



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Reisebericht eines *Orientalen*.
Die Beschreibung des Sudan durch Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-
Tūnisī (19. Jahrhundert)“

verfasst von / submitted by

Magdalena Peyrer-Heimstätt, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree
programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 673

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree
programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Arabistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka

Vorwort & Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich zuallererst bei meinem Professor und Betreuer Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka bedanken. Dabei ist es mir wichtig, ihm nicht nur für die motivierende Betreuung und seine konstruktiven Anmerkungen während des Verfassens meiner Masterarbeit zu danken, sondern auch allgemein für meine Studienjahre am Institut für Orientalistik. Seine interessanten Vorträge haben mich stets motiviert und seine verständnisvolle, aber dennoch fordernde Art trieb uns Studierende dazu an, unser Bestes zu geben.

Das Institut für Orientalistik, seine Lehrenden, Studierenden und Mitarbeitenden machten meine Studienjahre zu einer sehr schönen Zeit. Ich bin immer gerne auf *unser* Institut gegangen und werde das auch in Zukunft tun. Auch für die von der Orientalistik im Februar 2016 veranstaltete Exkursion in den Sudan, die mich wesentlich in meiner Entscheidung für das Thema der vorliegenden Arbeit beeinflusste, möchte ich noch einmal herzlich allen Mitorganisierenden danken.

Weiters bin ich Univ.-Prof. Dr. Kirsten Rüther zu großem Dank verpflichtet. Sie hielt mich durch ihre wertvollen Anmerkungen stets zur kritischen Überprüfung meiner Annahmen an und beeinflusste die Arbeit dadurch wesentlich mit.

Mag. Dr. Usama Maher und Mina Alhalabi möchte ich ebenfalls ein herzliches Dankeschön aussprechen. Durch ihre Unterstützung in der Übersetzung des Arabischen erleichterten sie mir viele Stunden in der Bibliothek, in denen ich Wörterbücher wälzte.

Schließlich bleibt es mir noch, mich bei meiner Familie, meinem Partner und meinen Freunden ganz herzlich für ihr großes Verständnis und ihre Unterstützung zu bedanken. Während meiner gesamten Ausbildung motivierten sich mich weiterzumachen und unterstützten mich in meinen Entscheidungen.

Die Motivation für diese Masterarbeit entstand aus einer Exkursion des Instituts für Orientalistik der Universität Wien, die im Februar 2016 circa 30 Lehrende und Studierende in den Sudan führte. Die Wahl zur Bearbeitung des Themas wurde dabei entscheidend von Evelyn Troutt Powell geprägt, deren Werk ich als Vorbereitung für die Exkursion in den Sudan las. In Powells Werk werden die kolonialen Bestrebungen Ägyptens im Sudan behandelt und die Rolle, die der aufkommende Nationalismus darin spielte. Sie definiert Ägypten als einen „colonized colonizer“¹, einem Land, das also kolonialisiert wurde und selbst kolonialisiert hat, und zeigt auf, welche Wichtigkeit die Annexion des Sudan durch Ägypten für die Herausbildung einer

¹ Powell 2003: 7

ägyptischen Identität hatte. Dafür bearbeitete sie Materialien aus der Zeit vom frühen 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. Für das frühe 19. Jahrhundert analysierte sie kurze Abschnitte der Berichte von vier Reisenden im Sudan, darunter auch Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī. Ihre Arbeit weckte meine Neugier an dem Narrativ at-Tūnisīs und ich beschloss, den Bericht genau zu untersuchen.

Besprechung des Titels der Arbeit:

Der Titel „Reisebericht eines *Orientalen*“ soll durch seine scheinbare Widersprüchlichkeit die rassistischen Bedeutungen der Begriffe „Orient“ beziehungsweise „Orientale/Orientalin“ aufzeigen und dekonstruieren. Denn mit at-Tūnisī ist es ein „Orientale“, der andere Länder bereist und ein Narrativ über diese verfasst. Eine Rolle, die es nach den rassistischen Ansichten des 19. Jahrhunderts gar nicht geben dürfte. Nach diesen werden Reiseberichte ausschließlich *über* und nicht *von* „Orientalen“ verfasst.

Auch der postkoloniale Theoretiker Edward Said teilt den „Orientalen“ eine passive Rolle zu. Said zeigt auf, auf welche Weise der Westen durch seine Diskurse den „Orient“ und seine Bewohner_innen konstruierte und sie beispielsweise als „despotisch, sinnlich und grausam“² beschrieb. Dadurch wurden die „Orientalen“ von Said jedoch in die Passivität gedrängt, durch welche sie bloß beschrieben *wurden*, jedoch nicht selber *beschreiben konnten*. In dieser Arbeit ist es mit at-Tūnisī jedoch selbst ein „Orientaler“, der andere Länder bereist und deren Bewohner_innen unter anderem als „despotisch, sinnlich und grausam“ beschreibt. Dadurch wird der „Orient“ aus seiner Rolle des „Anderen“ befreit und wird zum „Ich“. Ein Ziel dieser Masterarbeit ist es also, das oben genannte Bild eines rein passiven „Orient“ zu widerlegen.

² Said 1981: 11

Inhaltsverzeichnis

Vorwort & Danksagung	2
1. Einleitung	6
2. Methodik	9
2.1. <i>Postcolonial Studies und Textanalyse</i>	<i>9</i>
2.1.1. Der Sehepunkt.....	17
2.2. <i>Übersetzung.....</i>	<i>19</i>
3. Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft	22
3.1. <i>Europäische Reiseliteratur</i>	<i>22</i>
3.2. <i>Arabische Reiseliteratur</i>	<i>32</i>
3.3. <i>Ägypten, Großbritannien und der Sudan</i>	<i>35</i>
3.3.1. Geschichte Ägyptens.....	35
3.3.2. Präkoloniale Geschichte des Sudan.....	37
3.3.3. Muḥammad ʿAlī und der Sudan	38
3.4. <i>Schlussfolgerungen</i>	<i>44</i>
4. Übersetzung & Analyse	45
4.1. <i>Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī: Leben & Werk.....</i>	<i>45</i>
4.2. <i>Tašḥīḍ al-ʿaḍḥān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-s-sūdān – „Das Schärfen des Geistes durch die Beschreibung der Länder der Araber und der Schwarzen“</i>	<i>54</i>
4.2.1. Exkurs: Farben	54
4.2.2. Beginn der Reise: Zweifel, Ängste & Identität	58
4.2.3. Die Stämme des Darfur	61
4.2.4. Frauen & Männer	63
4.2.5. Begegnungen & Natur	68
4.2.6. Araber_innen	72
4.2.7. Despotismus & Abstammung.....	73
4.2.8. Religion & Wissenschaften	75
4.2.9. Reflexionen.....	77
4.2.10. Geld & Sklaven	79
4.2.11. Wunderbares.....	81

4.2.12. Schlussfolgerungen: Eve Troutt Powell und at-Tūnisī	85
5. Conclusio	87
<i>Bibliographie</i>	<i>91</i>
<i>Appendix 1: Map of Egypt 1841</i>	<i>97</i>
<i>Appendix 2: Subcorpus aus Tašḥīḍ al-ʿaḡhān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-s-sūdān</i>	<i>98</i>
<i>Abstract auf Deutsch</i>	<i>139</i>
<i>Abstract in English</i>	<i>140</i>

1. Einleitung

Die vorliegende Masterarbeit in Arabistik übersetzt und analysiert den Reisebericht von Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī, der von 1803 bis 1813 die Sultanate Darfur und Wadai bereiste. Dabei suchte er seinen Vater, der in den Darfur gegangen und dort zur einigem Einfluss gekommen war. Der Bericht umfasst an die 450 Seiten und liegt der Arbeit in der 1965 veröffentlichten Edition von Ḥalīl Maḥmūd ʿAsākir, Muṣṭafā Muḥammad Musʿad und Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda vor.

Für die Analyse wurden auch unter Zuhilfenahme der französischen Übersetzung von 1845 sechzehn Stellen gewählt, bestehend aus Abschnitten von drei Zeilen bis sechs Seiten, die zusammen circa 40 Seiten umfassen. Sie sind der Arbeit als Appendix angehängt. Aus diesem Subcorpus wurden wiederum einige Passagen ausgewählt, die unter zehn Rubriken in Kapitel 3 übersetzt und analysiert wurden. Die sind „Beginn der Reise: Zweifel, Ängste & Identität“, „Die Stämme des Darfur“, „Frauen & Männer“, „Begegnungen & Nahrung“, „Araber_innen“, „Despotismus & Abstammung“, „Religion & Wissenschaften“, „Reflexionen“, „Geld & Sklaven“ und „Wunderbares“.

Generelles Ziel der Arbeit ist es, folgender Fragestellung nachzugehen:

Auf welche Weise berichtet Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī über den Sudan?

