

Yavuz Köse (Hg.)

**Istanbul: vom imperialen
Herrschersitz zur
*Megapolis***

Historiographische Betrachtungen zu
Gesellschaft, Institutionen und Räumen

Mit einem Vorwort von Suraiya Faroqhi

Yavuz Köse studierte Geschichte und Kultur des Nahen Orients, Volkswirtschaftslehre sowie Markt- und Werbepsychologie an der LMU München. In seiner Dissertation arbeitet er über ausländische Unternehmen und ihre Marketingaktivitäten im Osmanischen Reich.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 Martin Meidenbauer
Verlagsbuchhandlung, München

Titelfoto

Dieter Johannes (1995): Deutsches Archäologisches Institut - Abteilung Istanbul (KB 19.056).

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urhebergesetzes ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Nachdruck, auch auszugsweise, Reproduktion,ervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung sowie Digitalisierung oder Einspeicherung und Verarbeitung auf Tonträgern und in elektronischen Systemen aller Art.

Printed in Germany

Gedruckt auf
chlorfrei gebleichtem, säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier (ISO 9706)

ISBN 3-89975-050-0

Verlagsverzeichnis schickt gern:
Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung
Erhardtstr. 8
D-80469 München

www.m-verlag.net



Danksagung

Dieser Band wäre ohne die Hilfe zahlreicher Freunde und Kollegen nicht in der schnellen Zeit – gerade ein Jahr ist die Tagung her – realisierbar gewesen. Zuallererst habe ich entsprechend den Beitragenden für ihre kooperative Mitarbeit zu danken.

Den emsigen und aufmerksamen Leserinnen Anja Klee, Isabel Mayer-Nothafft sei an aller erster Stelle gedankt. Für ihre Anmerkungen und Anregungen gilt Cevat Kara, Denise Klein, Christoph Knüttel und Barbara Parnian-Stöcker ebenso mein Dank. Mehmet Hacısalihoğlu möchte ich für die Einweisung in die Welt der Kartenerstellung und seine Anmerkungen danken. Cenk Alican, der mir bei den Vorarbeiten zur Übersetzung zweier türkischer Beiträge helfend zur Seite stand und Heiko Stroh sei hiermit ebenfalls herzlich gedankt. Mein herzlichster Dank gilt auch Enikő Zsellér für ihre tatkräftige Unterstützung. Die Ratschläge und Tipps meiner *Hoca* und Kollegin Suraiya Faroqhi waren mir wie immer stets eine große Hilfe.

Trotz des Beistands, den ich beim Zustandekommen dieses Bandes erhielt: Alle eventuellen Übersetzungsfehler und sonstige Unzulänglichkeiten gehen natürlich auf die Kappe des Herausgebers selbst.

Yavuz Köse

München, Februar 2006

INHALT

<i>Danksagung</i>	v
<i>Vorwort</i>	ix
<i>Einleitung</i>	1

DAS BILD ISTANBULS IN DER FORSCHUNG UND ÜBERLIEFERUNG

Suraiya FAROQHI	
<i>Die historische Forschung und das frühmoderne Istanbul (1453 bis etwa 1840)</i>	13
Mehmet HACISALİHOĞLU	
<i>Istanbul in Geschichte und Vorstellungswelt der orthodoxen Völker in Ost- und Südosteuropa</i>	39

ISTANBUL UND SEINE MENSCHEN: EINHEIMISCHE – MINDERHEITEN – REISENDE

Ralf ELGER	
<i>Das Osmanische Reich und Istanbul in arabischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts</i>	71
Denise KLEIN	
<i>Mülâzemet. Über den Werdegang osmanischer Ulema</i>	83
Oliver Jens SCHMITT	
<i>Levantiner in Konstantinopel und Smyrna im „langen 19. Jahrhundert“: Die Entstehung einer übernationalen Konfessionsgruppe und das „Spiel der Identitäten“</i>	107
Stefan STGERIST	
<i>Schweizer in Konstantinopel im 19. Jahrhundert</i>	131
Neriman ERSOY HACISALİHOĞLU	
<i>Bulgarische Kaufleute in Istanbul im 19. Jahrhundert</i>	149
Şaban KIZILDAĞ	
<i>Von Dersaadet nach Istanbul: die Familie in Eminönü</i>	172

KLASSISCHE UND MODERNE STAATLICHE INSTITUTIONEN/EINRICHTUNGEN
ISTANBULS

Tevfik GÜRAN <i>Die Süleymaniye-Moschee und die Imâret-Stiftung</i>	199
Ahmet KAL'A <i>Der Einfluss der Istanbuler Zünfte auf die Ausbildung des osmanischen Zunftsystems (1750-1840)</i>	215
Eyüp Sabri KALA <i>Soziale Sicherung im Osmanischen Reich und die Rolle der Industrialisierung in Istanbul und Umland für ihre rechtliche Entwicklung (1865-1923)</i>	243
Cevat KARA <i>Das Dârülmüallimîn unter Sâtî Bey. Wegbereiter moderner Pädagogik im Osmanischen Reich</i>	264

ISTANBUL VON DER MODERNE IN DIE POSTMODERNE

Klaus KREISER <i>Ein Freiheitsdenkmal für Istanbul</i>	296
Yavuz KÖSE <i>Basare der Moderne von Pera bis Stamboul und ihre Angestellten</i>	314
Christoph K. NEUMANN <i>Modernitäten im Konflikt. Der Sechste Munizipal-Bezirk von Istanbul, 1857-1912</i>	351
Orhan ESEN <i>Learning from Istanbul. Die Stadt Istanbul: Materielle Produktion und Produktion des Diskurses</i>	376
<i>Autoren</i>	398
<i>Bildnachweis</i>	402
<i>Bibliographie</i>	403
<i>Orts-, Firmen- und Personennamen</i>	432

