab. 464, Fol. 175v, 16–25.

175 Vgl. München, Cod.arab. 464, Fol. 171r, 6–23.

176 Vgl. Eisenstein, H.: "Die Systematik der Säugetiere in mittelalterlichen arabischen Quellen". In: Sudhoffs Archiv 68 (1984) 91.

177 S.o. S. 141.

178 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 28 Kap. 18 Nr. 1.

179 Siehe Starck, D.: Lehrbuch der Speziellen Zoologie. II Teil 5. Jena, 1995. 698. Allerdings wird dies auch kontrovers diskutiert: Siehe Zörner, H.: Der Feldhase. Magdeburg, 1996. 95–99.

180 Siehe Starck (1995) 225 u. 700.

181 Šahmardān 100, 10; Hamadānī 245, 18: *bačča beasiyār kunad*.

182 So Viré, F.: „Arnab“. In: EI 2 (Supplement 1–2) 85, aber ohne Quellenangaben.

überliefert.¹⁸³ Die gleiche Vorstellung hatte man von der Hyäne.¹⁸⁴ Zakariyyā' ar-Rāzī spricht in seinem *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* – zwischen den Wirksamkeiten des Hasen eingestreut – über dieses Thema und weist darauf hin, er habe diese Nachricht in einem persischen Landwirtschaftsbuch gefunden. Er behauptet, daß sich die Hasen auf diese Weise fortpflanzten.¹⁸⁵ Laut ʿUbaydallāh wechselt der Hase alle zwei Monate sein Geschlecht.¹⁸⁶ Abu l-ʿAlā' Zuhr meint – wie Qazwīnī, dies geschehe jährlich.¹⁸⁷ Er erwähnt das Thema – wie Zakariyyā' ar-Rāzī – zwischen den Wirkungen der Körperteile. Šahmardān greift die Behauptung Zakariyyā' ar-Rāzī's, beziehungsweise des persischen Landwirtschaftsbuches auf, die er aber ablehnt: „Man sagt: Das Männchen werde weiblich und das Weibchen männlich und so bekämen sie Kinder. Das stimmt nicht, denn aus dem Weibchen kommt Menstruationsblut.“¹⁸⁸ Auch in ganz anderem Zusammenhang wird der Geschlechtswechsel diskutiert. In dem Buch *ʿAğā'ib al-Hind* (Über die Wunder Indiens)¹⁸⁹ beruft sich der Verfasser auf jemanden, der es von einem Inder erfuhr, und schreibt, die Leute von Sarandīb (Sri Lanka) meinten, auf einer der Inseln, die zu dem Archipel Waqwāq gehören, gäbe es ein dem Hasen ähnliches Tier, das sein Geschlecht wechsele. Eindeutig ist hier nicht von dem gewöhnlichen Hasen die Rede. Aber der Bericht wird fortgesetzt, die Leute glaubten dies auch vom Hasen, was der Verfasser allerdings für unmöglich, *mustahīl* hält.¹⁹⁰ Kurz nach Qazwīnī diskutiert Ibn Abi l-Ḥawāfir in seinem Tierbuch diese Erscheinung.¹⁹¹ Er kommentiert, er habe dies nicht glauben wollen und es für dummes Geschwätz, *hurāfa* gehalten, bis er bei seinen Studien auf ein Buch gestoßen sei, nämlich auf das Geschichtswerk *al-Kāmil* des Ibn al-Aṭīr. Durch dessen Bericht über einen sonderbaren Hasenfang, der unter den Geschichten des Jahres 623 (1226) verzeichnet ist, schwanke er nun zwischen Unsicherheit und Anerkennung in dieser Angelegenheit. Ibn al-Aṭīr berichtet, sein Freund habe einen Hasen gefangen, der zwei Hoden, einen Penis und eine weibliche Vulva hatte und zudem mit zwei Föten schwanger war. Die Freunde erklärten sich diese Erscheinung folgendermaßen: Entweder sei die oben überlieferte Tradition wahr, oder es handele sich um einen Zwitter, wie es dies bei Menschen ja auch gäbe (*ka-l-ḥuntā fī banī ādam*). Ibn al-

183 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 28 Kap. 18 Nr. 2.

184 Aristoteles, 579b, 16–17 widerlegt die Vorstellung, die Hyäne habe zwei verschiedene Geschlechtsorgane; Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 19 Kap. 4 Nr. 1; Physiologus (Treu) 47 Nr. 24; und in der arabisch-persischen Literatur z.B.: Ğāḥiẓ VII 168, 4; Tawḥīdī, Imtāʿ (Kopf 1955) 91 Nr. 121; Šahmardān 66, 8; Hamadānī 266, 16; Qazwīnī Fol. 182r, 1.

185 Zakariyyā' ar-Rāzī, Ḥawāṣṣ Fol. 79r, 6–7.

186 ʿUbaydallāh Fol. 167r, 4.

187 Ullmann (1972) 28f.

188 Šahmardān 100, 11–12.

189 Um 339/950 verfaßt. Es wird einem gewissen Rāmhurmuzī zugeschrieben. vgl. S. 209.

190 *Kitāb ʿAğā'ib al-Hind* 173.

191 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 15r, 11–Fol. 15v, 4.

Atīr berichtet dann über ein Beispiel eines menschlichen Hermaphroditen, über das sich Ibn Abi l-Ḥawāfir noch mehr wundert als über den sonderbaren Hasenfang. Ibn Abi l-Ḥawāfir zitiert hier völlig korrekt den Text des Ibn al-Atīr.¹⁹² Diese Diskussion, die kritische Äußerung im *Kitāb ʿağāʾib al-Hind* und die klare Ablehnung durch Šahmardān zeigen, wie ernsthaft solche Traditionen über bestimmte Eigenschaften der Tiere, wie sie von Qazwīnī notiert werden, aufgenommen wurden und gleichzeitig, wie skeptisch man ihnen gegenüberstand. Es bleibt festzuhalten, daß Qazwīnī diese Überlieferung einfach nur notiert, ohne sie in irgendeiner Form zu kommentieren.

Al-Ġāḥiẓ verweist darauf, daß schon Aristoteles, der *Šāḥib al-mantiq*, behauptete, alle Häsinnen menstruierten, die einen weniger, die anderen mehr.¹⁹³ Aufgrund dieser Behauptung wurde der Hase als unrein betrachtet, genauso wie die Hyäne, die auch menstruiere.¹⁹⁴ An anderer Stelle überliefert Ġāḥiẓ die Vorstellungen der Beduinen, die Ġinnen würden deswegen den Hasen nicht als Reittier benutzen; auch die Hyäne sei ihnen zu unsauber als Reittier, hier allerdings mit der Begründung, sie berühre die Leichen.¹⁹⁵ Ġāḥiẓ betont später, daß die Menstruation zu den Merkwürdigkeiten, *min al-ʿağab* des Hasen gehöre.¹⁹⁶ Ibn Qutayba notiert nur: „Es wird gesagt, daß die Hasen menstruierten.“¹⁹⁷ Hamadānī greift wohl auf Ġāḥiẓ zurück, wenn er auf den Glauben der Beduinen eingeht, die Ġinnen würden sich aus diesem Grund dem Hasen nicht einmal nähern.¹⁹⁸ Šahmardān führt die Auskunft über die menstruierende Häsinn als Argument gegen die Vorstellung an, Hasen vermehrten sich durch Geschlechtswechsel.¹⁹⁹ ʿUbaydallāh, Ibn al-Atīr und Ibn Abi l-Ḥawāfir stellen in diesem Zusammenhang – wie Qazwīnī – den Vergleich mit den Frauen an.²⁰⁰ Qazwīnīs Formulierung stimmt hier wörtlich mit Ibn al-Atīr überein.

Ein besonders charakteristisches Merkmal des Hasen sind seine unterschiedlich langen Vorder- und Hinterläufe. Al-Ġāḥiẓ erwähnt mehrmals, der Hase habe kurze Vorderläufe, und begründet damit, daß er schnell bergauf rennen könne,²⁰¹ daß ihm der Aufstieg und das Bergklettern leicht falle.²⁰² Dies findet eine Parallele im „Physiologus“, wo es heißt, der Hase könne gut bergauf, aber

192 Vgl. Ibn al-Atīr, *al-Kāmil* XII 467.

193 Ġāḥiẓ III 529, 10f.

194 Ġāḥiẓ III 529, 9.

195 Ġāḥiẓ VI 46, 9–11.

196 Ġāḥiẓ VI 356, 15.

197 Ibn Qutayba, *ʿUyūn* (Kopf 1949) 59 Kap. 20 Nr. 1.

198 Hamadānī 245.

199 Šahmardān 100, 12.

200 ʿUbaydallāh Fol. 167r, 4; Ibn al-Atīr, *al-Kāmil* XII 467, 14; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 15v, 9.

201 Ġāḥiẓ III 399, 5f.

202 Ġāḥiẓ VI 356, 9–11.

nicht bergab rennen, weil „seine Vorderläufe nur wie Stummel sind.“²⁰³ Šahmardān erklärt, er habe kurze Vorderläufe und könne daher leicht aufwärts laufen; aber wenn er abwärts laufe, werde er schwach.²⁰⁴ Für Ğāḥiḏ zählt dieses äußere Charakteristikum ebenfalls zu den Merkwürdigkeiten des Hasen.²⁰⁵ Die Bemerkung, diese spezielle Ausstattung des Hasen diene ihm als Fluchtwerkzeug, welches er anstelle von Waffen zu seinem Schutze brauche,²⁰⁶ ist sehr wichtig. Qazwīnī nennt in seiner allgemeinen Einleitung den Hasen als Beispiel für ein Tier, das sich durch Flucht vor seinen Feinden schütze.²⁰⁷ Hamadānī ist neben Qazwīnī der einzige, der den Gegensatz von kurzen Vorderläufen und langen Hinterläufen betont.²⁰⁸

Qazwīnī greift eine weit verbreitete Überlieferung über die starren Augen beim schlafenden Hasen auf. Sie beruht auf der Beobachtung, daß der Hase sich bei Gefahr niederduckt, ruhig verhält und scharf beobachtet.²⁰⁹ Die meisten Autoren berichten darüber, wobei alle übereinstimmend davon sprechen, daß die Augen des Hasen geöffnet, *maftūḥ* seien, während er schläft.²¹⁰ Qazwīnī ist der Einzige, der die spezielle Vokabel *šahaṣa*, starren verwendet. Ğāḥiḏ berichtet von dieser Verhaltensweise als einer Beobachtung der Beduinen²¹¹ und zählt sie zu den Wunderlichkeiten, *min aʿāǧīb* des Hasen²¹². Für Timotheus von Gaza ist dieses Verhalten ein Zeichen der Feigheit des Hasen.²¹³ Entsprechend schreibt Tawḥīdī, Feigheit und Angst gehörten zur Natur des Hasen,²¹⁴ worauf auch ʿUbaydallāh und Šahmardān hinweisen, ohne dies mit den im Schlaf geöffneten Augen in Verbindung zu bringen.

Im Zusammenhang mit vielen Tieren erwähnt Qazwīnī, sie seien in der Lage, sich selbst zu heilen, weil sie instinktiv wüßten, was sie fressen müssen, wenn sie krank sind.²¹⁵ Das Buch *Tuḥfat al-ǧarāʾib* widmet diesem Thema einen eigenen

203 Physiologus (Treu) 103 Nr. (56).

204 Šahmardān 100, 12–14.

205 Ğāḥiḏ VI 357, 10f.

206 Ğāḥiḏ V 447, 5–8.

207 München, Cod.arab. 464, Fol. 144r, 26–144v, 1; s.o. S. 148.

208 Hamadānī 245, 10.

209 Vgl. z.B.: dtv-Lexikon VII 335.

210 Ğāḥiḏ (s.u.); Ibn Qutayba, ʿUyūn (Kopf 1949) 59 Kap. 20 Nr. 1; Hamadānī 245, 10–11; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 15v, 4f.; Šahmardān 100, 15–16 verwendet zwar nicht das Wort *maftūḥ*, sondern formuliert: *bāz karda dārad*.

211 Ğāḥiḏ III 406, 7.

212 Ğāḥiḏ VI 357, 1.

213 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 28 Kap. 18 Nr. 4.

214 Tawḥīdī, Imtāʿ (Kopf 1955) 94 Nr. 127 und 85 Nr. 107: Der Hase sei feige.

215 Interessanterweise wird erwähnt, daß aufgrund derartiger Beobachtungen die Heilwirkung eines bestimmten Tieres oder einer Pflanze den Menschen erst bekannt wurde. So sagt Qazwīnī über das Kamel: "Wenn es von der Schlange gebissen wird, frißt es einen Krebs, der die Gefahr des

Abschnitt, da die Tiere in dieser Beziehung weiser seien als die Menschen. In einer langen Liste werden viele Beispiele angeführt,²¹⁶ darunter auch die Aussage, der Hase fresse ein Schilfblatt, um gesund zu werden.²¹⁷ Bei Šahmardān heißt es, er fresse ein frisches Schilfblatt.²¹⁸ Hamadānī weiß nur von einem frischen Blatt.²¹⁹ Qazwīnī formuliert auf arabisch: Grünes (frisches) Schilf, *al-qaṣab al-aḥḍar* und ist damit am nächsten zu Šahmardān.

Die Beschreibung der speziellen Laufart, die der Hase auf der Flucht anwendet, hat Qazwīnī von Ğāḥiẓ übernommen. Keiner der anderen Vergleichstexte spricht davon. Lediglich ʿUbaydallāh weist auf ein ähnliches Verhalten des Hasen hin.²²⁰ Al-Ğāḥiẓ schreibt an mehreren Stellen über dieses Phänomen. In einem eigenen Abschnitt erklärt er allgemein, der Begriff *tawbīr* bezeichne die Taktik verschiedener Tiere, ihre Spuren zu verschleiern.²²¹ Über den Hasen berichtet er,²²² daß dieser auf den hintersten Enden seiner Füße, *mu'ahḥir al-qawā'im*²²³ laufe, um seine Spuren dem Hund zu verbergen, der diese auch wirklich nicht erkenne, es sei denn, es handele sich um einen besonders geschickten Hund. Wenn der Hase diese Taktik auf weichem Boden anwende, könne er nicht besonders schnell fliehen. Fürchte er, erjagt zu werden, weiche er daher auf harten und festen Boden aus. Überhaupt wende der Hase den *tawbīr* erst kurz vor dem Herannahen des Hundes an. An drei Stellen erklärt Ğāḥiẓ, der Hase laufe auf den *zamaʿāt*, das sind die Haare am Ende seiner Läufe,²²⁴ um seine Spuren zu verwischen.²²⁵ So beschreibt es auch Ibn Manẓūr.²²⁶ Beim *tawbīr* läuft der Hase also gerade auf seinen *zamaʿāt*, im Unterschied zu seiner üblichen Laufart. Qazwīnī aber erklärt, beim *tawbīr* trete der Hase mit seinen *zamaʿāt* nicht auf die Erde, sondern verberge seine Spuren. Ausgerechnet an der Stelle, die Qazwīnī zur Zitation ausgewählt hat, fehlt bei Ğāḥiẓ die Verneinung im zweiten Satzteil. Er schreibt dort: „*Tawbīr* bedeutet, daß er auf seinen Haaren am Ende der

Giftes von ihm abstößt. Ibn Māsawayh sagt: Deshalb glaubt man, daß der Krebs zur Abwehr der Gefahr des Schlangensbisses nützlich ist.“ Giese (1986) 197.

216 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 7–10.

217 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 9, 15: *barg-i nay*.

218 Šahmardān 100, 15: *barg-i nay-i tar*.

219 Hamadānī 245, 19: *barg-i tar*.

220 ʿUbaydallāh Fol. 166v, 4–167r, 3: Wenn er im Schnee läuft, verwischt er seine Spuren durch zahlreiches Hin- und Herlaufen. Will er sich an einem Ort niederlassen, eilt er springend darauf zu, um seine Fußspuren nicht zu zeigen, denn damit würde er auf sich hinweisen.

221 Ğāḥiẓ VI 351f.

222 Vgl. Ğāḥiẓ VI 357, 4–9.

223 Vgl. auch Ğāḥiẓ V 283, 3–4.

224 Vgl. Lisān al-ʿarab VIII 143; Lane III 1251: "... or the pendant hairs in the hinder part of the hind leg, or hind foot, of the sheep or goat, and of the gazelle and of the hare...".

225 Ğāḥiẓ V 283, 1–2; V 447, 7; VI 43, 9–10.

226 Lisān al-ʿarab VIII 143.

Hinterläufe läuft, so daß der Hund oder der spurensuchende Jagdman die Spuren seiner Füße erkennt.“²²⁷ Das macht wenig Sinn. Qazwīnī, dem möglicherweise die Bedeutung des Wortes *zamaʿāt* nicht geläufig war, formuliert den Satz daher um. Er baut allerdings die Verneinung in den ersten Satzteil ein und muß daher ergänzend fortfahren: „Vielmehr verbirgt er seine Spuren“. Ğāhiz zählt diese spezielle Eigenschaft des Hasen zu dessen Merkwürdigkeiten.²²⁸

Jetzt folgt der wesentlich längere, zweite Teil der Hasenbeschreibung: Die Erklärung der Wirksamkeit seiner Körperteile. Den Nutzen des Hasenkopfes zur Zahnpflege kennt auch Šahmardān.²²⁹ Qazwīnī ist mit seiner Erklärung zu den „gelb und schwarz gewordenen“ Zähnen etwas ausführlicher. Für die fruchtbare Wirkung des Hirns konnte keine Parallele gefunden werden. Dagegen ist der Nutzen des Hirns bei Kinderzähnen schon Dioskurides bekannt.²³⁰ So findet sich diese Information bei Zakariyyāʾ ar-Rāzī in dessen *Kitāb al-ḥawī*, bei Ibn Sīnā, bei Ibn Hubal, bei Ibn al-Bayṭār und bei Ibn Abi l-Ḥawāfir.²³¹ Qazwīnīs Text stimmt mit keinem der genannten Autoren wörtlich überein, doch folgt er am deutlichsten Ibn Sīnā, der auch von *ʿumūr aš-šubiyān* spricht und davon, daß das Wachsen der Zähne durch die Anwendung von Hasenhirn erleichtert, *sahhala* werde. Šahmardān weiß wie Qazwīnī, daß Hasenzahn Zahnschmerzen beruhigt.²³² Wieder ist Qazwīnī etwas ausführlicher in seiner Beschreibung, daß immer das Gleiche beim Gleichen Nutzen bringt. Eine derartige Wirksamkeit würde man als ‚sympathetisch‘ bezeichnen, da sie auf Sympathie infolge von Ähnlichkeiten, Gleichheiten beruht. Die Glaubwürdigkeit dieser Wirksamkeit schränkt Qazwīnī durch die Floskel „mit Gottes Willen“ ein. ʿUbaydallāh und Ibn Abi l-Ḥawāfir beschreiben eine ähnliche Wirkung speziell des Backenzahns des Hasen, der, auf einen Backenzahn gebunden, dessen Schmerzen stillt.²³³ Die Wirkung der Galle als Schlafmittel kennen ʿUbaydallāh und Šahmardān, wobei ʿUbaydallāh präzisiert, man solle die Galle mit einem Schluck Wasser oder Wein zu trinken geben, während Šahmardān meint, man solle sie vorher in alten Wein werfen.²³⁴

Für den Nutzen der Milz gegen Maßlosigkeit konnte keine Parallelstelle nachgewiesen werden; ebensowenig für die Wirksamkeit des Blutes als Verhütungsmittel. Qazwīnī verweist für diese Wirksamkeit auf die Autorität des Balīnās, dem Weisen, der darüber in seinem *Kitāb al-ḥawāṣṣ* (Buch über die

227 Ğāhiz VI 43, 9f.

228 Ğāhiz VI 357.

229 Šahmardān 101, 3–4.

230 Dioskurides (Berendes) 159 Kap. 21.

231 Zakariyyāʾ ar-Rāzī, *Ḥawī* XX 99, 3–4; Ibn Sīnā, *Qānūn* I 259, 28f.; Ibn Hubal, *Muḥṭarāt* II 28, 24–29, 1; Ibn al-Bayṭār I 21, 15f.; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 16a, 7.

232 Šahmardān 101, 7.

233 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 16b, 2.

234 ʿUbaydallāh Fol. 169r, 7–9; Šahmardān 101, 8–9.

Wirksamkeiten) berichte. Dieser Autor, mit dem wohl Apollonius von Tyana gemeint ist, wird in der arabisch–persischen Literatur seit dem 9. Jahrhundert zitiert.²³⁵ Das von Qazwīnī genannte Werk ist allerdings nicht erhalten, so daß wir nicht überprüfen können, ob oder wie genau Qazwīnī daraus zitiert.

Für den Nutzen des Blutes gegen Hautkrankheiten verweist Qazwīnī auf Ibn Sīnā. Es handelt sich um eine weit verbreitete Vorstellung, die schon Dioskurides erwähnt.²³⁶ Alle verglichenen Texte sprechen vom Nutzen des Blutes bei braunen Hautflecken, *kalaf*.²³⁷ Die Mehrheit davon formuliert, die Hautkrankheiten würden bei Anwendung von Hasenblut „gereinigt“, *naqiya*; nur die beiden persischen Texte (*Tuḥfat al-ġarāʾib* und Šahmardān) und Ibn Abi l-Ḥawāfir sagen – wie Qazwīnī, die Hautkrankheiten würden „weggehen“, *burdan / dahaba*. Neben den braunen Flecken erwähnen Zakariyyāʾ ar-Rāzī, Šahmardān, Ibn al-Bayṭār und Ibn Abi l-Ḥawāfir wie Qazwīnī auch die schwarze Flechte, *bahaq*. Qazwīnī, der für diese Information auf Ibn Sīnā verweist, stimmt hier am wenigsten mit Ibn Sīnā überein; zumindest nicht mit dem Text Ibn Sīnās, der sich in dessen Abschnitt über den Hasen als einfaches Heilmittel findet. Qazwīnī beruft sich auch für die Wirksamkeit der Hasenbrühe bei Gelenkschmerzen auf Ibn Sīnā, der jedoch in seiner Besprechung des Hasen als einfaches Heilmittel darüber gar nicht spricht. Ibn al-Bayṭār ist der einzige der genannten Autoren, der nach „einem anderen“ überliefert, Hasenbrühe sei gut gegen Gicht und Gliederschmerzen, wenn man sich hineinsetze.²³⁸

Keiner der verglichenen Texte weiß von einer Wirksamkeit des Knochens; und auch die Wirkung des Labs bei Darmkolik bleibt ohne Parallele. Hierbei handelt es sich wieder um eine Nachricht, die Qazwīnī nach Balīnās wiedergibt. Immerhin weiß Dioskurides, Hasenlab helfe bei Kolik,²³⁹ und sowohl Ibn Sīnā als auch Ibn Hubal betonen die besonders starke Wirkung des Hasenlabes, allerdings nicht speziell bei Anwendung gegen Darmkolik.²⁴⁰ Dagegen ist der Nutzen des Labs bei Epilepsie und bei Vergiftung wieder sehr bekannt. Dioskurides erwähnt diese beiden Wirkungen in einem Atemzug, und so auch Zakariyyāʾ ar-Rāzī und Ibn al-Bayṭār.²⁴¹ Ibn Sīnā notiert beide Wirkungen, läßt sie aber nicht direkt aufeinander

235 Vgl. dazu ausführlicher u. S. 248f.

236 Dioskurides (Berendes) 159 Kap. 23 (gegen Sonnenbrandflecken, weiße Flecken und Leberflecken).

237 Zakariyyāʾ ar-Rāzī, Ḥawī XX 100, 1–2; Ibn Sīnā, Qānūn I 259, 24; *Tuḥfat al-ġarāʾib* 19, 21 und 201, 20; Šahmardān 101, 6; Ibn Hubal, Muḥṭārāt II 28, 22; Ibn al-Bayṭār I 21, 19f.; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 16a, 11.

238 Ibn al-Bayṭār I 21, 23f.

239 Dioskurides (Berendes) 183 Kap. 85.

240 Ibn Hubal, Muḥṭārāt II 26, 5 u. 28, 21; Ibn Sīnā, Qānūn I 249, 31 u. 259, 24. (Beide Autoren erwähnen dies sowohl im Abschnitt über den Hasen als auch im Abschnitt über das Lab.)

241 Dioskurides (Berendes) 159 Kap. 21; Zakariyyāʾ ar-Rāzī, Ḥawī XX 99, 10f.; Ibn al-Bayṭār I 21, 18.

folgen.²⁴² Sahl Rabban at-Ṭabarī kennt nur den Nutzen bei Epilepsie, allerdings speziell bei Kleinkindern.²⁴³ Der Wortlaut, wie Lab bei Epilepsie nutze, ist bei allen verglichenen Autoren identisch, aber zur Beschreibung seiner Wirkung gegen Gifte stimmt Qazwīnī im Vokabular mit Ibn Sīnā überein: Sie benutzen beide im Unterschied zu den anderen Autoren das Wort *tiryāq* für Gegengift und *sumūm* für Gifte.

Für die sympathetische Wirkung des Beines konnte keine Parallele gefunden werden. Den von Qazwīnī vorgetragene fruchtbare Nutzen der Vulva schreibt Šahmardān der Gebärmutter zu, die dafür in Wasser gekocht werden soll.²⁴⁴

Die talismanische Wirkung des Hasenknöchels ist in der medizinischen Literatur unbekannt. Ğāḥiẓ aber und auch Ibn Qutayba führen diesen Glauben der Beduinen mitsamt dem Gedicht des Imru l-Qays an.²⁴⁵ Da die Zauberkraft im Knöchel des Hasen liegt, bittet Qazwīnī diese Nachricht in seine Abhandlung über die Wirksamkeiten der einzelnen Körperteile des Hasen ein. Den medizinischen Wirkungen wird eine ‚neue‘ Information (da sie aus einem anderen Zusammenhang stammt) hinzugefügt. Qazwīnī übernimmt aus der Adab-Literatur nicht nur die Beschreibung der Wirkung, sondern auch das dazu passende Gedicht. In der Folge können wir diese ‚Einfügung‘ zum Beispiel in dem Text des Mustawfī (geschr. 1340), der zumindest im zoologischen Teil seines Buches *Nuzhat al-qulūb* in starkem Maße von Qazwīnī abhängig ist, nicht mehr als solche erkennen, da er sowohl die Einleitung „Die Beduinen glauben“ als auch das Gedicht des Imru l-Qays wegläßt.²⁴⁶

Den Nutzen des Haares bei Lungenschmerzen kennen sowohl Sahl Rabban at-Ṭabarī als auch ʿUbaydallāh.²⁴⁷ Der Wortlaut bei Qazwīnī entspricht so genau demjenigen bei Sahl Rabban at-Ṭabarī, daß wir vermuten können, Qazwīnī habe diesen Text direkt als Quelle herangezogen. Die Wirkung des Haares gegen Blutfluß nennt Šahmardān, allerdings heile das mit Gerste und Eiweiß gemischte Haar Blutfluß bei Geschwüren und Wunden.²⁴⁸ Sowohl Zakariyyāʾ ar-Rāzī als auch ʿUbaydallāh wissen über den Nutzen des Hasenkots, der nach beiden aber verhütend wirkt,²⁴⁹ – im Gegensatz zu Qazwīnīs Behauptung, er mache fruchtbar.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß Qazwīnī, auch ohne Ğāḥiẓ beim Namen zu nennen, dessen Text als Quelle für seine Beschreibung des Hasen heranzieht. Insbesondere zwei Passagen können auf Ğāḥiẓ zurückgeführt werden (*tawbīr* und

242 Ibn Sīnā, *Qānūn* I 259, 29f. und 259, 32–260, 1.

243 ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 431, 12f.

244 Šahmardān 101, 10.

245 Ğāḥiẓ VI 357, 13–358, 2; Ibn Qutayba, *al-Maʿānī al-kabīr* I 211.

246 Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Stephenson) 12.

247 ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 431; ʿUbaydallāh Fol. 167v, 2–3.

248 Šahmardān 100, 18–101, 2.

249 Zakariyyāʾ ar-Rāzī, *Hawāṣṣ* Fol. 79r, 8; ʿUbaydallāh Fol. 170v, 8–171r, 1.

Wirkung des Knöchels mit Gedicht), auch wenn das Gedicht ebenfalls bei Ibn Qutayba nachgewiesen werden konnte. Beide Themen sind literarischen Ursprungs, da im ersten Fall ein spezielles Wort, und im zweiten Fall ein altarabisches Gedicht erklärt wird. Innerhalb seines Tierbuches, in dem verstreut auch über den Hasen berichtet wird, hat Ğāḥiẓ bereits einige Informationen unter der Überschrift *min a^cāğīb al-arnab* (Wunderlichkeiten über den Hasen) vereint. Davon greift Qazwīnī vier Themen auf (Menstruation, geöffnete Augen, *tawbīr* und kurze Vorderläufe), läßt aber zwei der dort aufgeführten Aussagen weg (daß der Hase nicht dick werde und daß sein Penis möglicherweise einen Knochen habe).²⁵⁰ Drei der von Ğāḥiẓ und Qazwīnī genannten Themen (Menstruation, kurze Vorderläufe, geöffnete Augen) konnten in verschiedenen anderen Quellen nachgewiesen werden: Menstruation bei Ibn Qutayba, ^cUbaydallāh, Šahmardān und Ibn al-Aṭīr. In diesem Fall stimmt Qazwīnīs Formulierung – wohl eher zufällig – wörtlich mit derjenigen Ibn al-Aṭīrs überein. Die kurzen Vorderläufe erwähnen auch Šahmardān und Hamadānī. In diesem Fall stimmt Qazwīnīs Formulierung mit derjenigen Hamadānīs überein. Für die Beschreibung der im Schlaf geöffneten Augen dagegen, die auch von Timotheus, Ibn Qutayba, Šahmardān und Hamadānī beschrieben werden, verwendet Qazwīnī eine ganz eigene Formulierung.

Zwei Themen (zahlreiche Vermehrung / frißt grünes Schilf, wenn krank) konnten in beiden persischen naturkundlichen Enzyklopädien nachgewiesen werden. Daß der Hase besonders viele Kinder bekomme, kann als allgemein bekannte Tatsache gelten, die Šahmardān und Hamadānī identisch formulieren. Die Auskunft über Schilf als Medizin des Hasen geht auf eine Zusammenstellung derartiger Informationen in dem persischen Buch *Tuḥfat al-ğarā'ib* zurück, wobei Qazwīnīs arabischer Ausdruck *al-qaṣab al-aḥḍar* am besten mit Šahmardāns *barg-i nay-i tar* zu vergleichen ist.

Ein Thema (Geschlechtswechsel) konnte in sehr unterschiedlichen Textarten nachgewiesen werden: In der *Mirabilia*-Literatur bei Timotheus von Gaza; in der Naturkunde des Šahmardān; in mehreren medizinischen Texten (*Zakariyyā' ar-Rāzī*, *Kitāb al-Ḥawāṣṣ*; Abu l-^cAlā' Zuhr; ^cUbaydallāh); aber auch in einem geographischen (*Kitāb ^cağā'ib al-Hind*) und einem historischen (*al-Kāmil*) Werk. Abu l-^cAlā' Zuhr und Ibn al-Aṭīr behaupten – wie Qazwīnī – dies geschehe einmal im Jahr. Die Diskussion um das Thema, die von begründeter Ablehnung (Šahmardān) bis zur zwar nicht sicheren, aber möglichen Anerkennung (Ibn al-Aṭīr, Ibn Abi l-Ḥawāfir) geführt wird, zeigt, wie sehr ein solches Thema auch im 6./12. und 7./13. Jahrhundert die Geister beschäftigte. Qazwīnī gehört allerdings zu den Autoren, die diese Nachricht ohne Kommentar festhalten.

Im Vergleich mit Šahmardān ist es auffällig, daß alle von Qazwīnī angesprochenen Themen – ausschließlich der beiden reinen Adab-Themen (*tawbīr*

250 Vgl. Ğāḥiẓ VI 356, 14–357, 11.

und Wirkung des Knöchels mit Gedicht) auch von Šahmardān besprochen werden. Jedes einzelne dieser Themen konnte zwar jeweils in anderen, teilweise sehr unterschiedlichen Quellen nachgewiesen werden, und eine direkte, „wörtliche“ Übereinstimmung mit Šahmardān liegt nur bei einem Thema (grünes Schilf) nahe.

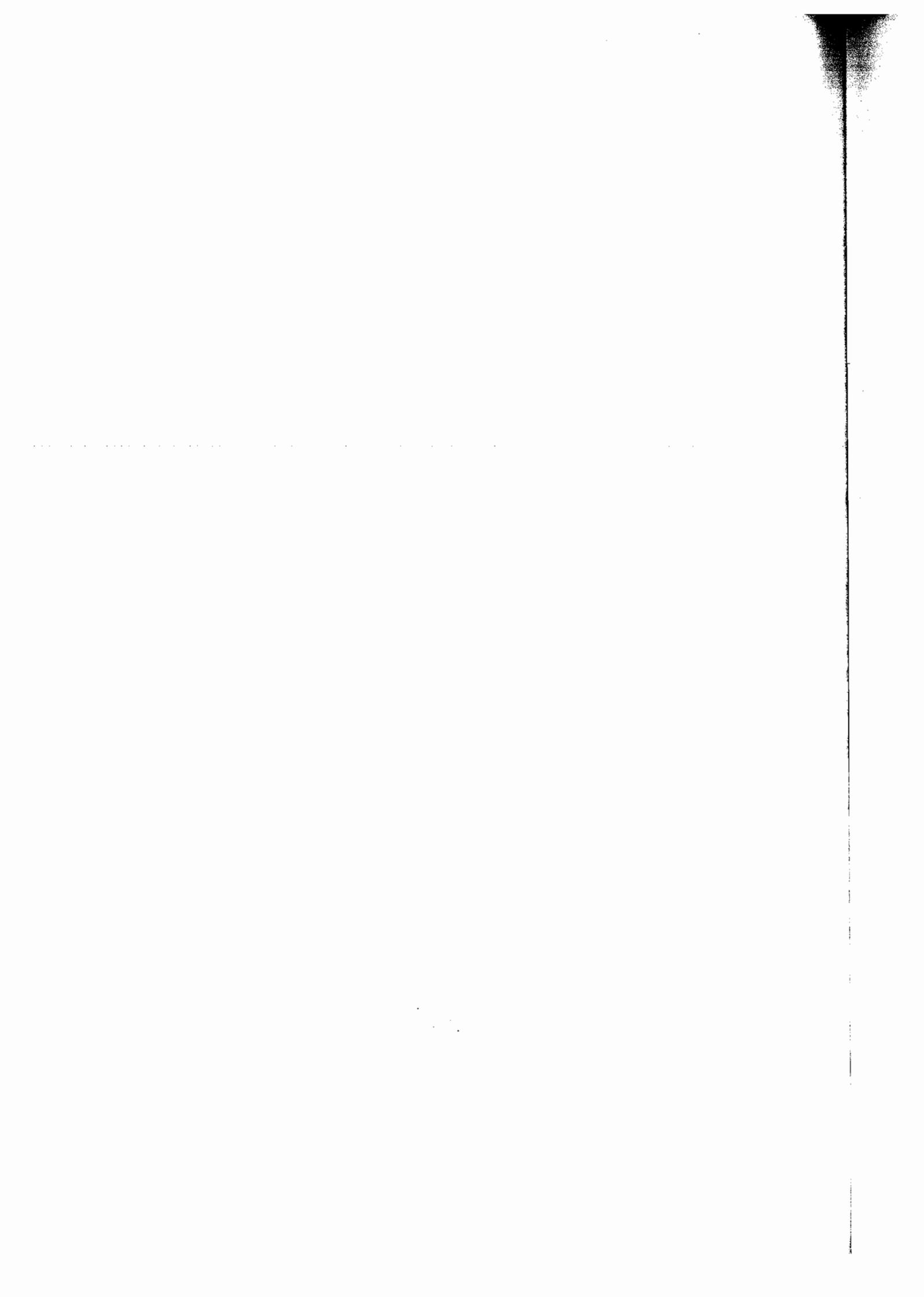
Bezüglich der Wirksamkeiten der Körperteile, Organe und Sekrete des Hasen zieht Qazwīnī allerdings Šahmardāns Informationen heran, denn mehrere Wirksamkeiten (Asche des Hasenkopfes, poliert Zähne / gekochte Vulva wirkt sofort als Fruchtbarkeitsmittel / Zahn nutzt bei Zahnschmerzen) waren nur bei Qazwīnī und Šahmardān nachzuweisen. Die Formulierung der Wirksamkeit der Galle (bringt Schlaf, kann nur durch Essig wieder aufgehoben werden) stimmt ebenfalls mit Šahmardān überein, fand sich aber auch bei ʿUbaydallāh.

Qazwīnī zitiert zweimal Ibn Sīnā als Autorität (Blut gegen braune Hautflecken und schwarze Flechte / Fleischbrühe gegen Gelenkschmerzen und Gicht); allerdings sind beide Wirksamkeiten bei Ibn Sīnā in seiner Darstellung des Hasen als einfaches Heilmittel nicht notiert. Die genannte Wirkung des Blutes, die in sehr vielen Texten nachgewiesen werden konnte, fand ihre größte Parallele wieder in der Formulierung Šahmardāns; die Wirkung der Fleischbrühe dagegen konnte nur bei Ibn al-Bayṭār nachgewiesen werden. Es konnte aber gezeigt werden, daß Qazwīnī Ibn Sīnās *Qānūn* als Quelle herangezogen hat. Drei der von ihm genannten Wirksamkeiten (Blut gegen braune Hautflecken / Hirn läßt Zähne leicht wachsen / Lab mit Essig nutzt bei Epilepsie und als Gegengift), gehen schon auf Dioskurides zurück und werden in zahlreichen medizinischen Werken (Zakariyyā' ar-Rāzī: *al-Ḥawī*; Ibn Sīnā; Ibn Hubal; Ibn al-Bayṭār) aufgeführt. Anhand wörtlicher Übereinstimmungen wurde deutlich, daß Qazwīnī für die Wirkungen des Hirns und Labs auf Ibn Sīnā zurückgreift, auch ohne ihn namentlich zu nennen.

Eine Wirksamkeit (geräuchertes Haar vertreibt Feuchtigkeit aus den Lungen) kennen neben Qazwīnī Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī und ʿUbaydallāh, wobei Qazwīnī in der Formulierung mit Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī übereinstimmt. Eine andere Wirksamkeit (Kot macht fruchtbar) kennen, allerdings mit der entgegengesetzten Wirkung (verhütet) Zakariyyā' ar-Rāzī, *Ḥawāṣṣ* und ʿUbaydallāh.

Qazwīnī zitiert zweimal Balīnās (Blut als starkes Verhütungsmittel / Lab gegen Darmkolik besonders wirksam). Für beide Nachrichten konnten keine Parallelstellen gefunden werden. Darüber hinaus bleiben noch fünf Wirkungen ohne Parallele (Hirn als Fruchtbarkeitsmittel / Milz gegen Maßlosigkeit / Asche aus den Knochen gegen verkrampfte Glieder / Bein nutzt bei Gelenkschmerzen / Haar stoppt Blutfluß). Diese hohe Anzahl an Wirkungen, die nur bei Qazwīnī zu finden sind, deutet darauf hin, daß er zusätzlich eine uns unbekannte, reichhaltige Quelle herangezogen haben muß. Da er selbst mehrmals auf Balīnās und dessen *Kitāb al-ḥawāṣṣ* verweist, liegt es nahe anzunehmen, daß es sich dabei um dieses nicht erhaltene Werk handeln kann.

Gehen wir davon aus, so scheint es, Qazwīnī verwende als Quellen für seine Darstellung der Wirksamkeiten etwa zu gleichen Teilen das *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* des Balīnās, den *Qānūn* des Ibn Sīnā und Šahmardān, möglicherweise ergänzt durch einzelne Informationen aus anderen medizinischen Werken, z.B. aus Sahl Rabban at-Ṭabarī. Darüber hinaus hat Qazwīnī im Fall des Hasen zwischen die Wirksamkeiten der Körperteile einen Bericht (Knöchel gegen Zauber) aus einem nicht-medizinischen Kontext, nämlich aus Ğāḥiḻ *Kitāb al-ḥayawān*, eingefügt.



... من طائر الصايف الشعال السار دمع السن الحبيب ...
 ... صنف من السمك مشهور قال الشيخ الريحاني ...
 ... اصناف هذا النوع مشبهك اصناف السمك ...
 ... اكثر من التفاوت بين اصناف الحيوانات فان ...
 ... من السمك ما لا يدرك الكفاية ...
 ... من السمك ما لا يدركه الطرف لصغر ...
 ... الماء العذب طعمه اطيب والظلمة قال ...
 ... الذي عرفت ان الذكر اذا اشخ الى جنس ...
 ... فيكون ذلك نطفة واذا كان وان ...
 ... في الماء الفمضاح ويحفر ثم يصير في ...
 ... من حياض السمك الطري ان الشكران ...
 ... وقال الشيخ الريحاني لحم السمك في ...
 ... في الماء العذب وقال الشيخ الريحاني ...
 ... في الماء العذب وقال الشيخ الريحاني ...
 ... في الماء العذب وقال الشيخ الريحاني ...



وعصها قد يربك منها
 بدجلة البصرة قال ...
 اخبرني الصيادون ان السمك ...
 ينمو في النهر الى السمكة فلا يستطيع ...
 الفود منها فيعمل الله لا يحتملها

الا الثوب فيتأخر قات يرحم فينزل جاسد بحر اميرها حتى يثوب فيها كان ارتفاع وثنها في الهواء
 اكثر من عشرة اذرع فتخرج السمكة وتخرج منها شقين حيوان بحري نحي هذا الاسم له شكل
 عجب وله حدة في دمه منقبة الى خلاف الناجية التي
 بنت مها قشر ذلك الشئ التامه تشكر وجعها وهذا
 شكله صبيح سمكة صغيرة اذا تقصفت يد صاحب الفلج



الحيتان المسمى الذي يخدمه نفعه نفعاً ينافي ...
 حيوان يركب بحر عيناها بارزان عايد البروز حاشه
 نفعه يبرح حاد جلا عن عبد الله عمر لا يتلو الصفاة
 بال ...
 في الماء وشبهه المعال الرقيق فيرى ذلك

Abb. 10 München, Cod.arab. 464, Fol. 76r

Transkription

Fol. 76r

(٢٣) ضفدع (٢٤) حيوان برى بجرى عيناه بارزتان غاية البروز وحآسة (٢٥) سمعه وبصره حادة جداً عن عبد الله بن عمر لا تقتلوا الضفدع (٢٦) فان نقيقهن تسيح واول نشو الضفادع ان (٢٧) يظهر في الماء شبه المعاء الرقيق فترى ذلك

Fol. 76v

(١) في الماء نحو شهر ويرى فيه حبّ اسود كالدخن فاذا امتلاء ذلك الوعاء من ذلك الحبّ خرجت منه وهو (٢) كالدموص ثم بعد أيام تنبت اليدان والرجلان قال الجاحظ الضفادع من الخلق الذى لا عظام لها (٣) ويحدث منها عدد لا يحصى في غبّ المطر اذ كان المطر ديمة ويحدث في المواضع التى ليس بقربها بحر ولا (٤) نهر ولا غدران بل في الضحضاح حتى زعم كثير من الناس انها في السحاب قال الشيخ الرئيس اذا كثرت الضفادع (٥) في شيء من السنين على خلاف العادة توقع الوباء عقيبه وقال بعضهم ان الضفدع كثير النقيق بالليل (٦) فاذا رأى النار ترك النقيق وقال ايضاً اذا القى في النبذ تبقى كالميت فاذا القى في الماء عاد الى حالها (٧) وقال الجاحظ الضفدع لا يمكنه الصياح حتى يجعل حنكه الاسفل في الماء ولهذا لا يسمع من الخارجات نقيق (٨) وطفدع البرّ اخضر وهو سمّ من سقى منه يعرض له الإستسقاء وتنتفح بطنه ويفسد مزاجه ويؤخذ الضفدع حين (٩) خروجه من الماء ويدلك بالثأليل ذلكاً يزيلها واذا شقّ بطنه ووضع على لسع الحية نفع نفعاً بيناً وقال (١٠) الشيخ الرئيس الضفادع الاجامية الخضرة والبحرية تورث لمن شربها كمودة اللون وظلمة العين وتتن الفم (١١) والدوار في الرأس وإختلاط العقل وربما قذفوا المنى بغير ارادة ومن سلم منها تسقط اسنانه وزعم (١٢) الجاحظ ان الاسد يأكلها في مناقع مياه الاجام اكلا ذريعاً وقال بليناس صاحب كتاب الخواص (١٣) اذا جعلت الضفدع فوق القدر التى تغلى سكن غليانها واذا علق على

Übersetzung

Das ist ein Land- und Wassertier. Seine beiden Augen treten stark hervor; sein Gehör- und sein Sehsinn sind äußerst scharf. Nach ^cAbdallāh Ibn ^cUmar (wird überliefert): Tötet die Frösche nicht, denn ihr Quaken ist Gotteslob. Während der ersten Entwicklungsstufe der Frösche beobachtet man auf dem Wasser etwas feinem Gedärm Ähnliches, das ungefähr einen Monat lang im Wasser zu sehen ist und in dem man schwarze Körner wie Hirsekörner erblickt. Füllt so ein Korn ein solches Gefäß aus, kommt es heraus und ist wie eine Larve.²⁵¹ Dann, nach ein paar Tagen, wachsen ihm zwei Hände und zwei Beine. Al-Ġāḥiẓ sagt: Die Frösche gehören zu den Geschöpfen, die keine Knochen haben. Am Ende des Regens erscheint von ihnen eine unzählbare Masse, wenn es ein langandauernder (Land-)Regen war. Sie erscheinen dann an Orten, in deren Nähe es weder See noch Fluß noch Teiche gibt, sondern an seichten Stellen (in Wasserlachen), so daß viele Leute meinen, sie kämen aus den Wolken. Der Šayḥ ar-Ra'īs sagt: Wenn die Frösche im Gegensatz zum Gewohnten in manchen Jahren zahlreicher sind, tritt anschließend eine Seuche auf. Einige behaupten, der Frosch quake in der Nacht besonders viel. Wenn er aber Feuer sieht, hört er auf zu quaken. Ebenso: Wird er in Wein geworfen, bleibt er wie tot. Wirft man ihn dann in Wasser, kehrt er in seinen Zustand zurück. Al-Ġāḥiẓ sagt: Der Frosch kann nur Laute von sich geben, wenn er seinen Unterkiefer ins Wasser steckt. Daher hört man von denen, die sich außerhalb (des Wassers) befinden, kein Quaken. Der Landfrosch ist grün und er ist giftig. Wer von ihm trinkt, den befällt die Wassersucht, sein Bauch bläht sich auf und seine Mischung (der Körpersäfte) wird schlecht. Nimmt man einen Frosch, sobald er aus dem Wasser kommt, und bestreicht damit die Warzen, verschwinden sie. Spaltet man seinen Bauch und legt ihn auf einen Schlangenbiß, hat dies augenscheinlichen Nutzen. Der Šayḥ ar-Ra'īs sagt: Der grüne Sumpffrosch und der Seefrosch verursachen dem, der davon trinkt, eine trübe Farbe, Verdunkelung des Auges, üblen Mundgeruch, Schwindel im Kopf, Verwirrung des Verstandes und bisweilen unkontrollierten Samenerguß. Wer davon genest, dem fallen die Zähne aus. Al-Ġāḥiẓ meint, der Löwe fresse sie an Wasserstellen und in den Sümpfen besonders schnell. Balīnās, der Autor des *Kitāb al-ḥawāṣṣ* sagt: Hält man einen Frosch über einen Kessel, in dem es siedet, beruhigt sich sein Sieden. Hängt man

251 Vgl. Ullmann, M.: "Was bedeutet arabisch *du^cmūṣ* ?". In: Die Welt des Orients 26 (1995) 145–152. Ethé übersetzt: kleines Tierchen. Über den Schmetterling schreibt Qazwīnī (Fol. 205r, 22): "Man meint, daß er am Anfang ein *du^cmūṣ* sei." Hier wäre es sinnvoll, mit ‚Raupe‘ zu übersetzen. Qazwīnī erklärt dann (aber) in der nächsten Zeile: "Und *ad-du^cmūṣ* ist ein kleiner Bluteigel". Vgl. Lisān al-^carab VII 36: "Ad-*du^cmūṣ* ist ein kleines Tierchen, das im sumpfigen Wasser lebt. Man sagt, es sei ein Tierchen, das im Wasser tauche." In Qazwīnī's Text über den Frosch sind natürlich Kaulquappen gemeint, für die es augenscheinlich keine eigene Vokabel gab. (Der heute geläufige Ausdruck heißt: *yaraqān ad-ḍafādi^ca* (wörtl.: Froschlarven).)

صاحب الحمى الربع يبرأ بإذن الله (١٤) تعالى ومن الخواصّ العجيبة ما سمعت بالموصل ان صاحبها اتخذ جوسقاً في بستان وكان بقرب الجوسق في (١٥) البستان بركة كبيرة تولد فيها الضفادع وكان نقيقتها طول الليل يؤذى سكان الجوسق فقال الامير (١٦) دبروا دفع هذا النقيق فما افاد شي حتى جاء رجل وقال اجعلوا طشتاً على وجه ماء البركة مكبواً (١٧) ففعلوا ذلك فلم يسمع شيء من النقيق البتة اما خواصّ إجزآيه قال بليناس ان جعلت لسان الضفدع (١٨) في الخبز واطعمت من اتهم بالسرقة أقرّ به وان وضعت هذا اللسان على قلب امرأة نائمة تكلمت بما فعلت في اليقظة (١٩) وهي نائمة ان احرق اطرافه بنار القصب وتطلى برماده الموضع الذي نتف شعره فانه لا ينبت عليه (٢٠) الشعر وكذلك اذا طلى بدمه الموضع الذي نتف منه الشعر لا ينبت وقال بليناس من لطخ وجهه (٢١) بدم الضفدع احبه كل من يراه ومن سقي دم الضفدع يكمد لونه ويقذف المنى حتى يموت ومن وضع (٢٢) شحمه على اللثة تسقط سنه بلا وجع ومن لطخ الاطراف بشحم الضفدع لا يؤثر البرد فيها ولا يتالم من البرد (٢٣) قلب الضفدع ومرارته سم قاتل

ihn an jemanden, der Quartanfieber²⁵² hat, wird er mit Gottes – erhaben ist er – Willen geheilt. Zu den merkwürdigen Eigenschaften (des Frosches) gehört das, was ich in Mawṣil hörte: Der Stadtherr hatte einen Pavillon in einem Garten und in der Nähe des Pavillons in dem Garten gab es einen großen Teich, in dem Frösche lebten, deren Quaken die ganze Nacht hindurch die Bewohner des Pavillons zugrunde richtete. Da sagte der Amīr: Denkt euch etwas aus, um dieses Gequake zu verhindern! Aber nichts nutzte, bis ein Mann kam, der sagte: Stellt eine große runde Metallschüssel umgekehrt auf die Wasseroberfläche des Teiches! Das taten sie dann und man hörte nie wieder etwas vom Gequake.

Zur Wirksamkeit seiner Körperteile: Balīnās sagt: Steckt man die Zunge des Frosches in Brot und gibt das jemandem zu essen, den man des Diebstahls verdächtigt, so wird er ihn zugeben. Legt man diese Zunge auf das Herz einer schlafenden Frau, wird sie schlafend erzählen, was sie im Wachen tat. Verbrennt man seine (des Frosches) Glieder mit Schilffeuern und bestreicht mit der Asche die Stelle, an welcher Haare ausgerissen wurden, so wird dort kein Haar mehr wachsen. Ebenso wachsen sie nicht (mehr), wenn man Froschblut auf die Stelle streicht, an der Haare ausgerissen wurden. Balīnās sagt: Wer sein Gesicht mit Froschblut bespritzt, der wird von jedem, der ihn sieht, geliebt. Wer das Blut des Frosches trinkt, dessen Farbe wird trübe und er stößt Samen aus, bis er stirbt. Wer sein Fett auf das Zahnfleisch gibt, dessen Zahn fällt ohne Schmerzen aus. Wer seine Gliedmaßen mit dem Fett des Frosches befleckt, leidet nicht an Kälte, weil die Kälte dann keinen Einfluß mehr ausüben kann. Das Herz und die Galle des Frosches sind ein tödliches Gift.

Kommentar

Qazwīnī unterteilt in seiner Einleitung über die Wasserlebewesen diese in zwei Kategorien: Diejenigen, die nur im Wasser leben und daher keine Lunge benötigen und diejenigen, die sowohl im Wasser als auch „in der Luft“ leben und eine Lunge haben.²⁵³ Er führt hier schon als Beispiel für die zweite Kategorie der Wasserlebewesen den Frosch an.²⁵⁴ Bei der Definition der Wasserlebewesen steht zunächst das Wasser als ihr Lebensraum im Vordergrund. Man hatte aber das Bedürfnis, diese Wasserlebewesen weiter zu differenzieren, denn wie Ġāḥiẓ feststellt: „Nicht alles, das im Wasser lebt, ist ein Fisch.“²⁵⁵ Andererseits konnten nicht alle als ‚Wasserlebewesen‘ deklarierte Tiere eindeutig diesem Lebensraum zugeordnet werden. So nennt Ġāḥiẓ den Frosch immer wieder zusammen mit der Schildkröte und anderen Tieren, um zu sagen, daß er im Wasser lebe, aber an Land

252 Viertägiges Wechselfieber.

253 München, Cod.arab. 464, Fol. 72r, 4–15; Ethé (1868) 265f.

254 München, Cod.arab. 464, Fol. 72r, 7.

255 Ġāḥiẓ V 530, 13f.; (I 30, 14).

seine Eier lege.²⁵⁶ Tawḥīdī erklärt, die Frösche, Schildkröten und ähnliches fühlten sich sowohl auf dem Land als auch im Wasser wohl.²⁵⁷ Ibn Sīnā differenziert die Wassertiere genauer nach ihrem Lebensraum, indem er zwischen fließendem Flußwasser, Sumpfwasser und Meerwasser unterscheidet.²⁵⁸ Der Frosch dient ihm als Beispiel für ein Sumpfwasserlebewesen.²⁵⁹ An anderer Stelle aber unterscheidet er Fluß- und Sumpffrösche²⁶⁰ und kennt auch den Meerfrosch²⁶¹. Diese Unterscheidung findet sich schon in dem Buch der Gifte des Ġābir Ibn Ḥayyān, der dort über den Salzsumpffrosch, die Fluß- und Teichfrösche und die Meeresfrösche spricht.²⁶² Ibn Sīnā nennt im Abschnitt über die Gifte in seinem medizinischen Werk den grünen Sumpffrosch, den roten Seefrosch²⁶³ und den gelben Frosch²⁶⁴. Diese differenzierten Bezeichnungen machen deutlich, daß viele verschiedene Froscharten bekannt waren. Ibn Abi l-Ḥawāfir spricht dies am Anfang seiner Abhandlung über den Frosch explizit aus: „Davon gibt es viele Arten, *aṣnāf*“. Er unterscheidet zwei Hauptarten danach, ob sie sich begatten oder nicht.²⁶⁵ Dann erklärt er, daß die, die sich begatten, auf dem Land Eier legen und im Wasser leben.²⁶⁶ Šahmardān und Hamadānī notieren beide, der Frosch lebe im Wasser und lege am Ufer seine Eier.²⁶⁷ Am Anfang seiner Darstellung faßt Hamadānī dieses Wissen in allgemeine Worte: „Der Frosch ist sowohl ein Land- als auch ein Wassertier“,²⁶⁸ – genau wie Qazwīnī. Im Vergleich zu den anderen Autoren hat sich Qazwīnī bemüht, eine klare Einteilung der Wasserlebewesen durch seine beiden Unterkategorien ‚nur im Wasser‘ und ‚im Wasser und in der Luft‘ lebend vorzunehmen. Was den Frosch betrifft, ordnet Qazwīnī ihn in dieses System unmißverständlich ein, ohne aber weiter zu differenzieren und auf verschiedene Froscharten hinzuweisen.

Die hervorstechenden Augen, die nach Qazwīnī „stark hervortreten, *bārizatān ḡāyatu l-burūz*“, sind ohne Zweifel ein besonderes Charakteristikum des Frosches. Ġāḥiẓ schreibt: „Der Frosch hat unter den Geschöpfen die am meisten

256 Ġāḥiẓ z.B. V 525, 14–15: *šatt*; VII 66, 12–13: *ard*.

257 Tawḥīdī, *Imtāʿ* I 178, 5; (Kopf 1955) 87 Nr. 112.

258 Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* 4, 6f. (Er unterscheidet die Wasserlebewesen an anderer Stelle danach, ob sie in der Tiefe des Meeres oder in Ufernähe oder in schlammigem Wasser oder zwischen den Steinen leben. Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* 4, 13.).

259 Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* 4, 7.

260 Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* 134, 11.

261 Ibn Sīnā, *al-Ḥayawān* 9, 2; 129, 13.

262 Ġābir Ibn Ḥayyān (Siggel) 52f. und 93.

263 Ibn Sīnā, *Qānūn* III 232, 31.

264 Ibn Sīnā, *Qānūn* III 233, 7.

265 S.u. S. 196f.

266 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94r, 8f.

267 Šahmardān 187, 19; Hamadānī 309, 6–7.

268 Hamadānī 308: *ham barrī wa ham baḥrī*.

hervorquellenden, *ağħaz* Augen.²⁶⁹ So formuliert es auch Šahmardān.²⁷⁰ Ibn Qutayba überliefert uns ein Sprichwort: „Glotzüugiger, *ağħaz* als ein Frosch.“²⁷¹ Ibn Sīnā beobachtet genau: „Wenn er quakt, richten sich seine Augen durch die Kraft des Hervorquellens, *min quwwati l-ğuhūz* auf.“²⁷² Alle Autoren formulieren das gleiche Phänomen in eigenen Worten, wobei Qazwīnī hier als einziger nicht mit der Vokabel *ğāħaza*, sondern mit *baraza* das Hervorstehen bezeichnet. Qazwīnīs Auskunft, der Frosch höre gut, ist eine verkürzte Information, denn bei Ğāħiz heißt es, der Frosch höre gut, wenn er nicht mehr quakt und sich außerhalb des Wassers befindet; dann allerdings sei er äußerst wachsam.²⁷³ Bei Šahmardān steht, der Frosch höre gut und außerhalb des Wassers schreie er nicht mehr.²⁷⁴ Die beiden Aussagen werden also nicht kausal miteinander verknüpft wie bei Ğāħiz. Ibn Sīnā handelt nicht über den Gehörsinn, meint aber, das Ohr des Frosches sei grob und stachelig und es befände sich eine Hautschicht darauf, die beim Quaken hervortrete.²⁷⁵ Ibn Abi l-Ḥawāfir weiß auch von einer dünnen Haut, die an der Seite des Ohres sei²⁷⁶ und zitiert Ğāħiz, in welchem speziellen Zustand der Frosch gut höre²⁷⁷. Qazwīnī ist der einzige der verglichenen Autoren, der dem Frosch einen scharfen Sehsinn attestiert.

Der Prophetenausspruch, den Qazwīnī nach ʿAbdallāh Ibn ʿUmar anführt, ist in verschiedenen Formen überliefert und findet sich heute in den großen Ḥadīṣsammlungen.²⁷⁸ Qazwīnī hatte die Möglichkeit, ihn bei Ğāħiz vorzufinden, der einen eigenen Abschnitt ‚Über den Frosch in der Überlieferung‘ bringt, in dem er fünf Varianten vorstellt.²⁷⁹ In drei der fünf vollständig angeführten Isnādketten nennt er ʿAbdallāh Ibn ʿUmar als ersten Überlieferer, und der eine Satz, den Qazwīnī auswählt, erscheint in zwei dieser Varianten. Qazwīnī greift also aus den Überlieferungsvarianten die geläufigste Aussage in knapper Form auf.

Die sehr präzise Schilderung bei Qazwīnī, wie aus dem Laich Kaulquappen entstehen und dann zu Fröschen heranwachsen, ist möglicherweise von ihm selbst verfaßt worden, denn in den verglichenen Texten konnte keine Parallele dafür

269 Ğāħiz V 529, 11f.

270 Šahmardān 187, 20–188, 1.

271 Ibn Qutayba, ʿUyūn II 97, 11; (Kopf 1949) 73 Nr. 9.

272 Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 63, 16f.; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 129, 13f. beschreibt die Augen des Seefrosches: „Vor seinen Augen befinden sich klebrige Kapillare, mit denen er die kleinen Fische einfängt. Er taucht deswegen in den Sand ein und läßt sie hervortretend, *bārizatān* zurück, um so alles, was vorbeikommt zu erjagen.“

273 Ğāħiz V 535, 4f.

274 Šahmardān 188, 1–2.

275 Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 32, 8f.

276 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94r, 17.

277 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94v, 2f.

278 Vgl. Wensinck (Concordance) III 514.

279 Ğāħiz V 535, 7–537, 9.

gefunden werden, und sie erweckt den Anschein, als habe er diesen Entstehungsprozeß mit eigenen Augen beobachtet. Šahmardān immerhin beschreibt, die Froscheier seien einem langen, schwarzen Darm ähnlich,²⁸⁰ und Ğāḥiẓ gibt die Meinung der Beduinen wieder, der Frosch hätte (einmal) einen Schwanz gehabt. Ergänzend fügt er die Meinung anderer hinzu: „Wenn der Frosch klein ist, hat er einen Schwanz, der abfällt, sobald ihm zwei Hände und zwei Beine wachsen.“²⁸¹ Die Art der Wiedergabe legt nahe, daß Ğāḥiẓ von diesen Aussagen nicht wirklich überzeugt war. Es ist auffällig, daß keiner der späteren Autoren diese von Ğāḥiẓ festgehaltenen Meinungen über die Entwicklung des Frosches wieder aufgreift.

Die Auskunft, Frösche hätten keine Knochen, die Qazwīnī nach Ğāḥiẓ zitiert, findet sich nicht nur bei diesem, sondern auch bei Ibn Qutayba, bei Hamadānī und bei Ibn Abi l-Ḥawāfir.²⁸² Ğāḥiẓ wird von Qazwīnī auch für die Überlieferung über die Entstehung der Frösche aus den Wolken wortwörtlich – nur leicht gekürzt – herangezogen, der auf dieses Thema an drei Stellen eingeht.²⁸³ Ğāḥiẓ erklärt, die Frösche würden in jenem Augenblick von Gott aus Regen, Erde und Luft erschaffen; er geht also von einer *Generatio spontanea* aus. Bei Timotheus von Gaza bereits findet sich die Behauptung, die Frösche kämen oft aus den Wolken, und Šahmardān erklärt, nach dem Regen entstünden die Frösche plötzlich aus der Luft.²⁸⁴ Auch Qazwīnī behauptet von einigen Tieren, sie könnten aus niederen Substanzen entstehen (z.B. die Laus aus Schweiß und Schmutz; der Mistkäfer aus Pferdemit, die Fliege aus faulenden Substanzen u.a.).²⁸⁵ Im Hinblick auf den Frosch aber wendet sich Qazwīnī gegen diese Vorstellung, insofern er erstens die Entwicklung des Laichs über Kaulquappen zu Fröschen beschreibt; und zweitens die Vorstellung über ihre Herkunft aus den Wolken ausdrücklich als Worte des Ğāḥiẓ kennzeichnet, wodurch er sich in gewisser Weise von dieser Auskunft distanziert. Außerdem gibt er dessen erklärende Ausführungen (Erschaffung aus Erde, Regen, Luft etc.) nicht wieder. Im Sinne Qazwīnīs schreibt Hamadānī: „Wenn sie (die Frösche) aus den Wolken kommen sollten, wäre das merkwürdig und wenn Gott sie durch einen befruchtenden Wind entstehen ließe, wäre das auch merkwürdig.“²⁸⁶ Im Gegensatz dazu teilt Ibn Abi l-Ḥawāfir die Arten der Frösche

280 Šahmardān 187, 19–20.

281 Ğāḥiẓ V 528, 3–5.

282 Ğāḥiẓ V 527, 11; Ibn Qutayba, *Uyūn* II 97, 10; (Kopf 1949) 73 Nr. 9; Hamadānī 309; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94r, 14.

283 Ğāḥiẓ I 156, 1–9; III 372, 3–9; V 526, 9–527, 9. Qazwīnī hat für sein Zitat die hier zuletzt genannte Stelle verwendet.

284 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 48 Kap. 55 Nr. 1; Šahmardān 187, 15–16.

285 Vgl. Wiedemann, E: "Zur Lehre von der *Generatio spontanea*." In: *Nova Acta*. Halle 100, 5 (1915) 280.

286 Hamadānī 308.

ein in solche, die begatten und solche, die nicht begatten. Für ihn ist das Ereignis der Generatio spontanea ein Beweis für eine eigene Froschart. Er gibt daher auch die erklärenden Ausführungen von Ğāḥiẓ dem Sinn nach vollständig wieder.²⁸⁷

Qazwīnī führt Ibn Sīnā mit der Meinung an, auffällig zahlreiches Vorkommen der Frösche kündige eine Seuche an. Diese Behauptung konnte bei Ibn Sīnā nicht nachgewiesen werden. Auch andere Parallelen fehlen.

Die Auskunft, der Frosch quake in der Nacht besonders viel, könne aber durch Feuer zum Schweigen gebracht werden, wird von Ğāḥiẓ dreimal – allerdings in anderer Formulierung – erwähnt.²⁸⁸ Šahmardān berichtet ausführlicher darüber, wogegen Hamadānī lediglich erwähnt, der Frosch werde beim Anblick von Feuer still.²⁸⁹ In dem *Kitāb al-ḥawāṣṣ* des Zakariyyā' ar-Rāzī lesen wir: „Wenn man eine Lampe auf etwas stellt und sie ins Wasser hält, in welchem es Frösche gibt, schreien sie bestimmt nicht mehr.“²⁹⁰ So sagt es auch Qalānisī, der diese Überlieferung in den Mund des Balīnās legt.²⁹¹ Es handelt sich also um eine weit verbreitete Vorstellung, die Qazwīnī als Meinung „einiger“ einführt. Seine Darstellungsweise (Nacht/Feuer) entspricht am ehesten der des Ğāḥiẓ und Šahmardāns. Nach der gleichen anonymen Meinung behauptet Qazwīnī: „Wird er in Wein, *nabīd* geworfen, bleibt er wie tot. Wirft man ihn dann in Wasser, kehrt er in seinen Zustand zurück“. Bei Timotheus von Gaza finden wir eine ähnliche Satzfolge: „Die Frösche sterben, wenn der Teich austrocknet und kommen zurück zum Leben, wenn er gefüllt wird.“²⁹² ohne inhaltlich übereinzustimmen. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī dagegen teilt mit: „Taucht man einen Frosch in Wein, *ḥamr* ein, bis er tot ist, nimmt ihn heraus und wirft ihn in das Wasser, aus dem man ihn herausholte, wird er wieder lebendig.“²⁹³ Der Sachverhalt wird von ihm etwas komplizierter dargestellt als bei Qazwīnī. Die genannte Eigenart des Frosches kennen auch Šahmardān und Hamadānī,²⁹⁴ wobei Hamadānī für Wein die Vokabel *ḥamr* und Šahmardān – wie Qazwīnī – *nabīd* benutzt. Qazwīnī modifiziert den Inhalt leicht, indem der Frosch in Wein nicht „stirbt“, sondern nur „wie tot bleibt“. In dieser Form wirkt der Bericht bei ihm etwas realistischer.

287 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94r, 9–13.

288 Ğāḥiẓ I 311, 3f.; IV 486, 2f.; V 525, 16.

289 Šahmardān 187, 16–17: „Der Frosch schreit nachts. Wenn er die Helligkeit des Feuers sieht oder menschliche Stimmen hört, hört er damit auf.“; Hamadānī 308.

290 Zakariyyā' ar-Rāzī, *Ḥawāṣṣ* Fol. 88v, 17. (In dieser Form ergänzt nach der Parallelstelle bei Qalānisī (s. Anm. u.), denn in der HS fehlt das Wort *al-mā'* und das Wort nach *alā* ist nicht zu entziffern.)

291 Qalānisī, *Aqrābādīn* 310, 9. In dieser Tradition steht auch Abu l-^cAlā' Zuhr Fol. 75r, 3–Fol. 75v, 1.

292 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 48 Kap. 55, 2.

293 ^cAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī 440, 20f.

294 Šahmardān 188, 2–3; Hamadānī 309, 5–6.

Die Beobachtung, die Frösche könnten nur quaken, wenn ihr Unterkiefer, *ḥanak* im Wasser sei, ist ein ausgewiesenes, wörtliches Zitat nach Ğāḥiẓ in leicht gekürzter Form.²⁹⁵ Wir finden die Nachricht auch bei Ibn Qutayba und bei Ibn Abi l-Ḥawāfir, die beide zu diesem Thema Gedichtverse anführen.²⁹⁶ Šahmardān erklärt das Phänomen mit einem Vergleich: „Solange sein Unterkiefer im Wasser ist, kann er nicht schreien, so wie der Fisch nichts essen kann, es sei denn mit Wasser zusammen.“²⁹⁷ Hamadānī sagt ganz knapp: „Er kann nur rufen, wenn er im Wasser ist.“²⁹⁸

Der Frosch wird von Qazwīnī als Tier vorgestellt, das eine giftige Substanz enthält. Derartige Auskünfte sind in Giftbüchern zusammengestellt, in denen neben giftigen Pflanzen auch giftige Tiere vorgestellt werden. Es wird die Auswirkung der Gifte beschrieben und wie eine Vergiftung geheilt werden kann. Ein sehr umfangreiches Giftbuch ist das oben bereits genannte *Buch der Gifte* des Ğābir Ibn Ḥayyān. Ğābir erläutert am Ende des Abschnittes über die Behandlung einer Froschvergiftung: „Manchmal führen die Umstände zu einer schlechten Mischung (der Körpersäfte) und zu Wassersucht.“²⁹⁹ Das weiß auch Qazwīnī. Ğābir beschreibt lediglich eine seltene Abweichung des eigentlichen Krankheitsbildes, so daß eine Benutzung von Ğābirs Text unwahrscheinlich scheint. Qazwīnīs Mitteilung ist auch ausführlicher und bezieht sich speziell auf den grünen Landfrosch. Dies trifft aber auf die entsprechende Nachricht bei Šahmardān zu: „Reicht man jemandem den grünen Landfrosch zusammen mit dem Essen, schwillt sein Bauch an, seine Mischung (der Körpersäfte) wird schlecht und er bekommt Wassersucht“.³⁰⁰ Diese Beschreibung stimmt mit Qazwīnīs Version erstaunlich genau überein. Die Giftigkeit des Frosches ist sehr bekannt und die medizinischen Bücher weisen in den Abschnitten über die einfachen Heilmittel darauf hin. Ibn Sīnā warnt vor der Krankheit verursachenden Wirkung bei Einnahme von Froschblut und -körper.³⁰¹ Ebenso erwähnt Ibn al-Bayṭār in seinem Werk über die Einfachen Heilmittel, daß die Landfrösche tödlich giftig seien.³⁰² Sogar Hamadānī, der sonst keine medizinischen Nachrichten enthält, schreibt: „Ihm ist ein starkes Gift eigen. Wenn man ihn erhitzt und aus ihm Öl preßt, ist das tödlich.“³⁰³ Ğāḥiẓ

295 Ğāḥiẓ V 525, 11–13. (Zum gleichen Thema s.a. V 532, 5f.: *ḥanak* und V 541, 9f., hier nach Šāḥib al-mantiq: *fakk*; vgl. Aristoteles, 536a).

296 Ibn Qutayba, *Uyūn* II 97, 3–6; (Kopf 1949) 73 Nr. 8; Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 94v, 5–9: *fakk*.

297 Šahmardān 187, 17–19.

298 Hamadānī 308.

299 Ğābir Ibn Ḥayyān (Siggel) 183. – Im 20. Jh. wurde experimentell nachgewiesen, daß Krötengift als Droge bei Wassersucht nützlich ist. Vgl. Schindler, H. und Frank, H.: Tiere in Pharmazie und Medizin. 50 Einzeldarstellungen. Stuttgart, 1961. 226.

300 Šahmardān 188, 9–10, Šahmardān erklärt im Anschluß, wie man dies heilen kann.

301 Ibn Sīnā, *Qānūn* I 466, 32.

302 Ibn al-Bayṭār II 94, 22; (Sontheimer) II 147.

303 Hamadānī 308.

erzählt im Gegensatz zu all diesen Warnungen eine Geschichte über die Küstenbewohner des Persischen Golfes, die Frösche ausgehöhlt und gesalzen zu essen pflegen.³⁰⁴ Im Gegensatz zu seinem sonst eingehaltenen Ordnungsprinzip (1. Beschreibung des Tieres / 2. die medizinische Wirksamkeit seiner Körperteile) werden von Qazwīnī im Anschluß an die Mitteilung über die Giftigkeit zwei Möglichkeiten genannt, wie der Frosch in seiner Gesamtheit als Heilmittel eingesetzt werden kann. Daß der Frosch „in dem Augenblick, wenn er aus dem Wasser kommt“ gegen Warzen von Nutzen ist, wissen auch ʿUbaydallāh und Šahmardān, die aber ausführen, der Frosch solle, nachdem er auf den Warzen gerieben wurde, in ein Tuch gewickelt und vergraben werden.³⁰⁵ Daß der Frosch als Gegengift, insbesondere zur Behandlung von Schlangenbissen, von Nutzen ist, wird von sehr vielen Autoren erwähnt, die dafür unterschiedliche Anwendungsmethoden vorschlagen.³⁰⁶ Nur Šahmardān und auch Ibn Qutayba führen die von Qazwīnī erwähnte Methode an, den Bauch des Frosches zu spalten.³⁰⁷ Qazwīnī fährt fort, die Auswirkung des Froschgiftes nach den Worten Ibn Sīnās zu beschreiben. Ibn Sīnā widmet innerhalb seines medizinischen Werkes einen Teilabschnitt den ‚Tränken aus tierischen Giften‘, in dem er auch beschreibt, welche Auswirkung ein Getränk aus grünem Sumpffrosch oder Seefrosch hat.³⁰⁸ Er integriert in seinen medizinischen Kanon also nicht nur ein Buch über Heilmittel, sondern auch ein Buch über Gifte. Qazwīnī zitiert Ibn Sīnā wörtlich, nur leicht gekürzt.³⁰⁹ Mit Ğābir, der die Symptome ausführlicher – auch ausführlicher als Ibn Sīnā – beschreibt, decken sich inhaltlich mit Qazwīnī die Farbveränderung, Probleme mit den Augen, Samenerguß und Zahnausfall auch bei Genesung.³¹⁰

Qazwīnī führt Ğāhiz mit der Meinung an: „Der Löwe fresse die Frösche an Wasserstellen und in den Sümpfen besonders schnell, *darīʿan*.“ Es handelt sich bis

304 Ğāhiz V 253, 6–8.

305 ʿUbaydallāh Fol. 238, 1–4; Šahmardān 188, 14–17: (hier soll das Tuch unter einen Stein gelegt werden).

306 Dioskurides (Berendes) 162 Kap. 28; ʿAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī 440, 1–3; 440, 13 (nach Galen); 440, 15f. (nach Dioskurides); Zakariyyāʾ ar-Rāzī, Ḥāwī XXI 150, 12–151, 1 (nach Dioskurides); Ibn Sīnā, Qānūn I 466, 27 u. 32f.; Abu l-ʿAlāʾ Zuhri Fol. 76r, 4–5; Ibn al-Bayṭār II 94, 23f.; 94, 9–11 (nach Dioskurides).

307 Šahmardān 188, 7; Ibn Qutayba, ʿUyūn II 97, 2–3; (Kopf 1949) 73 Nr. 7: (wirkt gegen Skorpionstiche).

308 Ibn Sīnā, Qānūn III 232, 31–233, 9.

309 Ibn Sīnā, Qānūn III 232, 31–233, 2.

310 Ğābir Ibn Ḥayyān (Siggel) 93f. – Diese Symptome entsprechen weitestgehend der Beschreibung bei Schindler u. Frank (1961) 226: „... erzeugt... Nausea, Erbrechen, Störungen im Magen-Darm-Kanal, Krämpfe, Blutdrucksteigerung sowie Erregung isolierter glattmuskuliger Organe (Darm, Uterus)“.

auf das Adverb um ein wörtliches, aber leicht gekürztes Zitat.³¹¹ Berichte über spezielle Feindschaftsverhältnisse unter den Tieren sind sehr geläufig.³¹² Das spezielle Fangverhalten des Löwen allerdings, kann bislang ausschließlich bei Ġāḥiẓ und Qazwīnī nachgewiesen werden.

Es folgen zwei Anweisungen, wie man den Frosch als Talisman benutzen kann: Über einem Kessel angebracht, wirkt er beruhigend auf das siedende Wasser; umgehängt, kann er Quartanfieber heilen. Qazwīnī zitiert für diese Wirkungen das *Kitāb al-ḥawāṣṣ* des Balīnās. Balīnās war für die Anfertigung und Anbringung solcher Talismane berühmt.³¹³ Die hier vorgestellten Wirksamkeiten des Frosches werden von mehreren der zum Vergleich herangezogenen Autoren angeführt, die sich in ihren Formulierungen alle sehr ähnlich sind und die Wirksamkeit alle speziell dem Froschknochen zuschreiben.³¹⁴ Von dieser Traditionskette weicht Qazwīnī ab. Da er außerdem als einziger in diesem Zusammenhang Balīnās als Autorität anführt, kann man vermuten, er habe dessen *Kitāb al-ḥawāṣṣ* direkt als Quelle herangezogen.

Wir können davon ausgehen, daß Qazwīnī die Geschichte über den erfinderischen Fremden mit der guten Idee, die Frösche im Teich des Amīrs von Mosul mit Hilfe einer Metallschüssel zum Schweigen zu bringen, während seiner Zeit in dieser Stadt zu hören bekam. Erwartungsgemäß findet sich dieser Bericht nur bei ihm. Hiermit beschließt Qazwīnī seine allgemeine Beschreibung des Frosches und kommt nun auf die Wirksamkeit seiner Körperteile zu sprechen.

Er führt zwei Wirksamkeiten der Zunge des Frosches nach Balīnās an. Unter den verglichenen medizinischen Texten finden sich diese beiden Auskünfte ebenfalls aufeinanderfolgend bei Sahl Rabban at-Ṭabarī, der sie nach „einem von denen, die Erfahrungen haben“ anführt.³¹⁵ In ausführlicherer Form werden die beiden Situationen, in denen die Zunge des Frosches einen Menschen zum Reden bringen kann, geschildert. Qazwīnīs Formulierungen sind soweit identisch, daß wir vermuten könnten, es handele sich bei ihnen um ein verkürztes Zitat nach Sahl Rabban at-Ṭabarī, wenn Qazwīnī nicht den spezifischeren Überlieferernamen, nämlich Balīnās angeben würde. Abu l-ʿAlāʾ Zuhri weiß nur von der zweiten

311 Ġāḥiẓ V 530, 1–2: *šadīdan* statt *darīʿan*.

312 Siehe z.B. Ibn Qutayba, *ʿUyūn* II 71, 1–11; (Kopf 1949) 44, der einen eigenen Abschnitt speziell den ‚Tierfeindschaften‘ widmet.

313 S.u. S. 249.

314 ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 440, 10–12; Zakariyyāʾ ar-Rāzī, *Ḥawāṣṣ* Fol. 88v, 11–12 (nach Aṭḥūrusfus); ʿUbaydallāh Fol. 238r, 9–238v, 2; Abu l-ʿAlāʾ Zuhri Fol. 74v, 2–3; Fol. 75r, 2–3; Qalānisī, *Aqrābādīn* 310, 6–8 (nach Aṭḥūrusfus); Šahmardān 188, 4–6: „Im Frosch gibt es einen Knochen. Nimmt man ihn und wirft ihn in einen Kessel, der auf dem Feuer kocht, wird es schwach und das Sieden hört auf. Der Wüstenfrosch löscht sogar die Hitze des Kessels und wenn man ihn an jemanden mit Quartanfieber bindet, wird es ebenfalls gelöscht“.

315 ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 440, 16–19.

Anwendung der Froschzunge: Auf das Herz einer schlafenden Frau gelegt, bringt sie jene zum Sprechen.³¹⁶ Bei ^cUbaydallāh findet sich eine andere Methode, eine Frau zum Sprechen zu bringen.³¹⁷

Es folgen zwei Wirkungen einmal der Asche der Froschglieder, dann des Froschblutes, die beide Haarwuchs verhindern können. Derartige eher kosmetische Nutzungsvorschläge, insbesondere für und gegen Haarwuchs, werden als Wirkung einzelner Tiererteile sehr häufig genannt. Daß speziell die Asche des Frosches bei Haarproblemen von Nutzen ist, hat eine lange Tradition. Die Mehrheit der Autoren stimmt darin überein, daß die Asche gegen Haarausfall, die sogenannte Fuchskrankheit, nütze³¹⁸ und nicht etwa ein Mittel sei, das den Haarwuchs verhindere, wie Qazwīnī behauptet. So behauptet es neben Qazwīnī nur Šahmardān, der allerdings ausführlicher beschreibt, wie man die Asche gewinnt und ihre Anwendung auf solche Stellen einschränkt, an denen noch kein Haar gewachsen war.³¹⁹ Qazwīnīs Detail, man müsse zur Herstellung der Asche für das Feuer Schilfrohr verwenden, erwähnt sonst niemand, auch Šahmardān nicht. Der Nutzen des Froschblutes wird von der Mehrheit der Autoren als Mittel speziell gegen das Wachsen von Augenhaaren angepriesen, auch wenn einige diese Auskunft in Frage stellen.³²⁰ Šahmardān dagegen beschreibt die Wirkung des Froschblutes allgemein gegen Haarwuchs wie Qazwīnī.³²¹ ^cUbaydallāh erwähnt zweimal, der Frosch nütze gegen Haarwuchs, ohne aber speziell seine Asche oder sein Blut dabei zu nennen.³²² Es wird deutlich, daß Qazwīnī eine sehr bekannte Überlieferung wohl nach einer bislang unbekanntem Quelle wiedergibt. Am nächsten ist seine Beschreibung mit der Šahmardāns verwandt.

Nach Balīnās zitiert Qazwīnī eine talismanische Anwendung des Froschblutes: „Wer sein Gesicht mit Froschblut bespritzt, der wird von jedem, der ihn sieht, geliebt.“ Da in den verglichenen Texten keine Parallele gefunden wurde, kann dies

316 Abu l-^cAlā' Zuhr Fol. 75v, 4–5.

317 ^cUbaydallāh Fol. 239v, 9–240r, 2: „Mischt man ihn (den Frosch) mit etwas Narzissen-wurzel, legt das auf die Schläfen einer Frau während sie schläft, erzählt sie über alle Männer, mit denen sie geschlafen hat“.

318 Dioskurides (Berendes) 162 Kap. 28; ^cAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 440, 7f.; Zakariyyā' ar-Rāzī, Ḥāwī XXI 151, 4; 151, 9f. (nach Galen); Ibn al-Bayṭār II 94, 13; 94, 16f. (man meint); Ibn al-Quff, ^cUmda (Kircher) 258.

319 Šahmardān 188, 7–9.

320 Dioskurides (Berendes) 162 Kap. 28; Zakariyyā' ar-Rāzī, Ḥāwī XXI 151, 5f. und Ibn al-Bayṭār II 94, 14: Blut des grünen Frosches nutzt gegen das Wiederwachsen von Augenhaaren. / Zakariyyā' ar-Rāzī, Ḥāwī XXI 151, 11f. und Ibn al-Bayṭār II 94, 17f.: Es sei eine Lüge, daß das Blut gegen Wiederwachsen von Augenhaaren nutzt. / ^cAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī 440, 14 (nach Galen): Blut des gelben Frosches läßt ausgefallene Wimpern wachsen.

321 Šahmardān 188, 18–19.

322 ^cUbaydallāh Fol. 240r, 3 und 7–9.

als weiterer Hinweis dafür dienen, daß Qazwīnī direkt von Balīnās abhängig sein könnte.

Wieder warnt Qazwīnī vor der Giftigkeit, diesmal nicht des gesamten Frosches, sondern speziell seines Blutes. Daher ordnet Qazwīnī diese Information sinnvollerweise in den zweiten Teil über die besonderen Eigenschaften der einzelnen (Körper-)Teile des Tieres ein. Die Warnung stimmt beinahe wörtlich mit der Ibn Sīnās am Ende seiner Darstellung des Frosches als Heilmittel überein.³²³

Die Auskunft, Froschfett erleichtere das Zahnziehen, teilen sowohl Ibn Sīnā, Ibn Hubal als auch Ibn al-Bayṭār mit,³²⁴ aber keiner dieser Autoren gibt die speziellere Information, von der Qazwīnī weiß, man solle das Fett auf das Zahnfleisch streichen. Es handelt sich also um eine durchaus bekannte Wirkung des Froschfettes, ohne daß wir die von Qazwīnī herangezogene Quelle benennen können. Für die beiden letzten Bemerkungen, die Qazwīnī macht: Froschfett nütze bei Kälte und Herz und Galle des Frosches seien tödlich giftig, konnte in den verglichenen Texten keine Parallele gefunden werden.

In seiner Darstellung des Frosches beruft sich Qazwīnī viermal namentlich auf Ğāḥiẓ (hat keine Knochen / entsteht aus den Wolken / quakt nur mit Unterkiefer im Wasser / Löwe frißt Frösche besonders schnell). Durch den Vergleich konnte gezeigt werden, daß er in diesen Fällen Ğāḥiẓ' Text wörtlich, meist aber in geraffter Form, zitiert. Darunter war eine Nachricht (Löwe frißt Frösche besonders schnell), die nur bei Ğāḥiẓ nachzuweisen war. Qazwīnī könnte diese Nachricht ausgewählt haben, weil er gerne auf Feindschaftsverhältnisse zwischen den Tieren eingeht. Es konnte auch gezeigt werden, daß Qazwīnī das Ḥadīṭ (tötet die Frösche nicht), das er nach ʿAbdallāh Ibn ʿUmar zitiert, mit größter Wahrscheinlichkeit aus dem *Kitāb al-ḥayawān* des Ğāḥiẓ übernommen hat. Er weist hier neben Ğāḥiẓ als einziger auf das religiöse Verbot hin. Hamadānī geht auf einen ganz anderen religiösen Themenkomplex ein, in dem die Frösche eine Rolle spielen als eine der Strafen der ‚Kopten‘, d.h. hier der Ägypter zur Zeit des Moses.³²⁵ Qazwīnī verwendet also für seine Beschreibung des Frosches – wie dies beim Adler ausgeprägter zu beobachten war – im Vergleich zu den anderen Autoren, besonders viel Material aus Ğāḥiẓ' *Kitāb al-ḥayawān*. Mehrere Themen, die Qazwīnī nach Ğāḥiẓ zitiert (Knochen / Unterkiefer / Wolken), konnten in anderen Texten belegt werden: Bei Timotheus von Gaza (Wolken); bei Ibn Qutayba (Knochen / Unterkiefer); bei Šahmardān (Wolken / Unterkiefer); und bei Hamadānī (Knochen / Wolken / Unterkiefer). Qazwīnī berichtet also über den Frosch allgemein bekannte Themen, macht sich aber die Mühe, sie wörtlich nach Ğāḥiẓ zu zitieren. Eines dieser Themen (Entstehung aus den Wolken) wurde im 6./12. und 7./13.

323 Ibn Sīnā, *Qānūn* I 466, 32.

324 Ibn Sīnā, *Qānūn* I 466, 29f.; Ibn Hubal, *Muḥṭarāt* II 203, 19f.; Ibn al-Bayṭār II 94, 23.

325 Hamadānī 308f.; vgl. Koran 7, 133.

Jahrhundert kontrovers diskutiert. Hamadānī äußert sich zur Theorie der *Generatio spontanea* am kritischsten. Das zeitlich kurz nach Qazwīnī anzusetzende Tierbuch des Ibn Abi l-Hawāfir, in dem auch die Adab-Themen (Knochen / Wolken / Unterkiefer) angesprochen werden, nimmt dagegen die Theorie der *Generatio spontanea* so ernst, daß sie zum Charakteristikum einer eigenen Froschart wird. Qazwīnī seinerseits nimmt zu dieser Diskussion keine so deutliche Stellungnahme. Er distanziert sich zwar in gewisser Weise von Ğāhiz' Überlieferung, ohne sie aber direkt zu kritisieren wie Hamadānī. Zu einem weiteren Thema (quakt viel in der Nacht; hört auf bei Anblick von Feuer) konnte eine Parallele zu Ğāhiz aufgezeigt werden. Es handelt sich aber nicht um ein wörtliches Zitat. Die gleiche Nachricht fand sich auch bei Šahmardān. Da die bei Qazwīnī folgende Information (in Wein wie tot; in Wasser wieder lebendig) auch bei Šahmardān, nicht aber bei Ğāhiz zu finden ist und Qazwīnī die beiden Themen gemeinsam nach "einigen von ihnen" zitiert, ist es möglich, daß er hier auf Šahmardān verweist. Beide Themen werden auch von Hamadānī angesprochen. Da dieser aber nicht erwähnt, daß der Frosch in der Nacht viel quakt und für das Wort Wein *hamr* und nicht wie Šahmardān und Qazwīnī *nabīd* verwendet, bleibt es wahrscheinlicher, daß Qazwīnī sich auf Šahmardān bezieht. Dies wird um so naheliegender, da noch weitere Parallelen zwischen Qazwīnī und Šahmardān festgestellt wurden. Dazu gehört die Beobachtung, daß der Frosch gegessen, Wassersucht hervorruft. Dies konnte zwar auch bei Ğābir b. Ḥayyān nachgewiesen werden, aber die Formulierung und der Zusammenhang weisen mehr Gemeinsamkeit mit Šahmardān auf. Zwei Wirksamkeiten des Frosches (frisch aus dem Wasser, gegen Warzen / mit gespaltenem Bauch gegen Schlangenbiß) werden auch von Šahmardān genannt. Zu beiden Wirksamkeiten konnte allerdings je ein anderer Beleg gefunden werden (Warzen bei ʿUbaydallāh; gespaltenen Bauch bei Ibn Qutayba). Unter den im zweiten Teil von Qazwīnī genannten Wirksamkeiten von Asche und Blut gegen Haarwuchs, war die Darstellung bei Šahmardān im Vergleich die ähnlichste. Aufgrund von Details ist in diesem Fall aber anzunehmen, daß Qazwīnī aus einer anderen Quelle schöpfte. Eine weitere Parallele, ohne im Detail übereinzustimmen, stellt noch die Beschreibung der Wirksamkeit (beruhigt das Sieden im Kessel / heilt Quartanfieber) dar. Im Gesamtvergleich hat Qazwīnī beinahe alle von Šahmardān zum Frosch zusammengestellten Informationen in seinen eigenen Bericht aufgenommen. Trotz der Hinweise auf eine direkte Verwendung des Buches *Nuzhat-nāma-i ʿAlāʾī* seitens Qazwīnīs kann dies bislang nicht bewiesen werden. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß eine wörtliche Abhängigkeit nicht so eindeutig wie für Ğāhiz etwa gezeigt werden kann, allein deswegen, weil Šahmardāns Text auf persisch verfaßt ist.