Einige Unterfragen und Hypothesen, die das Thema näher beschreiben, lauten:

Was sind die Beweggründe der Reise? Was ist die Rolle der einheimischen Bevölkerung und der Reisebegleiter_innen? Müssen der Reisebericht und sein Autor als bloßer Reproduzent vorherrschender Diskurse gesehen werden, oder werden in den Berichten auch Passagen individueller Erfahrungen gefunden?

Hypothesen:

1. Der Reisebericht ist durch starken Rassismus und Imperialismus gegenüber dem Gebiet und der Bevölkerung des Sudan gekennzeichnet.

2. At-Tūnisī's Bericht enthält Formen des imperialistischen Diskurses, im Sinne des „Mappings“, also der Kategorisierung und Systematisierung der sudanesischen Bevölkerung und des sudanesischen Gebiets. At-Tūnisī's Bericht stellt dabei aber keine bloße Übernahme „europäischer“ Diskurse da.
3. Dichotome Darstellungen und Abgrenzungen des „Ich“ gegen „die Anderen“ dienen der Herausformung der eigenen Identität und der Zugehörigkeit zu einer Gruppe.

Es soll also analysiert werden, auf welche Weise Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī das Gebiet und die Bevölkerung des Sudan, genauer gesagt des Darfur, betrachtete. Angenommen wird, dass sich der Bericht durch - ansonsten vor allem für die europäische Reiseliteratur - typische Rassismen kennzeichnet. Dass also Abgrenzungen durch Dichotomien im Sinne des „Ich“ versus „die Anderen“ eine Rolle spielen, beziehungsweise der Sudan durch at-Tūnisī kategorisiert und in vermeintlich wissenschaftliche Schemata eingeordnet wird.

Die geschichtlichen Ereignisse, beziehungsweise das Verhältnis zwischen den Ländern des globalen Nordens und des globalen Südens wird in dieser Arbeit als sehr komplex betrachtet und die dichotome Einteilung in „Opfer und Täter“, „Kolonialisierte und Kolonialisierende“ soll aufgebrochen werden. Natürlich war Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī durch sein Leben von 1798 bis 1857 Zeitzeuge des sich mehrenden Einflusses der europäischen Staaten, aber auch er war nicht frei von Rassismen und Vorurteilen.

So zeigen die *Postcolonial Studies* vor allem Rassismus und Kolonialismus des Westens, aber selten, wie in dieser Arbeit angestrebt, die aktive Rolle der „Opfer“ des Kolonialismus. Die von Edward Said konstatierte Passivität der Menschen der Länder des Südens soll aufgebrochen und ihnen ihre aktive Rolle zurückgegeben werden. Dies geschieht, wie im Vorwort besprochen, bereits allein durch das Thema dieser Arbeit, da es durch at-Tūnisī ein „Orientale“ ist, der reist und „das Andere“ beschreibt. Eine Rolle, die von den *Postcolonial Studies* oftmals nicht wahrgenommen wird. Natürlich ist diese Arbeit in diesem Feld kein Vorreiter. So sind beispielsweise Homi Bhabha, aber auch Evelyn Troutt Powell als wichtige Theoretiker_innen zu nennen, die die aktive Rolle der „Kolonialisierten“ bearbeiten. An diesen und ähnlichen Theoretikern und Theoretikerinnen setzt diese Arbeit an. Wie bereits anfangs erwähnt, bearbeitete Evelyn Troutt Powell in ihrem Werk die spezielle Rolle Ägyptens als „colonized colonizer“ und behandelte dabei auch Ausschnitte von at-Tūnisī's Werk. Obwohl einige Schlussfolgerungen dieser Arbeit von denen Powells abweichen, ist es wichtig anzumerken, dass auch hier im Sinne Powells die Reisebeschreibung at-Tūnisī's als eine Art Vorbote des

Kolonialismus betrachtet wird. Natürlich war jener keine zwingende Folge von Reisebeschreibungen und auch soll keineswegs entgegen historischer Beweise behauptet werden, at-Tūnisī hätte die Besetzung des Sudan durch Muḥammad ʿAlī als positiv bewertet. Dazu gibt es schlichtweg keine Informationen. Spätere Entwicklungen können aber durch zeitlich früher-liegende Ereignisse besser verstanden werden. Somit kann diese Arbeit zu einem besseren Verständnis der komplexen Geschichte der Dreiecksbeziehung zwischen dem Sudan, Ägypten und England beitragen.

Aufbau

Nach dieser Einführung gliedert sich die Arbeit in weitere vier Abschnitte. In Kapitel 2 wird die Methodik besprochen, die sich vor allem auf Homi Bhabha und Edward Said, aber auch auf Michel Foucault und Walter Benjamin stützt.

Kapitel 3 „Geschichte und Gesellschaft“ beinhaltet eine geschichtliche Einführung zu Europa, Ägypten und dem Sudan, wie auch zu den wichtigsten gesellschaftlichen Diskursen zum Thema der Reiseliteratur.

Kapitel 4 umfasst die eigentliche Übersetzung und Analyse des Berichts. In Kapitel 5 werden schließlich einige Schlussfolgerungen aus der Arbeit gezogen.

Transkription & gendersensible Schreibweise

Im Allgemeinen wird die Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) verwendet. Entgegen der DMG-Umschrift wird jedoch das Hamza am Wortanfang beibehalten. Außerdem werden in der europäischen Literatur häufig gebrauchte Begriffe und Namen auch in der dort geläufigen Form wiedergegeben, selbst wenn dies nicht der DMG-Umschrift entspricht.

Auch in Bezug auf eine gendersensible Schreibweise ist die Arbeit nicht ganz einheitlich. So wird nur dann die Schreibweise „_innen“ gebraucht, wenn nach Einschätzung der Verfasserin tatsächlich auch Frauen gemeint sind. Eine durchgängig gender-sensible Schreibweise scheint angesichts der Tatsache, dass es sich im 19. Jahrhundert meist um exklusiv männliche Strukturen handelte, unangebracht, da diese ansonsten verschleiert würden. Ist eine grammatikalisch-korrekte Schreibweise durch „_innen“ nicht möglich, beispielsweise aufgrund eines durch den Akkusativ verlangten „-n“ am Ende des Wortes, werden beide Geschlechter ausgeschrieben.

2. Methodik

2.1. Postcolonial Studies und Textanalyse

Im diesem Kapitel werden einige methodische Ansätze zur Interpretation von Reiseberichten erläutert, die im dritten Abschnitt dieser Arbeit, der Analyse und Übersetzung des Reiseberichts von Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī, Anwendung finden sollen.

Der wohl bekannteste Theoretiker zur Analyse von Reiseberichten aus dem „Orient“ ist Edward Said. Seine Theorie des *Orientalismus*, welche mit dem gleichnamigen, 1978 veröffentlichten Buch „Orientalism“ Bekanntheit erlangte, prägte die Debatte um die Wissenschaften zur Erforschung des Nahen und Fernen Ostens wie keine andere und trug wesentlich zur Gründung der *Postcolonial Studies* bei.

In seinem Werk kritisiert Said die Konstruktion des „Orient“ als „almost an European invention“³, bei der Europa als „it’s contrasting image“⁴ gehandelt wurde.

Der Orientalismus kann dabei nach Said wie folgt definiert werden:

„Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“⁵

³ Said 1995: 87

⁴ Said 1995: 87

⁵ Said 1995: 88

Said definiert den *Orientalismus* als konstruktivistischen Diskurs, der alles durchzieht und umfasst, und aus dem es somit nach streng konstruktivistischer Theorie auch kein Entrinnen geben kann.

„Moreover, so authoritative a position did Orientalism have that I believe not one writing, thinking, or acting on the Orient could do so without taking account of the limitations on thought and action imposed by Orientalism. In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action.“⁶

Obwohl er den „Orient“ als Konstrukt westlicher Diskurse und damit westlicher Gesellschaften entlarvt, bemerkt er auch: „There were – and are – cultures and nations whose location is in the East, and their lives, histories, and customs have a brute reality obviously greater than anything that could be said about it in the West.“⁷

Die Frage, ob es tatsächlich einen „realen Orient“ in Sails Worten eine „corresponding reality“⁸ gibt, ist für die Theorie des *Orientalismus* aber unerheblich. In dieser geht es um die Beschaffenheit des *Orientalismus*, um das System des *Orientalismus*-Diskurses, durch welches unter anderen Wissenschaftler_innen, Missionare und Soldaten über den Orient nachdenken konnten. Said stellt dabei das Vermögen über etwas nachdenken zu **können** heraus und verknüpft es mit der Macht und Hegemonie, die der Westen ab dem Ende des 18. Jahrhundert, man denke an die Ägypten-Expedition Napoleons, über den „Orient“ ausübte.⁹ Da sich der Westen dabei in dichotomer Weise als das Gegenbild des „Orients“ konstruierte, schließt Said weiter, dass die Diskurse der beispielsweise Reisenden des 19. Jahrhunderts mehr über die Verfasser der Berichte selbst als über die Bereisten und Erforschten aussagen.¹⁰

Osterhammel definiert für den *Orientalismus* drei binäre Gegensätze. Diese sind „Monolog statt Dialog“, bei dem der Orient „therefore not Europe’s interlocutor, but its silent Other“¹¹ war, „Konstruktion nicht Abbild“ (wie bereits ausgeführt) und „Essenz nicht Kontingenz“, welcher die Vorstellung „es gäbe durch unveränderliche Attribute bezeichnbare kulturelle Substanzen,

⁶ Said 1995: 89

⁷ Said 1995: 89

⁸ Said 1995: 89

⁹ Said 1995: 90

¹⁰ Said 1995: 87, 91

¹¹ Said 1985: 93

die sich eindeutig voneinander abgrenzen“, meint¹². Dass also dem Orient eine Essenz zugesprochen wird, die der Essenz des Westens diametral entgegen steht.¹³

Wie bereits angedeutet, bedient sich Edward Said der Diskursanalyse Michel Foucaults.