Das Osmanische Reich und Istanbul in arabischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts

Ralf Elger

Die literarische Präsentation einer Stadt ist immer auch Ausdruck von Weltanschauung und Werten ihres Autors. Er mag Auskunft über seine Sicht auf den Charakter der Stadtbewohner geben, in der Art „die Damaszener sind so und so“. Er mag aber auch den Charakter des Raumes Stadt, etwa als Heilige Stätte oder als Ort des Lasters, darstellen wollen. Die dabei vorgenommenen Verallgemeinerungen und die Benutzung von Stereotypen sind natürlich ungerecht und geben nicht das „wahre Wesen“ einer Stadt wieder. Für die Mentalitäts- oder auch Geistesgeschichte ist dieser Aspekt von Stadtbeschreibungen aber besonders interessant.

Meine Analyse von Beschreibungen Istanbuls durch arabische Autoren der Frühen Neuzeit soll Aufschlüsse auf ihre Haltung zur Stadt Istanbul, aber auch zur Osmanischen Herrschaft und schließlich zur Selbstsicht dieser Autoren sowie zu ihrer Sicht auf ihre Rolle in der Gesellschaft liefern. Die arabischen Sichten auf das Osmanische Reich der Frühen Neuzeit sind durchaus ein Thema, das auch heute noch eine aktuelle Relevanz besitzt. Das wird schnell klar, wenn mit arabischen Intellektuellen über die viel beschworene Krise arabischer Länder spricht bzw. deren schriftliche Verlautbarungen verfolgt. Oft hört und liest man dabei neben Anklagen gegen den „Internationalen Zionismus“ und den „Imperialismus“, dass einige Wurzeln dieser Krise in der Zeit der Herrschaft des Osmanischen Reiches über die arabischen Länder lägen. Die Osmanen verschuldeten, heißt es oft, einen Niedergang arabischer sozialer Ordnung und Kultur, dessen Folgen bis heute spürbar seien.

Neben Selbstmitleid wird aber gelegentlich auch ein – wohl ebenso unangemessener – Stolz auf die eigene Vergangenheit ausgedrückt. Einige Autoren sagen nämlich, dass sich schon seit dem Beginn der osmanischen Herrschaft im 16. Jahrhundert „arabischer Widerstand“ entwickelte, ein Vorläufer des „arabischen Aufstands“ während des Ersten Weltkrieges und der arabischen Nationalbewegungen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts.

Es gibt eine Tendenz unter arabischen Intellektuellen, die in der Zeit vor der Entstehung der Nationalbewegungen, im 19. Jahrhundert oder auch noch früher, arabische nationalistische bzw. protonationalistische Ideen erkennen wollen. Aus dieser Perspektive könnten die heutigen Araber also doch auf eine glorreiche Geschichte unter der osmanischen Herrschaft zurückblicken.¹

¹ Vgl. dazu die Analyse von ABŪ L-ḤAJ, Rifaat Ali: „The social uses for the past: Recent

Die verschiedenen Facetten der heutigen Sichten von Arabern auf ihre Vergangenheiten sind natürlich für sich ein interessantes Thema. Man kann sicher sagen, dass der Rückblick auf die Osmanenzeit einiges zu arabischen Identitätsbildungen beiträgt. Mir geht es aber gar nicht darum zu ergünden, ob die jeweiligen Urteile gerechtfertigt sind. Auch die Frage, ob es überhaupt eine arabische Stagnation unter den Osmanen gab, will ich nicht zu beantworten versuchen. Zum einen erlaubt der Mangel an Forschung zur Kulturgeschichte der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert kaum fundierte Aussagen von einem solchen Grad der Allgemeinheit, zum anderen und vor allem halte ich das Konzept „Stagnation“, wenn es auf eine ganze Kultur oder Gesellschaft angewandt wird, für wenig erkenntnisfördernd.

Mehr Erfolg verspricht es, zu diskutieren, wie es denn mit dem angeblichen Widerstand der Araber gegen die Osmanen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert stand. Dazu äußerte sich etwa Abdul-Karim Rafeq, der bedeutende syrische Historiker. Er betont erstens das hohe Niveau der juristischen Argumentation arabisch-islamischer Gelehrter jener Zeit und erklärt dann, dass diese sich mit juristischen Argumenten gegen die osmanische Ungerechtigkeit und *sharī'a*-Widrigkeit zur Wehr gesetzt hätten. Rafeq stellt pauschal „osmanische Despotie“ sowie – aus seiner Sicht berechtigten – arabischen Widerstand einander gegenüber und macht dabei den Fehler, einzelne kritische Bemerkungen in arabischen Quellen gegen einzelne Aspekte osmanischer Politik als Zeichen eines generellen arabischen anti-osmanischen Sentiments zu verstehen.²

Ulrich Haarmann führt in einer wesentlich reflektierter formulierten Arbeit zwar auch osmanenkritische Positionen arabischer Autoren auf, erklärt aber, dass von einer einheitlichen Ablehnung der Osmanen durch die Araber im Osmanischen Reich keine Rede sein könne.³ Etwa weist er auf die Bewunderung der – auch der arabischen – Muslime für die Osmanen in ihrer Eigenschaft als Glaubenskämpfer hin.⁴ Haarmanns Darstellung ist wesentlich plausibler als die von Rafeq, aber auch sie behandelt das Thema nicht ausreichend. Sie liefert zwar viele positive Ansatzpunkte für weitere Untersuchungen, was jedoch bisher in der Forschung noch fehlt, ist eine systematische Aufarbeitung

Arab historiography of Ottoman rule.“ In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 14 (1982), S. 185-201, hier S. 186.