Was die Vergleiche mit der medizinischen Literatur betrifft, weist Qazwīnī zwei Informationen namentlich als Zitate nach Ibn Sīnā aus. Dazu gehört die Beschreibung des Krankheitsbildes, wenn grüner Sumpffrosch oder Seefrosch

getrunken wird, die Qazwīnī wörtlich aus dem *Qānūn*, und zwar aus dem Teilabschnitt über ‚Tränke aus tierischen Giften‘ übernimmt. Das andere Thema (Seuchengefahr) konnte bislang bei Ibn Sīnā nicht nachgewiesen werden. Darüber hinaus konnte aber gezeigt werden, daß Qazwīnīs Beschreibung der Wirkung des Froschblutes als Gift ein wörtliches Zitat nach Ibn Sīnā ist, ohne daß er auf diesen verwies. Es findet sich im *Qānūn* bei der Darstellung des Frosches als einfaches Heilmittel. Zu all diesen Themen gab es keine Parallelstellen in anderen Texten. Wir können also davon ausgehen, daß Qazwīnī den *Qānūn* des Ibn Sīnā selbst als Quelle herangezogen hat und dieses Werk in seiner Gesamtheit nach Informationen über den Frosch ausgewertet hat. Die Wirksamkeit (Fett nutzt beim Zahnziehen) fand bei mehreren Autoren, darunter auch bei Ibn Sīnā eine Parallele. Qazwīnī zitiert dreimal namentlich Balīnās. Dazu gehört die wirksame Nutzung des Froschblutes, das begehrt macht, die sonst nirgends nachgewiesen werden konnte. Zwei Wirksamkeiten, die auf Balīnās zurückgeführt werden (beruhigt das Sieden im Kessel / heilt Quartanfieber), konnten bei mehreren Autoren nachgewiesen werden (Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī; ʿUbaydallāh; Zakariyyāʾ ar-Rāzī: *Hawāṣṣ*; Abu l-ʿAlāʾ Zuhri; Qalānisī; Šahmardān), die allerdings alle diese Wirkungen – im Gegensatz zu Qazwīnī – speziell dem Froschknochen zuschreiben. Zwei weitere Wirksamkeiten der Zunge gibt Qazwīnī nach Balīnās an: (in Brot gegessen, läßt den Dieb bekennen / auf das Herz einer Frau gelegt, bringt jene zum Reden), die beide auch von Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī angeführt werden. Abu l-ʿAlāʾ Zuhri weiß nur von einer aufgelegten Zunge, die eine Frau zum Sprechen bringen kann. Auch wenn die meisten Parallelen mit Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī zu verzeichnen sind, ist dennoch zu vermuten – sowohl wegen abweichender Details als auch wegen der ohne Parallele dastehenden Wirksamkeit des Froschblutes –, daß Qazwīnī Balīnās *Kitāb al-Hawāṣṣ* direkt als Quelle herangezogen hat. Es bleiben zwei Wirksamkeiten (Fett nutzt gegen Kälte / Herz u. Galle sind giftig), für die keine Parallelen gezeigt werden konnten.

An einigen Details (Augen, Sehsinn) konnte Qazwīnīs Selbständigkeit gezeigt werden. Besonders hervorzuheben ist Qazwīnīs Beschreibung der Entwicklung des Froschlaichs über Kaulquappen hin zu Fröschen. Da sie auf einer genauen Beobachtung beruht, können wir berechtigterweise davon ausgehen, daß Qazwīnī dieses Ereignis selbst mitverfolgt hat und es so faszinierend fand, daß er es in seine Darstellung des Frosches einbaute. Sein Bericht aus Mosul zeigt uns erneut seinen Sinn für erheiternde Anekdoten; das erzählerische Element fehlt also auch in seiner Behandlung der Tiere nicht.

طاردها فوصفت القرود را من زوجهار ويدا ويدا وقات الى ذلك القرد وما جها كما
 ما مع الرجل المرأة في الله القرد لم يزر وحينه اتبع اثرها حتى لاها قلم واما سنها فاعلم الهارت
 ما صيد شديدة فاجتمع عليه فرود كغيره فاخبرهم بنقلها الخبز والهاجزة ورجوها حتى
 ت حوام احزابه عند كواغلق على انان مز مع كل من يلقاه وراخذ منه معه لا يعول النوم
 اذع الليل ويحجن كمنجل به يد هب من العيس تحه باكل ما يج الجذام ينفعه نفعاً يتاوع ذلك من الايدي
 الجذام واء الاستدقاء باكل القرد وهذا وده ان شئنا انما يحرس بحج لا ينظم الا بالاشارة وقال بعضهم
 شرع دم القرد يفتح اعين الناس جلده يتخذ منه غزالان يعرله البدر فان سئد يامن من الاقات
 المراد وغيره **كركدن** حيوان في جنسه الفيل خلقه خلقه التور الا انه اعظم منه و
 من شريح العصب صادق كحمله مخافة جميع الحيوانات له الهند على راسه قرن واحد حاد الراس عظيم
 يشغل جداريه انحناء محاذ الى وجهه ومنقورة الى طهره ومن العجب انه جمع بين الحاد والقر وليس له قرن



حافر قرن شواه وهو اقل الحيوانات عدد ابعين شعاعه سد وهجان شهونه بعد عشر شهونه وده جملته ثلث
 سنين ودم الهندان الكركدن اذا كان يارض لم يدع في تلك البلاد شي من الحيوان اذا اراد الى الفيل ياتيه من
 ورايد ويصرب بطنه بقرنه ويقوم على رجله ويخرج الدم احييت بقت بقرنه فاذا سبب يريد ان يتخلص
 عن الفيل لا يكد ويخرج على الارض فيموت وهو الفيل ويذكر ان السلاج لا يعول في الكركدن ولا
 يقوم له شي من الحيوانات قالوا انجب الناخته ويقت تحت الشجرة التي عليها عشر الناخته ويقت
 نفسه منها لفايده خاصية اجرامه قالوا على قرنه شعبة انحناء محاذ الى وجهه القرد
 الشبه خاصه وعاده ويحتم ان يرى فيه شكل فارس في وجهه تلك الشعبة لا يعد لها

Abb. 11 München, Cod.arab. 464, Fol. 184r

Transkription

Fol. 184r

(٨) كركدن حيوان فى جثة الفيل خلقتة خلقة الثور الا انه اعظم منه ذو حافر (٩) وهو سريع الغضب صادق الحملة يخافه جميع الحيوانات بالهند على رأسه قرن واحد حاد الرأس غليظ (١٠) الاسفل جداً فيه انحناء محدبة الى وجهه ومقعره الى ظهره ومن العجب انه جمع بين الحافر والقرن وليس لذى (١١) حافر قرن سواه وهو اقل الحيوانات عدداً يعيش سبعمائة سنة و هيجان شهوته بعد خمسين سنة ومدة حملة ثلث (١٢) سنين وزعم الهند ان الكركدن اذا كان بارض لم يدع فى تلك البلاد شيئاً من الحيوان واذا رأى الفيل يأتيه من (١٣) ورايه ويضرب بطنه بقرنه ويقوم على رجليه ويرفع الفيل حتى يتشبث بقرنه فاذا تشبث يريد ان يتخلص (١٤) عن الفيل لا يمكنه فيخر على الارض فيموت هو والفيل وذكروا ان السلاح لا يعمل فى الكركدن ولا (١٥) يقوم له شى من الحيوانات قالوا يجب الفاخنة ويقف تحت الشجرة التى عليها عش الفاخنة ويطيب (١٦) نفسه بهدير الفاخنة خاصية اجزاية قالوا على قرنه شعبة انحناءه مخالف لانحناء القرن ولتلك (١٧) الشعبة خواص وعلامة صحته ان يرى فيه شكل فارس ولا يوجد تلك الشعبة الا عند ملوك الهند من

Fol. 184 v

(١) خواصه انه تحمل كل عقد فان اخذه صاحب القولنج بيده يفتح فى الحال وكذلك ان اخذها صاحبة (٢) ولو سحق منه شى وسقى المصروع يزول صرعه وكذلك من به فالج او تشنج ان حملة معه وقال ابن ابى الخير (٣) الاستراباذى صاحب نزهة نامه حاكياً عن ابيه قال فى قفل كنت راتحاً الى غزبين فاتانا الخير ان فى الطريق (٤) لصوصاً فاصاب القوم اضطراب وكان فينا رجل قال يا قوم لا تحزنوا انى اكفيكم شرهم بشرط ان تذهبوا (٥) بى اليهم فذهب به رجل من القفل الى موضع اللصوص وكانوا نازلين فى

Übersetzung

Karkaddan³²⁶ -- Das ist ein Tier, das die Körpergröße des Elefanten und die Gestalt des Stieres hat, nur größer als dieser ist. Es hat Hufe. Es gerät schnell in Wut und trifft gut beim Angriff, so daß alle anderen Tiere in Indien es fürchten. Auf seinem Kopf trägt es ein einziges Horn, an der Spitze scharf und am Ansatz sehr dick, dem eine zum Gesicht hin konvexe und zum Rücken hin konkave Krümmung eigen ist. Es ist erstaunlich, daß das Nashorn sowohl Hufe als auch ein Horn hat, denn außer ihm hat keines der Unpaarhufer ein Horn. Es gehört zu den Tieren, die in äußerst geringer Anzahl vorhanden sind. Es lebt siebenhundert Jahre lang. Seine Geschlechtsreife stellt sich nach fünfzig Jahren ein, und die Dauer seiner Schwangerschaft beträgt drei Jahre. Die Inder glauben, daß das Nashorn, das sich in einer Gegend aufhält, kein anderes Tier zuläßt. Wenn es den Elefanten sieht, kommt es von hinten auf ihn zu, schlägt dessen Bauch mit seinem Horn, stellt sich auf seine Hinterbeine und hebt den Elefanten hoch, bis dieser an seinem Horn haftet. Wenn er dann festsitzt und sich das Nashorn vom Elefanten befreien will, ist ihm das unmöglich. Dann sinkt es zur Erde nieder und so sterben beide, das Nashorn und der Elefant. Man sagt, daß Waffen beim Nashorn keine Wirkung haben und daß keines der Tiere sich ihm entgegenstellt. Man sagt, es liebe die Ringeltaube und stelle sich gern unter einen Baum, in dem sich das Nest der Ringeltaube befindet, weil das Gurren der Ringeltaube bei ihm Wohlgefühl auslöst.

Die Wirksamkeit: Sie sagen, auf seinem Horn befände sich eine Zinke, deren Krümmung sich von der des Hornes unterscheidet. Diese Zinke besitzt eine eigentümliche Kraft. Das Merkmal ihrer Echtheit ist folgendes: Man sieht in ihr die Gestalt eines Reiters. Jene Zinke findet man nur bei den indischen Königen. Eine ihrer Eigenschaften ist es, alle Schwierigkeiten zu lösen. Wenn sie jemand, der an Darmkolik leidet, in die Hand nimmt, öffnet er (der Darm) sich sofort; ebenso, wenn ihn eine Frau in die Hand nimmt. Wenn man ein bißchen davon zerreibt und dem Epileptiker zu trinken gibt, hört seine Epilepsie auf. Ebenso verhält es sich mit jemandem, der halbseitig gelähmt ist oder einen Krampf hat, wenn er sie bei sich trägt. Ibn Abi l-Ḥayr al-Astarābādī, der Verfasser des *Nuzhat-nāma* überliefert eine Erzählung seines Vaters: Ich war mit einer Karawane unterwegs nach Ġaznīn³²⁷, als uns die Nachricht zugetragen wurde, daß auf dem Weg Räuber seien. Die Leute gerieten in Aufregung. Einer war unter uns, der sprach: Ihr Leute, seid nicht betrübt! Ich werde euch vor ihrem Unwesen schützen unter der Bedingung, daß ihr

326 Dieses Wort existiert sowohl in der Form *karkaddan*, als auch *karkadann*. Ich werde im Folgenden die erstere Variante verwenden. Zur Ableitung dieses Wortes aus dem Sanskrit über Pahlavi und Persisch, vgl. Hommel (1879) 328f., der dies ablehnt und es für ein afrikanisches Lehnwort hält; Sauvaget (1948) 53 Anm. 8; Viré, F.: „Karkaddan“. In: EI 2 IV 647–650.

327 In der Wāsiter HS fehlen für diesen Ortsnamen die diakritischen Punkte, so daß die Lesart nicht gesichert ist. Ed. Wüst setzt 402: غزنین; Ed. āfāq 435 und Ed. šarq 303: عرين .

mich zu ihnen führt. Da brachte ihn ein Mann aus der Karawane zum Lagerplatz der Räuber, die in einer Schlucht zwischen zwei Bergen hausten. Er nahm etwas aus seinem Gürtel und rieb es stark mit Erde ein, dann näherte er sich ihnen und streute diese Erde auf ihre Köpfe. Da brach in dieser Schlucht ein heftiger Wind aus und hinderte die Räuber am Aufbruch. Wer von ihnen aufstand, stürzte. Nun kehrte er zur Karawane zurück und sagte: Geht in Ruhe und Frieden weiter. Wir schieden von jenem Ort und waren gerettet. Er (der Vater) erzählt weiter: Als wir nach Ġaznīn gelangten, ging ich eines Tages zum Šayḥ ar-Ra'īs Ibn 'Alī Sīnā, sah jenen Mann bei ihm und berichtete ihm von seiner Tat. Da erklärte er: Das war der Auswuchs des Horns des Karkaddan, der eine starke Wunderkraft besitzt; und dieser Mann ist einer meiner besten Freunde. Er kam zu uns aus Indien und machte uns Geschenke, unter denen dieser Knoten war. Man macht aus dem Horn des Karkaddan einen Messergriff, dessen Eigenschaft folgende ist: Wenn man es in die Nähe von Speisen oder Getränk bringt, in denen Gift ist, bricht es die Kraft des Giftes. Wenn man sein rechtes Auge einem Menschen umhängt, lassen alle seine Schmerzen nach und ihm nähern sich weder Ġinnen noch Schlangen. Sein linkes Auge nützt gegen Fieber und Schüttelfieber. Aus seiner Haut kann man Harnische machen, bei denen keine Waffe eine Wirkung zeigt.

شعب بين جبلين فاخرج شيئاً (٦) من وسطه وذلك بالتراب ذلكاً كثيراً ثم اشرف عليهم ونثر ذلك التراب على رؤسهم فهبت ريح عاصف (٧) فى ذلك الشعب ومنع اللصوص من القيام ومن قام منهم وقع ثم رجع الى القفل وقال امضوا فى دعة (٨) وسلامة فعبرنا عن ذلك المقام وسلمنا قال فلما وصلنا الى غزيرين دخلت يوماً على الشيخ الرئيس ابى على بن (٩) سينا رأيت ذلك الرجل عنده فاخبرته بصنيعه فقال كان ذلك عقدة قرن الكركدن وفيه عجائب (١٠) كثيرة وهذا الرجل من خلص اصدقائنا جانا من بلاد الهند واهدى الينا هداياً ذلك العقد من جعلتها (١١) ويتخذ من قرن الكركدن نصب السكاكين وخاصياته انه اذا دنا من طعام او شراب فيه سم يكسر قوة (١٢) السم عينه اليمنى يعلق على الانسان يزول عنه الآلام كلها ولا يقربه الجن والحيات واليسرى ينفع من الحمى (١٣) والنافض يؤخذ من جلده الجواشن لا يعمل فيه السلاح

Kommentar

Diesem großen Tier wurde in der Literatur viel Aufmerksamkeit zuteil.³²⁸ Hinsichtlich seiner Größe stimmen die Autoren recht gut überein.

328 Es folgt eine Kurzpräsentation der geographischen Vergleichstexte, die über das Nashorn berichten, das im fernen Indien beheimatet ist. Die Mehrheit der Autoren sprechen über das Indische Nashorn. Das Indische Nashorn gehört zur Familie der Rhinocerotidae innerhalb der Ordnung der Perissodactyla, das sind die Unpaarhufer. Es zeichnet sich zusammen mit dem Javanashorn durch ein einziges Horn aus.

Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind (Nachrichten aus China und Indien) ist ein anonymes Werk, das 237/851 datiert wird, aber Anfang des 4./10. Jhdts. erweitert wurde. Es beruht in erster Linie auf mündlichen Berichten über die Merkwürdigkeiten der fremden Länder. Vgl. Miquel I (1967) 116–126. Ed. u. Übers. von J. Sauvaget: *Relation de la Chine et de l'Inde*. Paris, 1948.

Ibn Ḥurdādbih redigierte sein *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (Buch der Wegstrecken und der Reiche) endgültig im Jahr 272/885. Zur Hilfe der Administration werden die Wegdistanzen sehr genau notiert. Beeinflusst unter anderem von Ḡāḥiḏ und den *Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind*, nimmt Ibn Ḥurdādbih aber auch *ʿAḡāʾib*-Themen auf. Vgl. Miquel I (1967) 87–92. Ed. u. Übers.: M.J. De Goeje: *Liber viarum et regnorum*. BGA 6. Leiden, 1889.

Ibn al-Faqīh verfaßte um 289/902 seine Länderbeschreibungen, das *Kitāb al-buldān*, von dem wir heute nur die 413/1022 entstandene Zusammenfassung, *al-Muḥtaṣar* kennen. Vgl. Miquel I (1967) 153–189. Ed.: De Goeje, M.J.: *Kitāb al-Boldān*. Auctore: Ibn al-Fakīh al-Hamadḥānī. Leiden, 1885. BGA 5; Übers.: Massé, H.: *Ibn al-Faqīh al-Hamadḥānī. Abrégé du Livre des Pays*. Damaskus, 1973.

Ibn an-Nadīm hat kein geographisches Werk verfaßt, berichtet aber in seinem ‚Buchkatalog‘ *al-Fiḥrist*, den er 378/988 fertigstellt, im Zusammenhang mit China auch über das Nashorn. Ed.: R. Taḡaddud: *Kitāb al-Fiḥrist li-n-Nadīm* Abu l-Faraḡ Muḥammad b. Abī Yaʿqūb Ishaq al-Maʿrūf bi-l-Wirāq. (Beirut), o.J.; Übers.: Dodge, B.: *The Fihrist of al-Nadīm. A tenth-century Survey of Muslim Culture*. New York, 1970.

Ibn Faḍlān verfaßte einen Bericht, *Risāla* genannt, über seine Reise in den Jahren 309/921–310/922 als Gesandter zu den Wolga-Bulgaren. Ed. u. Übers.: Togan, A.Z.V.: *Ibn Faḍlān's Reisebericht*. Leipzig, 1939.

Masʿūdī (geb. in Bagdad und gest. 345/956 in Kairo), reiste selbst viel und verfaßte unter anderem das Werk *Murūḡ aḍ-ḍahab*. In der Passage zum Nashorn ist er von den *Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind* abhängig, die er mit einem Bericht von Ḡāḥiḏ ergänzt. Vgl. Miquel I (1967) 202–212; Ed. u. Übers.: C.B. de Meynard: *Les prairies d'ors*. Paris, 1861–1917.

Das *Kitāb ʿaḡāʾib al-Hind* (Buch über die Wunder Indiens) entstand um 339/950 und wird einem gewissen Rāmhurmuzī zugeschrieben. Ed. u. Übers.: Lith, P.A. u. Devic, L.M.: *Livre des Merveilles de L'Inde*. Leiden, 1883–1886.

Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh ist vermutlich der Autor eines Werkes, das unter dem Titel *Muḥtaṣar al-ʿaḡāʾib* (Zusammenfassung der Wunder) erhalten ist und um 400/1000 zu datieren ist. Übers.: Carra de Vaux, B.: *L'Abrégé des Merveilles*. (Paris, 1889) Neuauflage: Paris, 1984.

Bīrūnī (362/973 in Ḥwārazm geb., starb nach 442/1050 in Ġazna), verfaßte ein Buch über Indien, *Fī taḥqīq mā li-l-Hind* (Untersuchung über das, was es in Indien gibt) wohin er mehrmals während der ġaznawidischen Eroberungszüge hingekommen war, um Untersuchungen und Befragungen durchzuführen. Ed.: Haydarabad, 1377/1958. Übers.: Sachau, E.: *Alberuni's India*. 2 Bde. London, 1888.

Al-Ġāhiz zählt das Nashorn zusammen mit dem Elefanten und dem Büffel zu den Edlen, den Herren, den Großen, den Anführern der Wildtiere.³²⁹ In der Folge lassen sich Autoren zu einer Gruppe zusammenschließen, die das Nashorn aufgrund seiner Größe zwischen dem Elefanten und dem Büffel einordnen.³³⁰ Im Vergleich dazu vereinfacht Qazwīnī seine Aussage und macht das Nashorn so groß wie den Elefanten. Über die Gestalt des Nashorns finden wir dagegen sehr unterschiedliche Aussagen. Ġāhiz überliefert, Aristoteles bezeichne dieses Tier als Indischen Esel.³³¹ Tawhīdī nennt das Tier einfach „Wildesel“ und erklärt, es sei eine Kreuzung aus einer Stute und einem Elefanten.³³² Ibn Faḍlān schreibt, der Körper des Karkaddan sei wie der des Esels; das Tier sei kleiner als ein Kamel und größer als ein Stier; es habe ein Gesicht wie ein Kamel und Schwanz und Hufe wie ein Stier.³³³ In einer Version von Sindbāds Reisen heißt es allgemein, das Nashorn habe Ähnlichkeit mit dem Stier.³³⁴ In anderen Texten spielt der Stier insofern eine Rolle als immer wieder betont wird, das Nashorn sei wie das Rind ein Wiederkäuer.³³⁵ Šahmardān meint, das Nashorn habe große Ähnlichkeit mit dem Büffel, es habe Schwanz und Hufe wie dieser, aber einen längeren und kräftigeren Hals.³³⁶ Die genannten Autoren versuchen zwar, das Tier zu beschreiben, kommen

Idrīsī (549/1154) schrieb das *Kitāb nuzhat al-muštāq fi htirāq al-āfāq*. Ed.: Cerulli, E., Gabrieli, F., Levi della Vida, G. u.a.: *Al-Idrīsī. Opus Geographicum*. Neapel, 1970. Übers.: Maqbul, A. S.: *India and the Neighbouring Territories in the Kitāb Nuzhat al-Mushtāq fi-khtirāq al-āfāq of al-Sharīf al-Idrīsī*. Leiden, 1960.

Ġarnāṭī (m. 564/1169) schrieb *Tuḥfat al-albāb*. Ed. u. Teilübers.: G. Ferrand: *Le Tuḥfat al-albāb*. In: *Journal Asiatique* (1925) 1–148 u. 193–304; Übers.: Ducatez, G.: „La Tuḥfat al-albāb d'al-Ġarnāṭī“. In: *REI* 53 (1985). 141–241

Safarāt as-Sindibād al-baḥrī, der Märchenzyklus über die Reisen Sindbāds des Seefahrers, der als Teil der Märchensammlung von 1001 Nacht überliefert ist, zählt in unserem Zusammenhang auch zur geographischen Literatur. Er wird zwischen dem frühen 10. bis ins 11./12. Jh. datiert. (Vgl. Walther, W.: *Tausendundeine Nacht. Eine Einführung*. München, 1987. 136). Ed.: Machuel, L.: *Alf laila wa-laila: Safarāt as-Sindibād al-baḥrī*. Alger, 1884. Übers.: Littmann, E.: *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten. IV*. Wiesbaden, 1953. 97–208.

329 Ġāhiz VII 119, 11–13.

330 Ibn Ḥurdādbih 65, 1–2; *Aḥbār aš-Šīn wa-l-Hind* 14, 1–2: (kleiner als Elefant, ähnlich wie Büffel); Masʿūdī I 385, 8–9; Idrīsī 75, 13–14; (Maqbul) 30; „Sindibād“ nur in der Version nach Ferrand (1913) 567 (de Langlès in Savary, 1813); *Tuḥfat al-ġarāʾib* 123, 21–22: (wie ein kleiner Elefant); ʿUbaydallāh Fol. 197r, 6–7: (größer als ein Büffel); Šahmardān 54, 14–15: (wie ein Büffel); Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Stephenson) 25.

331 Ġāhiz VII 123, 6–7. Vgl. Aristoteles, HA 499b (Aubert/Wimmer) I 255 u. Aristoteles, *Über die Teile der Tiere* (von Frantzius) V 125 im Dritten (Zweiten) Buch, Cap. 2.

332 Tawhīdī, *Imtāʿ* (Kopf 1955) 83 Nr. 99.

333 Ibn Faḍlān (Togan) arab. 33 u. Übers. 76.

334 „Sindibād“ nur in der Version nach Ferrand (1913) 567 (de Langlès in Savary, 1813).

335 So zu lesen bei: Ibn Ḥurdādbih 65, 2; *Aḥbār aš-Šīn wa-l-Hind* 14, 4; Masʿūdī I 385, 9–10; „Sindibād“ 46, 9–10; (Littmann) 124; ʿUbaydallāh Fol. 197r, 6; Hamadānī 265, 2–3.

336 Šahmardān 54, 14–16 u. 55, 5.

aber aufgrund mangelnder Anschauung zu Abweichungen. Zu dieser Textgruppe kann auch der erster Satz aus Qazwīnīs Beschreibung gezählt werden. Um aber die Spannbreite anzuzeigen, innerhalb der über gewaltige Wildtiere ferner Gegenden geschrieben werden konnte, sollen Beschreibungen des Nashorns angeführt werden, die aus dem Rahmen der bisher aufgezeigten Tradition fallen. Bīrūnī, der Indien selbst bereist hat, notiert seine Beobachtungen. Er sagt, er habe dieses Tier gesehen und nennt es *Ġanda*: „Es sieht aus wie ein Büffel mit hellschwarzer Haut, hat Wammen und besitzt an jedem Fuß drei Hufe dergestalt, daß ein großer nach vorne gerichtet ist und zwei (kleinere) sich an den Seiten befinden. Sein Schwanz ist nicht lang und seine Augen sind am bekannten Ort der Wangen eingesenkt.“³³⁷ Wenig später gibt Marwazī eine noch detailliertere Beschreibung des ‚realen‘ Nashorns.³³⁸ Im Gegensatz zu diesen Textstellen, die auf Naturbeobachtung beruhen, beschreibt Hamadānī das Tier, das er auf persisch Kargaddan nennt, ganz anders: „Es ist ein gefährliches Tier. Mit seinen Hufen, dem Horn und dem Kuhschwanz ist es den Weidetieren ähnlich. Den Wildtieren ist es ähnlich, weil es Vorder- und Hinterbeine des Löwen und einen Pferdehals hat. ... Merkwürdig ist es, daß es vier Beine und zwei Flügel hat. Das ist ungewöhnlich und mit dem Verstand nicht zu akzeptieren.“³³⁹ Zusammengesetzt aus unterschiedlichen Tieren, mit Flügeln versehen, wird aus dem Nashorn ein Wundertier! Im Vergleich zu diesen extremen Darstellungen wird deutlich, daß Qazwīnīs erster Satz der Beschreibung der ‚realen‘ Version näher kommt als der ‚wunderbaren‘. Das trifft für den Text zu, nicht aber für die Abbildung, die diesem in der Wāsīṭer Handschrift beigelegt ist. Diese hält sich überhaupt nicht an den Text. Der Körper des Karkaddan ist wie der eines Pferdes oder Esels gezeichnet, dem über dem Ansatz der Vorderbeine Flügel wachsen, von denen wir nur den linken, der dem Betrachter zugewandt ist (das Tier galoppiert von rechts nach links), sehen. Dieser Flügel ist wie eine streng stilisierte, lang ausgezogene Palmette gestaltet, deren Enden eingerollt sind. Nur in dem aufklaffenden Zwischenraum werden durch parallel geführte, nach oben gerichtete Linien Federn angedeutet. Der Kopf dieses Tieres wirkt mit seiner blattkranzähnlichen Halsmähne wie aufgesetzt und zeichnet sich durch eine hochgewölbte Stirn und breite, deutlich über den Kopf ragende und leicht zurückgelegte Ohren aus. Auf dieser Stirn sitzt das im Verhältnis zum Kopf sehr dick und schwer wirkende Horn, auf dessen genaue Form ich noch eingehen werde. In der Abbildung wird das Karkaddan also eindeutig besonders durch die Flügel als Fabelwesen gekennzeichnet. Aufgrund dieses Merkmals kann die Karkaddan-Illustration der Wāsīṭer Handschrift einer Gruppe von Werken

337 Bīrūnī, al-Hind 163; (Sachau 1888) 203. (Bīrūnī erläutert, daß das Tier *Ġanda* nicht identisch mit dem Tier *Karkaddan* sei.)

338 Vgl. Ettinghausen (1950) 12 (HS India Office Library, ms. Delhi, Arabic 1949, Fol.135a und HS British Museum, ms. Add. 21.102, Fol. 89a–b).

339 Hamadānī 264.

zugeordnet werden, in der mit Vorliebe Wundertiere auftreten. Im 7./13. Jh. fanden derartige Motive als Dekor in der Kleinkunst großes Gefallen. Besonders auf Glas-, Metall- und Keramikware werden geflügelte Wesen in Gruppen oder einzeln als Haupt- oder Randmotiv eingesetzt. Dazu gehören mythologische Fabelwesen wie die Sphinx, der Greif oder die Harpyie. In diesem Zusammenhang wurden auch der Löwe und andere Raubkatzen, ja sogar der Hase mit Flügeln dargestellt. In der Wāsiṭer Handschrift ist nicht nur das Karkaddan, sondern auch der Tiger mit einem dekorativ als Palmette gestalteten Flügel gezeichnet.³⁴⁰ Zu dieser Gesellschaft gehört auch das geflügelte Einhorn,³⁴¹ das hier als Illustration des Nashorns verwirrt. Die Tatsache, daß das Karkaddan aber in dieser Weise illustriert wird, zeigt, wie stark die Identifizierung des Karkaddans mit dem geflügelten Einhorn in Pferdegestalt in der ikonographischen Tradition verankert war.

Bei der Charakterbeschreibung des Tieres betont Qazwīnī die Reizbarkeit und Treffsicherheit des Nashorns, Eigenschaften, die sich in keinem der Paralleltex-te finden lassen. Bei Ġāḥiẓ, in den *Berichten über China und Indien* und bei Masʿūdī können wir in sehr unterschiedlichen Formulierungen lesen, das Nashorn sei das stärkste aller Tiere.³⁴² Hamadānī sagt nur, es sei gewaltig und todbringend.³⁴³ Gegenüber diesen Autoren schmückt Qazwīnī die Gefährlichkeit des Tieres aus.

Nur indirekt erwähnt Qazwīnī Indien als Wohnort des Nashorns. Ġāḥiẓ erklärt, Elefant, Tiger, Pfau, Papagei, das indische Huhn und das Nashorn seien von Gott speziell in Indien erschaffen worden.³⁴⁴ Er setzt den Indischen Esel des Aristoteles mit dem Nashorn gleich.³⁴⁵ Tawḥīdī bezeichnet das Tier allgemein als „Wildesel“, ohne eine Verbindung mit Indien herzustellen. Auch Šahmardān erwähnt nicht, daß es sich um ein indisches Tier handele. Er gibt als dessen Zufluchtsort das Schilfdickicht an.³⁴⁶ Hamadānī erwähnt in seinem langen Bericht nicht ausdrücklich das Wort ‚Indien‘, sondern weiß, dieses Tier käme im dritten und vierten Klima vor; später gibt er speziell die Insel Bartāʾil als Aufenthaltsort an.³⁴⁷ In der geographischen Literatur gibt es eine Gruppe von Texten, die das Nashorn im Zusammenhang mit dem indischen Königreich Rahmā erwähnen.³⁴⁸

340 München, Cod. arab. 464, Fol. 177v.

341 Vgl. Ettinghausen (1950) 24f.

342 Ġāḥiẓ VII 120, 8–9; *Aḥbār aṣ-Šīn wa-l-Hind* 14; Masʿūdī I 385.

343 Hamadānī 264, 10 u. 18.

344 Ġāḥiẓ VII 170, 11–12.

345 Ġāḥiẓ VII 123, 6–7.

346 Šahmardān 55, 3–4.

347 Hamadānī 264 u. 265.

348 Ibn Ḥurdābih 67, 8; *Aḥbār aṣ-Šīn wa-l-Hind* 13, 6; Masʿūdī I 384, 3. – Sauvaget (1948) 52f. (Anm. 1 zu Nr. 28) legt nahe, daß es sich hier um einen entstellten Namen eines nordindischen Herrschers handelt.

Die Mehrheit der Geographen spricht von seinem Vorkommen auf der Insel Rāmanī.³⁴⁹ Qazwīnī selbst notiert in seinem geographischen Werk, daß das Nashorn auf der Insel Rāmanī, auf der Insel Bartā'il und auch im Land Sūdān vorkomme.³⁵⁰ In den geographischen Abschnitten über die Meere und ihre Inseln innerhalb seiner Kosmographie wird das Nashorn als ansässig auf der Insel Rāmanī, die er zum chinesischen Meer zählt, und auf der Insel Bartā'il, die er zum indischen Meer zählt, genannt.³⁵¹

Das Horn ist natürlich das auffälligste Merkmal des Nashorns. In den meisten Texten wird behauptet, es befände sich auf seiner Stirn, *ḡabha*.³⁵² Von einem Horn auf der Nase, *anf* berichten Tawḥīdī und Bīrūnī.³⁵³ Die Formulierung auf dem Kopf, *ra's* findet sich außer bei Qazwīnī in der Erzählung über Sindbāds Zweite Reise, bei Ibn Sīnā und in dem Buch *Tuḥfat al-ḡarā'ib*.³⁵⁴ Qazwīnī bezieht die Beschreibung des Horns mit seiner scharfen Spitze aus einer sehr viel ausführlicheren Passage bei Ḡāḥiẓ,³⁵⁵ in der allerdings die Krümmung des Horns nicht erwähnt wird. In *Tuḥfat al-ḡarā'ib* erfahren wir, das Horn sei spitz wie eine Nadel und am Ansatz so breit, daß ein Mensch es nicht umarmen könne!³⁵⁶ Šahmardān sagt, es habe eine scharfe Spitze und sei vollkommen massiv.³⁵⁷ Er weiß, wie auch Hamadānī, daß das Horn gebogen sei.³⁵⁸ Bīrūnī beschreibt die Krümmung des Horns als nach oben gebogen.³⁵⁹ Qazwīnīs Formulierung: „eine zum Gesicht hin konvexe und zum Rücken hin konkave Krümmung“ ist also vergleichsweise äußerst präzise, wobei er am ehesten mit Bīrūnī zu vergleichen ist. In der Abbildung der Wāsiṭer Handschrift dagegen fehlt diese so aufwendig beschriebene Krümmung. Das sehr lange und gerade Horn sitzt mit seinem dicken Ansatz (jetzt der Textbeschreibung folgend) auf dem Kopf und endet spitz auslaufend.

349 (Die Schreibung des Inselnamens weicht in den Quellen von einander ab. Es handelt sich wohl um Sumatra.) Ibn Ḥurdādbih 65, 1; Ibn al-Faqīh, Kitāb al-buldān (Massé) 13; L'Abbrégé des Merveilles in Ferrand (1913) 151; Idrīsī 75, 11; (Maqbul) 30.

350 Qazwīnī, Āṭār 29; 81 und 24.

351 München, Cod. arab. 464, Fol. 59v, 7 und Fol. 61v, 16; (Ed. Wüst 221 und 227).

352 Ḡāḥiẓ VII 123, 7 u. 246, 8; Ibn Ḥurdādbih 67, 11; *Aḥbār aṣ-Šīn wa-l-Hind* 13, 15; Mas'ūdī I 385, 8; Idrīsī 75, 15; Šahmardān 54, 16 und Hamadānī 264, 19: *pīšānī*.

353 Tawḥīdī, Imtā'c (Kopf 1955) 83 Nr. 99; Bīrūnī, al-Hind 163, 4.

354 "Sindbād" 46, 12; Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 27, 9; *Tuḥfat al-ḡarā'ib* 124, 1. – Völlig aus dem Rahmen fällt in diesem Zusammenhang die Beschreibung Ḡarnāṭīs, der von drei Hörnern spricht: Eines befände sich zwischen den Augen und zwei über den Ohren. Ḡarnāṭī I 10, 1.

355 Ḡāḥiẓ VII 129, 4–10; speziell 6: *anna ḡilaẓa aṣluḥū* u. 7: *wa-huwa muḥaddadu r-ra'sihī*.

356 *Tuḥfat al-ḡarā'ib* 124, 1–2.

357 Šahmardān 55, 2.

358 Šahmardān 54, 16: *ḥamīda*; Hamadānī 264, 21: *mu'caqqaf*.

359 Bīrūnī, al-Hind 163, 4: *in'itāf ilā fawq*.

Auf die Besonderheit des Nashorns, sowohl Vollhufe, *ḥāfir* als auch ein Horn zu besitzen, weist Qazwīnī schon in seiner Einleitung zu den Weidetieren hin,³⁶⁰ die nach seiner Definition gespaltene Hufe, *zīlf* haben. Sie sind Paarhufer im Unterschied zu den Unpaarhufern, zu denen die Reittiere und das Nashorn zählen.³⁶¹ Qazwīnī bezeichnet den gespaltene Huf als Mangel, da er nicht so gut als Waffe eingesetzt werden kann. Daher habe Gott den Paarhufern Hörner zum Angriff und zur Verteidigung geschaffen. Er sagt: „Darum haben nur die Paarhufer Hörner – abgesehen vom Nashorn, welches sowohl einen Vollhuf, *ḥāfir* als auch ein Horn hat.“³⁶² Mit dieser Besonderheit wird das Nashorn von Qazwīnī den Wildtieren zugerechnet. Die Diskussion über den Unterschied zwischen Paar- und Unpaarhufern in Bezug auf das Hörnertragen findet sich bereits bei Aristoteles, der als Ausnahme den Indischen Esel erwähnt.³⁶³ Diese kurze Erwähnung ist bei Aristoteles die einzige Information zum Indischen Esel. Ğāḥiẓ hat die Diskussion in sein Tierbuch nicht aufgenommen. Dagegen finden wir sie im Tierbuch des Ibn Sīnā wieder, der als Ausnahme den einhörigen Indischen Esel nennt, den er mit dem Karkaddan gleichsetzt.³⁶⁴ An späterer Stelle begründet Ibn Sīnā dieses Phänomen mit dem Umstand, der Körper des Karkaddan sei so groß, daß sein Gewicht ihn daran hindere, seine Vollhufe als Waffe einzusetzen; daher benötige er als zusätzliche Waffe das Horn.³⁶⁵ Wir können davon ausgehen, daß Qazwīnī für seine Einleitung über die Weidetiere das theoretisch-philosophische Tierbuch des Ibn Sīnā als Quelle benutzt hat. Hier, in dem speziell dem Nashorn gewidmeten Abschnitt wiederholt Qazwīnī dessen Ausnahmestellung.

Nachdem Qazwīnī den Charakter des Tieres und die äußeren Besonderheiten vorgestellt hat, geht er nun auf dessen Lebenszyklus ein. Laut Ğāḥiẓ ist das Nashorn „das Geschöpf, das am seltensten vorkommt und dessen Nachkommenschaft gering an Zahl ist“.³⁶⁶ Als wichtigsten Grund nennt Ğāḥiẓ das besonders seltene Vorkommen des Weibchens.³⁶⁷ Timotheus von Gaza behauptet sogar, es gäbe nur männliche Nashörner; und Tawḥīdī erklärt, vom „Wildesel“ gäbe es keine

360 München, Cod. arab. 464, Fol. 171r 4–23; Giese (1986) 194ff.

361 Unpaarhufer bilden auch in der heutigen Einteilung eine eigene Ordnung, die der Perissodactyla. Diese bildet zwei Subordnungen, zu deren einer die Familie der Rhinocerotidae und zu deren anderer die Familie der Equidae gehört. Vgl. Starck II Teil 5.2 (1995) 948–975.

362 München, Cod. arab., Fol. 171r 11–12.

363 Aristoteles, Über die Teile der Tiere (von Frantzius) V 125.

364 Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 27, 8–9, (der hier eindeutig von Aristoteles abhängig ist, da er wie dieser im Anschluß die Information über das andere Einhorn, den Oryx / أرخص folgen läßt, das allerdings ein Paarhufer ist) und nochmals 274, 1–2.

365 Ibn Sīnā, al-Ḥayawān 374, 6–8. (In dem Abschnitt erklärt Ibn Sīnā nach Aristoteles, welche Tiere weshalb einen Vollhuf haben. Die Begründung für das Nashorn, kennt Aristoteles aber nicht!).

366 Ğāḥiẓ VII 71, 2–3; vgl. auch 123, 8.

367 Ğāḥiẓ VII 71, 3 und 123, 9.

Weibchen.³⁶⁸ Auch Šahmardān weiß, daß das Karkaddan eine sehr seltene Tierart sei, allerdings aus dem Grund, da es nur ein Junges bekomme und kurz lebe.³⁶⁹ Diese Begründung für die Seltenheit des Nashorns steht im Widerspruch zu Qazwīnīs Aussage, es lebe besonders lang. Für ihn liegt der Grund für die Seltenheit in der langsamen Entwicklung des Tieres. Daß die Schwangerschaft besonders lange dauere, erwähnen auch Ğāhiz und Šahmardān.³⁷⁰ In *Tuḥfat al-ġarā'ib* wird behauptet, die Schwangerschaft dauere vier Jahre.³⁷¹ Für alle von Qazwīnī genannten Zahlenangaben gibt es bislang keine Parallelen.

Die Nachricht über das Nashorn, das in seinem Siedlungsgebiet kein anderes Tier zulasse, die Qazwīnī als Meinung „der Inder“ wiedergibt, kann als verkürztes Zitat nach Ğāhiz angesehen werden.³⁷² Auch in *Tuḥfat al-ġarā'ib* wird auf diese Angelegenheit hingewiesen; allerdings nicht als speziell indisches Wissen dargestellt.³⁷³ Mit dieser Nachricht kann Qazwīnī nochmals betonen, daß es sich um ein indisches und besonders gefährliches Tier handelt.

Das Motiv des den Elefanten angreifenden Nashorns kennt schon die antike Literatur. Dieser folgend behauptet Timotheus von Gaza, das Tier töte mit seinem Horn oft den Elefanten.³⁷⁴ Al-Munaġġim notiert besonders knapp und einfach: „Es tötet den Elefanten.“³⁷⁵ Tawḥidī berichtet anschaulich, das Nashorn kämpfe mit dem Elefanten, indem es mit seinem Horn – wie dies Qazwīnī auch schildert – dessen Bauch aufreißt.³⁷⁶ Das Motiv ist noch nicht zu einer Erzählung ausgebaut, es beschränkt sich auf die Schilderung des Angriffs, der für den Elefanten tödliche Folgen haben wird. Ğāhiz berichtet uns, daß die einfachen Leute für Gewalt und Stärke sprichwörtlich das Nashorn anführen, weil sie glauben, daß es den Elefanten ramme und ihn mit seinem Horn hochhebe, ohne ihn weiter zu spüren. Er hält dies aber für eine erfundene Geschichte, *ḥurāfa*.³⁷⁷ Dennoch gibt er diese unglaubliche Nachricht wieder, in der die Schilderung des Angriffs weiter ausgemalt wird,

368 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 44 Kap. 45 Nr. 2; Tawḥidī, *Imtā'* (Kopf 1955) 83 Nr. 99.

369 Šahmardān 54, 12–13.

370 Ğāhiz VII 71, 3 und 123, 9; Šahmardān 54, 13.

371 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 124, 5–6.

372 Ğāhiz VII 123, 11–13.

373 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 124, 16–17.

374 Timotheus von Gaza (Bodenheimer) 44 Kap. 45 Nr. 1.

375 London, B.L., Ms. Or. 2784, Fol. 198r, 2. Das Nashorn wird nicht in dem *Kitāb nu'ūt al-ḥayawān* erwähnt. Die anonyme Person, die in der Londoner Handschrift das *Kitāb nu'ūt al-ḥayawān* mit demjenigen ^cUbaydallāhs über den Nutzen der Tiere zusammenstellt, hat an dieser Stelle selbständig aus der geographischen Literatur eine Beschreibung des Nashorns herangezogen, um daran anschließend die Auskünfte ^cUbaydallāhs über den Nutzen dieses Tieres anführen zu können. Die anonyme Person zitiert für die Nashornbeschreibung das *Kitāb al-mamālik wa-l-masālik* des Muḥammad b. Mūsā al-Munaġġim.

376 Tawḥidī, *Imtā'* (Kopf 1955) 83 Nr. 99.

377 Ğāhiz VII 128, 1–5.

insofern das Nashorn spielerisch den Elefanten auf seinem Horn trage. Im 6./12. Jh. schreibt Ġarnāṭī – ähnlich wie Ġāḥiẓ –, das Nashorn stoße den Elefanten, nehme ihn auf sein Horn und töte ihn. So bleibe er eine Weile zwischen seinen Augen.³⁷⁸ Ġarnāṭī diskutiert nicht die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes. Als abgerundete Erzählung wird das Motiv – jetzt in der Tat als Märchen gedacht – in Sindbāds Zweiter Reise eingebaut. Der schon bei Ġāḥiẓ fabelhaft wirkende Auftritt wird auf phantastische Art und Weise zu einem Ende geführt: „Reisende, Pilger und Wanderer erzählen, daß dieses Karkaddan genannte Tier auf seinem Horn einen großen Elefanten davontragen kann und dann auf der Insel an der Meeresküste weiterweidet, ohne seiner zu achten, bis der Elefant auf seinem Horn stirbt und sein Fett, das in der Sonnenhitze schmilzt, dem Nashorn in die Augen rinnt, so daß es blind wird und sich am Strande niederlegen muß. Dann kommt der Vogel Ruḥḥ und schleppt sowohl das Nashorn wie das, was es auf seinem Horne trägt, davon, um seine Jungen damit zu füttern.“³⁷⁹ In dieser phantastischen Erzählung endet der Angriff nicht nur für den Elefanten, sondern auch für das starke Nashorn selbst tödlich. Das Nashorn läßt sich zwar von einem großen Elefanten auf seinem Horn nicht aus der Ruhe bringen, doch wird ihm das zum Verhängnis. Drastisch wird geschildert, wie er durch das schmelzende Fett seiner Beute erblindet. Nutznießer des folglich für das Nashorn sinnlosen Beutefanges ist der wunderbare Vogel Ruḥḥ, dessen Begegnung mit Sindbād eine der wichtigsten Geschichten der Zweiten Reise ist. In dieser Form findet die phantastische Gestaltung des Kampfmotivs ihren Höhepunkt. In dem Buch *Tuḥfat al-ġarāʾib* hat das Nashorn – anders als in allen anderen Texten – zusätzlich vier schwere Beine (Säulenbeine), die aus seinem Rücken herauswachsen. Daher kann der Kampf mit dem Elefanten wie folgt beschrieben werden: Das Nashorn hebt den Elefanten mit seinem Horn hoch und läßt ihn fallen. Dabei kann es passieren, daß der Elefant auf seinen Rücken fällt und zwischen den Säulenbeinen hängen bleibt. Nun geht die Erzählung wie bei Sindbād weiter, nämlich die Sonnenhitze schmilzt das Fett des Elefanten, das in die Augen des Nashorns läuft, wodurch es erblindet und stirbt.³⁸⁰ War es bei Sindbād die Stärke des Nashorns, die ihn den Elefanten auf dem Horn vergessen ließ, so wird bei *Tuḥfat al-ġarāʾib* ein Mißgeschick geschildert, veranlaßt durch den auffälligen Körperbau des Karkaddan, das den tragischen Ausgang für das Nashorn herbeiführt. In den geographischen Texten finden wir Nachrichten ganz anderer Art. Sowohl in den *Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind* als auch bei Masʿūdī heißt es, der Elefant fliehe vor dem Nashorn.³⁸¹ In beiden Texten wird nicht von einem Angriff gesprochen. Bīrūnī berichtet, er habe selbst beobachtet, wie ein

378 Ġarnāṭī 110, 1–2.

379 „Sindibād“ 47; (Littmann) 124f.

380 *Tuḥfat al-ġarāʾib* 124, 2–5.

381 *Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind* 14, 3; Masʿūdī I 385, 10.

junges *Gaṇḍa* einen Elefanten geschlagen habe, der sich ihm in den Weg stellte, indem es mit seinem Horn dessen Bein verletzte und ihn rammte.³⁸² Dieser Augenzeugenbericht macht glaubhaft, daß ein Elefant von einem Nashorn ‚in der Wirklichkeit‘ angegriffen wird. Allerdings wird bei der Schilderung der realen Attacke der Elefant nicht in die Luft gehoben; sie scheint auch keine tödlichen Folgen zu haben. Al-Bīrūnī und Sindbāds Seereisen markieren die beiden extremen Möglichkeiten der Darstellung des Kampfmotivs: Auf der einen Seite gibt es den realistischen Bericht, auf der anderen Seite die wunderbare Märchenschilderung. Šahmardān beschreibt – ähnlich wie die geographischen Texte, das Nashorn habe Angst vor dem Elefanten, der sein Feind sei. Wenn es aber einmal auf ihn trifft, „geht es langsam auf ihn zu, stellt sich auf die Spitze seiner Hufe, nimmt seine Vorderbeine hoch und schlägt das Horn auf die Schulter des Elefanten.“ Šahmardān beschreibt hier also zunächst den ‚realen‘ Kampf: Nur aus Angst greift das Nashorn an; es muß sich dafür sehr anstrengen, indem es sich auf die Hinterbeine stellt, um für den Schlag ausholen zu können; es trifft den Elefanten dann auf der Schulter. Der Elefant wird nicht hochgehoben. Jetzt kommt aber ein neues Element in die Erzählung mit wunderbarem Charakter: „Das Horn bleibt darin stecken und kann nicht mehr herauskommen. Es bleibt im Elefanten und so hängt das Nashorn an ihm und beide sterben.“ Im Gegensatz zu der Schilderung bei Bīrūnī ist das Karkaddan hier in der Lage, sein Horn so tief in den Elefanten zu bohren, daß es darin stecken bleiben kann. Auf diese Weise endet der Kampf katastrophal, denn beide gehen daran zu Grunde, wie es in den Erzählungen bei Sindbād und *Tuḥfat al-ġarāʾib* geschildert wird. Dieser katastrophale Ausgang des Kampfes wird aber durch das Steckenbleiben des Hornes realistischer erklärt als mit schmelzendem Fett des Elefantenkadavers, das zur Erblindung führt. So kombiniert Šahmardān einen ‚realen‘ Kampf mit einem ‚phantastischen‘ Ende. Hamadānī erzählt – wie Šahmardān – eine Mischform aus realem Kampf mit phantastischem Ende: „Es besteht ein Feindschaftsverhältnis zum Elefanten, den es bekämpft. Es hat ein gebogenes Horn, das es von hinten in den Elefanten stößt; dort bleibt es aber hängen, bis beide zusammen sterben.“³⁸³ Im Unterschied zu Šahmardān faßt sich Hamadānī etwas kürzer und erwähnt nicht die anfängliche Angst des Nashorns. Hamadānī bringt aber eine Einleitung zu dieser Erzählung, indem er – auf Ġāḥiẓ zurückgreifend – kommentiert: „Die einfachen Leute erzählen sich, daß es mit seinem Horn den Elefanten heben kann. Das ist eine Lüge.“ Er lehnt also ausdrücklich die Vorstellung ab, das Nashorn sei so stark, daß es den Elefanten tragen könnte. Šahmardān hatte darüber gar nicht gesprochen.

Qazwīnīs Erzählung kann in ihren Hauptelementen mit Šahmardāns Bericht verglichen werden. Im Einzelnen können aber noch andere Parallelen aufgezeigt

382 Bīrūnī, al-Hind 163, 5–6.

383 Hamadānī 264, 19–20.

werden, die hier Satzteil für Satzteil genannt werden sollen: *Wenn es den Elefanten sieht...* ähnlich leitet Šahmardān seine Erzählung ein: „Wenn es auf ihn trifft“, was auf Bīrūnīs Beobachtung zurückgeht, daß es einen Elefanten schlug, „der sich ihm in den Weg stellte.“ ...*kommt es von hinten auf ihn zu,*... Qazwīnī kombiniert hier Šahmardāns Formulierung „kommt es langsam auf ihn zu“ mit Hamadānīs Information, daß es „von hinten“ stößt. ...*schlägt dessen Bauch mit seinem Horn,*... das hatte Tawhīdī so formuliert. ...*stellt sich auf seine Hinterbeine...* so beschreibt es Šahmardān. ...*und hebt den Elefanten hoch,*... hierin liegt der Beweis für die Stärke des Nashorns. Dies ist das phantastische Element, das Ğāhiz für eine erfundene Geschichte und Hamadānī für eine Lüge hält ...*bis dieser an seinem Horn haftet.* Dies ist die ‚realistischere‘ Begründung für die unweigerlich eintretende Katastrophe, die wir bei Šahmardān und Hamadānī lesen konnten. Für Qazwīnī ist dieses Element so wichtig, daß er es wiederholt: *Wenn er dann festsetzt und sich das Nashorn vom Elefanten befreien will, ist ihm das unmöglich.* So wird die Erzählung dramatisiert. *Dann sinkt er zur Erde nieder,*... dieses Element stammt aus der Sindbäderzählung. ...*und so sterben beide, das Nashorn und der Elefant.* Es wird deutlich, daß Qazwīnī seine Erzählung neu formuliert hat. Er benutzt Šahmardāns Schilderung als Grundgerüst, in das er als Hauptthema seiner Erzählung aber das unglaubliche „mit dem Horn Emporheben“ einbaut. So wirkt bei Qazwīnī das von Šahmardān übernommene Element „stellt sich auf die Hinterbeine“ nicht wie eine mühsame Anstrengung, sondern steigert die Bewegung des Emporhebens mit dem Horn. Da Qazwīnī sehr wahrscheinlich Ğāhiz‘ und möglicherweise auch Hamadānīs und Bīrūnīs Text kannte, müßten ihm die Überlegungen, ob es glaubhaft sei, daß das Karkaddan den Elefanten angreife und ihn auf seinem Horn emporheben könne, bekannt gewesen sein. Diese Überlegungen sind ihm aber unwichtig. Ihn interessiert die Erzählung. Dafür kombiniert er Einzelelemente aus verschiedenen Überlieferungen dieses Motivs. Andererseits übernimmt er nicht die phantastischer wirkende Erzählung über das schmelzende Elefantenfett, die er sicherlich auch kannte.

Die Betonung der Unverletzbarkeit und Unbesiegbarkeit des Nashorns, bei dem Waffen keine Wirkung zeigten, findet sich nur bei Qazwīnī. Sie unterstreicht seine bislang durchgängig anzutreffende Darstellung des Nashorns als besonders gefährliches Tier.

Völlig im Gegensatz zu dem Bild des gefährlichen, unnahbaren Tieres, von dem bislang die Rede war, steht die Überlieferung, es liebe das wohlige Gegurre der Ringeltaube. Eine ähnliche Überlieferung konnte in keinem der Vergleichstexte gefunden werden. Man könnte vermuten, daß dieses besondere Motiv für eine der moralischen Interpretationen des „Physiologus“ herausgebildet wurde, doch gibt es das Motiv dort nicht. Es ist darauf hingewiesen worden,³⁸⁴ daß es Vogelarten gibt,

384 Ettinghausen (1950) 23f. Anm. 42.

namentlich den weißen Viehreiher, die sich von Insekten ernähren, die parasitär auf dem Nashorn leben. Diese Vögel dienen dem Nashorn wegen ihrer sensibleren Reaktion als Warnung bei Gefahr. In diesem fruchtbaren Zusammenleben von Nashorn und Vögeln könnte man den Ursprung für Qazwīnīs Taubenmotiv vermuten. Es ist damit aber nicht geklärt, aus welcher Quelle Qazwīnī schöpfte. Seine Erzählform entspricht nicht etwa einem direkten Augenzeugenbericht, sondern einem erzählerisch tradierten Motiv, worauf auch die allgemein gehaltene Einleitung „man sagt“ hinweist.

Jetzt folgt der Abschnitt über die Wirksamkeit des Nashorns, der allerdings etwas von der bei den anderen Tieren üblichen Form abweicht. Qazwīnī stellt uns neben dem Horn ein weiteres ganz spezielles Körperteil vor, das in den Paralleltexten keine Erwähnung findet: Die Zinke, *šūba*. Das Horn ist selbstverständlich auch in den anderen Texten der besonders begehrte Teil des Nashorns, aber Qazwīnī läßt diesem Horn einen kleinen Zweig – dem Horn entgegengesetzt gekrümmt – wachsen.³⁸⁵ Diesen außergewöhnlichen Einfall nutzt Qazwīnī. Nach seiner Vorstellung konzentriert sich die wirksame Kraft des Nashorns in eben diesem Punkt. In der Illustration ist diese Zinke zwar nicht als Haken, aber als deutlicher Auswuchs in der Mitte des Hornes dargestellt. Einer langen Überlieferungskette folgend, wird das Motiv der besonderen Zeichnung von fast allen Paralleltexten wiedergegeben, die über das Horn des Karkaddan handeln. Ġāhiz berichtet: „Spaltet man das Horn, zeigen sich an seiner Schnittstelle merkwürdige Bilder. Das ist eine Eigenschaft, die nicht ihresgleichen hat, und das ist es, wonach man verlangt.“³⁸⁶ Šahmardān formuliert dies so: „Schneidet man sein Horn, erscheinen verschiedene Bilder und das ist etwas Wertvolles.“³⁸⁷ In den geographischen Texten werden diese Bilder ausführlicher beschrieben: In Weiß zeichnen sich auf schwarzem Hintergrund Figuren von Menschen oder Tieren ab, besonders oft finde man Fisch oder Pfau.³⁸⁸ In den *Berichten über China und Indien* und bei Masʿūdī wird das Karkaddan mit der indischen Bezeichnung „markiertes Bušān“ vorgestellt.³⁸⁹ Danach war den Indern das „Horn mit

385 Möglicherweise liegt hier ein Bericht über das afrikanische Nashorn zugrunde, das zwei Hörner hat: Ein großes und ein kleines?

386 Ġāhiz VII 129, 9–10.

387 Šahmardān 55, 6.

388 Im Detail unterscheiden sich die Aussagen: Ibn Hurdādbih 67, 12–14: (weiß; Mensch, Vierfüßler, Fisch, Pfau u.a. Vögel); *Aḥbār aš-Šīn wa-l-Hind* 13, 16–14, 1: (weiß; Mensch, Pfau, Fisch u.a.); Masʿūdī I 386, 6–9: (schwarz (auf weißem Grund); Mensch, Pfau, Fisch, Nashorn u.a. Tiere der Gegend); L’Abrégé des Merveilles nach Ferrand (1913) 160: (wunderbare Bilder); Idrīsī 75, 16–18: (weiß; Mensch, Vögel u.a.); Ġarnātī 110, 15–17: (Pfau, Gazelle, Vögel, Bäume, Mensch u.a.); Hamadānī 265, 3–5: (schwarz auf weiß oder weiß auf schwarz; Mensch, Löwe, Vogel, Fisch); „Sindibād“ 46, 13: (Mensch); ʿUbaydallāh Fol. 197r, 8–Fol. 197v, 3: (schwarz auf weiß; Mensch, Tier, Fisch, o.ä.).

389 *Aḥbār aš-Šīn wa-l-Hind* 13; Masʿūdī I 385. – Nach Sauvaget kommt *bušān/nušān* aus dem

Zeichnungen“ so bedeutsam, daß es namengebend für das Tier werden konnte. Bei Ibn an-Nadīm heißt es, Bušān sei das Stück, *qitʿa* des Hornes, auf dem sich Figuren befänden, und diese Figuren gäben das wieder, was das Tier bei seiner Geburt als erstes gesehen habe; das seien meistens Fliegen oder Fische.³⁹⁰ Ähnlich wie Qazwīnī bezeichnet auch Ibn an-Nadīm ein spezielles Stück des Hornes als ausgezeichneten Teil. Doch wird die punktuell angesiedelte Besonderheit bei Qazwīnī durch die Einführung eines Auswuchses am Horn gesteigert. Auch wenn viele der Texte hinsichtlich der Zeichnung von einer menschlichen Abbildung sprechen, so ist Qazwīnīs „Gestalt eines Reiters“ ohne Parallele. Für Qazwīnī wird durch diese Zeichnung die Echtheit des wirkungskräftigen Gegenstandes bewiesen. Aufgrund seiner Formulierung gelingt es ihm, die Bedeutung und Einzigartigkeit des Horns samt Zinke zu steigern. Indirekt hat Qazwīnī mehrfach zum Ausdruck gebracht, das Karkaddan sei ein indisches Tier. Insofern liegt es nahe, das Wertvollste dieses Tieres in die Hand indischer Könige zu legen. Dagegen berichten die geographischen Texte, die über das Horn mit seinen Zeichnungen Auskunft geben, daß dieses von den Chinesen zu hohem Preis erworben werde, um daraus Gürtel herzustellen.³⁹¹ Nach Ibn an-Nadīm wurde das Stück des Horns mit Bildern einem chinesischen König als Tribut gegeben.³⁹² Die Autoren des 12. Jahrhunderts erklären, daß aus diesem Horn Gürtel hergestellt werden, ohne speziell auf China zu verweisen.³⁹³ Bereits in diesen Texten verliert sich der Zusammenhang mit China. Für Qazwīnī gehört das Tier in eine indische Umgebung. Aus den Quellen greift er das Motiv der sich im Horn verbergenden Zeichnung auf, die Besonderheit verbürgt. Er schreibt die Zeichnung jedoch der von ihm eingeführten Zinke zu. Aufgrund der Kleinheit des Objekts verbietet es sich für Qazwīnī, die Überlieferung zu übernehmen, daß dies exportiert und zur Herstellung von Gürteln genutzt wurde. Für Qazwīnī liegt die Nützlichkeit der Zinke ausschließlich in ihrer magischen Kraft, Schwierigkeiten, *ʿuqad* zu lösen. Die vergleichbaren Textstellen gehen auf diese hervorragende Eigenschaft nicht ein. Bei Ġāḥiẓ heißt es im Anschluß an seine Hornbeschreibung: „Ihm ist nichts unmöglich“.³⁹⁴ Da diese Aussage nicht weiter ausgeführt wird, kann der Leser sich nicht viel darunter vorstellen. Möglicherweise liegt ihr aber eine Quelle wie die von Qazwīnī benutzte zugrunde. Das wiederum würde bedeuten, daß die magische Eigenschaft des Horns bereits im 9. Jahrhundert bekannt gewesen wäre. Von

Sanskrit *viṣāṇa* und bedeutet Horn. Vgl. Sauvaget (1948) 53 Anm. 7.

390 Ibn an-Nadīm 413; (Dodge) 837.

391 Ibn Ḥurdābih 67, 14; *Aḥbār aṣ-Šīn wa-l-Hind* 14, 6–7; Masʿūdī I 386, 9–11; so auch ʿUbaydallāh Fol. 197v, 3–198r, 2.

392 Ibn an-Nadīm 413.

393 Ġarnāṭī 110, 17; Idrīsī 75, 19; Hamadānī 265, 1.

394 Ġāḥiẓ VII 129, 8.

Qazwīnī wird sie als herausragend angesehen und nachfolgend anhand einer Geschichte veranschaulicht.

Bevor Qazwīnī aber diese Geschichte erzählt, nennt er mehrere medizinische Wirksamkeiten der Zinke, die bei Darmkolik, Epilepsie und Lähmung nütze. In der zum Vergleich herangezogenen Literatur wissen überhaupt nur ʿUbaydallāh, Šahmardān und auch Ibn Abi l-Ḥawāfir über Wirksamkeiten des Nashorns. Nach ʿUbaydallāh soll das Horn geräuchert gegen Winde nutzen und als Amulett getragen gegen Zauber wirken.³⁹⁵ Šahmardān weiß, daß die Galle vor Zauber und Bösem Blick schützt.³⁹⁶ Auch Ibn Abi l-Ḥawāfir schreibt der Galle diese Wirksamkeit zu. Er fügt den besonderen Hinweis hinzu, vom Nashorn seien keine weiteren Wirksamkeiten bekannt.³⁹⁷ Qazwīnīs Auskünfte finden also auch bei diesen Autoren keine Parallele, und umgekehrt hat er die von allen drei Autoren genannte Wirkung gegen Zauberei nicht aufgegriffen. Er muß für seine Informationen noch eine weitere Quelle verwendet haben. Unter den antiken Schriftstellern hat Ktesias (4. Jh. v.Chr.) über die medizinische Wirkung des Hornes berichtet und behauptet: Es sei ein Mittel gegen Epilepsie und Magenkrämpfe.³⁹⁸ Hier verliert sich für uns die Traditionslinie. Zwei der von Qazwīnī beschriebenen Anwendungsmethoden, die Zinke in die Hand zu nehmen oder sie bei sich zu tragen, können wir als talismanisch bezeichnen. Unter anderem aus diesem Grund kann die Vermutung geäußert werden, daß hier das uns unbekanntes *Kitāb al-ḥawāṣṣ* des Balīnās Qazwīnīs Quelle war.

Die Geschichte über den magischen Nutzen der Zinke legt Qazwīnī in den Mund eines gewissen Ibn Abi l-Ḥayr al-Astarābādī, Verfasser eines Buches mit dem Titel *Nuzhat-nāma*, dessen Identität bislang nicht geklärt werden konnte. Es könnte Šahmardān gemeint sein, dessen Buch ebenfalls *Nuzhat-nāma* heißt und dessen Patronymikum Ibn Abi l-Ḥayr gleichlautend ist, dessen Kunyā allerdings als ar-Rāzī angegeben wird. Die von Qazwīnī zitierte Karawanengeschichte findet sich aber bei Šahmardān nicht, zumindest nicht in dem Abschnitt über das Karkaddan. Diese Geschichte erläutert, auf welche Weise die Zinke alle Schwierigkeiten lösen kann. Sie beweist einmal mehr Qazwīnīs Vorliebe für erzählerische Veranschaulichungen. Ibn Sīnā spielt interessanterweise eine Rolle als derjenige, der durch seinen guten Kontakt zu einem Inder über die Wunderkraft Bescheid weiß und den Erzähler darüber aufklärt.

Im Anschluß erwähnt Qazwīnī noch die Wirksamkeit anderer Körperteile. An erster Stelle die des Hornes selbst. Bīrūnī erwähnt, daß aus dem Horn des afrikanischen Nashorns Messergriffe hergestellt werden.³⁹⁹ Das weiß auch

395 ʿUbaydallāh Fol. 198r, 4–6.

396 Šahmardān 55, 8.

397 Ibn Abi l-Ḥawāfir Fol. 126v, 8–9.

398 Vgl. Einhorn (1976) 44.

399 Bīrūnī, al-Hind 163, 7–8.

Šahmardān, ohne speziell vom afrikanischen Nashorn zu reden.⁴⁰⁰ Allerdings berichten sie beide nicht über die wunderbare Wirkung dieser Messergriffe gegen Gift. Darüber weiß jedoch der antike Autor Ktesias zu berichten: Zu Staub zermahlen oder als Becher verarbeitet diene das Horn als Mittel gegen Gift.⁴⁰¹ Die oben geäußerte Vermutung, Balīnās schreibe in seinem *Kitāb al-ḥawāṣṣ* über Wirkungen des Karkaddan-Hornes, kann indirekt bestätigt werden: In der von Philostrat (um 200 n.Chr.) verfaßten Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana (= Balīnās) finden wir einen Bericht über den „wilden Esel“ in Indien,⁴⁰² von dem behauptet wird, Apollonius habe ihn gesehen. Nach diesem Bericht sollen die Inder Trinkschalen aus dem Horn herstellen, die gegen Gift immunisierend wirken.⁴⁰³ Idrīsī zitiert folgende Worte des Ğayhānī:⁴⁰⁴ Die indischen Könige machen aus diesem Horn Messergriffe, die bei Berührung mit vergiftetem Essen anfangen zu schwitzen.⁴⁰⁵ Hier wird also wie bei Qazwīnī die spezielle Funktion des Horns als „Messergriff gegen Gift“ erwähnt, allerdings detaillierter, da Qazwīnī das „Schwitzen“ des Hornes nicht erwähnt. Der Verweis auf Ğayhānī beweist, daß diese Wirkung des Horns schon um 900 in der arabisch-persischen Literatur bekannt war. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß ein *Hutū* genanntes Material, über das Bīrūnī zum Beispiel in seiner Mineralogie spricht, bekannt war für seine Fähigkeit, bei Kontakt mit Gift zu schwitzen.⁴⁰⁶ Die Autoren, die sich mit dem Thema beschäftigen, diskutieren, von welchem Tier dieses Material stamme, und ob es sich um einen Knochen, ein Horn oder einen Zahn handle. Bīrūnī favorisiert die Vorstellung, es komme von der Stirn des Wasser-Karkaddan.⁴⁰⁷ So ist auch bei ihm ein Zusammenhang zwischen dem gegen Gift wirkenden Material und dem Karkaddan zu konstatieren. Die Nachricht über die talismanischen Wirkungen des rechten und linken Auges sind bislang ohne Parallele. Ebenso verhält es sich mit dem Nutzen der Nashornhaut als Harnisch. Qazwīnī hatte oben berichtet, daß der Einsatz von Waffen beim Nashorn wirkungslos sei. Es liegt nahe, die dicke Panzerhaut des Tieres als effektiven Schutz für den Menschen einsetzen zu wollen.

400 Šahmardān 55, 7.

401 Vgl. Einhorn (1976) 44.

402 Philostratos (Mumprecht) Das Leben des Apollonius von Tyana. München, 1983. 237.

403 Philostratos (Mumprecht) 237. (Es werden auch andere ‚medizinische‘ Wirkungen genannt: „Wer aus diesem Gefäß trinke, erkrankte an demselben Tage nicht, fühle keine Schmerzen, wenn er verwundet sei, gehe ohne schädliche Folgen durch das Feuer“; die aber nicht mit den oben von Qazwīnī genannten medizinischen Wirkungen korrelieren.)

404 Ğayhānī (m. ca. 925–930) schrieb ein geographisches Werk *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, das nicht erhalten ist. Vgl. Miquel I (1967) xxiii–xxv. Qazwīnī nennt in seiner Geographie (Qazwīnī, *Āṭār* 285) al-Ğayhānī den Verfasser des Werkes *Al-Masālik al-mašriqiyya*.

405 Idrīsī 76, 5–7.

406 Vgl. auch zum Folgenden über *hutū*, Ettinghausen (1950) 138–142.

407 In seiner Pharmakologie nennt er nur noch diese Vorstellung.

Der Vergleich hat gezeigt, daß Qazwīnī dieses Tier, über das in zahlreichen Quellen gesprochen wird, sehr eigenständig behandelt. Das liegt einerseits daran, daß er tradierte Themen ausschmückt (Gefährlichkeit, Hornkrümmung, Lebenszyklus), oder bekannte Themenkomplexe (Hornbeschreibung, Elefantenangriff) auf eigene Weise umgestaltet, indem er Elemente aus unterschiedlichen Quellen neu zusammenfügt. Diese Methode wendet Qazwīnī im gesamten Abschnitt an: Er benutzt viele verschiedene Quellen, aus denen er die unterschiedlichsten Informationen über das Nashorn zusammenstellt, so daß das Gesamtbild seiner Nashornbeschreibung neuartig wirkt. Qazwīnī zitiert in seinem Bericht über das Nashorn keine seiner geläufigen Quellen namentlich. Nur die Karawanengeschichte weist er deutlich als Zitat nach einem Astarābādī aus. Obwohl er in diesem Fall Autorennamen und Buchtitel angibt, konnte dieser Augenzeugenbericht über die Wunderkraft des Hornes nicht belegt werden. Es konnte aber gezeigt werden, daß einige kürzere Nachrichten wörtlich von Ġāhiz übernommen wurden (Horn oben spitz, unten dick; seltenes Vorkommen; keine anderen Tiere in seiner Umgebung). Darüber berichtet auch Šahmardān (spitz-massiv / selten) und *Tuḥfat al-ġarā'ib* (spitz-dick / keine anderen Tiere). Diese letztere Nachricht gibt Qazwīnī – dabei Ġāhiz zitierend – als Worte der Inder aus. Daneben konnte gezeigt werden, daß Qazwīnī für die Hervorhebung des Nashorns als Ausnahmeerscheinung, da es gleichzeitig Vollhufe und Horn besitzt, die theoretisch-zoologische Literatur benutzt hat, in diesem Fall Ibn Sīnās *Kitāb al-ḥayawān*. Wir konnten beobachten, wie Qazwīnī für seine Schilderung des Elefantenkampfes Šahmardāns Bericht als Grundlage heranzieht, in den er aber geschickt als Höhepunkt das wunderliche Emporheben mit dem Horn einbaut. Für eine Geschichte (Liebe zu der Ringeltaube) konnte bislang keine Parallele gefunden werden. Für die Auskunft über die Wirksamkeiten einzelner Körperteile konnten keine Parallelstellen aufgezeigt werden. In den allgemeinmedizinischen Werken wird das Nashorn nicht erwähnt, und bei ʿUbaydallāh und Šahmardān wurde nur eine Wirkung, und zwar gegen Zauberei erwähnt, von der Qazwīnī gar nicht spricht. Ihm diente für seine Informationen wahrscheinlich Balīnās als Vorlage, von dem möglicherweise auch die Nachricht über die Wirkung des Hornes als Messergriff gegen Gift stammt. Die zahlreichen geographischen Texte, in denen das Nashorn Erwähnung findet, diskutieren hauptsächlich die bei der Spaltung des Horns hervortretenden Zeichnungen, wie auch die Verarbeitung des Horns und seine Vermarktung. Diese Themen hat Qazwīnī nicht aufgegriffen; bei ihm gibt es zwei andere Schwerpunkte: Erstens wird die Gefährlichkeit des Tieres hervorgehoben und im geschilderten Angriff auf den Elefanten veranschaulicht, zweitens wird die Wunderkraft des Hornauswuchses betont und in der Karawanenerzählung eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht. Auch wenn Qazwīnīs äußere Beschreibung des Tieres den ‚realen‘ Beschreibungen der älteren Quellen

nahe kommt, so wird deutlich, daß aufgrund der ausschmückenden Darstellung seiner beiden Hauptthemen das Nashorn beinahe zu einem Wundertier erhoben wird. In der Illustration schließlich wird das Karkaddan durch und durch als Wundertier dargestellt.

Sinād – Das Indische ?



Abb. 12 München, Cod.arab. 464, Fol. 180v

Transkription

Fol. 180v

(٦) سناد حيوان على صفة الفيل (٧) الا انه اصغر جسماً منه واعظم من الثور واذا اراد الانثى من السناد ان تلد يخرج الولد رأسه من الرحم قبل (٨) ان تلقيه ويرعى فاذا القته هرب من الام مخافة ان تلحسه بلسانها فتقتله فان لسانها مثل الشوك (٩) حكى ابو الريحان الخوارزمي ان بارض الهند حيواناً يخرج رأسه من حيا امه ويرعى الحشيش (١٠) (ثم) يعود الى مكانه ولا يخرج الا بعد ان تقوى ويثق من نفسه بسبق الام فى العدو ان عدت خلفه (١١) فحيث يثب ويهرب وذلك لان لسان الام اخشن شئ وانها ان وجدته لحسته حتى ينحاز لحمه عن عظمه

Übersetzung

Das Sinād ist ein Tier, das die Gestalt des Elefanten hat, nur ist sein Körper kleiner, aber größer als der des Stieres. Wenn das Sinād-Weibchen gebären will, kommt der Kopf des Kindes aus dem Mutterleib heraus. Bevor es (endgültig) abgeworfen wird, weidet es (bereits). Wenn sie es (dann) abwirft, flieht es vor der Mutter aus Angst, von ihrer Zunge gelect und damit getötet zu werden, denn ihre Zunge ist stachelig. Abu r-Rayhān al-Ḥwārazmī erzählt: In Indien gibt es ein Tier, das mit dem Kopf aus der Scham der Mutter herausschaut, Gräser weidet und (dann) an seinen Platz zurückkehrt. Es kommt nicht heraus, bevor es stark geworden ist und sich selbst zutraut, die Mutter im Rennen zu übertreffen. Wenn sie hinter ihm herrennt, dann springt es auf und flieht davon. Das liegt daran, weil die Zunge der Mutter ganz besonders rauh ist. Denn wenn sie es (das Neugeborene) findet, leckt sie es ab, bis sich sein Fleisch von seinen Knochen löst.

Kommentar

Der Name dieses Tieres, Sinād, ist in keinem der verglichenen Texte zu belegen. Wir finden ihn nur noch bei Mustawfī, der unmittelbar von Qazwīnī abhängig ist. Die Übersetzung dieses Tiernamens ist problematisch. Die Lexikographen definieren *Sinād* als Bezeichnung für eine schlanke, langbeinige Kamelin.⁴⁰⁸ Diese Benennung ist im Zusammenhang mit Qazwīnīs *Sinād* völlig unzutreffend, sie

408 Vgl. Lisān al-ʿArab II 221; Lane IV 1443; Hommel (1879) 172.

bringt aber immerhin das Wort mit einem Tier in Verbindung. Qazwīnī's Sinād-Geschichte wird von anderen Autoren im Zusammenhang mit dem Nashorn berichtet. Daher identifiziert Stephenson, der den zoologischen Abschnitt aus *Nuzhat al-qulūb* des Mustawfī übersetzt hat, Sinād mit dem Rhinoceros.⁴⁰⁹ Da Qazwīnī dieses Tier aber eindeutig vom Nashorn absetzt, scheint mir die übereinstimmende Benennung der beiden Tiere nicht im Sinne Qazwīnī's zu liegen. Bevor wir den Namen weiter diskutieren, soll zuerst untersucht werden, was und wie Qazwīnī über dieses Tier berichtet.

Zunächst beschreibt Qazwīnī die äußere Gestalt des Sīnād ganz ähnlich wie das Nashorn, im Vergleich mit Elefant und Stier.⁴¹⁰ Qazwīnī, der ein Motiv (die Geburtsszene), das üblicherweise mit dem Karkaddan verknüpft wurde, einem anderen, speziellen Tier zuordnen will, kann zur Definition dieses Tieres nur Elemente benutzen, die ihm zum Nashorn zur Verfügung stehen. Nach ihm stimmen die beiden Tiere in etwa in ihrer Größe überein, er mag sich das Nashorn etwas größer als das Sīnād vorgestellt haben. Seine Tiere unterscheiden sich aber wesentlich in ihrer Gestalt: Das Karkaddan ähnelt dem Stier und das Sīnād ähnelt dem Elefanten. Auf diese Weise unterscheidet Qazwīnī die beiden Tiere eindeutig voneinander.

Ġāhiz berichtet in seinem Tierbuch mehrmals über die Geburt des Nashorns. Unter anderem behauptet er, daß viele den Worten der Inder glauben – auch wenn die Mehrheit der Gelehrten es für eine erfundene Geschichte hält – daß das Kind seinen Kopf aus der Scham der Mutter strecke, um von den Baumspitzen zu fressen. Wenn es dann satt sei, führe es seinen Kopf wieder hinein. Das mache es solange, bis es ausgewachsen und daher der Platz zu eng geworden sei.⁴¹¹ Er hält diesen Bericht für äußerst merkwürdig. Seiner Meinung nach ist die Geschichte vor allem aus dem Grunde sehr unwahrscheinlich, da das schon fressende Kind ungewöhnlicher Weise keinen Mist mache oder aber diesen im Bauch der Mutter ablegen müsse, was er für noch merkwürdiger hält.⁴¹² Es folgt eine lange, abwägende Diskussion, ob dieser Bericht nun zu akzeptieren sei oder nicht, denn auf der einen Seite sei durch Gottes Allmacht alles möglich, aber auf der anderen Seite steht Ġāhiz' skeptische Vernunft. Ġāhiz schließt seine Ausführung mit der klugen Bemerkung, man könne sichere Kenntnis darüber erst erlangen, wenn die Geburtsszene in deutlichem Augenschein beobachtet worden sei oder ein Augenzeugenbericht vorliege.⁴¹³ Mas'ūdī ergänzt seinen Bericht über das Karkaddan und sein im Innern gezeichnetes Horn, das nach China exportiert wird, mit einem Kommentar ob der Verwunderung des Ġāhiz über die Geschichte, daß

409 Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb* (Stephenson) 18; vgl. Wahrmond I 930: „großes Tier; Nashorn“.

410 S.o. S. 210.

411 Ġāhiz VII 123, 14–124, 4.

412 Ġāhiz VII 125, 2–6.

413 Ġāhiz VII 125, 9–16.

das Kind seinen Kopf aus der Vulva strecke, um zu weiden und ihn dann wieder einzöge. Er habe Reisende und Händler befragt, die seine Frage komisch gefunden und erklärt hätten, daß das Karkaddan ganz normal wie Kuh und Büffel gebäre.⁴¹⁴ Mit dieser Aussage von Gewährsmännern ist für Mas^cūdī geklärt, daß es sich um ein Gerücht gehandelt haben muß, von dem er auch nicht weiß, wie Ğāḥiḏ davon erfahren habe. Dennoch begegnet uns diese Geschichte in späteren Texten wieder, wo sie durch ein zweites, noch ‚phantastischer‘ erscheinendes Motiv erweitert wird, das auch Qazwīnī aufgreift: Wenn das Junge schließlich selbständig wird, flieht es vor der Mutter, da deren Zunge, mit der sie das Jungtier abschlecken will, so gefährlich stachelig sei. In dem Buch *Tuḥfat al-ġarāʾib* wird diese Nachricht – im Zusammenhang mit dem Karkaddan – viel ausführlicher geschildert. Zwar frißt das Junge nicht schon aus dem Mutterleib heraus, aber die Mutter gibt sich Mühe, in dieser Zeit, in der der Kopf schon herauschaut, nicht in Wasser oder ins Dickicht zu gehen, um dem ungeschützten Kopf des Jungtieres keinen Schaden zuzufügen. Es wird dann geschildert, die Geburt sei sehr anstrengend, so daß die Mutter davon in Ohnmacht falle. „Wenn das Kind schneller wach wird und seine Mutter sieht, hat es Angst und flieht vor ihr, und es wird seine Mutter nie wieder sehen und auch sie es nicht. Wenn die Mutter wach wird und das Kind nicht sieht, weint sie und wird das Kind suchen, bis sie wieder schwanger geworden ist. Dann erst wird sie damit aufhören. Wenn aber die Mutter früher als das Kind wach wird, hat sie eine Zunge, scharf wie ein Rasiermesser. Sie leckt das Kind, so daß Haut und Fleisch von ihm getrennt werden, aus Liebe, die sie fühlt, bis sie das Kind getötet hat durch das Lecken. Wenn das Kind gestorben ist, weint sie und heult und jammert, bis sie wieder schwanger wird.“⁴¹⁵ In dieser Erzählung stehen beide Möglichkeiten, die rettende Flucht und das tödliche Gelecktwerden, gleichberechtigt nebeneinander. Beide haben das lang andauernde Weinen der Mutter zur Folge. Bei Qazwīnī heißt es dagegen nur, das Kind rette sich durch Flucht, und die Trauer der Mutter bleibt unerwähnt. Hamadānī erzählt in seiner Abhandlung über das Karkaddan zweimal über die Geburt. Zunächst berichtet er nach Ğāḥiḏ folgende Version der Geburt: Das Weibchen gebäre nur ein einziges Kind, welches es manchmal auffresse. Wenn es geboren werde, seien seine Zähne, Horn und Hufe schon hart und fest.⁴¹⁶ Hieran schließt Hamadānī – unabhängig von Ğāḥiḏ – die Auskunft: „Wenn das Kind sich von der Mutter entfernt, überlebt es; wenn aber nicht, leckt sie es mit ihrer scharfen Zunge und tötet es.“⁴¹⁷ Hamadānī gibt die beiden Alternativen in viel knapperen Worten wieder als sie in *Tuḥfat al-ġarāʾib* geschildert sind. Getrennt durch eine Nachricht, die in einen ganz anderen

414 Mas^cūdī I 387, 5 – 388, 1.

415 *Tuḥfat al-ġarāʾib* 123, 10–16.

416 Hamdānī 264, 8–10; vgl. Ğāḥiḏ VII 71, 4–6.

417 Hamdānī 264, 10–11.

Zusammenhang gehört (der Gesang eines besoffenen Karkaddan kann einen Menschen töten), schreibt Hamadānī dann über die länger andauernde Entwicklungsphase mit dem herausgestreckten Kopf des Jungtieres, wobei er ein neues Element einfügt: Die Mutter füttere es in diesem Zustand. Wenn es dem Kind dann zu eng werde, komme es heraus.⁴¹⁸ Er fährt fort: „Das Merkwürdige daran ist, daß die Mutter es so lange ableckt, bis es Wunden bekommt, an denen es stirbt. Das bringt sie dazu, daß sie jahrelang schluchzt, bis sie ein weiteres Junges zur Welt bringt. Im Bauch der Mutter macht es keinen Mist.“⁴¹⁹ Hamadānī gibt jetzt nur einen Ausgang der Geschichte wieder: Das tödliche Lecken seitens der Mutter, worüber diese weinen wird, wie es in *Tuḥfat al-ġarā'ib* beschrieben ist. Hamadānī beendet dann den Bericht über die Geburt mit der Aussage, es mache keinen Mist, über die Ġāḥiz sich logisch argumentierend gefragt hatte, wie das möglich sein könnte. Insgesamt wird deutlich, daß Hamadānī nicht in der Lage war, die verschiedenen Überlieferungen über die Schwangerschaft und die Geburt des Nashorns in Einklang zu bringen, um daraus eine überzeugende Erzählung zu schaffen. Eben dieses gelingt jedoch Qazwīnī. Bei der Beschreibung des Karkaddan läßt er diese Nachrichten aus und führt stattdessen neue Nachrichten über dessen Lebenszyklus ein. Daneben kreiert er das Tier Sinād, dem er speziell diese Geschichte zuordnet. Er schildert sie in knapper Form, die Fluchtmöglichkeit als das Normale schildernd.

Wie konnte Qazwīnī auf die Idee kommen, über ein anderes Tier zu sprechen, obwohl die ihm vertrauten Texte die Geschichte „mit dem Kopf“ und auch die „mit der Zunge“ dem Nashorn zuordnen? Qazwīnī gibt selbst einen Hinweis, denn er wiederholt die Erzählung, die beide Motive kombiniert, in etwas ausführlicherer Form noch einmal und gibt dabei seine Quelle an: Abu r-Rayḥān al-Ḥwārazmī. Das ist Bīrūnī, der diese Geschichte nicht im Zusammenhang mit dem Nashorn, das er Gaṇḍa nennt, sondern in seinem Werk *al-Āṭār al-bāqiyā* in dem Abschnitt erzählt, in dem er über die Urzeugung bei Tieren spricht. Dabei dient ihm dieser Bericht als Beispiel für eine unvollständige Geburt.⁴²⁰ Qazwīnī zitiert den Text von Bīrūnī wörtlich mit einigen kleinen Auslassungen. Es fällt auf, daß Bīrūnī an dieser Stelle das Tier nicht benennt, da ihn allein die theoretische Diskussion einer unvollständigen Geburt interessiert. Die einzige Auskunft, die Bīrūnī über die Geburt hinaus zu diesem Tier gibt, ist seine Erklärung, dieses Tier lebe in Indien. Es ist denkbar, daß Qazwīnī, angeregt durch diesen vom Nashorn losgelösten

418 Hamadānī 264, 12–13.

419 Hamadānī 264, 13–15.

420 Bīrūnī, *Āṭār al-bāqiyā* 227, 16–20; (Sachau 1879) 214; u. Strohmaier (1991) 2 237.

Bericht Bīrūnīs auf die Idee kam, daß es sich um ein anderes Tier handele. Wie er allerdings auf die Bezeichnung Sinād kam, muß ungeklärt bleiben.⁴²¹

Es sei noch auf einen anderen Text verwiesen, der höchstwahrscheinlich in der ersten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts auf persisch geschrieben wurde. Der anonyme Autor notiert: „In Indien lebt ein Tier, das *Zurāfa* oder *Ušturgāwपालंग* (also Giraffe) genannt wird.⁴²² Man sagt, dieses Tier habe eine harte Haut und eine lange, sehr rauhe Zunge. Alles, was die *Zurāfa* mit ihrer Zunge berührt – und sei es auch ein Stein – wird aufgerieben und bekommt Dellen. Ihr Junges holt die *Zurāfa* bei der Geburt mit ihren Vorderbeinen aus der Gebärmutter. Die *Zurāfa* ernährt es mit Gras. Bis zu 40 Tagen wird das Junge in der Tasche auf der Brust getragen. Nachdem das Junge stärker geworden ist, springt es aus der Tasche heraus und läuft weg, damit die Mutter es mit seiner Zunge nicht ableckt.“⁴²³ Ohne Zweifel wird hier eine sehr ähnliche Geschichte berichtet. Ein auffälliger Unterschied zu den Nachrichten über das Nashorn und bei Qazwīnī über das Sinād liegt darin, daß das Junge seinen Kopf nicht aus der Gebärmutter herausstreckt, sondern von der Mutter für eine gewisse Zeit in einer Brusttasche ernährt wird. Wie bei Hamadānī ist es die Mutter, die während dieser Zeit ihr Kind füttert. Auch wenn der Autor dieses Tier als Giraffe bezeichnet, (obwohl die Giraffe ein durchaus bekanntes Tier ist, über das andere Geschichten erzählt werden), so können wir dennoch anhand der mitgeteilten Details vermuten, die ganze Geschichte habe ihren Ursprung in Berichten über das Känguruh.⁴²⁴ Aber der Wahrheitsgehalt der Geschichte ist für das Verständnis von Qazwīnīs Text nicht entscheidend. Die deutlichen Unterschiede belegen, daß er diesen zeitgenössischen persischen Text nicht als Vorlage benutzt hat. Das Zitat veranschaulicht aber, daß Qazwīnī nicht der Einzige ist, der die Nachricht über die unvollständige Geburt und die rauhe Zunge vom Nashorn getrennt hat.

Wichtig bleibt festzuhalten, daß Qazwīnī die Geburtsszene nicht dem Nashorn, sondern einem deutlich vom Nashorn zu unterscheidenden Tier zuschreibt: Es unterscheidet sich in seiner äußeren Gestalt und erhält durch den speziellen Namen Sinād eine eigene Identität. In der Illustration wird der Unterschied zum Nashorn entsprechend deutlich dargestellt. Sie hält sich eng an die Beschreibung im Text: Das abgebildete Tier entspricht mit seinem massigen Körper, dem schweren Kopf und insbesondere dem dargestellten Rüssel der Gestalt eines Elefanten. Es wirkt

421 Vielleicht wählte er den Namen Sinād, (der eigentlich eine speziell. geformte Kamelin bezeichnet), da er mit Sind als Wort für Indien assoziiert werden konnte? Vgl. Hommel (1879) 332).

422 *Zurāfa* ist die arabische und *Ušturgāwपालंग* die persische Bezeichnung für Giraffe.

423 ⁴²³ ‘Ağā’ib ad-dunyā’, pers. 340.