Dieser beschreibt „den Diskurs als eine Gewalt [...], die wir den Dingen antun“¹⁴ und, „daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen.“¹⁵

Diese Prozeduren beschreibt Foucault als drei Ausschließungsmechanismen, das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns und der Wille zur Wahrheit. Dabei streicht er besonders den Willen zu Wahrheit heraus, bei dem es sich nicht um den Willen zur tatsächlichen Wahrheit, sondern um den Willen, „den wahren Diskurs zu sagen“¹⁶, oder anders gesagt eine vermeintliche Wahrheit zu sagen, handelt.¹⁷

Die Prozeduren zur Kontrolle des Diskurses, die Ausschließungsmechanismen, gründen dabei auf einer „institutionellen Basis [...] wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute.“¹⁸ Jürgen Osterhammel nennt in Bezug auf Saids *Orientalismus*-Diskurs beispielsweise auch Reiseberichte, Opernlibretti, Politikerreden und Grammatiken als „institutionelle Basis“.¹⁹

Hierbei sind auch die wissenschaftlichen Disziplinen zu nennen, die gewisse Standards voraussetzen, damit ein Satz oder eine Theorie anerkannt wird. Damit dieser also, wieder in den Worten Foucaults, die Wahrheit sagen kann. Diese Standards bezeichnet Foucault auch als die „‘diskursive’ Polizei“, der es zu „gehören“ gilt.²⁰

Der Diskurs wird, wie bereits erwähnt, als etwas Allumfassendes definiert, das die Dinge auch bereits vor der eigentlichen Erfahrung durchzieht, sie erklärt und einordnet. „Was kann der Diskurs dann legitimerweise anders sein als ein behutsames Lesen? Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht.“²¹

¹² Osterhammel 2001: 254

¹³ Osterhammel 2001: 252 - 254

¹⁴ Foucault 2003: 34

¹⁵ Foucault 2003: 10f.

¹⁶ Foucault 2003: 17

¹⁷ Foucault 2003: 14, 16f.

¹⁸ Foucault 2003: 15

¹⁹ Osterhammel 2001: 250f.

²⁰ Foucault 2003: 23, 25

²¹ Foucault 2003: 32

Auch wird der Diskurs nicht auf die westliche Gesellschaft reduziert, sondern stellt ein (vermutlich) fast universales Phänomen dar.

„Ich nehme an, bin aber nicht ganz sicher, daß es kaum eine Gesellschaft gibt, in der nicht große Erzählungen existieren, die man erzählt, wiederholt, abwandelt; Formeln, Texte, ritualisierte Diskurssammlungen, die man bei bestimmten Gelegenheiten vorträgt“²²

Wir dürfen also davon ausgehen, dass nicht nur westliche Reisende von Diskursen geprägt waren, sondern auch Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī von diesen beeinflusst wurde. Sie beeinflussten seine Deutung von Erfahrungen und deren Niederschrift. Diskurse machen nicht vor staatlichen Grenzen halt, und es ist nicht auszuschließen, dass möglicherweise auch Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī vom *Orientalismus* beeinflusst wurde. Dazu aber später mehr.

Bevor mit weiteren Ansätzen zur Reiseberichterstattung fortgefahren werden kann, müssen noch einige Punkte der Kritik, die Said und seine Theorie des *Orientalismus* erfuhren, erläutert werden.

So scheint Said einigen Merkmalen des *Orientalismus*-Diskurses selbst zum Opfer gefallen zu sein. Wie auch Osterhammel herausstreicht, ist es beispielsweise äußerst unwahrscheinlich, dass Said nach der konstruktivistischen Logik des *Orientalismus* als amerikanischer Literaturwissenschaftler dem Einfluss desselben entrinnen konnte. Said wuchs zwar in Kairo auf, er studierte und lehrte aber an einigen der renommiertesten Universitäten der USA.

Weiters kritisiert Said zwar die Essenzialisierung des „Orients“, andererseits wendet er eben jene aber auf „den Westen“ an, in dem er diesem als das „Andere“ determinierende Eigenschaften zuspricht. Osterhammel fordert daher zurecht die „Entzauberung des Okzidents“²³.

Darüber hinaus werden „der Orient“ und seine Bewohner_innen in die Passivität verbannt. Sie lassen den *Orientalismus*-Diskurs über sich ergehen und wissen diesen nicht zu beeinflussen. Osterhammel stellt hierzu die Frage: „Ist es wirklich so [...], daß sich der Westen dem Osten ohne Vermittlung, ohne einheimische Helfer, ohne kulturelle Kompromisse aufgezwungen hat?“²⁴

²² Foucault 2003: 18

²³ Osterhammel 2001: 260

²⁴ Osterhammel 2001: 259

Diese Frage führt uns direkt zu Homi Bhabha, der das Thema der *Hybridität* in die postkoloniale Debatte einführt. In seinem 1985 veröffentlichten Aufsatz „Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817“ schreibt er von dem indischen Katechisten Anund Messeh, der auf einer Mission außerhalb Delhis auf einige Einheimische stößt, die unter einem Hain die Bibel lesen und diskutieren.²⁵

Bhabha interpretiert die Existenz dieses Buchs jedoch nicht als „insignia of colonial authority“²⁶, in foucaultschen Termini als Ausdruck der Hegemonie des westlichen Diskurses, sondern hebt die „Entstellung“ hervor, mit welcher sich die Gruppe unter dem Baum außerhalb Delhis das Buch angeeignet hat. „But the institution of the Word in the wilds is also an *Entstellung*, a process of displacement, distortion, dislocation, repetition“.²⁷

Mit dem Begriff der „transculturation“ beschreibt auch Mary Louise Pratt den Aneignungsprozess, bei dem Gesellschaften die importierte Kultur verändern und mit neuen Bedeutungen aufladen: „Subordinated groups cannot control what emanated from the dominant culture, but they determine what they absorb into their culture.“²⁸

Dadurch werden „die Kolonialisierten“ beziehungsweise „der Orient“ aus ihrer Passivität befreit und erlangen ihre Handlungsfähigkeit zurück. Den *Orientalismus*-Diskurs betreffend, wird dieser der Bevölkerung Nordafrikas sowie des Nahen und Fernen Ostens nicht einfach auferlegt, diese nehmen diesen auch auf, verändern ihn und füllen ihn mit neuen Bedeutungen, die das dichotome Denken von „Orient und Okzident“, „Westen und Osten“, „Ich und die Anderen“ unterwandern und aufbrechen.²⁹

„If the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions, then an important change of perspective occurs.“³⁰

In Bezug auf die vorliegende Arbeit ist die Eröffnung dieser Perspektive von großer Wichtigkeit. Saida *Orientalismus* führt uns in Bezug auf die Analyse des Berichts von Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī in eine Sackgasse, proklamiert dieser doch scheinbar die Passivität der arabischen Einheimischen. Man könnte nun at-Tūnisī, besonders auch durch

²⁵ Bhabha 1995: 29f.

²⁶ Bhabha 1995: 29

²⁷ Bhabha 1995: 31f.

²⁸ Pratt 1992: 6

²⁹ Bhabha 1995: 34f.

³⁰ Bhabha 1995: 35

seine Nähe zu Europäern wie Dr. Perron³¹, als Reproduzent der europäischen Diskurse von Kolonialismus und Rassismus auffassen, der diese in seiner Reiseberichterstattung über den Sudan bloß übernahm. Hinsichtlich der Komplexität von at-Tūnisīs Bericht greift das aber zu kurz. At-Tūnisī gab die ihn umgebenden Diskurse nicht einfach wieder, sondern veränderte und *entstellte* sie auch. Homi Bhabha ermöglicht mit seinem Konzept der *Hybridität* at-Tūnisīs Kraft der Performativität und der Mitgestaltung zu berücksichtigen, ohne dabei den Einfluss und die Macht der Diskurse, seien es nun orientalistische, rassistische oder auch religiöse, außer Acht zu lassen.