² RAFEQ, Abdul-Karim: „Social Groups, Identity and Loyalty, and Historical Writing in Ottoman and Post-Ottoman Syria.“ In: CHEVAILLIER, Dominique (Hg.): *Les Arabes et l'histoire créatrice*. Paris 1995, S. 79-93, hier S. 87.

³ HAARMANN, Ulrich: „Ideology and history, identity and alterity: The Arab image of the Turk from the 'Abbasids to modern Egypt.“ In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1988), S. 175-196, hier S. 184f.

⁴ HAARMANN, „Ideology“ (wie Anm. 3), S. 188.

der relevanten Texte. Wenn Haarmann in seinem Artikel auch einige Quellen erörtert, so bleibt deren Zahl in seiner *tour d'horizon* von der Abbasidenzeit bis zur Gegenwart doch recht gering, und er fordert mit Recht weitergehende Forschung. Haarmann ist sich der Beschränkungen seiner Arbeit also bewusst. So musste er es aufgrund des mangelnden Forschungsstandes dabei bewenden lassen, von „der“ arabischen Sicht auf die Osmanen zu sprechen und konnte auf die Problematik einer Herausstellung angeblich „kollektiver Mentalitäten“ nur hinweisen.⁵

Arabische Muslime berichten über Istanbul

Solche Kompromisse will ich im Folgenden möglichst nicht eingehen. Ich werde Berichte über Istanbulreisen arabischer Muslime betrachten, die unterschiedliche Perspektiven auf die Stadt Istanbul und die Osmanen anlegen, je nachdem um welche Art von Autoren es sich handelt. Gemeinsam ist allen jedoch – um damit zu beginnen –, dass sie Intellektuelle sind, Gelehrte, *udabā'* und Sufis. Entsprechend handeln ihre Berichte häufig über gelehrte Gegenstände, Treffen und Gespräche mit anderen Intellektuellen. Auch die Person der Reisenden selbst tritt hervor, denn die Texte sind stark als Selbstdarstellung angelegt. Ein weiteres Merkmal besteht darin, und das ist hier besonders relevant, dass die Texte nicht allein Faktenberichte darstellen, sondern auch wertende Aussagen über Istanbul und davon ausgehend auch über das Osmanische Reich im Ganzen enthalten.

Istanbul: Zentrum des Gelehrtentums

Istanbul war ein Zentrum des islamischen Gelehrtentums, besaß die Stadt doch bedeutende Bildungsinstitutionen, die mit denen in den arabischen Metropolen in Konkurrenz standen, ja sie an Bedeutung überragten. Hier trafen auch Mystiker zusammen, die eine Vielzahl von Konventen vorfanden. Istanbul war auch der Ort, wo zumeist über die Besetzung der gelehrten und sufischen Posten im Reich entschieden wurde. Insofern lässt sich sagen, dass, als die arabischen Länder des *Maschrek* Anfang des 16. Jahrhunderts unter die osmanische Herrschaft gerieten, sich das Leben arabischer Intellektueller änderte. War doch die Hauptstadt des Reiches, in dem sie lebten, nunmehr weit entfernt, nicht mehr Kairo bzw. Damaskus als Unterzentrum. Und sie sahen sich gezwungen, mit einem ziemlich ausgeklügelten Rekrutierungssystem fertig zu werden, das die Osmanen entwickelt hatten. Wenn sie etwa danach strebten, einen Kadi-Posten zu erlangen, hatten sie sich in Allge-

⁵ HAARMANN, „Ideology“ (wie Anm. 3), S. 184.

meinen vorher in Istanbul einzufinden. Denn das osmanische System der Rekrutierung von Kadis sah vor, dass Anwärter auf solche Posten zunächst eine Zeit der Anwartschaft (*mulâzama*; *mülâzemet*)⁶ zu absolvieren hatten. Das bedeutete: der Kandidat, der eine Ausbildung als ‘âlim absolviert hatte, suchte sich einen Patron unter den hochrangigen Gelehrten in Istanbul und verbrachte eine Zeit, oft Jahre, in seinem Dienst, bevor er vielleicht durch Vermittlung dieses Patrons ein Amt erhielt. Für die angehenden arabischen Funktionäre war die Zeit als *mulâzim* eine wichtige Passage ihres Lebens. So ist es nicht verwunderlich, wenn einige von ihnen darüber – wie auch allgemein über ihre Reise nach Istanbul – Berichte verfassten.

Typologie arabischer Istanbulreisender

Nur waren aber nicht alle Araber, die nach Istanbul kamen, auf Karriere aus – zumindest sagen das nicht alle ihren Reiseberichten offen. Manche beschreiben ihren Aufenthalt in der Hauptstadt gerade, um zu zeigen, dass sie *nicht* nach Posten suchten. Sie präsentieren sich als fromme Gelehrte, denen es zukam, Distanz zu den Herrschenden zu wahren. Andere Istanbul-Besucher belassen es nicht dabei, ihre Distanz zu den Herrschenden anzuzeigen, sondern sie greifen diese direkt an, als sündig, pflichtvergessen oder auf ähnliche Weise. So findet sich in einigen Berichten über Istanbulreisen massive Herrschaftskritik. Schließlich wird von Reisenden ein Bild Istanbul als das eines Sündenpfahls gezeichnet, in dem Herrschende und Bewohner gleichermaßen steckten.