424 Eine Vermutung, die nicht völlig abwegig ist, da es Hinweise gibt, daß der australische Kontinent schon von arabisch-persischen Seefahrern angefahren wurde. Vgl. Strohmaier (1991) 2 304, Anm. 653 der dies wegen Bīrūnīs Schilderung vorschlägt.

allerdings leichter, da seine Beine denjenigen der Huftiere gleichen. Um das Sinād in der Abbildung eindeutig erkennen zu können, wird die Geburtsszene illustriert. Wir sehen das Jungtier, das zu zwei Dritteln aus dem Mutterleib heraushängt und mit seinem kleinen Rüssel die imaginäre Bodenlinie berührt. Es handelt sich um eine Ausnahme, da sich die meisten Tierillustrationen auf eine isolierte, „wissenschaftliche“ Darstellung des Tieres konzentrieren, ohne die erzählten Geschichten wieder zu geben.

Harīš – Einhorn



Abb. 13 München, Cod.arab. 464, Fol. 178v

Transkription

Fol. 178v

(٣) حريش حيوان في حجم الجدى ذو قوة (٤) وعدو على رأسه قرن واحد كقرن
 (٥) الكركدن واكثر عدوه على رجليه (٦) لا يلحقه شيء لسرعة عدوه يوجد في
 غياض (٧) سخسين وبلغار اما خواص اجزآيه دمه (٨) صاحب الخناق يشرب بالمآء
 الحار في الحال (٩) يفتح لحمه يطبخ بالقنطوريون ويأكله (١٠) صاحب القولنج يفتح
 في الحال كعبه يحرق ورماده مع شحمه يجعل على العرق المدمى يسكن المله ويتخلص
 العليل (١١) منه سريعاً باذن الله تعالى

Übersetzung

Das Ḥarīš (= Einhorn) ist ein Tier in der Größe des Zickleins, ausgestattet mit Kraft und Lauffertigkeit. Auf seinem Kopf ist ein einzelnes Horn wie das Horn des Nashorns. Meistens läuft es auf seinen Hinterbeinen. Nichts kann es einholen wegen seines schnellen Laufes. Es lebt im Dickicht von Saḥsīn⁴²⁵ und Bulḡār. Mit seinen Wirksamkeiten verhält es sich folgendermaßen: Trinkt jemand mit Diphtherie sein Blut mit heißem Wasser, öffnet er sich auf der Stelle. Kocht man sein Fleisch mit Tausendgüldenkraut und gibt es jemandem mit Darmkolik zu essen, öffnet er sich sofort. Verbrennt man seinen Fußknöchel und gibt man dessen Asche mit seinem Fett auf ein blutendes Gefäß, beruhigen sich seine Schmerzen und der Kranke wird schnell von ihnen befreit – so Gott – erhaben ist er – will.

Kommentar

Den Tiernamen Ḥarīš⁴²⁶ erklären die arabischen Lexikographen als Synonym zu Karkaddan.⁴²⁷ Qazwīnī aber stellt unter diesem Namen ein weiteres einhörniges

⁴²⁵ In der Wāsiter HS lese ich: Saḥsīn. Das ist ein Ort, der in Beziehung zu Bulḡār (bezeichnet das nordwestlich vom Kaspischen Meer gelegene Gebiet der Wolgabulgaren) steht, da diese beiden Ortsnamen in den Quellen oft in einem Zug genannt werden (Vgl. Büchner, V.F. u. Golden, P.B.: „Saḥsīn“. In: EI VIII 895–898). Qazwīnī erwähnt diesen Ort in seiner Geographie, Āṭār, 527 im Zusammenhang mit den gefährlichen Wassern des Flusses Ġayḥūn. – Ed. Wüst 392 u. Ed. āfāq 421 schreiben Siḡistān. Das ist eine trockenheiße Gegend, so daß diese Lesart auch in Verbindung mit Qazwīnīs Aussage „Dickicht von“ abzulehnen ist.

⁴²⁶ Dies ist ein aus dem Äthiopischen übernommenes Wort. Es bezeichnet dort das Nashorn und wird von dem Verb حرش (aufhetzen) abgeleitet. Vgl. G(arcía) G(omez), E.: „Ḥarīš =

Tier vor, das sich klar vom Nashorn unterscheidet. Auch Ğāḥiẓ versteht unter Ḥarīš ein anderes Tier als das Karkaddan. Er lehnt es aber ab, darüber zu berichten.⁴²⁸ Zwar scheut sich Ğāḥiẓ nicht, über das Karkaddan die Geschichte der unvollständigen Geburt zu notieren, obwohl er sie für äußerst unwahrscheinlich hält, aber die Ḥarīš-Geschichten scheinen ihm geradezu verwerflich. Neben der Bezeichnung des Tieres erfahren wir nur, es gehöre zu den Tieren, die die umherziehenden, auf Gewinn bedachten Jahrmarktsleute zeigen, ohne daß es den Beduinen bekannt gewesen wäre und weder in den historischen Berichten noch in den Gedichten eine Rolle spiele.⁴²⁹ Ğāḥiẓ hält das Ḥarīš also für eine erfundene Tiergestalt, ein Phantasiegebilde. Nicht so Qazwīnī, der das Tier genauer beschreibt. Er ist aber nicht der Einzige, der über das Ḥarīš zu berichten weiß. Im „Physiologus“ wird ein Einhorn beschrieben, das Monókerōs, das in den arabischen „Physiologus“-Übersetzungen Dayyā genannt wird.⁴³⁰ Es sei ein kleines Tier „wie ein Böckchen“, zwar friedlich und sanft, aber so stark, daß ein Jäger ihm nichts anhaben könne.⁴³¹ In dem Buch *Nuḥūt al-ḥayawān* wird ebenfalls das Einhorn beschrieben. Es werden zwei Namen für dieses Tier vorgestellt: Auf syrisch heiße es Yamal (?)⁴³² und die Leute würden es Rīmā⁴³³ nennen. Es wird als kleines Tier mit einem Körper wie ein Zicklein oder Ähnlichem beschrieben. Es sei sehr ruhig, obwohl es Kraft und einen schnellen Lauf besitze, so daß die Jäger es nicht erreichen könnten.⁴³⁴ Mit identischem Wortlaut stellt auch Tawḥīdī das Einhorn dar, das er allerdings – wie Qazwīnī – Ḥarīš nennt.⁴³⁵ Das Einhorn erhält in diesen beiden arabischen Texten im Vergleich zum „Physiologus“ eine neue Eigenschaft: Den schnellen Lauf. Auch die beiden persischen naturkundlichen Enzyklopädien kennen das Ḥarīš. Šahmardān beschreibt es wie Qazwīnī kurz und bündig als kleines Tier, wie ein Zicklein, das sehr stark sei und gut laufe. Der Gegensatz zwischen seiner ruhigen Natur und seiner Stärke, der von den bislang angeführten Texten betont wird, ist hier ganz weggefallen. Hamadānī meint, das

Unicornio“. In: *al-Andalus* XIV (1949) 466–467; Arce, P.A.: „Ḥarīš = Rinoceronte“. In: *al-Andalus* XVII (1952) 451–452; Hommel (1879) 332f. – حريش ist also die korrekte Schreibweise. Dagegen haben Ed. āfāq 421: جرييس und Hamadānī 242: جريش .

427 Ğawharī III 1001; *Lisān al-ʿArab* VI 282 (nach Ğawharī).

428 Ğāḥiẓ VI 27, 9.

429 Ğāḥiẓ VI 27,8–28, 8.

430 Vgl. Ettinghausen (1950) 60, Anm. 2.

431 *Physiologus* (Treu) 42 Nr. 22.

432 *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London, B.L., Or. 2784, Fol. 196r, 1. – Da die diakritischen Punkte fehlen, kann die Lesart nicht als gesichert gelten.

433 *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London, B.L., Or. 2784, Fol. 196r, 2. – So wird in der arabischen Bibelübersetzung das Einhorn bezeichnet. Vgl. Einhorn (1976) 42.

434 *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London, B.L., Or. 2784, Fol. 196r, 3–Fol. 196v, 1.

435 Tawḥīdī, *Imtāʿ* I 184, 5–6; (Kopf 1955) 96 Nr. 132.

Tier sei um ein Mehrfaches größer als ein Zicklein und laufe sehr gut.⁴³⁶ Er erwähnt also nicht einmal die Stärke des Einhorns. Im Vergleich stimmt Qazwīnīs Beschreibung sehr genau mit derjenigen Šahmardāns überein. Für das Einhorn gilt für Qazwīnī das gleiche wie für das Nashorn: Das Horn ist seine hervorragendste Auszeichnung. Qazwīnī weist auf diese Gemeinsamkeit hin. Natürlich erwähnen alle Paralleltexte, daß das Einhorn ein Horn habe, ohne aber das Gemeinsame daran mit dem Nashorn zu betonen.⁴³⁷ Qazwīnī geht auf die spezielle Laufart „auf den Hinterbeinen“ ein, die in den Vergleichstexten keine Parallele findet, aber wohl die Lauffertigkeit des Einhorns herausstellen soll, die Qazwīnī im Anschluß als einzigartig schnell darstellt. Diese Einzigartigkeit betont auch Šahmardān: „Nichts kann es im Lauf einholen.“⁴³⁸ Weiter erfahren wir von Qazwīnī nur noch, daß dieses Tier „im Dickicht von Saḥsīn und Bulḡār“ zu Hause sei. In keinem der verglichenen Paralleltexte findet sich eine Auskunft über den Lebensraum des Tieres. Nur der „Physiologus“ meint, dort, wo das Einhorn lebe, sei ein großer See.⁴³⁹ Es gibt aber einen auch den Geographen des 13. Jahrhunderts bekannten Reisebericht über das Gebiet der Wolgabulgaren, den Ibn Faḍlān im 10. Jahrhundert verfaßt hat.⁴⁴⁰ Er berichtet, es gäbe dort in einer ausgedehnten Steppe ein einhörniges Tier. Am Ende seiner Beschreibung dieses Tieres notiert er: „Einige von den Einwohnern des Landes haben erzählt, es sei das Karkaddan.“⁴⁴¹ Ibn Faḍlān beschreibt dieses Einhorn nicht als zickleingroß, sondern – wie im Kommentar zum Nashorn bereits erwähnt – es sei kleiner als ein Kamel, größer als ein Stier, mit Kamelkopf, Stierschwanz, Maultierkörper und Stierhufen. Sein Horn wird als rund und dick beschrieben, das nach oben zu immer spitzer werde.⁴⁴² Diese Beschreibung entspricht mehr der üblichen Vorstellung des Karkaddans als der des Ḥarīš. Bei Ibn Faḍlān werden allerdings ganz andere Dinge über dieses Tier erzählt, die weder zu den tradierten Themen über Karkaddan noch über Ḥarīš gehören.⁴⁴³ Bislang können wir nur festhalten, daß Qazwīnī das kleine Einhorn als besonders schnellen Läufer beschreibt und eine relativ präzise geographische Angabe über sein Vorkommen macht. In den zum Vergleich herangezogenen

436 Hamadānī 241, 4.

437 Physiologus (Treu) 42 Nr. 22: (mitten auf der Stirn); *Kitāb nuḥūt al-ḥayawān*, London, B.L., Or. 2784, Fol. 196v, 1–2: (mitten auf dem Kopf, lang, aufrecht und gerade); Tawḥīdī, *Imtāʿ* I 184, 6–7; (Kopf 1955) 96 Nr. 132: (mitten auf dem Kopf, aufrecht und gerade); Šahmardān 124, 15: (mitten auf dem Kopf, gerade stehend); Hamadānī 241, 4 (mitten auf dem Kopf).

438 Šahmardān 124, 16–17.

439 Physiologus (Treu) 42 Nr. 22.

440 So zitiert Qazwīnī ihn z.B. namentlich im Zusammenhang mit dem Fluß Ġayḥūn in seiner Geographie, Qazwīnī, *Āṭār* 526, 5–12.

441 Ibn Faḍlān (Togan) arab. 34 u. Übers. 77.

442 Ibn Faḍlān (Togan) arab. 33 u. Übers. 76.

443 Hamadānī 264, allerdings zitiert Ibn Faḍlān namentlich im Zusammenhang seiner Darstellung des Karkaddan.

Texten, die über das kleine Einhorn sprechen, steht dagegen im Mittelpunkt der Darstellung dieses Tieres eine Geschichte, die zu den Mirabilia-Themen zählt: Das Einhorn könne nur mit Hilfe einer Jungfrau gefangen werden. Der „Physiologus“ hält fest: Die Jungfrau zähme das Tier und führe es in den Palast.⁴⁴⁴ In dem Buch *Nuṣūt al-ḥayawān* springt das Einhorn in den Schoß der strahlenden Jungfrau, um an ihren Brüsten zu saugen, wovon es wie von Wein berauscht oder schlaftrunken wird, obwohl es darin keine Milch gibt. In diesem Zustand wird es dann von den Jägern gefangen genommen.⁴⁴⁵ Im gleichen Wortlaut erzählt es Tawḥīdī.⁴⁴⁶ Bei Šahmardān ist es eine junge, saubere Dienerin des Hauses mit weißer Haut, von der das Tier sich verführen läßt, die aber auch keine Milch gibt.⁴⁴⁷ Bei Hamadānī dagegen fließt aus der Brust der jungen, weißen Dienerin Milch.⁴⁴⁸ Diese ‚phantastische‘ Erzählung verschweigt Qazwīnī. Er nennt statt dessen namentlich die Gebiete, in denen das Einhorn vorkomme. So macht Qazwīnī aus dem ‚phantastischen‘ Einhorn ein ‚reales‘ Tier ohne außergewöhnliche Eigenschaften. In der Illustration wird das Einhorn als kleines Tier mit einem Katzenkörper dargestellt,⁴⁴⁹ der aber einen sehr kurzen Schwanz erhält. Die Größe der Illustrationen richtet sich in der gesamten Handschrift gewöhnlich nach der Größe des darzustellenden Gegenstandes.⁴⁵⁰ In diesem Fall hat der Illustrator die Darstellung entsprechend klein gehalten. Das dünne Horn sitzt hoch oben auf dem Kopf zwischen dem Ansatz der Ohren und richtet sich gerade und steil nach oben. Wie im Text festgehalten, läuft das Tier auf seinen Hinterläufen und scheint die parallel nach vorne gestreckten Vorderläufe nur zum Abstützen zu benutzen.

Neben der Beschreibung des Tieres führt Qazwīnī auch einige Wirksamkeiten seiner Körperteile an. Keiner der anderen zum Vergleich herangezogenen Autoren berichtet Derartiges, selbst Šahmardān nicht. Wir können nur vermuten, daß Qazwīnī möglicherweise bei Balīnās entsprechende Informationen vorfand. Auf jeden Fall ist für Qazwīnī das Einhorn so real, daß auch seine Körperteile medizinischen Nutzen haben.

Der Vergleich zeigt, daß Qazwīnī das aus der Mirabilia-Literatur bekannte Einhorn beschreibt, ohne aber das eigentliche Mirabilia-Thema aufzunehmen. Seine Kurzbeschreibung des Tieres weist sehr genaue Übereinstimmungen mit Šahmardān auf, so daß wir eine Abhängigkeit vermuten können. Einzigartig bei Qazwīnī ist nicht nur, daß er die ‚phantastische‘ Erzählung über den Einhornfang

444 Physiologus (Treu) 42 Nr. 22.

445 *Kitāb nuṣūt al-ḥayawān*, London, B.L., Or. 2784, Fol. 196v, 4–197r, 3.

446 Tawḥīdī, *Imtāʿ* I 184, 8–12.

447 Šahmardān 124, 17–125, 3.

448 Hamadānī 241, 7.

449 Vgl. die Abbildung der Katze in München, Cod. arab., Fol. 181r.

450 Siehe etwa die großformatigen Engeldarstellungen.

wegläßt, sondern, daß er eine geographisch präzise Auskunft über sein Vorkommen hinzufügt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß Qazwīnī hier Ibn Faḍlāns Bericht über ein einhorniges Tier im Gebiet der Wolgabulgaren auf diese Weise mit dem aus der Mirabilia-Literatur bekannten Einhorn verbindet. Das von Ibn Faḍlān bereiste Gebiet war Handelszentrum für Narwal- und Walroßzähne, Produkte, die wahrscheinlich oft als Karkaddan-Hörner ausgegeben wurden, da so mit ihnen ein höherer Preis erzielt werden konnte.⁴⁵¹ Qazwīnī stellt das Karkaddan aber als ein in Indien beheimatetes Tier vor. Möglicherweise war es ihm ein Anliegen, ein Tier zu beschreiben, daß als Lieferant der „Hörner“ aus dem Norden besser in Frage kam als ausgerechnet das indische Nashorn. Da ihm aus der Tierliteratur ein weiteres Einhorn, nämlich das Ḥarīš bekannt war, beschreibt er dies, kombiniert es mit der Auskunft, es lebe im Dickicht von Saḥsīn und Bulḡār und verschweigt die Wundergeschichte.

Šādawār – das Fröhliche



Abb. 14 München, Cod.arab. 464, Fol. 181v

451 Vgl. Viré, F.: „Karkaddan“. In: EI 2 IV 648.

Transkription

Fol. 181v

(٧) شاده وار حيوان يوجد باقصى بلاد الروم ويقال لها ايضاً ارس له قرن وللقرن ثنيان
 (٨) واربعون شعبة مجوفة فاذا هبت الريح يجتمع الهوآء فيها فيسمع منه صوت فى غاية
 الطيب وبتجمع (٩) فتجتمع الحيوانات حوله لسماع ذلك الصوت فذكروا ان قرن ذلك
 الحيوان اهدى الى بعض الملوك (١٠) فتركه عند هبوب الريح بين يديه فكان يخرج منه
 صوت حتى كاد يدهش سامعه من الطرب ثم وضعوه معكوساً وكان يخرج منه صوت
 حزين حتى كاد من سماعه يغلب على سامعه البكاء

Übersetzung

Šādawār – Das ist ein Tier, das am äußersten Ende des byzantinischen Gebietes lebt. Man nennt es auch Āras. Es hat ein Horn, und dieses Horn hat 42 hohle Zinken. Wenn nun der Wind weht, sammelt sich die Luft darin und man hört einen Laut von äußerstem Wohlklang. Die Tiere versammeln sich bei ihm, um diesem Klang zu lauschen. Es wird berichtet, daß ein Horn dieses Tieres einem König als Geschenk dargereicht wurde. Er hielt es, während der Wind wehte, in seinen Händen, und da kam aus ihm ein solcher Klang heraus, daß der Zuhörende vor Entzücken beinahe betäubt wurde. Dann stellte er es umgekehrt herum, und da kam aus ihm ein so trauriger Klang hervor, daß die Menschen beim Anhören dessen beinahe das Weinen überwältigte.

Kommentar

Unter den Wildtieren, die Qazwīnī beschreibt, finden wir ein weiteres einhörniges Tier, dem er eine eigene, phantastische Geschichte zuordnet. Das Tier wird von ihm mit einem persischen Namen Šādawār, das Fröhliche vorgestellt. Diesen Namen verwendet außer Qazwīnī keiner der zum Vergleich herangezogenen Texte. Dagegen kennen die drei persischen Autoren, derjenige von *Tuḥfat al-ġarā'ib*, Šahmardān und Hamadānī ein Tier namens Āras, den zweiten Namen, den Qazwīnī anführt. Auch in einem arabischen Text aus dem 4./10. Jahrhundert, und

zwar in dem *Kitāb al-baḥṭ* des Ġābir Ibn Ḥayyān wird das Āras beschrieben.⁴⁵² Der Name Āras kann möglicherweise aus dem griechischen Wort Oryx abgeleitet werden.⁴⁵³ Ġābir Ibn Ḥayyān beschreibt das Tier genauer als Qazwīnī: Es habe die Gestalt einer Gazelle und sei meistens schwarz. Zum Horn erklärt er: „Es hat ein einziges Horn mit 42 Löchern, *tuqb*“.⁴⁵⁴ In dem Buch *Tuḥfat al-ġarāʾib* wird behauptet, das Āras ähnele einem Reh und sein Horn habe 42 Löcher.⁴⁵⁵ Šahmardān beschreibt wie Qazwīnī nicht die Gestalt des Tieres, sondern nur sein Horn, das 42 Löcher habe.⁴⁵⁶ Hamadānī behauptet, sein Horn habe vier Löcher.⁴⁵⁷ Qazwīnī beschränkt sich wie Šahmardān auf die Hornbeschreibung. Er spricht aber nicht von Löchern wie alle anderen Texte, sondern beschreibt 42 hohle Abzweigungen, *šūba muġawwafa*, die der Illustrator in der Abbildung als dornartige Fiederungen des sehr langen, dünnen Hornes wiedergibt. Für die Gestaltung des Tieres selbst bot Qazwīnīs Text dem Illustrator keinen Anhaltspunkt. Er entwirft einen raubkatzenähnlichen Körper.⁴⁵⁸ Die wunderbare Eigenschaft des Hornes, das wie ein Blasinstrument tönen kann, wird in allen Paralleltexten beschrieben. Ġābir Ibn Ḥayyān führt als einziger aus, der Wind müsse vom Ansatz des Hornes bis zu seinem äußersten Ende hindurchblasen, damit diese melodischen Klänge erzeugt werden können. Sehr ausführlich schildert er als einziger, wie das Āras aufgrund seiner wunderbaren Kraft zum König der Tiere wird, weil die anderen Tiere, durch seine Stimme verzaubert, zu seinem Besitz werden, ihm folgen und dienen, bei ihm Schutz suchen und es vor Widrigkeiten schützen. Das Buch *Tuḥfat al-ġarāʾib* beschreibt, wie die versammelten anderen Tiere sich freuen, *šādī kunand* und vor ihm drehen, also wohl vor Freude tanzen. Es heißt dann: „In diesem Gebiet wird es König der Tiere genannt.“⁴⁵⁹ Die beiden persischen naturkundlichen Enzyklopädien und auch Qazwīnī berichten darüber nicht. Nachdem Ġābir Ibn Ḥayyān das Āras vorgestellt hat, erzählt er folgende Geschichte: Platon soll es gewesen sein, der dem Tier auflauerte, eine große Anzahl von Jagdnetzen errichtete, bis er es fing und sein Horn nahm. Wenn man es umdrehte und der Wind hindurchblies, erzeugte es einen äußerst traurigen Klang.

452 Die entsprechende Passage hat P. Kraus in: Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'Histoire des Idées Scientifiques dans l'Islam. II. Kairo, 1942. Nachdruck Hildesheim, 1989. 67, Anm. 14 ediert wiedergegeben (9 Zeilen) aus: *Kitāb al-baḥṭ*, Fol. 114b.

453 Vgl. Kraus II 1942 (1989) 67, Anm. 15. – Das Oryx ist ein einhörniges Tier, das Aristoteles bei der Diskussion über Horn- und Hufräger als Ausnahmeerscheinung anführt, s.o.S. 214. Ibn Sīnā aber umschreibt diesen griechischen Namen in seinem *Kitāb al-ḥayawān* als ارقص.

454 Ġābir Ibn Ḥayyān, *al-Baḥṭ*, in: Kraus II 1942 (1989) 67, Anm. 14, 3.

455 *Tuḥfat al-ġarāʾib* 35, 10–11.

456 Šahmardān 125, 11–12.

457 Hamadānī 234, 17.

458 Ein Hinweis, daß weder der Text des Ġābir, der von einer Gazellengestalt spricht, noch die Beschreibung als Reh aus *Tuḥfat al-ġarāʾib* präsent war.

459 *Tuḥfat al-ġarāʾib* 36, 1.

Dieses Horn befände sich noch heute in der Familie des Platon.⁴⁶⁰ *Tuḥfat al-ġarā'ib* zitiert ein Buch der Altvorderen mit der Nachricht, Platon habe mit List und Tücke dieses Tier gefangen und sein Horn abgerissen. Es sei noch viele Jahre von seinen Schülern aufbewahrt worden. Auch Šahmardān berichtet über diesen Einhornfang, ohne aber den Eigennamen Platons zu erwähnen. Es sei ein wichtiger Mann gewesen, der das Tier durch Überlisten fing und das Horn abschnitt. Hamadānī schließlich erzählt über einen König, der das Tier fing. Qazwīnī seinerseits berichtet nicht über den Fang des Tieres, sondern behauptet, das Horn habe der König als Geschenk erhalten.

Wie wir sehen konnten, nimmt Qazwīnī in seinen großen Tierkatalog ein Tier auf, das ihm aus der persischen Literatur bekannt war. Die angeführten Vergleichstexte stellen es als Āras vor. Qazwīnī gibt ihm einen zusätzlichen, persischen Namen: Šādawār, das Fröhliche, den er möglicherweise aus der Wirkung des Wunderhornes abgeleitet hat. Allerdings verwendet von den drei persischen Texten in diesem Zusammenhang nur *Tuḥfat al-ġarā'ib* einmal die Vokabel *šād* im Sinne von Freude (*šādī kunand*). Auch darüber hinaus erscheint Qazwīnīs Darstellung im Vergleich ausgesprochen selbständig, zum Beispiel seine Version, der König erhalte das Horn als Geschenk. Er ist der Einzige, der berichtet, es lebe im byzantinischen Gebiet, Bilād ar-Rūm. Höchstwahrscheinlich verbirgt sich in dieser Auskunft ein Anklang an die Überlieferung, das Wunderhorn dieses Tieres sei von Platon erbeutet worden. Selbst in der Beschreibung des Hornes fällt Qazwīnī aus der Reihe, da er von 42 „hohlen Zinken“ spricht. Endlich gibt Qazwīnī für dieses Tier mit dem musikalischen Wunderhorn keine weiteren Wirksamkeiten seiner Körperteile an, da die Geschichte, die traditionell über das Āras erzählt wurde, bereits eine Wirksamkeit eines speziellen Körperteils, nämlich des Hornes zum Inhalt hat.

460 Ġābir Ibn Ḥayyān, al-Baḥṭ, in: Kraus II 1942 (1989) 67, Anm. 14, 6–8.

Qazwīnīs Tiere: Eine Verbindung naturkundlichen und medizinischen Wissens, von Gewöhnlichem und Außergewöhnlichem

Qazwīnīs Rezeption der unterschiedlichen Literaturgattungen

Anhand der Einleitung Qazwīnīs, die die Tiere allgemein beschreibt und sie von den beiden anderen Naturreichen abgrenzend definiert, konnte gezeigt werden, daß er in diesen theoretischen Formulierungen in starkem Maße von der Darstellung der Tiere in den *RASĀ'IL IHWĀN AŞ-ŞAFĀ'* abhängig ist. Es konnten wörtliche Übereinstimmungen aufgezeigt werden, die diese Abhängigkeit eindeutig beweisen, auch wenn Qazwīnī an keiner Stelle seines Textes diese philosophische Enzyklopädie explizit erwähnt und als seine Quelle nennt. Neben wörtlichen Übernahmen hat Qazwīnī die Gedanken aus den *Rasā'il*, die dort viel Platz einnehmen, gebündelt und sie daher mit seinen eigenen Worten wiedergeben. Da inhaltlich keine Abweichung zu registrieren ist, können wir davon ausgehen, daß Qazwīnī das System der *Ihwān aṣ-Ṣafā'* verstanden hatte. Eigenständige Kriterien zur Unterscheidung des Tierreichs hat er nicht entwickelt. In diesem Punkt ist die bisherige Forschung zu korrigieren.⁴⁶¹ Neben den *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* zieht Qazwīnī für seine theoretischen Einleitungen auch IBN SĪNĀS *Kitāb al-ḥayawān* als Quelle heran.⁴⁶²

Qazwīnīs Systematik des Tierreichs ist sowohl in ihrer Aufteilung als auch in ihrer Definition von der Darstellung der Tiere in den *Rasā'il* abgeleitet. Er vereinfacht deren System ein wenig, wodurch gleichzeitig die Zuordnung einzelner Tiere unproblematischer wird. Darüber hinaus präzisiert Qazwīnī durch die Einführung der Bezeichnung *dawābb* für die Reittiere, womit eindeutig Unpaarhufer bezeichnet sind, die Begrifflichkeit der *Ihwān aṣ-Ṣafā'*.

Qazwīnī hat aus der theoretisch-philosophischen Literatur den wissenschaftlichen Rahmen für seine Tierdarstellungen abgeleitet, der durchdacht ist und konsequent eingehalten wird. Seine Beschreibungen der einzelnen Tiere aber unterscheiden sich grundlegend von den in der philosophischen Literatur üblichen. Für die Tierbeschreibungen hat Qazwīnī völlig andere Quellen herangezogen.

Schon anhand der Vorsteilung der zoographischen Vergleichstexte wurde deutlich, daß Qazwīnī für die Präsentation seiner Tierbeschreibungen, in der jedem Tier ein eigener Abschnitt gewidmet ist und diese systematisch angeordnet werden, mit der Präsentationsform der Tiere in den PERSISCHEN NATURKUNDLICHEN

461 S.o. S. 148f. (Einteilung der Tiere nach ihren Selbstschutzmechanismen).

462 S.o. S. 214 (Diskussion über das gleichzeitige Vorkommen von Horn und Vollhuf beim Nashorn).

ENZYKLOPÄDIEN übereinstimmt. Innerhalb einer Tierklasse ordnet Qazwīnī die Tiere – wie Hamadānī – alphabetisch.

Die herausragende Kombination einer allgemeinen Tierbeschreibung mit den Wirksamkeiten der Körperteile, –organe und –sekrete dieses Tieres teilt Qazwīnī nur mit ŠAHMARDĀN. Alle anderen Vergleichstexte beinhalten entweder eine allgemeine Beschreibung der Tiere oder widmen sich ihrer medizinischen Nutzung. Erst im Verlauf des 13. und 14. Jahrhunderts – zusammen mit Qazwīnī – treten derartige Zusammenstellungen des öfteren auf.⁴⁶³ Aufgrund der Gemeinsamkeit liegt es nahe, daß Qazwīnī diese Idee, naturkundliche und medizinische Kenntnisse zu kombinieren, von Šahmardān übernommen hat.

Anhand der untersuchten Tierdarstellungen konnte gezeigt werden, daß Qazwīnī auch inhaltlich größtenteils mit Šahmardān übereinstimmt, was besonders deutlich bei Hase und Frosch zu beobachten war. Dennoch ist es schwierig, eine direkte Abhängigkeit anhand wörtlicher Zitate etwa zu beweisen, da Qazwīnī den persischen Text ins Arabische übertragen mußte. Daher konnte lediglich eine weitgehende Ähnlichkeit mit Šahmardāns Text aufgezeigt werden.

Ein zusätzlicher Hinweis macht es noch wahrscheinlicher, daß Qazwīnī Šahmardāns Buch direkt als Quelle verwendet hat: Qazwīnī erwähnt Tiere, die außer bei Šahmardān in keinem der anderen Vergleichstexte erwähnt werden. Um sicher zu sein, daß es sich nicht nur um eine zufällige Übereinstimmung handelt, müssen diese Tierbeschreibungen auch inhaltlich miteinander verglichen werden: Dazu gehört einer der Vögel, und zwar der Taucher, *Ġawwāš*, den auch Šahmardān so nennt.⁴⁶⁴ Qazwīnī gibt zusätzlich als persische Bezeichnung *Māhī ḥwār*, Fischfresser, an. Šahmardān und Qazwīnī behaupten gemeinsam, dieser Vogel lebe an den Flußufern Bašras, und beschreiben in sehr ähnlicher Art und Weise seine Fangmethode, wobei Qazwīnī sich knapper faßt. Nur bei Qazwīnī finden wir die Beobachtung: „Das Merkwürdigste daran ist sein Verweilen unter Wasser, denn das Wasser reißt ihn nicht mit, trotz der Leichtigkeit seines Körpers.“ Šahmardān erzählt eine Geschichte, die er wie folgt einleitet: „Man sagt, dieser Taucher habe einmal...“. Sie handelt von einem Raben, der dem Taucher einen Fisch stahl, und wieder einen Fisch stahl und an dem sich der Taucher beim dritten Mal übel rächte, indem er ihn unter Wasser zog, bis der Rabe starb. Qazwīnī übernimmt diese Erzählung, die er folgendermaßen einleitet: „Einer von ihnen erzählt: Ich sah einen Taucher...“. Qazwīnī verkürzt die Erzählung ein wenig, insofern der Taucher schon beim zweiten Mal zupackt. Zum Schluß erklärt Qazwīnī, Blut und Knochen des Tauchers hätten eine spezielle Wirksamkeit

463 Neben Qazwīnī trifft dies auf die anonyme Person zu, die im späten 13. / frühen 14. Jhdt. genau mit diesem Ziel das *Kitāb nuʿūt al-ḥayawān* (wohl aus dem 10. Jhdt.) mit dem *Kitāb manāfiʿ al-ḥayawān* (aus der 1. Hälfte des 11. Jhdts.) in einer Handschrift verbindet. Im späten 13. Jhdt. baut auch Ibn Abi l-Ḥawāfir sein Tierbuch nach diesem Schema auf.

464 München, Cod. arab. 464, Fol. 194r, 13–22; Šahmardān 163, 4–15.

gemeinsam. Šahmardān gibt zu diesem Vogel keine Wirksamkeiten an. Zweifellos bestehen sehr große Ähnlichkeiten zwischen den beiden Texten. Qazwīnī übernimmt die Themen von Šahmardān, die er einerseits knapper darstellt, andererseits ergänzt. Außerdem wandelt Qazwīnī den Charakter der Erzählung, die bei Šahmardān wie ein Märchen wirkt („Ein Taucher hat einmal...“ + dreimalige Wiederholung des Fischfangs), in einen Augenzeugenbericht um. Ein weiteres Tier, das nur bei Šahmardān und Qazwīnī beschrieben wird, ist der Fisch *Qustā*.⁴⁶⁵ In diesem Fall übernimmt Qazwīnī sehr genau die Nachricht von Šahmardān, dieser Fisch sei so groß, daß man aus seinem Rippenknochen⁴⁶⁶ eine Brücke baue, über die man laufen kann. Die Wirksamkeit seines Fettes bei Aussatz gibt Qazwīnī etwas knapper wieder.

Weiterhin beschreiben Šahmardān und Qazwīnī den Fisch *Qātūs*.⁴⁶⁷ Gemeinsam behaupten sie, es sei ein großer Fisch, der das Schiff zerstöre; die Seeleute⁴⁶⁸ würden ihn kennen und einen Lappen mit Menstruationsblut an das Schiff hängen, wovor der Fisch flieht. Diesen Fisch kennt auch Hamadānī.⁴⁶⁹ Er berichtet zunächst etwas anderes: Aus seinem Mund ströme Moschusgeruch, so daß die (anderen) Fische sich vor ihm versammelten, von denen er fresse, bis er groß werde. Hamadānī fährt dann fort: „Greift er ein Schiff an, hat er vor tausend Schwertern keine Angst; aber er flieht vor einem Lappen mit Menstruationsblut.“ Zwar handelt es sich hier um das gleiche Thema; doch Qazwīnīs Abhängigkeit von Šahmardān ist unverkennbar. An der Darstellung eines anderen Wasserlebewesens, der Garnele, *Rūbiyān*,⁴⁷⁰ wird Qazwīnīs Abhängigkeit von Šahmardān nochmals deutlich: Beide Autoren teilen mit, es handele sich um eine bekannte Art und berichten dann über ihre Wirksamkeiten: Garnelenfleisch ziehe Pfeilspitzen und Dorne aus dem Körper; mit schwarzen Kichererbsen gekocht, reinige es den Magen von Kürbiskernen und steigere die Lust.⁴⁷¹ Qazwīnī faßt die Aussagen

465 München, Cod. arab. 464, Fol. 77v, 6–7; Šahmardān 182, 15–18. – In dieser Form ist der Name sowohl in der Wāsiṭer HS als auch in der Edition des Nuzhat-nāma zu lesen. (Dagegen hat die Ed. Wüst und folglich Ethé (1868) 289: Qatā). Es scheint sich – mit dem Fisch namens Qātūs zusammen – um griechische Namen in arabischer Transkription zu handeln. Da es sich bei beiden Fischen um sehr große Tiere handelt, hält Ethé (1868) 289 sie für verschiedene Walfischarten.

466 Šahmardān 182, 15: استخوان پهلووش ; München, Cod. arab. 464, Fol. 77v, 6: عظم ضلعه

467 München, Cod. arab. 464, Fol. 77v, 4–5; Šahmardān 182, 11–14.

468 Šahmardān 182, 12: الملاحون ; München, Cod. arab. 464, Fol. 77v, 5: الملاحان

469 Hamadānī 306, 11–13, der in der Edition als *Fātūs* wiedergegeben wird.

470 München, Cod. arab. 464, Fol. 74r, 14–19; Šahmardān 182, 19 – 183, 7. (Durch die Parallele bei Šahmardān ist es gesichert, den Namen in der Wāsiṭer HS so zu lesen. Dagegen notiert die Ed. Wüst und folglich Ethé (1868) 275: Duibān, ohne Übersetzung. In den beiden Beirut-Editionen kommt dieses Tier nicht vor.)

471 Šahmardān: تير \ خار - حمص سياه \ كدو دانه ;
Qazwīnī: نصل \ شوك - حمص اسود \ حب القرع

etwas kürzer und übergeht weitere Wirksamkeiten, die Šahmardān von Galle und Fett weiß.⁴⁷² Aber das von Qazwīnī Mitgeteilte stimmt im Detail mit Šahmardān überein.⁴⁷³ Die Summe dieser Übereinstimmungen stützt die Annahme, daß Qazwīnī wirklich Šahmardāns Buch *Nuzhat-nāma* als Quelle für seine Tierdarstellungen verwendet hat.

Anhand der untersuchten Tierdarstellungen wurde deutlich, daß Šahmardān viele der aus Ğāhiz' *Kitāb al-ḥayawān* bekannten Themen notiert hat. Die meisten dieser Themen übernimmt Qazwīnī, wobei er häufig auf den arabischen Originaltext zurückgreift. Andere Themen, über die Šahmardān berichtet, sind der *Mirabilia*-Literatur zuzuordnen. Diese Tradition wurde anhand des *Kitāb nu'ūt al-ḥayawān* und Tawḥīdīs aufgezeigt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Qazwīnī diese Themen über Šahmardān aufgenommen hat. Da Qazwīnī die Geschichten meist kürzt, wie etwa in der Erzählung über die Verjüngung des Adlers, fällt es schwer, eine Quelle eindeutig zu bestimmen; aber bei der Beschreibung des Einhorns wurde die Abhängigkeit von Šahmardān deutlich.

Für den zweiten Teil der Tierdarstellungen, in dem Qazwīnī über die Wirksamkeiten einzelner Teile des Tieres spricht, konnten ebenfalls inhaltliche Übereinstimmungen mit Šahmardān festgestellt werden.

Aufgrund der zahlreichen Beispiele können wir mit größter Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, daß Qazwīnī für seine Tierdarstellungen Šahmardāns Text als Hauptquelle heranzog. Von ihm übernimmt er nicht allein das Grundgerüst, sondern auch großenteils den Inhalt, den er dann durch Informationen aus weiteren Quellen bereichert, um so neue Schwerpunkte zu setzen.

Qazwīnī zieht für den allgemeinen Teil neben Šahmardān in hohem Maße das *KITĀB AL-ḤAYAWĀN* des ĞĀHIZ heran. Für diesen Teil stellt Ğāhiz eine ebensowichtige Quelle wie Šahmardān dar. Ein bedeutender Unterschied liegt in der Art, wie Qazwīnī diese relativ alte Quelle im Vergleich zu seinem jüngeren, persischen Vorbild verwendet: Innerhalb seiner Tierbeschreibungen verweist er 26 Mal namentlich auf Ğāhiz,⁴⁷⁴ Šahmardān erwähnt er nicht ein einziges Mal. Es

472 In der Ed. Wüst ist eine weitere Wirksamkeit der Galle zu lesen, die aber mit Šahmardāns Nachrichten nichts gemein hat.

473 Zu der Garnele notiert auch Qalānisī eine Wirksamkeit, die sich aber weder bei Šahmardān noch Qazwīnī findet. Qalānisī, *Aqrābādīn* 307, 16.

474 München, Cod. arab., Fol. 73v, 15 (Aal); Fol. 76r, 14 (Karpfen); Fol. 76v, 2 u. 7 u. 12 (Frosch); Fol. 77r, 16 (Flußpferd); Fol. 78v, 18 (Schwertfisch); Fol. 170v, 6 (Esel); Fol. 177v, 18 (Tiger); Fol. 180r, 18 (Wolf); Fol. 182v, 20 (Gepard); Fol. 184, 15 (Hund); Fol. 186r, 9 (Vögel); Fol. 188v, 20 (Taube); Fol. 189v, 7 (Frankolinuhne); Fol. 190v, 14 (Krähe); Fol. 191v, 4 (Taubenart *šifnīn*); Fol. 192v, 12 (Adler); Fol. 195r, 23 (Kranich); Fol. 195v, 21 (Reiher); Fol. 198r, 1 (Viper); Fol. 198r, 19 (Floh); Fol. 201r, 5 (Fliege); Fol. 202v, 8 (Dornschwanzeidechse); Fol. 203, 1 (Stinktierre); Fol. 203r, 13 (Skorpion). – In der Ed. Wüst finden sich zu Drache, Delphin und Fische drei weitere Verweise auf Ğāhiz.

folgen dann in der Regel wörtliche Zitate nach Ğāḥiẓ.⁴⁷⁵ Es konnte gezeigt werden, daß Qazwīnī über die Stellen hinaus, die er selbst als Worte des Ğāḥiẓ markiert, sehr häufig wörtliche Auskünfte aus dem *Kitāb al-ḥayawān* übernimmt. Darüber hinaus stellte sich heraus, daß Qazwīnī einige seiner Ğāḥiẓ-Zitate als Worte anderer Autoritäten, z.B. der Jäger, Beduinen oder Inder einführt. Dasselbe trifft auf Gedichte zu, die Qazwīnī als Worte des jeweiligen Dichters ausweist.⁴⁷⁶ Die meisten Zitate hat Qazwīnī verkürzt, indem er aus einem längeren Abschnitt bei Ğāḥiẓ immer wieder einzelne Satzteile wegläßt und nur die Hauptlinie des Gedankens oder der Geschichte aufgreift. Manchmal nimmt Qazwīnī dabei leichte Änderungen vor, hauptsächlich in der Wortstellung. Insgesamt kann Qazwīnī durch diese Art des Zitierens viele Nachrichten aufgreifen und sie dem Leser in einer im Vergleich zu Ğāḥiẓ bündigen, einfachen und eben nicht ausschweifenden Form präsentieren.

Qazwīnī benutzt die Formulierungen des Ğāḥiẓ auch zu allgemein bekannten Themen, die in der tierkundlichen Literatur immer wieder erscheinen. Er legt also besonderen Wert darauf, die von allen als Vorbild akzeptierte Autorität zu den Tieren wörtlich heranzuziehen. Seine hohe Schätzung des *Kitāb al-ḥayawān* geht auch daraus hervor, daß er viele Auskünfte aus dem reichen Angebot bei Ğāḥiẓ zusätzlich auswählt, die in den anderen tierkundlichen Werken nicht zu finden sind. Qazwīnī benutzt das *Kitāb al-ḥayawān* also in weit stärkerem Maße als Quelle als alle anderen verglichenen Autoren. Das zeigt sich ebenfalls darin, daß Qazwīnī bestimmte Tiere aufführt, die außer bei Ğāḥiẓ in keinem der anderen Werke nachgewiesen werden konnten. Dazu zählen der Pfeifer, die Stechfliege und die Viehzecke.⁴⁷⁷

Es ist eindeutig, daß Qazwīnī das gesamte Werk des Ğāḥiẓ kannte und aus dessen Fülle einzelne tierkundliche Nachrichten auswählte, die er dann einer speziellen Tierdarstellung zuordnete. Aufgrund der unterschiedlichen Struktur der beiden Werke wird Qazwīnīs Auswahl bereits dadurch eingeschränkt, daß sich die Nachrichten nur auf ein Tier beziehen sollen. Ein sehr hoher Anteil der von Ğāḥiẓ gesammelten Angaben erwähnen mehrere Tiere zusammen. Aus diesem Grund kann es für Qazwīnī sinnvoll sein, eine Schilderung speziellen Verhaltens etwa,

475 So bei den untersuchten, namentlich ausgewiesenen Zitaten zu Adler und Frosch.

476 Z.B. beim Hasen: Gedicht des Imru l-Qays; und auch: München, Cod. arab. 464, Fol. 77r, 25 (Flußpferd): Gedicht des ʿAmr b. Saʿd; vgl. Ğāḥiẓ VII 250; und Fol. 188r, 17 (Großtrappe): Gedicht des al-Aswad ad-Duʿalī; vgl. Ğāḥiẓ V 445.

477 München, Cod. arab. 464, Fol. 191v, 15–18 (Pfeifer); übersetzt bei Jacob (1892) 107f.; vgl. Ğāḥiẓ III 405, 7–10; Fol. 199v, 4–8 (Stechfliege); übersetzt bei Wiedemann (1916) 339; vgl. Ğāḥiẓ VI 454, 9–10 u. 454, 13 – 455, 1 u. 456, 11 – 457, 1; Fol. 206r, 6–8 (Viehzecke); übersetzt bei Wiedemann (1916) 353 + Was der Dichter sagt, wenn er über die Fettleibigkeit des Kamels spricht; vgl. Ğāḥiẓ VI 22, 1–2 u. 5.

von dem Ğāḥiẓ sagt, drei Tiere verhielten sich so, dreimal zu notieren.⁴⁷⁸ Die meisten Auskünfte, die Qazwīnī aus Ğāḥiẓ' Werk aufgreift, beinhalten Aussehen und Verhalten der Tiere. Nur gelegentlich integriert Qazwīnī Gedichtverse, von denen sehr viele im *Kitāb al-ḥayawān* gesammelt wurden.

Meist übernimmt Qazwīnī Angaben über Tiere, ohne dabei Fragen zu stellen und ohne eigenen Kommentar. Sogar sehr kritische Bemerkungen seitens Ğāḥiẓ läßt Qazwīnī außer Acht⁴⁷⁹ und berichtet stattdessen über Tiere, die Ğāḥiẓ nicht für würdig hielt, besprochen zu werden.⁴⁸⁰ Nur bei seiner Darstellung der Zeugung und frühen Entwicklung des Frosches war eine sehr subtile Zurückhaltung gegenüber der von Ğāḥiẓ überlieferten Tradition nachzuweisen.

Am Beispiel des Hasen ließ sich beobachten, daß bereits Ğāḥiẓ einige Nachrichten in einem eigenen Abschnitt unter der Überschrift *Min a'caǧīb al-arnab* (Über die Wunderdinge zum Hasen) vereint. So konnte auch Ğāḥiẓ als Quelle für besonders ausgefallene, außergewöhnliche Berichte über einzelne Tiere dienen.

Neben Šahmardān wurde eine weitere persische naturkundliche Enzyklopädie mit Qazwīnīs Tierdarstellungen verglichen, und zwar HAMADĀNĪS Buch *'Aǧā'ib al-mahlūqāt*, das eine erste auffällige Gemeinsamkeit mit Qazwīnī teilt: Beide Bücher haben den gleichen Titel. Im Vergleich der Gesamtstruktur enzyklopädischer Werke mit Qazwīnīs Weltbeschreibung konnte gezeigt werden, daß Hamadānīs Werk im Aufbau demjenigen Qazwīnīs am ähnlichsten ist. Diese Ähnlichkeit trifft auf die Form, nicht aber auf den Inhalt zu. Anhand der untersuchten Tierdarstellungen wurde deutlich, daß die beiden Werke zwar verwandt sind, aber im inhaltlichen Detail so weitreichende Unterschiede aufweisen, daß wir nicht davon ausgehen können, Qazwīnī habe dieses Buch als Quelle benutzt. Es gibt aber auch in diesem Fall einige Tiere, die nur bei Qazwīnī und Hamadānī vorkommen; mindestens aber weder von Šahmardān noch von Ğāḥiẓ erwähnt werden. Um festzustellen, ob Qazwīnī Hamadānīs Werk wenigstens für diese Tiere als Grundlage heranzog, sollen sie kurz untersucht werden. Zu diesen Tieren zählt der Vogel *Abū Barāqiš*, den Hamadānī *Bū Qalamūn* nennt.⁴⁸¹ Das hervorragende Merkmal dieses Tieres – die Vielfarbigkeit seines Federkleids – wird von beiden Autoren genannt, aber unterschiedlich ausgeführt. Auch in weiteren Angaben unterscheiden sich die beiden Texte. Ähnliches gilt für die Darstellung des Vogels *Abū Hārūn*.⁴⁸² Das Thema des traurig stimmenden nächtlichen Sängers sprechen beide Autoren an, die Ausführung des Themas unterscheidet sich aber deutlich, jeder berichtet eine andere Geschichte. Dieser Vogel wird auch in dem persischen

478 Vgl. 167f.: Nicht nur der Adler, auch Aasgeier und Geier verfolgen die Heere.

479 Z.B. diskutiert Ğāḥiẓ die Möglichkeit der Geburtsszene des Karkaddan, vgl. S. 226.

480 Über das Ḥariš, vgl. S. 232.

481 München, Cod. arab. 464, Fol. 186r, 15–21; Hamadānī 279, 20–21.

482 München, Cod. arab. 464, Fol. 186r, 22–27; Hamadānī 278, 8–13.

Buch *Tuḥfat al-ġarā'ib* genannt.⁴⁸³ Hier entspricht die Art der Darstellung derjenigen Qazwīnīs, allerdings in ausführlicheren Worten. Es wird folgende Geschichte erzählt: „Wenn eine Karawane an ihm vorbeizieht und sich in dieser Karawane ein Liebender befindet, tritt er aus der Karawane heraus. Solange es nicht Tag wird, weicht er nicht von ihm, sondern bleibt mit gebrochenem Herzen zurück.“ Qazwīnī erzählt die gleiche Geschichte, allerdings auf allgemeinere Weise: „Falls ein Liebender vorbeikommt, der seine Stimme hört, ist er nicht mehr in der Lage, seinen Weg fortzusetzen, sondern setzt sich nieder, lauscht seiner Stimme und weint bis zum Morgen.“ Auch wenn eine direkte Abhängigkeit von *Tuḥfat al-ġarā'ib* nicht bewiesen werden kann, ist es doch deutlich, daß Hamadānī nicht als Quelle in Betracht kommt.

Es gibt noch einen Vogel, den unter den bekannten Autoren nur Qazwīnī, Hamadānī und *TUḤFAT AL-ĠARĀ'IB* erwähnen: Den Wundervogel *Qawqans*.⁴⁸⁴ Qazwīnī schreibt: „Qawqans ist ein Vogel, der in Indien lebt. Der Verfasser von *Tuḥfat al-ġarā'ib* sagt, daß diese Vögel bei der Heirat viel Brennholz für das Nest sammeln. Dann hört das Männchen nicht auf, seinen Schnabel am Schnabel des Weibchens zu reiben, bis durch ihr beider Reiben das Feuer in jenem Brennholz entfacht ist und auflodert. Dabei verbrennen sie beide. Wenn nun der Regen auf ihre Asche niederfällt, werden Würmer geboren. Dann wachsen ihm Flügel und er wird größer, und so wird er ein Qawqans, wie es seine Eltern waren. Dann macht er das gleiche, was seine Eltern taten – und Gott weiß es am besten.“ Qazwīnī gibt in diesem Fall seine Quelle, nämlich *Tuḥfat al-ġarā'ib* an, in der genau diese Geschichte zu lesen ist. Hamadānī weiß viel mehr über den Vogel *Qaqanūs* zu berichten, da er ihn gleich setzt mit einem Vogel namens *Aġfaṭūs*.⁴⁸⁵ In dieser Version sammelt der Vogel, der sein Nest aus Zimt baut, Zimt, um sich zu verbrennen. Es wird nur von einem Vogel berichtet, der mit den Flügeln schlägt, um das Feuer zu entzünden. Es ist ganz deutlich, daß Hamadānī im Vergleich zu *Tuḥfat al-ġarā'ib* und Qazwīnī zwar über den gleichen Vogel berichtet, das Thema aber völlig anders gestaltet. Aufgrund dieses Beispiels konnte eine andere Quelle Qazwīnīs identifiziert werden: Das Buch *Tuḥfat al-ġarā'ib*. Qazwīnī zitiert dieses Buch innerhalb seiner Tierbeschreibungen nur dieses eine Mal, es ist aber gut vorstellbar, daß er es für weitere Tierbeschreibungen herangezogen hat.⁴⁸⁶ In

483 *Tuḥfat al-ġarā'ib* 128.

484 München, Cod.arab. 464, Fol. 195r, 12–17; *Tuḥfat al-ġarā'ib* 123, 11–18; *Qaqans*; Hamadānī 294, 9–21; *Qaqanūs*.

485 Vgl. *Ġāḥiz* III 515; Ibn al-Faqih, *Kitāb al-buldān* 207.

486 Qazwīnī zitiert dieses Buch mehrmals bei seiner Beschreibung der Brunnen, Berge, Flüsse und Meere und auch einige Male in seinem geographischen Werk. Diese Stellen hat M. Kowalska gesammelt, um die bis dahin nicht identifizierte Quelle *Tuḥfat al-ġarā'ib* genauer zu beschreiben. Kowalska, M.: „Remarks on the unidentified Cosmography *Tuḥfat al-ġarā'ib*.“ In: FO IX (1968) 11–18. – Bei der Präsentation dieses Werkes (s.o. S. 129) wurde deutlich, daß

diesem Fall handelt es sich um einen Bericht, der in dem Buch *Tuḥfat al-ğarā'ib* als Wunder der Welt vorgestellt wird. Es scheint, Qazwīnī habe aus diesem Buch speziell die Kapitel über die geographisch verteilten Wunder, *ʿağā'ib* benutzt.

Was die GEOGRAPHISCHE LITERATUR betrifft, die zum Vergleich mit Qazwīnīs Beschreibung des Nashorns herangezogen wurde, mußten wir feststellen, daß diese Literaturgattung für Qazwīnī bei seinen Tierdarstellungen keine wichtige Quelle darstellt.

Am Beispiel des Tieres Sinād zeigte sich jedoch, daß Qazwīnī AL-BĪRŪNĪ gelesen und aus dessen *Ātār al-bāqiya* eine Nachricht für seine Tierdarstellung aufgegriffen hat. Die Aufnahme dieser Nachricht aus einem anderen Zusammenhang bot die Möglichkeit, das Tier Sinād einzuführen. Qazwīnī weist an dieser Stelle namentlich auf den Autor hin, den er innerhalb seiner Tierbeschreibungen noch zweimal zitiert, und zwar in dem Abschnitt über die Tiere in merkwürdiger Gestalt.⁴⁸⁷

Das Beispiel des Einhorns zeigte, daß Qazwīnī wahrscheinlich den entsprechenden Passus aus IBN FADLĀNS Reisebericht für seine Darstellung bearbeitet hat. An anderer Stelle zitiert Qazwīnī Aḥmad Ibn Faḍlān namentlich, den er als „den Gesandten Muḥtaḍid bi-llāhs zu dem König der Bulgaren“ vorstellt.⁴⁸⁸

Innerhalb seiner Tierdarstellungen führt Qazwīnī zehn mal KORANVERSE an, und zwar in seinen Einleitungen und zu einzelnen Tieren.⁴⁸⁹ Qazwīnī hat für seine Tierkunde den Koran als Quelle nicht erschöpfend genutzt. Im Koran werden sehr viel mehr Tiere namentlich, meist im Rahmen einer Erzählung angeführt, einige der Suren sind nach Tieren benannt und die Schöpfung der Tiere wird an verschiedenen Stellen beschrieben.⁴⁹⁰ Qazwīnī scheint aber Wert darauf gelegt zu

Tuḥfat al-ğarā'ib kein kosmographisches Werk ist – wie dies von Kowalska angenommen wird. Es widmet sich den praktischen, von der Physik abgeleiteten Wissenschaften (vgl. die Auflistung dieser Wissenschaften bei Vesel (1986) 46f.) und steht darin möglicherweise in der Tradition von Ğābir Ibn Ḥayyāns *Kitāb al-ḥawāṣṣ*.

487 München, Cod. arab. 464, Fol. 212r, 19 (ein geflügelter Fuchs); Fol. 212v, 7 (ein Pferd mit Hörnern).

488 München, Cod. arab., Fol. 210v, 2. (In der Ed. Wüst fehlt an dieser Stelle der Name Ibn Faḍlāns und in den Editionen šarq u. āfāq fehlt die Erzählung ganz.) Es wird über einen riesenhaften Mann berichtet, der dem Fluß Atil entstieg. Qazwīnī zitiert wörtlich Ibn Faḍlāns Text (vgl. Ibn Faḍlān (Togan) arab. 31 u. Übers. 69–72), den er kürzt und so umstellt, daß nur die Beschreibung des Riesen stehenbleibt.

489 München, Cod. arab., Fol. 144r, 16–17: Sure 2, 235; Fol. 144v, 6: Sure 16, 8, zweite Hälfte (Über die Tiere); Fol. 169r, 1–2: Sure 16, 8, erste Hälfte (Über die Reittiere); Fol. 171r, 10: Sure 36, 71–72 (Über die Weidetiere); Fol. 186r, 5: Sure 16, 79 (Über die Vögel); Fol. 197r, 23: Sure 16, 8, zweite Hälfte (Über die Kriecher und Schwärmer); Fol. 169r, 14: Sure 38, 32 (Pferd); Fol. 171v, 1: Sure 88, 17 (Kamel); Fol. 198v, 10: Sure 2, 26 (Mücke); Fol. 206v, 5: Sure 16, 68–69 (Biene).

490 Vgl. Eisenstein (1990) 12–15.

haben, in seinen Einleitungen zu den verschiedenen Tierklassen wenigstens einen halben Vers aus dem Koran anzubringen.

Qazwīnī führt einige PROPHETISCHE TRADITIONEN an.⁴⁹¹ Für das Ḥadīṭ, das er im Zusammenhang mit dem Frosch zitiert, konnte jedoch gezeigt werden, daß er dafür nicht auf ein Ḥadīṭwerk direkt zurückgreifen mußte, sondern dieses bei Ḡāhiz vorgefunden hat.⁴⁹²

In den RECHTSWERKEN werden Tiere in verschiedenen Zusammenhängen behandelt.⁴⁹³ Einen besonders breiten Raum nehmen dabei die Speisevorschriften ein. Diese Erklärungen, inwiefern das Fleisch eines bestimmten Tieres zu essen erlaubt sei, nimmt z.B. Ibn al-Bayṭār auf in sein pharmakologisches Werk über die Einfachen Heilmittel. Auch Mustawfī nennt bei seinen Tierdarstellungen, die zu einem großen Teil von Qazwīnī abhängig sind, zu den meisten Tieren den Erlaubtheitsgrad ihres Fleisches. Auf diese Speisevorschriften weist der Rechtsgelehrte Qazwīnī an keiner Stelle seines Werkes hin.

Anhand der untersuchten Tierdarstellungen konnte gezeigt werden, daß Qazwīnī IBN SĪNĀs allgemeinmedizinisches Werk, den *Qānūn fi-ṭ-ṭibb* sehr gut kannte. Wir sahen, daß er Ibn Sīnā wörtlich zitiert, und zwar von Fall zu Fall mit oder ohne namentliche Erwähnung. Insgesamt nennt Qazwīnī innerhalb seiner Tierbeschreibungen 48 mal Ibn Sīnā mit dessen Ehrenbezeichnung aš-Šayḥ ar-Ra'īs, der führende Gelehrte.⁴⁹⁴ Ibn Sīnā wird somit häufiger noch als Ḡāhiz erwähnt. Qazwīnī nennt Tiere, die nur in der MEDIZINISCHEN LITERATUR Erwähnung finden. Dazu gehört z.B. der Seehase. Qazwīnī übernimmt in diesem Fall den

491 München, Cod. arab. 464, „Der Prophet sagt“: Fol. 172v, 12 (Rind); Fol. 195r, 2 (Flughuhn); Fol. 196v, 7 (Wiedehopf); Fol. 199v, 18 (Schlange); Fol. 201r, 15 (Fliege); Fol. 203v, 20 (Maus); „Es wird überliefert von“: Fol. 76r, 25 (Frosch): ʿAbdallāh b. ʿUmar; Fol. 198r, 17f (Floh): Anas b. Mālik; Fol. 199v, 18 (Schlange): ʿAbdallāh b. Masʿūd; Fol. 199v, 19 (Schlange): ʿAbdallāh b. ʿAbbās; Fol. 206v, 21 (Ameise): Anas b. Mālik; Fol. 210r, 3 (Riese) Wahb b. Munabbih.

492 S.o. S. 195.

493 Vgl. Pellat, Ch.: „Ḥayawān“. In: EI 2 III 306–308; Eisenstein (1990) 16–18.

494 München, Cod. arab. 464, Fol. 72r, 18 (Seehase); Fol. 74r, 27 (Zitterrochen); Fol. 74v, 10 (Fisch Sīnbās); Fol. 74v, 25 (Krebs); Fol. 75r, 12 (Flußkrebis); Fol. 75r, 13 u. 22 (Wassereidechse); Fol. 76r, 2 (Sardinienart Samārīs); Fol. 76r, 10 (Fische); Fol. 76v, 4 u. 10 (Frosch); Fol. 78r, 9 (Biber); Fol. 78v, 12 (Seehund); Fol. 170v, 18 (Wildesel); Fol. 172r, 3 (Kamel); Fol. 174v, 27 (Ziege); Fol. 175v, 1 u. 3 u. 13 (Gebirgsziege); Fol. 176r, 25 (Wiesel); Fol. 176v, 16 (Hase); Fol. 178v, 1 (Fuchs); Fol. 179r, 11 (Wildschwein); Fol. 179v, 12 (Bär); Fol. 182r, 25 (Hyäne); Fol. 182v, 13 (Falā, Wieselart?); Fol. 185r, 24 (Hund); Fol. 186v, 10 (Gans); Fol. 186v, 26 (Falke); Fol. 188r, 19 (Großtrappe); Fol. 189r, 26 (Fledermaus); Fol. 189v, 11 (Frankolinuhuhn); Fol. 191r, 7 (Star); Fol. 192r, 11 (Pfau); Fol. 195v, 12 (Storch); Fol. 198r, 15 (Viper); Fol. 198v, 13 u. 17 (Riesenschlange); Fol. 199r, 18 (Heuschrecke); Fol. 199v, 14 (Schnecke); Fol. 200r, 14 (Schlange); Fol. 201r, 20 u. 24 (Spanische Fliege); Fol. 201r, 26 (Tarantel); Fol. 202r, 6 (Grille); Fol. 205v, 2 (Wanze); Fol. 206r, 2 (Stachelschwein).

gesamten Text von Ibn Sīnā aus dem Abschnitt über die einfachen Heilmittel.⁴⁹⁵ Gleiches trifft auf Qazwīnīs Beschreibung der Wanze zu.⁴⁹⁶ Für seine Aufzählung der Wirksamkeiten nutzt Qazwīnī nicht nur den Abschnitt über die einfachen Heilmittel, in dem neben den vielen Pflanzen verstreut auch einzelne Tiere besprochen werden, sondern auch das Kapitel über die tierischen Gifte. Darüber hinaus konnten Angaben, die Qazwīnī als Worte des Ibn Sīnā auszeichnet, in diesen beiden Abschnitten des *Qānūns* nicht belegt werden. Es ist anzunehmen, daß Qazwīnī diese anderen Teilen des *Qānūns* entnommen hat. Qazwīnī hat also das gesamte medizinische Werk, das nach ganz anderen Kriterien aufgebaut ist, nach einzelnen Aussagen über die Wirksamkeit von Tieren durchforstet und diese nach seinem Ordnungssystem den einzelnen Tieren zugeordnet. Dabei waren ihm sicherlich die Abschnitte, die schon bei Ibn Sīnā einem Tier gewidmet sind, eine große Hilfe. In diesen Abschnitten ordnet Ibn Sīnā die Wirksamkeiten nach den menschlichen Körperteilen, deren Erkrankung geheilt werden kann. Qazwīnī dagegen ordnet die Wirksamkeiten nach den Körperteilen des besprochenen Tieres.

Viele der medizinischen Autoren ordnen die Wirksamkeiten nach ihren Quellen, bzw. nach deren Überlieferern.⁴⁹⁷ Andere gliedern sie – wie Qazwīnī – nach den Körperteilen der Tiere.⁴⁹⁸ Dies entspricht mehr der praktischen Verwendung der Tiere und ist bei Qazwīnī, in dessen Werk die Beschreibung des Tieres im Mittelpunkt steht, sehr sinnvoll.

Neben der eindeutigen Benutzung von Ibn Sīnās *Qānūn* konnten anhand der untersuchten Tierdarstellungen sehr weitgehende Übereinstimmungen mit ŠAHMARDĀNS Nachrichten festgestellt werden. Bei den meisten der untersuchten Fälle gibt es dabei im Detail kleine Abweichungen. Dies trifft ebenso auf Wirksamkeiten zu, die außer bei Qazwīnī nur bei Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī oder bei ʿUbaydallāh vorkommen.

Qazwīnī zitiert neben Ibn Sīnā in den Abschnitten über die Wirksamkeiten der Tiere 31 mal den Namen BALĪNĀS AL-ḤAKĪM, der weise Arzt.⁴⁹⁹ Mit dem Namen Balīnās bezeichnen die arabisch-persischen Texte Apollonius von Tyana (lebte im

495 München, Cod. arab. 464, Fol. 72r, 16-25; Ibn Sīnā, *Qānūn* I 263, 3-6. Qazwīnī fügt noch eine Wirkung „nach einem anderen“ hinzu. – Seehase, das ist die Schnecke *Aplysia depilans*. Vgl. Viré, F.: „Arnab“. In: EI 2 Suppl. I 86.

496 München, Cod. arab. 464, Fol. 205v, 2-5; Ibn Sīnā, *Qānūn* I 412, 13-18.

497 Z.B. Zakariyyā' ar-Rāzī in beiden seiner Werke; Qalānisī; Ibn al-Bayṭār.

498 Z.B. ʿAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī; ʿUbaydallāh; *Tuḥfat al-ḡarā'ib*; Šahmardān; Ibn Hubal.

499 München, Cod. arab. 464, Fol. 75v, 8 (Schildkröte); Fol. 76r, 9 (Fische); Fol. 76v, 12 u. 17 u. 20 (Frosch); Fol. 170r, 8 u. 14 (Esel); Fol. 171v, 13 (Kamel); Fol. 172v, 9 u. 15 (Stier); Fol. 174r, 24 (Hammel); Fol. 174v, 9 (Ziege); Fol. 176v, 15 u. 19 (Hase); Fol. 180r, 19 u. 180v, 5 (Wolf); Fol. 182r, 14 u. 22 (Hyäne); Fol. 185r, 9 u. 22 (Hund); Fol. 190r, 2 (Hahn); Fol. 190r, 21 u. 25 (Huhn); Fol. 190v, 9 (Aasegier); Fol. 190v, 24 (Krähe); Fol. 193v, 26 u. 27 (Rabe); Fol. 197r, 2 (Schwalbe); Fol. 198r, 11 (Viper); Fol. 200v, 26 (Grille); Fol. 203v, 16 (Spinne).

1. Jh. n.Chr.).⁵⁰⁰ Es gibt mehrere arabische Schriften, die seinen Namen tragen, deren Entstehungszeit aber später anzusetzen ist.⁵⁰¹ Balīnās war insbesondere bekannt für den Bau von Talismanen gegen Ungeziefer und Plagen in verschiedenen Städten.⁵⁰² Qazwīnī stellt Balīnās in seinem geographischen Werk als einen der griechischen Gelehrten vor, Verfasser eines Werkes über Talismane, die er in seiner Geographie mehrmals erwähnt.⁵⁰³ Im Zusammenhang mit den Wirksamkeiten der Tiere zitiert Qazwīnī ein *Kitāb al-ḥawāṣṣ* des Balīnās. Dieses Buch wird seit dem 9. Jh. in den Quellen zitiert und ist belegt in beiden Werken des Zakariyyā' ar-Rāzī.⁵⁰⁴ Es ist aber leider keine Handschrift dieses Textes bekannt. Im Vergleich zu anderen Autoren zitiert Qazwīnī Balīnās besonders häufig.⁵⁰⁵ Da Qazwīnī die beiden anderen Autoren, die er für seine Tierdarstellungen immer wieder nennt, Ġāḥiẓ und Ibn Sīnā, wörtlich zitiert – meist in gekürzter Form – ist es anzunehmen, daß Qazwīnī auch Balīnās *Kitāb al-ḥawāṣṣ* direkt als Quelle herangezogen hat. Es ist unwahrscheinlich, daß Qazwīnī Balīnās nach einer anderen Quelle zitiert, da er ihn im Vergleich zu anderen Autoren viel häufiger nennt. Außerdem gibt es für die meisten der nach Balīnās zitierten Angaben in den anderen Quellen keine Parallelen. Darüber hinaus blieben bei allen untersuchten Tieren Wirksamkeiten ohne Parallelen in der verglichenen Literatur, die Qazwīnī nicht speziell dem Balīnās in den Mund legt. Es bleibt zu vermuten, daß Qazwīnī in diesen Fällen häufig Balīnās zitiert, ohne ihn namentlich zu nennen; ein Verfahren, das für Ġāḥiẓ und Ibn Sīnā belegt werden konnte.

Das Besondere an Qazwīnīs Darstellung der Tiere

Wenn in der neueren Literatur Qazwīnīs Darstellung des Tierreiches als Werk der Magie bezeichnet worden ist, so muß es sich um ein grundsätzliches Mißverständnis erstens des Werkes selbst und weiterhin mittelalterlichen Wissens handeln.⁵⁰⁶ Zeitgleich mit der Wiederbelebung des Interesses an Schriften der

500 Leclerc, M. L.: „De l'Identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane“. In: Journal Asiatique. 14 (1869) 111–131. Zur Person: Mumprecht, V.: Philostratos. Das Leben des Apollonios von Tyana. München, 1983.

501 Dazu gehört ein erhaltenes Buch *Sirr al-ḥalīqa*, das aber von Qazwīnī nicht verwendet wurde. Weisser, U.: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo– Apollonius von Tyana. Berlin, 1980.

502 Ullmann (1972) 379f.

503 Qazwīnī, Āṭār 572; In der Geographie zitiert Qazwīnī 9 mal Balīnās im Zusammenhang mit Talismanen. Einige davon führt Leclerc (1869) 129f. an.

504 Kraus II 1942 (1989) 64 u. 292; Ullmann (1972) 405.

505 Leclerc (1869) 117 gibt für Qazwīnī an, er habe ihn insgesamt ca. 60 mal zitiert, im Vergleich zu Ibn al-Bayṭār mit 3 Zitaten. Es werden weitere Autoren genannt, die zwischen 2-10 Balīnās–Zitate aufweisen. Genauere Angaben dazu finden sich bei Ullmann (1972) 405, der ca. 50 Zitate aus der Ed. Wüst für Qazwīnī insgesamt angibt.

506 Ullmann (1972) 412. Die folgenden Sätze verdanke ich der Diskussion mit E. Schwartz.

griechisch-römischen Antike vollzog sich im 15. Jahrhundert in Europa eine Erneuerung der Naturkunde, die zunehmend von exakter Beobachtung und Beschreibung geprägt war. Die Entwicklung führt schließlich zum Bruch mit der antiken Tradition, da die Beobachtung am Objekt die Autorität der antiken Autoren in Frage stellte. Durch die radikale empirische Wende des 16. und 17. Jahrhunderts wurde dieser Bruch endgültig vollzogen. Aus diesem grundlegenden Wandel im naturkundlichen Denken ist die Naturwissenschaft im heutigen Sinne hervorgegangen. Eben dieser Abstand der modernen, experimentellen und quantitativen Naturwissenschaft zur antiken und mittelalterlichen erschwert den Zugang zu den naturkundlichen Schriften Qazwīnīs. Der drastische Wandel in den Naturwissenschaften darf jedoch nicht verkennen lassen, daß Qazwīnī ein für seine Zeit modernes naturwissenschaftliches Werk verfaßt hat. Er hat das öffentlich zugängliche Wissen gesammelt und nach einer fortschrittlichen Systematik geordnet.

Qazwīnīs Darstellung der Tiere ist sehr komplex, da er eine Vielzahl unterschiedlichster Quellen verarbeitet hat. Vorrangig sucht Qazwīnī das naturkundliche Problem der Einteilung des Tierreichs nach Gattungen zu bewältigen. Dabei konnte er auf persische naturkundliche Enzyklopädien wie die des Hamadānī und Šahmardān zurückgreifen. Die Bedeutung der Schriften Šahmardāns für Qazwīnīs Weltbeschreibung war bislang in der Forschung nicht bekannt. Qazwīnī zeichnet sich im Vergleich durch eine präzisere Systematik aus, die er theoretisch fundiert, da er zu jeder Tierklasse eine Einleitung verfaßt, in der die Klasse definiert wird. Hierbei stützt er sich auf theoretisch-philosophische Literatur zur Tierwelt. Es konnte gezeigt werden, daß er in besonderem Maße und teilweise wörtlich dafür den Text der *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* heranzieht. Die Basis seiner Tierdarstellung bezieht er aus dieser philosophischen Enzyklopädie. Gegenüber seinen persischen enzyklopädischen Vorläufern ist es Qazwīnī gelungen, seine Darstellung des Tierreiches systematischer aufzubauen, die Gattungen klarer zu trennen und philosophisch fundierte Definitionen zu liefern.

Qazwīnī bemüht sich nicht allein bei der Darstellung der Tierwelt als Ganzes, sondern auch bei der eines jeden einzelnen Tieres um einen klaren, systematischen Aufbau. Jedes Tier wird zuerst nach naturkundlichen Gesichtspunkten beschrieben. Dann folgt in einem zweiten Abschnitt das medizinische Wissen, das über die heilsame Nutzung oder die schädliche Wirkung einzelner Teile des Tieres informiert. Eine derartige Zusammenstellung naturkundlichen und medizinischen Wissens gab es nach bisheriger Kenntnis vor Qazwīnī in der arabischen Literatur nicht. Um so wichtiger ist daher die Erkenntnis, daß es dies in der persischen Literatur gab: In der 1. Hälfte des 6./12. Jahrhunderts schrieb Šahmardān in eben dieser Form seine Tierpräsentation nieder. Qazwīnī übernimmt das formale Gerüst von dieser persischen Quelle, die er namentlich nicht erwähnt.

Qazwīnī ordnet die den verschiedenen Quellen entnommenen Nachrichten nach inhaltlichen Gesichtspunkten an. Das trifft für beide Abschnitte, Naturkunde und Medizin, gleichermaßen zu. Die äußere Beschreibung der Tiere kann kurz ausfallen. Man darf nicht vergessen, daß jedes Tier durch ein farbiges Bild illustriert wurde, wodurch aufwendige Beschreibungen überflüssig wurden. Zum naturkundlichen Bereich gehört auch die Beschreibung der Verhaltensweise der Tiere. Als Quellen dienten die persischen naturkundlichen Enzyklopädien und die Adab-Literatur. Im Vergleich zu allen anderen Autoren nutzt Qazwīnī in besonders hohem Maße ein ebenso umfangreiches wie unsystematisches Werk, das *Kitāb al-ḥayawān* des Ğāhiz, der als höchste Autorität für vollendeten arabischen Stil und für Tierwissen angesehen wurde. Aus dem *Kitāb al-ḥayawān* gewinnt Qazwīnī Kenntnisse über das Verhalten der Tiere, die er in seine systematische Arbeit einbaut. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, altbekanntes, aber schwer zugängliches Wissen in neues Licht zu rücken.

Von Šahmardān hat Qazwīnī nicht nur das formale Gerüst hinsichtlich der Zusammenfügung von Naturkunde und Medizin übernommen. Auch inhaltlich ist er diesem Autor weitgehend verpflichtet. Qazwīnī beschränkt sich aber auch für die Medizin nicht auf Šahmardān als einziger Quelle. Er hat zusätzlich zwei wichtige medizinische Bücher herangezogen, nämlich das *Kitāb al-ḥawāšš* des Balīnās und den *Qānūn* des Ibn Sīnā. Wird einerseits der Name des Šahmardān konsequent nicht erwähnt, so fällt andererseits die besonders häufige Nennung von Balīnās und Ibn Sīnā auf, die Qazwīnī als wichtige Gewährsmänner dienen. Das Verschweigen des einen und das Zitieren der anderen Schriftsteller kann hier nur folgenden Grund haben: zitiert werden Autoritäten. Man kann daraus schließen, daß Šahmardān in der arabischen Umgebung Qazwīnīs keine Autorität darstellte, wahrscheinlich war er völlig unbekannt. Die Autorität war in diesem Fall Qazwīnī selbst und wird als solche von späteren Generationen auch zitiert.⁵⁰⁷

In den Büchern von Balīnās und Ibn Sīnā, die innerhalb der medizinischen Literatur unterschiedlichen Traditionen zugeordnet werden, wird unter anderem über die Wirksamkeiten von Tieren berichtet. Nach heutigen Vorstellungen findet sich bei beiden Autoren sachliches Wissen vermischt mit unsachlichen Äußerungen, die wir als Wunderglauben oder Aberglauben bezeichnen würden. Der Unterschied zwischen den beiden besteht darin, daß Balīnās quantitativ mehr „wunderliche“ Wirksamkeiten aufzählt als Ibn Sīnā. Das Außergewöhnliche galt allen Autoren als Teil der Wirklichkeit. Qazwīnī weist in seinem Vorwort speziell auf *ḥawāšš ġarība* (außergewöhnliche Eigenschaften) hin und erklärt, daß es ihm nicht möglich sei, die zahlreichen Informationen zu überprüfen. Er fordert den Leser daher auf, selbst zu experimentieren, um herauszufinden, ob ein Rezept

507 Z.B. von Mustawfī al-Qazwīnī: *Nuzhat al-qulūb* und ad-Damīrī: *Kitāb al-ḥayawān*.

wirkungsvoll sei oder nicht.⁵⁰⁸ Eine gewisse Skepsis den überlieferten Nachrichten gegenüber besitzt Qazwīnī. Er sieht es aber als seine wissenschaftliche Pflicht an, so umfassend wie möglich das Material vorzutragen, damit einmal vorhandenes Wissen nicht verlorengelange. Da Qazwīnī aus allen Quellen reichlich schöpft, ist er in der Lage, ein besonders breites Spektrum der Wirksamkeiten von Tierteilen zu tradieren.

Neben der Weitergabe naturkundlichen und medizinischen Wissens zeigt sich bei Qazwīnī ein reges Interesse an außergewöhnlichen Dingen, was sowohl in der Beschreibung des Äußeren und der Verhaltensweisen als auch in der Information über die Wirksamkeiten zum Ausdruck kommt. Diese Mischung in der Mitteilung von gewöhnlichen, einfach zu verstehenden Dingen mit außergewöhnlichen, wunderbaren Erscheinungen gehört zu den wichtigen Elementen in Qazwīnīs Darstellung der Tiere. Gerade die außergewöhnlichen Erscheinungen können als besonders überzeugende Beweise für die Großartigkeit Gottes gelten. Hierzu zählen auch die Wundertiere und die fabelhaften Erzählungen über real existierende Tiere. Hierfür bot die *Mirabilia*-Literatur reichhaltiges Material.

Qazwīnīs Kapitel „Über die Tiere“ zeichnet sich durch eine besonders hohe Anzahl beschriebener Tiere aus, was darauf zurückzuführen ist, daß er sehr viele unterschiedliche Quellen ausgewertet hat. Er nimmt in den Katalog Tiere auf, die in der persischen Literatur tradiert wurden,⁵⁰⁹ darunter auch solche, die Šahmardān nicht kennt.⁵¹⁰ Es konnte gezeigt werden, daß er nicht direkt die *Mirabilia*-Literatur als Quelle benutzt hat, sondern indirekt über die persischen naturkundlichen Enzyklopädien. Tiere, die in der *Mirabilia*-Literatur besprochen werden, hat er von Šahmardān übernommen.⁵¹¹ Einige Tiere, die seit Ğāhiz in der Literatur keine Erwähnung mehr fanden, fügt er aus dessen *Kitāb al-ḥayawān* hinzu.⁵¹² Weitere Tiere übernimmt er aus der medizinischen Literatur.⁵¹³ Qazwīnīs Streben nach einer umfangreichen Sammlung führt dazu, daß er die vorangegangenen Werke weit übertrifft. Besonders eindrucksvoll ist seine Sammlung 57 unterschiedlicher Vögel, deren Illustrationen in der Wāsiṭer Handschrift sich durch eine realistische Differenzierung auszeichnen.

Nicht nur bei der Wiedergabe von Fabelwesen und Außergewöhnlichem, sondern ebenfalls bei der Mitteilung naturkundlichen und medizinischen Wissens zeichnet sich Qazwīnīs Text durch die Einfügung von Geschichten aus. Wissenswertes wird gleichsam unterhaltend präsentiert. Auch in diesem Punkt sind die persischen naturkundlichen Enzyklopädien Qazwīnīs Vorbild; und auch hierbei –

508 München, Cod. arab. 464, Fol. 2v, 4ff. Vgl. o. S. 98.

509 Z.B. das Fröhliche Tier, vgl. o. S. 238; oder das Fabelwesen Šannāga, Fol. 202r.

510 Z.B. der Vogel Abū Hārūn und der Wundervogel Qawqans, vgl. o. S. 244; 245.

511 Z.B. das Einhorn, vgl. o. S. 235; oder die Säbelantilope, Fol. 185v.

512 Z.B. den Pfeifer, die Stechfliege und die Viehzecke, vgl. o. S. 243.

513 Z.B. den Seehasen und die Wanze, vgl. o. S. 247f.

vergleichbar der Systematik – gelingt Qazwīnī ein Qualitätssprung. Eine tradierte Geschichte wird in die Tierbeschreibung so sinnvoll integriert, daß Qazwīnī insgesamt eine harmonische Erzählung ohne Widersprüchlichkeiten formt. Es kommt Qazwīnī auf eine abgerundete, eindeutige Beschreibung an. Er läßt daher Kritik an zweifelhaften Themen beiseite, die andernorts diskutiert werden. Ebenso reibungslos und ohne Diskussion umgeht er das Standardrepertoire der Mirabilia und gestaltet – wie im Falle des Einhorns – ein Fabelwesen mit Hilfe ergänzender Informationen zu einem realen Tier um. Es war sein Hauptanliegen bei der Darstellung der Tiere, systematisch, leicht verständlich und möglichst umfassend zu informieren.

An Quellen hat es Qazwīnī bei seiner Darstellung der Tiere nicht gefehlt. Was er daraus im Vergleich zu seinen Vorgängern gemacht hat, ist beeindruckend: Seine Materialsammlung ist größer, die systematische Gliederung nach Gattungen klarer, seine Definitionen überzeugend. Er verbindet naturkundliches mit medizinischem Wissen, wodurch die Bedeutung der Tiere für den Menschen deutlicher wird. Damit rückt auch die Weisheit Gottes, die in jedem Teil seiner Geschöpfe ihre Wirkung zeigt, noch eindringlicher ins Bewußtsein. Qazwīnīs Sinn für Fabelhaftes und Außergewöhnliches ist sehr ausgeprägt. Ob nun sachliches Wissen vermittelt oder Ungewöhnliches geschildert wird – in jedem Fall entsteht durch Qazwīnīs Erzähltechnik eine lebendige, farbenfrohe Geschichte, deren Unterhaltungswert zweifellos sehr hoch ist.

„... alle Gläubigen glauben an Gott und seine Engel
und seine Bücher und seine Gesandten ...“
(Sure 2, 285)

II.3 Über die Engel

Als zweiten Untersuchungsgegenstand habe ich Qazwīnīs Darstellung der Engel gewählt. Die Engel, *al-malā'ika*, beschreibt Qazwīnī als Bewohner der himmlischen Sphären, nachdem er die neun Sphären des islamisch-philosophischen Weltbildes in antiker Tradition vorgestellt hat. Im Gegensatz etwa zur Beschreibung der Tiere oder der Planeten und Sternbilder¹ entbehrt die Darstellung der Engel jedweder antiken Vorlage. Die aristotelische *Physik* kennt keine Himmelsbewohner. Da Qazwīnī in dieser philosophischen Tradition steht, erhebt sich die Frage, woher er sein Wissen über die Engel bezieht. Welche Literaturgattungen rezipiert Qazwīnī, um seine Darstellung der Engel zu verfassen? In Qazwīnīs kosmologischem System nehmen die Engel eine zentrale Position ein. Wären wir in der Lage, die Elemente dieser Ideen zu entschlüsseln, hätten wir auch für das Verständnis seines Gesamtwerkes einen wichtigen Wegweiser vor Augen.

In der islamischen Religion gehören die Engel zu den verbindlichen Glaubensinhalten,² und ihre Existenz wurde im Mittelalter von niemandem bezweifelt.³ Aus diesem Grunde werden die Engel in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen, nicht nur in theologischen, sondern auch in philosophischen, in erzählenden und historischen Texten behandelt. Dabei werden sie mit wechselndem Blick immer wieder anders wahrgenommen. Unter einer Vielzahl von Schriften, die als mögliche Quellen Qazwīnīs in Betracht kommen, mußte für diese Untersuchung eine Auswahl getroffen werden. Ziel ist es, Qazwīnīs Darstellung innerhalb der verschiedenen Ausformungen des islamischen Engelverständnisses einzuordnen.

- 1 Vgl. Kunitzsch, P.: „The Astronomer Abu 'l-Ḥusayn al-Ṣūfī and his Book on the Constellations“. In: Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 3 (1986) 60f.
- 2 Verankert in Koran 2, 285; 2, 177 und 4, 136.
- 3 Vgl. Gardet, L.: „Les Anges en Islam“. In: Studia Missionalia 21 (1972) 207; Maqdisī, Bad' I 169, 5f.; (Huart) 156.

Forschungsstand

Die koranischen Engelsvorstellungen wurden von mehreren Autoren untersucht. W. Eickmann legt seinen Schwerpunkt auf den Vergleich mit den biblischen Engelsvorstellungen.⁴ Dies ist ein wichtiger Ansatz, der allerdings im Rahmen der vorliegenden Arbeit von geringer Bedeutung ist. Im 13. Jahrhundert spielen die innerislamischen Entwicklungen des Engelbildes die entscheidende Rolle. Die Arbeit von P. Eichler ist für die Klärung des koranischen Engelbildes sehr hilfreich.⁵ Andere Autoren haben sich allgemein mit dem Einfluß jüdischer oder christlicher Themen auf den Koran befaßt, wobei sie auch auf die Einflüsse in Bezug auf die Vorstellungen über die Welt der Engel eingehen.⁶ Daneben konzentrieren sich viele Arbeiten auf den Koran und seine Themen. Auch im Rahmen dieser Arbeiten wird auf die koranischen Engelsvorstellungen eingegangen.⁷

Abgesehen von den Engelsvorstellungen im Koran widmen sich nur wenige Arbeiten speziell dem Thema Engel und untersuchen deren Bedeutung im Islam. In einem Sammelband über „Génies, Anges et Démons“ stellt T. Fahd Quellenmaterial über Engel, Dämonen und Djinnen im Islam zusammen.⁸ Was die Engel betrifft, werden in der Hauptsache Qazwīnīs Engelbeschreibungen paraphrasiert, beziehungsweise übersetzt. Eine Analyse des Themas war nicht das Ziel. L. Gardet versucht, einen Unterschied zwischen den sunnitischen Vorstellungen über die Engel und denjenigen der Philosophen, *falāsifa*, der Šīʿiten und der Illuministen, *išrāqīyyūn*, darzulegen.⁹ Seiner Meinung nach liege der Hauptunterschied darin, daß nach sunnitischer Vorstellung die Propheten und Gläubigen als „vollkommene Menschen“ in der Hierarchie der Geschöpfe höher gewertet werden als die Engel. Dagegen stufe die andere Gedankenlinie die Engel ihrer Natur nach höher ein als den Menschen, da der Mensch seine Vollkommenheit erst erlangt, wenn sich seine menschliche Seele in eine Engelseele gewandelt hat. F. Jadaane diskutiert den

4 Eickmann, W.: Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift. New York/Leipzig, 1908.

5 Eichler, P.A.: Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. Lucka in Thüringen, 1928.

6 Erwähnt seien: Henninger, J.: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. Schöneck/Beckenried, 1951. 57–69. – Masson, D.: Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. I Paris, 1958. 152–174.

7 Erwähnt seien: Watt, W.M.: Bell's Introduction to the Qur'an. Edinburgh, 1970. – Rahman, F.: Major themes of the Qur'ān. Minneapolis/Chicago, 1980. Index.

8 Fahd, T.: „Anges, Démons et Djinnns en Islam“. In: Génies, Anges et Démons. Sources Orientales VIII. Paris, 1971.

9 Gardet, L.: „Les Anges en Islam.“ In: Studia Missionalia 21 (1972): Médiation dans le Christianisme et les autres Religions. 207–227.

Zusammenhang zwischen himmlischer und irdischer Welt.¹⁰ Er breitet aus, wie die Existenz der Engel in bezug auf die Offenbarung, die Natur und die Vernunft nachkoranisch bewiesen werden mußte. Auf der Grundlage einiger Stellen bei Miskawayh, den Iḥwān aṣ-Ṣafā', Ibn Ḥazm, Qazwīnī und Ibn Ḥaldūn unterscheidet er drei Erklärungsmuster für diese Engelsbeweise. Schließlich diskutiert er die Natur und Aufgaben der Engel. Es werden sehr viele Texte der arabischen Literatur mit Quellenangaben herangezogen.¹¹

Präsentation der Vergleichstexte

Korankommentare

In den Korankommentaren werden die koranischen Engelsvorstellungen erklärt und dabei größtenteils erweitert. Hier zeigt sich eine innerislamische Entwicklung des Engelbildes, dessen außerkoranische Ergänzungen auch Qazwīnī in seinen Beschreibungen aufgreift. Um die Beziehung unseres Autors zu dieser Literaturgattung aufzeigen zu können, habe ich zwei herausragende Korankommentare exemplarisch ausgewählt.

An erster Stelle steht der Kommentar des ṬABARĪ (m. 311/923),¹² der den „Höhepunkt der traditionellen Exegese“¹³ darstellt, weil er alles bis dahin zur Verfügung stehende Material mit großer Genauigkeit gesammelt hat. Als höchste Autorität für seine Koranexegese galten ihm die auf Prophetengefährten und deren Nachfolger zurückgehenden Traditionen. An entscheidenden Stellen lehnte er eine Interpretation ab, die auf eigener Meinung, *tafsīr bi-r-ra'y* beruht.¹⁴ Weil er den Traditionen einen so hohen Wert im Rahmen des Korankommentars beigemessen hat, enthält sein Werk eine große Anzahl an Überlieferungen, *aḥādīṭ* und Erzählungen, *āṭār*. Deshalb wird sein Kommentar speziell als *tafsīr bi-l-ma'tūr* bezeichnet.¹⁵ An zweiter Stelle im Hinblick auf die Beweiskraft folgten für Ṭabarī sprachliche Argumente, seien sie lexikalischer oder grammatikalischer Art. Oft ergaben sich für ihn Interpretationen aus dem Vergleich mit anderen Koranstellen.

10 Jadaane, F.: „La place des Anges dans la théologie cosmique musulmane.“ In: *Studia Islamica* 41 (1975) 23–61.

11 Leider sind die Stellenangaben oft ungenau oder falsch.

12 Ed.: Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*. 12 Bde. Kairo, 1954.

13 Goldziher, I.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1970. 85 u. 93.

14 Vgl. Goldziher (1970) 86; McAuliffe, J.D.: *Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr*. In: Rippin, A. (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford, 1988. 48.