Darüber hinaus lässt sich das Konzept der *Hybridität* nicht nur auf diese Ebene anwenden, sondern muss auch in Bezug auf die Beschriebenen, in at-Tūnisīs Fall hinsichtlich der Bevölkerung des Darfur, Anwendung finden. Sie waren Teil der Erfahrungen und Eindrücke at-Tūnisīs und gestalteten diese mit. Sie können daher nicht einfach als passiv Beobachtete definiert werden, auch wenn dies in der Reiseliteratur oftmals so dargestellt wird. Nicht selten werden in dem Bericht von at-Tūnisī Kontaktsituationen mit der Bevölkerung beschrieben. In der Analyse müssen hier Zwischenebenen eingezogen werden, etwa die der einheimischen Begleiter at-Tūnisīs, die in dem Bericht eine besondere Rolle einnehmen. Eine hier wichtige Frage ist, inwiefern die performative Kraft der einheimischen Bevölkerung, sowohl der Begleiter, als auch der übrigen Bevölkerung, in dem Narrativ at-Tūnisīs durchscheint und erkennbar ist.

Eine allzu große Konzentration auf die bestimmende Kraft der Diskurse bringt aber auch die Gefahr mit sich, die Person des Autors/der Autorin außer Acht zu lassen. Dieser/diese ist durch die Macht der Diskurse nicht völlig determiniert, sondern besitzt ein gewisses Maß an Individualität. Nach Fischer Kattner „gilt es, die Individualität des Autors ernst zu nehmen. Das komplexe Verhältnis zwischen Reisendem/Autor, heimatlicher Gesellschaft und textueller Erfahrungsverarbeitung darf dabei nicht durch eine imperialistische Teleologie verflacht werden.“³²

Sie schlägt vor „die Darstellung von Interaktionen insgesamt als polyphone Konstruktion“³³ und die „Beschreibungen als Ergebnis von Aushandlungsprozessen mit einem Lesepublikum ebenso wie mit den beschriebenen Anderen“³⁴ zu verstehen. Dadurch könne „aus den „frustrierenden endlosen Spiegelungen von Texten und Diskursen“³⁵ ausgebrochen werden.

³¹ siehe 4.1. „Muḥammad ‘Ibn ‘Umar at-Tūnisī: Leben & Werk“

³² Fischer-Kattner 2015: 39

³³ Fischer-Kattner 2015: 70

³⁴ Fischer-Kattner 2015: 71

³⁵ Fischer-Kattner 2015: 71

Die Individualität der Autoren und Autorinnen zeigt sich dabei vor allem in Phasen des, wie Fabian in seinem Werk „Tropenfieber“ beschreibt, „Draußen-Seins“, bei dem die Reisenden durch beispielsweise Sexualität, Drogenkonsum oder Krankheit in einen Zustand der Ekstase verfallen, in welchem sie das Erlebte nicht mehr einteilen und kategorisieren können.³⁶

Auch Greenblatt beschreibt in seinem Buch „Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker“ eine Art des „Draußen-Seins“, die durch Verwunderung ausgelöst wird.

„Das Objekt, durch das die Verwunderung ausgelöst wird, [ist so neu], daß es zumindest für Augenblicke zu einem alleinigen, unsystematisierbaren und vollkommen losgelösten Gegenstand unserer verwunderten Aufmerksamkeit wird.“³⁷

Im Zustand der Verwunderung kann also weder moralisch noch vernünftig geurteilt werden. Greenblatt beschreibt diesen Zustand auch als „Angelpunkt, der [...] zwischen Außen und Innen vermittelte.“ Sobald „die ersten Augenblicke der Verblüffung verstrichen sind“, wurden die Objekte aber sogleich „angefaßt, katalogisiert, inventarisiert und beschlagnahmt“.³⁸

Als Beispiel eines Auslösers der Verwunderung nennt Greenblatt gegenseitiges Nichtverstehen, das durch sprachliche Unterschiede ausgelöst wird.³⁹

Während Greenblatt die Verwunderung im Mittelalter aber noch als ein „Zeichen der Besitzlosigkeit“ interpretiert, sieht er sie in der Zeit der Renaissance bereits „als Zeichen der Aneignung“. Im Zuge der Kolonialisierung der Neuen Welt wurde die Titulierung von etwas als „wunderbar“ Teil des kolonialen Diskurse.⁴⁰

Ein weiterer Ansatz, der in der folgenden Arbeit eine Rolle spielen soll, ist die nähere Betrachtung und Analyse der Begleiter_innen, die Gérard Chouin in seinem Aufsatz „Seen, Said or Deduced? Travel Accounts, Historical Criticism, and Discourse Theory: Toward an ‘Archeology’ of Dialogue in Seventeenth-Century Guines“ vorstellt. Sein Ziel ist: „‘to recover’ the process through which information had been inserted by the traveler-writer in his

³⁶ vgl. Fabian 2001: 24f.

³⁷ Greenblatt 1991: 35

³⁸ Greenblatt 1991: 39

³⁹ Greenblatt 1991: 41

⁴⁰ Greenblatt 1991: 39

account.“⁴¹ Er versucht also die Art der Informationsbeschaffung aus dem Text *herauszulesen*, und definiert dafür drei Typen der Generierung von Informationen, nämlich: „1/ direct or indirect interindividual interaction [...] 2/ direct visual observation [...], 3/ deduction“⁴².

„Behind sentences the discourse is hidden, and within the discourse, utterances can nearly be heard. They are fossilized echoes of verbal performances and mental processes that happened in the seventeenth century. They are the real primary sources of history and they have much to say, not only about the traveler and the social group to which they belonged - as some believed – but also about his African and European informants, their social groups and more generally their culture.“⁴³

Durch diesen Ansatz stellt Chouin die Rolle der Informanten und Informantinnen in den Mittelpunkt seiner Studie und zeigt auf, in welcher Weise die Reisenden auf die Informationen der Einheimischen angewiesen waren. Tatsächlich waren „Entdeckungen“ während der Reisen selten und es handelte sich meist um die reine Übernahme einheimischen Wissens. Hierzu mehr im Kapitel „Geschichte und Gesellschaft“.

An dieser Stelle könnten nun noch einige weitere Methoden zur Betrachtung von Reiseliteratur vorgestellt werden. Beispielsweise die Ansätze der *Material Culturalists*, die Narrative in Bezug auf die Erwähnung materieller Kultur untersuchen, oder aber Sabine Heimann-Seelbachs Aufsatz, in welchem sie die Textstruktur, unter anderem die Zeiteinteilung, als Analyserahmen hervorstreicht. Neben Ansätzen, die das *gender* in den Mittelpunkt ihrer Analyse setzen, insbesondere die Neue Welt wurde oftmals als sexualisierte Frau dargestellt, die es vom männlichen „Entdecker“ zu erobern galt, könnte dieses Kapitel natürlich auch ganz allgemein die Frage nach der Kultur behandeln.

In der vorliegenden Arbeit wird jedoch nun mit dem *Sehepunkt* der feministischen Historikerin Andrea Griesebner auf einen letzten methodischen Ansatz eingegangen, um dieses Kapitel dann mit einigen Bemerkungen zum Thema der Übersetzung zu beenden.⁴⁴

⁴¹ Chouin 2001: 59

⁴² Chouin 2001: 63

⁴³ Chouin 2001: 67

⁴⁴ vgl. unter anderem: Jones 1994; Heimann-Seelbach 2003; Montrose 1991

2.1.1. Der Sehepunkt

Das Konzept des *Sehepunkts* wird in einem eigenen Punkt erläutert, weil sich dieses neben der Ebene des Reiseberichts noch auf eine weitere, nämlich auf die der Verfasserin der Arbeit beziehen soll. Ich erwähne in diesem Abschnitt bewusst die, sonst durch die Regeln des wissenschaftlichen Arbeitens, „verbotenen“ Pronomen der Ersten Person Singular, ich, mir, mich, meiner et cetera, da bewusst auf die Position der Verfasserin der Arbeit, also auf **meine** Position eingegangen werden soll. Diese soll nicht verschleiert, sondern im Gegenzug offen dargelegt werden.

Der *Sehepunkt* ist dabei die Position, von welcher aus ich als Verfasserin den Reisebericht von Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī betrachte. Er ergibt sich aus meinem sozialen Hintergrund, nach Bourdieu aus meiner sozialen Position im Raum⁴⁵, und bestimmt nicht nur die Art meiner Betrachtung des Textes, meines *Sehens*, sondern beispielsweise auch, dass ich mich in erster Linie überhaupt für dieses und kein anderes Thema entschieden habe.

„Voraussetzung dafür, dass die Vergangenheit zur Geschichte, zur Historie wird, ist ein Erzähler, eine Erzählerin.“⁴⁶

Die in der Geistes- und Kulturwissenschaft behandelten Themen wurden also nur zu „Themen“, weil es Wissenschaftler_innen gab, die sich dazu entschlossen, eben jene Fragen zur bearbeiten. Was hier deutlich gemacht werden soll, ist, dass der *Sehepunkt* jedes Wissenschaftlers und jeder Wissenschaftlerin dessen beziehungsweise deren Blick verengt. So werde auch ich als österreichische Arabistik-Studentin in meiner Analyse gewisse Themen sehen und behandeln, während andere von mir unentdeckt bleiben, oder aus anderweitigen Gründen aus meiner Arbeit ausgeschlossen werden. Eine Analyse des Berichts von at-Tūnisī würde vermutlich andere Ergebnisse bringen, wenn sie von einer anderen Person durchgeführt würde.