Je nach Persönlichkeit und Situation der Verfasser von arabischen Istanbul-Reiseberichten erscheint also die Stadt in einem unterschiedlichen Licht – was auch nicht anders zu erwarten war. Ich will mehrere Kategorien von Reisenden unterscheiden. Da sind erstens die „frommen“ Reisenden, vor allem Mystiker, zweitens arabische Funktionäre im Justiz- und Erziehungswesen, die in Istanbul gegen ihre Absetzung protestieren, und schließlich Gelehrte am Beginn ihrer Laufbahn, die Istanbul als Karrieresprungbrett nutzen wollten.

Die Frommen

Ich beginne mit den „Frommen“. Eine besonders aufschlussreiche, wenn auch knappe Charakterisierung Istanbul nimmt der wandernde Sufi Muṣṭafā al-Laṭīfī (gest. 1123/1711) aus Hama nahe Damaskus vor.⁷ Er beschreibt

⁶ Vgl. hierzu den Beitrag von Denise Klein im Band.

⁷ ELGER, Ralf: „Narheiten und Heldentaten. Die merkwürdigen Reisen des Muṣṭafā al-Laṭīfī (1602-1711).“ In: VON ERTZDORFF, Xenia/Gerhard GIESEMANN (Hgg.): *Erkundung*

seinen Besuch in der Stadt wie folgt: „Ich reiste nach Konstantinopel, das Islâmbûl genannt wird. Ich blieb eine Nacht in der Stadt. Dann reiste ich ab nach Edirne.“⁴⁸ Das ist alles, wohl mit die kürzeste Istanbul-Beschreibung der Weltliteratur. Der Bericht klingt, als ob Istanbul ein kleines Dorf wäre und nicht die Hauptstadt des Osmanischen Reiches, welche von zahlreichen Syrern und anderen Arabern häufig aufgesucht wurde. Es ist nun keineswegs so, wie man vielleicht denken mag, dass al-Laṭîfî die großen Städte und Sitze von Herrschenden auf seinen Reisen prinzipiell nur kurz berührt hätte bzw. sie nur so knapp abhandelt. Lange, sagt er, hielt er sich etwa in Kairo, Damaskus oder Mekka auf, und er widmet diesen Orten ausführliche Beschreibungen über mehrere Seiten seines Berichts. In Bezug auf Istanbul verfährt er anders, und das ist aus seiner Sicht auch plausibel. Seit längerem hatten nämlich Moralisten scharfe Kritik an Gelehrten und Mystikern formuliert, die am Sultanshof oder zumindest im weiteren Umkreis davon, Vergünstigungen zu erlangen suchten. Einem frommen Mann sei der zu intensive Kontakt mit den Mächtigen nicht angemessen, viel weniger noch die Unterwerfung unter ihren Willen, lautet etwa die Maxime, die der berühmte Ägypter ‘Abd al-Wahhâb ash-Sha’rânî (gest. 973/1565) geäußert hatte.⁹ Al-Laṭîfî, dem die Problematik der Nähe zur Macht bekannt gewesen sein dürfte, versucht, in seiner Beschreibung jeden Verdacht von vornherein auszuschließen, mit den Hofkreisen in Istanbul Kontakt gehabt zu haben. Ja, indem er betont, nur einen Tag in der osmanischen Hauptstadt geblieben zu sein, macht er seine Verachtung des Hauptstadtlebens deutlicher, als wenn er Istanbul gar nicht erwähnt hätte.

Es gilt allerdings zu bedenken, dass ich von der literarischen Figur des Reisenden spreche. Was der echte Laṭîfî in Istanbul unternahm, wissen wir nicht. Wohl aber ist bekannt, dass zahlreiche Sufis in die Stadt kamen, um Posten, etwa als Leiter eines Konvents, zu erwerben, ganz so wie es ash-Sha’rânî kritisierte. Allerdings schwingt das Motiv der inneren Distanz von Sufis zur Hauptstadt auch in anderen „frommen“ Texten mit. Über den großen Damaszener Gelehrten ‘Abd al-Ghanî an-Nâbulusi berichtet dessen Biograph al-Ghazzî, dass er während eines Aufenthaltes in Istanbul plötzlich von einer mysteriösen Stimme gewarnt wird, dort zu bleiben. Er reist darauf-

und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. New York, Amsterdam 2003, S. 267-287; DERS.: „Images of cultural diversity inside the Islamic world in an eighteenth-century Arabic travelogue.“ In: DESPOIX, Philippe/Justus FETCHER: *Cross-cultural encounters/ Interkulturelle Begegnungen*. Kassel 2004, S. 63-76.

⁴⁸ AL-LATÎFÎ AL-HAMAWÎ, Muṣṭafâ: *Siyâhat ash-shaikhi al-Laṭîfî*, Ms. Berlin, Ahlwardt, Verzeichnis, Nr. 6138, f. 57b.

⁹ ASH-SHA’RÂNÎ, ‘Abd al-Wahhâb: *Tanbih al-muhtarrin awâkhir al-qarn al-‘ashir ‘alâ mâ khâlafî fîhi salafabum al-‘âbir*, Kairo o. J., S. Tanbih, S. 4.

hin ab, scheint aber vorher bereits einiges für seine Karriere getan zu haben. Denn nach seiner Rückkehr nach Damaskus erhielt er ein Amt als Lehrer an einer *madrassa*.¹⁰

Einen ebenfalls von „Frömmigkeit“ geprägten Bericht über seinen Aufenthalt in Istanbul gibt an-Nâbulusîs jüngerer Zeitgenosse, der Sufi, Gelehrte und Dichter Muṣṭafâ al-Bakrî.¹¹ Er sagt nicht, warum er sich dorthin begab, deutlich ist aber auch bei ihm die innere Distanz zum Leben in Istanbul: „Meine Schicksale machten das Jahr [er meint 1135/1723, als er nach Istanbul kam] zu einer Zeit der Reklusion (*khalwa*). Nur ein Freund und Getreuer kam zu mir.“¹² Ob dies alles war, was al-Bakrî in den immerhin vier Jahren seines Aufenthaltes, der bis 1139/1726 dauerte, in der Stadt unternahm, erklärt er an dieser Stelle nicht. Plausibel erscheint das jedenfalls nicht.