15 Vgl. McAuliffe (1988) 48.

Da Ṭabarī den ‚erzählenden‘ Kommentar¹⁶ einer theologisch–dogmatischen Diskussion vorzog,¹⁷ enthalten die von ihm überlieferten Traditionen eine Fülle rabbinischer und biblischer Geschichten. Ṭabarī verfaßte, unter anderem wegen dieser großangelegten Materialsammlung, ein „Standardwerk“¹⁸ für alle späteren Korankommentatoren. Sollten sich Parallelen zwischen Qazwīnī und Ṭabarī finden, kann damit selbstverständlich keine direkte Abhängigkeit Qazwīnīs bewiesen werden, gerade weil auch andere Kommentatoren mit Vorliebe auf Ṭabarī zurückgegriffen haben. Aus dem Befund der Übereinstimmung einer Aussage zwischen Ṭabarī und Qazwīnī könnten wir aber einen – aus der Perspektive des 7./13. Jahrhunderts – frühen Zeitpunkt bestimmen, an dem die entsprechende Vorstellung schon in autoritativer Form festgehalten worden war.

Als zweites Beispiel für die in einem Korankommentar vorgetragenen Erläuterungen zu den Engeln möchte ich FAHR AD-DĪN AR-RĀZĪS (m. 606/1209)¹⁹ Kommentarwerk *Mafātīḥ al-ġayb* einbeziehen, das auch *Tafsīr al-kabīr* genannt wird.²⁰ Es wurde im 7./13. Jahrhundert viel diskutiert und für spätere Korankommentatoren zu einer „bevorzugten Quelle“.²¹ Qazwīnī selbst hebt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī als den religiösen Erneuerer des 6./12. Jahrhunderts hervor.²² Wir haben gehört, daß in Mosul die Werke Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs von dem berühmten Mathematiker und Philosophen Kamāl ad-Dīn Ibn Yūnus (m. 639/1242) unterrichtet wurden. Wahrscheinlich hat Qazwīnīs Lehrer al-Abharī selbst eine zeitlang bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī studiert.²³ Später hat sich Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī (m. 672/1274) kritisch, aber intensiv mit den Schriften Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs auseinandergesetzt.²⁴ Obwohl ein überzeugter Ašʿarī,²⁵ hat ar-Rāzī philosophische Texte studiert, von denen er viele Argumente übernahm. So führte er in die Gattung des Korankommentars die Namen Ibn Sīnās (m. 428/1037), aber auch den des orthodoxen Theoretikers al-Ġazālī (m. 504/1111) als Autoritäten ein, während er die Namen früherer Autoritäten vernachlässigte.²⁶ Daher wird sein Werk als

16 Vgl. zu diesem Terminus, Wansbrough, J.: *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford, 1977. 122–148: „Haggadic exegesis“.

17 Calder, N.: *Tafsīr from Ṭabarī Ibn Kathīr*. In: Hawting, G.R. u. Shareef, A.–K.A.: *Approaches to the Qurʾān*. London, 1993. 107; 108.

18 Paret, R.: „al-Ṭabarī“. In: *EI* I IV 626.

19 Anawati, G.C.: „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“. In: *EI* 2 II 751–755; Peters (1968) 194f, Anm. 27.

20 Ed.: Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Tafsīr al-kabīr*. 16 Bde. Teheran, o.J.

21 Calder (1993) 114.

22 Qazwīnī, *Āṭār*, 377. – Nach einer bekannten Tradition soll der Prophet vorhergesagt haben, daß in jedem Jahrhundert ein Erneuerer der Religion auftreten wird.

23 S.o. S. 57, 58.

24 Vgl. Horten, M.: *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*. Bonn, 1910. 4.

25 Vgl. Peters (1968) 195; Kramers, J.H.: „al-Rāzī“. In: *Shorter EI* 470.

26 Vgl. Calder (1993) 114.

„philosophischer“ Kommentar bezeichnet.²⁷ Bereits Ibn Ḥaldūn stellte in seiner Analyse der Kalām-Wissenschaft das Aufgehen der Philosophie in der Theologie am Beispiel Rāzīs dar.²⁸ Es bietet sich an, diesen für die geistigen Auseinandersetzungen des 7./13. Jahrhunderts wichtigen Kommentar in den Vergleich mit Qazwīnīs Text einzubeziehen. Vereinzelt habe ich auf Tafsīr-Werke zurückgegriffen, die im 7./13. Jahrhundert entstanden sind, um einen Einblick in den Wissensstand dieser Zeit zu gewinnen.²⁹

Kosmographische Einleitungen der Weltgeschichtsbücher

Es wurde bereits kurz darauf hingewiesen, daß die Universalhistoriker ihrer Geschichtsdarstellung eine kosmographische Einleitung voranstellen.³⁰ Sie berichten über das Schöpfungswerk Gottes, mit dem die Zeit beginnt. Zu der Schilderung über die Entstehung der Welt gehört in vielen Fällen auch die Erwähnung der von Gott erschaffenen Engel. B. Radtke, der das Weltbild islamischer Welthistoriker bis Ibn Ḥaldūn untersucht,³¹ stellt eine große Anzahl Universalhistoriker vor und gibt die kosmographischen Passagen ihrer Werke durch Inhaltsangaben wieder. Bei der Durchsicht dieser Inhaltsangaben zeigt sich, daß Maqdisī und Sibṭ Ibn al-Ġawzī ausführlicher als andere Historiker in ihren Einleitungen die Engel behandeln. Daher habe ich diese beiden Autoren ausgewählt, um ihre Engelsbeschreibungen mit denjenigen Qazwīnīs zu vergleichen.

AL-MAQDISĪS (m. ca. 380/990) Geschichtswerk *al-Bad' wa-t-ta'rīḥ*³² beginnt mit einer theologisch-philosophischen Einleitung, deren theoretische Ansätze klare

27 Vgl. Anawati, G.C.: „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“. In: EI 2 II 754; Peters (1968) 194f.; Ayoub, M.M.: *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany, 1984. 5.

28 Vgl. Peters (1968) 194, der dort diese Analyse Ibn Ḥaldūns zitiert.

29 Dazu gehört der Kommentar des QURṬUBĪ (m. 670/1272): Ed.: Qurṭubī: *Ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān*. 20 Bde. Beirut, o.J. – Es ist ein gut strukturiertes Werk, das wie Ṭabarīs Tafsīr sehr viele *aḥādīṯ* enthält, darunter sogar einige, die sich bei Ṭabarī nicht finden. (Vgl. Arnaldez, R.: „al-Ḳurṭubī“. In: EI 2 V 512–513; Ayoub (1984) 4). Nach Calder sei es Qurṭubī besonders gut gelungen, mit den Möglichkeiten eines Kommentators zu spielen, indem er die verschiedenen Disziplinen, aus denen ein Kommentar entstehen kann, mit großer Könnerschaft verbunden und dabei geistreiche neue Ideen entwickelt habe. (Vgl. Calder (1993) 108–110). – Ferner wurde der Kommentar des BAYḌĀWĪ hinzugezogen. Ed.: Bayḍāwī: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*. 5 Bde. Beirut, o.J. – Dieses Werk wurde vielfach benutzt, weil es den großen muṣṭafizitischen *tafsīr* des Zamāḥṣarī (m. 539/1144) zusammenfaßte, wobei Bayḍāwī die auffälligsten muṣṭafizitischen Gedanken wegekürzte. (Vgl. Robson, J.: „Al-Bayḍāwī“. In: EI 2 I 1129).

30 S.o. S. 112.

31 Radtke, B.: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut, 1992.

32 Ed.: C. Huart: *Kitāb al-bad' wa-t-ta'rīḥ li-Abī Zayd Aḥmad bn Sahl al-Balḥī*. I. Paris, 1899. – Übers.: Huart, M.C.: *Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou-Zèid Aḥmed Ben Sahl El-*

Abhängigkeiten zur muʿtazilitischen Denkschule aufweisen.³³ Erst nach dieser Einleitung werden die Nachrichten über den Beginn der Welt vorgetragen, die in eine geographische Beschreibung der Erde münden. Dann wird in chronologischer Form die Geschichte von den Propheten bis in al-Maqdisī's Zeit berichtet.³⁴ Im Anschluß an die Diskussion über die ersten Geschöpfe Gottes (Tafel und Schreibrohr, Gottesthron und Thronchemel) kommt al-Maqdisī auf die Thronträger und dann auf die anderen Engel zu sprechen.³⁵ Bei der Sammlung seines Materials berücksichtigt al-Maqdisī nicht nur islamische Autoritäten, sondern akzeptiert neben eigener Reflexion auch das Wissen aus Quellen vorislamischer Zeit, er besitzt ein „weites Gesichtsfeld“.³⁶ Im Allgemeinen ist er bemüht, die islamischen Vorstellungen mit denen der Antike in Einklang zu bringen.³⁷ Wie und in welcher Form sich dieses Bemühen auf die Beschreibung der Engel auswirkt, werden wir im Laufe des Kommentars kennenlernen und zum Schluß im Vergleich mit Qazwīnī zusammenfassen.

SIBṬ IBN AL-ĠAWZĪ (m. 655/1257) wurde 581/1185 in Bagdad als Enkel des Ibn al-Ġawzī geboren, bei dem er aufwuchs.³⁸ Dieser Großvater wird als Bagdader Persönlichkeit von Qazwīnī als humorvoller Mensch vorgestellt, obwohl er ein strenger, ḥanbalitischer Prediger war.³⁹ Sein Enkel Sibṭ Ibn al-Ġawzī wird später ḥanafitischer Prediger in Damaskus. In dieser Funktion diente er al-Malik al-Muʿazzam als politischer Propagandist.⁴⁰ Es wäre möglich, daß Qazwīnī in Damaskus einer Predigt von Sibṭ Ibn al-Ġawzī zugehört hat. Für die kosmographische Einleitung seines Geschichtswerkes *Mir'āt az-zamān*,⁴¹ folgt Sibṭ Ibn al-Ġawzī den islamischen Überlieferungen, neben denen aber auch die antiken Lehren erwähnt werden. Er versucht allerdings nicht wie al-Maqdisī zwischen

Balkhī. I. Paris, 1899. – Zur Person vgl. Anonym: „Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī“. In: EI 2 VII 762.

33 Khalidi, T.: „Muʿtazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb al-Bad' wa'l-Ta'rīkh“. In: Journal of Near Eastern Studies. 35, 1 (1976) 1–12; Springberg–Hinsen, M.: Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. –12. Jahrhunderts. Würzburg, 1989. 42; Radtke (1992) 170.

34 Peters (1968) 118.

35 Maqdisī, Bad' I 169–181.

36 Radtke (1992) 88; siehe auch 169.

37 Vgl. Heinen (1982) 34: „... al-Maqdisī ...gives preference to the cosmological teachings of the traditional authorities of Islam. But, ...: He also expounds the teachings of the scientists and philosophers, considers them, and tries to find a rational explanation for the former.“; Radtke (1992) 196: „Den systematischen Versuch, die islamische Kosmologie mit der antiken zu harmonisieren, macht allein Maqdisī“.

38 Cahen, C.: „Sibṭ Ibn al-Ġawzī“. In: EI 2 III 752–753.

39 S.o. S. 74.

40 Vgl. Gottschalk (1958) 158f.

41 Ed.: Iḥsān ʿAbbās: Sibṭ Ibn al-Ġawzī: *Mir'āt az-zamān fī ta'rīḥ al-ʿayān*. I. Beirut, 1985.

diesen unterschiedlichen Vorstellungen zu vermitteln.⁴² Nachdem er über den Beginn der Zeit gesprochen hat, beschreibt Sibṭ Ibn al-Ġawzī erst die Erde, um dann von den Himmeln zu reden. Hier widmet er gegen Ende, nach der Erwähnung von Gottesthron und Thronschemel, den Engeln einen eigenen Abschnitt. Durch den Vergleich dieses Textes aus dem 7./13. Jahrhundert mit Qazwīnīs Engeldarstellung wird es möglich sein, Qazwīnīs Text auch innerhalb seiner Zeit besser einordnen zu können.

Qīṣaṣ al-anbiyā' (Prophetengeschichten)

Die *Qīṣaṣ al-anbiyā'* (Prophetengeschichten), die über die Zeit der Propheten berichten, stellen ähnlich den Universalgeschichtsbüchern an ihren Anfang einen Schöpfungsbericht.⁴³ Die dem Autor AL-KISĀ'Ī zugeschriebenen *Prophetengeschichten* präsentieren an dieser Stelle einiges Material über die Engel.⁴⁴ Innerhalb der Literaturgattung der Prophetengeschichten ordnet T. Nagel die *Qīṣaṣ al-anbiyā'* des Kisā'ī als „volkstümlich“ ein.⁴⁵ Charakteristisch sei, daß die koranischen Erzählungen nicht im Zentrum stehen, sondern koranische Verse nur bei Bedarf in die Erzählung eingebaut werden.⁴⁶ Mittels Dialoge und Übertreibungen werden diese Geschichten besonders lebendig gestaltet.⁴⁷ Es wird der Versuch unternommen, in den winzigsten Details exakt zu sein. Dazu zählt das Bemühen, jeder Figur einen eigenen Namen zu geben. Auffällig sind sich wiederholende Redewendungen und festgelegte Topoi.⁴⁸ Al-Kisā'ī beruft sich auf wichtige islamische Autoritäten und versucht, widersprüchliche Überlieferungen miteinander in Einklang zu bringen.⁴⁹ Aufgrund der Stilelemente werden diese

42 Radtke (1992) 101.

43 Nagel, T.: Die *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. Bonn, 1967.

44 Ed.: I. Eisenberg: Al-Kisā'ī: *Qīṣaṣ al-anbiyā'*. Leiden, 1922. 11–15. – Übers.: Thackston, W.M.Jr.: The Tales of the Prophets of al-Kisa'i. Boston, 1978. 11–15. – Es steht fest, daß dieses Werk einem Autor namens al-Kisā'ī, über dessen Biographie nichts bekannt ist, zugeschrieben wurde, daß es aber nicht von einem einzigen Autor verfaßt sein kann. Vielmehr unterscheiden sich die überlieferten Handschriften deutlich voneinander, so daß dieses Werk bis ins 19. Jahrhundert unter dem Autorennamen Kisā'ī immer wieder mit anderen Geschichten bereichert wurde (Vgl. Nagel (1967) 132; ders.: „Al-Kisā'ī“. In: EI 2 V 176; Schöck, C.: Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna. Berlin, 1993. 37). – Die vorliegende Edition von I. Eisenberg berücksichtigt diese Entstehungsgeschichte des Werkes nicht.

45 Vgl. Nagel (1967) 122.

46 Vgl. Nagel (1967) 127f.; Schöck (1993) 36.

47 Nagel (1967) 123–129.

48 Nagel (1967) 123: z.B. Zahlenangaben von 500 Jahren oder 70 000. Heinen (1982) 88–90, versucht zu zeigen, daß diesen Zahlen berechnete Maße zugrundeliegen.

49 Vgl. Schöck (1993) 36.

Prophetengeschichten im Verhältnis zu den religiös-ermahnenden⁵⁰ als „weniger seriös.., allein der Unterhaltung des Volkes“ dienend, eingestuft.⁵¹ Über die Bedeutung eines solchen Urteils muß noch diskutiert werden.⁵² Problematisch ist die Datierung der frühesten Schrift, die als *Qiṣaṣ al-anbiyā'* des Kisā'ī in Umlauf kam, da die Persönlichkeit des Autors unbekannt bleibt.⁵³ Als terminus ante quem dient eine Handschrift des Textes, die in das Jahr 617/1220 datiert ist.⁵⁴ Als terminus post quem dient einer der zitierten Gewährsmänner, der Ende des 4. Jhdts. / um 1000 gestorben ist.⁵⁵ Trotz dieser 200jährigen Zeitspanne argumentiert Nagel für eine Entstehungszeit um 600/1200.⁵⁶ Dazu dient ihm einerseits die von ihm aufgezeigte Verwandtschaft mit Qazwīnī⁵⁷ und andererseits der Hinweis auf ein weiteres Werk, *ʿAğā'ib al-malakūt* (Die Wunder des Gottesreiches), das – wie Nagel zeigt – von dem gleichen Autor Kisā'ī geschrieben wurde.⁵⁸ Dieser Text birgt einen Hinweis auf seine Entstehungszeit, und zwar muß er nach dem Jahr 565/1170 verfaßt worden sein.⁵⁹ Auch wenn mittlerweile die Datierung der *Qiṣaṣ al-anbiyā'* des Kisā'ī um 600/1200 in Frage gestellt wird,⁶⁰ und die Textüberlieferung sicher besonders kompliziert ist,⁶¹ so steht doch außer Zweifel, daß diese *Prophetengeschichten* zu Qazwīnīs Zeit als Quellentext zur Verfügung standen.

- 50 Als Hauptvertreter der strenger theologisch ausgerichteten Prophetengeschichten gilt Taʿlabī (m. 427/1036).
- 51 Nagel (1967) 122.
- 52 Radtke (1992) 166, Anm. 184 hält den von Nagel verwendeten Begriff ‚volkstümlich‘ für revisionsbedürftig. – Schöck (1993) 37 spricht wohl im Sinne Nagels von ‚populären‘ *Qiṣaṣ al-anbiyā'*.
- 53 Nagel (1967) 131f.
- 54 Nagel (1967) 133 mit Anm. 2.
- 55 Nagel (1967) 132 mit Anm. 3.
- 56 Nagel (1967) 133–140.
- 57 Nagel (1967) 134–136; s.u. S. 337.
- 58 Nagel (1967) 137f. – Nagel zeigt, daß gerade der Abschnitt über die Engel sich in beiden Werken des Kisā'ī entspreche, auch wenn manches in den *Qiṣaṣ al-anbiyā'* verkürzt erscheine. Daher wurde der nur in Handschriften zugängliche Text der *ʿAğā'ib al-malakūt* von mir nicht in den Vergleich mit Qazwīnīs Text einbezogen.
- 59 Vgl. Nagel (1967) 138.
- 60 Radtke (1992) 166 hält die Datierung für revisionsbedürftig, ohne aber eine Alternative anzubieten.
- 61 Vgl. o. S. 260 Anm. 44.

Qazwīnīs Abhandlung über die Engel

Nachdem Qazwīnī die sieben Planetensphären, die Fixsternsphäre und schließlich die Umgebungssphäre im Detail mit all ihren Eigenheiten vorgestellt hat, kommt er auf die Bewohner der Himmel zu sprechen. In einer Einleitung stellt Qazwīnī die allgemeine Beschaffenheit dieser himmlischen Wesen vor und diskutiert, wie weit es dem Menschen möglich sei, Kenntnis über diese Wesen zu erlangen. Er entwirft ein Bild eines von Engeln überquellenden Himmels. Dort leben himmlische Heerscharen, versenkt in die Lobpreisung Gottes, zwischen Himmel und Erde vermittelnde Heerscharen berichten Gott über die Taten der Menschen und irdische Heerscharen sorgen auf Erden für das Gedeihen der Lebewesen. Unter diesen Heerscharen heben sich einige Engel hervor, da sie von Gott und dem Propheten speziell erwähnt wurden. Sie zeichnen sich durch einen eigenen Namen und besondere Aufgaben aus. Zu diesen Engeln gehören die fünf singulären, großen Engelsegestalten *ar-Rūḥ*, *Isrāfīl*, *Ġibrīl*, *Mikā'il* und *'Izrā'il*, die ich für die folgende Quellenuntersuchung ausgewählt habe. Zu den ausgezeichneten Engeln gehören ebenfalls die Thronträger, die von Qazwīnī an erster Stelle behandelt werden, und daher mit in die Untersuchung aufgenommen wurden. Darüber hinaus nennt Qazwīnī zwei namentlich bekannte Engelspaare: Die Grabesengel *Munkar* und *Nakīr*, die jeden Verstorbenen in seinem Grabe aufsuchen, um ihn nach seinem Glauben zu befragen. Die beiden gefallenen Engel *Hārūt* und *Mārūt*, die zur Strafe mit dem Kopf nach unten in einem Brunnen bei Babylon aufgehängt wurden, sollen dem Menschen als abschreckendes Beispiel dienen. Die „schreibend bewahrenden Engel“, *al-Ḥāfiza* oder *al-Kātibūn*, treten üblicherweise paarweise auf,⁶² doch wird ihre Anzahl schwankend zwischen zwei, vier und fünf überliefert. Tatsächlich gibt es ihrer unendlich viele, da sie je einem bestimmten Menschen zugeordnet sind. Sie befinden sich zur Rechten und Linken des Menschen, um dessen gute und böse Taten niederzuschreiben. Wenn der ihnen zugewiesene Mensch stirbt, verweilen sie bei ihm im Grab bis zum Jüngsten Tag. Unter den himmlischen Heerscharen erwähnt Qazwīnī die *Karūbiyyūn*, das sind die Cherubim, die Gott in einem weißen Land immerfort lobpreisen ohne Kenntnis anderer Dinge außer von Gott. Davon unterscheidet er die *Engel der Sieben Himmel*, die ebenfalls Gott ohne Unterlaß lobpreisen, aber auf die Sieben Himmel verteilt sind und in jedem Himmel eine andere Gestalt aufweisen. Es gibt also die *Engel des Ersten Himmels*, die wie Stiere aussehen, die *Engel des Zweiten Himmels* in Adlergestalt, die *Engel des Dritten Himmels* in Geiergestalt, die *Engel des Vierten Himmels* in Pferdegestalt, die *Engel des Fünften Himmels* in Gestalt von *Hūris* (Paradiesesjungfrauen), die *Engel des Sechsten Himmels* als Kinder und die *Engel des Siebten Himmels* in Männergestalt. Diesen verschiedengestaltigen

62 Sie werden auch im Bild als Engelspaar dargestellt.

Engeln wird für jede Himmelschicht ein singulärer, namentlich bekannter Engel als Befehlshaber zugeordnet: *Ismā'īl*, *Miḥā'īl*, *Sā^cdiyā'īl*, *Salsā'īl*, *Kalkā'īl*, *Samḥā'īl* und *Rubā'īl*. Als vermittelnde Heerscharen kennt Qazwīnī die „sich ablösenden Engel“, *al-Mu^caqqabāt*, von denen die einen des Tags auf die Erde kommen, um Gott von den Taten der Menschen zu berichten und sich dann mit den anderen ablösen, die des Nachts als Beobachter auf der Erde weilen. Daneben gibt es die „wandernden Engeln“, *as-Sayyāḥūn*, die auf der Erde umherstreifen, um Gebetsversammlungen aufzusuchen und dann zum Ersten Himmel zurückzukehren, der ihr Aufenthaltsort ist, um von den guten Menschen zu berichten, denen Gott daraufhin verzeiht. Qazwīnī beschließt seine Schilderung der Himmelsbewohner mit den irdischen Heerscharen, die mit dem Entstehen der Dinge betraut sind. Sie sind zuständig für das Werden, das Wachstum und die Bewegung der Natur, und ihre Aufgabe ist es, die Welt in Ordnung zu halten. Diese Engel sind die überall innewohnenden Kräfte. Sie arbeiten ähnlich wie der Mensch, der mit seinen Kräften die Gegenstände äußerlich bewegt, nur daß diese Engel die Bewegungen innerhalb der Dinge bewirken. Ihre Existenz begreift der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft.

Quellenuntersuchung

Wie bei der Untersuchung über die Tiere wird für die detaillierte Textanalyse der arabische Text nach der Wāsīter Handschrift wiedergegeben und von einer Übersetzung begleitet. Im Fall der Engel liegen bereits zwei Übersetzungen vor: Ethé (1868) 112–129 und Giese (1986) 63–81. Bei der erneuten Übertragung ins Deutsche wurde auf eine ausgesprochen wörtliche Wiedergabe des arabischen Textes Wert gelegt, um als Arbeitsgrundlage für den Vergleich mit den anderen Texten dienen zu können. Es schließt sich jeweils ein vergleichender Kommentar an.

Fī sukkān as-samawāt -- Über die Himmelsbewohner

Transkription

Fol. 31 r

(١١) في سكان السموات

(١٢) وهم الملائكة (الملائكة) زعموا ان الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي وان الاختلاف بين الملائكة (١٣) والجن والشياطين بالحقايق كالاختلاف بين الانواع وذهب بعضهم الى ان الاختلاف بين الملائكة (١٤) والجن والشياطين بالاعراض كالاختلاف بين الكامل والناقص والخير والشرير واعلم ان الملائكة (١٥) جواهر مقدسة عن ظلمة الغضب وكدورة الشهوة ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ (١٦) طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس وأنسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بعبادته خلقهم الله تعالى (١٧) على صور مختلفة وأقدار متفاوتة لإصلاح مصنوعاته و(العبادة لله في) سمواته قال صلى الله عليه (١٨) وسلم أظت السماء وحق لها ان تئط ما فيها قدر شبر الا وعليها ملك راعع او ساجد وقال (١٩) بعض الحكماء ان لم يكن في فضاء السموات وسعة الافلاك خلايق كيف يليق بحكمة الباري تعالى (٢٠) تركها فارغة خاوية مع شرف جوها وانه لم يترك قعر البحار المالحة المظلمة فارغا حتى خلق فيها انواع (٢١) الحيوان وكذلك ما ترك جو الهواء الرقيق حتى خلق له الطير يسبح فيها كما يسبح السمك في الماء (٢٢) ولم يترك البراري اليابسة والاجام الوحلة والجبال الراسية حتى خلق فيها انواع السباع والوحوش (٢٣) ولم يترك ظلمات السراب حتى خلق فيها أنواع الهوام والحشرات وقال بعضهم انواع حيوانات (٢٤) ما دون الافلاك انما هي امثلة لصور خلايق الافلاك كما ان النقوش والصور التي على الحيطان (٢٥) امثلة للحيوانات اللحمية واما اصناف الملائكة فلا يعرفهم غير خالقهم كما قال تعال ﴿وما يعلم (٢٦) جنود ربك الا هو﴾ غير ان صاحب الشرع صلوات الله عليه أخير عن بعضهم وبحسب وقوع الحوادث

Übersetzung

Über die Himmelsbewohner

Das sind die Engel. Man behauptet, der Engel sei eine einfache Substanz,⁶³ mit Leben und vernunftgemäßer Sprache⁶⁴ ausgestattet, und der Unterschied zwischen den Engeln, den Ğinnen und den Teufeln sei in Wahrheit wie der Unterschied zwischen den Spezies. Einige vertreten die Ansicht, der Unterschied zwischen den Engeln, den Ğinnen und den Teufeln liege in den Akzidenzien, gemäß dem Unterschied zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen, zwischen dem Guten und dem Bösen. Wisse, daß die Engel heilige Wesen sind, frei von der Verdunkelung durch Zorn und der Trübung durch Leidenschaft. #((Sie verweigern sich Gott nicht in dem, was er ihnen befiehlt, sondern erfüllen, was ihnen befohlen wird.))#.⁶⁵ Ihre Speise ist der Lobpreis und ihr Trank die Verherrlichung, ihre Unterhaltung besteht aus der Anrufung Gottes – erhaben ist er –, und ihre Freude aus dem Dienst an ihm. Gott – erhaben ist er –, erschuf sie in unterschiedlicher Gestalt und mit verschiedenen Schicksalen, damit sie seine Schöpfungen in Ordnung halten und die Verehrung Gottes in seinen Himmeln vervollkommen.⁶⁶ Er (der Prophet) – Gott segne ihn und spende ihm Heil – sagte: „Der Himmel knarrt und knirscht und es steht ihm wohl an, zu knarren und zu knirschen,⁶⁷ denn

63 Das Adjektiv *basīṭ* ist hier im philosophischen Sinn von ‚einfach‘, ‚elementar‘ im Gegensatz zu ‚komplex‘, ‚aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt‘, zu verstehen. Gieses Übersetzung (1986) 63, mit ‚leicht‘ erfaßt nicht den tieferen Sinn. Vgl. Carra de Vaux, B.: „Djawhar“. In: EI I 1072: „... ‚einfache Substanz‘..., die keine Teile hat und folglich unvergänglich ist.“; Al-Muġam al-falsafī. Kairo, 1983. 33 u. 34: *wa-l-basīṭu ayḍan rūḥāniyyun wa-ġismāniyyun, fa-r-rūḥāniyyu ka-l-maḥqūli wa-n-nufūsi l-muġarrad*.

64 *Nuṭq* ist die Art von Sprache, die ursächlich mit ‚Vernunft‘ verknüpft ist und daher ‚logisch‘ ist, im Gegensatz zu der Sprache der Tiere etwa. Vgl. die Erklärung der Iḥwān as-Ṣafāʾ innerhalb ihrer Einleitung zur Logik (Dieterici IV) 20f. – Qazwīnī betont diesen Aspekt von *nuṭq*, indem er das Adjektiv „*ḥaqīlī*, vernunftgemäß“ zusätzlich hinzufügt. – Vgl. dagegen die Ed. Wüst, wo es heißt: عقل و نظر und in den Ed.en āfāq, šarq u. dam: عقل و نظر .

65 Koran 66, 6.

66 In den Editionen Wüst, āfāq, šarq u. dam heißt es: واسكان سمواته, „und seine Himmel bewohnen“.

67 Die Verbformen *ʾaṭṭat* und *taʾiṭṭa* stammen von dem Verb *ʾaṭṭa* ab. Vgl. Lisān al-ʿArab, VII 256 (s.v. ʾṭṭ): *ʾaṭṭī* ist das Knarren eines schwer beladenen Kamelsattels oder das Knurren eines schwer beladenen Kamels. – Ethé (1868) 112: „Der Himmel gibt ein knarrendes Geräusch von sich (gleichsam durch die Wucht der Majestät Gottes und seiner Engel), und so ist es ihm von Gott bestimmt.“ – Giese (1986) 64: „Der Himmel wurde wohl vorbereitet, und es steht ihm zu, daß er wohl in Ordnung gehalten wird.“, leitet fälschlicherweise die Verbformen von dem Verb *waṭṭiʾa* ab. – Die Vorstellung des tönenden Himmels kann nicht mit der antiken Vorstellung der Sphärenmusik in Verbindung gebracht werden, da das Verb *ʾaṭṭa* ein knarrendes Geräusch beschreibt, wie dies ein neuer Kamelsattel erzeugt, nicht aber einen harmonischen Ton hervorzubringen meint.

في المكان الذي قدر الله تعالى واذا (٣) كان هذا حال الذرّات والقطرات فما ظنّك
 بالسموات والكواكب والهواء والغيوم والرياح والامطار (٤) والارض والجبال والقفار
 والبحار والعيون والانهار والمعادن والنبات والحيوان فبالملئكة (٥) صلاح العالم وتمام
 الموجودات وكمال الاشياء بتقدير العزيز العليم الذي ﴿لا يغرب عن علمه مثقال ذرّة
 (٦) في الارض ولا في السماء﴾ ولا مجال للفكر في امر الملائكة الا بطريقتين كما ذكرنا
 وهو اما اخبار صاحب الشريعة (٧) او اهتداء العقل انها ولندكر بعض من اخبر بهم
 صاحب الشريعة صلوات الله عليه وعليهم اجمعين.

in ihm gibt es kein Ausmaß einer Handspanne, in der sich nicht ein Engel niederkniet oder niederwirft.“ Einer der Philosophen hat gefragt: Wenn im Raum der Himmel und in der Weite der Sphären keine Geschöpfe existieren, wie soll das (dann) zur Weisheit des Schöpfers – erhaben ist er –, passen, sie leer und öde zu belassen trotz der Würde ihrer Substanz?⁶⁸ Nicht einmal die Tiefen der salzigen und finsternen Meere ließ er leer; er schuf in ihnen sogar verschiedene Arten von Lebewesen. Genausowenig überließ er die Atmosphäre der dünnen Luft, bis er in ihr Arten von Vögeln schuf, die in ihr schweben, wie die Fische im Wasser schwimmen. Auch ließ er die trockenen Steppen, die schlammigen Dickichte und die gipfelreichen Berge nicht leer, sondern schuf in ihnen Arten von wilden Raubtieren. Auch die Dunkelheit der Erde beließ er nicht, bis er darin verschiedene Arten an Würmern und Insekten schuf. Einige sagen, daß die Arten der Lebewesen, die unterhalb der Sphären existieren, in Wahrheit nur Abbilder für die Formen der Sphärenwesen seien, wie auch die Malereien und Bilder auf den Wänden Abbilder für die Lebewesen aus Fleisch sind.⁶⁹ Die verschiedenen Arten der Engel kennt keiner außer ihrem Schöpfer, wie Gott – erhaben ist er – es sagte: #((Niemand kennt die Heere deines Herrn außer ihm.))#. ⁷⁰ Allerdings berichtet der mit dem geoffenbarten Gesetz Betraute – Gott segne ihn – von einigen, und man meint, daß das Eintreten der Ereignisse den Verstand auf einige kommen läßt, so daß gesagt wurde: „Es gibt kein Staubkörnchen unter allen Staubkörnchen der Erde, mit dem nicht einer oder mehrere Engel betraut sind, und es gibt keinen Regentropfen, ohne daß mit ihm ein Engel oder mehrere Engel sind, die mit ihm zusammen von den Wolken herabsteigen und ihn an dem Platz niederlegen, den Gott – erhaben ist er –, vorbestimmt hat.“ – Und wenn dies der Zustand der Staubkörnchen und Regentropfen ist, was stellst du dir dann erst für die Himmel, die Sterne, die Luft und die Wolken, den Wind und den Regen, die Erde, die Berge und die Wüsten, die Meere, die Quellen und die Flüsse, die Mineralien und die Pflanzen und die Tiere vor? Denn durch die Engel kommt die Ordnung der Welt, die Vollständigkeit alles Existierenden und die Vollkommenheit der Dinge zustande, der Vorbestimmung des Gebieters, des Wissenden gemäß, #((dessen Wissen nicht das Gewicht eines Staubkörnchens weder auf der Erde noch im Himmel entgeht))#. ⁷¹ Es gibt nur zwei Möglichkeiten, über die Angelegenheit der Engel zu denken, wie wir sie uns in Erinnerung gerufen haben. Es sind dies entweder die Nachrichten des mit dem

68 In den Editionen Wüst, āfāq, šarq u. dam heißt es: جوهرها .

69 Giese übersetzt mit anderem Sinn, daß die irdischen Wesen Gleichnisse für die himmlischen Wesen seien, wie auch umgekehrt. Allerdings wirkt ihre Übersetzung von *ʿalā l-ḥītān* mit ‚jenseits der (räumlichen) Grenzen‘ gezwungen. Verwirrung stiftend mag die diakritische Punktierung von *نفس* zu *nufūs* durch Wüstenfeld gewesen sein. In der Wäsiter Handschrift ist eindeutig *nuqūš* zu lesen.

70 Koran 74, 31.

71 Koran 10, 61.

geoffenbarten Gesetz Betrauten, oder ihre Entdeckung durch den Verstand. Laßt uns einige nennen, über die der Prophet berichtet hat – Gottes Segen komme über ihn und über sie alle.

Kommentar

Zwar wird der Glaube an die Engel im islamischen Mittelalter von niemandem bezweifelt, unter den Gelehrten existieren aber unterschiedliche Meinungen, was das Wesen der Engel sei. Qazwīnī referiert einige dieser (sich widersprechenden) Vorstellungen. Er trägt zuerst die philosophische Definition vor: Der Engel ist eine einfache Substanz, *ḡawhar basīṭ*, ausgestattet mit den Eigenschaften Leben, *ḥayāt*, und vernunftgemäßer Sprache, *nuṭq ʿaqlī*. Diese Definition wurde in den philosophischen Definitionsbüchern entwickelt.⁷² Hier würde der Mensch definiert als lebendig, vernünftig, aber sterblich, im Gegensatz sowohl zum Engel, der lebendig, vernünftig und unsterblich, als auch zum Tier, das lebendig, sterblich, aber unvernünftig sei. Der erste Verfasser eines solchen arabischen Definitionsbuches war al-Kindī (m. 256/870),⁷³ der in den Eigenschaften Leben, *ḥayāt* und Vernunftsprache, *nuṭq* das Wesen der Engel sieht.⁷⁴ Ibn Sīnā definiert den Engel in seinem Definitionsbuch als „eine einfache Substanz, *ḡawhar basīṭ*, mit Leben und vernunftgemäßer Sprache ausgestattet und unsterblich“.⁷⁵ Dies entspricht genau dem Wortlaut bei Qazwīnī, der allerdings das „und unsterblich“ fortgelassen hat. Dabei handelt es sich nicht um eine grobe Nachlässigkeit seitens Qazwīnīs, da bereits in der Aussage, der Engel sei eine „einfache Substanz“, der wesentliche Unterschied zum Menschen, nämlich die Unsterblichkeit enthalten ist.⁷⁶ Diese Art, das Wesen der Engel zu beschreiben, ist auch Theologen wie al-Ġazālī und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī bekannt, die sie aber eindeutig als die „philosophische Art“ bezeichnen.⁷⁷ Qazwīnī leitet diese Definition mit *zaʿamū*, ‚man behauptet‘, ein –

72 Definitionsbücher entstanden in der Auseinandersetzung mit den aristotelischen Schriften. Die Definitionen von philosophischen Begriffen waren zur Einführung und zum besseren Verständnis zusammengetragen worden. Vgl. Peters (1968) 101–103.

73 Peters (1968) 102 und Anm. 13.

74 Kindī: *Risāla fī ḥudūd al-ašyāʾ wa-rusūmihā*. Ed.: M.A. Abū Rīda: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*. 1369/1950. 163–179.

179, 18: *al-insāniyya – hiya al-ḥayātu wa-n-nuṭqu wa-l-mawt*.

179, 19: *al-malāʾikiyya – al-ḥayātu wa-n-nuṭq*.

179, 20: *al-bahīmiyya – hiya al-ḥayātu wa-l-mawt*.

75 Ibn Sīnā: *Risāla fī ḥudūd*. Ed. u. Übers.: Goichon, A.-M.: *Avicenne. Livre des Définitions*. Kairo, 1963. Arab. Pag. 26, Nr. 46: *al-malaku huwa ḡawharun basīṭun dū ḥayātin wa-nuṭqin ʿaqliyyin ḡayru māʾitin*.

76 S.o. S. 265 Anm. 63. – So gilt Ibn Sīnā die Annahme, die Seele sei eine ‚einfache Substanz‘, als Beweis für ihre Unsterblichkeit. Vgl. Carra de Vaux, B.: ‚Djawhar‘. In: EI I 1072.

77 So gibt Ġazālī die Definition für Engel im Wortlaut nach Ibn Sīnā wieder und kommentiert: ‚dies ist die Definition bei ihnen (den Philosophen)‘. Vgl. Al-Muṣṭalaḥ al-falsafī (1989) 288,

einer Redensart, die eher verwendet wird, wenn der Sprecher nicht mit voller Überzeugung hinter dem Wiedergegebenen steht,⁷⁸ und dennoch beginnt er so seine Abhandlung über die Engel.

Qazwīnī referiert – weiterhin abhängig von *za^camū* – in philosophischer Sprache die Meinung, daß sich Engel, Ğinnen und Teufel in ihrer Spezies, *naw^c*, das heißt in ihren wesentlichen Eigenschaften unterscheiden. Es ist anzumerken, daß die bisherige Definition dem wesentlichen Unterschied zwischen dem Engel, dem Menschen und dem Tier galt. Es sind die Theologen, die die Engel in Abgrenzung zu den Ğinnen und Teufeln beschreiben. Sie gehen davon aus, daß diese Geistwesen allesamt aus äußerst zarten Körpern (*ağsām laṭīfa*) bestehen, die verschiedene Formen annehmen können und sich in ihren äußeren Eigenschaften, nämlich durch ihr ethisches Verhalten voneinander unterscheiden.⁷⁹ Diese Meinung referiert Qazwīnī, eingeleitet durch: „einige vertreten die Ansicht“: Die Engel, Ğinnen und Teufel seien eine einzige Spezies, die sich (nur) in ihren Akzidenzien, *bi-l-a^crād*, d.h. in ihren äußeren Eigenschaften unterscheiden. Im Gegensatz zu dieser theologisch-philosophischen Aussage mag Qazwīnīs Formulierung „der Unterschied zwischen ihnen sei in Wahrheit wie der Unterschied zwischen den Spezies“ verstanden werden. In seinem kosmischen System präsentiert Qazwīnī die Engel als grundsätzlich verschieden von den Ğinnen und Teufeln. Die Engel gehören für ihn zur himmlischen Sphäre und werden entsprechend im ersten Teil seines Buches über die supralunaren Erscheinungen behandelt. Dagegen werden die Ğinnen und Teufel als zu den irdischen Lebewesen gehörig zwischen Mensch und Tier eingeordnet. Die Menschen, Ğinnen und Teufel zählen zur irdischen Sphäre, die Engel dagegen zur himmlischen Sphäre.

Um über die Beschaffenheit der Engel etwas zu erfahren, konnten die Theologen nicht auf den Koran zurückgreifen, der darüber keine Auskunft gibt.⁸⁰ Der Koran weiß jedoch über die Ğinnen⁸¹ und Iblīs⁸² zu berichten, sie seien aus Feuer geschaffen. Mit dieser Vorgabe entbrannte unter den Theologen eine Diskussion, aus welchem Material die Engel bestünden. Dabei konnten sie auf ein

12–13: ... *wa haḡā ḡadduhū ġindahum*. – Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, der in seinem Kommentar zu Sure 2, 30 ausführlich auf die Meinung der Philosophen zu den Engeln eingeht, referiert ihre Definition: „unsterbliches Leben mit Vernunftsprache“. Vgl. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 161, 10: *al-ḡayyu n-nāṭiqu l-laḡī lā yakūn maḡyitan*.

78 So wird *za^camū* auch bei Märchen verwendet. Z.B. Kalīla wa-Dimna. Ed.: Beirut, 1991. 239.

79 Vgl. z.B. die Darstellung bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 160, 11–13.

80 Vgl.: Eickmann (1908) 19; Eichler (1928) 120; Macdonald, D.B.: „Malā'ika“. In: EI 2 VI 217; Jadaane (1975) 26.

81 Z.B. in Koran 15, 27; 55, 15.

82 Z.B. in Koran 7, 12; 38, 76.

Ḥadīṭ zurückgreifen,⁸³ das nach der Prophetengemahlin ʿĀʿiṣa überliefert wird und die Engel als aus Licht geschaffen vorstellt.⁸⁴ Maqdisī stellt am Anfang seines Berichts über die Engel – wie Qazwīnī auch – verschiedene Meinungen über ihr Wesen vor, und zwar die verschiedenen theologischen Auslegungen. Er berichtet, daß die Mehrheit der Muslime und Christen die Engel (zusammen mit den Ğinnen und Teufeln) als Geistwesen mit feinen, farblosen Körpern beschreiben.⁸⁵ Allerdings seien sie verschiedener Meinung, aus welchem Material die Engel erschaffen wurden: die Muslime behaupten, das Material sei Licht, und die Anhänger der Buchreligion, es sei Feuer gewesen.⁸⁶ Maqdisī argumentiert nun, darin läge nur ein scheinbarer Widerspruch: Licht und Feuer sagten im übertragenen Sinne das gleiche über das Wesen der Engel aus, nämlich Feinheit und Helligkeit. Er bietet denjenigen, die noch nicht überzeugt sind, eine weitere Lösung des scheinbaren Problems an: Man könne die Engel aufteilen: Die des Erbarmens solle man sich aus Licht erschaffen denken, die der Strafe aus Feuer.⁸⁷ Sibṭ Ibn al-Ġawzī vermeidet die Diskussion über das Wesen der Engel. Er beschränkt sich auf den ersten Teil des erwähnten Ḥadīṭ und behauptet: „Die Engel wurden aus Licht erschaffen“.⁸⁸ Qazwīnī erwähnt diese Vorstellung über eine materielle Beschaffenheit der Engel nicht. Am Anfang seiner Abhandlung über die Ğinnen allerdings referiert er folgende Meinung: Gott habe die Engel aus dem Licht des Feuers, die Ğinnen aus seinen Flammen und die Teufel aus seinem Rauch geschaffen.⁸⁹ Dies ist eine weitere ausgleichende Erklärung für den Widerspruch der unterschiedlichen religiösen Überlieferungen. Im Vergleich zu Maqdisī Text bietet die von Qazwīnī vorgetragene Erklärung eine feinere, nämlich dreiteilige Abstufung, indem alle: Engel, Ğinnen und Teufel aus Feuer erschaffen wurden, aber aus seinen verschiedenen Erscheinungsformen.

Der Hauptunterschied zwischen der Vorstellung der Philosophen und derjenigen der Theologen über das Wesen der Engel liegt darin, daß die Philosophen die Engel als eine einfache Substanz betrachten, die nicht räumlich begrenzt ist (*ḡayr mutaḡayyiza*) im Gegensatz zum Körper, der eine räumlich

83 Siehe Jadaane (1975) 44, Anm. 9.

84 Muslim, Ṣaḡīḡ 53, 60: *ḡuliqati l-malāʿikatu min nūrin wa ḡuliqa l-ḡānnu min māriḡin min nārin wa ḡuliqa ādamu mim mā wuṣifa lakum*. (Die Engel wurden aus Licht, die Ğinnen aus einem ‚māriḡ‘ aus Feuer und Adam aus dem, was euch beschrieben wurde ((d.h. aus Ton)), geschaffen.)

85 Maqdisī, Badʿ I 170, 1ff, 170, 12–13ff, 171, 10–11.

86 Maqdisī, Badʿ I 169, 1–3.

87 Maqdisī, Badʿ I 169, 3–5.

88 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mirʿāt I 172, 20–173, 1.

89 München, Cod. arab. 464, Fol. 166r, 1: ... *allāhu taʿālā ḡalaqa l-malāʿikata min nūri n-nāri wa ḡalaqa l-ḡinna min laḡabihā wa-ṣ-ṣayāṭina min duḡānihā*. Übers.: Giese (1986) 175; Ansbacher (1905) 7. – Vgl. zur Engelsschöpfung: Eickmann (1908) 18–21.

begrenzte Substanz ist.⁹⁰ Die Theologen dagegen sind der Überzeugung, daß die Engel zwar Geistwesen sind, dennoch einen Körper besitzen, auch wenn sie ihn als besonders fein beschreiben. Daher können sie darüber diskutieren, aus welchem Material die Engel beschaffen sind. Rufen wir uns Qazwīnīs zweite Einleitung über die Klassifikation des Geschaffenen ins Gedächtnis,⁹¹ so wird deutlich, daß Qazwīnīs theoretische Grundlage für sein Engelverständnis diejenige der Philosophen ist. Er definiert den Engel in deren Weise als in sich selbst existierend, d.h. als Substanz, die nicht räumlich begrenzt ist, d.h. als geistige Substanz im Unterschied zum Körper.⁹² Weiter sei der Engel eine geistige Substanz, die nicht in leitender Funktion an einen Körper gebunden sei, denn eine solche geistige Substanz werde Seele genannt.⁹³ Qazwīnī trifft hier eine zusätzliche Unterteilung der körperungebundenen, geistigen Substanzen, indem er den Engel – im Unterschied zum Ğinn – als frei von Begierde und Zorn definiert.⁹⁴ Nach dieser Aufteilung wäre auch ein Ğinn eine körperlose, geistige Substanz, die sich durch ihr ethisches Verhalten von den Engeln unterscheidet. Das Problem liegt darin, daß die ethische Unterscheidung zwischen gut und böse keiner der klassischen Kategorien zugeordnet werden kann. Soll „gut“ als wesentliche oder als äußerliche Eigenschaft betrachtet werden? Deutlich zeigt sich, daß die Integration dieser religiös-ethischen Vorstellung in das philosophisch-kategorische Schema zu logischen Brüchen führt.⁹⁵

Es folgt die religiös-ethische Definition der Engel, über die nun kein Zweifel besteht. Daher kann Qazwīnī diese Aussagen mit dem Befehl *iġlam*, ‚wisse!‘, einleiten. Im Zentrum der religiösen Engelvorgstellungen steht deren Funktion.⁹⁶ Qazwīnī erklärt, die Engel seien heilige, reine, gehorsame und fromme Wesen. Er greift dabei den philosophischen Begriff *ġawhar* wieder auf und formuliert, die Engel seien „heilige Substanzen“, *ġawāhir muqaddasa*. In den koranischen Aussagen über die Engel spielt ihr Gehorsam eine wichtige Rolle,⁹⁷ so daß

90 Vgl. die Darstellung bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 160, 23ff.

91 S.o. S. 100 u. Schaubild Nr. 1, S. 101.

92 München, Cod. arab. 464, Fol. 5r, 24–25

93 München, Cod. arab. 464, Fol. 5r, 26. (Zeile 26 leider beschädigt; vgl. daher Ed. Wüst).

94 München, Cod. arab. 464, Fol. 5r, 26–5v, 1.

95 Vgl. auch Jadaane (1975) 46; Bergh, C.: „Djawhar“. In: EI 2 II 494, meint, die Theorien der muslimischen Aristoteliker über die Seele als in sich selbst existierende, immaterielle Substanz seien „not always consistent or easily understood“.

96 Vgl. Jadaane (1975) 43.

97 Zum Beispiel in: Koran 16, 49–50: „Vor Gott wirft sich nieder, was in den Himmeln... Sie fürchten ihren Herrn... und sie tun, was ihnen befohlen wird.“; 21, 19–20; 21, 27: „... nach seinem Befehl handeln sie.“; 66, 6: „... die gegen Gott nicht ungehorsam sind in dem, was er ihnen befiehlt, sondern tun, was ihnen befohlen wird.“. Siehe Macdonald, D.B.: „Malā'ika“. In: EI 2 VI 217; vgl.: Eickmann (1908) 34.

Qazwīnī einen entsprechenden Koranvers aufgreift.⁹⁸ Es folgt eine theologische Beschreibung über die Art und Weise, wie man sich das Leben der Engel vorzustellen habe. In den Korankommentaren zu der Geschichte der unbekanntenen Gäste Abrahams, die nicht essen,⁹⁹ heißt es, daß die Engel weder essen noch trinken.¹⁰⁰ Da sie nach den religiösen Texten auch nicht schlafen,¹⁰¹ ist ihre Art und Weise zu leben eine andere als die menschliche. Daher entsteht das Bild, ihre Speise sei der Lobpreis und ihr Trank die Verherrlichung Gottes. Andererseits sind die Engel durch ihre Eigenschaften Leben und vernunftgemäße Sprache den Menschen soweit ähnlich, daß sie mit diesen in Kommunikation treten können, wie es schon im Koran geschildert wird.¹⁰² Das Bedürfnis, sich die Engel mit Leben und Sprache ausgestattet vorzustellen, erklärt sich aus ihrer Beziehung zu den Menschen.

Die Feststellung, es gäbe verschiedene Arten von Engeln, die sich in ihrer Form und Gestalt, *ṣuwar*, in ihren Maßen und Größenverhältnissen, *aqdār*,¹⁰³ das heißt, auch in ihrem Rang, ihren Schicksalen und ihren Aufgaben voneinander unterscheiden, ist für Qazwīnī von besonderer Bedeutung, da sie ihn legitimiert, im Anschluß individuelle Engel und voneinander zu unterscheidende Engelsgruppen zu beschreiben. Verschiedenheiten der Engel, insbesondere die der Aufgaben, schildert bereits der Koran.¹⁰⁴ Maqdisī erwähnt, daß sich die Engel in ihrem Alter, *qidam*, ihrem Auftreten, *ḥudūt* und in ihrer Gestalt, *hay'a* unterscheiden.¹⁰⁵

In der islamischen Theologie wurde es wichtig, die Existenz der Engel auch rational zu begründen, obwohl sie aufgrund der Erwähnung in der Offenbarung hinlänglich bewiesen war und sie von niemandem ernsthaft bezweifelt wurde.¹⁰⁶ Jadaane stellt verschiedene Theorien vor, die als rationaler Beweis der Engel gedacht sind.¹⁰⁷ Er präsentiert die Argumentation Miskawayhs, die auf den Prinzipien der Logik beruht: Weil der Mensch existierende Dinge „mit Leben und Vernunft ausgestattet, aber unsterblich“, denken kann, müssen diese Wesen existieren.¹⁰⁸ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* argumentieren mit der Kontinuität der

98 Koran 66, 6, zweite Hälfte.

99 Koran 11, 70 und 51, 26–27.

100 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XVIII 24, 21: *al-malā'ikatu lā ya'kulūna wa-lā yaṣrabūna*.

101 Vgl. ḌAṣūr, M.: ḌĀlam al-malā'ika. Kairo, 1989. 19. Er bezieht sich dabei auf den Korankommentar des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.

102 Vgl. zur Natur der Engel im Koran: Eichler (1928) 120–123.

103 Ethé (1868) 112 übersetzt den Plural *aqdār* von *qadr*: ‚Ausmaß‘; Giese (1986) 64 übersetzt den Plural *aqdār* von *qadar*: ‚göttliche Vorherbestimmung‘.

104 Das wird allein durch die verschiedenen Namen, die Engeln im Koran gegeben werden, deutlich. Vgl.: den Koran und Eickmann (1908); Eichler (1928).

105 Maqdisī, *Bad'*, I 169, 7.

106 Vgl. Jadaane (1975) 32f.

107 Jadaane (1975) 35–42.

108 Jadaane (1975) 35f.

Schöpfung: Weil in der Hierarchie der Wesen der Sprung zwischen Mensch und Gott zu groß ist, müssen vermittelnde Wesen existieren.¹⁰⁹ Jadaane führt an dieser Stelle auch die Argumentation Qazwīnīs an: Weil Gott überall auf der Erde Lebewesen erschaffen hat, müssen auch die edlen Himmel mit Lebewesen erfüllt sein.¹¹⁰ Wir können diesen Beweis gewissermaßen als theologischen „horror vacui“ verstehen. Um seinen Beweis für die Existenz der Engel vorzubereiten, zitiert Qazwīnī ein Ḥadīṭ,¹¹¹ dessen Aussage über „den vor lauter Engeln knarrenden und knirschenden Himmel“ in der theologischen Diskussion, ob der Thron Gottes eine reale Existenz habe, von Bedeutung war.¹¹² Qazwīnī benutzt dieses Ḥadīṭ wegen der zweiten Aussage, „der ganze Himmel sei mit Engeln angefüllt“.¹¹³ Es kommt ihm gelegen, mit Hilfe des Prophetenwortes die Vorstellung zu autorisieren, die er im folgenden als Meinung eines Philosophen, *baʿḍu l-ḥukamāʾ*, anführt.¹¹⁴ Die ausführliche und anschauliche Argumentation zielt darauf ab, daß Gott den edlen Himmelsraum nicht leer gelassen haben kann, wenn er sonst alle niederen Räume mit Lebewesen angefüllt hat. Diese Beweisführung für die Existenz der Engel ist allerdings nicht den Gedanken Qazwīnīs entsprungen. Der gesamte Passus – bis auf die Einleitung durch das Ḥadīṭ – findet sich bereits in den *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*, und zwar am Ende ihrer Abhandlung über die Musik.¹¹⁵ In verkürzter Form trägt auch Hamadānī diese Argumentation auf persisch vor.¹¹⁶ Dieses Argument des theologischen „horror vacui“ scheint sehr tiefe Wurzeln zu haben, denn es läßt sich z.B. bei einem jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophen des 1. Jahrhunderts belegen: Philon von Alexandria (m. ca. 50) erklärt, das Element Luft sei der Aufenthaltsort der immateriellen Seelen, da es der Schöpfer für gut befand, alle Teile des Universums

109 Jadaane (1975) 38–40.

110 Jadaane (1975) 41.

111 Tirmidī, *Ṣaḥīḥ* IX 194, 5; Ibn Māǧa, *Sunan* II 37, 3f.: ...*aṭṭat as-samāʾu wa-ḥaḡḡa lahā an taʾitta mā fihā mawḍiʿu arbaʿi aṣābiʿa illā wa-malakun wāḍiʿun ḡabhatahū sāǧidan li-llāh...*

112 Vgl. Heinen (1982) 60.

113 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* II 161, 24f. benutzt dieses Ḥadīṭ, um die unbeschreiblich große Anzahl der Engel zu veranschaulichen. Maqdisī, *Badʾ I* 175, 5–6, flicht den zweiten Teil des Ḥadīṭ in den Bericht über Ġibrīl ein.

114 Ethé (1868) 113, übersetzt: *altarabische Philosophen*; Giese (1986) 64, übersetzt mit ‚Gelehrten‘. Da nach Peters (1968) 156, der Begriff *falāsifa* entweder die griechischen Philosophen meinte oder, in Bezug auf arabische Denker seit Ġazālī zumindest, einen negativen Beigeschmack hatte, wird seitdem *ḥukamāʾ* im positiven Sinne auch für die „islamischen“ Philosophen gebraucht.

115 *Rasāʾil* I 238, 8–17. – Qazwīnī kürzt diesen Text, zitiert ihn aber ansonsten wörtlich.

116 Hamadānī 15, 22–25: „Die Erde mit ihrem Schmutz, die Meere, die Gebirge und die Luft wurden nicht ohne Bewohner erschaffen, damit diese sich im Wasser tummeln, in den Bergen wilde Tiere seien, in den Steppen wildes Getier sei und in der Luft die Vögel. Wie können also die Himmel mit ihrem Segen ohne Bewohner und leer sein? Das ist für den Verstand unfaßbar“.

mit Lebewesen auszufüllen.¹¹⁷ Die Lebewesen unterscheiden sich nach der Art des Lebensraums, und die edlen, körperlosen Wesen zeichnen das Element Luft durch ihre Anwesenheit aus.¹¹⁸ Fahr ad-Dīn ar-Rāzī führt aus, die Himmel zeichneten sich durch die Anwesenheit der Engel aus. Er behauptet, es handle sich um den seltenen Fall, daß diese Meinung allgemein akzeptiert sei.¹¹⁹

Im Anschluß an diese Beweisführung referiert Qazwīnī die Abbildtheorie, nach der die wahren Wesen die himmlischen sind, von denen die irdischen nur ein Abbild darstellen. Diese Vorstellung beruht auf dem platonischen Denkmodell des Höhlengleichnisses.¹²⁰ Auch im Text der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* folgt diese Lehre – in ausführlicherer Formulierung als bei Qazwīnī –, eingeleitet durch: „einer sagte“.¹²¹ Wie Netton herausgearbeitet hat, ist dies eine der seltenen Stellen, in denen die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* Platons Ideenlehre aufgegriffen haben. Er betont aber, die Theorie bliebe unkommentiert, die Stellung innerhalb des Textes zusammenhanglos.¹²² Unabhängig von der inhaltlichen Bedeutung bezeugt diese Stelle zusammen mit Qazwīnīs Formulierung des Engelsbeweises, daß er den Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* direkt als Quelle benutzt haben muß.

Es wurde immer wieder diskutiert, inwiefern es für den Menschen möglich sei, etwas über die Engel zu wissen. Maqdisī zum Beispiel ist sich sicher, daß wir über die Angelegenheiten der Engel nur durch die Berichte, *ḥabar* etwas erfahren können, nicht aber mit Hilfe des Verstandes, *ʿaql*.¹²³ Fahr ad-Dīn ar-Rāzī verweist auf diese Meinung, die von einigen der Gelehrten vertreten würde.¹²⁴ Qazwīnī erklärt ganz auf dieser Linie in seiner vierten Einleitung „Über das Existierende“, unsere Erkenntnismöglichkeit bezüglich der Engel sei auf das Studium der heiligen Texte, der Überlieferungen und Traditionen begrenzt.¹²⁵ Hier, in seiner Einleitung „Über die Himmelsbewohner“, führt er eine weitere Möglichkeit an, Erkenntnis über Engel zu erlangen. Zunächst muß Qazwīnī eingestehen, letztendlich habe nur Gott über die Engel Kenntnis. Er führt dafür sogar ein belegendes Koranzitat an,¹²⁶

117 (Philon, De Somniis § 135) Vgl. Decharneux, B.: „Anges, Démons et Logos dans l'Oeuvre de Philon d'Alexandrie“. In: J. Ries (Hg.): *Anges et Démons*. Louvain-La-Neuve, 1989. 152.

118 Decharneux (1989) 152.

119 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* II 160, 8–9.

120 Grundsätzlich sei erwähnt, daß die Vorstellung, alles auf Erden Existierende als vergängliches Abbild der ewigen Urbilder im Himmel zu sehen, spätestens seit islamischer Zeit „diffus“ verbreitet war. Vgl. die Diskussion bei Hirschberg, J.W.: *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*. Krakau, 1939. 41–45 zu Gedichtversen des Umayya, ob dies altorientalischen oder platonischen Ursprungs sei.

121 *Rasā'il* I 238, 18–23.

122 Netton (1991) 18.

123 Maqdisī, *Bad'* 172, 11–14.

124 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* II 160, 6.

125 Vgl. S. 100f.

126 Koran 74, 31.

das normalerweise als Hinweis auf die unendlich große Zahl der Engel angeführt wird.¹²⁷ Dann verweist er wieder auf die Möglichkeit, aus den Berichten des Propheten etwas zu erfahren. Darüber hinaus existiere aber auch die Möglichkeit, die Engel durch den Verstand zu erkennen! Und zwar könne der Mensch die Welt nur begreifen, wenn er sich im Zusammenhang mit jedem Atom einen Engel als bewegende Kraft denke, (auch wenn diese Kraft selbstverständlich abhängig vom Willen Gottes bleibt). Um diese Argumentation für eine Wahrnehmung der Engel durch den Verstand voranzubringen, greift Qazwīnī auf eine religiöse Tradition zurück, daß mit jedem Staubkörnchen und jedem Regentropfen ein Engel betraut sei.¹²⁸ Die Vorstellung, alles irdische Werden sei von der Kraft der Engel abhängig, belegt Qazwīnī mit einer langen Litanei von Beispielen. Er folgert, daß die Engel die bewegenden Kräfte der materiellen Welt seien und nach Gottes Willen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt schaffen. Von der Ordnung und Vollkommenheit der erschaffenen Dinge kann der menschliche Verstand also auf die Existenz der Engel schließen. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī ist ebenfalls – mit den Philosophen gemeinsam – der Ansicht, es sei möglich, auch über den Verstand die Existenz der Engel zu erfassen. Er führt dafür sogar drei Gründe an: Erstens sei es logisch, daß es die Kategorie eines Wesens gebe, das „mit Leben, Vernunft und Unsterblichkeit ausgestattet“ sei; zweitens sei es logisch, daß der edelste Raum, nämlich die Himmel, von den edelsten Geschöpfen bewohnt werden; drittens könne der Verstand die Engel an ihrer Wirkung erkennen, wie eine Medizin (z.B. eine Salbe) an ihrer Wirkung zu erkennen sei.¹²⁹

Qazwīnī beschreibt das Wesen der Engel in philosophischen und religiösen Worten. Sicher sind die Engel seiner Meinung nach nicht nur eine einfache, körperlose Substanz, sondern in erster Linie heilige, fromme und gehorsame Wesen. Im Unterschied zu den Theologen beschreibt Qazwīnī die Engel aber als einfache, körperlose Substanz, wie dies bereits am Anfang seines kosmographischen Werkes im Zusammenhang mit der Erläuterung des Begriffes *mahlūqāt* deutlich wurde. Er geht daher nicht auf die theologisch-spekulativen Diskussionen ein, bei denen man sich über das Material Gedanken macht, aus dem die Engel erschaffen seien, oder bei denen man fragt, welchen Geschlechtes die Engel seien. Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Engeln und den Ginnen und Teufeln zu sehen, scheint Qazwīnī plausibler zu sein, als sie zu einer einzigen Spezies gehörig zu erklären. Die Konsequenzen aus dieser Vorstellung führen aber zu logischen Brüchen in seinem kosmischen System. Einerseits baut Qazwīnī die Kategorie Ğinn in das von Aristoteles abgeleitete System der

127 Vgl. Jadaane (1975) 44.

128 Z.B. bei Maqdisī, *Bad' I* 175, 3f. (in anderem Zusammenhang): „Vom Himmel fällt kein Regentropfen auf die Erde, es sei denn, mit ihm wird ein Engel zur Erde herabgesandt“.

129 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr II* 161, 7–23.

Einteilungen des Geschaffenen ein und muß sie hier neben den Engeln als körperlose Wesen nennen, andererseits erwähnt er die Engel im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Ginnen und Teufel und läßt sie dort aus dem Licht des Feuers beschaffen sein. Hier, bei seinen Erläuterungen „Über die Himmelsbewohner“, übergeht er dieses Problem. Wie oben gezeigt, ist Qazwīnīs Engelsbeweis wörtlich vom Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* abhängig. Zwar führt auch Fahr ad-Dīn ar-Rāzī diese Vorstellung an, Qazwīnī erscheint dieser Gedanke aber so wichtig, daß er dafür die ausführliche und anschauliche Beweisführung der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* heranzieht, die er in deren Sendschreiben zur Musik vorfand. Darüber hinaus versucht Qazwīnī zu zeigen, daß wir über die Engel nicht nur aufgrund der Tradition, sondern auch mit Hilfe des Verstandes Wissen erlangen können...



Abb. 15 München, Cod.arab. 464, Fol. 31v

Transkription

Fol. 31 v

(٨) منهم حملة العرش صلوات الله عليهم
 (٩) هم اعز الملائكة واکرمهم يتقرب اليهم ساير الملائكة يسلمون اليهم في الغدو والرواح
 لمكانتهم عند الله تعالى (١٠) وهم يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين
 آمنوا ﴿ جاء في الخبر ان أحدهم على صورة البشر والثاني على (١١) صورة الثيران
 والثالث على صورة النسر والرابع على صورة الأسد

Fol. 32 r

(١) و لما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قول امية بن أبي الصلت تعجب منه من
 حيث انه جمعهم في بيته وكان (٢) جاهلياً وبيته هذا رجل وثور تحت يميني رجله والنسر
 لليسرى وليث ملبد وعن ابن عباس رضي (٣) الله عنه خلق تعالى حملة العرش وهم اليوم
 اربعة فاذا كان يوم القيامة يؤيدهم باربعة اخرى فذلك (٤) قوله تعالى ﴿ يحمل عرش
 ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ وهم في عظم لا يوصف منهم على صورة بنى آدم يشفع
 لبنى (٥) آدم في ارزاقهم و منهم على صورة الثيران يشفع للبهائم في ارزاقها و منهم
 على صورة النسر يشفع للطيور في (٦) ارزاقها و منهم من هو على صورة الاسد يشفع
 للسباع في ارزاقها

Übersetzung

Zu ihnen gehören die Thronträger – Gottes Segnungen seien über ihnen. Sie sind die mächtigsten und edelsten Engel, um deren Gunst sich die übrigen Engel bemühen, denen sie beim Kommen und Gehen den Ehrengruß geben,¹³⁰ wegen ihrer Stellung bei Gott – erhaben ist er. #(Sie verherrlichen mit Lob ihren Herrn, glauben an ihn und bitten für diejenigen, die glauben, um Vergebung)#.¹³¹ In einer der Geschichten (*ḥabar*) heißt es, einer von ihnen habe die Gestalt der Menschen (*bašar*), der zweite habe die Gestalt der Stiere (*tīrān*)¹³², der dritte die Gestalt des Adlers (*nasr*) und der vierte die Gestalt des Löwen (*asad*). Als der Prophet Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – den Ausspruch des Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt hörte, wunderte er sich darüber, in Anbetracht dessen, daß er sie (die Thronträger) in seinem Vers zusammenfaßte, obwohl er einer war, der vor dem Islam lebte. Dieser Vers von ihm lautet: „Ein Mensch und ein Stier befinden sich unter seinem rechten Fuß und an seinem linken sind ein Adler und ein mähniger Löwe.“¹³³ Nach Ibn ^ʿAbbās – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – schuf Gott – erhaben ist er –, die Thronträger, und sie sind heute vier, und am Jüngsten Tag verstärkt er sie durch vier weitere. Jenes sind die Worte des Erhabenen: #(Über sich tragen an jenem Tage acht den Thron deines Herrn)#.¹³⁴ Sie sind von einer unbeschreiblichen Größe. Der menschengestaltige Engel legt Fürsprache für die Menschen (*banū ādam*) um ihr tägliches Brot ein, der stiergestaltige¹³⁵ legt Fürsprache für die Vierfüßler (*bahā'im*) um ihr tägliches Brot ein, der wie ein Adler aussehende für die Vögel (*tuyūr*) und der die Gestalt eines Löwen hat, legt Fürsprache für die Raubtiere (*sibāʿ*) um ihr tägliches Brot ein.¹³⁶

130 In der Wāsiṭer HS heißt es: *yusallimūna ilayhim*, ‚sie unterwerfen sich ihnen‘. Dagegen steht in den Editionen Wüst 55, 29; dam 94, 26f. und šarq 57, 10: *yusallimūna ʿalayhim*, ‚sie grüßen sie‘. Aufgrund der Vergleichstexte ist diese Lesart vorzuziehen. (s. Kommentar S. 280, Anm. 140). – In der Ed. āfāq fehlt die Aussage über „die übrigen Engel“.

131 Koran 40, 7: *alladīna yaḥmilūna l-ʿarša wa-man ḥawlahū yusabbihūna bi-ḥamdi rabbihim wa-yuʿminūna bi-hī wa-yastaḡfirūna li-l-ladīna āmanū ...*

132 In der Wāsiṭer HS und in der Ed. Wüst 56, 1 steht hier der Plural. In den drei arab. Editionen dam 94, 32; šarq 57, 13 und āfāq 90, 6 steht der Singular: *ṭaur*.

133 In den drei arabischen Editionen dam, šarq und āfāq fehlt dieses Gedicht.

134 Aus Koran 69, 17. Der Vers folgt einer eschatologischen Szenerie. Vollständig lautet er: „und die Engel stehen an seinem (des gespaltenen Himmels) Rand. Über ihnen tragen an jenem Tage acht den Thron deines Herrn“. – Fahr ad-Dīn ar-Rāzī diskutiert in seinem Kornakommentar (XXX 108, 22–25), ob sich das *fauqahum* auf die anderen Engel (am Himmelsrand) oder aber auf die Köpfe der Thronträger bezieht.

135 In der Wāsiṭer HS und in der Ed. Wüst 56, 9 steht wieder die Pluralform *tīrān*; s.o. Anm. 132.

136 In der Ed. Wüst. 56, 11–13, schließt sich noch eine Überlieferung nach Wahb Ibn Munabbih an, die in der Wāsiṭer HS wie auch in den drei arab. Editionen dam, šarq und āfāq fehlt.

Kommentar

Die Beschreibung der einzelnen Engel eröffnet Qazwīnī mit den Thronträgern. In Superlativen wird ihre Vorrangstellung vor den anderen Engeln beschrieben. Im Zusammenhang mit der räumlichen Vorstellung der sieben übereinandergeschichteten Himmel,¹³⁷ an deren Spitze der Thron Gottes Platz findet, ist diese hohe Platzierung der Thronträgerengel nachvollziehbar. In Superlativen werden die Thronträger auch von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qurtūbī in ihren Korankommentaren zu Sure 40, 7 beschrieben.¹³⁸ Dagegen existieren Überlieferungen, in denen sich die Thronträger den höchsten Rang mit anderen Engelsfiguren teilen.¹³⁹ Qazwīnī veranschaulicht die herausragende Position der Thronträger durch das Bild der Ehrerbietung seitens der übrigen Engel. Dieses Bild geht auf eine Tradition zurück, die Zamaḥṣarī, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qurtūbī in ihren Korankommentaren zu Sure 40, 7 überliefern, der Koranvers, den Qazwīnī im Folgenden zitiert.¹⁴⁰

Die Aufgabe der Thronträgerengel umfaßt neben dem Tragen des Thrones das Gotteslob, den Glauben an Gott und die Fürbitte bei Gott für die Gläubigen. Ohne eigens darauf zu verweisen, beschreibt Qazwīnī diese Aufgaben in koranischem Wortlaut.¹⁴¹ Im Koran werden diese Funktionen auch den Engeln im allgemeinen zugesprochen.¹⁴² In seiner Einleitung über die Himmelsbewohner beschreibt Qazwīnī das Gotteslob und den Gottesdienst als die Lebensgrundlage aller Engel.¹⁴³ Die Fähigkeit, Fürbitte einzulegen, nennt Qazwīnī dagegen nur im Zusammenhang mit den Thronträgern.¹⁴⁴ Die Fürbitte der Thronträger scheint eine

137 Koran 67, 3.

138 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXVII 31, 11: *wa-lā šakka inna ḥamalata l-ʿarši ašrāfu l-malāʾikati wa-akrāmuhum*; Qurtūbī, Ġāmiʿ XV 294, 5: *wa-hum ašrāfu l-malāʾikati wa-afḍaluhum*.

139 Vgl. Schöck (1996) 107.

140 Zamaḥṣarī, Kaššaf II 1271, 12ff.; Qurtūbī, Ġāmiʿ XV 294, 5f.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXVII 31, 16f.: *fi l-ḥadīṯ / wa-ruwiya : inna allāhu taʿālā amara ḡamiʿa l-malāʾikati an yaḡdū wa-yarūḥū bi-s-salāmi ʿalā ḥamalati l-ʿarši tafḍīlan la-hum ʿalā sāʾiri al-malāʾika*.

141 Koran 40, 7: *allaḍīna yaḥmilūna l-ʿarša wa-man ḥawlahū yusabbiḥūna bi-ḥamdi rabbihim wa-yuʾminūna bi-hī wa-yastagfirūna li-l-laḍīna āmanū ...* – Der gesamte Vers lautet: „Diejenigen, die den Thron tragen, und diejenigen, die um ihn stehen, singen das Lob ihres Herrn und glauben an ihn. Sie bitten um Vergebung für die, die glauben: Unser Herr, Du umschließt alle Dinge in deiner Barmherzigkeit und deinem Wissen. So vergib denen, die sich bekehrt haben und deinem Weg gefolgt sind, und bewahre sie vor der Pein der Hölle“.

142 Z.B. Koran 42,5: *...wa-l-malāʾikatu yusabbiḥūna bi-ḥamdi rabbihim wa-yastagfirūna li-man fi l-ard ...*

143 S.o. S. 272.

144 Unter den Theologen wurde diskutiert, ob grundsätzlich eine Fürbitte bei Gott möglich sei. (Zur Fürbitte der Engel nach dem Koran, siehe: Eickmann (1908) 15; Eichler (1928) 95 f.; Henninger (1951) 63). Qazwīnī trägt keine Zweifel an dieser Möglichkeit der Thronträgerengel. Sie können – wie im Koran gesagt – allerdings nur für die Gläubigen Fürbitten aussprechen.

besondere Wirkung zu haben, da sie Gott so nahe stehen. Zudem wird in dem von Qazwīnī zitierten Koranvers 40, 7 ihre Fürbitte eigens erwähnt.

Über die Thronträger gibt es verschiedene Überlieferungen, die ihr Aussehen betreffen. Qazwīnī beschreibt sie als vier Wesen in vier unterschiedlichen Gestalten, nämlich als Mensch, Stier, Adler und Löwe. Er klassifiziert diese Vorstellung als Erzählung, *ḥabar*. Das ist zwar eine ungenaue Quellenangabe, verweist aber darauf, daß es sich um eine autoritative Mitteilung handelt im Gegensatz zur Herleitung nach dem Verstand.¹⁴⁵ Diese Vorstellung über die im Koran erwähnten Thronträger ist in der arabisch-persischen Literatur weit verbreitet. Nach C. Schöck ist sie von der alttestamentarischen Ezechiel-Vision und deren rabbinischer Auslegung abhängig.¹⁴⁶ Der Prophet Ezechiel (587–574 v.Chr.) beschreibt in einer Vision den Thron Gottes, der von vier Wesen getragen wird. Jedes dieser Wesen sieht gleich aus: Es hat eine menschliche Gestalt mit vier verschiedenen Gesichtern, die in die vier Himmelsrichtungen blicken.¹⁴⁷

Diese Vorstellung von vier gleichen Wesen finden wir bei Kisā'ī, der in den *Prophetengeschichten* von den Thronträgern berichtet, daß jeder einzelne von ihnen vier unterschiedliche Gestalten, *ṣuwar*, habe.¹⁴⁸ Qurtūbī beschreibt in seinem Korankommentar zu Sure 69, 17, jeder Thronträger habe vier Gesichter, *awḡuh*.¹⁴⁹ Da Qurtūbī den Begriff *waḡh*, Gesicht benutzt, steht er der alttestamentarischen Vorstellung noch näher. In den beiden verglichenen Weltgeschichtsbüchern, sowohl bei Maqdisī als auch bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī, werden die Thronträgerengel so vorgestellt, daß jeder ein anderes Gesicht, *waḡh* habe.¹⁵⁰ Sie sprechen zwar von

145 Radtke (1992) 18,19.

146 Schöck, C.: „Die Träger des Gottesthrones in Koranauslegung und islamischer Überlieferung“. In: *Die Welt des Orients* 27 (1996) 104–132.

147 Ez. 1, 4–28. – Hier besteht der Zusammenhang zwischen den viergestaltigen Wesen und ihrer Funktion als Thronträger. – Dagegen wurden die viergestaltigen Thronträger der islamischen Tradition mehrfach von Forschern mißinterpretiert, die aufgrund ihrer christlich geprägten Wahrnehmung die ihnen bekannten vier Evangelistensymbole sahen. So lautet bei Arnold, Th.W.: *Painting in Islam*. Oxford, 1928. Tafel XVI, die Beschriftung zur Abbildung der Thronträger in einer Qazwīnī-Handschrift, dem sog. Sarre-Qazwīnī, schlicht: „The Symbols of the Four Evangelists“. Bei Pope, A.U.(Hg.): *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*. London, 1938–9. IX 854, lautet die Beschriftung zur Abbildung der Thronträger in der Qazwīnī-HS Leningrad identisch. Natürlich sollen die Illustrationen bei Qazwīnī nicht die vier Evangelistensymbole darstellen!

148 Kisā'ī, Qiṣaṣ 7, 18: *wa-li-kulli wāḥidin minhum arba^cu ṣuwar*.

Diese Vorstellung ist in einer Illustration eines „Mi'rāğ nāme“ aus dem 15. Jh. (Paris, B.N., suppl. turc. 190) dargestellt. Abb. in: Séguy, Marie-Rose: *The miraculous journey of Mahomet. Mirāj Nameh*. New York, 1977.

149 Qurtūbī, Ġāmi^c XVIII 266, 19f.: *li-kulli malakin minhum arba^catu awḡuh*.

150 Maqdisī, Bad' I 167, 12–13: *waḡhu aḥadihim ^calā ṣūrati waḡhi n-nasri wa-t-ṭānī ka-waḡhi l-asadi wa-t-ṭāliṭu ka-waḡhi t-ṭawri wa-r-rābi^cu ka-waḡhi r-raḡul*; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 171,

vier Gesichtern, durch die die vier Wesen sich allerdings unterscheiden. Auch dieses Bild der vier unterschiedlichen Wesen kann auf jüdischen oder eventuell christlichen Einfluß zurückgeführt werden. Es findet sich sowohl in rabbinischer Tradition, als auch in der Johannes–Offenbarung.¹⁵¹ Zamahšarī und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī vermitteln diese Vorstellung in ihren Korankommentaren zu Sure 69, 17: Jeder einzelne Engel hat eine andere Gestalt, *šūra*.¹⁵² Dieser Vorstellung folgend beschreibt Hamadānī in seinem kosmographischen Werk die Thronträger.¹⁵³ In dieser Formulierung berichtet uns auch Qazwīnī über das Aussehen der Thronträgerengel und läßt sie entsprechend bildlich darstellen (Abb. 15). In der Wāsiṭer Handschrift wird an dieser Stelle die Schrift so angeordnet, daß unter den Worten *bašar*, *tīrān*, *nasr* und *asad* die entsprechende Darstellung des jeweiligen Thronträgers Platz findet. Die Figuren werden in zwei Bildstreifen untereinander angeordnet. Daß dabei der Engel in menschlicher Gestalt links oben erscheint, folgte aus der Stellung des Wortes *bašar* am Ende der Zeile über diesem Engel. Daraus ergab sich die Platzierung des Engels in Stiergestalt rechts davon. Im unteren Bildstreifen begann die neue Zeile aber mit *nasr*, so daß der Adler rechts und nach ihm folgend dann der Löwe links darzustellen war. An dieser Anordnung ist zu erkennen, daß erstens während des Schreibvorgangs ein sinnvoller Platz für die Illustrationen überlegt und freigelassen wurde; daß aber doch die Schrift in diesem Fall die Anordnung der Illustrationen bestimmte.¹⁵⁴ Auf der Buchseite zwar zusammengefaßt, bleiben die Thronträger doch voneinander gelöst. Nicht dargestellt ist ihre gemeinsame Funktion als Träger des Gottesthrones, durch die sie definiert werden. Die einzige Figur, die man sich als Träger vorstellen könnte, ist der Löwe, weil er mit den vereinten Kräften des Rückens, der Flügel und der Beine eine schwere Last zu stemmen scheint.¹⁵⁵

In der arabisch–persischen Literatur werden noch andere Vorstellungen über das Wesen und das Aussehen der Thronträgerengel überliefert. Ṭabarī diskutiert die

8–10: *aḥaduhum waḡhuhū waḡhu raḡulin ...wa-t-tānī waḡhuhū waḡhu nasrin ...ṭawrin ...asadīn*
...

151 Schöck (1996) 123f.; Apk. 4, 7.

152 Zamahšarī, Kaššāf II 1522, 8f. und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXIX 109, 5f.: (*ba^cduhum ʿalā šūrati l-insān*) *wa-ba^cduhum ʿalā šūrati l-asad wa-ba^cduhum ʿalā šūrati t-ṭawr wa-ba^cduhum ʿalā šūrati n-nasr*.

153 Hamadānī 12, 8–9: *yaki bar šūrat-i ādamī, yaki bar šūrat-i šīr, yaki bar šūrat-i kargas, yaki bar šūrat-i gāw*.

154 Noch deutlicher wird dieses Phänomen bei der Darstellung der Engel der Sieben Himmel, die vom untersten hinauf bis zum höchsten aufgezählt werden. Da nach jeder Nennung dieser unterschiedlich gestalteten Engel jeweils eine Abbildung ihrer Gestalt folgt, erscheinen auf einer Buchseite (Fol. 35r) die Engel des Vierten Himmels unter denen des Dritten und Zweiten Himmels.

155 Interessanterweise wird diese ausdrucksstarke Haltung des Löwen von den späteren HSS nicht übernommen.

Thronträger in seinem Korankommentar, ohne die Beschreibung dieser Engel als mensch-, löwen-, stier- und adlergestaltig überhaupt zu erwähnen. Dennoch thematisieren viele Traditionen die Unterschiedlichkeit der vier Thronträger. So berichtet Ṭabarī, Gott habe in den vier Engeln die Kräfte der Elemente Wasser, Himmel, Erde und Winde geschaffen.¹⁵⁶ Sibṭ Ibn al-Ġawzī überliefert, der eine sei aus Licht, der zweite aus Feuer, der dritte aus Wasser, der vierte aus Erbarmen.¹⁵⁷ Maqdisī geht auf Erklärungsmuster ein, die die Thronträger mit dem Schreibrohr, der Tafel, dem Thron und dem Thronschemel identifizieren, die wiederum gleichgesetzt werden mit der Vernunft, der Seele, der ‚rechtgeleiteten‘ Sphäre beziehungsweise mit der Ordnung der Sphären und mit der Sphäre der Tierkreiszeichen.¹⁵⁸ Ibn al-ʿArabī interpretiert in seinem Korankommentar die Seiten des Himmels, zu denen die Thronträger am Jüngsten Tag fliehen, als Geist, Herz, Verstand und Körper.¹⁵⁹ Einige Deutungen gehen auch von der Achtzahl aus. Ibn Sīnā interpretiert den Koranvers 69, 17: „An jenem Tag tragen acht Engel den Thron deines Herrn“ als Sphärenmodell. Für ihn ist der Thron kein Punkt, sondern die Umgebungssphäre, unter der sich die restlichen acht Sphären befinden, sie also gewissermaßen „tragen“. Jede Sphäre wird von einem Engel bewegt.¹⁶⁰ Eine zunächst merkwürdig klingende Überlieferung beschreibt die koranischen Thronträger als Bergziegen. Ṭabarī berichtet dies als „Meinung einiger“.¹⁶¹ Zamahšarī, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Qurṭubī und Ibn al-ʿArabī greifen diese Überlieferung in ihren Korankommentaren auf.¹⁶² Die Beschreibung als Bergziegen kann Schöck überzeugend auf den jüdischen Ursprung der Thronträger zurückführen.¹⁶³

Dieser kleine Ausschnitt verschiedener Auslegungen zu den Thronträgern läßt die Weite der unterschiedlichsten Interpretationsmöglichkeiten innerhalb der islamischen Tradition erahnen. Von all diesen Möglichkeiten, das Wesen der Thronträger zu interpretieren, beschränkt sich Qazwīnī auf eine einzige, die auch in der Illustration zu seinem Text abgebildet ist. Im Zusammenhang mit dieser von ihm ausgewählten Beschreibung kann Qazwīnī ein Ḥadīṭ anführen, in dem ein Gedichtvers von dem früh-arabischen Dichter Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt zitiert wird.

156 Ṭabarī, Ġāmiʿ XXIX 59, 3–10.

157 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mirʾāt 171, 16f.

158 Maqdisī, Badʾ I 168, 5–7. – Er lehnt diese Zuordnungen ab (Zeile 8–17), da sie im Hinblick auf die Sphären nicht schlüssig seien und weil er darüber nichts bei den Sternkundigen und den Naturwissenschaftlern gefunden habe.

159 Ibn al-ʿArabī, Tafsīr II 693, 3–4.

160 Vgl. Mehren, A.F.: „Les Rapports de la Philosophie d'Avicenne avec l'Islam“. In: Le Muséon II, 3 (1883) 471f.

161 Ṭabarī, Ġāmiʿ XXIX 58, 26.

162 Zamahšarī, Kaššāf II 1522, 9f.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXIX 109, 6f.; Qurṭubī, Ġāmiʿ XVIII 266, 18f.; Ibn al-ʿArabī, Tafsīr II 693, 10–13.

163 Schöck (1996) 110–116.

In zwei der wichtigen Ḥadīṭ-Sammlungen, bei Aḥmad Ibn Ḥanbal und bei Dārimī, wird eine Situation festgehalten, in der der Prophet drei Verse dieses Dichters für wahr erklärt. Darunter befindet sich derjenige über Mensch und Stier zu seiner (Gottes) Rechten – Adler und lauernder Löwe, *layṭun murṣadun* zu seiner Linken.¹⁶⁴ In den verglichenen Korankommentaren wird dieses Ḥadīṭ mit den drei Gedichtversen nur von Qurtūbī in seiner Erläuterung zu Sure 69, 17 aufgenommen.¹⁶⁵ Andererseits zitiert bereits Maqdisī dieses Ḥadīṭ im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Thronträger.¹⁶⁶ Es sei angemerkt, daß auch Ḡāḥiḏ in seinem Tierbuch diesen Vers in das Ḥadīṭ eingebettet zitiert.¹⁶⁷ Qazwīnī betont von all den genannten Autoren abweichend die Verwunderung des Propheten, der die Wahrheit des Verses nicht beglaubigt, sondern über die nicht zu bezweifelnde Wahrheit des Verses staunt. Zudem verwendet Qazwīnī als einziger im Vers ein anderes Adjektiv für den Löwen: ein mähniger Löwe, *layṭun mulabbadun*.

Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt lebte in Ṭā'if, wo er wahrscheinlich um das Jahr 9/630 starb,¹⁶⁸ ohne sich zum Islam bekannt zu haben.¹⁶⁹ Er verfaßte religiöse Gedichte, die seine Vertrautheit mit jüdisch-christlichem Gedankengut nachweisen.¹⁷⁰ Die Überlieferung zeigt, daß es nötig erschien, den Vers eines vorislamischen Dichters, der als Beleg für eine religiöse Vorstellung dienen sollte, islamisch zu legitimieren. Der von Qazwīnī zitierte Vers nennt die vier unterschiedlichen Wesen, bezieht sich aber in seiner losgelösten Form nicht explizit auf den Gottesthron und seine Träger. In der Edition der Gedichte Umayyas erscheint der zitierte Vers in einer 50 Verse langen Qaṣīda, die eine Art Schöpfungsbericht enthält, aber auch hier ist der Zusammenhang mit den Thronträgern nicht eindeutig.¹⁷¹ Andererseits erscheint in

164 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 256, 7–13; Dārimī II 207, 1–10: *ṣadaqa an-Nabbī SA^cAS Umayya b. Abi ṣ-Ṣalt fī ṣayin min ṣi^crihī, fa-qāla: raḡulun wa-ṭawrun taḥta riḡli yamīnihī ... fa-qāla an-Nabbī: ṣadaq.* – In den Isnād-Ketten werden die letzten fünf Überlieferer gleich benannt.

165 Qurtūbī, Ḡāmi^c XVIII 266, 21 – 267, 4.

166 Maqdisī, Bad' I 167, 15 – 168, 3.

167 Ḡāḥiḏ VII 46, 10–13.

168 GAS II 298f.

169 Andrae, T.: Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala, 1926. 50.

170 Schultheß, F.: Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente. Leipzig, 1911. 4. – Die Diskussion um die Echtheit dieser Gedichte ist noch nicht entschieden. Vgl. GAS II 299; Bräu, H.H.: „Umayya“. In: EI I IV 1080f.; Andrae (1926) 56 geht davon aus, daß der Autor dieser religiösen Gedichte ein ‚Pseudo-Umayya‘ sei, der zu der Gruppe der frühesten Koranexegeten zu zählen wäre. Hirschberg (1939) 36–37, diskutiert die verschiedenen Forschungsmeinungen und stimmt schließlich für diejenige, Umayya als Autor der meisten Gedichte anzunehmen. Für unsere Belange ist diese Diskussion nicht so wichtig, da Qazwīnī die zitierten Verse ohne Diskussion Umayya zuschreibt. – Vgl. Borg, G.: „Umayya b. Abī al-Ṣalt as a poet“. In: Vermeulen, U. und De Smet, D. (Hg.): Philosophy and Arts in the Islamic World. Leiden, 1998. 3–13.

171 Schultheß (1911) 29: *raḡulun wa-ṭawrun taḥta riḡli yamīnihī – wa-n-nasru li-l-uh^rā wa-layṭun murṣadun.*

den Gedichten Umayyas immer wieder das Motiv der Thronträger. Da heißt es zum Beispiel: „Kein Blick dringt zu ihm hinauf, und den Vorhang des Lichtes schließen mit Kraft ausgestattete Wesen ab, Engel, deren Füße unter seinem Throne sind, und die matt und stumpf würden, wenn Gott nicht mit seinen Händen (sie hielte). Sie stehen auf den Füßen gebückt unter ihm, indem ihre Schulterblätter vor heftiger Furcht zittern.“¹⁷² Auch andere Dichter thematisieren die Thronträgerengel in ihren Gedichten.¹⁷³ Daraus ist zu entnehmen, wie weit verbreitet die Vorstellung der Thronträgerengel war, so daß der im Ḥadīṭ genannte Vers von allen auf diese bezogen wurde.