Allerdings sind auch Wissenschaftler_innen nicht als völlig determiniert durch ihre sozialen und kulturellen Hintergründe zu begreifen.

„Nicht die Handlungsfähigkeit wird den Menschen abgesprochen, sondern verweigert wird eine Konzeption des Subjekts, welche Menschen als „autonom“ sieht. Und

⁴⁵ vgl. Bourdieu 1998

⁴⁶ Griesebner 2005: 7

verweigert wird eine Konzeption von Geschichtsschreibung, die Erfahrung von Diskursen/Sprache/Bildern trennt.“⁴⁷

Durch die Bewusstmachung meiner eigenen Position und Rolle versuche ich den Handlungsspielraum auszunutzen, durch welchen ich bis zu einem gewissen Grad aus meinem *Sehepunkt* ausbrechen kann. In den Worten Carbonell i Cortès’:

„Volle Objektivität zu erlangen ist ein unerreichbares Ziel. Doch müssen wir uns auf den Weg dorthin machen, um zumindest den Versuch zu unternehmen, uns von Stereotypen zu befreien, die die Kommunikation zwischen Völkern und Kulturen trüben.“⁴⁸

Das Konzept des *Sehepunkts* ist natürlich auch auf at-Tūnisī anzuwenden, der zum Zeitpunkt seiner Reise ebenso eine gewisse Position im sozialen Raum innehatte. Auch der Zweck seiner Reise in den Sudan beeinflusste die Art und Weise, wie er die Dinge wahrnahm. Erwähnenswert ist auch, dass at-Tūnisī seine Erlebnisse erst zwanzig Jahre nach seinem eigentlichen Aufenthalt niederschrieb und somit unterschiedliche *Sehepunkte*, der des 14-jährigen Reisenden und der des erwachsenen Verfassers, in dem Bericht zusammenkommen.

⁴⁷ Griesebner 2005: 147

⁴⁸ Carbonell i Cortès 2002: 23

2.2. Übersetzung

Ein wesentlicher Teil der vorliegenden Arbeit besteht darin, die ausgewählten Passagen zu lesen, dessen Bedeutung zu verstehen und ins Deutsche zu übersetzen. An dieser Stelle erfolgen daher einige Überlegungen zu diesem Thema.

Zuallererst ist es wichtig, festzuhalten, dass eine Übersetzung niemals an das Original herankommt, sondern immer Imitation bleiben muss. Walter Benjamin merkt in seinem Artikel *The Translator's Task* dazu an, dass Wörter auch nach ihrer Niederschrift die Bedeutung verändern, dass also ein Wort Bedeutungsverschiebungen über die Zeit erfahren kann, und möglicherweise zum Zeitpunkt des Schreibens von anderweitigen Nuancen und Konnotationen behaftet war als zum Zeitpunkt des Lesens.

Ein Beispiel hierfür wäre der arabische Begriff *ġins*, den man auch mit „Rasse“ übersetzen kann. Da der Begriff „Rasse“ seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber starke Bedeutungsversänderungen erfahren hat und dadurch die eigentliche Intention des Begriffs weiter verschoben werden könnte, wird *ġins* in den folgenden Übersetzungen mit *Race* wiedergegeben. Sowohl durch die Kursivsetzung, also auch durch die alte und damit entfremdende Schreibweise sollen dem Leser/der Leserin die Bedeutungsveränderungen dieses Begriffs über die Zeit bewusstgemacht werden. Dabei soll at-Tūnisī's Rassismus jedoch nicht verschleiert werden. Dem Lauf der Zeit folgend vertrat er sicherlich rassistische Ansichten, in dem Sinn, als dass er einzelnen Ethnien verschiedene Charakteristika zusprach und Hautfarbe als Marker benutzte.

„it can be shown that no translation would be possible if, in accord with its ultimate essence, it were to strive for similarity to the original. For in its continuing life, which could not be so called if it were not the transformation and renewal of a living thing, the original is changed. Established words also have their after-ripening.“⁴⁹

⁴⁹ Benjamin 1997: 155

Und wieder Benjamin:

„In the original, content and language constitute a certain unity, like that between a fruit and its skin, whereas a translation surrounds its content as if with the broad folds of a royal mantle.“⁵⁰

Die Aufgabe des Übersetzers oder der Übersetzerin sollte es nach Benjamin daher sein, die Intention der Ausgangssprache zu erkennen, um somit in der Übersetzung eine Art „Echo“ zu erzeugen. „The translation calls to the original within, at that point where the echo in its own language can produce a reverberation of the foreign’s language’s work.“⁵¹

Dafür schlägt Benjamin als Übersetzungseinheit aber nicht den Satz, sondern das Wort vor, um so auch die Syntax beizubehalten.⁵² Es geht nicht darum, den ungefähren Sinn eines Textes wiederzugeben, sondern darum, die Bedeutung oder Intention jedes einzelnen Wortes, und erst in einem zweiten Schritt, des Satzes zu bedenken und somit eine möglichst „nahe“ Übersetzung zu erzielen.

Dementsprechend, wurde für die Übersetzung des Textes von at-Tūnisī neben dem Standardwörterbuch von Hans Wehr insbesondere für Schlüsselwörter des Textes das Wörterbuch Adolf Wahrmunds herangezogen, welches im Jahre 1877 veröffentlicht wurde. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Übersetzungen Wahrmunds den Bedeutungen, besser gesagt der Intention at-Tūnisīs hinter den einzelnen Wörtern, näherkommen, als die Angaben eines modernen Wörterbuchs des Arabischen. Außerdem wurde versucht, die Abschnitte Wort für Wort zu übersetzen, also nahe am Text zu bleiben, um nicht durch vorschnelle Schlüsse vermeintliche Aussagen in den Text zu interpretieren. Dabei ist es weiter wichtig, möglichst vorurteilsfrei an einen Text heranzugehen, um nicht beeinflusst von dem eigenen *Sehepunkt* beziehungsweise von Diskursen falsche Schlüsse zu ziehen.

Carbonell i Cortés schreibt hierzu treffend:

„Der Übersetzer, der der Ausgangssprache so nahe steht wie sonst niemand, muß sich freimachen von den Darstellungsweisen der Zielkultur.“⁵³

⁵⁰ Benjamin 1997: 158

⁵¹ Benjamin 1997: 159

⁵² Benjamin 1997: 162

⁵³ Carbonell i Cortés 2002: 273

Das Hindernis zur Übersetzbarkeit wird dabei umso kleiner, je mehr der/die Übersetzer_in die „andere“ Kultur und Sprache kennt. Selbst für bilingual Erzogene mag es aber oftmals schwierig sein, einen Begriff in die andere Sprache zu übersetzen. Allein das Finden der „echten“ Äquivalente kann dabei zur Schwierigkeit werden. In der vorliegenden Arbeit sind nicht übersetzte Begriffe, sofern es sich nicht um Eigennamen handelt, kursiv gesetzt und etwaige Kommentare in der Fußnote erklären diese näher. Da es sich hierbei allerdings um ein fachspezifisches Werk handelt, wird angenommen, dass Begriffe wie etwa *sūq* oder *wazīr* nicht näher erläutert werden müssen und diese dennoch zu keiner Entfremdung des Textes führen.⁵⁴

⁵⁴ Carbonell i Cortès 2002: 233; 272

3. Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft

Das Muster der Reisen und ihrer Erzählungen, sowie die Wahrnehmung beziehungsweise der *Sehepunkt* der Reisenden kann nicht ohne die Bezugnahme auf gesellschaftliche Entwicklungen und Merkmale verstanden werden. Die Diskurse der Zeit beeinflussten die Reisenden und ihre Berichte können als Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet werden. An dieser Stelle soll daher auf einige gesellschaftliche und historische Aspekte Europas und der arabischen Welt eingegangen werden.

3.1. Europäische Reiseliteratur

Marco Polo, Columbus, Bartolomeu Dias und Vasco da Gama sind einige der großen Namen, die die Anfänge der europäischen Reisen und „Entdeckungen“ sowie ihrer Erzählungen kennzeichnen.

Der Begriff der „Entdeckung“ ist dabei keineswegs leicht definierbar. Nach Osterhammel können in dem weiten Spektrum von Bedeutungen einerseits ein enger und empirischer Begriff von der „Entdeckung“ als „den reisend gewonnenen Augenschein, der zur Korrektur kosmographischer oder noch konkreter: kartographischer Unsicherheiten und Irrtümer führt“⁵⁵ und andererseits eine weite Definition, nach der die „Welterfassung [...] kühne Ausfahrt ins Unbekannte [ist]“⁵⁶ genannt werden.