Von Anwärtern und Anfechtern

Eine andere Beschreibung der Stadt gibt al-Bakrî in seiner „Maqâma Rûmiyya“, eine „teils erfundene“, novellenartige, „teils autobiographische“ Erzählung. Darin berichtet er, wie er aus Anatolien kommend in Üsküdar am Bosphorus gegenüber von Istanbul eintrifft. Sein Blick fällt auf die Silhouette der Hauptstadt, welche ihm über alle Maßen gewaltig erscheint. Das veranlasst ihn zu Reflexionen über die machtvolle Stellung des „Herrschers der zwei Meere“, des „Kämpfers gegen die Christen“.¹³ Aber die Stadt birgt auch Gefahren für solche, die sich von ihren Reizen betören lassen. Der Erzähler in al-Bakrîs Maqâma, der als der Autor selbst gekennzeichnet ist, macht dies in seiner Geschichte in der Folge deutlich. Er trifft in Üsküdar eine Gruppe junger Leute, die ihn als spirituellen Führer annehmen. Bald ist er auch in dieser Eigenschaft dringend gefragt, denn die Stadt hält viele moralische Anfechtungen für junge schöne Menschen bereit, etwa auf dem Markt oder im

¹⁰ AL-GHAZZÎ, Muḥammad Kamâl ad-Dîn: *Al-wird al-unsî wa-l-wârid al-qudsî fî tarjamat al-'arîf bi-llâh sayyidî shaikh 'Abd al-Ghani an-Nâbulusî*, Ms. American University Beirut 752, f. 32a; vgl. auch ALADDIN, Bakrî: *'Abdalḡani an-Nâbulusî (1143/1731), oeuvre, vie et doctrine*. Bd. II. Diss., Paris I 1985, S. 87.

¹¹ ELGER, Ralf: *Muṣṭafâ al-Bakrî. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*. Hamburg 2004; DERS.: „Die Netzwerke des Literaten und Sufis Muṣṭafâ al-Bakrî (1099/1688-1162/1749) im Vorderen Orient.“ In: LOIMEIER, Roman (Hg.): *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg 2000, S. 165-179.

¹² AL-BAKRÎ, Muṣṭafâ: *Naḡh nasâ'im al-aṣṡâr bi-saḡh jasâ'im al-asmâr*, Ms. Budairiyya (Salâma, Khidr Ibrâhîm: *Fîbris makḡlûlât al-makṡaba al-budairiyya* (Maktabat ash-shaikh Muḥammad b. Ḥabîsh), Jerusalem 1987): Nr. 542, ff. 34a-47b, f. 39a.

¹³ AL-BAKRÎ, Muṣṭafâ: *Al-maqâma ar-raumiyya wa-l-maqâma ar-rîmiyya*, Ms. Yale (NEMOY, L.: *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*. New Haven 1956): Nr. 182.

hamam. Die jungen Adepten geraten in eine Art spiritueller Unruhe, die sie vom rechten sufischen Weg abzubringen droht. Der Erzähler tadelt sie, hat aber wenig Erfolg. Erst später tritt ein Prediger auf, dessen Mahnung, das Weltliche nicht zu hoch zu achten, angenommen wird. Die Abreise aus Istanbul ist dann auch Entfernung von den Anfechtungen der „niedereren Welt“.

Istanbul als Ort der Anfechtung beschreibt auch der ägyptische Gelehrte Aḥmad b. Muḥammad al-Khafāji (gest. 1069/1659).¹⁴ Nach al-Khafāji ist Istanbul „ein Paradies voll mit *hûris*“, das gefährliche Leidenschaften (*shabawât*) weckt.¹⁵ Mit dieser sexuellen Anspielung leitet er eine umfassende Kritik der „korrupten“ Istanbuler Elite ein. Der Korruption gegenüber seien auch diejenigen nicht immun, deren moralische Kraft eigentlich über jeden Zweifel erhaben sein müsste. Heftig geißelt er die Gelehrten, aber auch die Sufis, und lässt ebenfalls die Herrschenden nicht bei seinen Beschimpfungen aus. Ihnen ginge es nur um ihre Vorteile, Bereicherung und Wohleben, wohingegen sie ihre Pflichten vernachlässigten. Er finde niemanden in der Stadt, den er einen ehrenwerten Mann nennen könne, so gipfelt die Anklage al-Khafājis.