Ein viel diskutiertes Thema war in diesem Zusammenhang die Anzahl der Thronträger. In Koran 69, 17 wird eindeutig von ihrer Achtzahl gesprochen, andererseits war die jüdisch beeinflusste Vorstellung der vier Wesen so stark, daß dieser Widerspruch diskutiert werden mußte.¹⁷⁴ Qazwīnī zitiert ein bekanntes Ḥadīṭ, das den Widerspruch harmonisiert, und im Anschluß daran den nun in diesem Sinne zu verstehenden Koranvers 69, 17. Diese Überlieferung wird von allen verglichenen Korankommentatoren zu Sure 69, 17 erwähnt.¹⁷⁵ Auch in den beiden untersuchten Weltgeschichtsbüchern wird diese Überlieferung zusammen mit dem dazugehörigen Koranvers als Wissenswertes zu den Thronträgern vorgetragen. Maqdisī beginnt mit dem Ḥadīṭ und unterbricht es, um an dieser Stelle die Beschreibung der vier Wesen einzufügen. Er beginnt: „Und heute sind es vier“, dann erklärt er, daß jeder dieser vier ein anderes Gesicht habe, und fährt fort: „und am Jüngsten Tag verstärkt sie Gott durch vier weitere.“¹⁷⁶ Schließlich folgt der nun in diesem Sinne zu verstehende Koranvers. In gleicher Weise unterbricht auch Sibṭ Ibn al-Ġawzī das Ḥadīṭ, um die unterschiedlichen Gesichter zu beschreiben und läßt dann den Koranvers folgen. Kisāʿī beginnt in seinen *Prophetengeschichten* mit diesem Ḥadīṭ seine Beschreibung der Thronträger. Auf das nicht unterbrochene Ḥadīṭ folgt der betreffende Koranvers. Daran schließt die

172 Schultheß (1911) 116, Gedicht LV, Vers 4–6; s.a. 100, Gedicht XXXIV, Vers 3–4.

173 Z.B. ʿAbdallāh Ibn Rawāḥa (m. 9/628): *wa taḥmiluhū malāʾikatun ġilāzun – malāʾikatu li-llāhi musawwamīn*. Vgl. Farrukh, Omar A.: Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung. Leipzig, o.J., 48, mit Übersetzung; Seidensticker, T.: „Das Verbum sawwama. Ein Beitrag zum Problem der Homonymenscheidung im Arabischen“. In: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Heft 4 (1986). 41, Nr. 73, mit anderer Übersetzung. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Stefan Wild.

174 Vgl. Schöck (1996) 125f.

175 Ṭabarī, Ġāmiʿ XXIX 59, 15f.; Zamaḥṣarī, Kaššāf II 1566, 6f.; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXIX 109, 3f.; Qurṭubī, Ġāmiʿ XVIII 266, 15f.; Ibn al-ʿArabī, Tafsīr II 693, 8f.: *humu l-yawma arbaʿatun (yaʿnī ḥamalātu l-ʿarṣi) wa-iḍā kāna yawmu l-qiyāmati ayyadahumu llāhu bi-arbaʿatin āḥarīna fa-kānū tamāniyatan*.

176 Maqdisī, Badʿ I 167, 10–14.

Aussage: „Sie sind von einer unbeschreiblichen Größe“,¹⁷⁷ die auch bei Qazwīnī auf durchgehenden Ḥadīṭ und Koranvers folgt.

Qazwīnī nennt ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās als Überlieferer, der ebenso von Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Kisāʿī angeführt wird. Bei Ṭabarī wird das harmonisierende Ḥadīṭ nach Ibn Ishāq (m. 150/767) überliefert,¹⁷⁸ die anderen Autoren (Maqdisī, Zamahšarī, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qurṭubī) geben gar keinen speziellen Gewährsmann an. ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās (m. ca. 67–69/686–688) sammelte als einer der ersten Nachrichten über den Propheten und gilt als „Vater der Koranexegese“, wofür er auch die Thora las und die *ahl al-kitāb* befragte.¹⁷⁹ Deswegen erhielt er bald den Ruf als Gewährsmann für biblische Erzählungen, so daß es bei späteren Autoren besonders beliebt war, ihm derartige Geschichten zuzuschreiben. Besonders in den *Prophetengeschichten* wird er oft als berühmte Autorität eingesetzt, was sich zu einem eigenen Stilmittel herausgebildet hat.¹⁸⁰ In diesem Sinne wird sein Name auch bei Qazwīnī angeführt.

Kisāʿī geht erst im Anschluß an die Aussagen zur Anzahl und zur Größe der Thronträger auf ihr Aussehen ein. Er beschreibt einen jeden als zusammengesetzt aus vier Gestalten.¹⁸¹ Indem er die viergestaltigen Wesen beschreibt, erklärt er deren Nutzen: Die menschliche Gestalt werde am Jüngsten Tag Fürsprache für die Menschen bei Gott einlegen, die Stiergestalt für die Vierfüßler, die Löwengestalt für die Wildtiere und die Adlergestalt für die Vögel.¹⁸² Auch Sibṭ Ibn al-Ġawzī überliefert diese Vorstellung, sogar in zwei Variationen.¹⁸³ Im Korankommentar des Qurṭubī, heißt es ebenfalls, die vier unterschiedlichen Gesichter der vier gleichen Wesen würden bei Gott um den Lebensunterhalt ihrer jeweiligen Gattung bitten.¹⁸⁴ Qazwīnī schließt mit dieser Erklärung über die Funktion der vier unterschiedlichen Gestalten seine Darstellung der Thronträgerengel ab. Er verwendet dabei wie Kisāʿī das Verb *yašfaʿu*.

Die Fürsprache, *šafāʿa*, der Engel, wird einerseits im Koran verneint,¹⁸⁵ andererseits nach Gottes Willen für möglich gehalten.¹⁸⁶ Es wird unterschieden

177 Kisāʿī, Qiṣaṣ 7, 16–18: *wa-hum fī ʿizāmin lā yūšaf.*

178 Jones, J.M.R.: „Ibn Ishāq“. In: EI 2 III 810–811.

179 Veccia Vaglieri, L.: „ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās“. In: EI 2 I 40; Goldziher (1970) 67.

180 Vgl. Nagel (1967) 127; Schöck (1993) 37.

181 S.o. S. 281, Anm. 148.

182 Kisāʿī, Qiṣaṣ 7, 18–21: *fa-šūratun ʿalā šūratī banī ādam yašfaʿu li-banī ādam fī arzāqihim,...*

183 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mirʾāt 171, 8–10: *...waḡhun raḡulun yasʿalu llāha ar-rizqa li-banī ādam,...* und 12f.: *aḡaduhum ʿalā šūratī l-bašari wa-qad wukkila bi-d-duʿāʿi li-n-nasli l-ādamī...*

184 Qurṭubī, Ġāmiʿ XVIII 266, 20f.: *... wa-kullu waḡhin minhā yasʿalu llāha ar-rizqa li-ḡalika l-ḡins.*

185 Z.B. Koran 6, 51: *...laysa lahum min dūnihī waliyyun wa-lā šafīʿun...*

zwischen Fürsprache, die als Mittlerschaft stärker ist als das Fürbitten, *istiḡfār*.¹⁸⁷ In der Tradition der sunnitischen Theologen wird auf jeden Fall davon ausgegangen, daß die Engel fürsprechen können.¹⁸⁸ Aufgrund der Hervorhebung der Thronträger unter den fürbittenden Engeln in Verbindung mit dem Bedürfnis, die überlieferte Beschreibung der Thronträger als viergestaltig zu erklären, entstand möglicherweise diese Vorstellung der Fürsprache für die Gattungen Mensch, Vierfüßler, Wildtiere und Vögel. Auch wenn bei dieser Erklärung einige Gattungen der Lebewesen unberücksichtigt bleiben, und daher dieser Erklärungsversuch unzulänglich erscheinen mag, zeigt er doch, daß ein herausfordernder Erklärungsbedarf wegen der ‚merkwürdigen‘ Kombination dieser vier Wesen bestand.

Zusammenfassend soll gezeigt werden, wie Qazwīnī mit den zur Verfügung stehenden Quellen seinen Beitrag über die Thronträger komponiert hat. Qazwīnī stellt die Thronträger als eindeutig definierte Engelswesen dar. Dieser Fall ist in der arabisch-persischen Literatur gar nicht eindeutig. Erstens werden die Thronträgerengel mit anderen Engelfiguren, insbesondere mit den Nahestehenden Engeln, der *Karūbiyyūn* gleichgesetzt,¹⁸⁹ die von Qazwīnī aber in einem späteren Abschnitt eigens vorgestellt werden und sich somit für ihn deutlich von den Thronträgern unterscheiden. Zweitens werden verschiedene Deutungsmöglichkeiten für die Thronträger nebeneinander überliefert, auf die Qazwīnī jedoch nicht eingeht. Die Thronträger bestehen nach seiner Vorstellung aus den vier unabhängigen Gestalten Mensch, Stier, Adler und Löwe. Diese eindeutige Aussage wird durch die Schilderung ihrer Aufgaben unterstützt. Im Vergleich zu den anderen Autoren konzentriert sich Qazwīnī auf wenige Themen. Er betont die Vorrangstellung und unbeschreibliche Größe. Die Rolle der Fürsprache seitens der Thronträger wird hervorgehoben. Dieses Thema läßt Qazwīnī zu Beginn des Abschnitts als Koranzitat anklingen und greift es zum Abschluß wieder auf. Darüber hinaus sammelt er möglichst viel Material, das sich auf die vier Gestalten Mensch, Stier, Adler und Löwe bezieht. In seiner Beschreibung der Thronträger werden diese Gestalten dreimal aufgezählt und in ihrem unterschiedlichen Aussehen bildlich dargestellt.

Im einzelnen konnten zu allen von Qazwīnī vorgetragenen Aussagen über die Thronträger mehrere Parallelen in den verglichenen Texten aufgezeigt werden. Dabei fiel eine Gleichheit in der Sequenz der Aussagen bei Kisāʿī und Qazwīnī auf, die durch eine zunächst sehr unauffällige identische Formulierung (*wa-hum fi*

186 Koran 53, 26. – Ausführlicher zur Fürsprache der Engel im Koran: Eichler (1928) 96 f.; Huitema, T.: De Voorspraak (ṣḥafāʿa) in den Islam. Leiden, 1936. 12–20; Wensinck, A.J.: „Ṣḥafāʿa“. In: EI I IV 268–270.

187 Siehe Eichler (1928) 97.

188 Siehe Huitema (1936) 69–70.

189 Vgl. Schöck (1996) 106.

‘izamin lā yūṣaf) erhärtet werden kann, die nur bei diesen beiden Autoren vorgefunden wurde. Die übereinstimmende Textpassage betrifft Qazwīnīs letzten Abschnitt, beginnend mit dem nach Ibn ‘Abbās vorgetragenen, „harmonisierenden“ Ḥadīṭ zur Zahl der Thronträger, verknüpft mit dem Koranzitat aus Sure 69, 17, gefolgt von der „identischen“ Aussage über die unbeschreibliche Größe und abgeschlossen durch die Beschreibung der vier Gestalten als Fürsprechende um das tägliche Brot für Menschen, Vierfüßler, Vögel und Raubtiere.¹⁹⁰ Trotz der auffälligen, wörtlichen Übereinstimmung besteht ein inhaltlicher Unterschied, da Kisā’ī jedes der Wesen gleichermaßen als viergestaltig beschreibt, Qazwīnī jedoch von vier unterschiedlich gestalteten Thronträgern spricht. Sollte Qazwīnī die Prophetengeschichten als Quelle benutzt haben, hätte er in diesem Sinne bewußt die Formulierungen Kisā’īs reduzieren können, ohne dessen Satzstruktur zu verändern.¹⁹¹ Mehr allerdings notiert Kisā’ī zu den Thronträgern nicht. Qazwīnī muß auf jeden Fall noch andere Quellen herangezogen haben.

Das Ḥadīṭ, das den Gedichtvers des Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt überliefert, ließ sich in zwei der Ḥadīṭ-Sammlungen nachweisen, wird bei Ğāḥiṣ notiert und fand sich bei Maqdisī in dessen Weltgeschichtsbuch bereits im Zusammenhang mit den Thronträgern und bei Qurṭubī in dessen Korankommentar zu Vers 69, 17. Qazwīnī überliefert dieses Ḥadīṭ allerdings als einziger in abweichender Form. Es läßt sich also keine Quelle angeben, in diesem Fall nicht einmal die Literaturgattung einschränken, in der Qazwīnī den Vers in dieser Form hätte vorfinden können.

Dagegen konnten die Aussagen, die Qazwīnī zu Beginn seiner Beschreibung der Thronträger über ihre Vorrangstellung vor den übrigen Engeln macht, mit einem Ḥadīṭ in Verbindung gebracht werden, das nur in den Korankommentaren zu Sure 40, 7 auftaucht, ein Koranvers, den Qazwīnī im Anschluß an dieses Bild auch zitiert. Im Vergleich zu den anderen Autoren wie Maqdisī, Sibṭ Ibn al-Ğawzī und Kisā’ī, die ebenfalls die Thronträger beschreiben, ist Qazwīnī der Einzige, der diesen zweiten Koranvers über die Thronträger und ihre Fürbitte für die Gläubigen aufgreift; und nicht nur den Vers, sondern weiterhin aus den Korankommentaren zu diesem Vers das Bild der die Thronträger grüßenden Engel.

190 Bei Kisā’ī ist die Darstellung der Thronträger eingebettet in die Beschreibung des Thrones. Daher folgt eine Aussage über die Beschaffenheit des Thrones, bevor Kisā’ī noch einmal auf die Thronträger zu sprechen kommt und eine Überlieferung nach Wahb Ibn Munabbih erwähnt, die weder in der Wāsiter HS überliefert ist, noch in den drei arab. Editionen, wohl aber in der Ed. Wüst. erscheint; und damit auch in den beiden Übersetzungen von Ethé und Giese auftaucht.

191 Kisā’ī, Qiṣaṣ 7, 18–21: (*wa-li-kulli wāḥidin*) *minhum* (*arba‘u ṣuwarin fa-sūratun*) *‘alā ṣūrati banī ādam yašfa‘u li-banī ādam fī arzāqihim* (*wa-ṣūratun*) *‘alā ṣūrati t-tawr*...

لما شفع رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الله عز وجل ان الله عز وجل
 جليل اوتيه هذا رجل ولورجك عبي جليله والمفر البشرى وليت تملكه وعن ابن عباس
 الله عز وجل جليلي هذا العرش هم اليوم اربعه فاذا كان يوم القيامة يورثهم باربعه اخرى بذلك
 قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وهم في عظم لا يوصف بهم على صوره هي ادم يشفع لبي
 ادم في اوزانهم ومنهم غلى صوره الذين يشفع للمسيح في اوزانها ومنهم على صوره المنيشع للمطور في
 اوزانها ومنهم من هو على صوره الاله يشفع للشجاع في اوزانها
 ومنهم الملك الذي يقوم صفحا والمليكه صفحا
 ومنهم الروح

دخل الاله عند الله تعالى
 بالوا الالهاتى روحا
 الالهاتى من
 الالهاتى بصير روحا
 كجوان وذكر
 ان هذا الملك خلق الله
 تعالى وكل ما داره
 الالهاتى في حركات
 الكواكب وما تحت
 ملك الالهاتى العاصم
 والموتيات من
 المعادن والنبات
 والجوان وهذا
 الملك اعظم من
 الالهاتى واقوى
 منها واشرف
 واعلى من الجلائق
 الختار وهو الذي
 يقدح في شكر الالهاتى
 والالهاتى في شكر الله عز وجل



Abb. 16 München, Cod.arab. 464, Fol. 32r

Transkription

Fol. 32 r

(٧) ومنهم الملك الذي يقوم صفا والمليكة كلهم صفا ويسمي الروح
 (٨) وذلك لكرامته عند الله تعالى (٩) قالوا انما سمي روحاً (١٠) لان كل نفس من
 (١١) انفاسه يصير روحاً (١٢) لحيوان وذكر (١٣) ان هذا ملك خلقه الله (١٤) تعالى
 ووكله بادارة (١٥) الافلاك وحركات (١٦) الكواكب وبما تحت (١٧) فلك القمر من
 العناصر (١٨) والمولدات من (١٩) المعادن و النبات (٢٠) والحيوان وهذا (٢١) الملك
 اعظم من (٢٢) الافلاك واقوى (٢٣) منها واشرف (٢٤) واعلى من الخلائق (٢٥)
 الجسمانية وهو الذي (٢٦) يقدر على تسكين الافلاك (٢٧) كما يقدر على تحريكها
 بتقدير العزيز العليم

Übersetzung

Unter ihnen gibt es den Engel, der wegen seines Ansehens bei Gott – erhaben ist er – für sich allein eine Reihe bildet, während die übrigen Engel alle zusammen in einer anderen Reihe stehen.¹⁹² Er wird *ar-rūḥ* genannt. Man sagt, er werde „Geist“ genannt, weil jeder seiner Atemzüge ein (Lebens-)Geist für ein Lebewesen wird. Es wird darauf hingewiesen, daß Gott – erhaben ist er –, diesen Engel schuf und ihn mit der Drehung der Sphären und der Bewegungen der Sterne beauftragte und mit dem, was unterhalb der Mondsphäre an Elementen und den Erzeugnissen (der Elemente) an Mineralien, Pflanzen und Tieren existiert. Dieser Engel ist mächtiger und stärker als die Sphären, sowie edler und höher als die körperlichen Geschöpfe. Er ist es, der über den Stillstand der Sphären sowie über deren Bewegung bestimmt nach dem Willen des Edlen Allwissenden.

192 Ethé (1868) 115: „Der steht in einer Reihe, während die übrigen Engel allesamt auch in einer Reihe stehen...“; Giese (1986) 67: „Er ist der Engel, welcher die Reihe in Ordnung bringt. Die Engel sind nämlich alle in einer Reihe.“ – In den Editionen Wüst 56, 14; šarq 95, 6–8; āfāq 57, 20–21 heißt es: *huwa malakun yaqūmu šaffan wa-l-malā'ikatu kulluhum šaffan.*

Kommentar

Den Gott am nächsten stehenden Thronträgern folgt bei Qazwīnī der Engel ar-Rūḥ. Ar-Rūḥ ist keiner der bekannten Engelnamen wie *Ĝibrīl* (Gabriel) etwa. Der Begriff *ar-rūḥ* spielt sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie eine wichtige Rolle, wo er sehr unterschiedlich gedeutet wurde und daher schwierig zu übersetzen ist. Wir können *ar-rūḥ* zunächst einmal als Geist oder Seele wiedergeben. Im Koran wird der Begriff in unterschiedlichen Zusammenhängen je anders gedeutet:¹⁹³ Im Zusammenhang mit Adam oder Maria bedeutet *ar-rūḥ* den Lebensatem, den Gott seinen Geschöpfen einbläst.¹⁹⁴ In einer Sure ist mit *rūḥ minhū* (*rūḥ* von ihm, d.h. von Gott), Jesus gemeint.¹⁹⁵ Meistens jedoch wird im Koran *ar-rūḥ* als Wissensvermittler eingesetzt.¹⁹⁶ An den Stellen, an denen *ar-rūḥ* als Offenbarungsvermittler des Propheten genannt wird,¹⁹⁷ wird *ar-rūḥ* von den Korankommentaren eindeutig als Beiname des Offenbarungsendels *Ĝibrīl* identifiziert. So wird *ar-rūḥ* meist entweder als Lebensgeist, d.h. als menschliche Seele oder als Offenbarungsvermittler, speziell als *Ĝibrīl* gedeutet.

Allerdings spricht der Koran in drei Versen von „den Engeln und dem Geist“ in einem Atemzug.¹⁹⁸ Es handelt sich um etwas, das im Singular den Engeln im Plural gegenübersteht und daher schwierig als menschliche Seele und auch nicht gut als Gabriel gedeutet werden konnte. In den Kommentaren zu diesen Stellen, insbesondere zu Vers 78, 38, in dem der Geist vor den Engeln genannt wird,¹⁹⁹ finden sich sehr viele unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten. Neben den bereits bekannten Deutungen, die durchaus angeführt werden, wird unter weiteren Deutungsvorschlägen ar-Rūḥ auch als Engel interpretiert.²⁰⁰ Qazwīnī macht ganz deutlich, daß er ar-Rūḥ als Engel beschreiben will: „*wa minhum al-malaku...*

193 Calverley, E.E.: „Nafs“. In: EI 2 VII 880. – Vgl. auch Eichler (1928) 123–129; Eickmann (1908) 16–18; Rudolph, W.: Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, 1922. 40–42; Henninger (1951) 3–6.

194 Vgl. Koran 15, 29; 32, 9; 38, 72 (Adam) und 21, 91; 66, 12 (Maria).

195 Koran 4, 171.

196 Vgl. Koran 2, 81; 2, 254; 5, 109; 16, 2; 16, 104; 17, 85; 19, 17; 26, 193; 40, 15; 42, 52.

197 Vgl. Koran 16, 104; 26, 193; 42, 52.

198 Koran 70, 4: „Die Engel und der Geist steigen zu Ihm empor an einem Tag, dessen Ausmaß fünfzigtausend Jahre sind.“; 97, 4: „Die Engel und der Geist kommen in ihr (der Nacht der Bestimmung) mit der Erlaubnis ihres Herrn herab mit jedem Anliegen.“; bzw. in umgekehrter Reihenfolge in Koran 78, 38: „am Tag, da der Geist und die Engel in einer Reihe stehen. Sie werden nicht sprechen, ausgenommen der, dem der Erbarmer es erlaubt und der das Richtige sagt“.

199 Koran 78, 38: *yawma yaqūmu r-rūḥu wa l-malā'ikatu ṣaffan...*

200 Ṭabarī, *Ĝāmi'* XXX 22, 7–24, 5; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXX 122, 27–123, 9; XXXI 23, 14–24, 10; XXXII 34, 17–26; Qurtubī, *Ĝāmi'* XIX 186, 9–187, 20; XX 133, 11–19. – Vgl. Macdonald, D.B.: „Malā'ika“. In: EI 2 VI 217.

yusamma r-rūḥ“.²⁰¹ In den Korankommentaren zu Vers 78, 38 heißt es: ar-Rūḥ sei die gewaltigste Kreatur unter den Engeln.²⁰² Verknüpft mit dieser Vorstellung wird die koranische Aussage „am Tag, da der Geist und die Engel in einer Reihe stehen“ so gedeutet, daß der Geist seiner Größe entsprechend in einer eigenen Reihe stehen wird, während die Engel alle zusammen in einer (zweiten) Reihe stehen.²⁰³ Diese Deutung des Koranverses, die ar-Rūḥ als den gewaltigsten Engel sieht, zitiert Qazwīnī am Anfang seiner Beschreibung und führt somit ar-Rūḥ als eigenständige Engelsfigur ein, die eine herausragende Stellung unter den Engeln einnimmt. Für Qazwīnī ist ar-Rūḥ ohne Zweifel ein Engel, und zwar ein besonderer, der sich eindeutig von den anderen und auch von Ğibrīl unterscheidet. Diese Interpretation war nicht die übliche.²⁰⁴

Immerhin erwähnt Kisā'ī in seinen Prophetengeschichten einen Engel ar-Rūḥ,²⁰⁵ und Sibṭ Ibn al-Ġawzī widmet diesem Engel ar-Rūḥ einen eigenen Abschnitt.²⁰⁶ Hier werden Berichte über ar-Rūḥ tradiert, die bereits aus den Korankommentaren bekannt sind. Wenn ar-Rūḥ also als Engel angesehen wird, erzählt man sich über ihn zum Beispiel: Er halte sich im vierten Himmel auf, sei gewaltiger als Himmel (und Erde) und Berge (und Engel) und lobpreise Gott zwölftausendmal am Tag, wodurch neue Engelscharen entstünden.²⁰⁷ Bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī heißt es, dieser gewaltige Engel habe 70.000 Gesichter, jeweils mit

201 München, Cod. arab. 464, Fol. 32 r, 7.

202 „*Huwa malakun min a'azami l-malā'ikati ḥalqan*“ : Ṭabarī, Ğāmi' XXX 22, 7f.; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr Bd. XXXI 23, 25; vgl. Qurṭubī, Ğāmi' XIX 186, 11.

203 Ṭabarī, Ğāmi' XXX 22, 12f.: *yağī'u yawma l-qiyāma ṣaffan waḥdihī*; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXXI 24, 8f.: *fa-yaqūm ar-rūḥu waḥdihī ṣaffan, wa-taqūmu l-malā'ikatu kulluhum ṣaffan wāḥidan, fa-yakūna ğizamu ḥalqihī miṭlu ṣufūfihim*; Qurṭubī, Ğāmi' XIX 186, 11f.: *qāma huwa waḥdihī ṣaffan, wa-qāmat al-malā'ikatu kulluhum ṣaffan, fa-yakūnu ğizamu ḥalqihī miṭlu ṣufūfihim*; und ders. XX 133, 16f.: *ar-rūḥu ḥalqun 'azīmun yaqūmu ṣaffan, wa-l-malā'ikatu kulluhum ṣaffan*.

204 Daher treten Mißverständnisse auf: *Ar-rūḥ* erhält im Koran verschiedene Beinamen. In der Sure 26, 193, in der er üblicherweise als Ğibrīl gedeutet wird, heißt er *ar-rūḥ al-amīn*. Gerade diese Bezeichnung, die in der Tradition den Engel Ğibrīl auszeichnet, wird in den beiden Editionen šarq 95, 5 und āfāq 57, 20 dem qazwīnischen Engel ar-Rūḥ hinzugefügt. Möglicherweise ist darin ein Hinweis zu sehen, daß Qazwīnīs spezielle Vorstellung des Engels ar-Rūḥ nicht mehr verstanden wird.

Ein ähnliches Mißverständnis fiel mir in einer safawidischen Handschrift (Paris, B.N., sml 221) aus dem 16. Jh. auf, die unvollständig im 18./19. Jh. restauriert wurde. Die Darstellung des Engels Ğibrīl fehlt, die Illustration ar-Rūḥs ist erhalten, über der sich die letzten Textzeilen zu ar-Rūḥ befinden. Dennoch wurde im 18./19. Jh. über die Abbildung ar-Rūḥs in großen Lettern „Ğibrīl“ geschrieben.

205 Kisā'i, Qiṣaṣ 14, 6–9.

206 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 175, 6–14.

207 Ṭabarī, Ğāmi' XXX 22, 11–13; Qurṭubī, Ğāmi' XIX 186, 13–15; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 175, 10–12; – Nur: gewaltiger als Himmel und Berge: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXXI 23, 24f.

70.000 Zungen, die jeweils in 70.000 Sprachen Gott lobpreisen, wodurch ebenfalls neue Engelscharen entstünden.²⁰⁸ Verbreitet ist auch die Vorstellung, ar-Rūḥ sei so gewaltig, daß es ihm ein Leichtes sei, Himmel und Erde zu verschlingen.²⁰⁹ All diese Geschichten, die über den Engel ar-Rūḥ überliefert werden, interessieren Qazwīnī in Bezug auf seinen Engel ar-Rūḥ nicht. Er will ihm eine Aufgabe zuschreiben, die in den bislang verglichenen Texten nicht auftaucht.

Qazwīnī hat zunächst das Bedürfnis, den Namen des Engels zu erklären. Dafür bemüht er die aus dem Koran bekannte Vorstellung, *ar-rūḥ* sei ein Lebensgeist, den Gott durch seinen Atem einhauche.²¹⁰ In den Korankommentaren zu Sure 78, 38 wird *ar-rūḥ* neben der Deutung als gewaltigster der Engel auch als Lebensgeist der Menschen interpretiert.²¹¹ Eine weitere Meinung besagt, *arwāḥ* seien die Menschen selbst, weil diese Geist besäßen.²¹² Diese Vorstellungen mit seinem Engel verknüpfend, erklärt Qazwīnī, jeder Atemzug des Engels ar-Rūḥ werde zu einem Lebensgeist *rūḥ*. Im Koran ist es zwar Gottes Aufgabe, die Lebensgeister einzuhauchen, aber die Vorstellung, damit einen wichtigen Engel zu beauftragen, liegt nicht fern. Sie findet sich auch im Korankommentar des Bayḍāwī, wo es heißt, ar-Rūḥ sei ein Engel, der mit den *arwāḥ*, den Lebensgeistern beauftragt sei.²¹³ Die anschauliche Schilderung bei Qazwīnī über die Abstammung des menschlichen *rūḥ* aus den Atemzügen des Engels ar-Rūḥ schafft eine besondere Verbindung zwischen den irdischen Lebensgeistern und der Engelsphäre. Sie schafft außerdem eine Verknüpfung zu der nun folgenden Beschreibung der Aufgabe des Engels ar-Rūḥ.

Der Engel ar-Rūḥ sei für die Bewegung der Sphären zuständig und damit auch für das Entstehen und Vergehen auf der Welt. Das klingt wahrhaft kosmisch. Diese weltbewegende Aufgabe des Engels ar-Rūḥ findet keine Parallele, weder in den Korankommentaren noch in den Weltgeschichtsbüchern oder den Prophetengeschichten. Qazwīnīs einleitenden Worte: „Es wird darauf hingewiesen“ müssen also auf eine andere Quelle verweisen.

In den philosophischen Texten Ibn Sīnās spielen Engel eine zentrale Rolle als Himmelsbeweger.²¹⁴ Nach seiner Vorstellung wird jeder der neun Sphären ein

208 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt* 175, 7–9.

209 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXXII 34, 17f.; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt* 175, 14; Kisā'ī, *Qiṣaṣ* 14, 7f.

210 Siehe S. 291, Anm. 194 (bei Adam und Maria).

211 Ṭabarī, *Ġāmi'* XXX 23, 18: *arwāḥu banī ādam* und Ṭabarī, *Ġāmi'* XXX 23, 21: *arwāḥu n-nās*; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXXI 24, 2: *arwāḥu n-nās*; Bayḍāwī, *Anwār* II 383, 4: *ġinsuhā*; Qurṭubī, *Ġāmi'* XIX 187, 14: *arwāḥu banī ādam*.

212 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXXI 24, 1–2; Qurṭubī, *Ġāmi'* XIX 187, 11–12.

213 Bayḍāwī, *Anwār* II 383, 4: *ar-rūḥu malakun muwakkalun 'alā l-arwāḥ*.

214 Nasr (1978) 238.

Gott nahestehender Engel zugeordnet, ein aktiver Intellekt. Aus diesem entstehen die entsprechenden Sphärenseelen, und das sind die Engel.²¹⁵ Zwar ist Gott derjenige, der die Himmel insgesamt bewegt, aber die reale Ursache der einzelnen Sphärenbewegung ist ihr Intellekt (nahestehender Engel) und die direkte Ursache ist ihre Seele (Engel).²¹⁶ Bei Ibn Sīnā wird also jede Sphäre von zwei Engeln bewegt, die sich ihrer Art nach unterscheiden. Er kennt aber keinen übergeordneten einzelnen Engel, dem diese Aufgabe zuteil würde. Der übergeordnete Sphärenbeweger ist Gott. Den Namen *ar-rūḥ* verwendet Ibn Sīnā im Zusammenhang mit dem untersten der nahestehenden Engel, dem zehnten Intellekt, den er mit Gibrīl identifiziert und daher auch dessen Beinamen *ar-rūḥ al-quḍus*, Heiliger Geist gebraucht.²¹⁷ Qazwīnīs Darstellung des Engels ar-Rūḥ, der alleine die Sphären bewegt, kann aus den Vorstellungen Ibn Sīnās nicht abgeleitet werden.

In den Abhandlungen der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* spielen zwar Engel keine so zentrale Rolle wie bei Ibn Sīnā etwa, sie kennen aber eine einzelne, übergeordnete Allseele, deren Aufgabe die Sphärenbewegung ist.²¹⁸ Die Allseele, *an-naḥs al-kullīyya*, ahmt aus Liebesehnsucht ihren Schöpfer nach, indem sie die Sphären kreisen läßt, die Gestirne bewegt und die Dinge hervorbringt.²¹⁹ Sie ist die unsterbliche Weltseele, die aus dem Intellekt emaniert und sich über der Umgebungssphäre befindet.²²⁰ Diese Allseele hat eine spezielle Kraft, die alle sublunaren Körper: die Lebewesen, Pflanzen, Minerale und die vier Elemente durchdringt.²²¹ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* erklären: Diese Kraft werde von den Philosophen und Weisen „Natur des Entstehens und Vergehens“ genannt, wogegen das Religionsgesetz, *an-nāmūs* diese Kraft als „einen Engel unter den Engeln“ bezeichne.²²² Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* betonen, daß es sich um eine einzige Seele, *naḥs wāḥida*, handle mit vielen Kräften, die in jedem Individuum wirksam würden. Diese einzelnen Kräfte nennen sie Teilseelen, *an-nuḥūs al-ḡuz'iyya*.²²³ Wieder wird erklärt: Die Philosophen und Weisen würden die Teilseelen als Geistwesen, *rūḥāniyyūn*, bezeichnen und die

215 Mehren, August F.: „Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints e les prières qu'on y fait“. In: *Traitées Mystiques d'Avicenne*. IIIième Fascicule. Leiden, 1894. 25 u. arab. pag. 45; Mehren, A.F.: „Vues d'Avicenne sur l'Astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin“. In: *Le Muséon* III, 3 (1884) 399; Nasr (1978) 268.

216 Nasr (1978) 236.

217 Nasr (1978) 268.

218 Vgl. insbesondere die Abhandlung über die Allseele: *Rasā'il* III 189–191; (Diwald) 71–76; Dieterici VI: Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert. 17 ff. – Vgl. allgemein zu der Funktion der Allseele bei den *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*: Nasr (1978), besonders 56–58; Netton (1991) 39, 44 u. 68.

219 (Diwald) 292.

220 (Diwald) 71; 73.

221 (Diwald) 76.

222 *Rasā'il* III 191, 7–8; (Diwald) 76.

223 *Rasā'il* III 191, 3–9; (Diwald) 76.

theologischen Bücher würden an ihrer statt von den Engeln, *malā'ika*, den hohen Versammlungen und den Heeren Gottes sprechen.²²⁴ Auch die Teilseelen sind beauftragt mit der Drehung der Sphären, *idāratu l-aflāk*, dem Lauf, *ḡarayān* (bei Qazwīnī: *ḡarakāt*) der Gestirne, *al-kawākib*, mit der Sorge für die Grundelemente, *al-arkān* (bei Qazwīnī: *al-ʿanāšir*), sowie mit dem Wachstum der Pflanzen, *an-nabāt*, und Lebewesen, *al-ḡayawān*.²²⁵ Die Iḥwān aṣ-Ṣafā' sprechen also einerseits von einer einzigen Allseele, deren Kraft alles bewegt, und andererseits von den daraus resultierenden Einzelkräften, den Teilseelen, die alles bewegen. Die Aufgaben überschneiden sich, da eine existenzielle und funktionale Abhängigkeit der Teilseelen von der Allseele besteht. Sie selbst ziehen es vor, von der Allseele und den Teilseelen zu sprechen, weisen aber darauf hin, daß in theologischen Texten hier von einem Engel und der Engelschar gesprochen würde. In ihrer Abhandlung über das Wesen der Bewegungen gehen sie einen Schritt weiter.²²⁶ Die Ursache der Bewegung der Elemente, *arkān*, und ihrer Produkte, *muwalladāt*, sind die Bewegungen der Sterne, die durch das Kreisen der Sphären verursacht sind, das abhängig ist von der himmlischen Allseele, *an-nafs al-kulliyya al-falakiyya*.²²⁷ Es folgt die Erklärung: „Die Allseele ist einer der (Gott) nahestehenden Engel, ausgestattet mit Heeren von Helfern“.²²⁸ Im Gegensatz zu den oben angeführten Stellen identifizieren die Iḥwān aṣ-Ṣafā' hier die Allseele nach ihrer eigenen Meinung mit einem Engel. Einen legitimierenden Hinweis für diese Gleichsetzung sehen sie in den Koranversen 78, 38: „An dem Tag, an dem der Geist und die Engel in einer Reihe aufgestellt dastehen“ und 31, 28: „Eure Schöpfung und eure Auferstehung ist wie die einer einzigen Seele“.²²⁹ Nach dieser koranischen Verknüpfung spricht der Text der *Rasā'il* nicht mehr von der Allseele, sondern hält fest: „Diesen Engel hat Gott – erhaben ist er – damit beauftragt, die Sphären kreisen zu lassen und die Gestirne und das, was sich unter der Mondsphäre befindet, die Elemente und ihre Produkte: die Minerale, Pflanzen und alle Lebewesen in Bewegung zu halten. Dieser Engel ist größer und stärker als die Sphäre, gewaltiger, früher existierend, edler, erhabener und höher als alle körperlichen Geschöpfe. Er ist imstande, die Sphären und Gestirne in Ruhe zu versetzen, so wie er imstande ist, sie zu bewegen.“²³⁰ Das sind genau die Worte, mit denen Qazwīnī die kosmische Aufgabe des Engels ar-Rūḥ beschreibt.²³¹ Qazwīnī schließt mit der einschränkenden, einlenkenden Bemerkung, dies

224 Rasā'il III 190, 16–17; (Diwald) 74f.

225 Rasā'il III 190, 19–21; (Diwald) 75.

226 Rasā'il III 328, 18–24.

227 Rasā'il III 328, 14–16.

228 Rasā'il III 328, 17.

229 Rasā'il III 328, 18–19.

230 Rasā'il III 328, 20–24; (Diwald) 392.

231 Nur in der Aufzählung der Superlative läßt Qazwīnī einige aus.

geschehe nach dem Willen des Edlen Allwissenden, die an dieser Stelle in den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* zwar nicht folgt, aber an anderen Stellen immer vorgetragen wird, auch im Zusammenhang mit der Kraft der Allseele.²³² Auch hierin folgt Qazwīnī dem Geist der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*.

In seiner Darstellung des Engels ar-Rūḥ schafft Qazwīnī eine neue Engelsfigur, die als bewegende Kraft eine zentrale Aufgabe im Kosmos erhält. Die Schilderung dieser kosmologischen Aufgabe übernimmt Qazwīnī wörtlich aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*. In diesem philosophischen Text geht es eigentlich um die Allseele, durch deren ausströmende Kräfte die Welt in Bewegung gehalten wird. Aber bereits von den *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* wird diese philosophische Vorstellung neuplatonischer Prägung mit religiösen Vorstellungen verknüpft, indem die Allseele mit einem der Gott nahestehenden Engel gleichgesetzt wird. Als Beweis dient ihnen der Koranvers, der von „dem Geist, ar-rūḥ, und den Engeln“ in einem Atemzug spricht. Als konsequente Schlußfolgerung dieses Gedankens gewinnt Qazwīnī daraus den Engel namens ar-Rūḥ. Es ist ihm ein großes Anliegen, die philosophische Idee einer übergeordneten geistigen Kraft, die die Allmacht Gottes in die sublunare Welt vermittelt, in seine Beschreibung des Kosmos einzubauen. Qazwīnī beschränkt sich aber nicht auf die aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* übernommene Textpassage. Angeregt durch den Hinweis auf den Koranvers 78, 38, zieht er zusätzlich Korankommentare heran und filtert aus den Interpretationen dieses Verses diejenige heraus, die seiner Idee am nächsten kommt. Das ist die Deutung ar-rūḥs als Gewaltigstem der Engel, der alleine in einer Reihe steht. In der von Qazwīnī ausgewählten Textpassage aus den *Rasā'il* wird der Engel (Allseele) beschrieben, er sei „gewaltiger als die Sphären“, *aḥḍam min al-aflāk*. In den Korankommentaren heißt es, ar-Rūḥ sei ein Engel „gewaltiger als die Himmel“, *aḥḍam min as-samawāt*. Diese Parallele ist ein Hinweis darauf, wie weit bereits in den *Rasā'il* die philosophische mit der theologischen Vorstellung verwoben wurde. Qazwīnī verflucht die Vorstellungen noch enger miteinander. Um den Namen seines Engels ar-Rūḥ zu erklären, nutzt er die religiöse Vorstellung der Lebensgeister, die den Lebewesen eingehaucht werden. Indem er diese Funktion seinem Engel zuweist, schafft er eine Parallele zu der philosophischen Aufgabe des Engels, mit dem Entstehen und Vergehen der sublunaren Körper beauftragt zu sein. Qazwīnī verwebt bis zur Unauflösbarkeit die theologischen und die philosophischen Vorstellungen, (die in dem zitierten philosophischen Text bereits verwoben waren). Die abstrakte, philosophische Idee einer Allseele als emanierende geistige Kraft wird ganz und gar in die religiösen Engelsvorstellungen überführt.

232 (Diwald) 77 und 292.

Transkription

Fol. 32 v

(١) ومنهم اسرافيل صلوات الله عليه
(٢) وهو مبلغ الاوامر ونافخ الارواح فى الاجساد قال صلى الله عليه وسلم كيف أنعم
وصاحب القرن (٣) قد التقم القرن و أصغا بالأذن حتى يؤمر فينفخ فيه قال مقاتل القرن
الصور واسرافيل واضع (٤) فاه فيه حتى يؤمر فينفخ (٥) فيه والقرن شبه البوق (٦)
ودائرة رأس البوق (٧) كعرض السموات والأرض (٨) وهو شاخص يبصر نحو (٩)
العرش ينتظر متى يؤمر (١٠) فاذا نفخ فيه ﴿صعق من فى (١١) السموات ومن فى
الأرض (١٢) الا من شاء الله﴾ قالت عايشة (١٣) رضى الله عنها قلبت لكعب (١٤)
الأحبار سمعت رسول (١٥) الله صلى عليه و سلم يقول (١٦) يا ربّ جبريل وميكائيل
واسرافيل (١٧) أمّا جبريل وميكائيل (١٨) فسمعت بهما فى القران وأمّا (١٩) اسرافيل
فأخبرني عنه (٢٠) فقال كعب الأحبار (٢١) *ملك عظيم الشأن له أربعة أجنحة
أحدها سدّ به *المشرق والأخرى سدّ به المغرب والثالث (٢٢) *ينزل به من السماء الى
الأرض والرابع التثم به من عظمة* الله عز وجل قدماه تحت الأرض (٢٣) *السابعة
ورأسه ينتهي الى أركان* قوائم العرش وبين عينيه لوح من جوهر فاذا أراد الله تعالى
(٢٤) * ان يحدث* فى عباده أمراً أمر القلم ان يخطّ فى اللوح ثم أدلى اللوح الى اسرافيل
فيكون بين (٢٥) عينيه ثم ينتهى الى ميكائيل صلوات الله عليه وله اعوان فى جميع العالم
حتى على الأركان (٢٦) والمولدات ينفخون فيها أرواحها فيها يصير معدناً ونباتاً
وحيواناً وهى القوى بها حيوتها (٢٧) وصلاحها وبطلانها فسادها وفناؤها باذن الله
تعالى والله الموفق للصواب

Übersetzung

Zu den Engeln gehört Isrāfīl – Gottes Segnungen seien über ihm. Er übermittelt die Befehle und haucht die (Lebens-)Geister in die Körper. Es sprach (der Prophet) – Gott segne ihn und gebe ihm Frieden – „Wie führe ich ein sorgenfreies Leben, wo doch der Herr des Horns das Horn fast verschlingt, während er mit seinem Ohr (wachsam) hinhört, bis ihm befohlen wird, und dann hineinbläst?“ Muqātil sagt, das Horn sei die Posaune und Isrāfīl setze seinen Mund daran, bis ihm befohlen werde, dann hineinzublasen. Das Horn ist eine Art Trompete, und der Umfang des Trompetenkopfes ist so breit wie Himmel und Erde. Er blickt erhobenen Hauptes zum Thron, abwartend, bis ihm befohlen wird. Wenn er dann in es hineinbläst, #((raubt es denen, die in den Himmeln sind, und denen, die auf der Erde sind, das Bewußtsein, außer denen, die Gott will))#. ²³³ ʿĀ'īša sprach – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben –: „Ich sagte zu Kaʿb al-Aḥbār: „Ich hörte den Propheten – Gott segne ihn und gebe ihm Frieden –, wie er sprach: ‚Oh Herr des Ġibrīl, Mīkāʿīl und Isrāfīl!‘ Was Ġibrīl und Mīkāʿīl betrifft, so hörte ich von ihnen beiden im Koran, aber was Isrāfīl betrifft, so erzähle mir von ihm!“ Darauf sprach Kaʿb al-Aḥbār: Er ist ein (ungeheuer) gewaltiger Engel, da er vier Flügel hat: Mit dem einen füllt er den Osten aus, mit dem anderen füllt er den Westen aus, mit dem dritten reicht er vom Himmel bis zur Erde herab und mit dem vierten verhüllt er sich vor der Majestät des mächtigen und hochehrhabenen Gottes. Seine beiden Füße sind unter der siebten Erde, sein Kopf endet an den Ecken der Thronfüße und zwischen seinen Augen befindet sich eine Tafel aus Edelstein. Wenn Gott – erhaben ist er – in seinen Dienern etwas hervorbringen will, befiehlt er der Feder, auf diese Tafel zu schreiben. Dann läßt er die Tafel zu Isrāfīl herab, so daß sie zwischen seinen Augen ist. Dann gelangt sie (die Tafel) zu Mīkāʿīl – Gottes Segnungen seien über ihm. Er hat auf der ganzen Welt Helfer zu dem Zwecke, daß sie bei den Elementen und deren Erzeugnissen in diese ihre Lebensgeister einhauchen, so daß sie zu Mineralien, Pflanzen und Lebewesen werden. Das sind die Kräfte, durch die ihr Leben und ihr Wohlergehen bewirkt wird und deren Hinfälligkeit ihre Zersetzung und ihren Untergang bedeutet, mit der Erlaubnis Gottes – erhaben ist er –, und Gott verleiht dem Richtigen Erfolg.

233 Vgl. Koran 39, 68: „Und es wird in die Posaune geblasen, und da stürzt, wie vom Blitz getroffen, wer in den Himmeln und wer auf der Erde ist, außer denen, die Gott will. Dann wird ein zweites Mal hineingeblasen, und da stehen sie schon auf und schauen hin“.

Kommentar

Der Engel Isrāfīl wird von Qazwīnī als Überbringer der Befehle, *muballig al-awāmir*, und Einhaucher der Lebensgeister, *nāfiḥ al-arwāḥ*, vorgestellt. Das sind nicht die üblichen Beinamen des Engels Isrāfīl. In den Weltgeschichtsbüchern des Maqdisī und des Sibṭ Ibn al-Ġawzī, in der Kosmographie des Hamadānī und im Korankommentar zu Sure 2, 30, in dem Fahr ad-Dīn ar-Rāzī über die Engel im Allgemeinen berichtet, wird Isrāfīl als *ṣāhib aṣ-ṣūr*, Herr der Posaune charakterisiert.²³⁴

Im koranischen Szenarium des Jüngsten Tages spielt das Blasen der Posaune, *ṣūr*, eine wichtige Rolle.²³⁵ Der Jüngste Tag ist „der Tag, an dem in die Posaune geblasen wird“.²³⁶ Das Bild eines posauneblasenden Engels wird allerdings im Koran nicht beschrieben. Einen Engel Isrāfīl kennt der Koran nicht. Erst in den Korankommentaren wird diskutiert, wer es ist, der am Jüngsten Tag die Posaune blasen wird. Neben Deutungen, dies sei Gott selbst,²³⁷ gibt es die Vorstellung, es handle sich um einen Engel.²³⁸ Bereits bei Ṭabarī wird ein Prophetenwort angeführt, in welchem Isrāfīl als Posaunist des Jüngsten Tages benannt wird.²³⁹ Die Vorstellung von Isrāfīl als dem Posaunenengel hat sich durchgesetzt.²⁴⁰ Ohne irgendeinen Zweifel aufkommen zu lassen, präsentiert Qazwīnī Isrāfīl als denjenigen, der am Jüngsten Tag blasen wird. Die Aufgabe wird von Qazwīnī in einem Prophetenwort über den Herrn des Horns, *ṣāhib al-qarn* beschrieben: Der Engel soll den Menschen als Warnung dienen, da er – auf den Befehl Gottes wartend und das Horn schon beinahe verschlingend – jederzeit bereit ist, den Jüngsten Tag „anzublasen“ (einzuläuten). Dieses Ḥadīṭ, das mit leichten Abweichungen von Aḥmad Ibn Ḥanbal und Tirmidī überliefert wird, nennt auch

234 Maqdisī, Bad' I 175, 9f.: *malaku ṣ-ṣūr*; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 174, 9: *ṣāhibu l-lawḥi l-mahfūz wa-ṣ-ṣūr*; Hamadānī 13, 13: *ṣāhib-i ṣūr*; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 163, 8: *ṣāhibu ṣ-ṣūr*.

235 Vgl. Koran: 18, 99; 23, 101; 36, 51; 39, 68; 50, 20; 69, 13. – Zur Posaune vgl. Henninger (1951) 111f.

236 Vgl. Koran: 6, 73; 20, 102; 27, 87; 78, 18: *yawma yunfaḥu fi ṣ-ṣūr*. – In Koran 74, 8 heißt es: *fa-idā nuqira fi-n-nāqūr*, „Wenn dann in das Horn gestoßen wird“.

237 Vgl. Ṭabarī, Ġāmi^c VII 241, 17, 19 u. 21.

238 Vgl. Ṭabarī, Ġāmi^c XX 19, 23; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XII 33, 10.

239 Ṭabarī, Ġāmi^c VII 241, 15 (zu Koran 6, 73).

240 In seinem Kommentar zu Koran 39, 68 will Ṭabarī nicht noch einmal die Problematik, wer bläst und was *ṣūr* sei diskutieren. Er faßt sich kurz: #((Wenn in die Posaune geblasen wird))# bedeutet – wie bereits erklärt: „Wenn Isrāfīl in das Horn bläst“. Ṭabarī, Ġāmi^c XXIV 29, 3; vgl. außerdem Anm. 2. – Allerdings: Im Kommentar zu Koran 27, 87 wird der Posaunenbläser von Ṭabarī ganz anonym behandelt. Ebenso erwähnt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī den Namen Isrāfīl in seiner Besprechung von Koran 6, 73 nicht.

Sibt Ibn al-Ġawzī im Zusammenhang mit Isrāfīl.²⁴¹ Bei Ṭabarī wird in diesem Prophetenwort der Name Isrāfīl verwendet, der beinahe die Posaune verschlinge.²⁴² Sibt Ibn al-Ġawzī benennt den Widerspruch zwischen diesem Ḥadīṭ, in dem das Wort „*qarn*, Horn“ verwendet wird im Gegensatz zum Koran, der von „*ṣūr*, Posaune“ spricht.²⁴³ Er führt eine harmonisierende Überlieferung nach Ibn Qutayba an: *Ṣūr* sei das jemenitische Wort für *qarn*.²⁴⁴ Qazwīnī führt die Gleichsetzung von *qarn* und *ṣūr* auf Muqātil²⁴⁵ zurück. Obwohl Qazwīnī in der vorausgegangenen Textpassage keinen Koranvers über die Posaune, *ṣūr* zitiert hat, kann man davon ausgehen, daß jeder Leser in der Lage war, diesen Bezug eigenständig herzustellen. Dazu trägt bei, daß in den Korankommentaren diskutiert wird, was *ṣūr* zu bedeuten habe. Neben unterschiedlichen Auslegungen überwiegt die Interpretation, es handle sich um ein Horn, *qarn*.²⁴⁶ Diese Erklärung wird sogar dem Propheten in den Mund gelegt.²⁴⁷ So erläutert auch Hamadānī im Zusammenhang mit Isrāfīl, dem Herrn der Posaune, die Posaune sei wie ein Horn.²⁴⁸ Qazwīnī setzt die Überlieferung in Anlehnung an Muqātil fort, Isrāfīl setze das Instrument an seinen Mund. Eine Parallele zu dieser Formulierung findet sich sowohl bei Ṭabarī als auch bei Hamadānī.²⁴⁹ Qazwīnī erklärt nicht nur das Wort *ṣūr* als Synonym zu *qarn*, sondern erklärt außerdem das Horn, *qarn* sei einer Trompete, *būq* ähnlich. Diese Überlieferung findet sich sowohl bei Ṭabarī als auch bei Sibt Ibn al-Ġawzī, bei beiden nach Muğāhid überliefert.²⁵⁰ Qazwīnī beschreibt

241 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad III 7, 21: *kayfa anʿamu wa-qadi-ltaqama ṣāhibu l-qarni wa ḥanā ḡabhatahū wa-aṣḡā samʿahū yantaziru matā yuʿmaru* und IV 374, 26: wie vorher, ohne *yantaziru*; Tirmidī, Ṣaḥīḥ IX 261, 4: *kayfa anʿamu wa-ṣāhibu l-qarni qadi-ltaqama l-qarnu wa-samaʿa l-iḡna matā yuʿmaru bi-n-nafḥi fa-yanfuḥu*; Sibt Ibn al-Ġawzī, Mirʿāt 174, 12: *kayfa anʿamu ʿayṣan wa-qadi-ltaqama ṣāhibu l-qarni wa-ḥanā ḡabhatahū wa-aṣḡā samʿahū yantaziru an yuʿmara fa-yanfuḥu fīhi*.

242 Ṭabarī, Ġāmiʿ VII 241, 15: *inna Isrāfīla qadi-ltaqama ṣ-ṣūra wa-ḥanā ḡabhatahū yantaziru matā yuʿmaru fa-yunfaḥu*.

243 Sibt Ibn al-Ġawzī, Mirʿāt 174, 13f.

244 Sibt Ibn al-Ġawzī, Mirʿāt 174, 14f.

245 Muqātil Ibn Sulaymān (m. 150/767) war einer der frühen Korankommentatoren, dessen wichtigstes Tafsīrwerk narrativ vorgeht und viele Erzählungen, *qiṣaṣ* zum Inhalt hat. - Vgl. Plessner, M. (Rippin, A.): „Muqātil“. In: EI 2 VII 508–509; Gilliot, C.: „Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit“. In: Journal Asiatique, 279 (1991) 39–84, diskutiert, warum er kritisiert wurde und wie sein Anthropomorphismus zu werten sei.

246 Ṭabarī, Ġāmiʿ VII 241, 5; XX 18, 16 u. 24; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XII 33, 10 u. 13; 34, 3.

247 Ṭabarī, Ġāmiʿ VII 241, 8f. u. 16; XX 19, 24; Tirmidī, Ṣaḥīḥ IX 260, 12.

248 Hamadānī 13, 8–9.

249 Ṭabarī, Ġāmiʿ XX 18, 26: *qad waḍaʿa ṣ-ṣūra ʿalā fīhi, yantaziru matā yuʿmaru an yanfaḥa fīhi* und 19, 23: *huwa wādiʿuhū ʿalā fīhi ... yantaziru matā yuʿmaru*; Hamadānī 13, 9: *ṣūr dar dam girifta*.

250 Ṭabarī, Ġāmiʿ XX 18, 19: *ka-hayʿati l-būq*; Sibt Ibn al-Ġawzī, Mirʿāt 174, 15: *huwa šibhu l-būq*.

den ungeheuren Umfang des Trompetenkopfes als „so breit wie Himmel und Erde“, eine Auskunft, die Ṭabarī über die Öffnung des Horns zu berichten weiß.²⁵¹ Auch das Bild, der Engel warte aufrecht mit dem Blick zum Thron gerichtet auf den Befehl, wird bei Ṭabarī überliefert.²⁵² Qazwīnī beendet seine Beschreibung des hornblasenden Isrāfīl mit einem verkürzten Koranvers.²⁵³ Auffälligerweise übergeht Qazwīnī den koranischen Namen *ṣūr* des Blasinstruments, für ihn bläst Isrāfīl das Horn, *qarn*. In den angeführten Berichten über Isrāfīl wird die Wendung „bis ihm befohlen wird“ von Qazwīnī dreimal wiederholt. Diese Formel betont die Abhängigkeit allen Geschehens vom Willen Gottes bis zum Zeitpunkt der Beendigung des Weltenlaufes. Im letzten Augenblick wird Isrāfīl zum Übermittler des Befehls.

Mit anschaulichen Worten beschreibt Ka^cb al-Aḥbār die ungeheuren Ausmaße des Engels Isrāfīl. Das Unbehagen darüber, daß der Name *Isrāfīl* im Koran nicht auftaucht, zeigt sich in der überlieferten Frage ^cĀ'iṣas. Es war wirkungsvoll zu berichten, der Prophet selbst habe diesen Namen bereits verwendet – wenngleich eine Erklärung fehlt. Diese konnte man bei Ka^cb al-Aḥbār finden. Ka^cb al-Aḥbār, ein jemenitischer Jude, der 17/638 zum Islam konvertierte und um 35/655 höchstwahrscheinlich in Syrien starb, war für seine Kenntnis der biblischen Texte bekannt.²⁵⁴ Er gehört mit Ibn ^cAbbās und Wahb Ibn Munabbih zu den Autoritäten, auf die in den *Prophetengeschichten* in besonderem Maße zurückgegriffen wird.²⁵⁵ Sein Name wird von Qazwīnī im Kapitel über die Engel am häufigsten zitiert. Isrāfīl erhält in diesem Bericht eine weitere Aufgabe. Zwischen seinen Augen befindet sich die wohlverwahrte Tafel, auf der alles irdische Geschehen verzeichnet ist, bevor sie an Mikā'il weitergereicht wird. Isrāfīl überschaut also das Weltgeschehen und ermöglicht seine Erfüllung, indem er die Tafel weiterreicht. Auch in diesem Sinn kann Isrāfīl als Übermittler der Befehle gesehen werden. Dieser Bericht des Ka^cb al-Aḥbār erscheint in gleichem Wortlaut in den *Prophetengeschichten* des Kisā'ī.²⁵⁶ Bei Kisā'ī wird die wohlverwahrte Tafel am Ende allerdings nicht zu Mikā'il, sondern zu Ğibrīl weitergereicht;²⁵⁷ eine

251 Ṭabarī, Ġāmi^c XX 19, 25: *inna ʿizama dā'iratin fihi la-ka-ʿarḍi s-samawāti wa-l-arḍ.*

252 Ṭabarī, Ġāmi^c XX 19, 23: *šāḥiṣun bi-baṣariḥi ilā l-ʿarṣi yantaẓiru matā yu'maru.*

253 Koran 39, 68: *(wa-nuḥiḥa fi-ṣ-ṣūri fa-ṣaʿiqa man fi-s-samawāt wa-man fi-l-arḍi illā man šā'a llāh ...*

254 Schmitz, M.: „Ka^cb“. In: EI 2 IV 316 f.

255 Vgl. Nagel (1967) 127; Schöck (1993) 37.

256 Kisā'ī, Qiṣaṣ 13, 11–21. – Der einleitende Teil fällt bei Kisā'ī etwas länger aus, ansonsten bestehen zu Qazwīnīs Text nur geringfügige Unterschiede. – Vgl. Nagel (1967) 135f., der beide Texte nebeneinanderstellt.

257 Kisā'ī, Qiṣaṣ 13, 21.

Variante, die auch bei Maqdisī zu lesen ist.²⁵⁸ Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Hamadānī berichten nicht über diesen Vermittlungsvorgang, kennen aber die wohlverwahrte Tafel, die an der Stirn Isrāfīls befestigt sei.²⁵⁹

Auf den von ʿĀ'īša überlieferten Bericht des Kaʿb al-Aḥbār folgt bei Qazwīnī eine Beschreibung der Helfer des Engels, die auf der Erde für das Entstehen und Vergehen der Elemente und ihrer Erzeugnisse zuständig sind: Der Mineralien, Pflanzen und Lebewesen. Diese Vorstellung ist bereits durch die Darstellung des Engels ar-Rūḥ bekannt und konnte dort direkt auf den philosophischen Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* zurückgeführt werden.²⁶⁰ Die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* stellen sich eine einzige Allseele vor, deren Kraft sich in einem Emanationsprozeß verfielfältigt, um dann als kleinere Kräfte in den einzelnen Individuen wirksam zu werden. Sie nennen diese Kräfte Teilseelen mit dem Hinweis, in theologischen Büchern würden sie Engel und Gottes Heerscharen genannt.²⁶¹ An einer anderen Stelle berichten die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* von den fünf vortrefflichen Engeln, die je 5 bis 500.000 Helfer und mehr haben.²⁶² Zu den vortrefflichen Engeln zählt auch Isrāfīl,²⁶³ so daß es nicht weiter verwundert, wenn Qazwīnī die Idee des kosmischen Einflusses der Engel auf das „alltägliche“ irdische Leben auch auf den hornblasenden Engel bezieht und ihm Helfer an die Seite stellt. Qazwīnī kommt sogar zu folgender weitreichender Formulierung: Die Helferengel, das sind die Kräfte, *al-quwā*, die Leben und Untergang bewirken. Er benutzt also den philosophischen Terminus *quwā*. Andererseits verwebt Qazwīnī bei dieser Schilderung philosophische und theologische Vorstellungen: Die Helfer des Engels hauchen, *yanfaḥūnā* den Elementen und ihren Erzeugnissen ihre (Lebens-)Geister, *arwāḥihā* ein. Dies sind koranische Begriffe, die von den *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* in diesem Zusammenhang nicht verwendet werden. Mit diesen religiösen Termini stellt Qazwīnī Isrāfīl vor als Vermittler der Befehle, *muballig al-awāmir*, und als Einhaucher der Lebensgeister, *nāfiḥ al-arwāḥ*.²⁶⁴ Damit erteilt Qazwīnī dem

258 Maqdisī, *Bad'* (Huart) 150: „Lorsque Dieu veut produire quelque chose de nouveau dans sa création, la table va frapper le front d'Isrāfīl, qui y jette les yeux et y trouve écrite l'expression de la volonté de Dieu, conformément à ce passage du Qor'ān: „Dieu efface ce qu'il veut ou le maintient. Le prototype du livre est entre ses mains.“ Puis il donne en conséquence des ordres à Gabriel ou à un ange voisin“.

259 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt* 174, 7: *kataba al-qur'ān fī ḡibhatihī*; 9: *huwa ṣāḥibu l-lawḥi l-maḥfūz*; Hamadānī 13, 8: *āfarīdgar lauḥ-i maḥfūz az pīšāna-i way darāwīht*.

260 Vgl. Kommentar zu dem Engel ar-Rūḥ, S. 295.

261 Vgl. S. 294f.

262 (Diwald) 122.

263 (Diwald) 123.

264 In Qazwīnīs Text ist nur von „seinen“ Helfern, *wa-lahū aʿwān*, die Rede, ohne explizit Bezug auf Isrāfīl zu nehmen. Da der vorhergehende Bericht Kaʿb al-Aḥbār's über Isrāfīl mit der Nennung eines anderen Engels, nämlich Mīkā'īls endet, ist der Bezug in Qazwīnīs Text nicht eindeutig. Das sprachliche Gefüge verleitet dazu, das *lahū* auf Mīkā'īl zu beziehen. So übersetzt

hornblasenden Engel Isrāfīl eine zusätzliche Funktion, die aus den Korankommentaren, den Prophetengeschichten und den Weltgeschichtsbüchern nicht bekannt ist.

Qazwīnī beschreibt den zwar nicht aus dem Koran, aber aus der religiösen Tradition bekannten Engel Isrāfīl, der zum Jüngsten Tag das Horn blasen wird. Er führt zu diesem Thema verschiedene Überlieferungen an, zu denen Parallelen sowohl in den untersuchten Korankommentaren als auch bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī und bei Hamadānī aufgezeigt werden konnten, ohne aber darunter eine direkte Quelle benennen zu können. Die Diskussionen um das im Koran erwähnte, aber nicht bekannte Instrument *ṣūr* versucht Qazwīnī soweit wie möglich zu umgehen. Er führt Isrāfīl als Horn(*qarn*)-bläser ein und vergleicht davon ausgehend das Horn mit der Posaune und mit der Trompete. Um eindeutig bleiben zu können, unterdrückt Qazwīnī sogar in dem zitierten Koranvers das Wort *ṣūr*. Die Beschreibung der ungeheuren Größe des Engels, der auf die wohlverwahrte Tafel blickt und sie weiterreicht, wird nach den Worten des Kaʿb al-Aḥbār in ein Ḥadīṭ eingebettet erzählt, das sich in wörtlicher Übereinstimmung in den *Prophetengeschichten* des Kisāʿī findet. Das Bild der wohlverwahrten Tafel auf der Stirn Isrāfīls ist auch Maqdisī, Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Hamadānī bekannt, die gleichzeitig Isrāfīl als Herrn der Posaune kennen. Dagegen beschreiben die *Prophetengeschichten* diesen Engel nicht als Ankündiger des Jüngsten Tages.

Qazwīnī nutzt das Bild der wohlverwahrten Tafel, die das irdische Geschehen bereits enthält. Indem Isrāfīl sie an Mīkāʿīl weiterleitet, trägt auch Isrāfīl dazu bei, die Befehle Gottes auf der Erde auszuführen. Dieser Gedanke leitet ohne Bruch zur neuplatonisch beeinflussten Idee der Emanation über. Es klingt überzeugend, daß Isrāfīl Helfer hat, die das irdische Entstehen und Vergehen bewirken. Am Ende seiner Darstellung hat Qazwīnī die aus der religiösen Tradition bekannte Figur des Engels Isrāfīl, der die Befehle Gottes weiterleitet, überführt in die neuplatonische Idee der transzendenten Kräfte, die in der Natur wirken.

Giese (1986) 68: „Darauf gelangt sie (die Tafel) zu Michael - Friede sei über ihm, und dieser hat Hilfen in der ganzen Welt...“; Ethé (1868) 116 läßt den Bezug wie im arabischen Text offen: „... (die Tafel) kommt dann endlich zum Mīkāʿīl. Er hat auch Hülfsgegnossen...“. - Auf den gesamten Abschnitt bezogen, sprechen aber inhaltliche Gründe dafür, daß es sich um die Helfer Isrāfīls handelt: Erstens spricht Qazwīnī in diesem Abschnitt über den Engel Isrāfīl und nicht über Mīkāʿīl, der später an die Reihe kommen wird und hier nur beiläufig eine Rolle spielt. Zweitens stellt Qazwīnī Isrāfīl als „Vermittler der Befehle und Einhaucher der Lebensgeister“ vor, was nur verständlich wird, wenn wir die Helfer auf ihn beziehen.

وهم جبريل عليه السلام
 انما الروح بخاري القدس ويقال له ايضا الروح الامين والروح القدس والناموس الاكبر
 وطارس الملكة جاء في الخبر ان الله تعالى اذ تكلم بالوحي نزع الالهة واصفاه ثم اتى
 على الصفا فصعقون ولا يزالون كذلك حتى بانهم جبريل عليه السلام فادخلهم في قلوبهم قالوا يا
 جبريل ماذا قال ربك يقول الحق فيا دور الحق اوحى وجاء في الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 جبريل لي اجلس ان ازل على صورتك فقال انك لا تطيق فان صلى الله عليه وسلم لم يزل يمشي
 في ليلة مقمرة فانا في صورته فابا الحق صلى الله عليه وسلم فاذا هو سدا لاله في صورة
 فلما افاق عاد جبريل عليه السلام الى صورته قال صلى الله عليه وسلم ما طفت
 الله تعالى الى هكذا
 فقال جبريل عليه السلام
 كيف لو انسا ان اقبل
 وان العرش لعل كما هلم
 وان رجليه قد رقت
 تخوم الارضين الثقل
 وانما لتصاعق من عظيم
 الله تعالى في حبي مصير
 كالوضع والوضع الصقور
 الصعق وقال كعب الابرار
 ان جبريل افضل الملكة
 له شدة اجبة في كل احد
 منها نية صاحب وله وراو
 ذلك جاحاز لا يترها الا
 هذها كل الله في ما ركب
 على رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وانما لقول رسول كريم ذي قوة
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 له قوة فقال عليه السلام رقت في يوم لوط
 محاصي وصعدت بالحق في اهل السماء صاحب دكهم في فلسها واعوانه موكلون في العالمين
 احداث القور انصتوا واحمدوا الروح الامين والاله الموفق للصواب



Abb. 18 München, Cod.arab. 464, Fol. 33r

Transkription

Fol. 33r

(١) ومنهم جبرئيل صلوات الله عليه
 (٢) أمين الوحي وخازن القدس ويقال له ايضاً الروح الأمين والروح القدس والناموس
 الأكبر (٣) وطاوس المليكة جاء في الخبر ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمع اهل السماء
 صلصلة كحجر السلسلة (٤) على الصفا فيصعقون ولا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبرئيل
 عليه السلم فاذا جاهاهم فزع عن قلوبهم قالوا يا (٥) جبرئيل ماذا قال ربك فيقول الحق
 فينادون الحق الحق وجاء في الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (٦) لجبرئيل اني
 احب ان اراك على صورتك فقال انك لا تطيق قال صلى الله عليه وسلم بلى فواعده
 بالبقيع (٧) في ليلة مقمرة فاتاه في صورته فراه النبي صلى الله عليه وسلم فاذا هو سدّ
 الآفاق فوق مغشياً عليه (٨) فلما افاق عاد جبرئيل عليه السلم الى صورته قال صلى الله
 عليه وسلم ما ظننت ان احداً من خلق (٩) الله تعالى هكذا (١٠) فقال جبرئيل عليه
 السلم (١١) كيف لو رأيت اسرافيل (١٢) وان العرش لعلى كاهله (١٣) وان رجليه قد
 مرقتا (١٤) تخوم الأرضين السفلى (١٥) وانه ليتصاغر من عظمة (١٦) الله تعالى حتى
 يصير (١٧) كالوصع والوصع العصفور (١٨) الصغير وقال كعب (١٩) الأحبار ان
 جبرئيل أفضل المليكة (٢٠) له ستة أجنحة في كل واحد (٢١) منها مائة جناح وله
 وراء (٢٢) ذلك جناحان لا ينشرهما الا (٢٣) عند هلاك القرى ولما نزل (٢٤) على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢٥) ﴿وانه لقول رسول كريم ذي قوة﴾ سأله رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن قوته فقال عليه السلم رفعت قرى قوم لوط (٢٦) بجناحي
 وصعدت بها حتى سمع اهل السماء صياح ديوكتهم ثم قلبتها واعوانه موكلون في العالم
 من شأنهم (٢٧) احداث القوى الغضبية والحمية لدفع الشر والايذاء والله الموفق
 للصواب

Übersetzung

Zu ihnen gehört Ğibrīl²⁶⁵ – Gottes Segnungen seien über ihm. Er ist der mit der Offenbarung Betraute und der Bewahrer der Heiligkeit. Man nennt ihn auch den Treuen Geist, den Heiligen Geist,²⁶⁶ den Großen Vertrauten oder den Pfau der Engel. In einer der Geschichten wird erzählt: Wenn Gott – erhaben ist er – die Offenbarung ausspricht, hören die Bewohner des Himmels ein Gerassel gleich dem Ziehen einer Kette auf dem Fels, woraufhin sie das Bewußtsein verlieren und so verharren, bis Ğibrīl – über ihm sei Friede – zu ihnen kommt. Denn wenn er zu ihnen kommt, jagt er die Furcht aus ihren Herzen und sie fragen dann: „Oh Ğibrīl, was hat dein Herr gesagt?“ Er antwortet (ihnen): „Die Wahrheit.“ Daraufhin rufen sie: „Die Wahrheit, die Wahrheit.“ In einer der Geschichten heißt es: Der Prophet – Gott segne ihn und spende ihm Heil – sprach zu Ğibrīl: „Ich würde dich gerne in deiner Gestalt²⁶⁷ sehen.“ Da sagte er: „Wahrlich, du wirst es nicht ertragen.“ Er erwiderte – Gott segne ihn und spende ihm Heil – : „Oh doch!“ Da verabredete er sich mit ihm auf dem Friedhof Baqī^c in einer mond hellen Nacht. Er trat in seiner Gestalt zu ihm und der Prophet – Gott segne ihn und spende ihm Heil – sah ihn. Und siehe da, er füllte die Horizonte aus, so daß den Propheten eine Ohnmacht befiel. Als er wieder zu sich kam, kehrte Ğibrīl – über ihm sei Friede – in seine Gestalt²⁶⁸ zurück. Es sprach (der Prophet) – Gott segne ihn und spende ihm Heil – : „Nie hätte ich gedacht, daß eines der Geschöpfe Gottes – erhaben ist er – so (gewaltig) wäre.“ Und Ğibrīl – über ihm sei Friede – antwortete: „Wie wäre es denn erst, wenn du Isrāfīl sähest, auf dessen Schultern der Thron ruht und dessen Füße die Grenzen der unteren Erden durchbohren? Und (dennoch), vor der gewaltigen Größe Gottes wirkt (selbst) er klein, so klein wie ein Waṣa^c, und zwar ist das ein kleiner Sperling!“ Ka^cb al-Aḥbār sagt, Ğibrīl sei einer der vorzüglichsten Engel, mit sechs Flügeln, von denen jeder einzelne aus hundert Flügeln bestehe, und dahinter habe er zwei Flügel, die er nur beim Untergang der Städte ausbreitet. Als dem Propheten Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil –

265 In der Wāsiṭer HS findet sich folgende Schreibweise: جبريل . In den Korankommentaren (z.B. Tabarī, Ğāmi^c I 436, 21–437, 3; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr III 196, 5–8) werden verschiedene Schreibweisen und Vokalisierungsvarianten des Namens diskutiert. Die Schreibweise der Wāsiṭer HS müßte Tabarī, Ğāmi^c I 436, 23f. zufolge: Ğabra’īl gelesen werden. In den Editionen (Wüst 57; dam 96f.; šarq 58f.; āfāq 91f.) steht die gängigste Form: Ğibrīl, die auch Tabarī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī benutzen. Da die Vokalisation der Wāsiṭer HS nicht gesichert ist, habe ich mich dazu entschlossen, ebenfalls die gebräuchliche Form: Ğibrīl zu verwenden.

266 In der Wāsiṭer Handschrift steht analog zu *ar-rūḥ al-amīn* auch *ar-rūḥ al-quḍus*. Im Koran heißt es dagegen immer *rūḥ al-quḍus*. Entsprechend findet sich in allen Editionen *rūḥ al-quḍus*.

267 Ed. Wüst fügt hinzu: *allatī hiya šurātika*; die Editionen dam, šarq u. āfāq präzisieren: *allatī šawwaraka allāhu fīhā*.

268 Die Editionen Wüst, dam, šarq, āfāq ergänzen hier: *al-ūlā*.

herabgesandt wurde: #((Das ist die Rede eines edlen Gesandten, der Kraft besitzt))#,²⁶⁹ fragte ihn der Prophet Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil – nach seiner Kraft. Und er – über dem Frieden sei – antwortete: „Ich hob die Städte des Volkes von Lot mit meinen Flügeln empor und stieg mit ihnen auf, bis die Bewohner des Himmels das Krähen ihrer Hähne hörten. Dann stürzte ich sie um.“ Seine Helfer sind auf der (ganzen) Erde beauftragt, die Kräfte des Zornes und des Eifers zur Abwehr des Bösen und Schädlichen hervorzurufen. Und Gott verleiht der Vernunft Erfolg.

Kommentar

Ğibrīl ist der Offenbarungselgel. In dieser Funktion tritt er im Koran namentlich auf, und zwar in Sure 2, 97.²⁷⁰ In diesem Vers und den zwei weiteren, in denen der Name Ğibrīl im Koran genannt wird, steht allerdings eine Auseinandersetzung des Propheten mit den Juden im Vordergrund,²⁷¹ ein Thema, das in Qazwīnīs Abschnitt über Ğibrīl nicht erwähnt wird. Andererseits spielt der Offenbarungsvermittler – ohne Ğibrīl genannt zu werden – im Koran eine zentrale Rolle. Aufgrund der direkten Verbindung zwischen Ğibrīl und der Offenbarung des Korans in Vers 2, 97 identifizierten die Exegeten den Offenbarungsvermittler auch in den anderen Versen eindeutig mit Ğibrīl. So wird Ğibrīl gemeinhin als Herr der Offenbarung, *ṣāhib al-waḥy* charakterisiert.²⁷² Qazwīnī nennt ihn Betrauten der Offenbarung, *amīn al-waḥy*.²⁷³ Dieser Amtsbezeichnung fügt er eine zweite hinzu: *ḥāzin al-quḍus*, Bewahrer der Heiligkeit.²⁷⁴ Die von Qazwīnī verwendeten Beinamen *ar-rūḥ al-amīn*, der treue Geist und (*ar-*)*rūḥ al-quḍus*, der heilige Geist, finden sich beide im Koran als Bezeichnungen für den Offenbarungsvermittler und

269 Koran 81, 19f.

270 Zu Gabriel allgemein im Koran: Vgl. Eichler (1928) 123–131; 29–31; Pedersen, J.: „Djabrā’īl“. In: EI 2 II 362–364; Rudolph (1922) 42–43. – Zur Herkunft des Namens, siehe Horovitz, J.: *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*. Hildesheim, 1964. 14.

271 Koran 2, 97; 2, 98 und 66, 4. – Zu den Auslegungen von Koran 2, 97, siehe: Katsh, A.I.: *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York, 1954. 85–91.

272 Ṭabarī, Ğāmi‘ I (zu Koran 2, 97) 435, 24f. u. 436, 2: *ṣāhibu waḥyi llāh*; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu Koran 2, 30) II 162, 20: *ṣāhibu l-waḥy*; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir’āt 173, 6: *ṣāhibu l-waḥy*. – Vgl.: Maqdisī, Bad’ I 175, 9: *malaku r-risāla*; Hamadānī 13, 20: *waliyy-i anbiyā’*.

273 Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 81, 21) (b) VIII 342, 9: *huwa amīnun ‘alā waḥyi llāh*.

274 Ethé übersetzt: „Wächter des Paradieses“. – Bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir’āt 173, 17f. wird der Gehorsam der anderen Wesen dem Engel Ğibrīl gegenüber daran verdeutlicht, daß er sowohl Raḍwān, den Wächter des Paradieses, *ḥāzin al-ğanna*, als auch Mālik, den Wächter der Hölle, befehlige. – Es gibt also einen „Wächter des Paradieses“, der aber ein Ğibrīl untergeordneter Engel ist und einen eigenen Namen trägt, nämlich Raḍwān.

sind daher sehr gebräuchlich.²⁷⁵ Die Bezeichnung des Offenbarungsendels als *an-nāmūs al-akbar*, der große Vertraute, tritt im Rahmen der Kommentierung der ersten koranischen Offenbarung (Sure 96, 1–5) auf: Nach der ersten Offenbarungserfahrung Muḥammads erkundigt sich seine Frau Ḥadiġa bei Waraqa Ibn Nawfal, einem gebildeten Christen, der ihr erklärt, Ğibrīl sei der gleiche *an-nāmūs*, der seinerzeit Moses erschienen sei.²⁷⁶ *An-nāmūs* kann ein versteckter Ort (Beobachtungsposten des Jägers, Rückzugsort des Asketen) sein, der Verborgenes enthält. Im übertragenen Sinn kann es sich auch um geheimes Wissen handeln. In diesem Sinne ist Ğibrīl als *an-nāmūs* derjenige, der das von Gott anvertraute Wissen in sich trägt und es nur an ausgewählte Personen weitertragen wird.²⁷⁷ Der von Qazwīnī genannte Beiname *ṭāwūs al-malā'ika*, Pfau der Engel, bleibt bislang ohne Parallele.²⁷⁸

Nach dieser langen Aufzählung verschiedenster Beinamen des Engels, berichtet Qazwīnī eine Geschichte, in welcher Ğibrīl der einzige unter den Engeln ist, der das Geheimnis der Offenbarung versteht. Er beruhigt die anderen Engel, ohne ihnen aber den Inhalt der Offenbarung zu verraten. Als Erklärung des Koranverses 34, 23: „... Wenn dann die Angst von ihren Herzen entfernt worden ist, sagen sie: Was hat euer Herr gesagt? Sie sagen: Die Wahrheit. Und Er ist der Erhabene, der Große.“, findet sich diese Erzählung zum Beispiel im Korankommentar des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.²⁷⁹ Qazwīnīs Version stimmt beinahe wörtlich mit derjenigen überein, die Abū Dāwūd in seiner Ḥadīṭ-Sammlung überliefert.²⁸⁰

Weiterhin berichtet Qazwīnī von einer Erscheinung des Engels vor dem Propheten. Diese Vorstellung gründet sich auf den Koran, in welchem von zwei Visionen

275 Vgl. S. 307, Anm. 266. – *ar-rūḥ al-amīn* : Koran 26, 193: „Mit ihm (dem Koran) ist der treue Geist herabgestiegen“; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 26, 193) (b) VI 394, 22f.: *ar-rūḥu l-amīnu Ğibrīl*; Kisā'ī, Qiṣaṣ 13: *Ğibrīl ... huwa ar-rūḥu l-amīn*. – *rūḥ al-quḍus* : Koran 16, 102: „Sprich: Herabgesandt hat ihn der Geist der Heiligkeit von deinem Herrn mit der Wahrheit...“; Ṭabarī, Ğāmi^c (zu 16, 102) XIV 177, 7 und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 16, 102) (b) V 349, 26: *rūḥu l-quḍusi Ğibrīl*.

276 Ṭabarī, Ğāmi^c (zu 96, 1–4) XXX 251, 24ff. – Die von Ṭabarī überlieferte Erzählung findet sich bereits in der Prophetenbiographie des Ibn Ishāq in der Bearbeitung des Ibn Hišām: *as-Sīra an-nabawiyya*. Kairo, 1955. I 238, 8 u. 14. In der Edition wird in einer Anmerkung (Ibn Hišām, *Sīra* I 238, Anm. 2) erklärt: *an-nāmūs* sei ein Engel, der die Offenbarung bringe.

277 Vgl. *Lisān al-ʿArab* VI 243.

278 Qazwīnī (München, Cod. arab. 464, Fol. 192r, 2f.) charakterisiert den Pfau als den schönsten und vortrefflichsten Vogel mit den hübschesten Farben. Der Beiname für Ğibrīl soll wohl seine herausragende Stellung unter den Engeln symbolisieren. – Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 2, 30) II 163, 2 nennt Ğibrīl: *imām al-malā'ika*.

279 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 34, 23) (b) VII 11, 20f. und (zu 2, 30) II 164, 13–15, hier allerdings ohne Ğibrīl zu erwähnen.

280 Abū Dāwūd, *Sunan* II 537, 1–4.

Muḥammads berichtet wird, in denen dieser den Offenbarungsvermittler sah.²⁸¹ Diese Verse boten Anlaß, sich die Erscheinung des Offenbarungsendels Ğibrīl auszumalen. Man glaubte, der Prophet habe Ğibrīl normalerweise in menschlicher Gestalt gesehen, diese beiden im Koran erwähnten Male aber in seiner (wahren) Gestalt, *fī šūratiḥi*.²⁸² Aus der koranischen Aussage über den Erscheinungsort: am obersten Horizont, *bi-l-ufuqi l-a^ḳlā* (53, 7), beziehungsweise am deutlichen Horizont, *bi-l-ufuqi l-mubīn* (81, 23), wird in der Tradition die Vorstellung, die Gestalt des Engels habe den Horizont ausgefüllt, *sadda l-ufuq*.²⁸³

In Qazwīnīs Erzählung wird die Erscheinung des Engels in einen Dialog eingebettet. Und zwar ist es der Prophet, der Ğibrīl darum bittet, ihn in seiner (wahren) Gestalt sehen zu dürfen. Diese Erzählform erscheint bereits in zwei von Aḥmad Ibn Ḥanbal überlieferten Ḥadīthen und auch bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī.²⁸⁴ Sie findet sich dagegen nicht in den Korankommentaren des Ṭabarī oder des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī zu den Koranversen, die die Visionen schildern. Aber sowohl Maqdisī als auch Kisā'ī teilen uns eine großzügig erweiterte Fassung dieser Rahmenhandlung in Dialogform mit, die sich in vergleichbarer Ausführlichkeit bei Qazwīnī findet.²⁸⁵ Keiner der genannten Paralleltexte läßt sich in seiner Gesamtheit als Quellentext für Qazwīnī belegen. Es lassen sich zu allen genannten Paralleltexten wohl aber partielle Übereinstimmungen feststellen: Die Frage

281 Koran 53, 6–9: „... Er stand aufrecht da, am obersten Horizont. Dann kam er näher und stieg nach unten, so daß er (nur) zwei Bogenlängen entfernt war oder noch näher“ und 13–14: „Und er sah ihn ein anderes Mal herabkommen, beim Zyziphusbaum am Ende des Weges“; Koran 81, 23: „Er hat ihn gewiß am deutlichen Horizont gesehen“.

282 Buḥārī, Ṣaḥīḥ II 313, 4f. und Ṭabarī, Ġāmi^c XXVII 46, 19f.: „Gabriel zeigte sich ihm gewöhnlich in der Gestalt eines Mannes. Als er sich diesesmal in seiner Gestalt, (die seine Gestalt ist,) zeigte, da füllte er den Horizont aus.“; Buḥārī, Ṣaḥīḥ II 340, 4–5 u. Ṭabarī, Ġāmi^c XXVII 51, 12; 14; 26: „Er sah Ğibrīl in seiner Gestalt zwei Mal“; Muslim, Ṣaḥīḥ I (Nr. 287) 159, 9f. u. Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad VI 236, 28f.: „Ich sah Ğibrīl in seiner Gestalt, in der er erschaffen wurde, nur zwei Mal“; Ṭabarī, Ġāmi^c XXVII 51, 1f.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXVI 286, 7: „Er war am Horizont und kehrte dann zurück in die Gestalt, in der er sich gewöhnlich während der Offenbarung zeigte“.

283 Buḥārī, Ṣaḥīḥ II 313, 5; Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 407, 10; Ṭabarī, Ġāmi^c XXVII 46, 20; XXX 81, 22: *sadda ufuqa s-samā'*; Buḥārī, Ṣaḥīḥ II 312, 19 u. 340, 11 u. Ṭabarī, Ġāmi^c XXVII 57, 14; 17; 20 u. 22: „Er sah etwas Flatterndes, Grünes (aus dem Paradies), das den Horizont ausfüllte, *sadda l-ufuq*“; Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 395, 8f. u. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 174, 11f.: „Der Prophet sah Ğibrīl in seiner Gestalt. Er hatte 600 Flügel, von denen jeder den Horizont ausfüllte, *sadda l-ufuq*...“.

284 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 322, 28: „Der Prophet fragte Ğibrīl, ob er ihn in seiner Gestalt sehen könne.“ u. 407, 10; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173, 8: „Der Prophet fragte Ğibrīl, ob er sich ihm in seiner Gestalt zeige“.

285 Maqdisī, Bad' I 173, 4–174, 4; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 13–15, 2.

formuliert Qazwīnī wie Maqdisī und Kisā'ī.²⁸⁶ Sibṭ Ibn al-Ğawzī, Maqdisī und Kisā'ī erklären, was „in seiner Gestalt“ bedeutet: Die Gestalt, in der Gott ihn erschuf,²⁸⁷ oder diejenige, in der er sich im Himmel zeigt.²⁸⁸ Diese Erklärungen finden sich bereits in der Ḥadīṭ- und Tafsīrliteratur;²⁸⁹ in den meisten Fällen heißt es allerdings bloß „in seiner Gestalt“.²⁹⁰ Dieser einfachen Variante schließt sich Qazwīnī an. Bereits in einem der von Aḥmad Ibn Ḥanbal überlieferten Ḥadīṭen taucht das retardierende Element der Zurückweisung des Wunsches seitens Ğibrils auf.²⁹¹ Maqdisī, Sibṭ Ibn al-Ğawzī und Kisā'ī lassen Ğibril in unterschiedlichen Formulierungen antworten: „Du wirst dazu nicht in der Lage sein“.²⁹² Qazwīnīs Formulierung ist mit der Kisā'īs identisch. Dagegen findet sich die kurz angebundene, trotzig klingende Antwort: „Doch, *balā*“, die Qazwīnī überliefert, auch bei Maqdisī und Sibṭ Ibn al-Ğawzī. Kisā'ī überliefert ein verständiger klingendes: „Ja, aber...“.²⁹³ In dem Ḥadīṭ wie auch bei Sibṭ Ibn al-Ğawzī erscheint jetzt der Engel Ğibril. Bei Maqdisī und Kisā'ī dagegen verhandeln die beiden Gesprächspartner erst über den Ort der geplanten Erscheinung: Muḥammad schlägt zunächst die Talsenke bei Mekka, *al-Abṭah*, vor, die dem Engel aber nicht groß genug ist. Dann einigen sie sich auf den Berg *ʿArafāt*. Qazwīnīs Version ist bislang ohne Parallele: Ohne darüber zu diskutieren, verabreden sich Ğibril und der Prophet bei dem ersten islamischen Friedhof in der Nähe von Madīna, *al-Baqīʿ*,²⁹⁴ in einer mond hellen Nacht. Die Erscheinung selbst wird auch sehr unterschiedlich beschrieben: Bei Aḥmad Ibn Ḥanbal wird der Osten schwarz, der Engel steigt auf und entfaltet sich.²⁹⁵ Sibṭ Ibn al-Ğawzī berichtet, der Engel habe 600.000 Flügel, von denen jeder den Horizont ausfülle.²⁹⁶ Maqdisī beschreibt am ausführlichsten, der Engel fülle Ost und West, er fülle die zwei Weltgegenden aus, sein Kopf sei im Himmel während seine Füße auf der Erde seien, mit 1000 Flügeln, die in vielen

286 Maqdisī, Bad' I 173, 5f.; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 13f.; München, Cod. arab. 464, Fol. 35r, 4f.: *innī uḥibbu an arāka fī šuratika*.

287 Sibṭ Ibn al-Ğawzī, Mir'āt 173, 8; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 14.

288 Maqdisī, Bad' I 173, 6f.

289 Muslim, Ṣaḥīḥ I (Nr. 287) 159, 9f. u. Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad VI 236, 28f.; Ṭabarī, Ğāmiʿ XXVII 50, 17f.

290 Vgl. S. 310, Anm. 282.

291 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 322, 28: „Er (Ğibril) antwortet: „Bitte Gott darum“, und so bat er (der Prophet) Gott darum“.

292 Maqdisī, Bad' I 173, 7: *lā taqwā ʿalā ḍalika*; Sibṭ Ibn al-Ğawzī, Mir'āt 173, 9: *lā tastatiʿu an tatbat*; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 15: *lā taṭīqu*.

293 Maqdisī, Bad' I 173, 7; Sibṭ Ibn al-Ğawzī, Mir'āt 173, 9; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 16: *naʿam wa-lākin*.

294 Vgl. Wensinck, A.J. (Basmee, Ansari A.S.): „Baḳīʿ al-Ğharḳad“. In: EI 2 I 431. – Dieser Friedhof wird von den Pilgern gerne aufgesucht und scheint als Ort der Erscheinung Segen zu verleihen. – Ethé (1868) übersetzt: „Jener sagte es ihm bei elbeqīʿ in einer mond hellen Nacht zu.“; Giese (1986) übersetzt: „Da verabredete er sich mit ihm an einem freien Platz...“.

295 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 322, 28f.