Obwohl Vasco da Gama beispielsweise nicht der erste Mensch war, der Indien betrat, er also im wörtlichen Sinn Indien eben *nicht* entdeckte, war er der erste, der es nach den damaligen wissenschaftlichen Standards des Westens vermoss, was nach der angeführten Definition von Osterhammel mit der „Entdeckung“ Indiens gleichgesetzt wurde.⁵⁷

Im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts sah man das Reisen als reine „Männersache“. Nicht wenige Frauen reisten dennoch sowohl in Begleitung ihrer Ehemänner, etwa Mabel Bent, als

⁵⁵ Osterhammel 2001: 186

⁵⁶ Osterhammel 2001: 186

⁵⁷ Osterhammel 2001: 191

auch alleine, wie Gertrude Bell. Da sie nicht dem damals klassischen Bild des weißen und männlichen Forschers entsprachen, waren sie starken Diskriminierungen auch von institutioneller Seite ausgesetzt. So waren Frauen beispielsweise bis 1913 von der Mitgliedschaft in der *Royal Geographic Society* ausgeschlossen und durften nur in Ausnahmefällen Vorträge über ihre Reisen halten.⁵⁸

Das Bild der sogenannten „Entdecker“⁵⁹ war das von heldenhaften, weißen Männern, die furchtlos und auf sich alleine gestellt eine fremde und gefährliche Welt erkundeten. Tatsächlich durchquerten die Reisenden die Gebiete allerdings selten alleine, sondern reisten mit Einheimischen, beispielsweise in Karawanen, und wurden von Dolmetschern, *local guides*, und/oder Trägern begleitet. Die bloße Abwesenheit anderer Europäer_innen genügte jedoch, um sie als „alleine reisend“ einzustufen. Auch die sogenannte „unberührte Wildnis“, die die Europäer_innen bereisten, war meist besiedeltes Gebiet und die Wege von der einheimischen Bevölkerung meist gut genutzte Routen. Wie bereits oben erwähnt, wurde das erstmalige Betreten eines Gebietes, einer Route, oder auch einer archäologischen Stätte durch einen/eine Europäer_in mit der Entdeckung derselbigen gleichgesetzt.⁶⁰ Auch die Verwissenschaftlichung, die insbesondere am Ende des 18. Jahrhunderts einsetzte, trug dazu bei, dass erst durch Europäer_innen wissenschaftlich untersuchte und beschriebene Gebiete, Routen und Stätten als „entdeckt“ galten.

„However, these African trading routes did not count in the eyes of the Europeans. They only lost their „untrodden“ charakter when traveled by a European. The argument in favor of this appellation was a scientific record and knowledge of the area in Europe.“⁶¹

Die Zuschreibung der europäischen Reisenden als „Entdecker“ einer bisher unbekannten „Wildnis“ führte zur Selbstwahrnehmung der Reisenden als heldengleich⁶², bei dem „Außereuropa [...] keineswegs durchweg als Region der Uniformität und des Stillstands, sondern oft als Arena großer Begebenheiten [erschien]. Es war teils Schauplatz europäischer Heldentaten und auch heroischer Fehlschläge“.⁶³

⁵⁸ Reilly 2016: 83f.

⁵⁹ An dieser Stelle und durch die gesamte Arbeit wird für den Begriff des „Entdeckers“ auf eine gendersensible Schreibweise verzichtet, spiegelt dieser doch den gesellschaftlichen Stereotyp eines weißen Mannes wieder. Würden durch eine gendersensible Schreibweise auch Frauen genannt, würde dies das diskriminierende Umfeld, dem Frauen dieser Zeit ausgesetzt waren, verschleiern.

⁶⁰ Heintze 2002: 22; Reilly 2016: 77; Fritsch 2009: 89

⁶¹ Fritsch 2009: 89

⁶² Reilly 2016: 77

⁶³ Osterhammel 2001: 93

Kathrin Fritsch analysiert in einem 2009 veröffentlichten Artikel den Reisebericht von dem Botaniker Georg Schweinfurth, der 1863 für „Petermanns Geographische Mitteilungen“ eine Expedition nach Ägypten, Nubien und den oberen Nilfluss durchführte. Fritsch beschreibt darin, wie sehr Schweinfurth auf das Wissen der Einheimischen angewiesen war, um vorläufige Karten anzufertigen, die Petermann später in seinem Journal veröffentlichte.⁶⁴

Obwohl Schweinfurth dieses von Einheimischen übernommene Wissen in seinem Bericht durchaus anführt, hielt er es als nicht ernstzunehmend. Ebenso begründet er jegliche Art von Kommunikationsproblemen und Missverständnissen mit der Unfähigkeit und Inkompetenz seiner einheimischen Begleiter_innen.⁶⁵ Fritsch schreibt dazu:

„The reduction of „natives“ to the role of mere servants obscures the important role they played as mediators between two worlds and reveals the nineteenth-century European attitude which denied the existence of independent „native“ knowledge equal to that of Europeans.“⁶⁶

Der Ruf, der sich daraus für die europäischen Reisenden ergab, beschreibt Fritsch passend wie folgt:

„This image of the European explorer par excellence, a superior and confident traveler, relying solely on his own intelligence and energy against the resistance of deceitful and und (sic!) treacherous „natives“, wresting new knowledge of foreign party from impenetrable and unhealthy wildernesses and returning victorious to the fatherland, continues to dominate popular ideas about the European penetration of Africa.“⁶⁷

Trotz dieser Übertreibungen und ethnozentrischer Sichtweisen führt Spittler in seinem Artikel „Explorers in Transit: Travels to Timbuktu and Agades in the nineteenth century“ zu Recht die Gefahren an, denen Reisende der präkolonialen Zeit des 19. Jahrhunderts ausgesetzt waren. Er nennt Diebstahl, Gefangenschaft, Krieg und Krankheit, sowie fehlende koloniale Infrastruktur als Erschwernisse. Hinzu kommt, wie auch von Fritsch genannt, die häufige Betrachtung von Reisenden als Spione und Spioninnen, welchen die Einheimischen oft bewusst Informationen

⁶⁴ Fritsch 2009: 78f., 91

⁶⁵ Fritsch 2009: 87f., 93, 98

⁶⁶ Fritsch 2009: 88

⁶⁷ Fritsch 2009: 89

vorenthielten.⁶⁸ Viele, unter anderen auch Johann Ludwig Burckhardt, reisten auch in cognito und unter Pseudonymen, beispielsweise als arabische oder türkische Händler_innen.⁶⁹

Spittler führt das Maß an Kontakt zur Bevölkerung, sowie das Wissen, welches die fremden Europäer_innen von ihr gewinnen konnten, auch auf die Art der Reise zurück. Er unterscheidet die *caravane* und die *travel group* als afrikanisch-organisierte Reiseformen von den europäisch-organisierten Formen *expedition*, *troop* und *lone traveller*.⁷⁰

Anhand historischer Beispiele zeigt er, wie die Formen der Reise Erfolg und Misserfolg mitbestimmen. Besonders die Form der *expedition* schürte aufgrund der hohen Anzahl an Personen und ihrer meist großzügigen Ausstattung das Misstrauen der Bevölkerung. Mungo Parks zweite Expedition von 1805 bis 1806 hatte, ebenso wie seine erste Reise, das Ziel, den Niger zu erkunden. Sie zeichnete sich durch hohe Gewaltanwendung gegenüber der Bevölkerung aus und endete auch für Park selbst tödlich. Auch die von 1815 bis 1821 stattfindende Peddie-Gray-Expedition zur Erforschung der Mündung des Niger hatte mit Krankheiten und dem Misstrauen und Widerstand der einheimischen Bevölkerung zu kämpfen.⁷¹

Das Verhalten, das die Europäer_innen bei ihren Reisen an den Tag legten, beeinflusste auch das Bild, das die einheimische Bevölkerung von den nachfolgenden Reisenden hatte. Gordon Laing und Heinrich Barth begegnete man nach Mungo Parks Expedition mit viel Feindschaft.⁷² In Europa genossen die „Entdecker“ hohes Prestige. Besonders Erfolgreiche erhielten nicht selten Ehrenmedaillen und etwaige Entdeckungen beflügelten ihre Karrieren zu Hause.⁷³

Die Reisenden führten ihre Expeditionen dabei nicht unabhängig voneinander durch, sondern standen in Kontakt zueinander. Sie lasen und rezipierten die Berichte der anderen, beurteilten diese kritisch und beeinflussten sich auf diese Weise gegenseitig. Die Berichte der Vorgänger stellten außerdem eine wichtige Informations- und Inspirationsquelle dar.⁷⁴

Mit dem Erstarken des Nationalismus und des Imperialismus im 19. Jahrhundert nahm der Kontakt unter den Reisenden ab und wurde zunehmend kompetitiv.⁷⁵ Laut Reilly versuchte die britische Regierung zu dieser Zeit überdies Personen fremder Nationalitäten von Gebieten fernzuhalten, die in ihrem Interesse standen.⁷⁶

⁶⁸ Spittler 1996: 231; Fritsch 2009: 96

⁶⁹ Spittler 1996: 251f.