Man könnte diese Kritik al-Khafājis als Hinweis auf den oft besprochenen „osmanischen Verfall“ nach dem Tod Sultan Süleymans des Prächtigen (gest. 973/1566) sehen und die Heftigkeit dieser Kritik als Beleg dafür verstehen, dass jener Verfall zur Zeit al-Khafājis schon weit fortgeschritten war. Ein Einwand dagegen lautet, vorgetragen von Abū l-Ḥājj, dass von einem allgemeinen Verfall keine Rede sein könne. Es habe lediglich Wandlungsprozesse gegeben, die negative Konsequenzen für bestimmte soziale Gruppen mit sich brachten, darunter auch für Gelehrte wie al-Khafāji.¹⁶ Wie auch immer: Al-Khafājis Kritik an Istanbul atmet scheinbar einen Geist von „Frömmigkeit“, aber dennoch ist er nicht in die Kategorie der „Frommen Reisenden“ einzuordnen. Aus den Quellen zu seiner Biographie geht hervor, dass er selber zeitweise Teil dieser Elite war und hohe Posten im osmanischen System der Gelehrtenschaft bekleidete. Er war sogar Oberkadi in Kairo, wurde allerdings aus diesem Posten entlassen, bevor er zu seiner Schmähung

¹⁴ Zu ihm und seinem hier behandelten Text vgl. ELGER, Ralf: „Autobiographical *maqâmât* of the 17th and 18th centuries. A nearly typically Egyptian genre.“ In: CRECELIUS, Daniel/Muhammad Husam AL-DIN ISMA'IL. (Hgg.): *Papers from the third Conference for Ottoman Studies in Egypt*. Cairo 2004, S. 61-73.

¹⁵ AL-KHAFĀJĪ, Shihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad: *Raiḥānat al-alibba' wa-zabrat al-ḥayat ad-dunyā*. Kairo 1877, S. 343.

¹⁶ ABŪ L-ḤĀJJ, Rif'at: „Ārā' 'arabiyya 'ani l-inḥiṭāt al-'uthmāni fi l-qarn as-sābi' 'ashar (m).“ In: *Al-ḥayat al-jikriyya fī l-wilāyāt al-'arabiyya atbnā'a l-'abd al-'uthmāni, al-juz' al-awwal wa-th-thāni, taqdim 'Abd al-Jalil at-Tamimi*. Zaghwan 1990, S. 17-21.

ansetzte. Man kann mit Sicherheit vermuten, dass seine Angriffe aus dem schweren Rückschlag in seinem beruflichen Fortkommen herrühren.

Das Schicksal der Absetzung von einem Kadiamt erfuhr auch Muḥibb ad-Dīn al-Ḥamawī (949/1542-1016/1610)¹⁷ aus Hama nördlich von Damaskus, der in einem Reisebericht über seinen Istanbul-Aufenthalt im Jahre 981-3/1573-5 berichtet.¹⁸ Er behandelt darin ausführlich sein Schicksal als abgesetzter Kadi und beschreibt, wie er durch persönliches Vorsprechen in der Hauptstadt ein neues Amt erhält. Muḥibb ad-Dīn erzählt auch die Vorgeschichte: Von Haus aus zur Rechtsschule der Schafaiten gehörig, wechselte er zur hanafitischen Schule über, ein deutliches Zeichen seines Karrierestrebens. Viele Gelehrte verhielten sich so, war doch die hanafitische die offizielle Rechtsschule des Osmanischen Reiches; die Mitgliedschaft bot die besten Aufstiegschancen im osmanischen Justizwesen. Dafür war es günstig, wenn nicht obligatorisch, dass die Kandidaten ein Studium in Istanbul absolvierten. Das tat auch Muḥibb ad-Dīn und sicherte sich dann, ebenfalls ein fast unabdingbarer Schritt auf dem Weg zu einer Gelehrten-Karriere, die Protektion eines bedeutenden osmanischen Funktionärs, in seinem Falle des Kadi Muḥammad Jiwī Zāde (937/1531-995/1586).¹⁹ Muḥibb ad-Dīn begleitete Jiwī Zāde, der im Jahre 978 von Istanbul nach Kairo reiste, um dort das Amt des Oberkadis anzutreten. Der Klient seinerseits erhielt ein eher unbedeutendes Kadiamt in der Stadt Fuwwa im Nildelta.

Später wurde Muḥibb ad-Dīn dann nach Qadmūs in Syrien, 50 Kilometer westlich von Hama, berufen. Plötzlich aber setzte ihn der Kazasker Muḥammad Ma'lūl Zāde, der in Istanbul residierende oberste Verwalter des Gerichtswesens in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches, ab. Muḥibb ad-Dīn macht sich nun auf, um in Istanbul den Kazasker persönlich zu bitten, ihn wieder einzusetzen. Dieser lässt sich von diesen Versuchen, die sich über mehr als ein Jahr hinziehen, aber nicht beeindrucken.

¹⁷ Zur Biographie vgl. AṢI-ŠAIKIḪI, Maḥmūd (Hg.): *Al-GHAZZI, Najm ad-Dīn (977/1570-1061/1651): I ulf as-samar wa-qatf at-tamar min tarājim a'yān al-ṭabaqa l-ilā min al-qarn al-ḥādī 'ašbar*, Damaskus o. J., S. 114-123; AL-MUḤIBBĪ, Muḥammad: *Kbulāṣat al-aṭhar*. Beirut 1966, IV, S. 322-331; Zu dem Text vgl. ELGER, Ralf: „Selbstdarstellungen aus Syrien. Überlegungen zur Innovation in der arabischen autobiographischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert.“ In: DÜRR, Renate/Gisela ENGEL - Johannes SÜBMAN (Hgg.): *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten: Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*. (Beiheft zur Historischen Zeitschrift 35) München 2003, S. 123-137.

¹⁸ AL-HAMAWĪ, Muḥibb ad-Dīn (gest. 1014/1610): *Bawādi' ad-dumū' al-'andanīyya bi-wādi ad-diyār ar-rūmiyya*. Ms. Assad-Bibliothek, Damaskus, Nr. 8387, ff. 23a-46b.

¹⁹ Vgl. zu ihm u.a.: JABBŪR, Jibrā'il Sulaymān (Hg.): *Al-GHAZZI, Najm ad-Dīn: Al-Kawākib al-sā'ira bi-ā'yān al-m'a al-'āshira*. Bd. III. Harissa 1958, S. 27-29.