296 Sibṭ Ibn al-Ğawzī, Mir'āt 173, 9.

Farben schillern.²⁹⁷ Bei Kisā'ī hört der Prophet ein Klirren und Gerassel, dann füllt die Gestalt die Horizonte aus, *saddat al-āfāq*.²⁹⁸ Qazwīnī faßt sich kurz: Als Ğibrīl in seiner Gestalt zum Propheten tritt, füllte er die Horizonte aus, *sadda l-āfāq*, eine aus Ḥadīṭ- und Tafsīrliteratur bekannte Formulierung, in der Pluralform aber nur bei Kisā'ī überliefert.²⁹⁹

Bereits in dem von Aḥmad Ibn Ḥanbal überlieferten Ḥadīṭ mit Rahmen- erzählung wird die Wirkung der Erscheinung auf den Propheten beschrieben: Er verliert das Bewußtsein.³⁰⁰ So berichtet es auch Sibṭ Ibn al-Ġawzī.³⁰¹ Maqdisī und Kisā'ī verwenden dafür die Formulierung, die Qazwīnī sehr ähnlich benutzt.³⁰² Auf diese Szene folgt die Aufweckung des Propheten durch den Engel. Bei Aḥmad Ibn Ḥanbal erfrischt der Engel den Propheten, indem er ihm den Speichel aus den Mundwinkeln abwischt.³⁰³ Nach Maqdisī verwandelt sich Ğibrīl (erst) von seiner Gestalt in die gewöhnliche Gestalt, (dies sei die Gestalt des Daḥya al-Kalbī),³⁰⁴ und berührt die Brust des Propheten, woraufhin dieser wieder zu sich kommt.³⁰⁵ Bei Kisā'ī verwandelt sich Ğibrīl in seine erste Gestalt, nähert sich dem Propheten, küßt ihn und beruhigt ihn.³⁰⁶ Qazwīnī löst hier das Geschehen in Gleichzeitigkeit auf: „Als er zu sich kam, kehrte Ğibrīl in seine Gestalt zurück.“ Ungenau wird jetzt „seine Gestalt“ als Bezeichnung der gewöhnlichen Erscheinung benutzt.³⁰⁷

Die von Aḥmad Ibn Ḥanbal überlieferte Erzählung endet mit der Auf- weckungsszene, die von Sibṭ Ibn al-Ġawzī nicht erwähnt wird. Bei ihm endet die Erzählung mit der Erscheinung Ğibrīls, die als ein gewaltiges Ereignis gedeutet wird.³⁰⁸ Bei Maqdisī und Kisā'ī dagegen folgt ein Ausdruck der Verwunderung des Propheten über die gewaltige Erscheinung, die in ähnlicher Form auch von Qazwīnī überliefert wird.³⁰⁹ Als Antwort steigert Ğibrīl die Bewunderung des

297 Maqdisī, Bad' I 173, 11–13. (*sadda l-ḥāfiqayn*).

298 Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 10: *bi-ḥaṣḥaṣatin wa-ṣalṣalatin ʿaẓīmatin wa-ṣūratin saddat al-āfāq*.

299 Vgl. Anm. o.

300 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 322, 29: *lammā ra'āhū ... ṣuʿiqā*.

301 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173, 9f.: *fa-šāhida ... amran ʿaẓīman fa-ṣuʿiqā*.

302 Maqdisī, Bad' I 173, 13; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 21: *ḥarra maḡṣiyyan ʿalayhī*. - Qazwīnī: *fa-waqiʿa maḡṣiyyan ʿalayhī*.

303 Aḥmad Ibn Ḥanbal, Musnad I 322, 28–30.

304 Daḥya al-Kalbī ist eine Heldenfigur. – Vgl. auch Ṭabarī, Ġāmiʿ XXX 81, 22; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXVIII 288, 25; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173, 5f.

305 Maqdisī, Bad' I 173, 13–16.

306 Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 11–13.

307 In den Editionen (Wüst, dam, šarq, āfāq) wird diese Ungenauigkeit behoben, indem es heißt: Er kehrte zurück in seine e r s t e Gestalt. – Vgl. S. 307, Anm. 268.

308 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173, 10. – Er schließt mit der Bemerkung, dies sei die Bedeutung des Koranverses: ‚Und er sah ihn ein anderes Mal herabkommen.‘ (Sure 53, 13).

309 Maqdisī, Bad' I 173, 16: ‚Ich hätte nicht gedacht, daß es bei Gott ein Wesen gibt, das dir ähnlich wäre!‘; Kisā'ī, Qiṣaṣ 14, 23–15, 1: ‚Nie hätte ich gedacht, daß eines der Geschöpfe Gottes diese Gestalt haben könnte!‘.

Propheten (und damit auch des Lesers/Zuhörers) vor der Macht Gottes, indem er auf eine noch größere Gestalt verweist: „Wie wäre es erst, wenn du Isrāfīl sehen würdest?“³¹⁰ Bei Kisā’ī fährt Ğibrīl fort: „Dann würde dir meine Gestalt klein und schwach erscheinen.“³¹¹ Maqdisī läßt eine ausführliche Beschreibung des Engels Isrāfīl folgen, ergänzt durch den Hinweis, gelegentlich werde Isrāfīl aus Furcht vor Gott so klein wie ein *ṣa^cwa*, kleiner Sperling.³¹² Qazwīnī beschreibt Isrāfīl knapper, aber in ähnlichen Worten wie Maqdisī und endet ebenfalls mit der beeindruckenden Steigerung durch Verkleinerung der Größenverhältnisse, indem der riesenhafte Isrāfīl vor Gott so klein wie ein *waṣa^c* werde, und das sei ein kleiner Sperling.³¹³

Das wichtige Ereignis der Erscheinung des Engels Ğibrīl vor dem Propheten, von dem im Koran die Rede ist, bot schon früh Anlaß zu einer erzählerischen Auslegung. Der Kern der Geschichte, den die Ḥadīte überliefern, wird noch um viele Elemente bereichert. In einer derartigen ausführlichen Fassung kann die Geschichte bereits bei Maqdisī im 10. Jahrhundert gelesen werden. Die Version in den Prophetengeschichten des Kisā’ī ähnelt derjenigen Maqdisīs, ausgeschmückt zum Beispiel durch die Anredefloskel: „Oh, Liebling Gottes“.³¹⁴ Qazwīnīs Textversion ist im Vergleich zu diesen beiden Langfassungen kürzer. Die Verhandlung um den Erscheinungsort und die Aufweckszene fehlen, wodurch ein Teil der dramatischen Wirkung des Berichtes verlorengeht.

Auf die Schilderung der Engelserscheinung folgt bei Qazwīnī eine Überlieferung nach Ka^cb al-Aḥbār über das Aussehen des Engels, der sechs mal hundert Flügel habe. In der Ḥadīt- und Tafsīrliteratur wird Ğibrīl „in seiner Gestalt“ mit 600 Flügeln beschrieben.³¹⁵ Ebenfalls im Zusammenhang mit der Engelserscheinung spricht Maqdisī von tausend Flügeln; während Sibṭ Ibn al-Ğawzī die bekannte Zahl 600 überliefert.³¹⁶ Bei Kisā’ī wird die Gestalt des Engels Ğibrīl in der Geschichte über die Erscheinung – wie bei Qazwīnī – nicht genauer beschrieben. Dagegen

310 Maqdisī, *Bad’* I 174, 1; Kisā’ī, *Qiṣaṣ* 15, 2.

311 Kisā’ī, *Qiṣaṣ* 15, 2.

312 *Lisān al-‘Arab* XIV 460; Lane IV 1691.

313 *Lisān al-‘Arab* VIII 295: Dieses Wort kann sowohl *waṣa^c* als auch *waṣ^c* vokalisiert werden; *ṣa^cwa* und *waṣ^c* gehören zu den Wörtern, die bei Radikaltausch die gleiche Bedeutung behalten; Ibn Manẓūr führt zu dem Stichwort *waṣ^c* ein ganz ähnliches Ḥadīt über Isrāfīl an. – Diese Art, durch Verkleinerung die Größe der Engel zu veranschaulichen findet sich auch bei Hamadānī 16, 6-8, der erzählt, wie Ğibrīl vor den Augen des Propheten so klein wie eine Linse wird, weil er sich vor Isrāfīl fürchtet; ähnlich auch bei Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu 2, 30) II 164, 16-21.

314 Kisā’ī, *Qiṣaṣ* 14, 15 u. 17 u. 18 u. 22; 15, 1.

315 Muslim, *Ṣaḥīḥ* I 158, 3 u. 7 u. 11; Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* II 312, 17; 340, 7 u. 9; Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad* I 395, 8-9; 398, 3; 407, 4-6; 412, 22-23; 460, 30-31; Ṭabarī, *Ĝāmi‘* XXVII 46, 2 u. 4 u. 16; 49, 10 u. 13; XXX 81, 18-19. – (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī überliefert diese Flügelzahl nicht).

316 Maqdisī, *Bad’* I 173, 12; Sibṭ Ibn al-Ğawzī, *Mir’āt* 173, 12.

findet sich bei Kisā'ī an einer anderen Textstelle die Überlieferung des Ka'āb in der gleichen Formulierung, die Qazwīnī wiedergibt: Er habe sechs mal hundert Flügel und zwei weitere, die nur „beim Untergang der Städte“ ausgebreitet werden.³¹⁷ Bei Kisā'ī wird diese Überlieferung allerdings detailreich weitergeführt.³¹⁸

Qazwīnī zitiert einen Koranvers, der den Offenbarungsvermittler, das heißt Ğibrīl, als Besitzer einer Kraft, *dū quwwa*, auszeichnet.³¹⁹ Der Prophet fragt Ğibrīl nach der Bedeutung dieser Auszeichnung, woraufhin Ğibrīl ihm die Geschichte von der Bestrafung des Volkes von Lot berichtet. Diese Interpretation der Kraft des Offenbarungsendels findet sich im Korankommentar des Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī in etwas anderem Wortlaut als bei Qazwīnī; so hören die Himmelsbewohner etwa das Bellen der Hunde und das Schreien der Hühner.³²⁰ Sibṭ Ibn al-Ġawzī läßt ebenfalls den Propheten nach der Kraft Ğibrīls fragen, ohne allerdings das Koranzitat anzuführen und im Zusammenhang mit der Frage nach weiteren Eigenschaften des Engels. Wieder weicht der Wortlaut etwas ab.³²¹ Hamadānī erzählt die Geschichte besonders ausführlich – er spricht wie Qazwīnī auch vom Krähen der Hähne –, verbindet sie aber nicht mit der Aussage über die im Koran angesprochene Kraft Ğibrīls.³²²

Schließlich schreibt Qazwīnī auch Ğibrīl Helfer zu, die für ihn auf der Erde wirken und dort Kräfte, *quwā* erzeugen. Diese Kräfte dienen allerdings nicht der physikalisch–kosmologischen Aufgabe des Wachstums. Sie haben eine psychologisch–moralische Aufgabe: Als positiv wirkende Zorneskräfte können sie Unheil abwehren. Diese Vorstellung kann nicht mit Ideen, die sich aus der neuplatonischen Emanationslehre nähren, erklärt werden. Dabei wäre es Qazwīnī auch in diesem Fall möglich gewesen, die physikalische Rolle der Engel mit der religiösen Tradition zu kombinieren: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Qurtūbī zum Beispiel überliefern, Ğibrīl sei für Wind und Wolken zuständig.³²³ Qazwīnī spricht aber von Zorn, *ḡaḍabiyya* und Eifer, *ḥamiyya*. Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Muḥammad und den Juden, die in den

317 Kisā'ī, Qišaṣ 13, 6–8.

318 Kisā'ī, Qišaṣ 13, 8–11: „Alle seine Flügel tragen Edelsteinfarben. Außerdem leuchten seine Wangen und strahlen seine Zähne, weiß ist sein Körper und schwarz sein Haar. Sein Körper ist wie weißer Schnee und seine Füße sind in Licht eingetaucht. Seine Gestalt erfüllt alles, was zwischen Ost und West liegt“.

319 Koran 81, 19–20.

320 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 81, 20) (b) VIII 341, 35–37. (*nubāḥa l-kilābi wa-aṣwāta d-daḡāḡ*).

321 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 174, 14–17. (*nubāḥa kilābihim*).

322 Hamadānī 14, 6–8.

323 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 2, 30) II 164, 25; (zu 79, 5) XXXI 28, 13f.; Qurtūbī, Ğāmi' (zu 79, 5) XIX 194, 17.

Kommentaren zu Sure 2, 97 erläutert wird,³²⁴ heißt es, Ğibrīl sei für die Juden der Engel des Unglücks (*šidda, sana, ḥasf, iʿsār*), des Krieges (*ḥarb, qitāl, saḥku d-dimāʾ, saṭwa, faẓāza, ġilza*) und der Strafe (*ʿaḍāb, tašdīd, naqma, ʿuqubāt*).³²⁵ Dies sind alles Negativkräfte, denen in der muslimischen Tradition seitens der Juden auch negative Wirkungen zugeschrieben wurden. Einer dieser Begriffe erhält in der muslimischen Tradition eine positive Rolle, wenn Sibṭ Ibn al-Ğawzī (nach Ibn ʿAbbās) Ğibrīl als *ṣāhib al-waḥy wa-l-ʿaḍāb*, Herr der Offenbarung und der Strafe bezeichnet. Ğāḥiẓ berichtet, wie der Prophet nach der Eroberung Mekkas (den zukünftigen Kalifen) ʿUmar, der den Mekkanern nicht verzeihen will, mit dem Engel Ğibrīl vergleicht, der Zorn, *suḥṭ* und Rache, *naqma* von Gott herabsende.³²⁶ Hier ist Ğibrīl derjenige, der mit einer positiven Wirkung die Strafen Gottes vollzieht, zum Beispiel am Volk Lots. Dieser Vorstellung folgend, erklärt Qazwīnī die Helfer Ğibrīls als zuständig für die positiv wirkenden Zornes- und Rachekräfte.

Über den Offenbarungsel werden innerhalb der islamischen Tradition eine große Anzahl unterschiedlichster Geschichten überliefert. Qazwīnī scheint am Anfang seiner Darstellung den Versuch unternommen zu haben, möglichst viele Beinamen Ğibrīls zusammenzutragen, die bereits Assoziationen hervorrufen, Geschichten ins Gedächtnis rufen und somit einen ersten Überblick über diesen Engel und seine Aufgaben verschaffen. Sicherlich ist die Vermittlung der Offenbarung seine wichtigste Aufgabe, und die erste Erzählung, die Qazwīnī auswählt, behandelt dieses Thema. Daneben galt die Erscheinung Ğibrīls vor dem Propheten, auf die im Koran hingewiesen wird, als ein besonders erzählenswertes Ereignis, das auch Qazwīnī aufgreift. In diesen beiden Geschichten wird die mächtige Erscheinung Ğibrīls durch die Ohnmacht einerseits der Himmelsbewohner, andererseits Muḥammads betont. In der Erscheinungsgeschichte wird die äußere Gestalt des Engels nicht eigens beschrieben, stattdessen diejenige Isrāfīls, um auf die noch viel unbeschreiblich größere Macht Gottes zu verweisen. Innerhalb von Qazwīnīs Abschnitt über den Engel Ğibrīl wirkt diese Steigerung störend. Sie bricht die bis dahin von ihm eingehaltene Beschränkung auf die einzelne zu beschreibende Engelsegestalt. Es schließt sich die Beschreibung des Engels Ğibrīl mit seinen Flügeln an, von denen zwei Flügel in der folgenden Erzählung über die Kraft des Engels eine Rolle spielen. Sie handelt vom Vollzug der Strafe Gottes durch Ğibrīl; eine Aufgabe, die Qazwīnī auf die irdischen Helfer des Engels ausweitet. Qazwīnī hat die Berichte über den Engel Ğibrīl so

324 Vgl. o. S. 308.

325 Siehe z.B. Ṭabarī, Ğāmiʿ (zu 2, 97) I 433, 1 u. 5 u. 6 u. 25; 434, 9 u. 16 u. 28; 435, 17 u. 22; 436, 1; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr (zu 2, 97/98) III 194, 22; 195, 10.

326 Ğāḥiẓ, ʿUṭmāniyya. Ed.: Kairo, 1955. 69, 4; vgl. Jadaane (1975) 49, Anm. 1.

ausgewählt und arrangiert, daß sie jeweils durch ein gemeinsames Thema miteinander verbunden werden. Die erreichte Einheit dieser Darstellung wird durch die Ausführungen zu Isrāfīl nur geringfügig eingeschränkt.

Im Vergleich zu den ausgewählten Paralleltexten erscheint Qazwīnīs Darstellung des Engels relativ eigenständig. So konnte für den von ihm genannten Beinamen „Pfau der Engel“ keine Parallele gefunden werden. Selbst seine Version der bekannten Erscheinungserzählung weist bislang einmalige Elemente (bei Baqī^c in einer mond hellen Nacht) auf. Eine eindeutige Übereinstimmung liegt nur in der Beschreibung des Engels nach Ka^cb al-Aḥbār zwischen Qazwīnī und Kisā’ī vor. Darüber hinaus stützt sich Qazwīnī auf den Koran (Kraft des Offenbarungsvermittlers) und auf Ḥadīṭ- beziehungsweise Tafsīrliteratur (Ohnmacht der Himmelsbewohner).

Transkription

Fol. 33v

(١) ومنهم ميكائيل صلوات الله عليه
 (٢) هو موكل بارزاق الأجساد والحكمة والمعرفة للنفوس قال كعب الأحبار رحمة الله
 عليه (٣) في السماء السابعة (٤) البحر المسجود وفيه (٥) من المليكة ما شاء الله (٦)
 وميكائيل قايم (٧) على البحر المسجود (٨) وعليه ملك لا يعرف (٩) احد وصفه
 وعدد (١٠) اجنحته الا الله ولو (١١) فتح فاه لم يكن (١٢) السموات في فيه (١٣)
 الا كخردلة في بحر (١٤) ولو اشرف على (١٥) اهل السموات (١٦) والأرضين
 لاحرقوا (١٧) من نوره وله اعوان (١٨) موكلون على (١٩) جميع العالم (٢٠) من
 شانهم احداث (٢١) قوة النهوض (٢٢) في الأركان والمولدات وغيرها التي بها
 الوصول الى الغايات وبلوغ الكمال (٢٣) في الكائنات كمليكة الرياح والسحب
 والامطار والنبات والحيوان والمعادن فكل ذلك باعوانه

Übersetzung

Zu ihnen gehört Mikā'il – Gottes Segnungen seien über ihm – Er ist verantwortlich für den Lebensunterhalt der Körper und für die Weisheit und das Wissen der Seelen. Ka'ab al-Aḥbār – Gott habe Erbarmen mit ihm – sagt: Das Schwellende Meer befindet sich im Siebten Himmel, in dem sich (soviel) Engel befinden, wie es Gott will. Mikā'il steht über dem Schwellenden Meer, über das er Macht ausübt. Niemand ist über sein Aussehen und die Zahl seiner Flügel unterrichtet, außer Gott. Wenn er seinen Mund öffnet, scheinen die Himmel in seinem Mund nichts als ein Senfkorn im Meer zu sein. Wenn er sich den Bewohnern der Himmel und der Erden nähern würde, könnten sie sein Licht nicht ertragen. Er hat Helfer, die auf der (ganzen) Welt beauftragt sind, die Kräfte der Aktivierung in den Elementen und ihren Erzeugnissen hervorzubringen, und noch weitere, durch die die existierenden Dinge ihre Ziele erreichen und zur Vollkommenheit gelangen. *Das entspricht den Engeln der Winde, der Wolken, des Regens, der Pflanzen, der Lebewesen und der Metalle. Wirklich, all diese sind seine Helfer.*³²⁷

327 Dieser letzte Gedanke fehlt in den Editionen Wüst, Dam, šarq und āfāq.

Kommentar

Mikā'il wird neben Ğibrīl im Koran als ein spezieller Engel in einem Zusammenhang erwähnt,³²⁸ aufgrund dessen die Korankommentatoren Mikā'il als Patron der Juden beschreiben.³²⁹ Ṭabarī zum Beispiel berichtet in mehreren Versionen, Mikā'il sei für die Juden der Engel des Erbarmens, der Güte und der Erleichterung,³³⁰ der Fruchtbarkeit und Frieden bringe³³¹ beziehungsweise Glück, Wohlbefinden und Fruchtbarkeit³³² oder auch Güte und Regen herabsende.³³³ Hamadānī verweist auf diese Überlieferung und zitiert den entsprechenden Koranvers.³³⁴ Qazwīnī dagegen berührt diesen Themenkomplex nicht und läßt daher das Koranzitat ungenannt.

Er stellt Mikā'il vor als verantwortlich für den Lebensunterhalt, *arzāq* der Menschen. Diese Aufgabe wird immer wieder mit diesem Engel verbunden. Maqdisī weiß über Mikā'il nichts weiter, als daß er der Engel des Lebensunterhalts, *malaku r-rizq* ist.³³⁵ Sibṭ Ibn al-Ġawzī nennt ihn *ṣāhibu r-rizq wa-rahma*, Herr des Lebensunterhalts und der Güte.³³⁶ Darüber hinaus berichtet er nur noch die aus der Ḥadīṭ-Literatur bekannte Überlieferung, Mikā'il habe seit der Erschaffung der Hölle nicht mehr gelacht.³³⁷ Hamadānī erklärt den Beinamen *qāsimu arzāq* dahingehend, daß Mikā'il beauftragt sei, für den Lebensunterhalt zu sorgen.³³⁸ Die Vorstellung, Mikā'il habe für das leibliche Wohl des Menschen zu sorgen, war also verbreitet. Qazwīnī rundet das Bild ab und läßt ihn auch für das seelische Wohl sorgen. Für diese Doppelung der Zuständigkeit Mikā'is habe ich bislang keine Parallele gefunden. Auch Fahr ad-Dīn ar-Rāzī nennt Mikā'il traditionellerweise nur *ṣāhibu l-arzāq wa-l-ağdiya*, den Herrn des Lebensunterhalts und der Nahrungsmittel. Er stellt dem gegenüber Ğibrīl als den Herrn der Offenbarung und des Wissens, *ġilm* dar. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī argumentiert nun, Ğibrīl müsse edler als Mikā'il sein, da die geistige Nahrung edler als die

328 Koran 2, 98: „wenn einer ein Feind ist Gott und seinen Engeln und seinen Gesandten, und Gabriel und Michael, dann ist Gott den Ungläubigen ein Feind“. – Zu Mikā'il im Koran, vgl.: Eichler (1928) 129–131; Eickmann (1908) 29–30.

329 Ṭabarī, Ġāmi^c I 431–436; 439; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr III 194–196. – Zu Mikā'il in der islamischen Tradition, vgl.: Wensinck, A.J.: „Mikā'i". In: EI 2 VI 25.

330 Ṭabarī, Ġāmi^c I 433, 26.

331 Ṭabarī, Ġāmi^c I 434, 10.

332 Ṭabarī, Ġāmi^c I 434, 17.

333 Ṭabarī, Ġāmi^c I 435, 16; vgl. 434, 29.

334 Hamadānī 14, 14–19.

335 Maqdisī, Bad' I 175, 10.

336 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173, 22.

337 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 174, 1–3.

338 Hamadānī 14, 10f.

körperliche sei.³³⁹ In diesem Fall wird zwar zwischen leiblichem und seelischem Wohl des Menschen unterschieden, doch ist Mikā'il nur für den Körper zuständig.

Qazwīnī gibt eine Überlieferung nach Ka'ab al-Aḥbār wieder, die sich in beinahe identischem Wortlaut in den Prophetengeschichten des Kisā'i findet.³⁴⁰ Sie beginnt mit der Nennung des Schwellenden Meeres, *al-baḥr al-masḡūr*, bei dem im Koran in Sure 52, 6 geschworen wird. In den Korankommentaren wird die Beschaffenheit dieses Meeres diskutiert, da *masḡūr* entweder ‚brennend‘, *mūqad* oder aber ‚(mit Wasser) gefüllt‘, *mamlū'* bedeuten kann.³⁴¹ Ṭabarī hält die Bedeutung „seine Wasser zum Überfluten bringend“ für die geläufigere. Daneben überliefern die Exegeten, daß sich dieses Meer im Himmel unter dem Thron (Gottes) befindet.³⁴² Diese Ortsangabe entspricht dem von Qazwīnī genannten Siebten Himmel.

In dem Bericht des Ka'ab al-Aḥbār, den Qazwīnī und Kisā'i wiedergeben, wird dieses himmlische Meer zum Aufenthaltsort von Engeln, die in der Version des Kisā'i genauer beschrieben werden.³⁴³ Der Vorsteher dieses Meeres aber ist Mikā'il, der unbeschreiblich Große. Vielleicht wurden in der Vorstellung, „selbst die Bewohner des Himmels könnten das Licht dieses Engels nicht ertragen“, beide Erklärungen für *masḡūr* verarbeitet: Auf der einen Seite erscheint der Engel Mikā'il gleichsam als brennendes Meer, dessen Licht alles andere verbrennen würde, wenn ihn nicht – auf der anderen Seite – das überflutende Meer vor den anderen Himmelsbewohnern abschirmen würde.

Auch dem Engel Mikā'il werden von Qazwīnī Helfer zugeschrieben. In philosophisch-naturwissenschaftlichen Termini sind sie für die Kräfte, *quwā* des Wachstums, des Gedeihens und der Vervollkommnung in den existierenden Dingen, *kā'ināt*, den Elementen, *arkān* und ihren Erzeugnissen, *muwalladāt* zuständig. In der Textversion, die in der Wāsīter Handschrift überliefert ist, werden diese Helfer Mikā'is mit den Engeln der Winde, Wolken und des Regens, der Pflanzen, Lebewesen und Metalle gleichgesetzt. An dieser Stelle kombiniert Qazwīnī die philosophische Idee der Kräfte des Entstehens und Vergehens mit der aus der religiösen Tradition bekannten Vorstellung, es gäbe für die Winde, die Wolken und den Regen spezielle Engel. Maqdisī etwa gibt eine Tradition wieder,

339 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* I 162, 22f.

340 Kisā'i, *Qiṣaṣ* 15, 3–8.

341 Ṭabarī, *Ġāmi'* XXVII 18, 23–20, 3; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXVI 239, 15–16; Qurtubī, *Ġāmi'* XVII 61, 8–9 und *passim* 61, 8–62, 5. – Unbedeutend erscheint die nur einmal aufgeführte Bedeutung: ‚abgesperrt‘; Ṭabarī, *Ġāmi'* XXVII 19, 13.

342 Ṭabarī, *Ġāmi'*, Teil XXVII 20, 4–11; Qurtubī, *Ġāmi'* XVII 62, 2. – Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* XXVI 239, 16, sagt nur allgemein „im Himmel“.

343 Kisā'i, *Qiṣaṣ* 15, 4: „In ihren Händen tragen sie Speere aus Edelsteinen und jeder Speer hat die Länge eines Jahres“.

nach der die Wolken selbst ein Engel seien, dessen Rede der Donner, sein Lachen der Blitz und sein Weinen der Regen sei.³⁴⁴ In den Korankommentaren des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und des Qurtubī findet sich jeweils für den koranischen Schwur: „und (bei denen, die) die Angelegenheiten regeln“³⁴⁵ die Deutung, es handle sich um Engel, und zwar sei Ğibrīl für Winde und Wolken, Mikā'il für Regen und Pflanzen, der Todesengel für das Ergreifen der Seelen und Isrāfīl für die Befehle zuständig.³⁴⁶ Qazwīnī, der Ğibrīls Helfer als verantwortlich für Zorn und Eifer hinstellt, ordnet dessen traditionelle Zuständigkeit für Winde und Wolken dem Engel Mikā'il und seinen Helfern zu, die somit für alle Wettererscheinungen und außerdem noch für das Wachstum der Pflanzen verantwortlich sind. Es scheint, als habe Qazwīnī die geläufige Trennung der Zuständigkeiten zwischen Wind und Wolken auf der einen und dem Regen auf der anderen Seite gezielt aufgelöst. Möglicherweise paßte die Vorstellung nicht in sein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild. In dem Abschnitt über Meteorologie erklärt Qazwīnī, in welcher Weise Wind, Wolken und Regen ursächlich miteinander verknüpft sind.³⁴⁷ Im Zusammenhang mit dem Engel Mikā'il verwebt Qazwīnī die theologische Deutung der Naturphänomene Wind, Wolken und Regen als das Wirken von Engeln mit der von den Ihwān aṣ-Ṣafā' inspirierten Idee von Kräften, die für das Wachstum der Metalle, Pflanzen und Lebewesen zuständig sind.

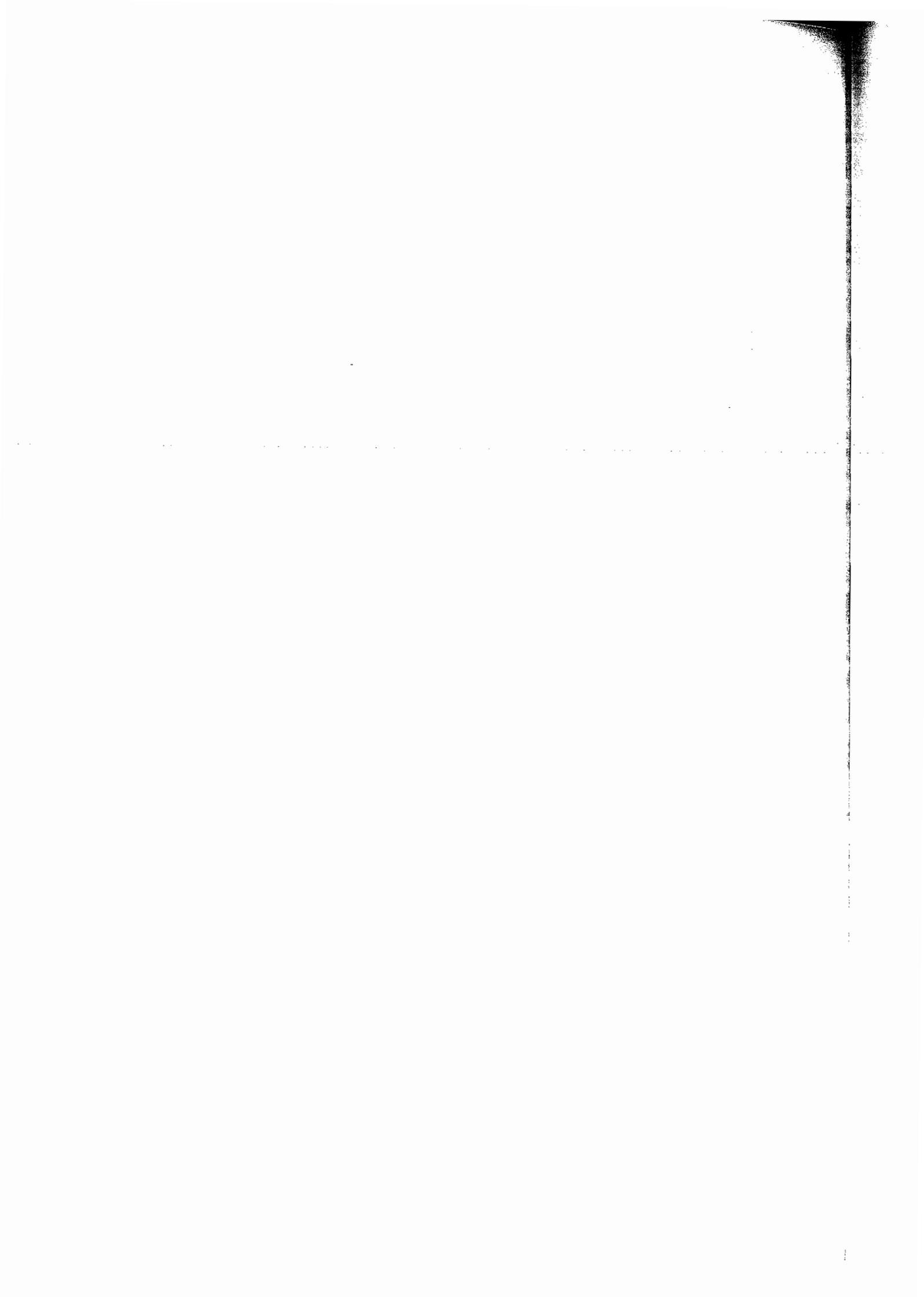
Obwohl der Engel Mikā'il im Koran erwähnt wird, ist über ihn doch wenig bekannt. Ohne Zweifel ist er der Herr des Lebensunterhaltes. Qazwīnī zieht aus den *Prophetengeschichten* den Bericht über das Schwellende Meer heran, aus welchem deutlich wird, daß dieser Engel nicht näher zu beschreiben sei. Traditionell wird Mikā'il meist parallel zu Ğibrīl angeführt. Dabei ist der eine für das leibliche, der andere für das geistige Wohl der Menschen verantwortlich; der eine ist für Regen und Pflanzen, der andere für Wind und Wolken zuständig. Gerade diese Aufgaben faßt Qazwīnī in der einen Engelperson zusammen. So erhält Mikā'il ein stärkeres Profil und wird überzeugender als eigenständige Engelsfigur vorgestellt.

344 Maqdisī, Bad' I 175, 14–16.

345 Koran, 79, 5.

346 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXXI 28, 12–15; Qurtubī, Ğāmi' XIX 194, 16–19.

347 München, Cod. arab. 464, Fol. 52r–54v; Ethé (1868) 190–201.



روي عن بعض اهل علمه عن اشعث بن اسلم ان ابي بلال صلوات الله عليه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذا كان يوم القيامة ينفخ في الصور والاولى بالمشرق والآخرى بالمغرب ووقع الوباء بارض والنبي الرحمان الرحمن فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 الارواح فتكون من اصبعي هاتين وعن وهب بن شيبه رحمه الله عليه ان سلم بن رجاء دخلها بالسلام اجاب ان ربي
 ملك الموت حتى يحده صدقاً ثم اشعر حتى اناه كانه حرج من تحت شجرة وقال ان سلم بن عليه السلام ان
 فقال لي ملك الموت فصنع سلم بن عليه السلام ان يملك الموت اللهم اني عبدك تسلم بن رجاء وقد نزل به ما امرت
 اللهم اني اشك ان يقربه علي ربي فاوحى الله تعالى اليه ان صم بترك على صدره ففعل ذلك فاما
 تسلم بن عليه السلام فقال له اني ارا عظيم الخلق او كل المخلوق من خلق الله تعالى فقال ان الذي يشك الخلق بيننا
 دخل الجنة على منكبي ملك قد جاء وزيراً من السموات الشبع واربع ذلك سيرة الدعاء ورجلاه ورجلاه
 التي مشية عن ما عام
 وهو فاتح فاه رافع صدقه
 الله
 تعالى ان يطبق فاه على
 ما بين السماء والارض ليطبق
 فقال تسلم بن لقد صنعت امرأ
 عظيماً فقال اني لله كيف
 لورايتني على صورتي التي
 اقبص فيها ارواح الفجار
 فقال له تسلم بن حني راسراً
 او قاصفاً قال راسراً فصار
 تسلم بن صدره الملك الموتى
 فابرا كما امره ويقعد
 عنده الى زوال الشمس
 فقال لتسلم بن ما لي اراك
 لا تعدل عن الناس ياخذ هذا
 رديع هذا فقال ليس الموتى اعلم من السائل انما هي كتب فيها اسماء المقبولين تعلق الى نفوسهم
 الى مثلها من الله القائل انما اهل التوحيد فاقصروا واهم بمسئلتهم في جبرهم ايضا معونة في المسئلة ورجع الى تسلم بن
 ولما اعاد الكفاية



Abb. 20 München, Cod.arab. 464, Fol. 34r

Transkription

Fol. 33v

(٢٤) ومنهم عزرائيل صلوات الله عليه

(٢٥) هو مسكن الحركات ومفرق الارواح للاجساد قال كعب الاحبار رحمة الله عليه عزرائيل في السماء (٢٦) الدنيا وخلق الله تعالى رجله في تخوم الارضين وراسه في السماء العليا ووجهه مقابل اللوح (٢٧) المحفوظ وله اعوان بعدد من يموت والخلق كلهم بين عينيه لا يقبض روح مخلوق الا بعد ان يستوفى

Fol. 34r

(١) رزقه وينقضى اجله عن اشعث بن اسلم ان الخليل صلوات الله عليه سال ملك الموت وقال له كيف تصنع (٢) اذا كان نفس بالمشرق والآخرى بالمغرب ووقع الوباء بارض والتقى الزحفان باخرى فقال ادعو (٣) الارواح فتكون بين اصبعى هاتين وعن وهب بن منبه رحمة الله عليه ان سليمان بن داود عليهما السلم احب ان يرى (٤) ملك الموت حتى يتخذه صديقاً فلم يشعر حتى اتاه كانه خرج من تحت سريره فقال له سليمان عليه السلم من انت (٥) فقال ملك الموت فصعق سليمان عليه السلم فقال ملك الموت اللهم ان عبدك سليمان تمنانى وقد نزل به ما ترى (٦) اللهم انى اسألك ان تقويه على رويتى فاوحى الله تعالى اليه ان ضع يدك على صدره ففعل ذلك فافاق (٧) سليمان عليه السلم فقال له انى اراك عظيم الخلق او كل المليكة مثلك فقال والذى بعثك بالحق نبياً ان (٨) رجلى الساعة على منكبى ملك قد جاوز رأسه السموات السبع وارتفع ذلك بمسيرة الف عام ورجلاه قد جاوزتا (٩) الثرى بمسيرة خمس مائة عام (١٠) وهو فاتح فاه رافع صوته (١١) باسط يده فلو اذن الله (١٢) تعالى ان يطبق فاه على (١٣) ما بين السماء والارض لأطبق (١٤) فقال سليمان لقد وصفت امراً (١٥) عظيماً فقال يا نبى الله كيف (١٦) لو رايتنى على صورتى التى (١٧) اقبض فيها ارواح الكفار (١٨) فقال له سليمان

Übersetzung

Unter ihnen gibt es ʿIzrāʿīl – Gottes Segnungen seien über ihm. Er ist derjenige, der die Bewegungen zur Ruhe bringt und die Seelen von den Körpern trennt. Kaʿb al-Aḥbār – Gott habe Erbarmen mit ihm – sagt: ʿIzrāʿīl befindet sich im Niedrigsten Himmel und Gott – erhaben ist er – erschuf seine Füße an den Grenzen der Erden, seinen Kopf im Höchsten Himmel und sein Gesicht gegenüber der wohlverwahrten Tafel. Er besitzt Helfer in der Anzahl derer, die sterben. Die gesamte Schöpfung befindet sich zwischen seinen Augen, so daß er die Seele eines Geschöpfes erst nimmt, nachdem dessen Lebensunterhalt erfüllt worden und dessen festgelegte Frist beendet ist. Nach Ašʿaṭ Ibn Aslam wird überliefert, daß al-Ḥalīl (das ist Abraham)³⁴⁸ – Gottes Segnungen seien über ihm – den Todesengel fragte, indem er zu ihm sagte: Was tust du, wenn sich die Seele (eines Sterbenden) im Osten und die Seele eines anderen im Westen befindet, wenn eine (tödliche) Seuche einen ganzen Landstrich befällt und wenn zwei Armeen aufeinanderstoßen (so daß es viele Tote auf einmal gibt)? Darauf antwortete er: Ich rufe die Seelen herbei, so daß sie zwischen diesen meinen beiden Fingern sind. Über Wāḥb Ibn Munabbih – Gott habe Erbarmen mit ihm – wird tradiert, daß Salomon, der Sohn Davids – Friede sei über ihnen beiden – den Todesengel gerne sehen wollte, um ihn sich zum Freund zu nehmen. Er spürte nun nichts, bis er zu ihm kam und es war, als ob er unter seinem Thron hervorkäme. Da sprach Salomon – Friede sei mit ihm – Wer bist du? Er antwortete: Der Todesengel. Da verlor Salomon – Friede sei mit ihm – sein Bewußtsein, woraufhin der Todesengel sprach: Oh Gott, wahrlich, dein Diener Salomon wünschte mich und da traf es ihn, wie du es siehst. Oh Gott, ich bitte dich, daß du ihn für meinen Anblick stärkst. Da offenbarte ihm Gott – erhaben ist er –: Lege deine Hand auf seine Brust! So tat er dieses und Salomon – Friede sei mit ihm – kam wieder zu sich. Daraufhin sagte er zu ihm: Ich sehe dich in äußerst prächtiger Gestalt, oder sehen alle Engel so aus wie du? Er antwortete: Bei dem, der dich als Propheten mit der Wahrheit sandte! Wahrlich, meine Füße stehen in diesem Augenblick auf den Schultern eines Engels, dessen Kopf wirklich über den siebten Himmel hinausgeht und dabei noch um eine Strecke von tausend Jahren mehr, und dessen beide Füße eine Strecke von fünfhundert Jahren über den Erdboden hinausragen, während er seinen Mund geöffnet, seine Stimme erhoben und seine Hand ausgestreckt hat. Denn, wenn Gott – erhaben ist er – es erlauben würde, seinen Mund über dem zu schließen, was sich zwischen Himmel und Erde befindet, würde er ihn schließen. Da sagte Salomon: In der Tat hast du eine gewaltige Angelegenheit beschrieben. Er (ʿIzrāʿīl) sprach: Oh Prophet Gottes, wie wäre es, wenn du mich in meiner Gestalt sähest, in der ich die Seelen der Ungläubigen nehme? Darauf fragte Salomon ihn: Bist du zu mir als Besucher

348 Al-Ḥalīl, *der Freund* ist ein Beinahme Abrahams, den Gott (Koran 4, 125) zu seinem Freund genommen hat.

جيتنى زائراً (١٩) اوقابضاً قال زائراً فصار (٢٠) سليمان صديقاً لملك الموت ياتيه (٢١) زائراً كل خميس ويقعد (٢٢) عنده الى زوال الشمس (٢٣) فقال له سليمان يوماً مالى اراك (٢٤) لا تعدل بين الناس انما تاخذ هذا (٢٥) وتدع هذا فقال ليس المسول باعلم من السائل انما هي كتب فيها اسماء المقبوضين تلقى الى ليلة النصف من شعبان (٢٦) الى مثلها من السنة القابلة فاما اهل التوحيد فاقبض ارواحهم بيمينى فى حريرة بيضاء مغموسة فى المسك وترفع الى عليين (٢٧) واما اهل الكفر فاقبض ارواحهم بشمالى فى سربال من قطران وتنزل ارواحهم الى سجين وامرهم ﴿الى عالم الغيب

Fol. 34v

(١) والشهادة فينبههم بما كانوا يعملون ﴿ وعن الاعمش عن خيثة انه قال دخل ملك الموت على سليمان بن داود (٢) عليهم السلم فجعل ينظر الى احد من جلسايه ويديم النظر اليه فلما خرج ملك الموت قال الرجل من هذا يا نبي الله (٣) فقال انه ملك الموت فقال رايته ينظر الى كثيرا كانه يريدنى قال سليمان عليه السلم ماذا تريد فقال اريد ان (٤) تخلصنى منه فتامر الريح ان تحملنى الى اقصى بلاد الهند فامر سليمان الريح ذلك ففعلت ثم قال سليمان لملك الموت (٥) اذا اتاه بعد ذلك كنت تديم النظر الى احد من جلسائى قال كنت اتعجب منه لاني امرت ان اقبض روحه باقصى (٦) الهند فى ساعة قريبة ورايته عندك وقال وهب بن منبه قبض ملك الموت روح جبار من الجبابرة (٧) ثم خرج الى السماء فقال له المليكة لمن كنت اشد رحمة ممن امرت يقبض ارواحهم فقال امرت بقبض روح امراة (٨) فى فلاة من الارض فاتيتها وقد ولدت مولوداً فرحمتها لغربتها ورحمت ولدها لصغره وكونه فى فلاة لا متعهد (٩) بها فقالت المليكة الجبار الذى قبضت روحه الآن ذلك المولود فقال ملك الموت سبحان اللطيف لما يشاء

gekommen, oder um meine Seele zu ergreifen? Da sprach er: Als Besucher. So wurde Salomon ein Freund des Todesengels, der jeden Donnerstag zu ihm zu Besuch kam und bis zum Sonnenuntergang bei ihm verweilte. Eines Tages sagte Salomon zu ihm: Warum muß ich sehen, daß du unter den Menschen nicht gerecht handelst, indem du diesen nimmst und diesen übergehst? Er antwortete: Der Befragte ist nicht wissender als der Fragende, sondern es sind die Bücher, in denen die Namen der zu Ergreifenden stehen, die mir zur Nacht in der Mitte des Monats Šaʿbān vorgelegt werden – bis zu der entsprechenden (Nacht) des folgenden Jahres. Die Seelen der Menschen, die an den einen einzigen Gott glauben, ergreife ich mit meiner Rechten in weißer Seide, getränkt in Moschus, und sie steigen zum Obersten Himmel auf. Die Seelen der Ungläubigen dagegen ergreife ich mit meiner Linken in einem Gewand aus Teer, und ihre Seelen steigen hinab in das Gefängnis. #((Ihre Angelegenheiten erreichen den, der um das Verborgene und das Offenkundige weiß, und Er wird ihnen kundtun, was sie zu tun pflegten.))#. ³⁴⁹ Von al-Aʿmaš wird über Ḥayṭama folgender Ausspruch überliefert: Der Todesengel trat zu Salomon, dem Sohn Davids ein – Friede sei mit ihnen. Nun blickte er einen von dessen Tischgenossen an und ließ den Blick auf ihm verweilen. Als der Todesengel hinausging, sprach der Mann: Wer ist das, oh Prophet Gottes? Da antwortete (Salomon): Er ist der Todesengel. Er (der Mann) erwiderte: Ich sah ihn, wie er mich intensiv anblickte, als ob er mich wolle. Salomon – Friede sei mit ihm – sprach: Was willst du? Da antwortete er: Ich möchte, daß du mich von ihm befreist, indem du dem Wind befiehst, mich zum entferntesten Teil Indiens zu tragen. So befahl Salomon dem Wind dieses, der es ausführte. Dann sprach Salomon zum Todesengel, als er danach zu ihm kam: Du ließest den Blick auf einem meiner Tischgenossen verweilen. Dieser erwiderte: (Nun), ich wunderte mich über ihn, weil mir befohlen wurde, seine Seele in einer nahen Stunde im entferntesten Teil Indiens zu nehmen und ich ihn (aber) bei Dir sah! Wahb Ibn Munabbih berichtet, der Todesengel habe die Seele eines riesigen Gewalthabers genommen. Dann stieg er zum Himmel hinauf, wo die Engel ihn fragten: Bei wem fühltest du Erbarmen unter denen, von denen dir befohlen war, ihre Seelen zu ergreifen? Er antwortete: Mir wurde befohlen, die Seele einer Frau zu ergreifen in einer wasserlosen Wüste der Erde. Da kam ich zu ihr, als sie gerade ein Neugeborenes gebar, so daß ich für sie Mitleid empfand wegen ihrer Trennung und ich ihren Sohn bemitleidete wegen seiner Kleinheit und seiner Existenz in einer wasserlosen Wüste ohne einen Fürsorger. Da sagten die Engel: Der Gewalthaber, dessen Seele du jetzt genommen hast, war jener Säugling. Der Todesengel sprach: Gelobt sei der Gütige für das, was er will!

349 In leicht abgewandelter Form ist Koran 9, 94 zu erkennen: „Dann werdet ihr zu dem, der über das Unsichtbare und das Offenbare Bescheid weiß, zurückgebracht, und Er wird euch kundtun, was ihr zu tun pflegtet“.

Kommentar

ʿIzrāʾīl ist ein Eigenname, der im Koran nicht erwähnt wird. Der Koran geht meist von einer Vielzahl der Todesengel aus, die die Seelen der Toten zu sich nehmen zu dem Zeitpunkt, den Gott vorherbestimmt hat.³⁵⁰ Einmal wird aber auch im Koran von einem Todesengel, *malaku l-mawt*, im Singular gesprochen.³⁵¹ In der islamischen Tradition wurde dieser Todesengel mit dem aus der jüdischen Überlieferung bekannten Engelnamen ʿIzrāʾīl benannt.³⁵² Maqdisī, Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Qurtubī, sie alle kennen den Todesengel ʿIzrāʾīl als einen der Vier großen Engel.³⁵³ Maqdisī berichtet sonst nichts weiter über diesen Engel: „Es gibt Vier Engel“, zu denen „ʿIzrāʾīl, der Todesengel“ gehört.³⁵⁴ In den Korankommentaren zu dem Vers 32, 11 nennen allerdings weder Ṭabarī noch Fahr ad-Dīn ar-Rāzī den Todesengel beim Namen.³⁵⁵ Qurtubī erklärt dagegen an dieser Stelle: „Der Name des Todesengels ist ʿIzrāʾīl, und das bedeutet Gottesdiener“.³⁵⁶ Kisāʾī und Hamadānī widmen dem Todesengel einen eigenen Abschnitt und nennen auch seinen Namen ʿIzrāʾīl.³⁵⁷ Insgesamt scheint der Name ʿIzrāʾīl zwar bekannt zu sein, aber üblicherweise wurde dieser Engel einfach als Todesengel, *malaku l-mawt* bezeichnet. Auch in Qazwīnīs Text wird der Name nur am Anfang erwähnt, im weiteren Verlauf der Darstellung wird aber immer von *malaku l-mawt*, dem Todesengel gesprochen. Die Aufgabe des Todesengels ist eindeutig: Er trennt die Seelen von den Körpern und führt damit den Tod herbei. Qazwīnī verallgemeinert diese Aufgabe und stellt ʿIzrāʾīl zudem als denjenigen vor, der die Bewegungen zur Ruhe bringt, *musakkinu l-ḥarakāt*. Möglicherweise stellte sich

350 Z.B. in Koran 6, 61: „Er entsendet Hüter über euch, so daß, wenn der Tod zu einem von euch kommt, unsere Boten ihn abberufen“ oder 7, 37: „Wenn dann unsere Boten zu ihnen kommen, um sie abzubrufen“. – Zu den koranischen Vorstellungen über die Todesengel, vgl. Eickmann (1908) 104–107; Eichler (1928) 54–55; Wensinck, A.J.: „ʿIzrāʾīl“. In: EI 2 IV 292–293, unterscheidet nicht klar zwischen den koranischen Vorstellungen und denen der islam. Tradition.

351 Koran 32, 11: „Sprich: Abberufen wird euch der Engel des Todes, der mit euch betraut ist. Dann werdet ihr zu eurem Herrn zurückgebracht“. – Eichler (1928) 106 argumentiert, hier sei eigentlich auch nur ein mit einem speziellen Menschen betrauter Todesengel (von vielen) gemeint.

352 Eichler (1928) 106.

353 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mirʾāt 175, 4f.: „Diese vier (Ġibrīl, Mīkāʾīl, Isrāfīl und ʿIzrāʾīl) sind die Oberhäupter der Engel, *ruʿasāʾu l-malāʾika*, denn sie sind die Vermittler der göttlichen Befehle“; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 162, 17f. nennt diese vier „die Großen der Engel, *akbāru l-malāʾika*“; Qurtubī, Ġāmiʿ XIX 194, 16: „Vier sind zuständig für die Ausführung der (göttlichen) Befehle auf der Erde: Ġibrīl, Mīkāʾīl, der Todesengel, der ʿIzrāʾīl heißt und Isrāfīl“.

354 Maqdisī, Badʾ I 175, 9f.

355 Ṭabarī, Ġāmiʿ XXI 97f.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr XXV 176f.

356 Qurtubī, Ġāmiʿ XIV 93, 4.

357 Kisāʾī, Qiṣaṣ 15, 8–21; Hamadānī 14, 20–15, 17.

Qazwīnī die Zuständigkeit des Engels in einem weiteren Sinn vor, der nicht nur den Tod der Menschen herbeiführen wird, sondern am Jüngsten Tag auch die Bewegungen der Sphären zum Stillstand bringen wird.

Qazwīnī gibt eine Überlieferung nach Kaʿb al-Aḥbār wieder, in der die Ausmaße des Engels beschrieben, seine Beziehung zur wohlverwahrten Tafel, seine Helfer und seine Abhängigkeit vom Willen Gottes erwähnt werden. Dieser Bericht findet sich in nur leicht abweichender Reihenfolge und etwas reicher ausformuliert in den *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* des Kisāʾī.³⁵⁸ Bei Kisāʾī werden außerdem die Anzahl der Augen, Zungen, Hände, Füße und Flügel dieses Engels angegeben.³⁵⁹ Kisāʾī gibt den Wohnsitz, *maskin* des Engels im Niedrigsten Himmel, *as-samāʾ ad-dunyā* an.³⁶⁰ Den gleichen Aufenthaltsort nennt auch Sibṭ Ibn al-Ġawzī nach Kaʿb al-Aḥbār.³⁶¹ Weiter wird dort behauptet, der Todesengel halte eine Tafel, *lawḥ* in seinen Händen, auf der die Namen der Sterbenden bis zum Jüngsten Tag verzeichnet seien.³⁶² Bei Kisāʾī und Qazwīnī steht der Engel der wohlverwahrten Tafel, *al-lawḥu l-maḥfūz*, gegenüber.³⁶³ Das ist die Tafel, auf der das gesamte Weltgeschehen (nicht nur die Namen der Sterbenden) verzeichnet ist. Weiter heißt es bei Kisāʾī: „Er blickt auf die wohlverwahrte Tafel, so daß alle Geschöpfe zwischen seinen Augen abgebildet sind.“³⁶⁴ Durch Qazwīnīs Kürzungstechnik wird daraus: „Die gesamte Schöpfung befindet sich zwischen seinen Augen“.³⁶⁵ Qurtubī überliefert die Vorstellung, nach der der Todesengel die Welt in der Weise in seinen Händen hält, wie der Mensch eine große runde Metallschüssel, damit er aus ihr von allen Seiten nehmen kann.³⁶⁶ Bei Hamadānī heißt es ähnlich, die Welt sei für ihn wie ein Tablett, so daß seine Hand überall hinreiche.³⁶⁷

Kisāʾī und Qazwīnī überliefern nach Kaʿb al-Aḥbār, der Todesengel habe Helfer, und zwar in der Anzahl derer, die sterben. Sibṭ Ibn al-Ġawzī berichtet nach Muġāhid von seinen Helfern unter den Engeln, *lahū aʿwānun min al-malāʾika*.³⁶⁸ Die Vorstellung, der Todesengel habe eine Heerschar von Helfern, ist auf das

358 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 9–12 u. 17–19. – Siehe die Gegenüberstellung der beiden Texte bei Nagel (1967) 136.

359 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 12–17.

360 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 9: *wa-maskinuhū fi s-samāʾi d-dunyā*. – Qazwīnī kürzt an dieser Stelle das *wa-maskinuhū*, das ihn möglicherweise zu seiner ersten Definition des Engels als *musakkinu l-ḥarakāt* angeregt haben mag.

361 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mirʾāt* 175, 1.: *ġālisun fi s-samāʾi d-dunyā*.

362 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mirʾāt* 174, 20–175, 2.

363 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 11f.; München, Cod. arab., Fol. 33v, 25f.

364 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 17f.

365 München, Cod. arab., Fol. 33v, 27.

366 Qurtubī, *Ġāmiʿ* (zu Sure 32, 11) XIV 94, 8–9.

367 Hamadānī 15, 14–15.

368 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mirʾāt* 175, 2.

koranische Bild einer Vielzahl von Todesengeln zurückzuführen. So erläutert Fahr ad-Dīn ar-Rāzī mit Verweis auf Koran 32, 11 und auf die Überlieferungen, daß es einen Todesengel namens ʿIzrāʾīl gibt, gleichzeitig sei es aber mit Verweis auf Koran 6, 61 deutlich, daß eine Vielzahl von Engeln mit dem Entreißen der Seelen beauftragt sei, so daß es nicht anders sein könne, als daß der Todesengel das Oberhaupt einer Heerschar sei.³⁶⁹ Entsprechend findet sich der Hinweis auf die Helfer des Todesengels in anderen Korankommentaren, so auch bereits bei Ṭabarī.³⁷⁰ Nur Hamadānī berichtet nicht von den Helfern des Todesengels.

Nach Ašʿaṭ Ibn Aslam³⁷¹ gibt Qazwīnī einen Erklärungsversuch wieder, eingekleidet in eine Frage Abrahams an den Todesengel, wie es möglich sei, daß ein Engel allein für alle Menschen zuständig sei. Zu dieser Geschichte wurde in den verglichenen Texten keine Parallele gefunden.

Nach Wahb Ibn Munabbih berichtet Qazwīnī eine lange Erzählung über die Beziehung zwischen Salomon und dem Todesengel. Wahb Ibn Munabbih (34/655–114/732) gehört mit Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār zu den frühen Überlieferern, die für ihre Kenntnisse der Bücher der *ahl al-kitāb* berühmt waren.³⁷² Qazwīnī schreibt in seiner Geographie, er stamme aus dem Jemen und habe eine Vorliebe für Prophetengeschichten und Berichte aus vergangenen Jahrhunderten.³⁷³ Zu der hier wiedergegebenen Erzählung konnten in den Vergleichstexten keine Parallelen gefunden werden. Allerdings fallen Motive auf, die im Zusammenhang mit einem anderen Engel bereits Erwähnung fanden. So erscheint ʿIzrāʾīl ebenso wie Ğibrīl einem einzelnen Menschen in dessen Lebzeit. Salomon überfällt ebenso wie den Propheten Muḥammad bei der ersten Begegnung eine Ohnmacht. Um die Wirkung der Erscheinung zu steigern, beschreibt ʿIzrāʾīl einen anderen Engel, der noch gewaltiger sein soll als er. Ähnlich verweist Ğibrīl auf die Größe Isrāfīls. Dieser andere Engel hat einen so großen Mund, daß er die gesamte Schöpfung verschlingen könnte, was auch von Mīkāʾīl behauptet wird. Während des freundschaftlichen Gesprächs stellt Salomon die Frage nach der Gerechtigkeit, und der Todesengel verweist auf die absolute Abhängigkeit allen Geschehens vom Willen Gottes. In dieser Überlieferung wird von Büchern, *kutub* berichtet, in die die Namen der Sterbenden für jedes Jahr neu zu einem festgelegten

369 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* (zu Sure 2, 30) II 163, 3–7.

370 Ṭabarī, *Ĝāmiʿ* XXI 97, 21: *wa-maʿahū aʿwānun mina l-malāʾika*; Qurtubī, *Ĝāmiʿ* XIV 94, 1–2: *wa-ḥalaqa llāhu taʿālā ḡundan yakūnūna maʿahū yaʿmalūna ʿamalahū bi-amrihī*.

371 Auch hier wird es sich um einen der frühen Überlieferer handeln. Juynboll, G.H.A.: *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*. Cambridge, 1983. erwähnt, vgl. Index: einen Ašʿaṭ Ibn Barāz, Ašʿaṭ Ibn Ishāq und Ašʿaṭ Ibn Sawwār. 50, Anm. 187 sagt er, daß der Name Ašʿaṭ auch als Name für eine fiktive Autorität eingesetzt wurde.

372 Vgl. Houry, R.G.: Wahb B. Munabbih. Wiesbaden, 1972. 191 u. 198.

373 Qazwīnī, *Āṭār*, 72, 9–15. – Qazwīnī sagt dort, er sei im Jahr 114/732 gestorben.

Termin eingetragen werden.³⁷⁴ Daneben verweist der Engel auf die unterschiedliche Behandlung der Gläubigen und der Ungläubigen beim Sterben. Diese Vorstellung wird bereits im Koran verkündet: Die Gläubigen werden von den Todesengeln begrüßt und ins Paradies gerufen,³⁷⁵ während die Ungläubigen geschlagen werden,³⁷⁶ um die Strafe zu kosten, die sie erwartet, denn sie werden in die Hölle gerufen.³⁷⁷ Der Schwur zu Anfang der 79. Sure: „Bei denen, die mit Gewalt entreißen, und denen, die mit Leichtigkeit entziehen,...“³⁷⁸ wird in den Korankommentaren mit der Existenz zweier Arten von Todesengeln gedeutet: Die einen seien zuständig für die Ungläubigen, die anderen für die Gläubigen.³⁷⁹ Speziell die von Qazwīnī referierte Vorstellung, der Todesengel ergreife die Gläubigen mit seiner Rechten, die dann in den Obersten Himmel, *ʿilliyyūn* gelangen, während er die Ungläubigen mit seiner Linken ergreift, die dann in die Hölle, *siġġīn* gelangen, wird von Kisāʾī als letzte Aussage über den Todesengel noch nach Kaʿb al-Aḥbār berichtet.³⁸⁰ Allerdings fehlen die anschaulichen Aussagen zur Bekleidung und zur Duftnote der Hand.

Nach Ḥayṭama über al-Aʿmaš³⁸¹ erzählt Qazwīnī eine merkwürdige Geschichte über den Gast Salomons, der den Todesengel verblüfft. Bayḍāwī bringt diese Erzählung in gekürzter Fassung in seinem Korankommentar zu Sure 31, 34: „...und niemand weiß, in welchem Land er sterben wird...“.³⁸² Ḥamadānī berichtet darüber in seinem Abschnitt über den Todesengel besonders ausführlich.³⁸³ In der persischen Version wird der Hof Salomons in der Provinz Ištāhr angesiedelt, und der Mann fordert von Salomon aus Persien nach Indien gebracht zu werden.³⁸⁴

374 Vgl. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mirʾāt* 175,1f.: Hier sind die Namen der Sterbenden bis zum Jüngsten Tag auf einer Tafel festgeschrieben. – Ḥamadānī 15, 15ff., berichtet über einen Baum, dessen Blätter die Namen der Sterbenden tragen.

375 Koran 16, 32.

376 Koran 8, 50 und 47, 27.

377 Koran 16, 29.

378 Koran 79, 1–2.

379 Vgl. z.B. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr XXXI* 27, 1–14, speziell 13f.; Qurtubī, *Ġāmiʿ* XIX 190, 2 u. 191, 10f.

380 Kisāʾī, *Qiṣaṣ* 15, 19–20.

381 Al-Aʿmaš (m. 148/765) war ein Ḥadīṭ-Gelehrter und Koranleser. Vgl. Brockelmann, C. (Pellat, Ch.): „Al-Aʿmaš“. In: *EI* 2 I 431.

382 Bayḍāwī, *Anwār* IV 154, 20–24.

383 Ḥamadānī 14, 24–15, 11.

384 Diese Erzählung findet sich auch in einem Buch mit dem Titel: *Kitāb ḥaqāʾiq wa-d-daqāʾiq*. Hier ist es ein Knabe, der sich vor dem Todesengel fürchtet und von Salomons Winden nach China gebracht werden will. – Das *Kitāb ḥaqāʾiq wa-d-daqāʾiq* wurde nach dem Manuskript Nr. 264 der Universität von Leeds ediert, übersetzt und kommentiert: Macdonald, J.: *The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature*. In: *Islamic Studies*, 3 (1964), 285–308, 485–519, u. 4 (1965), 55–102, 137–179. Die herausgegebene HS datiert von 1642. Der Sammler des dargebotenen Überlieferungs-materials wird Abū Layṭ as-Samarqandī (m. 983) genannt.

Als letzte Geschichte berichtet Qazwīnī nach Wahb Ibn Munabbih über den Todesengel, der Erbarmen fühlt. Dazu konnte in den verglichenen Texten keine Parallele gefunden werden. Eigentlich gilt der Todesengel als erbarmungslos. Hamadānī schreibt, er zeige weder vor einem König noch vor einem Kind Erbarmen.³⁸⁵ Andere berichten, Gott habe den Engel ʿIzrāʾīl gerade wegen seiner Erbarmungslosigkeit zum Todesengel gemacht.³⁸⁶

Qazwīnī hat über den Todesengel mehrere, teilweise recht lange Erzählungen gesammelt und notiert, von denen nur zwei direkt mit anderen Texten in Beziehung gesetzt werden konnten. Dazu zählt die Beschreibung des Engels, die wörtlich – wenn auch in gekürzter Fassung – mit Kisāʾīs Darstellung übereinstimmt. Thematische Übereinstimmungen fanden sich dabei mit Sibṭ Ibn al-Ġawzī. Die merkwürdige Geschichte über den Gast des Salomon ist im gleichen Wortlaut – dort aber in gekürzter Version – im Korankommentar des Bayḍāwī zu lesen. Die persische Version der Geschichte, die Hamadānī wiedergibt, weicht nur geringfügig davon ab. Die anderen Erzählungen, insbesondere diejenigen, die Qazwīnī nach Wahb Ibn Munabbih wiedergibt,³⁸⁷ bleiben bislang ohne Parallele. Es handelt sich um Geschichten, die sich im Rahmen der traditionellen Vorstellung über den Todesengel bewegen. Es scheint, daß gerade der Todesengel Anlaß zu einer Vielzahl von Geschichten bot, die besonders beliebt waren und aus deren Fundus Qazwīnī reichlich schöpfte. Bis auf die erste Definition ʿIzrāʾīls als derjenige, der die Bewegungen zur Ruhe bringt, fehlt jedwede Verknüpfung mit den kosmologischen Aufgaben, die Qazwīnī den anderen Engeln und ihren Helfern zuschreibt.

(vgl. Macdonald (1964), 285). Macdonald geht von einem „späten“ Entstehungsdatum dieser *aḥādīth* und *riwāyāt* aus. Er spricht von „our unidentified compiler“. (vgl. Macdonald (1965), 56). Die Geschichte über Salomon und den Todesengel findet sich bei Macdonald (1964) 494 in Übers. u. 510 arab..

385 Hamadānī 14, 22–23.

386 Vgl. Wensinck, A.J.: „ʿIzrāʾīl“. In: EI 2 IV 292.

387 In seinem geographischen Werk berichtet Qazwīnī, *Āṭār* 499, ebenfalls nach Wahb Ibn Munabbih eine lange Geschichte über Salomon.

Qazwīnīs Engel

Eine Verbindung philosophischen Gedankenguts mit kanonischer Theologie und volkstümlichen Geschichten in systematischer Darstellung

Qazwīnīs Rezeption der unterschiedlichen Literaturgattungen

Diese Untersuchung setzte mit der Feststellung ein, daß die Engel als Bewohner der himmlischen Sphären in der aristotelischen *Physik* keinen Platz haben. Welche Textgattungen hat Qazwīnī herangezogen, um die Engel seinen Lesern vorzustellen? Seine Erörterungen über einzelne Engel wurden mit früheren Texten verglichen, die unterschiedlichen Literaturgattungen zuzuordnen sind. Aufgrund der im Verlauf des Kommentars gewonnenen Einzelerkenntnisse soll im Folgenden das Verhältnis zu den ausgewählten Vergleichstexten herausgestellt werden. Als Ergebnis können wir das Besondere und Einmalige der Engelvorstellungen Qazwīnīs begreifen und in ein Verhältnis zu anderen Darstellungen und Ideen setzen.

SIBṬ IBN AL-ĠAWZĪS kosmographische Einleitung zu seiner Weltgeschichte *Mir'āt az-zamān* ist der zu Qazwīnī zeitlich und räumlich am nächsten stehende unter den ausgewählten Vergleichstexten. Zu diesem Werk konnten einige Parallelen aufgezeigt werden. Dazu zählen die sehr bekannten Überlieferungen über die viergesichtigen Thronträger mit harmonisierendem Ḥadīṭ und der Bericht über ihre Funktion als Fürsprecher am Jüngsten Tag,³⁸⁸ über die Erscheinung Ġibrīls vor dem Propheten³⁸⁹ und das Ḥadīṭ über den hornblasenden Isrāfīl.³⁹⁰ Auch die Darstellung der Kraft Ġibrīls, der das Volk Lots emporhebt³⁹¹ und die Beschreibung 'Izrā'īls mit seinen Helfern³⁹² konnten in weiteren Texten belegt werden. Bei diesen Parallelstellen war keine einzige wörtlich übereinstimmende Textpassage festzustellen. Qazwīnī hat sich das Werk seines Zeitgenossen offensichtlich nicht inhaltlich angeeignet.

Gemeinsam ist den beiden Werken allerdings ihre systematische Darstellung einzelner, deutlich voneinander zu unterscheidender Engelsfiguren. Die Besprechung der ersten Geschöpfe (Schemel und Thron) führt Sibṭ Ibn al-Ġawzī zu der Darstellung der Thronträger. Es folgen sehr knappe Angaben über Engeltypen und die Beschaffenheit der Engel. Dann aber hat Sibṭ Ibn al-

388 Vgl. S. 285; 286; 288.

389 Vgl. S. 310ff.

390 Vgl. S. 300f.

391 Vgl. S. 314.

392 Vgl. S. 329.

Ġawzī Überlieferungen zusammengestellt über Ġibrīl, Mikā'īl, Isrāfīl, 'Izrā'īl und ar-Rūḥ, gefolgt von einer Vielzahl weiterer Engelsarten.³⁹³ Mit Qazwīnī gemeinsam erwähnt Sibṭ Ibn al-Ġawzī die Engel der Sieben Himmel, die sich Tag und Nacht Ablösenden, die Schreiberengel, die Wandernden und die Grabesengel Munkar und Nakīr.³⁹⁴ Darüber hinaus nennt Sibṭ Ibn al-Ġawzī Engel, die mit speziellen Naturphänomenen betraut sind neben solchen, die zum Beispiel über den Felsendom wachen. Eine derartig systematische und umfangreiche Aufstellung einzelner Engelsfiguren ist keinem der anderen Vergleichstexte eigen. Wir können die Vermutung äußern, daß Qazwīnī die Präsentationsform möglicherweise von Sibṭ Ibn al-Ġawzī übernommen hat. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Hervorhebung ar-Rūḥs als eigene Engelsfigur, doch unterscheiden sich ihre Darstellungen vollkommen.³⁹⁵ Sibṭ Ibn al-Ġawzī bezeichnet Ġibrīl, Mikā'īl, Isrāfīl und 'Izrā'īl als die vier führenden Engel, unter denen Ġibrīl die erhabenste Position einnimmt.³⁹⁶ In diese Engelshierarchie wird der im Anschluß beschriebene ar-Rūḥ nicht eingeordnet. Im Unterschied zu Qazwīnī diskutiert Sibṭ Ibn al-Ġawzī, nachdem er die verschiedenen Engelsarten vorgestellt hat, die theologisch wichtige Frage, inwiefern sich die Engel vor den Menschen auszeichnen.³⁹⁷ Auf diese Diskussion geht Qazwīnī überhaupt nicht ein. Sibṭ Ibn al-Ġawzī wurde als ein Autor vorgestellt, der Nachrichten unterschiedlicher Herkunft kommentarlos nebeneinanderstellt.³⁹⁸ Im Fall der Engelsdarstellung allerdings referiert Sibṭ Ibn al-Ġawzī ausschließlich islamisch-theologische Quellen.

Das Prinzip, die überlieferten Texte nach bestimmten Engeln zu ordnen, klingt bereits in der naturkundlichen Enzyklopädie *'Ağā'ib al-mahlūqāt* des HAMADĀNĪ an, ist dort aber nicht konsequent durchgeführt. Im Verlauf der Beschreibung von Thron, Tafel und Feder werden die Thronträger vorgestellt, und Isrāfīl wird als Träger der Tafel erwähnt. Der sich anschließende Abschnitt über die vier großen Engel beginnt daher mit der Darstellung Isrāfīls, gefolgt von Ġibrīl, Mikā'īl und dem Todesengel. Dies entspricht der von Qazwīnī verwendeten Reihenfolge, bis auf die Tatsache, daß bei Qazwīnī ar-Rūḥ nach den Thronträgern als erste große Engelsfigur eingeschoben wird. Neben dieser die Reihenfolge betreffenden Parallele konnten inhaltlich gemeinsame Motive mit Qazwīnīs Text festgestellt werden. Dazu zählen die viergestaltigen Thronträger (Hamadānī verwendet auch

393 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 173–179.

394 Auch hier können zwar Parallelen aufgezeigt werden (zwei Überlieferungen zu den Schreibenden Engeln und der Bericht über die Wandernden Engel), es finden sich aber keine wortwörtlichen Übereinstimmungen.

395 Vgl. S. 292f.

396 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 175, 4–5.

397 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Mir'āt 179f.

398 Vgl. S. 259f.

den Begriff *šūra*),³⁹⁹ Isrāfīl, der die Posaune an den Mund setzt (*dar dam girifta*), die wie ein Horn sei,⁴⁰⁰ die Bestrafung des Volkes von Lot (bis zum *Krähen der Hähne*)⁴⁰¹ und die merkwürdige Geschichte, die sich am Hofe Salomons zutrug.⁴⁰² Eine interessante Parallele ist Hamadānīs Engelbeweis: Da Meere, Berge, Steppen und Luft bewohnt seien, sei es für den Verstand nicht faßbar, daß der edle Himmel leer und ohne Bewohner sein könnte.⁴⁰³ Wie im Falle von Sibṭ Ibn al-Ġawzī konnten diese Parallelen zwar gezeigt, aber keine Beweise für eine direkte Verwendung dieser persischen Quelle seitens Qazwīnī angeführt werden. Immerhin stimmen inhaltliche Details zwischen Qazwīnī und Hamadānī genauer überein, als zwischen Qazwīnī und Sibṭ Ibn al-Ġawzī. In einem weiteren Abschnitt, der nicht so klar strukturiert ist wie der vorherige, stellt Hamadānī Engel- und Geistwesen dar.⁴⁰⁴ Nochmals werden Ġibrīl und Isrāfīl⁴⁰⁵ und der Todesengel⁴⁰⁶ genannt. Neben weiteren Überlieferungen des Propheten berichtet Hamadānī zur Belehrung des Lesers, was die vorangegangenen Philosophen über die Engel und ihre Positionen gesagt haben.⁴⁰⁷ Er weist daraufhin, daß die Philosophen die Engel als Geistwesen betrachten.⁴⁰⁸ Später nimmt er dazu Stellung: „Wir akzeptieren, daß die Engel geistig sind, aber daß sie wie die Sterne unsterblich seien, glauben wir nicht.“⁴⁰⁹ Die Meinung der Philosophen referierend, werden Engel beschrieben, deren Körper aus verschiedenen Tieren zusammengesetzt sind. Zum Beispiel gäbe es am Pol ein Geistwesen in menschlicher Gestalt mit zwei Löwenpfoten und zwei Flügeln, dessen Unterleib wie ein Fisch sei und dessen Schwanz Hörner habe.⁴¹⁰ Derartige Berichte erwähnt Qazwīnī nicht. Hamadānī schweigt – wie Qazwīnī – zur theologischen Diskussion über die moralische Position der Engel. Im Verlauf des Textes betont Hamadānī immer wieder, daß wir uns bezüglich der Engel auf Koran, Sunna und Berichte verlassen müssen, auch wenn die Wiedergabe der Dinge, die wir nicht sehen können, schwer sei.⁴¹¹

399 Vgl. S. 282.

400 Vgl. S. 301.

401 Vgl. S. 314.

402 Vgl. S. 331.

403 Vgl. S. 273.

404 Hamadānī 16, 1–19, 11.

405 Hamadānī 16, 4–10.

406 Hamadānī 18, 18f.

407 Hamadānī 16, 16f.

408 Hamadānī 16, 19f.

409 Hamadānī 18, 1f.

410 Hamadānī 18, 5–9.

411 Hamadānī 12, 21f.; 13, 11f.; 13, 16–19; 15, 18–20.

Mit MAQDISĪS Beschreibung der Engel in der kosmographischen Einleitung seiner Weltgeschichte *Kitāb al-bad' wa-t-ta'rīḥ* fanden sich ebenfalls inhaltliche Übereinstimmungen. Dazu zählen neben bekannten Überlieferungen wie den viergesichtigen Thronträgern mit harmonisierendem Ḥadīṭ⁴¹² und der Erscheinung Ġibrīls vor dem Propheten⁴¹³ auch das Ḥadīṭ mit den Gedichtversen Umayyas⁴¹⁴ und dasjenige über die von Engeln begleiteten Regentropfen.⁴¹⁵ Ein kleines Detail fand unter den verglichenen Texten nur bei Maqdisī eine Parallele, und zwar der Vergleich Isrāfīls mit einem Sperling (*ṣa'wa*) im Verhältnis zur Größe Gottes.⁴¹⁶ Trotz dieser Übereinstimmungen kann von einer direkten Übernahme nicht gesprochen werden. Im Aufbau weicht Maqdisī Darstellung entschieden von derjenigen Qazwīnīs ab. Er beschreibt zuerst Tafel und Feder mit Verweis auf den die Tafel tragenden Isrāfīl. Er berichtet dann über den Thron und seine Thronträger. Es folgen Überlegungen über das Wesen und die Natur der Engel. Der Abschnitt, in dem einzelne Engel erwähnt werden, weist keine spezielle Ordnung auf. Zwischen der Beschreibung der riesenhaften Gestalt namentlich nicht bekannter Engel wird die Erscheinung Ġibrīls vor dem Propheten erzählt, die in eine Beschreibung Isrāfīls mündet; an einer anderen Stelle wird dann über die zwei Flügel Ġibrīls berichtet und noch weiter unten wird Ġibrīl als einer der vier Engel genannt. Dazwischen werden die Thronträger noch einmal beschrieben und Mīkā'il und der Todesengel werden nur kurz erwähnt. Im Anschluß diskutiert Maqdisī wie Sibṭ Ibn al-Ġawzī über die moralische Stellung der Engel im Verhältnis zu den Menschen.⁴¹⁷ Maqdisī legt großen Wert auf die Feststellung, daß unser Wissen bezüglich der Engel nur auf die Traditionen gestützt werden kann.⁴¹⁸ Diese Traditionen über die Engel müßten wir akzeptieren, denn einerseits gäbe es manche Dinge, die nicht erklärt werden können,⁴¹⁹ und andererseits sei Gott allmächtig.⁴²⁰ Insofern hängt unsere Kenntnis über die Engel in besonderer Weise von der Treue der Überlieferung ab.⁴²¹ Er erwähnt zwar, was die Philosophen und die Andersgläubigen über die Engelwesen sagen, lehnt dies aber ab.⁴²² Wenn Maqdisī als ein Autor beschrieben wurde, der philosophische und theologische

412 Vgl. S. 285f.

413 Vgl. S. 310ff.

414 Vgl. S. 284.

415 Vgl. S. 275.

416 Vgl. S. 313.

417 Maqdisī, *Bad' I* 177–181.

418 Vgl. S. 274.

419 Maqdisī, *Bad' I* 167, 8f.

420 Maqdisī, *Bad' I* 176, 7f.

421 Maqdisī, *Bad' I* 176, 6f.

422 Maqdisī, *Bad' I* 168, 10–17.

Systeme vergleicht, um sie eventuell zu einer Einheit zu führen,⁴²³ so trifft dies auf das Thema der Engel nur in beschränktem Maße zu.⁴²⁴

Zu den *Qiṣaṣ al-anbiyā'* des KISĀ'Ī konnten nicht nur inhaltliche Parallelen, sondern wörtliche Übereinstimmungen aufgezeigt werden. Dazu zählt die bekannte Darstellung der viergestaltigen Thronträger mit harmonisierendem Ḥadīṭ und der Bericht über ihre Funktion als Fürsprechende am Jüngsten Tag.⁴²⁵ Dazu zählen spezielle Berichte zu einzelnen Engeln, die in keinem der anderen Vergleichstexte in dieser Form überliefert werden, wie die Beschreibung Isrāfīl nach Kaḥb al-Aḥbār auf die Frage ʿĀ'iṣas nach diesem Engelnamen,⁴²⁶ die Beschreibung Ğibrīl mit seinen zwei Flügeln,⁴²⁷ die Nachrichten über Mikā'il, der sich über dem *baḥr masġūr* befindet,⁴²⁸ und der Bericht über den Todesengel und dessen Helfer nach Kaḥb al-Aḥbār.⁴²⁹ Des Weiteren gehört hierher die Beschreibung der verschiedengestaltigen Engel der Sieben Himmel.⁴³⁰ Vier dieser identischen Textpassagen hat T. Nagel in seiner Untersuchung über die Literaturgattung der Prophetengeschichten bereits nebeneinandergestellt.⁴³¹ Deutlich zeigt sich Qazwīnīs Übernahme, verbunden mit Kürzungen. Diese Art der Kürzungstechnik bei der Rezeption älterer Texte entspricht der Gewohnheit Qazwīnīs.⁴³² Da der Text der *Prophetengeschichten* des Kisā'ī vor Qazwīnīs Zeit in einer Handschrift belegt ist, ist es möglich, daß Qazwīnī diese Quelle verwendet hat. Gehen wir von einer direkten Benutzung aus, bleibt es allerdings unverständlich, warum Qazwīnī die lange Erzählung über die Erscheinung Ğibrīl vor dem Propheten nicht genau übernimmt und sogar bei Kisā'ī nicht vorhandene Details (bei *al-Baqī'* in einer mond hellen Nacht) hinzufügt.⁴³³ Ebenso beschreibt Qazwīnī detailreicher als Kisā'ī, wie der Todesengel die Seelen der Gläubigen und Ungläubigen ergreift.⁴³⁴ Möglicherweise lag Qazwīnī eine andere Version des Textes vor als diejenige, die uns heute in der Edition vorliegt.⁴³⁵ Nagel meint, daß die beiden Texte auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.⁴³⁶ Es ist ebenfalls

423 Vgl. S. 259.

424 Vgl. aber z.B. S. 270 seinen Harmonisierungsversuch der verschiedenen Meinungen über das Material, aus dem die Engel erschaffen seien.

425 Vgl. S. 285, 286.

426 Vgl. S. 302f.

427 Vgl. S. 313f.

428 Vgl. S. 320.

429 Vgl. S. 329.

430 München, Cod. arab. 464, Fol. 34v, 16 – Fol. 36r, 2; Kisā'ī, *Qiṣaṣ* 12, 6–19 u. 13, 1–2.

431 Nagel (1967) 134–136.

432 Vgl. z.B. über die Tiere, S. 243.

433 Vgl. S. 311.

434 Vgl. S. 331.

435 Vgl. S. 260, Anm. 44.

436 Nagel (1967) 137.

möglich, daß Qazwīnī für diese abweichenden Erzählungen eine dritte Quelle herangezogen hat. In diesem Zusammenhang erwähnenswert erscheint mir die Tatsache, daß Qazwīnī (wenn wir die abweichenden Parallelstellen dazuzählen) alle Aussagen über spezifische Engel, die bei Kisā'ī erwähnt werden, wiedergibt. Er übernimmt das gesamte Material, das Kisā'ī über die Engel zusammengetragen hat und klammert nur Berichte über unbestimmte Engelgestalten aus. Dies weist meines Erachtens darauf hin, daß Qazwīnī die *Prophetengeschichten* des Kisā'ī direkt als Quelle herangezogen hat.

Kisā'īs Darstellung der Engel am Anfang seines Buches, das die Zeit der Propheten beschreibt, ist in den Schöpfungsbericht eingebettet. Das Buch beginnt mit den Berichten über die Erschaffung der Tafel und der Feder, des Wassers, des Throns und des Thronchemels. Im Zusammenhang mit dem Thron werden die Vier Thronträger vorgestellt. Es folgt zuerst ein Bericht über die Erschaffung der Erde, Berge und Meere, bevor die Erschaffung der Himmel und ihrer Bewohner erzählt wird. Kisā'ī beschreibt das religiöse, vom Koran inspirierte Bild einer Welt mit sieben Erden, sieben Meeren und sieben Himmeln, die jeweils einen Namen erhalten und deren Material genau bezeichnet wird. Entsprechend beginnt Kisā'ī über die Engel der Sieben Himmel zu sprechen. Diese Beschreibung greift Qazwīnī zwar auf, wird sie aber vollkommen anders positionieren. Wenn Qazwīnī an dieser Stelle mit Hilfe seiner Kürzungstechnik die Namen und das Material der Himmel nicht nennt, mag diese Kürzung inhaltlich bewußt gewählt worden zu sein, um der Vorstellung von sieben Himmeln nicht zu viel Gewicht zu verleihen. Die bei Kisā'ī folgenden Engeldarstellungen sind nicht in Abschnitte unterteilt und folgen keinem strengen Schema. Er berichtet über Engelscharen, beschreibt Ğibrīl und Isrāfīl, um dann über weitere Engelscharen zu berichten. An dieser Stelle erwähnt er den Engel ar-Rūḥ, über dem noch gewaltigere Engel stünden. Es folgt die Erscheinung Ğibrīls vor dem Propheten, der Bericht über Mikā'īl und eine Erzählung über den Todesengel.

Qazwīnī wählt die erzählerischen *Prophetengeschichten* als Materialquelle für seine Abhandlung über die Engel. Diese anschaulichen Geschichten wurden von den orthodoxen Theologen abgelehnt.⁴³⁷ Qazwīnī scheint im Gegenteil gerade von dem bildhaften und lebendigen Stil beeindruckt gewesen zu sein. Er übernimmt die langen Dialoge in direkter Rede⁴³⁸ und referiert ausführlich die unterschiedlichen Namen der Befehlshaber der Engel der Sieben Himmel.⁴³⁹ Er nennt niemals den Namen al-Kisā'ī, zitiert aber ganz in dessen Sinne die wohlklingenden Namen islamischer Autoritäten ohne lange Isnād-Ketten, die insbesondere für *qiṣaṣ* und

437 Vgl. Goldziher, I.: Muhammedanische Studien. Erster Teil. Heidelberg, 1961. 163–170. – Diese Ablehnung der *Qīṣaṣ* seitens der Theologen ist bis Ibn al-Ġawzī (m. 1200) belegt.

438 München, Cod. arab. 464, Fol. 32v, 12–25: ʿA'īṣa fragt Kaʿb über Isrāfīl; Fol. 33r, 4–17: Prophet diskutiert mit Ğibrīl.

439 S.o. S. 337, Anm. 430 (und S. 263).

isrāʿiliyyāt berühmt waren.⁴⁴⁰ Andererseits weisen die *Prophetengeschichten* des Kisāʿī – zum Beispiel bei der Diskussion zwischen dem Propheten und Ğibrīl – reich geschmückte, sich ständig wiederholende Anredeformeln auf, die Qazwīnī unterdrückt.⁴⁴¹ Die *Prophetengeschichten* handeln auch nicht ansatzweise von theoretischen Gedanken zu den Engeln. Es wird in ihnen zum Beispiel nicht einmal über das Material diskutiert, aus dem die Engel geschaffen sein könnten. Ebenso verzichten sie auf die moralische Diskussion, ob die Engel oder die Menschen die besseren Wesen seien.

Qazwīnī führt mehrere PROPHETENWORTE an, und auch einige von ihm als *ḥabar*, Bericht ausgewiesene Erzählungen konnten in verschiedenen Ḥadīṭ-Sammlungen nachgewiesen werden.⁴⁴² Die drei Prophetenworte konnten nicht nur in den Ḥadīṭ-Sammlungen, sondern gleichzeitig in verschiedenen Korankommentaren und auch bei Maqdisī beziehungsweise bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī nachgewiesen werden.⁴⁴³ Einer der Berichte (Kettengerassel) fand sich ebenso in einem der Korankommentare. Ein anderer Bericht (Erscheinung Ğibrīls vor dem Propheten) konnte zwar in keinem der Korankommentare, dafür aber bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī, bei Maqdisī und auch bei Kisāʿī nachgewiesen werden.⁴⁴⁴ Qazwīnī verwendet zwar zur Beschreibung der Engel Aussagen des Propheten und Aussagen über den Propheten, die er aber nicht notwendigerweise aus einer der Ḥadīṭ-Sammlungen herauszuziehen brauchte, da er diese Überlieferungen bereits alle in anderen Literaturgattungen im Zusammenhang mit den Engeln vorfinden konnte.

Es konnten acht KORANVERSE nachgewiesen werden, die Qazwīnī in seine Darstellung der Engel integriert.⁴⁴⁵ Es fehlen allerdings die beiden einzigen Koranverse, in denen Ğibrīl – in einem davon mit Mikāʿīl gemeinsam – namentlich genannt wird.⁴⁴⁶ Außer Iblīs und den beiden gefallenen Engeln Hārūt

440 Zum Begriff *isrāʿiliyyāt* vgl. die Diskussion bei Juynboll, G.H.A.: *The Authenticity of the Tradition Literature*. Leiden, 1969. 121–138; zur Bewertung von *qiṣaṣ* und *isrāʿiliyyāt*, vgl. Schöck (1993) 39–54. – In den untersuchten Engelbeschreibungen zitiert Qazwīnī in den Worten al-Kisāʿīs einmal Ibn ʿAbbās (vgl. S. 286.) und viermal Kaʿb al-Aḥbār (vgl. S. 302, S. 313, S. 320, S. 329).

441 Vgl. 313.

442 Vgl. S. 273 (knarren und knirschen): Tirmidī und Ibn Māġa; vgl. S. 283f. (Umayya's Gedicht): Aḥmad Ibn Ḥanbal, Dārimī; vgl. S. 300 (Herr des Horns): Aḥmad Ibn Ḥanbal, Tirmidī; vgl. S. 309 (Kettengerassel): Abū Dāwūd; vgl. S. 310ff. (Erscheinung Ğibrīls vor dem Propheten): Aḥmad Ibn Ḥanbal.

443 Vgl. S. 273 (knarren und knirschen): Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī u. Maqdisī; vgl. S. 284 (Umayya's Gedicht): Qurṭubī u. Maqdisī; vgl. S. 301 (Herr des Horns): (Ṭabarī) u. Sibṭ Ibn al-Ġawzī.

444 Vgl. S. 309 (Kettengerassel): Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī; vgl. S. 310ff. (Erscheinung Ğibrīls).

445 In der Einleitung: Koran 66, 6; 74, 31; 10, 61; über die Thronträger: Koran 40, 7; 69, 17; zu Isrāfīl: Koran 39, 68; zu Ğibrīl: Koran 81, 19 und zu ʿIzrāʿīl: Koran 9, 94.

446 Koran 2, 97 und 2, 98.

und Mārūt findet sich im Koran kein weiterer Engelname. Für Qazwīnī, der an einer Darstellung spezieller Engelsfiguren interessiert war, bietet der Koran wenig Material. Das Wenige schöpft er nicht einmal aus. Der Koran wird von Qazwīnī in beschränktem Maße als Quelle herangezogen. Koranzitate werden von ihm ähnlich wie in den *Prophetengeschichten*⁴⁴⁷ als erzählendes Element in den Text aufgenommen. Dabei kann es sich um Zitate handeln, die im qazwīnischen Kontext keine wichtige Stellung einnehmen.⁴⁴⁸ Bei den Thronträgerregeln werden zwei Koranverse in die Erzählung aufgenommen, die ihr entscheidende Impulse geben.⁴⁴⁹ Andere Koranzitate werden indirekt übernommen oder sind leicht geändert.⁴⁵⁰ In einigen Fällen benutzt Qazwīnī nur einzelne koranische Begriffe.⁴⁵¹ Für die *Qīṣaṣ al-anbiyā'* beschreibt Nagel die Funktion der Koranverse als Legitimationsgrundlage des Textes.⁴⁵² Da die Existenz der Engel von niemandem angezweifelt wurde, scheint eine koranische Legitimation in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung gewesen zu sein. Der Koran spielt für Qazwīnī im Verhältnis zu den anderen Quellen eine untergeordnete Rolle.

Mit den zum Vergleich herangezogenen KORANKOMMENTAREN von Ṭabarī und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī konnten keine wörtlichen Übereinstimmungen festgestellt, aber viele Parallelstellen aufgezeigt werden. Dazu zählen erstens Themen, die sehr bekannt sind, und so auch in allen Korankommentaren Erwähnung finden, die aber im Fall von Qazwīnīs Version als Übernahme aus den *Prophetengeschichten* des Kisā'ī erkannt wurden.⁴⁵³ Es gibt zweitens Themen, die nicht besonders verbreitet und jeweils nur in einem der Korankommentare nachzuweisen waren. Sie tauchen gleichzeitig entweder bei Sibṭ Ibn al-Ġawzī oder bei Maqdisī oder bei Hamadānī auf, nicht aber bei Kisā'ī. Unter diesen sind solche Themen, die von Qazwīnī nicht mit einem Koranvers in Verbindung gebracht werden.⁴⁵⁴ Sie sind zu unterscheiden von Themen, die Qazwīnī mit dem dazugehörigen Koranvers vorträgt.⁴⁵⁵ In

447 Vgl. Schöck (1993) 36.

448 Z.B. Koran 74, 31 und 10, 61 in der Einleitung „Über die Himmelsbewohner“ (S. 264–267), sowie Koran 9, 94 im Abschnitt über 'Izrā'īl (S. 327).