⁷⁰ Spittler 1996: 232, 234

⁷¹ Spittler 1996: 237-239

⁷² Spittler 1996: 240, 251

⁷³ Fischer-Kattner 2015: 30; Osterhammel 2001: 93; Fritsch 2009: 89

⁷⁴ Reilly 2016: 77f.

⁷⁵ Fischer-Kattner 2015: 43

⁷⁶ Reilly 2016: 82f.

Als Genre setzte sich die Reiseliteratur am Ende des 18. Jahrhunderts durch.

„Verleger reagierten auf eine verstärkte Nachfrage, die nicht nur von Spezialisten, sondern auch von einer breiteren Schicht gebildeter bürgerlicher Leser ausging. Reiseberichte fanden Eingang in die populären Journale des 18. Jahrhunderts, wenn auch zumeist in kleinen Häppchen zur nützlichen Erbauung geneigter Leser.“⁷⁷

Mitte des 19. Jahrhunderts wurden neben der bereits erwähnten Zeitschrift „Petermanns Geographische Mitteilungen“ viele weitere Journale, wie etwa „Globus“ und „Aus allen Weltteilen“ gegründet, die sich zunehmender Popularität erfreuten.⁷⁸

Der Einfluss, den der Wille der Leser_innen und die Konventionen des Genres auf die Verfasser_innen der Berichte nahm, darf dabei nicht unterschätzt werden. So wurden die bereisten Länder, wohl absichtlich den Vorstellungen der Leser_innen folgend, öfters als „unberührtes“, „jungfräuliches“ Gebiet beschrieben, auch wenn dies nicht der Realität entsprach. Als Ebene zwischen Lesern, Leserinnen und Reisenden stand die Redaktion, die als „Vermittlerinstanz des literarischen Marktes“ fungierte.⁷⁹ Beatrix Heintze stellt daher zurecht fest:

„Im allgemeinen sind die ersten Zeugnisse, die als Briefe und Erlebnisberichte noch von unterwegs nach Europa geschickt wurden, ehrlicher als die späteren ethnologischen Abhandlungen, in denen jeglicher westlicher Einfluß systematisch von der vorgeblich reinen, „traditionellen“ Kultur abstrahiert wurde.“⁸⁰

Laut Anke Fischer-Kattner kam es 1760 bis 1860 und laut Jürgen Osterhammel im frühen 19. Jahrhundert zur Institutionalisierung des europäischen Wissens über die außereuropäische Welt. Diese ging mit der Etablierung beziehungsweise Festigung wissenschaftlicher Disziplinen, wie etwa der Ethnologie, Geographie oder Arabistik einher. Reisende standen dabei zusehends im Auftrag wissenschaftlicher Einrichtungen und sollten geographisches, ethnologisches und botanisches Wissen generieren.⁸¹ Wie bereits am Beispiel des Botanikers Schweinfurth gezeigt, stand Petermann für die Herausgabe seiner Zeitschrift „Petermanns

⁷⁷ Fischer-Kattner 2015: 31

⁷⁸ Fischer-Kattner 2015: 37f.

⁷⁹ Heintze 2002: 23f.; Osterhammel 2001: 93

⁸⁰ Heintze 2002: 24

⁸¹ Osterhammel 2001: 91; Fischer-Kattner 2015: 24f., 28f.

Geographische Mitteilungen“ in engem Kontakt zu Reisenden, um das nötige Wissen für die Anfertigung seines weltweit bekannten kartographischen Materials zu erhalten.⁸²

Für Sir Joseph Banks, dem Hauptbegründer der *African Association*, war die Anhäufung botanischen Wissens die Hauptaufgabe der *African Association*. Damit folgte er dem Beispiel Carl von Linnés, Professor für Medizin und Naturgeschichte an der Universität Uppsala, der Reisende mit dem Auftrag losschickte, Pflanzen für sein Herbarium zu sammeln. Carl von Linné, lateinisch Linnaeus, standardisierte in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts das System der Kategorisierungen von Pflanzen und war damit nicht nur Sir Joseph Banks ein Vorbild.⁸³ Linnés Arbeiten galten vielmehr als Standardwerke und nachfolgende Botaniker_innen gaben Reisenden oftmals Bücher Linnés mit auf den Weg, damit diese die Pflanzen in korrekter Weise beschrieben. Spary führt diesen „act of ordering“ jedoch nicht nur auf einen bloßen wissenschaftlichen Fortschritt zurück, sondern beschreibt ihn als „moral imperative“ der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dem ebenso Sprachreformen und die Herausgabe von Enzyklopädien zuzuordnen sind.⁸⁴ Dieser „moral imperative“ des Ordners könne laut Spary auch das Bedürfnis widerspiegeln, eine sich schnell ausdehnende Welt festzuhalten.

„The stress on "empirical observation" in the late-eighteenth-century natural sciences is often claimed to be evidence of the development of the modern scientific method. It can, however, be read as a concern with controlling events and people on the edge of a rapidly expanding world. The point of "empirical observation" was not seeing as an unbiased individual at all, but rather being seen *through*.

Far from being free to pursue truth, the traveling naturalists were subject to continual attempts to ensure their adherence to a rigidly structured, unvarying, universally agreed method of describing or inscribing.“⁸⁵

Die „Antiquarisierung und Musealisierung der orientalischen Kulturen“ verband sich ab dem frühen 19. Jahrhundert laut Osterhammel auch „mit der Abwertung außereuropäischer *Gegenwartskultur*.“⁸⁶

Wie bereits erwähnt, bewegte auch Sir Joseph Bank hauptsächlich naturwissenschaftliches Interesse, als er 1788 mit zwölf weiteren bei einem Treffen des *Saturday's Dinner Club* in

⁸² Fritsch 2009: 90f.

⁸³ Boahen 1964: 8

⁸⁴ Spary 2000: 81f.

⁸⁵ Spary 2000: 84

⁸⁶ Osterhammel 2001: 222

London „an Association for promoting Discovery in the Inland parts of Africa“⁸⁷, die *African Association* gründete.

Adu Boahen bespricht in seinem Buch „Britain, The Sahara, and the Western Sudan. 1788-1861“ die Einflüsse, die zu ihrer Gründung führten und verneint den starken abolitionistischen Hintergrund, der ihr oftmals zugesprochen wird. So waren sowohl Abolitionisten, so zum Beispiel der *first secretary* Henry Beaufoy, als auch Anti-Abolitionisten, wie etwa Sir Joseph Banks an der Gründung der Gesellschaft beteiligt und erst mit dem Erstarben der Anti-Sklaverei Bewegung nahm diese einen stärkeren Platz in der *African Association* ein.⁸⁸

Obwohl sicherlich auch ökonomische Interessen eine Rolle spielten, insbesondere auch durch den Verlust der amerikanischen Kolonien 1775 bis 1783, waren laut Boahen Banks Interesse an Botanik und Naturgeschichte ausschlaggebend für die Schaffung der Organisation. Banks wollte, Carl von Linné folgend, ein Herbarium in Kew aufbauen, das dem von Uppsala ebenbürtig gegenüberstand. Im Jahr 1780 waren neben Sammlern und Sammlerinnen in Afrika weitere in Portugal, Nord- und Südamerika, Asien und Australien unterwegs.⁸⁹

Neben biologischen Interessen verfolgte die Gesellschaft aber auch geographische Ziele:

„But the map of the interior of Africa, it was pointed out, was `still but a wide extended blank, on which the geographer, on the authority of Leo Africanus, and of Xeriff Edrissi, the Nubian Author, has traced with a hesitating hand, a few names of unexplored rivers and uncertain nations´.“⁹⁰

Die seit 1805 in die *Royal Geographic Society* übernommene *African Association* hatte 1831 nur noch 14 zahlende Mitglieder und entsandte zwischen 1805 und 1831 bloß zwei Reisende: Johann Ludwig Burckhardt und A. Linant. Auch finanziell unterstützte sie nur Captain Gordon und Lieutenant Welford.⁹¹ Während die *African Association* also an Einfluss verlor, gewann die ihr übergeordnete *Royal Geographic Society* jedoch an Bedeutung. „By the 1850s [it] had become a powerful institution under royal patronage with strong connections with the British government, especially the foreign office.“⁹²

⁸⁷ C.U.L. MS. Add 7086/1-2, minutes of the Saturday's Club, 9 June 1788 zit. nach Boahen: 1964: 1