Erst als sein alter Patron Jiwi Zâde im Jahre 983/1575 neuer Kazasker wird, erhält Muḥibb ad-Dīn einen Posten in Ma'arrat an-Nu'mān in der Nähe von Aleppo.

Obwohl Außenseiter und in einer prekären Lage, hat man doch den Eindruck, dass sich Muḥibb ad-Dīn in die städtische Gesellschaft Istanbuls recht gut integriert. In seinem Bericht tritt er gar als Chronist des gesellschaftlichen Lebens Istanbuls auf und berichtet ausführlich über Ereignisse aus dem Bereich der sozialen Elite. Wer wird in ein Amt eingesetzt, wer wird abgesetzt, wer stirbt, wer wird ermordet? All das behandelt Muḥibb ad-Dīn im Licht der Frage, wie das Schicksal (*dahr*) mit den Menschen umspringen kann. Und dies ist auch der Gesichtspunkt, unter dem er seine eigene Lage betrachtet. Würdig eines Postens, würdiger als Konkurrenten, die er ausführlich kritisiert, bleibt dem Reisenden doch die verdiente Anerkennung lange verwehrt. Seine Zwangslage ist derart erniedrigend, dass man sich fragt: Warum beschreibt Muḥibb ad-Dīn eigentlich diese Leidenszeit in Istanbul? Ich meine, er will zeigen, dass er die Durchsetzungsfähigkeit und die Standhaftigkeit besitzt, die ihn trotz aller Widerstände des Schicksals zum Erfolg führen. Die Darstellung Istanbuls und seiner Bewohner gibt für die Demonstration dieser moralisch wertvollen Eigenschaften einen idealen Hintergrund ab.

Noch deutlicher wird die eigene Anstrengung von einem arabischen Gelehrtenautor, der noch ganz am Beginn seiner Laufbahn steht, betont. Ḥafīz ad-Dīn al-Qudṣī (gest. 1055/1645-6), ein junger *'ālim* und *adīb* aus Jerusalem²⁰, brach am 21. Rabi' I 1013, im Jahre 1604, auf, um sich in Istanbul um einen Posten zu bemühen. Er ging aber zunächst nach Kairo, bevor er dann von Alexandria auf dem Seeweg in die osmanische Hauptstadt fuhr. Al-Qudṣī spricht am Anfang seines Istanbul-Reiseberichtes davon, wie unangenehm ihm die Reise dorthin war:

„Ich sah, dass die Leute, die vorankommen sollten, zurückbleiben und umgekehrt, und verstand, [...] dass man die Nähe zu den Herrschenden suchen muss – so wie es diese merkwürdige Zeit verlangt. [...] Ich wollte auch weiterkommen und erkannte deutlich, dass ich dies nur erreiche, wenn ich nach Istanbul gehe und mich im Palast einfinde.“²¹

Al-Qudṣī unternimmt die Reise nach Istanbul, aber er reist sozusagen unter Protest. Als er dann aber nach einer langen und gefährlichen Seereise, auf der er sein Vermögen verliert, von christlichen Piraten bedroht wird und viele weitere Abenteuer erlebt, ankommt, zeigt er große Begeisterung:

²⁰ EILGER, „Selbstdarstellungen aus Syrien“ (wie Anm. 17).

²¹ AL-QUDṢĪ, Ḥafīz ad-Dīn: *Iṣfār al-asfār wa-ibkār al-afkār*. Ms. Berlin, Ahlwardt, Verzeichnis, Nr. 6134, f. 76a.

„Am Morgen trafen wir in Kustantiniyya ein und vergnügten uns mit ihren Sehenswürdigkeiten. Ich ließ den Blick schweifen über ihre schönen Viertel. Es ist eine hochgeschätzte Stadt mit erhabenen Gebäuden. Man kann sie nicht beschreiben.“²²

Auch eine Darstellung von Istanbul als Sitz der muslimischen Herrschaft gibt al-Qudsi:

„Ich fand ihre Viertel leuchtend durch den Sultan des Osten und Westens. [...] Er ist der Diener der beiden Heiligtümer und trägt die Fahnen der Sicherheit und des Glaubens. Er bewahrt die Grenzorte der Muslime, er kämpft auf dem Weg Gottes.“²³

Gemeint ist Ahmed I. (1603-1617), der kurz vor al-Qudsi's Ankunft sein Amt angetreten hatte. Istanbul zeigt sich dem Reisenden aber nicht allein von seiner guten Seite. Im Kontrast zur ersten Begeisterung bei der Ankunft steht der Anblick einer Feuersbrunst in der Stadt. Diese wird nicht einfach geschildert, sondern auch interpretiert:

„Wie viele Gelder wurden in dieser Nacht verschwendet? Wie wurde mit dem Verschwinden des Goldes und Silbers vielen Männern der Kopf verdreht. Denn dieses Feuer war in den Seelen.“²⁴

Dies ist eine Kritik an den Menschen, denen Reichtum und das Streben so viel wert war, dass sein Verlust „ihnen den Kopf verdreht“.