449 Koran 40, 7 (vgl. S. 280) und 69, 17 (vgl. S. 285).

450 Koran 78, 38 (vgl. S. 291f.): Reihe; Koran 39, 68 (vgl. S. 302): ohne *ṣūr*.

451 So etwa die Beinamen Ġibrīls: *ar-rūḥ al-amīn* und *rūḥ al-qudus* (vgl. S. 308).

452 Nagel (1967) 127f.

453 Vgl. S. 285f.: Das harmonisierende Ḥadīṭ im Zusammenhang mit Koran 69, 17; vgl. S. 329f.: Über die Helfer des Todesengels.

454 Vgl. S. 283f.: Das Ḥadīṭ mit dem Gedichtvers des Umayya, das sich bei Maqdisī und bei Qurtubī im Kommentar zu Vers 69, 17 findet; Und vgl. S. 331: Die wundersame Begebenheit am Hofe Salomons, die von Hamadānī und von Bayḍāwī im Kommentar zu Vers 31, 34 überliefert wird.

455 Vgl. S. 314: Koran 81, 19 spricht von der Kraft des Offenbarungsvermittlers, nach der sich dann der Prophet bei Ġibrīl erkundigt, woraufhin dieser von der Strafe des Volkes von Lot berichtet.

diesem letzteren Fall liegt ein Einfluß seitens der Tafsīr-Literatur auf Qazwīnī nahe. Drittens fanden sich Parallelstellen, die überhaupt nur in den Korankommentaren und in keiner der anderen zum Vergleich herangezogenen Literaturgattungen vorkommen. Dazu zählen Themen, deren Sinnzusammenhang Qazwīnī verschiebt,⁴⁵⁶ und solche Themen, die Qazwīnī aufgreift, ohne sie mit einem Koranvers zu verbinden.⁴⁵⁷ So schildern z.B. die Korankommentare zu Sure 78, 38 ar-Rūḥ als Engel, der sich vor den anderen Engeln auszeichnet und daher alleine in einer Reihe steht.⁴⁵⁸ Für diese in Qazwīnīs Zusammenhang wichtige Interpretation mußte er auf die Tafsīr-Literatur zurückgreifen. Schließlich kann ein Thema belegt werden, bei dem Qazwīnī den Kommentar mit dem dazugehörigen Koranvers übernimmt.⁴⁵⁹ Auch wenn im Wesentlichen zu den beiden zum Vergleich herangezogenen Korankommentaren keine wortwörtlichen Übereinstimmungen aufgezeigt werden konnten, so zeichnet sich doch deutlich ab, daß Qazwīnī die Tafsīr-Literatur als Quelle herangezogen hat.

Die Frage nach der Sündlosigkeit der Engel und die damit verbundene Spekulation, ob die Engel oder die Menschen von Gott bevorzugt würden, ist für die Religionsgelehrten sehr wichtig.⁴⁶⁰ Die Frage kam auf, weil die Engel in Sure 2, 30 auf Gottes Ankündigung, er werde den Menschen erschaffen, eine Gott (scheinbar) widersprechende Frage entgegensetzten; weil sich Iblīs Gottes Willen widersetzte, und weil Hārūt und Mārūt der Sünde erlagen. Entsprechend behandelt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī diesen Fragenkomplex in seinem Kommentar zu Sure 2, 30 über mehrere Seiten hinweg.⁴⁶¹ Er beginnt seine Erörterung mit der Erklärung: „Die absolute Mehrheit der Religionsgelehrten stimmt darin überein, daß alle Engel *ʿiṣma* besitzen, d.h. sündlos sind.“⁴⁶² Fahr ad-Dīn ar-Rāzī ist selbst dieser Meinung, hält es aber für notwendig, in aller Ausführlichkeit die Gegenmeinung zu

Die Erläuterung wird von Sibṭ Ibn al-Ġawzī und Hamadānī ohne Koranzitat, und von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī im Kommentar zu Vers 81, 19 erwähnt.

456 Vgl. S. 319f.: Zur körperlichen und geistigen Nahrung, für die Mikāʿīl zuständig ist; – im Gegensatz zur Formulierung bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī im Kommentar zu Vers 2, 30; vgl. S. 320f.: Zu den Aufgabenbereichen von Mikāʿīls Helfern: Winde, Wolken, Regen und Pflanzen; – im Gegensatz zu den Aussagen von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qurṭubī.

457 Vgl. S. 293: Qazwīnī spricht über den Atem des Engels, der zu Lebensgeistern der Menschen wird; vgl. S. 302: Ṭabarī beschreibt den Umfang des Horns „so breit wie Himmel und Erde“ und den Engel auf den Befehl wartend, „mit dem Blick zum Thron gerichtet“.

458 Vgl. S. 292: nicht nur bei Ṭabarī und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, sondern auch bei Qurṭubī nachgewiesen.

459 Vgl. S. 280: Die Thronträger werden in einigen Korankommentaren zu Sure 40, 7 (nicht nur bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, sondern auch bei Qurṭubī und Zamaḥṣarī nachgewiesen) in Superlativen hervorgehoben und vom Rest der Engel begrüßt.

460 Vgl. Jadaane (1975) 57f.; Gardet (1972) 209; Macdonald, D.B.: „Malāʿika“. In: EI 2 VI 118.

461 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 166–171.

462 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Tafsīr II 166, 8.

widerlegen. Auch in den beiden kosmographischen Einleitungen der Weltgeschichtsbücher, sowohl des Maqdisī als auch des Sibṭ Ibn al-Ġawzī, wird dieses Thema jeweils als Abschluß der Engeldarstellungen diskutiert. Nach der Meinung von Maqdisī handeln die Engel zwar in gewisser Weise frei, dennoch steht ein tugendhafter Mensch über den Engeln.⁴⁶³ Sibṭ Ibn al-Ġawzī hält weder die Meinung der Muṣṭazila: „Alle Engel seien den Menschen vorzuziehen“, noch die Überlieferung nach Ibn ʿAbbās: „Alle Menschen seien den Engeln vorzuziehen“ für sinnvoll, sondern tradiert nach Abū Ḥanīfa die Vorstellung: „Die besonderen Menschen wie die Propheten stehen über den besonderen Engeln wie Ġibrīl oder Mīkāʾīl, die aber den gewöhnlichen Menschen vorzuziehen sind, die ihrerseits über den gewöhnlichen Engeln stehen“.⁴⁶⁴ Die Mehrheit der sunnitischen Theologen ist der Ansicht, der Mensch könne vor Gott in ethischer Hinsicht höher aufsteigen, weil er sich freiwillig zum Guten entscheiden muß im Gegensatz zu den zwar sündlosen, aber unfreien Engeln.⁴⁶⁵ Im Unterschied dazu akzeptieren nach Jadaane „die Muṣṭaziliten, ein guter Teil der Ašʿariten und die Šīʿiten“⁴⁶⁶ und nach Gardet „die hellenistischen Falāsifa und verschiedene gnostische Šīʿiten“⁴⁶⁷ die Überlegenheit der Engel gegenüber dem Menschen. Im Zusammenhang mit dem Sündenfall der Engel Hārūt und Mārūt, die der geschlechtlichen Versuchung erlagen, haben einige Religionsgelehrte über das Geschlecht der Engel spekuliert.⁴⁶⁸ Diese Frage wurde allerdings sehr vorsichtig behandelt und die Engel als geschlechtslos beschrieben.⁴⁶⁹ Qazwīnī geht in seinem Text auf keine der spekulativen theologischen Fragen ein. Bewußt meidet er die Diskussionen, die auch noch zu seiner Zeit heftige Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen auslösten. Er ist von dem Gehorsam der Engel überzeugt⁴⁷⁰ und zählt gleichzeitig Hārūt und Mārūt ohne weitere Diskussion zu den Engeln.⁴⁷¹ Iblīs dagegen wird von ihm im zweiten Teil seiner Kosmographie

463 Maqdisī, *Badʿ* 177–181; (Huart) 164–168.

464 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mirʿāt* 179–180.

465 Vgl. Jadaane (1975) 58; Gardet (1972) 209; Macdonald, D.B.: „Malāʾika“. In: *EI* 2 VI 118.

466 Jadaane (1975) 58: „Mais les Muṣṭazilites, ..., une bonne partie des Ashʿarites, les Shiʿites ont tous considéré les Anges, notamment les Anges célestes comme supérieurs aux hommes, les prophètes compris“.

467 Gardet (1972) 209: „La supériorité (des anges)... Elles ne sera nettement affirmée que par les hellénistiques falāsifa et diverses gnoses shīʿites...“.

468 Vgl. Macdonald, D.B.: „Malāʾika“. In: *EI* 2 VI 118.

469 Vgl. Macdonald, D.B.: „Malāʾika“. In: *EI* 2 VI 118, der als Beleg: Nasafī, *ʿAqāʾid*, 133 angibt; Jadaane (1975) 44, der aus der Aussage bei Nasafī schlußfolgert, es gebe über die Geschlechtslosigkeit der Engel in der islamischen Tradition gar keinen Zweifel. – Eichler (1928) 102 u. 120, interpretiert aus dem Koran, sie müßten männlich sein; Henninger (1951) 60f., ist vorsichtiger und läßt die Frage offen.

470 Vgl. S. 271f.

471 München, *Cod. arab.* 464, Fol. 36v, 23 – Fol. 37r, 10.

im Abschnitt über die Ğinnen behandelt.⁴⁷² Die Illustrationen der Engelgestalten zeigen bartlose Männerfiguren.⁴⁷³

Einige Aussagen Qazwīnīs über die Engel finden sich weder in der theologischen noch in der kosmographischen Literatur. Es konnten philosophische Werke zum Vergleich herangezogen und Parallelen aufgezeigt werden. Qazwīnīs Definition über das Wesen der Engel fand ihre Parallele in den philosophischen Definitionsbüchern; wörtlich ist sie mit der Formulierung von IBN SĪNĀ zu vergleichen.⁴⁷⁴ Immerhin verweisen einige der Religionsgelehrten auf diese philosophische Definition.⁴⁷⁵

Andere Themen konnten in der philosophischen Enzyklopädie, den sogenannten *RASĀ'IL IḤWĀN AṢ-ṢAFĀ'* belegt werden. Wie festgestellt wurde, handelt es sich hierbei nicht nur um Parallelstellen, sondern um wortwörtliche Übereinstimmungen. Zu diesen Themen zählt erstens der von Qazwīnī angeführte Engelbeweis, gefolgt von der platonisch beeinflussten Abbildtheorie. Die Beweisführung, es müsse edle, himmlische Wesen geben, da die Himmel ein vor den irdischen Gefilden ausgezeichneter Ort seien, zitiert Qazwīnī nach den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*. Eine Parallele zu dieser Beweisführung fand sich bei Hamadānī. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī bezeichnet diesen Beweis in sehr knapper Formulierung als allgemein akzeptierte Meinung.⁴⁷⁶ Das zweite nachgewiesene Zitat aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* enthält die Beschreibung der kosmologischen Aufgabe des Engels ar-Rūḥ, der für die Bewegung der Sphären zuständig sei. Dieses Thema fand in keinem der anderen zum Vergleich herangezogenen Werke eine Parallele.⁴⁷⁷ Indem Qazwīnī im Unterschied zu den theologischen Texten dem Engel ar-Rūḥ eine zentrale Position als erste der großen Engelsfiguren zuweist, mißt er der kosmologischen Funktion eine wesentliche Rolle zu. Sie steht im Zentrum seiner Engeldarstellung. In der philosophischen Enzyklopädie der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* werden die Engel nur am Rande erwähnt. Zunächst einmal widmen sie den Engeln keinen eigenen Abschnitt. Die erste von Qazwīnī zitierte Textstelle befindet sich am Ende der Abhandlung über die Musik, die zweite innerhalb der Abhandlung über die Bewegungen. Qazwīnī muß also den Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* sehr gut gekannt haben, um in der Lage gewesen zu sein, diese in der Enzyklopädie versteckten Aussagen über die Engel für seine Zwecke herausgreifen zu können. Wesentlicher ist die Tatsache, daß die *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* eigentlich nicht über die

472 München, Cod.arab. 464, Fol. 166r (Achtung: An dieser Stelle ist in der Handschrift ein Bruch festzustellen: Dieser Text ist von anderer Hand geschrieben und es fehlt ungefähr eine Seite Text!); vgl. Ansbacher (1905) 7–14.

473 Vgl. Abb. 16–20.

474 Vgl. S. 268.

475 Vgl. S. 268, so etwa al-Ġazālī und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.

476 Vgl. S. 272ff.

477 Vgl. S. 295.

Himmelsbewohner, *sukkān as-samawāt* sprechen, sondern über die himmlische Allseele, *an-nafs al-kulliyya al-falakiyya*, der sie in neuplatonischer Manier eine Strahlungskraft zuerkennen, die die Bewegungen der Sphären und damit das Entstehen und Vergehen in den irdischen Dingen bewirkt. Wenn Qazwīnī diesen Text also gut kannte, so hat er sehr gezielt die Stellen herausgesucht, in denen die *Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'* ihre in philosophischen Termini vorgetragenen Vorstellungen mit den aus der islamischen Tradition bekannten Engeln in Verbindung setzen. Für Qazwīnīs Weltverständnis war die ihm aus den *Rasā'il* bekannte Grundidee einer emanierenden, alles bewegenden Kraft wesentlich. Er wollte sie aber nicht Allseele nennen, sondern hat diese Kraft ohne großes Aufsehen zu erregen in seine Figur des Engels ar-Rūḥ eingebaut. Qazwīnī verwendet die philosophische Idee, integriert sie aber in das religiös geprägte Bild der Engel.

Die Vorstellungen der *Ihwān aṣ-Ṣafā'* haben auch die Gedanken Ibn Sīnās beeinflusst, der den Sphären je einen sie bewegenden nahestehenden Engel zuordnet.⁴⁷⁸ Ibn Sīnā entwickelt diese Ideen in einer mystischen Richtung weiter, die Qazwīnī nicht aufgenommen hat, obwohl sie über Ibn Sīnā von Suhrawardī Maqtūl (m. 587/1191) in ausgeprägter Form weitergeführt worden waren.⁴⁷⁹ In diesen Werken spielt die moralische Stellung der Engel im Verhältnis zu den Menschen eine wesentliche Rolle. Diese Gedankenrichtung geht von der eindeutigen Höherstellung der Engelwesen aus. Es wurde die Vorstellung entwickelt, jeder Mensch habe seinen persönlichen Engel in der überirdischen Welt, der seinen Archetyp darstelle und zu dem zurückzukehren Aufgabe des Menschen sei. Es sei das Ziel des Menschen, sich auf die Reise zum Orientierungspunkt zu machen, in der Hoffnung, dort seinem persönlichen Engel zu begegnen, um durch die Vereinigung mit ihm die menschliche Seele zu einer Engelseele werden zu lassen. Mit diesen Ideen hat sich Qazwīnī in seinem kosmographischen Werk nicht auseinandergesetzt.

Das Besondere an Qazwīnīs Darstellung der Engel

Auch wenn Qazwīnī im Einzelnen für seine Beschreibungen der verschiedenen Engel auf ältere Texte zurückgreift und keine Geschichten erfindet, so entwirft er doch ein ganz spezielles Bild der Himmelsbewohner, das in seiner besonderen Komposition einmalig ist. Einmalig ist bereits die Position des Kapitels über die Engel innerhalb des Gesamtwerkes. Die philosophischen Enzyklopädien der *Ihwān aṣ-Ṣafā'* und Ibn Sīnās behandeln die Engel gar nicht; ebensowenig die persische naturkundliche Enzyklopädie des Šahmardān. Hamadānī allerdings handelt in

478 Vgl. S. 293f.

479 Corbin, H.: Die Smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus. München, 1989.

seiner naturkundlichen Enzyklopädie über die Engel. Bei ihm erscheinen sie am Beginn seines Werkes, nach der Erörterung der Ersten Geschöpfe Thron, *‘arš* Tafel, *lawḥ* und Feder, *qalam*. Diese Vorgehensweise entspricht dem Schöpfungsbericht, der sowohl bei Maqdisī, Sibṭ Ibn al-Ġawzī als auch bei Kisā’ī den Erzählrahmen für die Darstellung der Engel bildet. Qazwīnī dagegen behandelt die Engel im Anschluß an seine Beschreibung der neun Sphären. Die letzte und höchste dieser Sphären ist die Umgebungssphäre, *al-falak al-muḥīṭ*, die laut Qazwīnī den Tag- und Nachtwechsel verursacht. An dieser Stelle, der Umgebungssphäre untergeordnet, berichtet er über Schemel, *kursī* und Thron, *‘arš* ohne sie in das Sphärensystem wirklich einzuordnen.⁴⁸⁰ Da bei den anderen Autoren die Darstellung der Engel in den Schöpfungsbericht eingebunden ist, werden von allen zunächst im Zusammenhang mit dem Thron die Thronträger vorgestellt. Qazwīnī ist der Einzige, der anders vorgeht. Nach der Beschreibung der Umgebungssphäre beginnt er eine neue Abhandlung – seine zwölfte Untersuchung – über die Himmelsbewohner, die er zunächst mit einer theoretisch gehaltenen Einleitung über das Wesen der Engel beginnt. Insofern er dann aber die Thronträgerengel an erster Stelle erwähnt, zeigt sich seine Abhängigkeit von der üblichen Darstellung der Engel im Rahmen des Schöpfungsberichts.

Zweitens zeichnet sich Qazwīnīs Darstellung der Engel durch ihre klare Systematik aus. Es war Qazwīnī offensichtlich ein besonderes Anliegen, eine möglichst exakte, einwandfreie Definition für jede einzelne Engelsfigur oder Engelsgruppe zu geben. Nach der allgemeinen Einführung stellt er in gesonderten Abschnitten vierzehn voneinander zu unterscheidende Engelsgruppen und Engelsfiguren vor. Zwar hat Sibṭ Ibn al-Ġawzī bereits eine derartige Auflistung von Engelgestalten erstellt, die sogar länger ist. Ihm fehlt aber die Einführung über das Wesen der Engel, außerdem kann er zu den vielen genannten Engeln oft nur eine Überlieferung anführen.⁴⁸¹ Qazwīnī dagegen bemüht sich, die von ihm vorgestellten Engel jeweils in einer abgerundeten Erzählung in Erscheinung treten zu lassen, was als weiteres und wichtiges Charakteristikum seiner Darstellung hervorzuheben ist. Er bemüht sich in hohem Maße um Eindeutigkeit bezüglich der verschiedenen Engel.⁴⁸² Um eine möglichst klare Vorstellung von einem Engel zu gewinnen, scheut sich Qazwīnī nicht, Überlieferungen neu zuzuordnen.⁴⁸³ Seine

480 Ethé (1868) 109–112.

481 Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir’āt* 175–179.

482 So beschränkt er sich z.B. im Fall der Thronträgerengel auf ihre Beschreibung als Mensch, Stier, Adler und Löwe (vgl. S. 287); im Fall Isrāfīls beschränkt sich Qazwīnī darauf, ihn als Horn-*qam*-bläser vorzustellen (vgl. S. 304).

483 So etwa im Fall Mikā’īls, dem die Zuständigkeiten Ġibrīls zugesprochen werden, die üblicherweise Ġibrīl zugewiesen werden, wenn er mit Mikā’īl gemeinsam genannt wird (vgl. S. 321).

Beschreibungen zeichnen sich durch eine innere Geschlossenheit aus,⁴⁸⁴ wodurch es ihm gelingt, in sich abgerundete Engelsgestalten zu präsentieren. In dieser Deutlichkeit hatte sich niemand vor ihm die Aufgabe gestellt, genau definierte Engel in gesonderten Abschnitten zu beschreiben. Soweit das überlieferte Material die Möglichkeit bot, hat er versucht, ein klar umrissenes Portrait der einzelnen Engel zu zeichnen. Allerdings bricht gelegentlich diese von Qazwīnī angestrebte Einheit auf, da in einigen der Überlieferungen mehrere Engel so eng miteinander verknüpft sind, daß auch er diese Verquickung nicht auflösen kann.⁴⁸⁵

Im Zusammenhang mit dem Wunsch einer genauen Beschreibung der Engel sind die ihnen zugeordneten Illustrationen zu sehen. Die Illustrationen in der Wāsīṭer Handschrift sind die ersten erhaltenen Darstellungen von Engelsfiguren innerhalb der islamischen Malerei und stellen daher eine außergewöhnliche Besonderheit dar.⁴⁸⁶ Zu anderen Themen, die Qazwīnī in seiner Weltbeschreibung behandelt, gab es allerdings Textvorlagen, die in der Regel illustriert wurden. Dazu zählt z.B. das Buch über die Sternbilder und Tierkreiszeichen des ʿAbd ar-Raḥmān aṣ-Ṣūfī.⁴⁸⁷ Hier erhöhen die Illustrationen, die die Abstände zwischen den einzelnen Sternen innerhalb eines Sternbildes exakt festlegen, als bildhafte Definition des besprochenen Gegenstandes den wissenschaftlichen Anspruch des Buches. Erhalten sind auch frühe Dioskurides-Handschriften, in denen verschiedene Pflanzen abgebildet werden, die zur Bestimmung der im Text besprochenen Pflanzen dienen.⁴⁸⁸ Diese wissenschaftlichen Illustrationen belegen den Anfang der islamischen Malerei und waren bis ins 7./13. Jahrhundert bereits sehr weit entwickelt. Offensichtlich war Qazwīnī von derartigen illustrierten Texten so fasziniert, daß auch er sein Werk, obwohl es bedeutend mehr Themen in einem Buch vereint, mit Illustrationen bereichern wollte, die seinem Text

484 So etwa, wenn das Thema der Fürsprache den Abschnitt über die Thronträger eröffnet und abschließt (vgl. S. 287); ebenso klammert das Thema des Einhauchens der Lebensgeister die Darstellung Isrāfīls ein (vgl. S. 303); im Fall der Beschreibung Ğibrīls werden die verschiedenen Überlieferungen je durch ein gemeinsames Thema miteinander verknüpft (vgl. S. 316).

485 So wird Mīkāʿīl am Ende des Abschnitts erwähnt, der von Isrāfīl handelt (vgl. S. 302 u. 303, Anm. 264); Isrāfīl wird innerhalb des Abschnitts über Ğibrīl noch einmal kurz beschrieben (vgl. S. 313).

486 In der um wenige Jahre früher, nämlich 1272 datierten Daqāʿiq al-ḥaqāʿiq-Handschrift (Paris, B.N., Ms. pers. 174) sind ebenfalls Engel illustriert. Die Datierung ist jedoch umstritten, die Illustrationen sollen später als die Handschrift entstanden sein.

487 Die älteste erhaltene illustrierte HS dieses Textes, datiert in das Jahr 1009, befindet sich in Oxford, Bodleian Library, Marsh. 144. Vgl. Ettinghausen (1962) 52ff. und Wellesz, E.: „An early al-Ṣūfī Manuscript in the Bodleian Library in Oxford“. In: *Ars Orientalis* 3 (1959) 1–26.

488 Z.B. in der HS: Istanbul, TKS, Ahmet III, 2127. (Nordirak oder Syrien, 1229). Siehe zu Dioskurides-HSS: Grube, E.: „Materialien zum Dioskurides Arabicus“. In: R. Ettinghausen (Hg.): *Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel*. Berlin, 1959. 163–194.

zusätzlich einen wissenschaftlich ernst zu nehmenden Charakter verliehen. Der Vergleich mit den Illustrationen, die für naturkundliche Texte angefertigt wurden, legt nahe, daß Qazwīnī seinen Engelsbeschreibungen aufgrund der bildhaften Darstellungen größeres Gewicht verleihen und den Eindruck wissenschaftlicher Genauigkeit hervorrufen wollte. Die reichen und farbenfrohen Illustrationen sprechen sowohl die Sinne als auch den Verstand an; sie sind einzigartig und stellen eine Besonderheit in Qazwīnīs Kapitel über die Engel dar.

Charakteristisch für Qazwīnī ist die Kombination einer klaren, überzeugenden Struktur des Textes mit erzählerischen Elementen. Um seine Ausführungen lebendig gestalten zu können, wählt er oft die Dialogform und referiert auch längere Unterhaltungen.⁴⁸⁹ Er hat sich bemüht, ein Gedicht einzufügen.⁴⁹⁰ Auch in seiner Wahl des sehr anschaulichen, viele Details aufzählenden Engelbeweises⁴⁹¹ zeigt sich seine Vorliebe für plastische Schilderungen. Aufgrund dieses speziellen Interesses hat Qazwīnī die *Prophetengeschichten* des Kisā'ī als Quelle gewählt, in denen sich farbige, detailreiche und daher realistisch erscheinende Erzählungen finden. Aufgrund dieser Besonderheit werden die *Qiṣaṣ al-anbiyā'* des Kisā'ī gemeinhin als „volkstümlich“, „populär“ oder „folkloristisch“ bezeichnet.⁴⁹² Inwieweit die von Kisā'ī zusammengetragenen Geschichten mündlich überliefertes Erzählgut bergen, ist nicht untersucht. Auch wenn die *Qiṣaṣ* von orthodoxen Theologen abgelehnt wurden, so fallen die Berichte über die Engel nicht aus dem Rahmen dessen, was auch seitens der Religionsgelehrten als Wissen über diese Wesen akzeptiert wurde. Qazwīnī übernimmt die Formulierungen des Kisā'ī und schöpft diese Quelle im Rahmen seiner Ziele gründlich aus. Darüber hinaus zieht er gezielt Informationen aus der Literaturgattung der Korankommentare heran. Soweit entspricht der Inhalt von Qazwīnīs Darstellung dem Engelbild, das unter den sunnitischen Gelehrten verbreitet ist. Allerdings übergeht Qazwīnī stillschweigend die theologischen Spekulationen über die himmlischen Wesen, die sich zu Streitfragen zwischen den verschiedenen theologischen Schulmeinungen entwickelten.

Einzigartig ist Qazwīnīs Schilderung des Engels ar-Rūḥ als Sphärenbeweger, der für Gedeihen und Verderben auf der Erde sorgt. Wir haben gesehen, daß dieser kosmisch ausgeprägten Vermittlerrolle des Engels philosophische Ideen zugrundeliegen, die Qazwīnī aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* übernommen hat. Einerseits hat Qazwīnī diesen philosophischen Text sehr gut studiert und ist von der ihm

489 So z.B. der die Isrāfīl-Beschreibung einleitende Dialog zwischen ʿA'īṣā und Kaʿb al-Aḥbār (vgl. S. 302); der lange Dialog zwischen Ġibrīl und dem Propheten (vgl. S. 310ff.); die sehr lange Unterhaltung zwischen dem Todesengel und Salomon (vgl. S. 330ff.).

490 Vgl. S. 283f.

491 Vgl. S. 273.

492 Nagel (1967) 122 u. 139; Schöck (1993) 37; Jadaane (1975) 46, ohne die *Qiṣaṣ al-anbiyā'* zu benennen: „... du folklore populaire“.

zugrundeliegenden Emanationslehre⁴⁹³ überzeugt. Andererseits präsentiert er die aus der islamischen Tradition bekannten Engel. Sein Thema sind die Himmelsbewohner als Gattung unter den Geschöpfen Gottes. In seine Darstellung der himmlischen Wesen baut er die philosophische Idee einer himmlischen Kraft, die emaniert und schließlich alles irdische Geschehen bewirkt, sehr geschickt ein, ohne die philosophischen Termini ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Der Engel ar-Rūḥ erhält von Qazwīnī die zentrale Rolle der philosophischen, von ihm aber nicht mehr genannten Allseele. Qazwīnī teilt ergänzend den Engeln Isrāfīl, Ğibrīl und Mikā'il Helfer zu, die für das irdische Geschehen Verantwortung tragen.⁴⁹⁴ Sie übernehmen in Qazwīnīs Darstellung der Engel die Rolle der philosophischen Teilseelen. Ihre Existenz ist integraler Bestandteil der von Qazwīnī in das religiöse Engelbild eingebauten Emanationslehre. Bereits in den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* werden die Teilseelen mit Gottes Heerscharen verglichen;⁴⁹⁵ sie sprechen aber nicht von den speziellen Helfertruppen Isrāfīls, Ğibrīls oder Mikā'īls. Diese Helferengel erscheinen in keinem der theologischen Texte, die zum Vergleich herangezogen wurden, ebensowenig in den kosmographischen Vergleichstexten. Allerdings hat der Todesengel in der islamischen Überlieferung Helfer, die ihm beim Ergreifen der Seelen zur Seite stehen.⁴⁹⁶ So bot es sich für Qazwīnī an, auch den anderen Engelsfiguren Helfer beizugesellen und auf diese Weise die abstrakte Vorstellung der Emanation ganz in seinem Sinne plastisch zu veranschaulichen. Qazwīnī verwebt in seinen Sätzen die naturwissenschaftlichen mit den religiösen Termini sehr geschickt.⁴⁹⁷ Er geht von den religiösen Wesen aus, denen er dann die Rolle der Kräfte, *quwā* aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* zuschreibt. Auf diese Weise erhalten die Engel in Qazwīnīs Kosmos eine zentrale Funktion, insofern sie als in den materiellen Dingen wirkende Kräfte angesehen werden. Diese Funktion unterscheidet sich grundlegend von der Vorstellung der Theologen über die Engel. Seitens der Religionsgelehrten werden die Engel in erster Linie als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, speziell den Propheten beschrieben, sie werden aber auch als Ursache für unerklärliche Naturphänomene wie z.B. für Donner und Blitz eingesetzt.⁴⁹⁸ Diese Erklärungen werden nach islamischen Autoritäten überliefert und bleiben daher bis

493 Vgl. Netton (1991) 33–52.

494 Vgl. S. 303f.; 314f.; 320f.

495 Vgl. S. 294f.; 303.

496 Vgl. S. 329f.

497 Vgl. S. 296; 304; 321.

498 Vgl. S. 320f.; oder auch z.B. bei Ṭabarī in der Einleitung zu seinem Geschichtswerk: Im Zusammenhang mit dem Weltfisch, vgl. Radtke (1992) 18; Gabriels Rolle bei der Entstehung des Mondes, Radtke (1992) 20; Engel helfen, um Sonnenfinsternis zu beenden, Radtke (1992) 21.

in späte Zeit Bestandteil der sogenannten „islamischen Kosmographie“.⁴⁹⁹ Qazwīnī greift diese Deutungen spezieller Naturphänomene durch das Wirken eines Engels weder in seiner Abhandlung über die Engel auf, noch zieht er sie in seinem Abschnitt über Donner und Blitz etwa heran.⁵⁰⁰ Nur bei der Beschreibung der Helfer Mikā'īls kombiniert Qazwīnī diese überlieferte Vorstellung mit der philosophischen Idee.⁵⁰¹ Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß die Engel bei Qazwīnī viel umfassender, systematischer und konsequenter auf der Erde wirken. Aufgrund der besonderen Position und Funktion, die Qazwīnī dem Engel ar-Rūḥ und den himmlischen Heerschaaren zuweist, spielen die Engel in seiner Welt eine wesentliche Rolle: Sie sind es, die die Sphären und damit auch alle irdischen Dinge bewegen.

Qazwīnī verbindet also die islamischen Überlieferungen mit philosophischem Gedankengut. Die bloße Tatsache, Theologie mit Philosophie zu verknüpfen, ist keine Besonderheit Qazwīnīs, wohl aber seine Art und Weise, diese beiden Sphären zusammenzuführen. Versuchen wir die Standpunkte der zum Vergleich herangezogenen Texte in ihrer Behandlung der Engel zu diesen Sphären zu umreißen: Sibṭ Ibn al-Ġawzī beschränkt sich auf die Präsentation der islamischen Überlieferungen. Maqdisī stellt die islamischen Überlieferungen neben den Ansichten anderer Glaubensgemeinschaften und denen der Philosophen vor. Er lehnt allerdings die Möglichkeit ab, die Engel über den Verstand zu begreifen und hält daher die philosophischen Überlegungen für nichtig. Die Positionen von Maqdisī und Sibṭ Ibn al-Ġawzī stellen Extreme dar, von denen Qazwīnīs Standpunkt grundlegend abweicht. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī setzt sich innerhalb seiner theologischen Theorien auch mit philosophischen Gedanken auseinander. Nach seiner Vorstellung ist es möglich, die Engel sowohl aufgrund der Überlieferungen als auch mit Hilfe des Verstandes zu begreifen. Qazwīnī geht von den aus der islamischen Tradition bekannten religiösen Wesen aus. Diese theologischen Figuren verbindet er unauflöslich mit den Kräften der neuplatonischen Emanationslehre. Die philosophische Komponente wurde derartig geschickt in das religiöse Bild integriert, daß sie auf den ersten Blick als der Philosophie entlehnte nicht mehr zu erkennen ist. Qazwīnī gelingt es, die Philosophie unauffällig an

499 Dieser Begriff wurde geprägt von Heinen, A.: *Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya* with Critical Edition, Translation, and Commentary. Beirut Texts and Studies. Band 27. Beirut, 1982. – Im Zusammenhang mit diesem Begriff ist es wichtig darauf hinzuweisen, daß es keine einheitliche, gewissermaßen autorisierte „islamische Kosmologie“ gibt, weil sich Überlieferungen der islamischen Autoritäten über den Kosmos durchaus widersprechen. So führt Ṭabarī z.B. in der Einleitung seines Geschichtswerkes über den Beginn der Schöpfung unterschiedliche Traditionen nach Ibn ʿAbbās und nach Ibn Ishāq an, vgl. Radtke (1992) 17.

500 Ethé (1868) 200f.

501 Vgl. S. 320f.

zentralem Ort einfließen zu lassen. Einmal weist er selbst auf seine angestrebte Verbindung von Theologie und Philosophie hin, insofern er die Meinung vertritt, daß wir aus dem Koran und durch den Propheten, anhand von Traditionen und Geschichten viel über die Engel erfahren, daß wir sie aber auch mit Hilfe unseres Verstandes wahrnehmen können. Qazwīnī beschreibt die religiös-ethische Vermittlerrolle der Engel zwischen Mensch und Gott. Neuartig ist seine Betonung ihrer kosmischen Vermittlerrolle zwischen den geistigen Kräften und den materiellen Dingen. Dadurch wird es ihm möglich, den aus der Theologie hervorgegangenen himmlischen Geschöpfen einen logischen Platz in seiner naturkundlichen Weltbeschreibung zuzuweisen. Dieses Ziel hat Qazwīnī mit Hilfe der von ihm ersonnenen Kombination sehr unterschiedlicher Quellen und aufgrund der reichen Illustrationen auf einmalige Weise erreicht.

III

Das Weltbild des Zakariyyā' al-Qazwīnī im Spiegel seiner naturkundlichen Enzyklopädie

Der persische Gelehrte Zakariyyā' al-Qazwīnī verfaßte in der zweiten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts eine naturkundliche Enzyklopädie auf philosophischer Basis, angereichert mit volkstümlichen Erzählungen und ausgestattet mit Illustrationen. Das in arabischer Sprache verfaßte Werk verfolgte ein religiöses Ziel, was der Definition des Begriffes *ʿağā'ib* und den in den vier Einleitungen formulierten Zielen zu entnehmen ist. Qazwīnī ist durchdrungen von einer religiösen Einstellung, die seine Sicht der Welt bestimmt, und die er seinen Lesern vermitteln möchte. Sein Weltbild ist ganz selbstverständlich im islamischen Glauben verankert. Er präsentiert ein allgemein gehaltenes Gottesverständnis, das bei ihm insbesondere den Respekt vor der Schöpfung, das Staunen über die geschaffene Welt hervorruft. Qazwīnī schreibt: „Die Wunder der Himmel sind zahlreich, und ich bin nicht begierig, auch nur ein Hundertstel von ihnen aufzuzählen. Aber in dem Maß, wie wir es erwähnen, liegt für jeden reuigen Gottesdiener Belehrung und Gedenken.“¹ Obwohl Qazwīnī sich mit seiner wissenschaftlichen Sammeltätigkeit darum bemüht hat, eine umfassende Darstellung der Geschöpfe dem Leser zu bieten, weiß er sehr wohl, daß Vollständigkeit in der Darstellung des Erschaffenen nicht zu erreichen ist. Ihm dienen die besprochenen Dinge als Beispiele, die den Leser durch ihre Wunderbarkeit von der Größe und Weisheit Gottes überzeugen sollen. Dabei sind die gewöhnlichen Naturphänomene schon wunderbarlich genug und sollten den Leser ausreichend überzeugen, wenn er nur bereit ist – mit Qazwīnīs Hilfe – das Alltägliche dieser Erscheinungen zu relativieren und ihren kosmischen Sinn wahrzunehmen. So kann auch Qazwīnīs Integration und ausführliche Behandlung des medizinischen Nutzens der Tiere erklärt werden, durch den der Leser sich geradezu „am eigenen Leib“ von der Wunderkraft Gottes überzeugen lassen mag. Andererseits kann das Außergewöhnliche, wenn es als Gottes Schöpfung anerkannt und damit als existent akzeptiert wird, den Überzeugungseffekt der gewöhnlichen Dinge noch steigern. Daher sind Tiere mit wunderlichen Eigenschaften ebenso wie die talismanischen der Tierteile wichtig. Der Wunsch nach Vermittlung von Außergewöhnlichem stellte für Qazwīnī wohl auch die

1 München, Cod. arab. 464, Fol. 3r, 17-18; vgl. auch: Fol. 101r, 3-4: „Was wir hier gesagt haben, umfaßt nicht alle Eigenarten der Steine, sondern wir haben das Vorhergehende angeführt, auf daß man sich erstaune und damit es als Beispiel diene.“

treibende Kraft dar, bezüglich der Engel umfangreiches Material zu sammeln. Im Koran werden Engel sehr häufig als *āyāt*, Zeichen Gottes, erwähnt.² Die Ungläubigen wollen dem Propheten erst glauben, wenn er ihnen ein ungewöhnliches Zeichen gebe, zum Beispiel eine Engelserscheinung. Im Koran wird es zwar abgelehnt, die Offenbarung derartig beweisen zu müssen, aber grundsätzlich wird eine Engelserscheinung für möglich gehalten und als beweiskräftig gewertet. Wegen der besonderen Bedeutung der Engel als Zeichen Gottes könnte Qazwīnī es als wichtig erachtet haben, diese in seinem Buch über das Wunderbare ausführlich und in allen Einzelheiten zu schildern. Ihre Existenz, ihre Größe und ihr gewaltiges Ausmaß müssen für ihn besonders schwerwiegende *‘ağā’ib* zum Beweis der Großartigkeit Gottes gewesen sein. Qazwīnī versucht, den Leser Gott dadurch näher zu bringen, indem er ihn in der Fähigkeit des Wunderns schult. Wir haben erfahren, daß in Qazwīnīs Heimatstadt Wundererzählungen mystischen Charakters zum Allgemeinwissen gehörten. Man kann davon ausgehen, daß sich seine Empfänglichkeit für das Wunderbare in dieser Umgebung entwickelt hat. Auf jeden Fall hat sich Qazwīnī die Fähigkeit des Staunens, die jedem Kind eigen ist, dem erwachsenen Mensch jedoch oft abhanden kommt, bis in das hohe Alter bewahrt. Er sah darin offensichtlich eine wichtige Triebfeder lebendigen Geistes und Glaubens. Weil ihm die Vermittlung des Staunens ein großes Anliegen war, nannte er die von ihm verfaßte Weltbeschreibung: *‘Ağā’ib al-mahlūqāt wa-ğarā’ib al-mawğūdāt*, Die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos.

Das religiöse Ziel seiner Enzyklopädie ist eindeutig. Dennoch kann sein Werk nicht als ein theologisches bezeichnet werden. Obwohl Qazwīnī ein theologisch geschulter šāfi‘īter Richter ist, beschäftigt er sich in seinem kosmographischen Werk nicht mit Theologie. Er diskutiert nicht über Gott selbst, sondern beschreibt ausschließlich dessen Schöpfung. Bei der Beschreibung der Tiere geht er nicht auf die rechtliche Diskussion über die Erlaubtheit des Verspeisens ihres Fleisches ein, und trotz seiner reichen Sammlung medizinischer Wirkungen benutzt er nicht die Werke der sogenannten Prophetenmedizin. Im Zusammenhang mit den Engeln diskutiert er nicht die spekulativen Theorien der Theologen über diese Wesen. Qazwīnī vertritt eine religiöse Grundüberzeugung, ohne sich einer speziellen theologischen Richtung verpflichtet zu fühlen. Seine Zugehörigkeit zur šāfi‘īten Rechtsschule kann anhand seiner Ausführungen nicht bestimmt werden. Seine islamische Weltsicht kann als weit bezeichnet werden. Er scheut sich nicht, philosophische Gedanken oder sufische Erzählungen zu integrieren und läßt bewußt die religiösen Wesen Engel in seiner Enzyklopädie illustrieren. Selbstverständlich zieht er den Koran als Quelle heran, aber sowohl zu den Tieren als auch zu den Engeln nur in beschränktem Maße. Eine strenggläubige, konservative Haltung kann ihm nicht nachgewiesen werden. Er wuchs bereits in

2 Z.B. in Koran 6, 111 u. 158; 11, 12; 15, 7; 16, 33; 25, 7; 43, 53.

einer Umgebung auf, die dem Sufitum gegenüber tolerant eingestellt war. In Mosul lernte Qazwīnī die Wertschätzung der Vernunftwissenschaften kennen. Zur Zeit der Abfassung seines Werkes ermöglichte ihm die religiös offene Atmosphäre unter den ersten Jahren mongolischer Herrschaft, diese weite islamische Weltsicht in seiner Enzyklopädie öffentlich umzusetzen.

Im Rahmen seines Religionsverständnisses präsentiert Qazwīnī ein naturkundlich geprägtes Weltbild. Es konnte gezeigt werden, daß der formale Rahmen seiner Weltbeschreibung in eine Traditionslinie mit den naturkundlichen Teilen der philosophischen und mit den in persischer Sprache verfaßten naturkundlichen Enzyklopädien einzureihen ist, deren Ausgangspunkt die aristotelische *Physik* bildet. Diese zunächst nur anhand formaler Kriterien aufgestellte These wird durch die neu gewonnenen Erkenntnisse über die Ausbildung unseres Autors gestützt. Der von Qazwīnī als sein Lehrer in Mosul ausgewiesene Aṭīr ad-Dīn al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar al-Abharī verfaßte selbst eine philosophische Enzyklopädie, die in dieser Tradition steht. Sie ist dreigeteilt in Logik, Physik und Theologie. Wir können davon ausgehen, daß al-Abharī seinen Schüler während der zehn gemeinsam in Mosul verbrachten Jahre darin ausbildete. Auf der Grundlage der durchgeführten Quellenuntersuchung können wir diese Annahme schließlich beweisen. Qazwīnī kannte arabische philosophische Enzyklopädien, die er in seiner Weltbeschreibung rezipiert. Außerdem hatte er Kenntnis von persischen naturkundlichen Enzyklopädien, die den arabischen Gelehrten wohl nicht vertraut waren, aus denen er ebenfalls schöpft. Er selbst konzentriert sich auf die Naturkunde und verfaßt in arabischer Sprache eine naturkundliche Enzyklopädie. Es scheint sich um die erste in arabischer Sprache verfaßte Enzyklopädie zu handeln, die sich speziell der Naturkunde widmet. Sein Interesse für die Naturkunde mag sich aus seinem in der *Geographie* abzulesenden Sinn für praktische Dinge, verbunden mit einer lebensnahen Beobachtungsgabe erklären. Als ausgebildeter Jurist und nach langjährigem Studium der Vernunftwissenschaften wählt er unter ihren vielen Disziplinen die Naturkunde aus, um das ihr zugrundeliegende Weltbild in seiner Enzyklopädie zu vermitteln.

In dieses naturkundliche Weltbild läßt Qazwīnī seine profunde Kenntnis der philosophischen Literatur einfließen. Durch die Quellenuntersuchung konnte gezeigt werden, daß entscheidende strukturelle Gedanken aus der philosophischen Literatur, insbesondere aus dem Werk der *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*, in Qazwīnīs Verständnis und seine Präsentation der Welt eingeflossen sind. Dies wurde zum einen deutlich an der Einteilung des Tierreichs. Bedeutungsvoller ist die Tatsache, daß Qazwīnī zu jeder dieser Tierklassen eine definitorische Einleitung formuliert, deren Gedanken, wenn nicht sogar deren Wortlaut aus den *Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* stammen. Nicht nur jede Tierklasse, sondern auch jedes der drei Naturreiche wird auf diese Weise eingeleitet. Im ersten Teil des Buches findet sich ebenfalls eine definitorische Einleitung über die Himmelsbewohner. Dafür hat Qazwīnī

entscheidende Gedanken im Wortlaut aus den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* übernommen, obwohl die philosophische Enzyklopädie nicht eigentlich von den Himmelsbewohnern handelt. Einige Details der von mir untersuchten Einleitungen können auf philosophische Werke Ibn Sīnās zurückgeführt werden. Schließlich schreibt Qazwīnī in der philosophischen Sprache der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* den religiösen Engelwesen als zentrale Aufgabe eine kosmische Vermittlerrolle zu und läßt sie auf diese Weise zum Dreh- und Angelpunkt seiner Welt werden. In der Integration dieser theoretischen Gedanken in seine Weltbeschreibung liegt eine der eigenständigen und besonders herausragenden Leistungen Qazwīnīs, wodurch sich sein Werk wesentlich von dem der persischen naturkundlichen Enzyklopädisten unterscheidet. Die von Qazwīnī studierten und verarbeiteten philosophischen Texte waren noch in Bagdad unter dem Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (576/1180-622/1225) öffentlich verbrannt worden. Derartiges Gedankengut wurde in streng religiösen Kreisen abgelehnt. Daher wohl nennt Qazwīnī seine philosophische Quelle kein einziges Mal, so daß diese wichtige Verbindung dem Leser zuerst einmal verborgen bleibt. Wir können vermuten, daß er sich nicht öffentlich zu dieser Abhängigkeit bekennen wollte. Wenn Qazwīnī dennoch den Mut hatte, diese Gedanken und sogar den Text der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* direkt zu verwenden, zeugt dies von seiner besonders hohen Wertschätzung der Philosophie. Sein Weltbild ist also nicht nur naturkundlich, sondern stützt sich wesentlich auf philosophische Ideen.

Sein im islamischen Glauben verankertes naturkundlich-philosophisches Weltbild wird von Qazwīnī enzyklopädisch vermittelt. Er nutzt dafür in hervorragender Weise die Form der systematischen Enzyklopädie. Dies zeigt sich zum Einen im klaren Aufbau seines Gesamtwerkes. Qazwīnī orientiert sich am Vorbild der *Physik* des Aristoteles in der Tradition der islamischen philosophischen Enzyklopädien. Wie in diesen Werken üblich, teilt er sein Buch in zwei Teile, einen supralunaren und einen sublunaren Bereich, in Himmel und Erde. Hauptgewicht erhält die Darstellung der drei Naturreiche: der Mineralien, Pflanzen und Tiere. Im Gegensatz zu den persischen naturkundlichen Enzyklopädien beschränkt sich Qazwīnīs Werk auf die Behandlung der primär naturkundlichen Wissensgebiete. Auf Wissenschaften, die aus der Physik abgeleitet sind, wie Chemie oder Traumdeutung, geht er nicht ein. Die Auffassung Qazwīnīs vom Aufbau der Welt läßt sich daher deutlich am Aufbau seines Werkes ablesen. Seine naturkundliche Enzyklopädie besticht aufgrund ihrer Klarheit und Übersichtlichkeit und übertrifft darin die älteren persischen Bücher.

Die untersuchten Tier- und Engeldarstellungen zeichnen sich erstens im Großen und zweitens im Kleinen durch einen übersichtlichen Aufbau aus und zeugen von Qazwīnīs organisatorischer Fähigkeit, die gesammelten, sehr unterschiedlichen Materialien zu einem sinnvollen Ganzen zu fügen. Es konnte gezeigt werden, welche große Mühe Qazwīnī darauf verwendet, jedem Geschöpf als einem

charakteristisch darzustellenden Individuum einen eigenen Abschnitt zu widmen und ihm durch lebendige Geschichten ein ganz spezielles, unverwechselbares Gesicht zu verschaffen. Aufgrund dieses eifrigen Bestrebens läßt er gegebenenfalls einen allseits bekannten Bericht außer acht, oder schreibt eine ihm wichtige Erzählung einer neuen Gestalt zu und scheut sich auch nicht davor, eine religiöse Überlieferung umzuwidmen. Bei der Darstellung der Engel war dieses Vorhaben wegen der andersgearteten Vorbilder besonders schwierig durchzuführen. Dieses starke Bemühen um Eindeutigkeit zeugt von Qazwīnīs Willen, eine Enzyklopädie zu verfassen, anhand derer jeder Leser in die Lage versetzt werden sollte, die einzelnen Wesen zweifelsfrei identifizieren zu können.

Sein enzyklopädisches Vorgehen zeigt sich in überragender Weise in seiner Sammeltätigkeit. Seine Zusammenstellung sowohl der Tiere als auch der Engel zeichnet sich durch eine besonders hohe Anzahl von Geschöpfen aus, die individuell geschildert werden. Er übertrifft darin alle seine Vorgänger. Nicht nur in der Sammlung dieser hohen Anzahl einzelner Geschöpfe, sondern auch in der hohen Anzahl zusammengetragener Quellen zu den einzelnen Geschöpfen zeichnet sich Qazwīnīs Arbeit aus. Er hat für seine Darstellung beider Themen – wie er selbst schildert – weit verstreutes Material zusammengetragen und dieses in neuer Form zusammengesetzt.

Für die Tierbeschreibungen hat Qazwīnī als Hauptquelle die persische naturkundliche Enzyklopädie des Šahmardān genutzt, von der erstens die Kombination einer allgemeinen Beschreibung mit der Darstellung des medizinischen Nutzens, zweitens zahlreiche inhaltliche Informationen übernommen wurden. Als Grundgerüst für seine Darstellung der Tiere hat er einen persischen Text gewählt. Diese Tatsache beweist uns, daß die persische Literatur sich im Bereich der Naturkunde im 6./12. Jahrhundert soweit entwickelt hatte, daß eine Übernahme für den arabischen Leser fruchtbar war. Qazwīnī verfügte demnach über eine breite Kenntnis der persischen Literatur, die er durch seine Übertragung ins Arabische einem neuen Publikum zugänglich machte. Daß Qazwīnī den Namen Šahmardāns nicht erwähnt, mag an der Unbekanntheit dieses Autors unter den arabischsprachigen Gelehrten liegen. Seine Form einer enzyklopädischen, naturkundlichen Weltbeschreibung in Verbindung mit einer ausgeprägten erzählerischen Tendenz fand auf diese Weise große Verbreitung.

Gerade dieses erzählerische Element fasziniert Qazwīnī offenbar so sehr, daß er sich bemüht, weitere, ergänzende Quellen heranzuziehen. In Bezug auf die Tiere sind insbesondere die Geschichten aus der *Mirabilia*-Literatur in diesem Zusammenhang zu nennen, aber auch Motive, die z.B. in den Erzählungen über die Reisen Sindbāds auftauchen. Diese Tiererzählungen werden zum Teil seit der Antike in literarischer Form tradiert. Es scheint, daß sich diese Tradition speziell in der persischen Literatur weiterentwickelt hat. Qazwīnī findet sie bereits in den Text seiner persischen Quelle integriert vor. In Bezug auf die Engel konnten die

Prophetengeschichten als Quelle nachgewiesen werden. Diese wohl auf mündliche Überlieferung zurückzuführenden Erzählungen waren bereits vor Qazwīnī in literarischer Form gesammelt worden, und einige davon konnten auch in den kosmographischen Einleitungen der Weltgeschichtsbücher belegt werden. Qazwīnī legt großen Wert auf die erzählerischen Elemente, die er in schlüssiger und pointierter Form zu gestalten weiß. In der Einarbeitung und Ausführung dieser Erzählungen in seine naturkundliche Enzyklopädie auf theoretischem Fundament liegt Qazwīnīs großes Verdienst, wodurch sein Buch für viele Leser sehr attraktiv wurde.

Eine weitere Attraktivität seines Werkes stellen die Illustrationen dar. Die Bilder dienen Qazwīnī einerseits zur Veranschaulichung seines Textes, den sie malerisch begleiten. Insofern unterstützen sie das erzählerische Element in Qazwīnīs Darstellungen und tragen zur Farbigkeit des Werkes bei. Wir sahen, daß einige der illustrierten Themen in die Tradition der wissenschaftlichen Buchillustration einzuordnen sind. Sie geben zusätzliche und teilweise sehr präzise Informationen, die über den Text hinausgehen. Dies zeigt sich bei den Tierdarstellungen, die oft die fehlende Beschreibung des Tieres im Text ersetzen. Die Illustrationen dienen daher ihrerseits der möglichst genauen Identifikation des beschriebenen Geschöpfes. Wenn Qazwīnī ein Thema wie das über die Engel in einem solchen Zusammenhang zum ersten Mal zur Illustration auswählt, zeugt das von seinem Bestreben nach einer sachlichen Bearbeitung und exakten Darstellung der religiösen Wesen. Die Bilder tragen ohne Zweifel dazu bei, dem Werk ein größeres wissenschaftliches Gewicht zu verleihen.

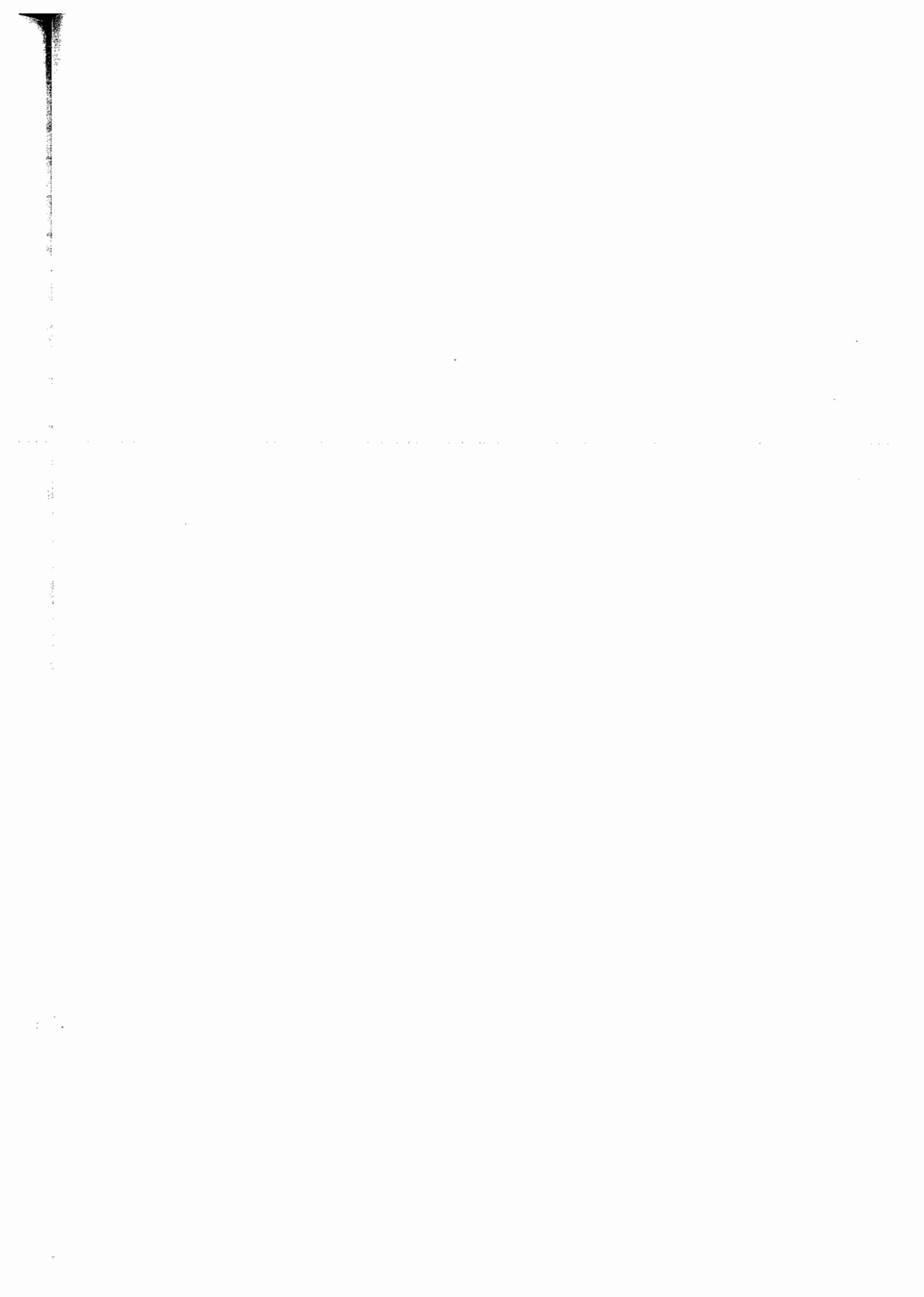
Wie wir beobachten konnten, reichert Qazwīnī sein naturkundliches Grundgerüst in hohem Maße an. Er blickt dabei in alle Richtungen und vereint scheinbar nicht zueinander Passendes. In seinem Werk fließen die verschiedenen wissenschaftlichen Traditionen des arabischen und iranischen Kulturkreises zusammen. Er stellt die persische naturkundliche Tradition auf eine philosophische Basis. Bei seiner Tierdarstellung kombiniert er eine allgemeine Beschreibung des Tieres mit der Darstellung des medizinischen Nutzens seiner Körperteile. Hierfür zieht er gleichberechtigt so unterschiedliche medizinische Werke wie Balīnās *Kitāb al-ḥawāṣṣ* und Ibn Sīnās *Qānūn* heran. Bei seiner Darstellung der Engel integriert er philosophische Ideen in das religiöse Bild und kombiniert dies mit lebendigen Erzählungen aus der volkstümlichen mündlichen Überlieferung, die sowohl von den Philosophen als auch von sunnitisch-orthodoxen Theologen abgelehnt wurden. Wie wir an dem Beispiel seiner Präsentation der Bagdader Persönlichkeiten sehen konnten, zeichnet sich Qazwīnī darin aus, auf äußerst subtile und diplomatische Art, Widersprüchlichkeiten vermeidend, seine Überzeugungen dem Leser nahezubringen. So verhält es sich auch bei seiner Verwendung der *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'* als Quelle. Unauffällig und daher keine Widersprüche hervorrufend, baut Qazwīnī die neuplatonisch beeinflussten Ideen in seine

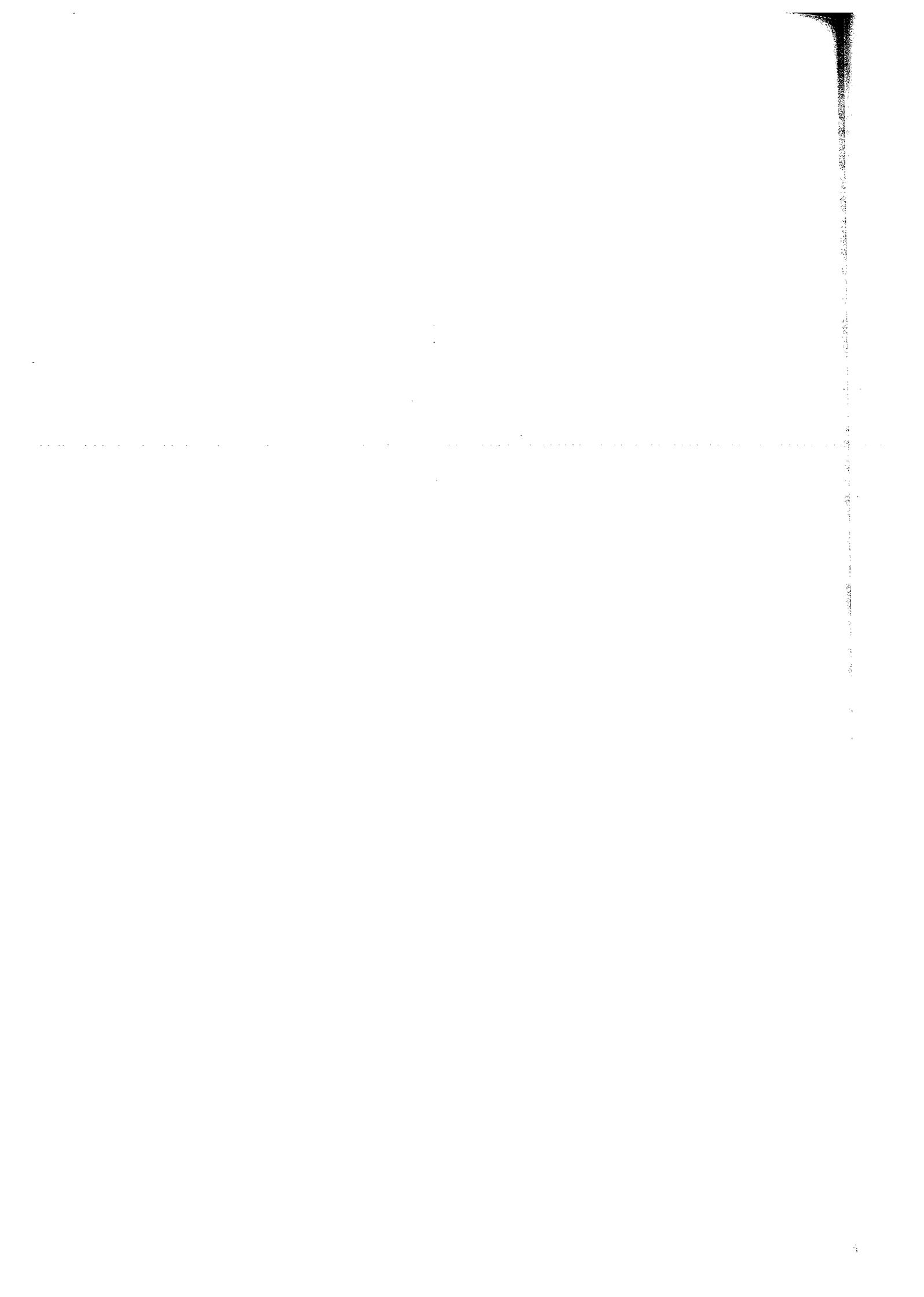
Weltbeschreibung ein. Gerade durch die spezifische und geschickte Kombination divergierender Traditionen zu einem überzeugenden Ganzen zeichnet sich Qazwīnīs Weltbeschreibung aus.

Qazwīnī, der als Jurist zu den *‘ulamā’*, den Religionsgelehrten gehört, ist erfüllt von einem philosophisch–naturkundlichen Weltbild, das von einem weitgefaßten islamischen Gottesverständnis beseelt wird. Versuchen wir uns vorzustellen, für welche Leserschaft Qazwīnī seine enzyklopädische Weltbeschreibung verfaßt hat, so können wir erahnen, welche Verbreitung das darin vermittelte Weltbild gefunden hat. Sein Werk ist ebenso lehrreich wie unterhaltend. Es ist sein selbstgestecktes Ziel, einer gebildeten und charakterlich gereiften Leserschaft weit verstreutes Einzelwissen in einer systematisch angeordneten Form zugänglich zu machen und ihr auf dem Weg der Gotteserkenntnis behilflich zu sein. In Wāsiṭ ist Qazwīnī eine angesehene Persönlichkeit mit einem Schülerkreis, zu der ein Arzt gehört. In Bagdad wird sein Werk von einem Historiker gelesen. Dem mongolischen Gouverneur von Bagdad, selbst ein Historiker, ist eine der Handschriften gewidmet. Es ist bezeugt, daß sich ein ši‘ītischer Theologe aus al-Ḥilla in der Kosmographie unterrichten ließ. Das Studium seines Textes wird beglaubigt, wie es für wissenschaftliche Bücher üblich war. Auch wenn bislang eine Rezeptionsgeschichte des über Jahrhunderte hinweg beliebten Werkes aussteht, können wir zumindest für Qazwīnīs eigene Zeit davon ausgehen, daß zu seinem Leserkreis ein großer Teil der Gelehrten zu zählen ist. Dem Wesen einer Enzyklopädie entsprechend wird sein Werk nicht von Spezialisten einzelner naturkundlicher Disziplinen hinsichtlich der über ihr Fachgebiet gesammelten Nachrichten studiert worden sein. Das Werk diente der Fortbildung des Allgemeinwissens aller Gebildeten. Die Mehrheit der Gelehrten bewegte sich in einer höfischen Umgebung und trug durch Vermittlung derartigen Allgemeinwissens zur Erziehung der politischen Eliten bei. Qazwīnīs Werk, das durch seinen klaren Aufbau überzeugt, gleichzeitig umfassend und gebündelt, gelehrt und verständlich ist, zudem noch durch Geschichten erheitert und durch prächtige Illustrationen das Auge erfreut, war für diese Aufgabe besonders geeignet. Folglich können wir davon ausgehen, daß eine große Gruppe der Gelehrten und der Herrschenden dieser Zeit das in Qazwīnīs Enzyklopädie vermittelte philosophisch–naturkundliche Weltbild für sinnvoll und nützlich hielten. Dieses Weltbild stellt insofern keine Minderheitenmeinung dar, sondern war höchstwahrscheinlich weit verbreitet und wurde von vielen Zeitgenossen geteilt.³

³ Peters (1968) 133: „The point should be made that none of these are technical handbooks for the eyes of the expert alone. Jāhīz, Qazwīnī, and Damīrī, particularly, were popular authors in Islam and the Hellenic information and attitudes incorporated into their work were shared with a wide circle of readers.“

Die Untersuchung von Qazwīnīs kosmographischem Werk hat ergeben, daß die Theorie der Dekadenz der arabischen Wissenschaft, ausgelöst durch die Mongolen, die gerade an seinem Buch über die *Wunder der Schöpfung* belegt wurde, nicht aufrechterhalten werden kann. Sein Werk ist eine vortreffliche Enzyklopädie, die auf der Basis eines tiefen islamischen Glaubens ein naturkundliches Weltbild, verfeinert durch philosophische Ideen und bereichert durch wunderbare Erzählungen und farbige Illustrationen auf einmalige Weise vermittelt. Die bis dahin unbekannte Mischung divergierender Traditionen ohne Reibung hat dem Werk einen unerhörten Erfolg beschert.





Abkürzungsverzeichnis

BGA	Bibliotheca Geographorum Arabicorum
B.L.	British Library
B.N.	Bibliothèque Nationale
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CHAL	The Cambridge History of Arabic Literature.
CHI	The Cambridge History of Iran. Cambridge, 1968ff.
EI 1	Enzyklopädie des Islam. 4 Bde. Leiden, 1913ff.
EI 2	The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1954ff.
EIr	Yarshater, Ehsan (Hg.): Encyclopaedia Iranica. London, 1982ff.
FO	Folia Orientalia
GAL (S)	Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Literatur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage. 2 Bde. Leiden, 1943–1949. Nebst Supplementband 1–3 (1937–1942).
GAP	Grundriß der arabischen Philologie
GAS	Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden, 1967ff.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HS	Handschrift
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MS	Manuscript
N.B.	Nationalbibliothek
PK	Preußischer Kulturbesitz
REI	Revue des Études Islamiques
RO	Rocznik Orientalistyczny
SA ^c AS	Ṣalla allāhū ^c alayhī wa-sallam
Shorter EI	The Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1953.
TKS	Top Kapi Saray, Bibliothek
WdO	Die Welt des Orients
ZDMG (S)	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, (Supplement)

Bibliographie

Primärquellen

- ABŪ DĀWŪD: *Sunan*. Ed.: Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ^cAbd al-Ḥamīd. 4 Bde. Kairo, o.J. (ca.1935).
- ^cAĞĀ'IB AD-DUNYĀ'. Ed. u. Übers.: L.P. Smirnova: *Čudesā mira*. Moskau, 1993.

- AḤBĀR AŞ-ŞĪN WA-L-HIND. Ed. u. Übers.: Jean Sauvaget: *Relation de la Chine et de l'Inde, rédigée en 851*. Paris, 1948.
- AḤMAD IBN ḤANBAL: *Musnad*. Ed.: 6 Bde. Kairo, 1313/1895.
- ĀLĪ B. SAHL RABBAN AṬ-ṬABARĪ, Abu l-Ḥasan: *Firdaws al-ḥikma fi ṭ-ṭibb*. Ed.: Muḥammad Zabayr aṣ-Ṣidīqī. Berlin, 1928.
- ARISTOTELES: *Tierkunde*. Übers.: Paul Gohlke. Paderborn, 1949.
- *Über die Glieder der Geschöpfe*. Übers.: Paul Gohlke. Paderborn, 1959.
- *Über die Zeugung der Geschöpfe*. Übers.: Paul Gohlke. Paderborn, 1959.
- BALĀDURĪ, Aḥmad b. Yaḥyā al-: *Kitāb futūḥ al-buldān*. Ed.: M.J. de Goeje. Leiden, 1866.
- BAYDĀWĪ, ʿAbdallāh b. ʿUmar al-: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*. Ed.: 5 Bde. Beirut, o.J. (Nachdruck Kairo, 1930).
- BĪRŪNĪ, Abu r-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Hwārizmi al-: *Kitāb fī taḥqīq mā li-l-Hind*. Ed.: Wizārat al-maʿārif li-l-ḥukūma al-ʿāliyya al-Hindiyya: (Nach der HS Paris, Sammlung Schefer Nr. 6080). As-Silsila al-ḡadīda min maṭbūʿāt dā'ira al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya 11. Haydarabad, 1377/1958. (s. Sachau 1888).
- *Ātār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḥāliya*. Ed.: Edward C. Sachau: *Chronologie Orientalischer Völker von Albērūnī*. Leipzig, 1878. (s. Sachau 1879).
- *Kitāb aṣ-ṣaydana fi-ṭ-ṭibb*. Ed. U. Übers.: Hakim Mohammad Said: *Al-Birun's Book on Pharmacy and Materia Medica*. Karachi, 1973.
- BUḤĀRĪ: *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Ed.: 9 Bde. Kairo, 1345/1926.
- DĀRIMĪ: *Sunan*. Ed.: 2 Bde. Beirut, o.J.
- DIOSKURIDES. Übers.: J. Berendes: *Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos Arzneimittellehre in fünf Büchern*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1902. Unv. Nachdruck als Interimskommentar zur Faksimile-Ausgabe des Dioskurides Neapolitanus. Graz, 1987.
- FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ: *Tafsīr al-kabīr*. Ed.: 16 Bde. 2. Aufl. Teheran, o.J.; (b) 8 Bde. Kairo, 1307/1889–1308/1890.
- ĠĀBIR IBN ḤAYYĀN, Abū Mūsā: *Kitāb as-sumūm*. (s. Siggel).
- ĠĀḤIṢ, Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr al-: *Kitāb al-ḥayawān*. Ed.: ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn. 2. Aufl., 7 Bde. Kairo, 1385/1965–1389/1969.
- *ʿUṭmāniyya*. Ed.: Kairo, 1955.
- ĠARNĀṬĪ, Abū Ḥāmid al-Andalusī al-: *Tuḥfat al-albāb*. Ed. u. Teilübers.: Gabriel Ferrand: „Le Tuḥfat al-albāb. D'après les Mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nat. et le Ms. d'Alger“. In: *Journal Asiatique*. Juillet–Septembre (1925). 1–148 u. 193–304. (s. Ducatez).
- ĠAZARĪ, Ibn ar-Razzāz al-: *Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handisiyya*. (s. Hilli).
- HAMADĀNĪ, Muḥammad b. Maḥmūd: *Aḡā'ib-nāma*. Ed.: Ġaʿfar Mudarris Ṣādiqī. Teheran, 1375/1996.
- ḤATĪB AL-BAGDĀDĪ, Abū Bakr Aḥmad al-: *Ta'riḥ Bagdād aw Madīnat as-Salām*. (s. Lassner).

- IBN ABI L-ḤAWĀFIR, Ğamāl ad-Dīn ʿUṭmān b. Aḥmad b. ʿUṭmān b. Hibatullāh: *Badāʾiʿ al-akwān fī manāfiʿ al-ḥayawān*. HS: Dublin, Chester Beatty Library. Nr. 4352. Datiert: 725/1325.
- IBN ABĪ UṢAYBĪʿA, Muwaffaq ad-Dīn: *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*. Ed.: 3 Bde. Beirut, 1979.
- IBN AL-AṬĪR, ʿIzz ad-Dīn ʿAlī: *Al-Kāmil fī at-taʾrīḥ*. Ed.: 13 Bde. Beirut, 1965–67.
- IBN AL-BAYṬĀR, Abū Muḥammad ʿAbdallāh: *Al-Ĝāmiʿ li-mufradāt al-adwiyya wa-l-aġdiyya*. Ed.: Qāsim Muḥammad ar-Raġab. 2 Bde. Bagdad, o.J. (s. Sontheimer).
- IBN AD-DAWĀDĀRĪ, Abū Bakr b. ʿAbdallāh b. Aybak: *Kanz ad-durar*. Ed.: Bernd Radtke: Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Erster Teil. Kosmographie. Wiesbaden, 1982.
- IBN AL-FAQĪH, Abū Bakr Aḥmad al-Hamadānī: *Muḥtaṣar min kitāb al-buldān*. Ed.: M.J. De Goeje: Compendium libri Kitāb al-Boldān. Auctore: Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī. BGA 5. Leiden, 1885. (s. Massé).
- IBN AL-FUWAṬĪ, Kamāl ad-Dīn Abu l-Faḍl ʿAbdarrazzāq b. Aḥmad: *Al-Ḥawādit al-ġāmiʿa wa-t-tagārib an-nāfiʿa fi l-miʾa as-sābiʿa*. Ed.: Muṣṭafā Ğawād und Muḥammad Riḍā aš-Šabībī. Bagdad, 1351/1934.
- *Talḥiṣ maġmaʿ al-ādāb fī muġam al-alqāb*. Ed.: Muṣṭafā Ğawād. Bd. IV (ʿIzz ad-Dīn - Qayl). Damaskus, 1962.
- IBN AL-ĜAWZĪ, ʿAbd ar-Raḥmān: *Talbīs Iblīs*. (s. Margoliouth).
- IBN AN-NADĪM, Abu l-Faraġ Muḥammad b. Ishāq b. Abī Yaʿqūb: *Kitāb al-fihrist*. Ed.: Riḍā Taġaddud. (Beirut), o.J. (s. Dodge).
- IBN AL-QUFF, Abu l-Faraġ b. Muwaffiq ad-Dīn Yaʿqūb b. Ishāq: *Kitāb al-ʿumda fi l-ġirāḥa*. Ed.: 2 Teile, Ḥaydarabad, 1356/1937. (s. Kircher).
- IBN ʿARABĪ, Muḥiy ad-Dīn Abū ʿAbdallāh: *Tafsīr al-qurʾān al-karīm*. Ed.: Muṣṭafā Ğālib. 2 Bde. Beirut, o.J.
- IBN FAḌLĀN, Aḥmad: *Risāla*. Ed. u. Übers.: A. Zeki Validi Togan: *Ibn Faḍlān's Reisebericht*. Leipzig, 1939.
- IBN ḤALLIKĀN, Šams ad-Dīn: *Kitāb wafayāt al-ʿayān wa-anbāʾ az-zamān*. (s. De Slane).
- IBN HIŠĀM, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik: *As-Sīra an-nabawiyya*. Ed.: 2. Aufl. Kairo, 1955.
- IBN HUBAL, Abu l-Ḥasan ʿAlī Aḥmad b. ʿAlī: *Kitāb al-muḥtārāt fi ṭ-ṭibb*. Ed.: 2 Bde. Haydarabad, 1362/1934–1364/1944.
- IBN ḤURDĀDBIḤ, Abu l-Qāsim ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Ed.: M.J. De Goeje: Liber viarum et regnorum. Auctore: Abu'l-Kāsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordādhbeh. BGA 6. Leiden, 1889.
- IBN MĀĜA: *Sunan*. Ed.: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. 2 Bde. Kairo, 1372/1952–1373/1953.
- IBN MANZŪR, Ğamāl ad-Dīn: *Lisān al-ʿArab*. Ed.: 15 Bde. Beirut, 1388/1968.

- IBN QUTAYBA, Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muslim: *Kitāb ʿuyūn al-aḥbār*. Ed.: 4 Bde. Kairo: Dār al-kutub, (1963–1964). (s. Kopf 1949).
- *Kitāb al-maʿānī al-kabīr*. Ed.: 3 Bde. Haydarabad, 1328/1949–1329/1950.
- IBN SĪNĀ, Abū ʿAlī al-Ḥusayn b. ʿAlī: *Kitāb šifāʾ an-nafs. Aṭ-Ṭabīʿiyyāt. 8 Al-Ḥayawān*. Ed.: Ibrāhīm Madkūr. Kairo, 1390/1970.
- *Al-Qānūn fi ṭ-ṭibb*. Ed.: 3 Bde. Beirut: Dār Šādir (New reprint by offset) o.J.
- *Risāla fī ḥudūd*. Ed. u. Übers.: Goichon, A.–M.: Avicenne. Livre des Définitions. Kairo, 1963.
- IBRĀHĪM B. WAŠĪF ŠĀH: *Muḥtaṣar al-ʿaġāʾib*. (s. Carra de Vaux)
- IDRĪSĪ, Abū ʿAbdallāh: *Kitāb nuzhat al-muštāq fi ḥtirāq al-āfāq*. Ed.: E. Cerulli, F. Gabrieli, Levi della Vida u.a.: Al-Idrīsī. Opus Geographicum. Neapel, 1970. (s. Maqbul).
- IḤWĀN AŠ-ŠAFĀʾ: *Rasāʾil iḥwān aš-šafāʾ wa-ḥullān al-wafāʾ*. Ed.: 4 Bde. Beirut, 1376/1957. (s. Dieterici I–XIV u. Diwald).
- KALĪLA WA-DIMNA. Ed.: Beirut, 1991.
- KĀTĪB ČELEBĪ, Ḥaġġī Ḥalīfa: *Kašf az-zunūn*. Ed. u. Übers.: Gustav Fluegel: Lexicon Bibliographicum et Enxlopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa, celebrato compositum. Ad codicum Vindobonensium Parisiensium et Berolinensis. Fidem Primum Edidit Latine Vertit et Commentario Indicibusque. Bd. 1. New York, 1835.
- KINDĪ, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Iṣḥāq al-: *Risāla fī ḥudūd al-ašyāʾ wa-rusūmihā*. Ed.: M.A. Abū Rīda: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*. 1369/1950. 163–179.
- KISĀʾĪ, Muḥammad b. ʿAbdallāh al-: *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*. Ed.: Isaac Eisenberg. Leiden, 1922.
- KITĀB NUʿŪT AL-ḤAYAWĀN. (Pseudo-Aristoteles). HS: London, British Library MS Or. 2784.
- KITĀB ʿAĠĀʾIB AL-HIND. (Buzurg b. Šahriyār Rāmhurmuzī). Ed. u. Übers.: Marcel Devic: *Livre des Merveilles de L'Inde par le Capitaine Bozorg fils de Chahriyār de Rāmhormoz*. Leiden, 1883–1886.
- LISĀN AL-ʿARAB s. Ibn Manzūr.
- MAQDISĪ, Muṭahhar Ibn Ṭāhir al-: *Kitāb al-badʾ wa-t-taʾrīḥ*. Ed.: M.C. Huart: *Kitāb al-badʾ wa-t-taʾrīḥ li-Abī Zayd Aḥmad bn Sahl al-Balḥī*. I. Paris, 1899. Paris, 1899. (s. Huart).
- MASʿŪDĪ, Abū i-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn al-: *Kitāb murūġ ad-ḍahab wa-maʿādin al-ġawhar*. Ed. u. Übers.: C. Barbier de Meynard und Pavet de Courteille: *Les prairies d'or*. 9 Bde. Paris, 1861–1917.
- MUQADDASĪ, Abū ʿAbdallāh Šams ad-Dīn al-: *Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*. (s. Collins).
- MUSLIM: *Aš-Šaḥīḥ*. Ed.: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī: Kairo, 1374/1955–1375/1956.
- MUSTAWFĪ, Ḥamduillāh al-Qazwīnī al-: *Taʾrīḥ-i guzīda*. (s. Meynard).

- *Nuzhat al-qulūb*. (s. Le Strange u. Stephenson).
- PHILOSTRATOS. Ed. u. Übers.: Mumprecht, Vroni: Philostratos. Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch-Deutsch. München, 1983.
- PHYSIOLOGUS. Übers.: Treu, Ursula: Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik. Berlin, 1981.
- QALĀNISĪ, al-: *Aqrābādīn*. Ed.: Muḥammad Zuhayr al-Bābā. Aleppo, 1403/1983.
- QAZWĪNĪ, Zakariyyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-: *ʿAğā'ib al-maḥlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt*. (1) HS: München, Bayerische Staatsbibliothek. Cod. arab. 464; (2) Ed.: (a) Ferdinand Wüstenfeld: *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Erster Theil. Kitāb ʿağā'ib al-maḥlūqāt. Die Wunder der Schöpfung. Aus den Handschriften der Bibliotheken zu Berlin, Gotha, Dresden und Hamburg*. Göttingen, 1849; (b) Fārūq Sa^cd. Beirut: Dār al-Āfaq al-Ġadīda. 3. Aufl., 1978; (c) Beirut: Dār aš-Šarq al-ʿArabī, o.J.; (d) als Randglosse von: Hanafī, ʿAbd al-Ḥamīd Aḥmad: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā li- ... Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī*. Kairo (um 1963).
- *Ātār al-bilād wa-aḥbār al-ʿibād*. Ed.: (a) Ferdinand Wüstenfeld: *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. Die Denkmäler der Länder*. Göttingen, 1848; (b) Beirut: Dār Šādir, o.J. = Qazwīnī, Ātār.
- QUR'ĀN AL-KARĪM.
- QURṬUBĪ, Muḥammad b. Aḥmad Abū ʿAbdallāh al-Anšārī: *Ġāmi^c li-aḥkām al-qur'ān*. Ed.: 20 Bde. Beirut, o.J.
- RĀFIʿĪ, ʿAbd al-Karīm: *Kitāb at-tadwīn fī dīkr ahl al-ʿilm bi-Qazwīn*. (s. Golrīz u. Amirshahi).
- RASĀ'IL s. Iḥwān aš-Šafā'.
- RĀZĪ s. Faḥr ad-Dīn und Zakariyyā'.
- ŠAFADĪ, Šalāḥ ad-Dīn Ḥalīl b. Aybak aš-: *Al-Wāfī bi-l-wafayāt*. Ed.: Ritter, Hellmut (u.a.): Das Biographische Lexikon des Šalaḥaddīn Ḥalīl Ibn Aibak aš-Šafadī. Teil 14: Dihya Ibn Ḥalīfa bis Ziyād al-ʿAğam. Ed. Sven Dederling. Wiesbaden, 1982; Teil 16: Sahl bis ʿAbṭar. Ed. Wadād al-Qādī. Wiesbaden, 1982; Teil 19: ʿAbd al-ʿAzīm Ibn Abī l-Išba^c al-ʿAdwānī bis ʿAllān aš-Šu^cūbī. Ed. Riḍwān as-Sayyid. Beirut, 1993.
- SAFARĀT AS-SINDIBĀD AL-BAHRĪ. Ed.: L. Machuel: *Alf laila wa-laila: Safarāt as-Sindibād al-bahrī*. Alger, 1884. (s. Littmann u. Ferrand).
- ŠAHMARDĀN, Ibn Abi l-Ḥayr: *Nuzhat-nāma-i ʿAlā'ī*. Ed.: Farhang Ġahānpūr. Teheran, 1362/1983.
- SIBṬ IBN AL-ĠAWZĪ, Šams ad-Dīn Abu l-Muzaḥfar Yūsuf Ibn Qizoğlu: *Mir'āt az-zamān fī ta'rīḥ al-a^cyān*. Ed.: Iḥsān ʿAbbās. Beirut, 1405/1985.
- SUBKĪ, Tāğ ad-Dīn Abu l-Naṣr b. Taqī ad-Dīn ʿAlī: *Ṭabaqāt aš-šāfi^ciyya al-kubrā*. Ed.: 6 Bde. Kairo, 1323/1905-1324/1906.

- ṬABARĪ, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr: *Ĝāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl al-qurʿān*. Ed.: 12 Bde. 2. Aufl. Kairo, 1954.
- TAWḤĪDĪ, Abū Ḥayyān al-: *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʿānasa*. Ed.: Aḥmad Amīn und Aḥmad az-Zayn. 3 Teile. Beirut, 1932–1944. (s. Kopf 1955).
- TIMOTHEUS VON GAZA: *Peri zōōn*. Übers.: F.S. Bodenheimer und A. Rabinowitz: *Timotheus of Gaza on Animals. Peri zōōn. Fragments of a Byzantine paraphrase of an animal-book of the 5th Century A.D. Translation, Commentary and Introduction*. Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences Nr. 3. Paris/Leiden, 1949.
- TIRMIDĪ: *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Ed.: 13 Bde. Kairo, 1350/1931–1352/1934.
- TUḤFAT AL-ĠARĀʾIB. (Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib). Ed.: Ğalāl Matīnī. Teheran, 1371/1952.
- ʿUBAYDALLĀH B. ĞIBRĪL BUḤTĪŠŪʿ: *Kitāb manāfiʿ al-ḥayawān*. HS: London, British Library MS Or. 2784.
- YAʿQŪBĪ, Aḥmad Ibn Abī Yaʿqūb Ibn Wāḍiḥ al-: *Kitāb al-buldān*. (s. Wiet)
- YĀQŪT, Ibn ʿAbdallāh al-Ḥamawī: *Muġam al-buldān*. Ed.: (a) Ferdinand Wüstenfeld: *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. 6 Bde. (mit Anmerkungs- und Indexband). Leipzig, 1866–1873; (b) Dār Ṣādir u. Dār Bayrūt. 5 Bde. Beirut, 1374/1955–1376/1957. (s. Jwaideh).
- ZAKARIYYĀʾ AR-RĀZĪ, Abū Bakr Muḥammad b.: *Kitāb al-ḥawī fi ṭ-ṭibb*. Ed.: *Kitabu'l ḥawī fi't-tibb, (Rhazes' Liber Continens), (An Encyclopaedia of Medicine) by Abū Bakr Muḥammad B. Zakariyyā ar-Rāzī (d. 313 A.H./925 A.D.)*. 23 Teile. Hyderabad: Osmania University, 1374/1955–1390/1970.
- *Kitāb al-ḥawāṣṣ*. HS: Istanbul, Murat Molla 1826.
- ZAMAḤṢARĪ, Abu l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar: *Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*. Ed.: W. Nassan Lees: *The Qoran; with the Commentary of the Imam Aboo Al-Qasim Mahmood Bin ʿOmar Al-Zamakhshari, entitled „The Kashshaf ʿan Haqaiq al-Tanzil“*. 2 Bde. Calcutta, 1856.
- ZUHR, Abu l-ʿAlāʾ: *Kitāb al-ḥawāṣṣ*. HS: Berlin, Staatsbibliothek PK, Ahlwardt 6166 (Pm. 14).

Sekundärquellen

- ABU-LUGHOD, Janet: *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250–1350*. New York, 1989.
- ʿAFĪFĪ, Muḥammad aṣ-Ṣāqiq: *Tatawwur al-fikr al-ʿilmī ʿind al-muslimīn*. Kairo, 1976–1977.
- AHLWARDT, Wilhelm: *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1887–1899.
- AHRENS, Karl: *Das Buch der Naturgegenstände*. Kiel, 1892.

- AMIRSHAHI, Ardavan: „Le développement de la ville de Qazwīn jusqu'au milieu du VIIIe/XIVe siècle“. In: *REI* 49 (1981) 1–42.
- AMITAI-PREISS, Reuven: *Mongols and Mamluks. The Mamluk–Ilkhanid War, 1260–1281*. Cambridge, 1995.
- ANAWATĪ, G. C.: „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“. In: *EI* 2 II 751–755.
- „Abharī“. In: *EIr* I 216f.
- ANDRAE, Tor: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Upsala, 1926.
- ANSBACHER, Jonas: *Die Abschitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwīnī's Kosmographie zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen*. Kirchhain N.–L., 1905.
- ARCE, P. A.: „Ḥarīṣ = Rinoceronte“. In: *Al-Andalus* XVII (1952) 451–452.
- ARIOLI, Angelo: „Su una fonte di Mustawfī Qazwīnī“. In: *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*. Venedig, 1981. 29–41.
- „al-Rāfi‘ī“. In: *EI* 2 VIII 389.
- ARKOUN, Mohamed (Hg.): *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*. Paris, 1978.
- ARNALDEZ, R.: „al-Ḳurtubī“. In: *EI* 2 V 512–513.
- ARNOLD, Thomas, W.: *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. Oxford, 1928.
- ASHTIANY, Julia u.a. (Hg.): *CHAL. ʿAbbasid Belles–Lettres*. Cambridge, 1990.
- ʿĀṢIM, ʿAbd al-Amīr (Hg.): *Al-Muṣṭalaḥ al-falsafī ʿinda l-ʿArab*. Kairo, 1989.
- ʿĀṢŪR, Muṣṭafā: *ʿĀlam al-malāʾika: asrāruhū wa-ḥafāyāhū*. Kairo, 1409/1989.
- AUBIN, Jean: „Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans L'Iran“. In: A.H. Hourani und S.M. Stern (Hg.): *The Islamic City. A Colloquium*. Oxford, 1970.
- AYOUB, Mahmoud M.: *The Qurʾān and its Interpreters*. Albany, 1984.
- BAFFIONI, Carmela: *Storia della filosofia islamica*. Milano, 1991.
- BARTHOLD, Wilhelm: *An Historical Geography of Iran*. Princeton, 1984.
- „Djuwaynī“. In: *EI* 2 II 606f.
- BERGÉ, Marc: *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Damaskus, 1979.
- „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī“. In: Ashtiany, Julia u.a. (Hg.): *CHAL. ʿAbbasid Belles–Lettres*. Cambridge, 1990. 112–124.
- BERGH, C. van den: „al-Suhrawardī“. In: *EI* 1 IV 547f.
- „Djawhar“. In: *EI* 2 II 494.
- BERKEY, Jonathan: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of Islamic Education*. New Jersey, 1992.
- BLACHÈRE, R.: „Yāḳūt al-Rūmī“. In: *EI* 1 IV 1247f.

- BOCHART, Samuel: *Hierozoicon sive De Animalibus S. Sripturae*. 3 Bde. Leipzig, 1794–1796.
- BÖWERING, Gerhard: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Šūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin, 1980.
- BONEBAKKER, S.A.: „Notes on some old manuscripts of the Adab al-kātib of Ibn Qutayba, the Kitāb aš-Šinā'atayn of Abī Hilāl al-Askarī, and the Maṭal as-sā'ir of Diyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr“. In: *Oriens XIII–XIV* (1961) 159–194.
- „Adab and the concept of *belles-lettres*“. In: Ashtiany, Julia u.a. (Hg.): *CHAL. Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge, 1990. 16–30.
- BORG, G.: „Umayya b. Abī al-Šalt as a poet“. In: Vermeulen, U. und De Smet, D. (Hg.): *Philosophy and Arts in the Islamic World*. Leiden, 1998. 3–13.
- BOSWORTH, Clifford E.: „Iran and the Arabs before Islam“. In: Yarshater, Ehsan (Hg.): *CHI 3 (1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge, 1983. 593–612.
- „The Political and Dynastic History of the Iranian World“. In: Boyle, J.A. (Hg.): *CHI 5: The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge, 1968. 1–202.
- „Aġā'eb al-Maḳlūqāt“. In: *Elr* I 696f.
- BOTHMER, Hans-Caspar Graf von: *Die Illustrationen des „Münchener Qazwini“ von 1280. (cod. Monac. arab. 464). Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils*. München, 1971.
- BOYLE, John Andrew: „Dynastic and Political History of the Īl-Ḳhāns“. In: Boyle, J.A. (Hg.): *CHI 5: The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge, 1968. 303–421.
- BRÄU, H.H.: „Umaiġa“. In: *EI* I IV 1080.
- BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur*. 2. Aufl. 2 Bde. Leiden, 1943–1945. 3 Supplementbände. Leiden, 1937–1942.
- „al-Abharī“. In: *EI* 2 I 98f. = *EI* 1 74.
- „al-A^cmaš“. In: *EI* 2 I 431.
- „al-Ya^cḳūbī“. In: *EI* 1 IV 1247.
- BROWNE, Edward Granville: *A Literary History of Persia*. 4 Bde. Cambridge, 1951–1953.
- BÜCHNER, V.F. u. Golden, P.B.: „Saḳsīn“. In: *EI* 2 VIII 895–898.
- BÜRCEL, Johann Christoph: „‘Die Wunder der Schöpfung‘ von al-Qazwīnī. Ein Manuskript der Burgerbibliothek Bern“. In: *Asiatische Studien. Études Asiatiques*. L, 4 (1996) 701–718.
- CAHEN, Claude: *Fischer Weltgeschichte*. Bd. 14. *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Durchgesehene Ausgabe. Frankfurt, 1987.
- „La Correspondance de Diyā ad-Dīn ibn al-Aṭhīr. Liste de lettres et textes de diplômes“. In: *BSOAS* XIV (1952) 34–43.
- „Sibt Ibn al-Djawzī“. In: *EI* 2 III 752f.

- CALDER, Norman: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham“. In: Hawting, G.R. u. Shareef, A.-K.A.: *Approaches to the Qur'ān*. London, 1993. 101–140.
- CALVERLEY, E.E.: „Al-Abharī's ‚Īsāghūjī fī 'l-mantiq““. In: *D.B. Macdonald Memorial Volume*. Princeton, 1933. 75–85.
- „Nafs“. In: *EI 2 VII 880–883*.
- CARRA DE VAUX, Bernard: *L'Abrégé des Merveilles*. (Paris, 1889). Neuaufgabe: Paris, 1984.
- „Djawḥar“. In: *EI 1 I 1072*.
- CHAMBERLAIN, Michael: *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge, 1994.
- CHAUMONT, E.: „al-Shāfi'yya“. In: *EI 2 IX 185–189*.
- CHÉZY, A.–L. de: „Extraits du livre des merveilles de la nature et des singularités des choses créées, par Mohammed Kazwini, fils de Mohammed“. In: Silvestre De Sacy: *Chrestomathie arabe*. Paris, 1872. III 387–516.
- CHITTICK, William C.: *The Sufi Path of Knowledge*. Albany, New York, 1989.
- CHRISTENSEN, Peter: *The Decline of Iranshahr. Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*. Copenhagen, 1993.
- CLÉMENT–MULLET, J.J.: „Sur L'Enchainement. Des trois règnes de la nature; extrait de Kazwiny“. In: *Journal Asiatique X (1840) 421–431*.
- COLLINS, Basil Anthony: *The Best Divisions for Knowledge of the Regions. A Translation of Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*. Reading, 1994.
- COOPERSON, Michael: „Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfī. A Case Study in Biographical Traditions“. In: *Studia Islamica 86 (1997) 71–101*.
- CORBIN, Henry: *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. Princeton, 1990.
- *Die Smaragdene Vision. Der Licht–Mensch im persischen Sufismus*. Aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel. München, 1989.
- DECHARNEUX, Baudouin: „AnGES, Démons et Logos dans l'Oeuvre de Philon d'Alexandrie“. In: J. Ries (Hg.): *AnGES et Démons*. Louvain–La–Neuve, 1989. 147–175.
- DE SACY, Silvestre M. le Baron: *Chrestomathie Arabe, ou extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes. A l'usage des Élèves de l'École royale et spéciale des Langues orientales vivantes*. Seconde Édition, corrigée et augmentée. III. Paris, 1827.
- DE SLANE, Mac Guckin Baron: *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary translated from the Arabic*. 4 Bde. New York, 1842–1871.
- DIETERICI, Frederico: *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n.Chr.*. 14. Bde. Reprographischer Nachdruck der Leipziger Ausgabe von 1858–1891. Hildesheim, 1969.

- *Der Streit zwischen Mensch und Thier. Ein arabisches Märchen aus den Schriften der lauterer Brüder.* Berlin, 1858.
- DIWALD, Susanne: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Ihwān aṣ-Ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt.* Wiesbaden, 1975.
- DODGE, Bayard: *The Fihrist of al-Nadīm. A tenth Century Survey of Muslim Culture.* 2 Bde. New York, 1970.
- DUCATEZ, Guy: „La Tuḥfat al-albāb d'al-Ġarnāṭī“. In: *REI* 53 (1985) 141–241.
- DUBLER, Caesar E.: „ʿAdjā'ib“. In: *EI* 2 I 203f.
- DURI, A.A.: „Baghdād“. In: *EI* 2 I 894–908.
- DTV–LEXIKON. 20 Bde. Nördlingen, 1992.
- EDDÉ, Anne-Marie: *La principauté ayyoubide d'Alep: (579/1183-658/1260).* Stuttgart, 1999.
- EICHLER, Paul Arno: *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Lucka in Thüringen, 1928.
- EICKMANN, Walther: *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift.* New York/Leipzig, 1908.
- EINHORN, Jürgen W.: *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters.* München: Wilhelm Fink Verlag, 1976.
- EISENSTEIN, Herbert: „Die Systematik der Säugetiere in mittelalterlichen Quellen“. In: *Sudhoffs Archiv* 68 (1984) 84–93.
- *Einführung in die arabische Zoographie: Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur.* Berlin, 1990.
- ENDRESS, Gerhard: „Die Wissenschaftliche Literatur“. In: *GAP* III Supplement. Wiesbaden, 1992. 3–152.
- ETHÉ, Hermann: *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Kazwini's Kosmographie. Nach der Wüstenfeldschen Textausgabe... aus dem Arabischen zum ersten Male vollständig übersetzt. Die Wunder der Schöpfung.* Erster Halbband. Leipzig, 1868.
- „Die menschlichen Körper- und Geisteskräfte nach der Vorstellung der Araber. Ein Beitrag zur Psychologie des Morgenlandes, frei nach der Kosmographie des Kazwīnī“. In: ders.: *Morgenländische Studien.* Leipzig, 1870. 125–146.
- ETTINGHAUSEN, Richard: *Studies in Muslim Iconography. I. The Unicorn.* Smithsonian Institution. Freer Gallery of Art Occasional Papers. Vol. 1, Nr. 3. Washington, 1950.
- *Arab Painting.* Ohio, 1962.
- FAHD, M. Tawfiq: „Angeles, Démons et Djinns en Islam“. In: *Génies, Anges et Démons. Sources Orientales VIII.* Paris, 1971. 153–214.

- „Le Merveilleux dans la Faune, la Flore et les Minéraux“. In: Arkoun, M. (Hg.): *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam Médiéval*. Paris, 1978. 117–165.
- FELDBAUER, Peter: *Die islamische Welt 600–1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung?*. Wien, 1995.
- FELIX, W.: „Deylamites. I in the pre-islamic period“. In: *EI* VII 342f.
- FELLMANN, Irene: *Das Aqrābādīn al-Qalānisīs. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchung zur arabisch-pharmazeutischen Literatur*. Beirut, 1986.
- FERRAND, Gabriel: *Relations des voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*. Bd. 1. Paris 1913.
- FREIMARK, Peter: *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*. Münster, 1967.
- FOWLER, R.L.: „Encyclopaedias: Definitions and Theoretical Problems“. In: Binkley, P. (Hg.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Leiden, 1997. 3–29.
- FÜCK, J.W.: „Ibn Kḥallikān“. In: *EI* 2 III 832f.
- „Ibn Mādja“. In: *EI* 2 III 856.
- GABRIELI, Francesco: „Il Kitāb al-ḥayawān di al-Giāḥiẓ e i suoi frammenti Ambrosiani“. In: *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*. Venezia, 1981.
- ĠAHĀNPŪR s. Šahmardān.
- GARCÍA GOMEZ, E.: „Ḥarīš = Unicornio“. In: *Al-Andalus* XIV (1949) 466–467.
- GARDET, Louis: „Les Anges en Islam“. In: *Studia Missionalia* 21 (1972). *Médiation dans le Christianisme et les autres Religions*. Rom, 1972. 202–227.
- GIESE, Alma: *Al-Qazwīnī. Die Wunder des Himmels und der Erde*. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Alma Giese. Darmstadt, 1986.
- *Iḥwān aṣ-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*. Hamburg, 1990.
- GILBERT, Joan: „Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus“. In: *Studia Islamica* 52 (1980) 105–153.
- GILLI-ELEWY, Hind: *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilḥānidischer Herrschaft (656–735/1258–1335)*. Berlin, 2000.
- GILLIOT, Claude: „Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit“. In: *Journal Asiatique* 279 (1991) 39–92.
- GOICHON, A.-M.: „Ibn Sīnā“. In: *EI* 2 III 941–947.
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Erster Teil. Nachdruck der Erstausgabe von 1898. Olms, 1961.

- *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. An der Universität Upsala gehaltene Olaus–Petri–Vorlesungen. Zweiter photomechanischer Nachdruck der Erstausgabe von 1920. Leiden, 1970.
- „Abdāl“. In: *EI* 2 I 94f. = *EI* 1 71.
- GOLRĪZ, Sayyid Muḥammad ʿAlī: *Mīnūdar yā bāb al-ḡanna Qazwīn*. 2 Bde., Teheran, 1337 (1961).
- GOTTSCHALK, Hans L.: *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*. Wiesbaden, 1958.
- GRAMLICH, Richard: *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī*. Wiesbaden, 1978.
- *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden, 1987.
- *Alter Vorbilder des Sufismus. 1. Teil: Scheiche des Westens*. Wiesbaden, 1995.
- GRIL, Denis: „Le livre de l'arbre et des quatres oiseaux d'Ibn ʿArabī“. In: *Annales Islamologiques* XVII (1981) 53–111.
- GRUBE, Ernst: „Materialien zum Dioskurides Arabicus“. In: Ettinghausen, R. (Hg.): *Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel*. Berlin, 1959.
- GRÜNEBAUM, Gustav von: *L'Islam médiéval, histoire et civilisation*. Paris, 1962.
- GUILLAUME, A.: „Abū I-ʿAtāhiya“. In: *EI* 1 I 107–108.
- GUTAS, Dimitri: *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, 1988.
- HAARMANN, Ulrich (Hg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München, 1991.
- HAFSI, Ibrahim: „Recherches sur le Genre ‚Ṭabaqāt‘ dans la Littérature Arabe“. In: *Arabica* 23 (1967) 227–265; 24 (1977) 1–41 u. 150–186.
- HALM, Heinz: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden, 1974.
- HANSEN, William: *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*. Exeter, 1996.
- HARTMANN, Angelika: *An-Nāṣir li Dīn Allāh*. Berlin, 1975.
- „Suhrawardī“. In: *EI* 2 IX 778–782.
- ḤWĀNSĀRĪ, Sayyid Mīrzā Muḥammad: *Rawḍāt al-ḡannāt fī aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-s-sādāt*. Teheran, 1889.
- HEES, Syrinx: „The Munich Qazwini–manuscript of 1280 – a Mongolian Work of Art?“ In: Robert Hillenbrand (Hg.): *Kongressbericht zum internationalen Kongress „The Arts of the Mongols“*. Edinburgh, 1995. Im Druck.
- „Neues zum Verhältnis von Qazwīnīs *Āṭār al-bilād* zu Yāqūts *Muḡam al-buldān*. – Zwei geographische Texte des 13. Jahrhunderts im Vergleich“. In: Stefan Wild (Hg.): *Kongressakten zum 27. Deutschen Orientalistentag 1998*. Im Druck.
- HEFFENING, Willi: „al-Ḳazwīnī Abū Ḥātim“. In: *EI* 2 IV 863.

- HEIDEMANN, Stefan: *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261). Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo.* Leiden, 1994.
- HEIN, Christel: *Definition und Einleitung der Philosophie.* Frankfurt, 1985.
- HEINEN, Anton: *Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya with critical edition, translation, and commentary.* Beirut Texts and Studies. Band 27. Beirut, 1982.
- HENNINGER, Josef: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.* Schöneck/Beckenried, 1951.
- HILL, Donald R.: *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitāb fī maʿrifat al-ḥiyal al-handisiyya) by Ibn al-Razzāz al-Jazarī.* Dordrecht-Holland, 1974.
- HINZ, Walther: *Islamische Masse und Gewichte, umgerechnet ins metrische System.* Handbuch der Orientalistik. Ergänzungsband I, 2. Aufl. Wiesbaden, 1970.
- HIRSCHBERG, J.W.: *Jüdische und christliche Lehren im vor-und frühislamischen Arabien.* Krakau, 1939.
- HODGSON, Marshall G.S.: *The Order of the Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World.* Den Haag, 1955.
- HOLTER, Kurt: „Die Frühmamlukische Miniaturmalerei“. In: *Die Graphischen Künste* N.F. 2 (1937) 1–14.
- „Die islamischen Miniaturhandschriften vor 1350“. In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*. 54, 1/2 (1937) 1–34.
- HOMMEL, Fritz: *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern.* Leipzig, 1879.
- HOPKINS, J.F.P.: „Geographical and navigational literature“. In: Young, M.J.L.: *CHAL: Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period.* Cambridge, 1990. 301–327.
- HOROVITZ, Joseph: *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran.* Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Ohio 1925. Hildesheim, 1964.
- HORTEN, Max: *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi.* Bonn, 1910.
- HUART, M.C.: *Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou-Zèid Aḥmed Ben Sahl El-Balkhī.* I. Paris, 1899.
- HUITEMA, T.: *De Voorspraak (ṣhafāʿa) in den Islam.* Leiden, 1936.
- HURVITZ, Nimrod: „Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination.“ In: *Studia Islamica* 85 (1997) 41–65.
- IDELER, Ludwig: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen.* Berlin, 1809.
- ILISCH, Ludger: *Geschichte der Artuqidenherrschaft von Mardin zwischen den Mamluken und Mongolen 1260-1410 A.D.* Münster, 1984.
- IQBAL, Mohammad: „Ibn al-Fuwaṭī.“ In: *Islamic Culture* (1937) Oct. 516–522.
- IVANOW, W.: „Farah-Nāma-i-Jamālī.“ In: *JRAS* (1929) 863f.

- JACOB, Georg: „Ornithologisches zu Qazwīnī.“ In: ders.: *Studien in arabischen Geographien*. Heft III. Berlin, 1892. Teil II, 95–124.
- JADAANE, Fehmi: „La place des Anges dans la théologie cosmique musulmane.“ In: *Studia Islamica* 41 (1975) 23–61.
- JANAB, Tariq Jawad al-: *Studies in Medieval Iraqi Architecture*. Bagdad, 1982.
- JONES, J.M.B.: „Ibn Ishāk“. *EI* 2 III 810–811.
- JUNKER, H. und B. Alawi (Hg.): *Persisch–Deutsches Wörterbuch*. Teheran, 1349.
- JUYNBOLL, G.H.A.: *The Authenticity of the Tradition Literature*. Leiden, 1969.
- *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*. Cambridge, 1983.
- JWAIDEH, Wadie: *The Introductory Chapters of Yāqūt's Muġjam al-Buldān*. Translated and Annotated. Leiden, 1959.
- KAḤḤĀLA, ʿUmar Riḍā: *Muġam al-muʿallifīn*. 15 Bde. Damaskus, 1377/1957f.
- KATSH, Abraham I.: *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York, 1954.
- KEILANI, Ibrahim: *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī. Essayiste Arabe du IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle). Introduction à son oeuvre*. Beirut, 1950.
- KHALIDI, Tarif: „Muʿtazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb al-Bad' wa'l-Ta'rīkh“. In: *Journal of Near Eastern Studies* 35, 1 (1976) 1–12.
- KHOURY, Adel Theodor (Übers.): *Der Koran*. Gütersloh, 1987.
- KHOURY, Raif Georges: *Wahb B. Munabbih. Teil 1. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*. Codices Arabici Antiqui, Bd. 1. Wiesbaden, 1972.
- KIRCHER, Heidi Gisela: *Die „einfachen Heilmittel“ aus dem „Handbuch der Chirurgie“ des Ibn al-Quff*. Bonn, 1967.
- KOHLBERG, Etan: *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his library*. Leiden, 1992.
- KOPF, Lothar: „The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtāʿ wal-Muʿānasa of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (10th century). (Translated from the Arabic and annotated)“. In: M.M. Goshen–Gottstein (Hg.): *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography*. Jerusalem, 1976. 47–123. (Ndr. aus: *Osiris* 12 (1955) 390–466).
- *The Natural History Section from a 9th Century „Book of Usful Knowledge“. The ʿUyūn al-akḥbār of Ibn Qutayba*. Collection de Travaux de L'Académie Internationale d'Histoire des Sciences Nr. 4. Paris / Leiden, 1949.
- KOWALSKA, Maria: „Register: Orts- und Völkernamen“. In: *RO* 29/1 (1965) 99–115.
- „Register: Personennamen“. In: *RO* 30/1 (1966) 119–134.
- „The Sources of al-Qazwīnī's Āthār al-Bilād“. In: *FO* VIII (1967) 41–88.
- „Remarks on the unidentified Cosmography Tuḥfat al-ġarā'ib“. In: *FO* IX (1968) 11–18.

- „Bericht über die Funktion der arabischen kosmographischen Literatur des Mittelalters“. In: *FO* 11 (1969) 175–180.
- KRAEMER, Joel L.: *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*. Leiden, 1986.
- KRAMERS, J.H.: „al-Rāzī“. In: *Shorter EI* 470.
- „Djughrāfiyā“. In: *EI* 1 (Ergänzungsband) 62–75.
- KRANZ, Walther: *Die griechische Philosophie*. Bremen, Sonderausgabe o.J.,
- KRAUS, Paul: *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'Histoire des Idées Scientifiques dans l'Islam*. 2 Bde. Reprographischer Nachdruck. Hildesheim, 1989, der Ausgabe. Kairo, 1942–1943.
- KRAWULSKY, Dorothea: *Īrān. Das Reich der Īḥāne: Eine topographisch-historische Studie*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften). Nr. 17. Wiesbaden, 1978.
- KUNITZSCH, Paul: „The Astronomer Abu 'l-Ḥusayn al-Ṣūfī and his Book on the Constellations“. In: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 3 (1986).
- LAMBTON, Ann K.S.: „Ḳazwīn“. In: *EI* 2 IV 857–862.
- LANE, Edward William: *An Arabic-English Lexicon*. Nachdruck. 8 Bde. Beirut, 1980.
- LAOUST, Henri: „Ibn al-Djawzī“. In: *EI* 2 III 751f.
- LASSNER, Jacob: *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit, 1970.
- „al-Ḥilla“. In: *EI* 2 III 389f.
- LAZARD, Gilbert: „Un amateur de sciences au Vème siècle de l'hégire, Shahmardān de Rai“. In: *Mélanges d'Orientalisme offerts a Henri Massé*. Teheran, 1963. 219–228.
- LECLERC, M. L.: „De l'Identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane“. In: *Journal Asiatique* 14 (1869) 111–131.
- LECOMTE, Gérard: *Ibn Qutayba (mort en 276/889) l'Homme, son Oeuvre, ses Idées*. Damaskus, 1965.
- „Ibn Ḳutayba“. In: *EI* 2 III 844–847.
- LE STRANGE, Guy: *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulūb composed by Ḥamd-Allāh Mustawfī of Qazwīn in 740 (1340)*. Leiden, 1919.
- LEWICKI, Tadeusz: „al-Ḳazwīnī“. In: *EI* 2 IV 865–867.
- LEWIS, Bernard: *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London, 1973.
- LITTMANN, Enno: *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*. IV. Wiesbaden, 1953.
- LOMBARD, Maurice: *Blütezeit des Islam*. Übersetzung der französischen Originalausgabe von 1971. Frankfurt, 1992.

- LYONS, M.C.: „Some Aspects of al-Qazwīnīs Āṭār al-Bilād“. In: *Glasgow University Oriental Society Transactions* 20 (1963/64) 63–76.
- MACDONALD, D.B.: „Malā'ika. In the Qur'ān and in Sunnī Islam“. In: *EI* 2 VI 216–219.
- MACDONALD, John: „The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature. Translated Excerpts from an unpublished Collection of Traditions“. In: *Islamic Studies* 3 (1964) 285–308 u. 485–519; 4 (1965) 55–102 u. 137–179.
- MADELUNG, W.: „Malā'ika. In Šhī'ism“. In: *EI* 2 VI 219.
- „Deylamites. II in the islamic period“. In: *EIr* VII 344.
- MADKOUR, Ibrahim: *L'Organon D'Aristote dans le Monde Arabe. Ses traductions, son études et ses applications*. 2. Aufl., Paris, 1969.
- s. Ibn Sīnā, al-Ḥayawān.
- MAKDISI, George: „The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology“. In: *Speculum* XLIX (1974).
- „Ṭabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam“. In: *Islamic Studies* 32 (1993) 371–396.
- MAQBUL, Ahmad, S.: *India and the Neighbouring Territories in the Kitāb Nuzhat al-Muṣṭāq fi-khitrāq al-'āfāq of al-Šharīf al-Idrīsī*. Leiden, 1960.
- „Djuḡhrāfiyā“. In: *EI* 2 II 575–587.
- MARGOLIOUTH, D.S.: „The Devil's Delusion of Ibn al-Jauzi“. In: *Islamic Culture* (1935) Jan. 1–21; April 187–208; July 377–399; Oct. 533–557; (1936) Jan. 20–39; April 169–192; July 339–368; (1937) April 267–273; July 393–403; Oct. 529–533; (1938) July 352–364.
- MARÓTH, Miklós: *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Leiden, 1994.
- MARQUET, Yves: „Ikhwān al-Šafā'“. In: *EI* 2 III 1071–1073.
- MA'RŪF, N.: *Al-Madāris aš-Šarābiyya fī Baġdād wa-Wāsiṭ wa-Makka*. Bagdad, 1966.
- MASSÉ, Henri: *Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī. Abrégé du Livre des Pays*. Damaskus, 1973.
- „Ibn al-Faqīh“. In: *EI* 2 III 761f.
- MASSON, D.: *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*. Paris, 1958.
- MCAULIFFE, Jane Dammen: „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr“. In: Rippin, Andrew (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford, 1988. 46–62.
- MEHREN, August F.: „Les Rapports de la Philosophie d'Avicenne avec l'Islam“. In: *Le Muséon* II, 3 (1883) 460–474; II, 4 (1883) 561–574.
- „Vues d'Avicenne sur l'Astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin“. In: *Le Muséon* III, 3 (1884) 383–403.
- „Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints e les prières qu'on y fait“. In: ders.: *Traité Mystiques d'Avicenne*. IIIième Fascicule. Leiden, 1894. 25–27 (arab.: 44–48).

- MEIER, Christel: „Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik“. In: Grenzmann, L. und Stackmann, K. (Hg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Stuttgart, 1984. 467–500.
- „Organisation of Knowledge and Encyclopaedic *ordo*: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre“. In: Binkley, P. (Hg.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Leiden, 1997. 103–126.
- MEYERHOF, M. u. Schacht, J.: „Ibn an-Nafīs“. In: *EI* 2 III 897f.
- MEYN, M. u.a. (Hg.): *Die großen Entdeckungen*. München, 1984.
- MEYNARD, M.C. Barbier de: „Description historique de la ville de Kazvin, extraite du Tarikhé Guzidèh de Hamd Allah Mustòfi Kazvini“. In: *Journal Asiatique*. (1857) 227–308.
- MINORSKY, Vladimir: „Daylam“. In: *EI* 2 II 189–194.
- MIQUEL, André: *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*. 3 Bde. 1967–1980.
- (Hg.): B. Carra de Vaux: *L'Abrégé des Merveilles*. Paris, 1984.
- „Iklīm“. In: *EI* 2 II 1076–1078.
- „al-Muḳaddasī“. In: *EI* 2 VII 492f.
- MORRAY, David: *An Ayyubid Notable and his World. Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*. Leiden, 1994.
- MOTTAHEDEH, Roy Parviz: „ʿAjāʿib in *The Thousand and One Nights*“. In: R.G. Hovannisian u. G. Sabagh (Hg.): *The Thousand and One Nights in Arabic literature and society*. Cambridge, 1997. 29–39.
- MUḠAM AL-FALSAFĪ, al-. (o.Hg.). Kairo, 1983.
- MUWAḤḤID, Ṣamad: „Aṭīr ad-Dīn Abhari“. In: *Dāʿirat al-maʿārif buzurġ-i islāmī*. I. Teheran, 1373. 586–590.
- NAGEL, Tilman: *Die Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Bonn, 1967.
- „al-Kisāʾī“. In: *EI* 2 V 176.
- „Das Kalifat der Abbasiden“. In: Haarmann, U. (Hg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München, 1991. 101–165.
- NASR, Seyyed Hossein: *Science and Civilization in Islam*. Cambridge, Massachusetts, 1968.
- *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conception of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwān Al-Ṣafā, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Verbesserte Auflage. Bath, 1978.
- NETTON, Ian Richard: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Nachdruck mit Korrekturen der Ausgabe von 1982. Edinburgh, 1991.
- NEUWIRTH, Angelika: *ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī's Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*. Wiesbaden, 1976.

- PARET, Rudi: *Der Koran. Übersetzung und Konkordanz*. Stuttgart, 1966.
- „al-Ṭabarī“. In: *EI* 1 IV 625–627.
- PATTON, Douglas: *Badr al-Dīn Lu'lu'. Atabeg of Mosul, 1211–1259*. Seattle, 1991.
- PEDERSEN, J.: „Djabrā'īl“. In: *EI* 2 II 362–364.
- PELLAT, Charles: *Le milieu basrien et la formation de Djāhiz*. Paris, 1953.
- „Al-Jāhiz“. In: Ashtiany, Julia u.a. (Hg.): *CHAL: ʿAbbasid Belles-Lettres*. Cambridge, 1990. 78–95.
 - „al-Djāhiz“. In: *EI* 2 II 385–387.
 - „Ḥayawān. 7. Zoology among the Muslims“. In: *EI* 2 III 311–313.
 - „Mawsūʿa (a.) ,encyclopaedia““. In: *EI* 2 VI 903–907.
- PETERS, Francis Edward: *Aristoteles Arabus. The oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*. Leiden, 1968.
- *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York /London, 1968.
- PLESSNER, M. und Rippin, A.: „Muḳātil“. In: *EI* 2 VII 508–509.
- POPE, Arthur U. (Hg.): *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*. Bd. 9. London/New York, 1938–39.
- RADTKE, Bernd: *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Erster Teil. Kosmographie*. Wiesbaden, 1982.
- „Die älteste islamische Kosmographie. Muḥammad-i Ṭūsīs ʿAḡāʾib ul-maḥlūqāt“. In: *Der Islam* 64, 2 (1987) 278–288.
 - *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im Mittelalterlichen Islam*. Beirut Texts und Studien, Bd. 51. Beirut, 1992.
 - *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde. Ein Antwortschreiben nach Saraḥs. Ein Antwortschreiben nach Rayy. Zweiter Teil: Übersetzung und Kommentar*. Beirut, 1996.
- RAHMAN, Fazlur: *Major themes of the Qurʾān*. Minneapolis, 1980.
- RASLAN, Usama: *Über die Erhaltung der Gesundheit. Ein Hygiene Traktat von Ali ibn Sahl Rabban at-Ṭabarī. (810–855)*. Bonn, 1975.
- REINAUD, M.: *La Géographie d'Aboulféda*. Traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements. I. Paris, 1848.
- RESCHER, N.: *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.
- RESCHER, Oskar: *Der Dīwān des Abū l-ʿAtāhija. Teil 1. Die zuhdijjāt. (d.h. die religiösen Gedichte)*. Nach dem Druck Beyrouth 1909 aus dem Arabischen übersetzt. Stuttgart, 1928.
- RIBÉMONT, B.: „On the Definition of an Encyclopaedic Genre in the Middle Ages“. In: Binkley, P. (Hg.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Leiden, 1997. 47–61.
- RIPPIN, A. (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*. Oxford, 1988.

- RITTER, Helmut: *Das Meer der Seele*. Leiden, 1955.
- „al-Ḡhazālī“. In: *EI* 2 II 1041f.
- ROEMER, Hans Robert: „Inṣhā““. In: *EI* 2 III 1241–1244.
- ROBSON, J.: „al-Bayḍāwī“. In: *EI* 2 I 1129.
- ROSENTHAL, Franz: *Knowledge Triumphant*. Leiden, 1970.
- *The History of al-Ṭabarī. I: General Introduction and From the Creation to the Flood. Translated and annotated*. Albany, 1989.
 - „Ibn al-Aṭīr“. In: *EI* 2 III 723–725.
 - „Ibn al-Fuwaṭī“. In: *EI* 2 III 769f.
 - „Ibn Sāʿī“. In: *EI* 2 III 925f.
- RUDOLPH, Wilhelm: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stuttgart, 1922.
- RÜCKERT, Friedrich: *Amrilkais, der Dichter und König – sein Leben dargestellt in seinen Liedern*, aus dem Arabischen übertragen von Friedrich Rückert. Stuttgart, 1843.
- RUSKA, Julius: *Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarijā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Ḳazwīnī* übersetzt und mit Anmerkungen versehen ... Kirchhain N.-L., 1896.
- „Ḳazwīnistudien“. In: *Der Islam* 4 (1913) 14–66 u. 236–262.
 - „al-Ṭūsī“. In: *EI* 1 IV 1062f.
- SACHAU, Edward C.: *The Chronology of Ancient Nations. An English version of the Arabic text of the Athār-ul-bākiya of Albīrūnī, or „Vestiges of the Past“*. London, 1879.
- *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*. 2 Bde. New Delhi, 1964 (Repr. d. Ausg. London, 1888).
- ṢĀDIQĪ s. Hamadānī.
- SALEH, Shakib: „The use of Bāṭinī, Fidāʿī and Ḥashīshī“. In: *Studia Islamica* 82 (1995) 35–43.
- SAMBURSKY, S.: *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich/Stuttgart, 1965.
- SAUVAGET s. Aḥbār aṣ-Ṣīn wa-l-Hind.
- SAXL, Fritz: „Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident“. In: *Der Islam* 3 (1912) 151–177.
- SCHAPKA, Ulrich: *Die persischen Vogelnamen*. Hanau, 1972.
- SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. (Englische Originalausgabe 1975). 2. Auflage. München, 1992.
- SCHINDLER, Herbert und Frank, Helma: *Tiere in Pharmazie und Medizin. 50 Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1961.
- SCHMIDT, H.: *Die Madrasa des Kalifen al-Mustansir in Baghdad*. Mainz, 1980.
- SCHMIDTKE, Sabine: *The Theology of al-ʿAllāma al-Hillī (m. 726/1325)*. Berlin, 1991.

- SCHMITZ, M.: „Ka^cb“. In: *EI* 2 IV 316–317.
- SCHNEIDER, Irene: *Das Bild des Richters in der „Adab al-qāḍī“-Literatur*. Frankfurt, 1990.
- SCHÖCK, Cornelia: *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin, 1993.
- „Die Träger des Gottesthrones in Koranauslegung und islamischer Überlieferung“. In: *Die Welt des Orients* 27 (1996) 104–132.
- SCHULTHESS, Friedrich: *Umaiya Ibn Abī ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente*, gesammelt und übersetzt von F.Schulthess. Leipzig, 1911.
- SCHWARZ, Paul: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. I. Leipzig, 1929.
- SEIDENSTICKER, Tilman: „Das Verbum sawwama. Ein Beitrag zum Problem der Homonymenscheidung im Arabischen“. In: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*. Heft 4 (1986).
- SELLHEIM, R.: „Gedanken zur Autobiographie im islamischen Mittelalter“. In: *ZDMG* S III, 1 (1977) 607–609.
- „Faḍīla“. In: *EI* 2 II 728f.
- SEYBOLD, C.F.: „Al-Abharī's (m.663=1265) Isāgūḡī und al-Fanārī's (m.834=1431) Kommentar dazu: Bemerkungen zu Gothanus 1178 und Enzyklopädie des Islām I, 74a“. In: *Der Islam* 9 (1919) 112–115.
- SEZGIN, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967ff.
- SHAKIB, Saleh: „The use of Bāṭinī, Fidā'ī and Ḥashshī“. In: *Studia Islamica* 82 (1995) 35–43.
- SHARIF, M.M.: *A History of Muslim Philosophy*. 2 Bde. Wiesbaden, 1966.
- SIGGEL, Alfred: *Das Buch der Gifte des Gābir Ibn Ḥayyān. Arabischer Text in Faksimile (HS. Ṭaymūr, Ṭibb 393, Kairo)*. Übersetzt und Erläutert. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Band XII. Wiesbaden, 1958.
- SIMEK, Rudolf: *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin, 1990.
- SOMOGY, Joseph: „Medicine in ad-Damiri's Hayat al-hayawan“. In: *Journal of Semitic Studies* Nr. 1 (1957) 62–91.
- SONTHEIMER, Joseph: *Grosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen Heil- und Nahrungsmittel von Abu Mohammed Abdallah Ben Ahmed aus Malaga bekannt unter dem Namen Ebn Baithar*. 2 Bde. Stuttgart, 1840–1842.
- SOURDEL, Dominique: „Irbil“. In: *EI* 2 IV 76f.
- SOURDEL-THOMINE, Janine: „Inscriptions seljoukides et salles a coupoles de Qazwīn“. In: *REI* XLII/1 (1974) 3–43.

- SPRINGBERG–HINSEN, Monika: *Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9.–12. Jahrhunderts*. Würzburg, 1989.
- SPULER, Berthold: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*. Mit einer Karte. 2. erweiterte Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 1955.
- „Ḥamd Allāh“. In: *EI* 2 III 122.
- STARCK, Dietrich: *Lehrbuch der Speziellen Zoologie*. Begründet von A. Kaestner. Band II: Wirbeltiere. 5. Teil: Säugetiere. 2 Bde. Jena, 1995.
- STEPHENSON, J.: *The Zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulūb of Ḥamdullāh al-Mustaufī al-Qazwīnī*. Oriental Translation Fund. New Series. Bd. XXX. London, 1928.
- STERN, S.M.: „New Information about the Authors of the ‚Epistles of the Sincere Brethren‘“. In: *Islamic Studies* III Nr. 4 (1964) 405–428.
- „‘Amīdī“. In: *EI* 2 I 434f.
- „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī“. In: *EI* 2 I 126f.
- STRECK, Maximilian: *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*. 2. Teil. Leiden, 1900.
- „al-Ḳazwīnī“. In: *EI* 1 II 900–904.
- STROHMAIER, Gotthard: *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten*. Leipzig, 1991.
- STROTHMANN, R. u. Ruska, J.: „al-Ṭūsī“. In: *EI* 1 IV 1062f.
- SUTER, Heinrich: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Leipzig, 1900.
- „Beiträge zu den Beziehungen Kaiser Friedrich’s II. zu den zeitgenössischen Gelehrten des Ostens und des Westens, insbesondere zu dem arabischen Enzyklopädisten Kamāladdīn b. Jūnis“. In: *Abh. zur Gesch. der Naturwissenschaft und Medizin*, Heft 4 (1922).
- TAESCHNER, Franz: *Die Psychologie Qazwīnīs*. Tübingen, 1912.
- „Die geographische Literatur der Osmanen“. In: *ZDMG* 77 (1923) 31–80.
- THACKSTON, W.M.Jr.: *The Tales of the Prophets of al-Kisa’i*. Boston, 1978.
- TIBAWI, Abdul Latif: „Origin and Character of the Madrasa“. In: *BSOAS* 25 (1962) 225–238.
- TREICHLINGER, Wilhelm Michael: *Bozorg Ibn Schahriyar. Die Wunder Indiens. Arabische Seemannsgeschichten ausgewählt und verdeutscht*. Zürich, 1949.
- TRIMINGHAM, John Spencer: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.
- ULLMANN, Manfred: *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Erster Abschnitt. Leiden, 1970.
- *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Zweiter Abschnitt. Leiden, 1972.
- „Was bedeutet arabisch *du‘mūṣ*?“. In: *WdO* 26 (1995) 145–152.
- „Ḳḥāṣṣa“. In: *EI* 2 IV 1097f.

- „al-Kīmiyā“. In: *EI* 2 V 110–115.
- VECCIA VAGLIERI, Laura: „ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās“. In: *EI* 2 I 40f.
- VERNET, J.: „Ibn Abī Uṣaybiʿa“. In: *EI* 2 III 693f.
- „Ibn al-Bayṭār“. In: *EI* 2 III 737.
- „Ibn Hubal“. In: *EI* 2 III 802.
- VESEL, Živa: *Les Encyclopédies Persanes. Essai de Typologie et de Classification des Sciences*. Paris, 1986.
- VLOTEN, Gerlof van: *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert. Aus dem Holländischen (mit einigen Zusätzen) übertragen von Oskar Rescher*. Stuttgart, 1918.
- VIRÉ, François: „Arnab“. In: *EI* 2 (Supplement 1–2) 84–87.
- „Karkaddan“. In: *EI* 2 IV 647–650.
- WAHHAB-I QAZWĪNĪ, Mirza Muḥammad Ibn Abū l- (Hg.): *The Taʾriḫ-i Jahān-Gushā of ʿAlāʾ ud-Dīn ʿAṭā Malik-i Juwaynī*. Part I. Leiden, 1912.
- WAHL, Günther: *Neue arabische Anthologie*. Leipzig, 1791.
- WAHRMUND, Adolf: *Handwörterbuch Arabisch–Deutsch*. 2 Bde. (1898). Nachdruck, Graz, 1970.
- WANSBROUGH, John: *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford, 1977.
- WATT, W. Montgomery: *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh, 1970.
- „Abū Ḥayyān Tawḥīdī“. In: *EI* 1 I 317f.
- WEHR, Hans: *Arabische Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch–Deutsch*. 5. Aufl. Wiesbaden, 1985.
- WEISSER, Ursula: *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo–Apollonius von Tyana*. Berlin, 1980.
- WELLESZ, Emmy: „An early al-Sūfī Manuscript in the Bodleian Library in Oxford“. In: *Ars Orientalis* 3 (1959) 1–26.
- WELLMANN, Max: *Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung*. (Philologus, Supplementband XXII, Heft 1). Leipzig, 1930.
- WENSINCK, Aarent Jan: „Anas Ibn Mālīk“. In: *EI* 2 I 482.
- „Baḳīʿ al-Ḡḥarkad“. In: *EI* 2 I 431.
- „Isrāfīl“. In: *EI* 2 IV 211.
- „ʿIzrāʾīl“. In: *EI* 2 IV 292f.
- „Mikāl“. In: *EI* 2 VI 25.
- „Ṣḥafāʿa“. In: *EI* 1 IV 268–270.
- WENSINCK, Aarent Jan (verst.), Raven, Wim und Witkam, Jan Just: *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le musnad d'al-Dārimī, le muwaṭṭa de Mālīk, le musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*. 8 Bde. Leiden, 1936–88.
- WIEDEMANN, Eilhard: „Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, LIII. Über die Kriechtiere nach al-Qazwīnī nebst einigen Bemerkungen über die

- zoologischen Kenntnisse der Araber“. In: *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen* 48/49 (1916/1917) 228–285.
- *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*. 2 Bde. Wofdietrich Fischer (Hg.). Hildesheim, 1970.
 - *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*. 3 Bde. Dorthea Gierke (Hg.). Frankfurt, 1984.
 - „Zur Lehre von der Generatio spontanea“. In: *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* N.F. 15 (1916) 279–281.
 - „Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur“. In: *Nova Acta. Abh. der Kaiserl. Leopold.-Carolin. Dt. Akad. der Naturforscher*. Halle, 100, 5 (1915) 1–272.
 - „Fragen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften, gestellt von Friedrich II., dem Hohenstaufen“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* II (1914) 483–485.
- WIET, Gaston: *Les Biographies du Manhal Safi*. Kairo, 1932.
- *Yaḥkūbī. Les Pays*. Kairo, 1937.
- WILBER, Donald N.: „Le Masǧid-i Ğāmiʿ de Qazwin“. In: *REI* XLI/2 (1973) 199–229.
- WOLFF, Maurice: *Muhammedanische Eschatologie*. Leipzig, 1872.
- WÜSTENFELD, Ferdinand: s. Qazwīnī.
- „Kosmographie des Cazwini“. In: *GGA* (1848) 345–350.
 - *Der Reisende Jācūt als Schriftsteller und Gelehrter*. Göttingen, 1865.
 - *Jacut's Geographisches Wörterbuch*. 5. Bd.: Anmerkungen. Leipzig, 1873.
- WÜSTENFELD, Ferdinand und E. Mahler: *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung*. 3. Aufl. Wiesbaden, 1961.
- ZETTERSTÉEN, Karl Vilhelm: „al-Barāʾ Ibn ʿĀzib“. In: *EI* 2 I 1025.
- ZIAI, Hossein: „al-Suhrawardī“. In: *EI* 2 IX 782–784.
- ZIRIKLĪ, Ḥayr ad-Dīn: *Al-ʿAlām. Qāmūs tarāǧim li-ašhar ar-riǧāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*. 3. Bde. 4. Aufl. Beirut, 1979.
- ZÖRNER, Herbert: *Der Feldhase. Lepus europaeus*. Nachdruck der 1. Aufl. von 1981. Magdeburg, 1996.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1 Maqšūra–Kuppel der Freitagsmoschee von Qazwīn.
Aufnahme der Verfasserin.
- Abb. 2 Grundriß der Freitagsmoschee von Qazwīn.
Wilber (1973/1964) 22.
- Abb. 3 Mosul am Tigris.
Al-Janab (1982) Tafel 23.
- Abb. 4 Mausoleum des Imām Yaḥyā b. al-Qāsim, Grundriß und Aufriß.
Al-Janab (1982) Figur 10.
- Abb. 5 Eingangstor der Madrasa aš-Šarābiyya nach der Restauration.
Al-Janab (1982) Tafel 45.
- Abb. 6 Grundriß der Madrasa aš-Šarābiyya.
Al-Janab (1982) Figur 19.
- Abb. 7 München, Cod. arab. 464, Fol. 1r, Titelblatt.
- Abb. 8 München, Cod. arab. 464, Fol. 192v, Adler.
- Abb. 9 München, Cod. arab. 464, Fol. 176v, Hase.
- Abb.10 München, Cod. arab. 464, Fol. 76r, Frosch.
- Abb.11 München, Cod. arab. 464, Fol. 184r, Nashorn.
- Abb.12 München, Cod. arab. 464, Fol. 180v, Sinād.
- Abb.13 München, Cod. arab. 464, Fol. 178v, Einhorn.
- Abb.14 München, Cod. arab. 464, Fol. 181v, Das Fröhliche Tier.
- Abb.15 München, Cod. arab. 464, Fol. 31v, Die Thronträger.
- Abb.16 München, Cod. arab. 464, Fol. 32r, Ar-Rūḥ.
- Abb.17 München, Cod. arab. 464, Fol. 32v, Isrāfīl.
- Abb.18 München, Cod. arab. 464, Fol. 33r, Ğibrīl.
- Abb.19 München, Cod. arab. 464, Fol. 33v, Mīkā'īl.
- Abb.20 München, Cod. arab. 464, Fol. 34r, 'Izrā'īl

Schaubilder und Tabellen wurden von der Verfasserin angefertigt.

Index

NAMEN

- Abaqa 86
Abbasiden, abbasidisch 13, 33, 39, 50, 80, 117
ʿAbdallāh Ibn ʿUmar 191, 195, 202
Abhar 26, 30, 39, 45, 49, 51, 57, 58, 59, 65, 104
al-Abharī, Aṭīr ad-Dīn al-Mufaḍḍal Ibn ʿUmar 49, 57, 58, 59, 66, 90, 104, 257, 353
Abraham (s. Ḥalīl)
al-Abṭaḥ 311
Abu l-ʿAlāʾ Zuhr 128, 132, 160, 169, 170, 178, 185, 197, 199, 200, 201, 204
Abū Bakr 42, 44, 74
Abū Dāwūd 309, 339
Abū Ḥanīfa 342
Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī 125, 132, 159, 166, 168, 171, 172, 178, 180, 194, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 232, 233, 234, 242
Abu l-Madāʾinī 154
Abū Nuwās 70
Abū Yūsuf 69
Abu-Lughod, J. 13
Adam 260, 270, 291, 293
al-Afḍal 62
ʿAfīfī, M.S. 49
Ägypten, Ägypter 14, 60, 61, 65, 202
Aḥmad 86
Aḥmad Ibn Abī Duʾād 71
Aḥmad Ibn Ḥanbal 69, 70, 71, 72, 284, 300, 301, 310, 311, 312, 313, 339
ʿĀʾiša 270, 299, 302, 303, 337
Akko 61
ʿAlam ad-Dīn Qaiṣar 61
Alamūt 40, 41, 42, 50, 81
Alburz 40
Aleppo 13, 52, 54, 63
ʿAlī 66, 74
ʿAlī Ibn ʿĪsā 70
ʿAlī Ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī 127, 132, 184, 186, 187, 197, 199, 200, 201, 204, 248
ʿalidisch 28
al-Aʿmaš 327, 331
Āmid 61
al-ʿAmīdī, Rukn ad-Dīn 57, 58
Āmul 35, 36
ʿAmūriyya 68
Anas Ibn Mālik 19, 35, 36, 247
Andalusien 65
Apollonius von Tyana 183, 222, 248, 249
ʿArafāt 311
Argūn 86
Aristoteles, aristotelisch 59, 100, 104, 105, 106, 115, 118, 120, 122, 124, 125, 155, 166, 168, 169, 171, 178, 179, 198, 210, 212, 214, 237, 254, 275, 354
Arslān Kušād 41, 42
Ašʿarīt 257
Ašʿaṭ Ibn Aslam 325, 330
Astarābādī, Ibn Abi l-Ḥayr 207, 221, 223
al-Ašraf 51, 60
Aštarawīn 46
ayyubidisch 51, 60, 68
Babylon 262
Badr ad-Dīn Luʾīuʾ 51, 56, 60, 62, 66, 80
Bādrūq 160
Bagdad 13, 14, 20, 35, 49, 50, 56, 60, 62, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 85, 95, 119, 125, 128, 209, 259, 354, 357
Bāb al-ʿĀmma 68
Bāb an-Nūbī 68

- Bāb Sūq at-Tamr 67
 Friedhof Šūnīziyya 86
 Madrasa al-Mustanširiyya 68, 69, 76
 Madrasa an-Nizāmiyya 76
 Bagdader Sufis 70
 Balādūrī 22, 26, 29
 Banū al-Aṭīr 62
 Balīnās 175, 182, 183, 186, 187, 191,
 193, 197, 200, 201, 204, 221, 222,
 223, 234, 248, 249, 251
 al-Barā' Ibn ʿAzīb al-Anṣārī 26, 27
 Bartā'īl 212
 Baššār 162
 Bašra 77, 105, 117, 240
 Bāṭiniyya 40, 42
 Bayḍawī 258, 293, 331, 332, 340
 Beduinen 118, 152, 154, 164, 172, 176,
 179, 180, 184, 196, 232, 243
 Bilād ar-Rūm 238
 Bilād aš-Šām 13
 Bīrūnī, Abu r-Rayḥān al-Hwārazmī 98,
 128, 209, 211, 213, 216, 217, 221,
 225, 228, 246
 Bišr al-Ḥāfi 70, 72
 Bolos Demokritos 122
 Buḥārā 106
 Bulḡār, Blugaren 209, 231, 233, 235,
 246
 bŷyidisch 125
 byzantinisch 236
 Cassius Bassus 167
 China, chinesisich 209, 212, 213, 220,
 226
 Christen, christlich 66, 255
 Čingis-Ḳhān 50
 Cooperson, M. 70, 71, 72, 73
 ad-Daḥwār 65
 Daḥya al-Kalbī 312
 Damaskus 19, 44, 50, 60, 63, 85, 89,
 119, 125, 128, 209, 259
 Große Moschee 42, 89
 Nūrī Hospital 65, 128
 ad-Dāmḡānī, Faḥr ad-Dīn Aḥmad 78
 ad-Damīrī 94, 117, 130, 251
 Dārimī 284, 339
 David 327
 Daylam, Daylamiten 27, 28, 29, 42
 ad-Dimašqī 90
 ad-Dimašqī al-Mutaṭabbib, Muḥammad
 b. Muḥammad Ibn ʿAlī 83, 93
 Dioskurides 65, 171, 182, 183, 186, 199,
 201
 Eichler, P.A. 255, 269, 272, 280, 287,
 291, 308, 319, 328, 342
 Eickmann, W. 255, 269, 270, 271, 272,
 280, 291, 319, 328
 Einhorn, J.W. 221, 222, 232
 Eisenstein, H. 115, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 123, 125, 127, 128, 131,
 148, 177, 246, 247
 Ethé, H. 44, 95, 130, 132, 191, 193, 241,
 263, 265, 272, 273, 288, 290, 304,
 308, 311, 321, 345, 349
 Euphrat 67, 77
 Europa 18, 92, 250
 Ezechiel 281
 Fahd, T. 17, 255
 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī 57, 58, 75, 104,
 149, 257, 268, 269, 271, 272, 273,
 274, 275, 276, 279, 280, 282, 283,
 285, 286, 291, 292, 293, 300, 301,
 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314,
 315, 319, 320, 321, 328, 330, 331,
 339, 340, 341, 343, 349
 Faḥr ad-Dīn Yūsuf Ibn Šayḥ aš-Šuyūḥ
 61
 Fars, Könige von 29
 Feldbauer, P. 13, 14
 Franken 59, 60
 Friedrich II. 61
 Čābir Ibn Ḥayyān 128, 129, 131, 194,
 198, 199, 203, 237, 238
 Čaʿfar Ibn Yaḥyā al-Barmakī 67
 Čāḥiz 117, 118, 119, 125, 132, 152,
 164, 166, 167, 168, 169, 171, 177,
 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185,
 187, 191, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 202, 209, 210, 212,

- 213, 214, 215, 218, 219, 220, 223,
226, 227, 232, 242, 243, 244, 245,
247, 249, 251, 252, 284, 288, 315
- Ġalāl ad-Dīn al-Baġdādī 60
- Gardet, L. 254, 255, 341, 342
- al-Ġarnāṭī, Abū Ḥāmid 112, 210, 216,
219, 220
- Ġayhānī 222
- al-Ġazālī 58, 89, 120, 257, 268, 343
- al-Ġazālī, Aḥmad 34
- Ġaznīn 207
- Ġazīra 13, 62
- Ġibāl 27
- Giese, A. 19, 36, 82, 96, 99, 109, 110,
113, 121, 141, 181, 214, 263, 265,
267, 270, 272, 273, 288, 290, 304, 311
- Ġilān 46
- al-Ġilī, Muḥammad Ibn Ḥālid Nūr ad-
Dīn 46
- al-Ġilī, Rukn ad-Dīn ʿAbd al-Qādir 73
- Gilli-Elewy, H. 13, 14, 81
- Ġirġīs an-Nabī 52
- Gohlke, P. 119, 155
- Golrīz, S.M. 24, 28, 29, 33, 38, 49
- Gotha 19, 85, 92, 94
- Ġuwaynī, ʿAlāʾ ad-Dīn 81, 85, 95
- al-Ḥaġġāġ 78
- al-Ḥalīl 72, 272, 325
- Hamadān 25, 50, 82, 106, 108
- Hamadānī, Muḥammad b. Maḥmūd al-
108, 109, 112, 113, 126, 132, 140,
142, 162, 166, 167, 168, 169, 171,
172, 177, 178, 179, 180, 181, 185,
194, 196, 197, 198, 202, 210, 211,
212, 213, 217, 218, 219, 220, 227,
228, 229, 232, 233, 234, 236, 237,
240, 241, 244, 245, 250, 273, 282,
300, 301, 303, 304, 308, 313, 314,
319, 328, 329, 330, 331, 332, 334,
335, 340, 341, 343, 344
- Ḥanafit, ḥanafitisch 38, 44, 56, 66, 78,
259
- ḥanbalitisch 69, 73, 267
- Ḥarrān 61
- Hārūn ar-Rašīd 26, 27, 28, 31, 33
- Ḥasan III. 42, 51
- al-Ḥāsib, Muḥammad Ibn Ayyūb 129
- Ḥāṣṣ Beg, ʿAlāʾ ad-Dawla 107
- Ḥayṭama 327, 331
- Herat 25, 57
- al-Ḥilla 20, 67, 76, 77, 78, 80, 81, 82,
357
- al-Ḥillī 77
- Hülāġü 81, 86
- Ḥurasān 27, 50, 58
- Hurvitz, N. 71
- Husayn Ibn ʿAlī ar-Riḍā Ibn Mūsā al-
Kāzim 34
- al-Ḥuwī, Šams ad-Dīn 50, 57, 89
- Ḥūzistān 50
- al-Ḥwānsārī 82
- Ḥwārazm 39, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 54,
209
- al-Ḥwārazmī, Abu r-Rayḥān (s. Bīrūnī)
- Ibn ʿAbbās 279, 286, 288, 302, 315,
330, 339, 342, 349
- Ibn ʿAbd al-Baqī 78
- Ibn Abī Uṣaybiʿa 56, 60, 65, 128
- Ibn Abi l-Ḥawāfir 117, 169, 170, 172,
178, 179, 180, 182, 183, 185, 194,
195, 196, 197, 198, 203, 221, 240
- Ibn al-ʿArābī 154
- Ibn al-ʿArabī 19, 49, 63, 64, 283, 285
- Ibn al-Aṭīr, Ḍiyāʾ ad-Dīn 62, 66
- Ibn al-Aṭīr, ʿIzz ad-Dīn 39, 41, 43, 49,
51, 62, 63, 66, 178, 179, 185
- Ibn Bawwāb 70
- Ibn al-Bayṭār 65, 128, 160, 166, 169,
170, 172, 182, 183, 186, 198, 199,
201, 202, 247, 248, 249
- Ibn al-Bāzdār 39
- Ibn Faḍlān 209, 210, 233, 234, 235, 246
- Ibn al-Faqīh 22, 25, 26, 27, 29, 30, 209,
213
- Ibn al-Fuwaṭī 20, 36, 67, 68, 69, 70, 75,
76, 77, 78, 80, 81, 82, 86, 90
- Ibn al-Ġawzī, Abu l-Faraġ ʿAbd ar-
Raḥmān 68, 69, 70, 73, 74, 75, 259

- Ibn Ḥaldūn 256, 258
 Ibn Ḥallikān 57
 Ibn Ḥanbal (s. Aḥmad Ibn Ḥanbal)
 Ibn Ḥazm 256
 Ibn Hubal 127, 182, 183, 186, 202, 248
 Ibn Māḡa 34, 76, 89, 273, 339
 Ibn Man^{ca} 66
 Ibn Manzūr 181
 Ibn Muhāḡir 66
 Ibn Muqla 70
 Ibn an-Nadīm 209, 220
 Ibn an-Nafīs 65
 Ibn al-Qaṣṣāb. 50
 Ibn al-Qifṭī 54
 Ibn al-Quff 127
 Ibn Qutayba 62, 117, 118, 119, 125,
 132, 155, 166, 167, 168, 169, 171,
 172, 179, 180, 184, 185, 195, 196,
 198, 199, 200, 202
 Ibn Sa^{cd}ān 125
 Ibn as-Sā^{ci} 75
 Ibn Sīnā 73, 74, 100, 104, 105, 106,
 122, 127, 128, 132, 157, 166, 168,
 169, 171, 175, 182, 183, 184, 186,
 187, 191, 194, 195, 197, 198, 199,
 202, 203, 208, 213, 214, 221, 237,
 239, 247, 248, 251, 257, 268, 283,
 293, 294, 343, 344, 356
 Ibn Taḡribirdī 19, 20
 Ibn Ṭāwūs 77
 Ibn Ṭāwūs, Ğamal ad-Dīn 77
 Ibn Ṭāwūs, Ğiyāt ad-Dīn ^cAbd al-Karīm
 Ibn Aḥmad 82
 Ibn Ṭāwūs, Raḡī ad-Dīn 77
 Ibn Waḡṣiyya 167
 Ibn Yūnus, Kamāl ad-Dīn 56, 57, 58,
 59, 60, 61, 62, 66, 73, 257
 Idrīsī 210, 213, 219, 220, 222
 Iḡwān aṣ-Ṣafā' 100, 105, 120, 121, 122,
 140, 141, 142, 147, 148, 150, 239,
 256, 265, 272, 274, 276, 294, 303,
 321, 344, 353
 ilḡānidisch 81, 82, 85, 95
^cImād ad-Dawla 31
 imāmitisch 77, 81
 Imru l-Qays 176, 184, 243
 Indien, Inder 161, 162, 178, 207, 208,
 209, 211, 212, 215, 221, 222, 223,
 225, 226, 228, 229, 235, 243, 245, 327
 Iran, iranisch 14, 25, 27, 28, 49, 361
^cIrāq, Irak 13, 14, 49, 58, 63, 65, 74, 83,
 93, 154, 164, 169, 172
 Irbil 46, 51, 56, 57, 58, 61, 80
 al-Iṣfahānī, Abū Nu^caym 71, 73
 Ismailiten, ismailitisch 30, 37, 40, 41,
 42, 50, 81
 Iṣrāqiyyūn 255
 Italien 61
 Jadaane, F. 255, 256, 269, 270, 271,
 272, 273, 275, 315, 341, 342, 347
 Jemen 154, 164, 169, 172, 330
 Jesus 291
 Juden, jüdisch 34, 45, 66, 255, 308, 314,
 319
 Ka^{cb} al-Aḡbār 299, 302, 303, 307, 313,
 316, 318, 320, 325, 329, 330, 337,
 339, 347
 Kairo 13, 14, 19, 20, 22, 117, 119, 122,
 129, 209, 256, 265, 272, 309, 315
 kākūyidisch 107
 al-Kāmil 59, 60
 Kāmil ad-Dīn 39
 al-Kammūnī 19, 36, 45
 al-Kammūnī, Abū ^cAlī al-Qāsim Ibn
 Ḥibatullāh 36, 39
 Karak 128
 Kātib Čelebī 82
 Kaykobad 58
 Kayseri 58
 al-Kindī 268
 al-Kisā'ī 260, 261, 281, 285, 286, 287,
 288, 292, 293, 302, 303, 304, 309,
 310, 311, 312, 313, 314, 316, 320,
 328, 329, 331, 332, 337, 338, 339,
 340, 345, 347
 Kökbüri 46, 51, 80

- Kopf, L. 119, 120, 124, 125, 126, 167, 178, 179, 180, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 210, 213, 215, 232, 233
- Kopten 202
- Kowalska, M. 15, 16, 21, 22, 26, 30, 63, 110, 245
- Ktesias 221, 222
- Kufa 36, 77, 119
- Lewis, B. 14
- Lot, 333
- Lyons, M.C. 21
- al-Malik (s. zweites Namenselement)
- Mamluken 13, 14, 60
- Maqdisī 112, 254, 258, 259, 270, 272, 273, 274, 275, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 300, 303, 304, 308, 310, 311, 312, 313, 319, 320, 321, 328, 336, 339, 340, 342, 345, 349
- Marāga 51, 81, 82
- Mārdīn 61
- Maria 291, 293
- Marw 50, 71
- Marwazī 211
- Masʿūdī 98, 209, 210, 212, 213, 216, 219, 220, 226, 227
- Mawṣil (s. Mosul)
- al-Mawṣilī, Ğamāl ad-Dīn 54
- Mayyāfāriqīn 127
- Medina 56
- Friedhof al-Baqīʿ 56, 307, 311, 316, 337
- Mekka 70, 78
- Miquel, A. 117, 119, 209, 222
- Miskawayh 256
- Mongolen, mongolisch 13, 43, 49, 50, 80, 81, 86, 89, 358
- Mose 202
- Mosul 49, 81, 85, 88, 90, 127, 193, 200, 204, 257, 353
- Madrasa al-Alāʿiyya 56
- Madrasa al-Badriyya 56, 58
- Madrasa al-Kamāliyya 56
- Madrasa al-Qāhiriyya 56
- Madrasa az-Zayniyya 56
- Tall at-Tawba 52
- al-Muʿazzam 60, 259
- Muḥammad II. 41
- Muḥammad, Vater von Zakariyyā' al-Qazwīnī 37, 38, 45
- Muʿīn ad-Dīn 39, 45
- al-Munaġġim 215
- Muqaddasī 22, 25
- Muqātil 299, 301
- Mūsā Ibn Buqā 28
- al-Mustaʿṣim 13, 20, 67, 80
- al-Mustanṣir 66, 67, 68, 76, 80
- al-Mustaršid 42, 68
- Mustawfī 24, 28, 29, 31, 34, 35, 37, 38, 77, 91, 184, 210, 225, 226, 247, 251
- al-Muʿtaḍid 246
- al-Muʿtaṣim 28, 68, 71
- al-Mutaṭabbib 85
- Muʿtazilit, muʿtazilitisch 44, 71, 81, 117, 259
- al-Muʿtazz 28
- Muẓaffar ad-Dīn Kūkūbarī b. Zayn ad-Dīn ʿAlī aṣ-Ṣaġīr s.Kökbūri
- Nagel, T. 50, 260, 261, 286, 302, 329, 337, 340, 347
- an-Naġġār, Abū Muḥammad Ibn Aḥmad 37
- an-Nahraqallī, Sirāġ ad-Dīn 78
- Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī 81, 257
- an-Nāṣir li-Dīn Allāh 39, 50, 66, 67, 68, 73, 74, 78, 354
- Nizām al-Mulk 42
- nizāritisch 40
- Pākbāz 43, 44, 45, 46
- Palästina 13
- Patton, D. 13, 51, 56, 66
- Philon von Alexandria 273
- Philostrat 222
- Physiologus 123, 124, 126, 158, 167, 168, 169, 171, 172, 178, 179, 180, 218, 232, 233, 234
- Platon 237, 238, 274
- Porphyrius 59

- Prophet 147, 149, 247, 257, 265, 268,
 279, 281, 284, 299, 302, 307, 310,
 311, 314, 315, 325, 327, 330, 338, 340
 Ptolemäus 58
 al-Qāhir 51
 al-Qalānisī 128, 132, 197, 200, 204,
 242, 248
 Qazwīn 19, 49, 50, 58, 76
 Bāb al-Mušabbak 44
 Friedhof Kuhanbar 34
 Masǧid Bāb al-Mušabbak 33
 Masǧid Dehak 33
 Masǧid Šahristānak 33
 Masǧid Šālekān 33
 Taur, Tūt 33
 Wādī Atrak 25
 Wādī Daraǧ 25
 al-Qazwīnī, ʿAbd al-Ġafar Naǧm ad-Dīn
 89
 al-Qazwīnī, Abū Ḥātim Maḥmūd Ibn al-
 Ḥasan 35
 al-Qazwīnī, ʿIzz ad-Dīn Abu l-Faṭḥ al-
 Wārīnī 76, 89
 al-Qurṭubī 149, 258, 280, 281, 283, 284,
 285, 286, 288, 291, 292, 293, 314,
 320, 321, 328, 329, 330, 331, 339,
 340, 341
 Radtke, B. 44, 98, 108, 110, 111, 112,
 258, 259, 260, 261, 281, 348, 349
 ar-Rāfiʿī, Abu l-Qāsim Muḥammad Ibn
 ʿAbd al-Karīm 24, 30, 31, 33, 34, 37,
 38, 40, 89
 Rahmā 212
 Rāmanī 213
 Rayy 57, 125
 ar-Rāzī (s. Faḥr ad-Dīn u. Zakariyyāʿ)
 Ruska, J. 81, 92, 93, 94, 95, 97
 ar-Rūyānī 42
 aṣ-Šafadī 20, 37, 38
 šāfiʿītiŝch 36, 37, 38, 50, 56, 66, 70, 74,
 78, 89, 352
 Šahmardān, Ibn Abi l-Ḥayr ar-Rāzī 107,
 108, 113, 126, 132, 140, 142, 161,
 166, 168, 169, 170, 171, 172, 177,
 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 202, 204, 210,
 212, 213, 215, 217, 218, 219, 221,
 222, 223, 233, 234, 235, 236, 237,
 240, 241, 242, 244, 248, 250, 251,
 252, 344, 355
 Šahrazūrī 66
 Saḥsīn 231, 233, 235
 Salomon 325, 327, 330, 331, 332, 347
 Samarkand 57, 58
 Samarrāʿ 127
 Šāpūr 26, 27
 aš-Šarābī, Šaraf ad-Dīn 78, 80
 Sarandīb 39, 178
 as-Sarandībī, Šadīd ad-Dīn 39
 aš-Šarīf 160
 sasanidisch 27, 52
 Schöck, C. 260, 261, 280, 281, 282, 283,
 285, 286, 287, 302, 339, 340, 347
 Schwarz, P. 28
 Seldschuken, seldschukisch 39, 108
 Sevilla 63, 64
 Sibṭ Ibn al-Ġawzī 258, 259, 270, 281,
 283, 285, 286, 288, 292, 293, 300,
 301, 303, 304, 308, 310, 311, 312,
 313, 314, 315, 319, 328, 329, 331,
 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340,
 341, 342, 345, 349
 Šīʿiten, šīʿitiŝch 38, 77, 255, 342, 357
 Sinān b. Abī Ḥarīṭ 154
 Sindbād 210, 213, 216, 355
 Singār 68
 Šīrāz 89, 125
 aš-Šīrāzī 89
 Somogyi, J. 130
 Subkī 36, 37, 38, 40, 56, 74, 89
 aṣ-Šūfī, ʿAbd ar-Raḥmān 346
 Šuǧāʿ Pākḅāz 43
 as-Suhrawardī, Abū Naǧīb 74
 as-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafs
 ʿUmar 46, 74
 Suhrawardī Maqtūl 344
 Suhrawardiyya 74, 76

- sunnitisch 51
 Syrien 13, 41, 50, 59, 63, 81, 302, 346
 aṭ-Ṭabarī, Abu ṭ-Ṭayyib Ṭāhir 35, 256,
 257, 258, 282, 283, 285, 286, 291,
 292, 293, 300, 301, 302, 307, 308,
 309, 310, 311, 312, 313, 315, 319,
 320, 328, 330, 339, 340, 341, 348, 349
 (s.a. °Alī Ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī)
 aṭ-Ṭāhirī, Abū Bakr 45
 Ṭā'if 284
 Tataren 43, 50, 54
 Tekiš Ibn Īl Arslān Ibn Atsiz 41, 43, 50
 Tell °Ağūl 61
 Tigris 52, 53, 67, 68, 77
 Timotheus von Gaza 123, 124, 126, 159,
 177, 178, 180, 185, 196, 197, 202,
 214, 215
 Toğril Ibn Arslān 39, 108
 Treu, U. 123, 158, 167, 168, 169, 178,
 180, 232, 233, 234
 °Ubaydallāh b. Ğibrīl b. Buḥtišū° 127,
 160, 169, 170, 172, 178, 179, 180,
 181, 182, 184, 185, 186, 199, 200,
 201, 203, 204, 210, 219, 220, 221,
 223, 248
 Ullmann, M. 56, 100, 115, 116, 117,
 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
 127, 128, 130, 131, 148, 169, 178,
 191, 249
 °Umān 62, 63
 °Umar ad-Dawraqī 80
 °Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb 147
 Umayya Ibn Abi ṣ-Ṣalt 279, 283, 284,
 288, 336
 umayyadisch 33, 52, 77
 Vesel, Ž. 104, 105, 107, 108, 111, 113,
 246
 Wahb Ibn Munabbih 279, 302, 325, 327,
 330, 332
 Waqwāq 178
 Wāsiṭ 14, 20, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83,
 85, 86, 93, 357
 Madrasa aš-Šarābiyya 78, 80, 82, 85
 Wiedemann, E. 61, 68, 95, 96, 132, 196,
 243
 Wüstenfeld, F. 19, 20, 21, 36, 54, 82,
 85, 92, 93, 94, 95, 130, 143, 267
 al-Yamanī, Abū °Abd ar-Raḥmān Ṭāwūs
 b. Kaysān 37
 Ya°qūbī 22, 25, 26, 35
 Yāqūt 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 31, 33, 34, 35, 36, 50, 51, 52, 53, 54,
 56, 62, 63, 66, 67, 77, 78, 88, 110
 Yazd 25, 107
 Yuḥannā b. Biṭriq 118
 Yūnūs, der Prophet Jonas 52
 Zanğān 26, 51
 az-Zāhid Ḥumārtāš 31, 39
 Zakariyyā' ar-Rāzī 127, 128, 132, 178,
 182, 183, 184, 185, 186, 197, 199,
 200, 201, 204, 248, 249
 Zamaḥšarī 258, 280, 282, 283, 285, 286,
 341
 Zengiden, zengidisch 51, 66

BUCHTITEL

- °Ağā'ib al-Hind 178, 179, 185, 209
 °Ağā'ib al-maḥlūqāt 18, 19, 44, 82, 91,
 110, 112, 126, 162, 244
 °Ağā'ib al-malakūt 261
 Aḥbār aš-Šīn wa-l-Hind 209, 210, 212,
 213, 216, 219, 220
 Almagest 58
 Aqrābādīn 16, 128, 132, 197, 200, 242
 Āṭār al-bāqiya 228, 246
 Āṭār al-bilād, Geographie 21, 22, 24, 30,
 35, 49, 54, 57, 62, 63, 64, 77, 82, 88,
 89, 92, 97, 109, 222, 231, 233, 249,
 330, 353
 al-Bad' wa-ṭ-ṭarīḥ 112, 258, 336
 Buch der Naturgegenstände 124
 Buch der Gifte 128, 194, 198
 Firdaws al-ḥikma 127, 132

- al-Ġāmi^c 128, 160
 Geoponika 167
 Geschichte der Tiere 118, 125, 155
 al-Ĥawī 127, 182, 186
 Hidāyat al-ḥikma 58
 al-Imtā^c wa-l-mu'ānasa 125, 159
 Isāgūḡī (Eisagoge) 59
 al-Ḥawādīḡ 76
 al-Kāmil fi t-ta'rīḡ 39, 41, 43, 49, 51,
 59, 61, 62, 63, 178, 179, 185
 Kitāb al-baḡḡ 237
 Kitāb fī ḡiyal al-fiqḡ 36
 Kitāb al-ḡawāṣṣ 128, 129, 131, 132,
 160, 175, 178, 182, 185, 186, 187,
 191, 197, 200, 204, 221, 222, 246,
 249, 251, 356
 Kitāb al-ḡayawān 117, 125, 130, 132,
 152, 157, 167, 171, 187, 202, 223,
 237, 239, 242, 243, 244, 251, 252
 Kitāb al-İrṣād 57
 Kitāb ma^cānī aš-ši^cr 118
 Kitāb manāfi^c al-ḡayawān 127, 132,
 160, 240
 Kitāb nu^cūt al-ḡayawān 123, 124, 125,
 159, 168, 171, 172, 215, 232, 242
 Kitāb aṣ-ṣaydana 128
 Kitāb šifā' an-nafs 105, 106, 122
 Landwirtschaft 167
 Mafātīḡ al-ḡayb 257
 al-Maṡal as-sā'ir 62
 Materia Medica 65
 Mir'āt az-zamān 68, 259, 333
 Mu^cḡam al-buldān 21, 22, 24, 25, 26,
 27, 28, 29, 33, 34, 52, 53, 63, 67, 78,
 88, 110
 al-Muḡtārāt fi-t-ṡibb 127
 Nabatäische Landwirtschaft 167
 Nuzhat al-qulūb 28, 29, 34, 35, 38, 184,
 210, 226, 251
 Nuzhat-nāma-i 'Alā'ī 107, 126, 161,
 203, 207, 221, 241, 242
 Physik 59, 104, 106, 108, 111, 113, 115,
 254, 333, 353, 354
 Qānūn fi-t-ṡibb 127, 128, 132, 182, 183,
 184, 186, 187, 194, 198, 199, 202,
 204, 247, 248, 251, 356
 Qiṣaṣ al-anbiyā' 260, 261, 281, 285,
 286, 288, 292, 302, 304, 313, 320,
 321, 329, 330, 337, 338, 340, 347, 356
 Rasā'il İḡwān aṣ-Ṣafā' 73, 104, 105,
 106, 120, 141, 147, 148, 150, 157,
 166, 177, 239, 250, 268, 273, 274,
 276, 294, 295, 296, 303, 343, 347,
 348, 353, 356
 Risāla über den Baum und die vier Vögel
 65
 Tafsīr al-kabīr 257
 at-Talwiḡāt fi-l-ḡikma 75
 Teile der Tiere 118, 210, 214
 Tuḡfat al-albāb 17, 18, 112, 212, 372,
 380
 Tuḡfat al-ḡarā'ib 18, 129, 132, 161, 168,
 171, 172, 180, 181, 183, 185, 210,
 213, 215, 216, 223, 227, 236, 237,
 238, 245, 248
 Über die Tiere 115, 120, 123, 124, 159,
 246
 'Uyūn al-aḡbār 119, 155, 167
 Zeugung der Tiere 118, 156

TIERE

- Aasgeier 154, 167, 171, 248
 Abū Barāqīš 244
 Abū Hārūn 244, 252
 Adler 65, 120, 141, 142, 151–172, 202,
 242, 243, 244
 Affe 120
 Aḡfaṡūs 245
 Ameise 126, 148, 247
 'Anqā' 65
 Āras 236
 Bär 120, 247
 Biber 140, 247
 Bienen 149

- Bu Qalamūn 244
 Büffel 141, 148, 210, 227
 Bulḥ 158, 171
 Dayyā 232
 Einhorn, Ḥarīš 143, 212, 214, 230–235,
 238, 242, 246, 252, 253
 Elefant 63, 120, 141, 147, 148, 207,
 210, 212, 216, 218, 226
 Fabeltier, -wesen 140, 143, 211, 252
 Fīnī 158, 171
 Fisch 126, 193, 198, 219, 240, 241, 247
 Fischfresser, Māhī ḥwār 240
 Fledermaus 120, 140, 153, 155, 169,
 247
 Fliege, ḍubāb 118, 124, 126, 145, 196,
 220, 242, 247
 Flughuhn 164, 247
 Flußpferd 140, 242, 243
 Frosch 126, 142, 189–204, 240, 242,
 243, 247, 248
 Fuchs 155, 164, 166, 171, 201, 246, 247
 Gabelweihe 120, 155, 160, 164, 167
 Ġaṇḍa 211
 Garnele, Rūbiyān 241, 242
 Gazelle 141, 147, 148, 219, 237
 Geier 153, 154, 156, 157, 159, 167, 171
 Gepard 120, 242
 Giraffe 229
 Greif 212
 Hähne 308, 314, 335
 Harpyie 212
 Hase 120, 141, 142, 147, 148, 153, 154,
 155, 156, 158, 162, 164, 166, 171,
 173–187, 212, 240, 244, 247, 248
 Haustier, al-ḥayawān al-ahlī 120, 124
 Huhn 164, 248, 314
 das Indische 212
 Humā'ī 158, 171
 Hund 149, 162, 175, 181, 242, 247, 248,
 314
 Hyäne 162, 178, 179
 Igel 140, 147, 148
 Insekten 120, 126, 219, 267
 Kamel 41, 141, 180, 210, 233, 246, 247,
 248
 Kāsir al-ḥizām, Knochenbrecher 161,
 171
 Kaulquappen 191, 195, 196, 204
 Kondor 171
 Kriecher, hawāmm 102, 121, 129, 140,
 141, 142, 148, 149, 246
 Kuh 211, 227
 Laus 196
 Löwe 46, 128, 147, 148, 155, 162, 191,
 199, 202, 211, 212, 219, 279, 335
 Mās 161, 171
 Maulwurf 140
 Maus 140, 141, 147, 148, 153, 247
 Mistkäfer 196
 Monókerōs 232
 Moschusmaus 140
 Mücke 121, 126, 140, 145, 246
 Nashorn 126, 143, 205–224, 226, 228,
 229, 231, 232, 233, 235, 239, 246
 Papagei 212
 Pfau 212, 219, 247, 307, 309, 316
 Pferd 118, 141, 153, 211, 246
 Qā'is 159, 171
 Qāṭūs 241
 Qaqanūs, Qawqans 245, 252
 Quṣṭā 241
 Rabe 65, 120, 160, 240, 248
 Raubtier, sibā^c 102, 118, 121, 129, 140,
 148, 279
 Raubvogel, ḡawāḥir 121, 141, 154, 155,
 157, 158, 160, 164, 166, 170
 Rebhuhn 164
 Reittier, dawābb 40, 102, 129, 141, 142,
 154, 214, 239, 246
 Rīmā 232
 Rind 141, 210, 247
 Ringeltaube 207, 218, 223
 Ruḥḥ 216
 Šādawār, das Fröhliche Tier 143, 235–
 238, 252
 Salamander 140
 Sandgans 120

- Şannāğa 140, 252
 Schaf 141, 162
 Schildkröte 126, 147, 148, 193, 248
 Schlange 45, 126, 147, 148, 153, 155,
 159, 161, 180, 208, 247
 Schnecke 148, 247, 248
 Schwalbe 120, 248
 Schwärmer, ḥašarāt 102, 121, 129, 140,
 141, 149, 246
 Schwein 141
 Seehase 247, 248
 Sinād 143, 224–230, 246
 Singvögel 121
 Skorpion 126, 242
 Sperling 307, 313, 336
 Sphinx 212
 Spinne 126, 248
 Stachelschwein 147, 148, 247
 Star 120, 247
 Steinbock 141
 Stier 210, 226, 233, 248, 279
 Strauß 120
 Taube 41, 65
 Taucher, Ġawwāš 240
 Tiger 212, 242
 Vierbeiner, -füßler, 121, 126, 140, 141,
 279, 286, 287
 Vogel, Vögel, ṭayr, ṭuyūr 63, 65, 102,
 120, 121, 124, 126, 129, 141, 142,
 147, 148, 164, 166, 171, 216, 219,
 240, 242, 244, 245, 246, 252, 273,
 279, 286, 287
 Walroß 235
 Wanze 247, 248, 252
 Waşa^c 307
 Wasserbüffel 147, 148
 Wasserlebewesen, -tiere, ḥayawanāt al-
 mā' 102, 120, 121, 130, 132, 140,
 148, 193, 194
 Wasserochse 140
 Weidetiere, an^cām 102, 121, 129, 140,
 141, 142, 154, 214, 246
 Wespe 126
 Wildesel 141, 148, 153, 210, 212, 214,
 247
 Wildtier, wuḥūš 120, 121, 124, 129,
 140, 164, 177, 210, 236
 Wolf 120, 153, 154, 164, 167, 172, 242,
 248
 Würgfalke 141, 154, 166
 Würmer 145, 159, 267
 Wüstenspringmaus 140
 Yamal 232
 Ziege 141, 247, 248
 Zurāfa 229

ENGEL

- Engel der Sieben Himmel 262, 282, 334,
 337, 338
 Ġibrīl 262, 273, 291, 292, 294, 299,
 302, 305–316, 319, 321, 328, 330,
 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339,
 340, 342, 345, 346, 347, 348
 Ġinnen 45, 95, 100, 102, 112, 129, 179,
 208, 265, 269, 270, 275, 343
 al-Ḥāfiẓa 262
 Hārūt 262, 339, 341
 Iblīs 269, 339, 341
 Ismā'īl 263
 Isrāfīl 262, 397–304, 307, 313, 315,
 316, 321, 328, 330, 333, 334, 335,
 336, 337, 338, 339, 346, 345, 347, 348
 'Izrā'īl 262, 323–332, 333, 334, 339,
 340
 Kalkā'īl 263
 Karūbiyyūn 262, 287
 al-Kātibūn 262
 malā'ika 254, 272, 280, 295, 309, 328,
 329, 330
 Mārūt 262, 340, 341
 Miḥā'īl 263

Mikā'il 262, 299, 302, 304, 317–321,
328, 330, 334, 336, 337, 338, 339,
341, 342, 345, 346, 348
al-Mu^ʿaqqabāt 263
Munkar 262, 334
Nakīr 262, 334
Rubā'il 263
ar-Rūḥ 262, 289–296, 303, 334, 338,
341, 343, 344, 347, 348, 349

rūḥāniyyūn 294
Sā^ʿdiyā'il 263
Salsā'il 263
Samḥā'il 263
as-Sayyāḥūn 263
Teufel 255, 265, 269, 270, 275
Thronträger 262, 277–288, 291, 333,
334, 336, 337, 338, 340, 345

BEGRIFFE

abwāb al-ğanna, Paradiesestor 29
adab 116, 117, 119, 125, 142, 172, 184,
185, 203, 251
abdāl 34, 44, 46, 381
al-adwiya al-mufrada, einfache
Heilmittel 127
ʿağā'ib, ʿağīb, ʿağab, a^ʿāğīb, 98, 179,
180, 185, 244, 351
ʿağamī 89
ahl al-kitāb 286, 330
ahl at-tašawwuf 46
ʿālam 109
Alchemie 54, 56, 108
ʿālim 117
amīr 31, 39, 56, 65, 80, 127, 193, 377
arkān, die Vier Elemente 99, 129, 294,
295, 320
Astronomie 73
a^ʿyān 39
Befestigungsanlagen 30, 34, 52, 53, 90
Beobachtung, -en, -sgabe 23, 53, 119,
221
Bibliothek 19, 42, 50, 68, 73, 75, 81, 85,
96, 371, 376
biographisches Lexikon 76
Böser Blick 99
Buchwerkstatt 85
Dār al-Ḥadīṭ 58
Dekadenz 17, 86, 358
Dialektik 57
Dichter 70
Dīwān 39, 97, 388

Doppelstadt 25
Erschaffenheit des Koran 71
Emanationslehre 106, 314, 348, 349
faḍā'il 29, 42
Fachtermini 46
persische 30, 88, 177
falak al-muḥīṭ 105
falāsifa, Philosophen 255, 257, 267
faṣīl, 52
fatwā 42
Festlichkeiten 53
Festung 25, 28, 30
fidā'iyya, Attentäter 42
Fixsterne 102
Friedhof 34, 44, 45, 86, 307, 311
futuwwa 66, 68, 74
ğarīb 99
Garten 25, 35, 52, 53, 77, 391
ğawhar basīṭ 268
ğayr mutaḥayyiza 270
Geographie 108, 110, 113
Geometrie 59
Geschichten, mündlich tradierte 33
Gold 54
Gotteserkenntnis 97
Granatapfel 45
Ḥadīṭ, Prophetenworte 29, 70, 76, 202,
247, 273, 283, 284, 300, 309, 310, 339
ḥağariyya ḡiṣṣiyya, Gipsstein 52
Hagel 100
ḥāğib 68
ḥāğiz, Barriere 29
hakīm 160

- ḥandaq, Graben 52
 ḥarīm al-ḥilāfa 67
 ḥawāṣṣ 128, 129, 130, 178, 184, 186,
 197, 200, 204, 249, 251
 ḥawāṣṣ ḡarība 98
 ḥikāyāt zarīfa 98
 ḥilāf 58
 Himmelskörper 99
 Himmelsphären 102, 106
 Himmelsthron 100
 Hölle 47
 hurāfa 178, 215
 iḡāza 76, 82
 al-ilāhiyyāt 59
 Illustrationen, Illustrator 85, 86, 93, 96,
 124, 143, 211, 219, 224, 229, 234,
 237, 282, 346, 356
 ʿilm al-ḥayawān , Tierkunde, Zoographie
 108, 116, 120
 ʿilm at-ṭabīʿiyyāt, Naturkunde 17, 18,
 59, 105, 106, 107, 115, 120, 122, 185,
 256, 257, 363, 365
 Intellekt 294
 isrāʿiliyyāt 339
 Iwān 68, 69
 Jäger 154, 164, 168, 172, 175, 232, 243
 Jupiter 102
 Jurist 38, 357
 kā'ināt 320
 Kalām 258
 Kalif 13, 27, 28, 39, 42, 50, 66, 67, 74,
 78, 80, 354
 Kalligraph, Kalligraphie 70, 90
 karāmāt al-awliyā', Heilwunder 44, 99
 Kategorienlehre 100
 kātib al-inšā' 62
 Klima 23
 Kolophon 82, 83, 92, 93
 Komet 100
 König 121, 122, 158, 176, 220, 236,
 237, 238, 246
 Koran 33, 246
 Korankommentator 147
 Koranlesen 78
 Krankenhaus 68
 Kreissegment 59
 Kuppelraum 31
 Kürbis 53
 Landgüter 77
 Landwirtschaft 46, 167, 171
 Längen- und Breitengrade 25
 laqab 76
 lawḥ 329, 345
 Lobesformeln 54, 70
 Logik 56, 58, 73, 90, 104, 105, 106,
 107, 274, 283, 363
 Logik, al-mantiq 59
 lokale Bräuche 53
 Maḡhab 38, 66
 madīna 43
 Madrasa 37, 39, 56, 58, 60, 68, 69, 76,
 78, 80, 82, 85, 389, 391, 394
 malik 39
 manāfi^c 127
 al-manqūl 56
 maqṣūra 31
 al-ma^cqūl 56
 Mars 102
 Märtyrer 34, 42
 mašhad, Grabmal 52
 Mathematik, Mathematiker 56, 60, 62,
 90, 105, 106, 107, 257
 mawlā 31, 85
 Medizin 56, 61, 65, 68, 85, 92, 108, 116,
 127, 185, 197, 275
 Melone 31
 Merkur 102
 miḡna, „Inquisition“ 71
 miḡrāb 31
 minbar 74
 Minerale, Mineralien 102, 104, 111,
 112, 145, 147, 267, 290, 294, 299,
 303, 354
 Mirabilia 122, 123, 125, 142, 158, 168,
 170, 172, 185, 234, 235, 242, 252,
 253, 355
 Mond 102
 Mondsphäre 290, 295

- Moschee 33, 44
 Freitags- 31
 mu^callim 42
 mu^cġizāt al-anbiyā', Beglaubigungswun-
 der 75, 99
 muḥtasib 39
 mu^cīd 58
 mulūk al-aṭrāf 41
 munāzir 58
 muqaddam 80
 mustahīl 178
 muwalladāt 295, 320
 Mystik 34, 44, 46, 47, 64, 74, 89
 nādir 60
 an-nafs al-kulliyya, Allseele 294, 296,
 303, 344, 348
 nafs wāḥida 294
 naġġār 37
 an-nāmūs 294, 309
 na^ct 124, 127, 168, 171
 nayranġ, nayranġiyyāt 73, 100
 Nekrolog 20, 82
 an-nufūs al-ġuz'iyya 294
 nuṭq ^caqlī 268
 Palme 64, 148
 Paradies 47
 persisch 91, 107, 118, 129, 158, 171,
 175, 177, 203, 211, 229, 236
 als Muttersprache 58, 88
 Pferdemarkt 45
 Pflanzen 65, 102, 104, 105, 106, 108,
 111, 112, 120, 121, 127, 128, 145,
 147, 198, 267, 290, 294, 299, 303,
 318, 320, 321, 341, 346, 354
 Philosophie, philosophisch 17, 56, 57,
 62, 65, 73, 74, 99, 100, 105, 116, 125,
 254
 Planeten 96, 107, 108, 112, 254
 Prediger 74
 qādī, Richter 38, 39, 60, 69, 76, 81, 83
 qādī al-quḍāt 69, 68
 qalam 345
 qanāt, Kanal 35, 81, 35, 53
 qarn 300, 304, 345
 Quadrat 59
 quhunduz 30, 52
 quwā 303, 314, 320, 348
 Rätsel 41
 Rechtswerke 247
 Regenstein 94
 Rhetorik 62
 ribāt 46
 ar-rūḥ al-quḍus 294, 307
 Rundstadt 27
 ṣāḥib, Stadtherr 31, 38
 ṣāḥib al-^caġā'ib 75
 ṣāḥib dīwān 78
 ṣāḥib al-mantiq (s. Aristoteles)
 šahristān 25, 27
 aš-šāḥūra 52
 Saturn 102
 as-sawāriq 53
 šayḥ, Scheich 35, 36, 37, 39, 44, 45, 46,
 47, 60, 62, 63, 73, 76
 šayḥ aš-šuyūḥ 74
 aš-Šayḥ ar-Ra'īs (s. Ibn Sīnā)
 Schilfrohr 53, 201
 Schöpfräder 53
 Schreibrohr 259, 283
 Schrein 34
 Segen 33
 Sieben Klimata 54, 88
 Silbermünzen 54
 Sommerhitze 52
 Sonne 102
 Stadtmauer 29, 34
 Sternbilder 102, 254, 346
 Sternschnuppe 100
 Sternwarte 81
 Steuern 28, 39
 Stiftungsurkunde 31
 šu^cba 221
 sublunar 102
 Sufi 71
 supralunar 102
 sūr, Mauer 25, 27, 28, 52
 šūr, Horn 300, 301, 304, 340
 Tafsīr–Literatur 341

- tağr, Grenzstadt 29
 at-ṭarīqa , Sufi-Orden 46, 74
 taṣawwuf, Sufismus 46, 89
 tawbīr 175, 181, 184, 185
 ṭāwūs al-malā'ika 309
 Thron 345
 Thronchemel 259, 260, 283, 333, 338,
 345
 Tierkreiszeichen 102, 283, 346
 ṭilasm, Talisman 100, 200, 249
 taṣwīd, 54
 Traum, Traumdeutung 64, 71, 72, 75,
 107, 108, 162, 354, 364
 ʿulamā' 42, 70, 357
 Venus 102
 Volksfrömmigkeit 34
 Waffen 28, 41, 147, 152, 153, 177, 180,
 207, 218, 222
 wālī 39
 Wallfahrtsort 64
 waqf 68
 wara^c 72
 Wāsiṭer Handschrift 36, 85, 87, 93, 96,
 143, 211, 213, 252, 263, 267, 282,
 307, 320, 346
 Wasserversorgung 25, 35
 Wasseruhr 68
 wazīr, Wesir 39, 40, 51, 54, 62, 70, 73,
 125
 Weihrauch 78
 Wein 35, 97, 182, 191, 197, 203, 234
 Weizen 35
 Weltbild 254
 Winterkälte 52
 Wunderbare, das 18, 43, 89, 97, 98, 115,
 362
 Wundererzählung, -geschichte 17, 36,
 43, 47, 63, 64, 75, 89, 237
 zāhir al-karāmāt 46
 zuhhād, Asketen 34, 44, 46, 71, 75