Auch einen anderen Aspekt der Istanbuler Gesellschaft kritisiert al-Qudsi:

„Es gab in Kustantiniyya eine Gruppe von Leuten, die beobachteten die Ereignisse der Nächte und lauerten auf die Leute der Vollkommenheit, auch während des Schlafes, weil sie im Feuer des Neides waren.“²⁵

Wieder taucht das „Feuer“ auf, und wieder als moralisch negative Kraft im Inneren des Menschen, als das „Feuer des Neides“. Diese Leute schimpfen auf Istanbul, weil – so ihr verborgenes Ziel, wie al-Qudsi meint –, sie ihm den Aufenthalt dort verleiden wollen, damit er abreist. Daraus kann man schließen, dass es sich wohl um Konkurrenten al-Qudsi's handelt, die seine ja bereits vorhandene kritische Haltung gegenüber dem osmanischen System der Postenvergabe verstärken und ihn davon abbringen wollen, sich weiter um einen Posten zu bemühen. Aber al-Qudsi lässt sich nicht beirren und erhält schließlich ein Lehreramt in Jerusalem.

²² AL-QUDSI, *Isfâr* (wie Anm. 21), f. 128a.

²³ Ebd., f. 128b.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., f. 131b.

Er wendet die von ihm während seiner Reise mehrfach formulierte moralische Maxime an: Den wahren Mann zeichnet es aus, wenn er trotz größter Probleme nicht aufgibt, sein Ziel zu verfolgen – wenn es ein gutes Ziel ist. Und in seinem Falle ist das Ziel tatsächlich gut. Am Anfang seines Textes stellt der Autor nämlich klar, dass er nicht etwa aus selbstüchtigem Karrierismus nach Istanbul reist, sondern dem Wohl der Muslime dienen will. Die widrigen Umstände zwingen ihn zur Anstrengung, d.h. er führt eine Art persönlichen *jihād* gegen diese Umstände.

Die Reise des Ḥafīz ad-Dīn hat etwas von einer Odyssee. Der Mensch ist dem Walten höherer Mächte ausgesetzt, aber auch stets weiter seinem Ziel zustrebend. Deswegen nimmt er immer wieder das Wagnis der Reise auf sich, auch wenn er Rückschläge erleidet. So scheitert Ḥafīz ad-Dīns erster Versuch, sich in Alexandria einzuschiffen, an einem heftigen Seesturm. Er neigt nun dazu, seine Reise ganz abzubrechen, jedoch rät ihm ein Freund: „Du bist wie der Mond, dessen Aufgang man erwartet. Bewaffne dich mit dem Schwert der Entschlossenheit.“²⁶ Dabei bezieht er sich auf die Postensuche des Reisenden. Der Aufgang des Mondes bedeutet, dass er endlich eine ihm angemessene Stellung erhält und damit der Gesellschaft dient, die bereits darauf hofft. Hier legt der Text nahe, dass al-Qudṣī nicht allein persönliche Ziele verfolgt, sondern durch seine Postensuche, mit all ihren Schwierigkeiten, die Wohlfahrt der muslimischen Gemeinschaft fördert.

Al-Qudṣī folgt dem Rat seines Freundes und bucht einen Platz auf einem anderen Schiff. Die Reise wird zur Prüfung seines Charakters, da er unterwegs alle seine irdischen Güter verliert. Auch darüber reflektiert der Autor: „An Land und Meer ist verloren gegangen, was ich an Geld hatte. Die Bücher auch, auf die ich mich verlassen hatte. [...]“ Aber: „Der Ehrenmann, wenn ihm ein Unglück passiert, zeigt sich den Leuten als glücklich, auch wenn er innerlich bedrückt ist.“²⁷

Die Seereise ist ein Kampf gegen die Elemente der Natur, aber auch gegen die eigene Schwäche. Der Verlust aller seiner Güter wird zum Zeichen für die Reinigung der Seele. Die Furcht und das Leid hat Ḥafīz ad-Dīn am Ende überwunden. Er wird belohnt, indem er das ersehnte Ziel erreicht, die Einsetzung in einen Posten in Jerusalem.

Ans Ende der Reise angelangt

Alle hier vorgestellten Reiseden haben einige negative Erlebnisse in Istanbul. Al-Khafājis Generalverurteilung der Istanbuler Gesellschaft, gespeist aus sei-

²⁶ AL-QUDSĪ, *Isfār* (wie Anm. 21), f. 103b.

²⁷ Ebd., f. 129b.

nem persönlichen Ressentiment, steht allerdings recht singulär da. Positiv erscheint Istanbul als Sitz des Sultans, des Glaubenskämpfers und Bewahrs der Größe des Islam. Die „Maqâma Rûmiyya“ von al-Bakri und al-Qudsis Bericht über seine Ankunft in der Stadt sind dabei sehr ähnlich. Die gewaltige Silhouette steht ihnen zeichenhaft für die gewaltige Macht des Sultans. Die Lage der Stadt an der Meerenge ist Symbol für den „Herrscher der beiden Meere und Länder“, wie der osmanische Sultan u.a. titulierte wurde.

Interessant ist, dass keiner der Reisenden sich dafür interessiert, dass es eine türkische Herrschaft ist, für die der Sultan steht. Überhaupt ist kaum von Türkentum die Rede, obwohl sich dies bei einer Istanbul-Reisebeschreibung ja durchaus angeboten hätte. Lediglich Muḥibb ad-Din lässt an einer Stelle durchblicken, dass ihn die nichtarabische, wohl türkische Konkurrenz im Wettbewerb um Kadi-Posten aufbringt. Aber das ist eine Kritik, die auf eine ganz spezifische Frage gemünzt ist; er dehnt sie nicht aus, um zu einer generellen Kritik auszuholen. Selbst der schärfste Istanbul-Kritiker, al-Khafâji nämlich, erhebt zwar alle möglichen Vorwürfe gegen die Istanbuler Gesellschaft, nicht aber den, dass sie weitgehend aus Türken bestünde. Die These von den Osmanen als Vernichter arabischer Kultur würde wohl keiner der Reisenden unterschreiben.