⁸⁸ Boahen 1964: 3-5

⁸⁹ Boahen 1964: 5-8; 10

⁹⁰ Proceedings, Plan of the Association, i, 2-8 zit. nach Boahen 1964: 6

⁹¹ Boahen 1964: 27

⁹² Reilly 2016: 79

Die Faszination von Flüssen und deren Quellen auf Geographen, Geographinnen und Wissenschaftler_innen behandelt Gabriel R. Warburg, dessen Artikel „The Search for the Sources of the White Nile and Egyptian-Sudanese Relations“ auch von der Besessenheit nach der Entdeckung der Quellen des Nils handelt. Bereits in römischer Zeit erfuhren diese großes Interesse, wovon auch das Sprichwort *Caput Nili quaerere* stammt, das eine unlösbare Angelegenheit beschreibt.⁹³ Alan Moorhead schreibt in seinem Buch „The White Nile“:

„No unexplored region in our times, neither the heights of the Himalayas, the Antarctic wastes, nor even the hidden side of the moon, has excited quite the same fascination as the mystery of the sources of the Nile. For two thousand years at least the problem was debated and remained unsolved“.⁹⁴

Die Quellen wurden schließlich erst im 20. Jahrhundert durch Zufall von dem deutschen Dr. Burkhart Waldekker in Burundi entdeckt.⁹⁵

Der Niger, der lange Zeit das Hauptanliegen der *African Association* war, wurde als Schlüssel für die ökonomische Erschließung des Gebiets durch Großbritannien gesehen, dessen Interesse auch durch die Reisenden vergrößert wurde, die von Ressourcenreichtum und hervorragenden Handelsmöglichkeiten berichteten.⁹⁶ Dennoch übernahm die britische Regierung erst 1805 mit der nun gegründeten *Royal Geographic Society* die Verantwortung für die Erforschung des afrikanischen Hinterlandes und war erst dann bereit, der Organisation genügend finanzielle Unterstützung zur Verfügung zu stellen.⁹⁷ Die zusehends französische Präsenz am afrikanischen Kontinent spielte dabei sicherlich ebenfalls eine Rolle.⁹⁸

Die Verknüpfung von Imperialismus und Reiseliteratur wird auch an der Ägypten-Expedition Napoleons von 1798 bis 1801 deutlich, die für den arabischen Raum den Beginn des direkten europäischen Imperialismus darstellt. Zu diesem Zeitpunkt war die französische Besetzung jedoch hauptsächlich gegen Frankreichs größten Konkurrenten England gerichtet, und führte nicht zur Kolonialisierung Ägyptens. In Ägypten ließ Napoleon ausführliche

⁹³ Warburg 2007: 475, Boahen 1964:7, <http://www.latein-zitate.com/caput-nili-quaerere/>

⁹⁴ Moorhead 1973: 11

⁹⁵ Warburg 2007: 483f.

⁹⁶ Der berühmteste Reisende, der 1795 bis 1797 von der *Association* zur Erkundung des Niger ausgesandt worden war, ist wohl der bereits erwähnte Mungo Park, der bei seiner zweiten sehr gewaltvollen und desaströsen Expedition von 1805 bis 1806 ums Leben kam. (Spittler 1996: 234)

⁹⁷ Boahen 1964: 2, 11f., 17f.

⁹⁸ Boahen 1964: 29

Forschungsarbeiten von französischen Gelehrten durchführen, deren Ergebnisse in der „Description l'Égypt“ aufgezeichnet wurden.⁹⁹

„Als erstes außereuropäisches Land liegt Ägypten vor den Augen der fortgeschrittenen europäischen Wissenschaft wie ein aufgeschlagenes Buch. Genau hier sind die Anfänge des *modernen* imperialistischen Bewußtseins greifbar: in der Verbindung von Macht und Wissenschaft, beim General der Französischen Revolution im Kreise seiner Professoren vor der Pyramide von Gizah.“¹⁰⁰

Der arabische Historiker al-Ġabartī dokumentierte die Ereignisse der französischen Besatzung und berichtete dabei auch von Wissenschaftlern und Gelehrten, zu denen er mehrmals gegangen sei, um ihre Aufzeichnungen und Bücher zu begutachten.¹⁰¹

Mitte des 19. Jahrhunderts trennte sich das Genre des wissenschaftlichen von dem Genre des abenteuerlichen Reiseberichts und Orientalisierung beziehungsweise Exotisierung spielten eine immer größere Rolle.

„In immer stärkeren Maße wurden um die Mitte des 19. Jahrhunderts Reiseerlebnis und Abenteuerum von ‘wissenschaftlichen’ Berichten über fremde Länder und Völker getrennt. Die Figur des imperialistischen Pioniers mochte zum Teil noch auf dem Anspruch aufgebaut sein, beide Aspekte zu vereinen. Doch sie gewann ihre Popularität aus der Darstellung heroischer Großtaten vor exotischer Kulisse.“¹⁰²

Die Abwertung der außereuropäischen Völker nahm dabei verschiedene Formen an. Während ihnen im 18. Jahrhundert jegliche Entwicklungsfähigkeit abgesprochen wurde und man sie ab dem 19. Jahrhundert vermehrt als „geschichtslos“ betrachtete, wurde das europäische Überlegenheitsgefühl ab dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend auch durch biologisch-determinierte Rassenkonzepte gerechtfertigt.¹⁰³ Osterhammel beschreibt dies wie folgt:

⁹⁹ Osterhammel 2001: 202; Fischer-Kattner 2015: 27

¹⁰⁰ Osterhammel 2001: 202

¹⁰¹ Hourani 1992: 325f.

¹⁰² Fischer-Kattner 2015: 37

¹⁰³ Osterhammel 2001: 101, 222

„anschließend wurde im 19. Jahrhundert das größte Ausmaß ‘weißer’ Distanzierung von den übrigen Kulturen erreicht. Dieses europäische Sonderbewußtsein, welches sein Universalitätsanspruch (sic!) über einen beliebigen, selbstverständlichen Ethnozentrismus heraushebt, speist sich aus vorneuzeitlichen Quellen: eine Kombination von hellenischem Barbarendiskurs und christlicher Heilsgewißheit, die später durch neue Bestätigungsstrategien ergänzt oder ersetzt wird: den Stolz auf die eigene Überlegenheit in der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Natur, die Überzeugung von der Beglaubigung der okzidentalischen Ausnahmestellung durch idealistische oder materialistische Fortschrittsphilosophien, die Selbstzuschreibung eines globalen Zivilisierungs- und Modernisierungsauftrags in der Vorstellungswelt des entwickelten Imperialismus.“¹⁰⁴

Auch die geographischen Fachgesellschaften, etwa die 1821 gegründete französische *Société de Géographie* und die 1830 gegründete *Royal Geographical Society*, fungierten als Teile des imperialistischen Systems.¹⁰⁵

Der erhöhte Bedarf an Rohstoffen und Absatzmärkten, der in Europa durch die zunehmende Industrialisierung ausgelöst wurde, mündete ab 1880 im imperialistischen Wettlauf um die willkürliche Aufteilung Afrikas, im sogenannten *Scramble for Africa*.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Osterhammel 2001: 233

¹⁰⁵ Reilly 2016: 80

¹⁰⁶ Fischer-Kattner 2015: 35

3.2. Arabische Reiseliteratur

Die arabische Reiseliteratur stellt trotz ihres großen Umfangs und ihrer Bedeutung ein bis heute nur wenig bearbeitetes Forschungsgebiet dar.¹⁰⁷

Die berühmtesten arabischen Reisenden sind sicherlich jene Geographen, die im Mittelalter Afrika, Asien und Europa bereisten. Dazu gehören etwa ʾIbn Baṭṭūṭa, al-Masʿūdī, ʾIbn Ḡubayr oder ʾIbn Faḍlān, deren Werke auch unter europäischen Gelehrten, Gelehrten und „Entdeckern“ gelesen und geachtet wurden. Reilly schreibt diesbezüglich, dass viele der von ihm analysierten Reisenden umfangreiches Wissen in griechischer, römischer und islamischer Gelehrsamkeit besaßen.

“I did note that at least eight of the travellers cited the Work of Greek geographer Ptolemy, seven mentioned the Roman historian Pliny the Elder, while five cited the Greek Geographer Strabo. Islamic scholar were mentioned less often, but at least four different authors mentioned the work of the fourteenth-century North African traveller Ibn Battuta, and some travellers [...] displayed extensive knowledge about Medieval Islamic geographic texts on Arabia.”¹⁰⁸

Auch an dem bereits angeführten Ausschnitt aus einem Manuskript der *African Association* wird die Rezeption arabischer Reiseberichte deutlich. Bezüglich der „weißen Flächen“ auf den Karten des afrikanischen Kontinents hält diese fest: „[it was] still but a wide extended blank on which the geographer, on the authority of Leo Africanus, and of Xeriff Edrissi, the Nubian Author, has traced with a hesitating hand, a few names of unexplored rivers and uncertain nations“.¹⁰⁹

Wie dies auch für europäische Berichte zutrifft, spiegeln die Karten und Narrative der arabischen Reisenden „Wissen“ über Afrika und seine Bevölkerung wider, welche als Forschungsobjekte der Reisenden untersucht und kategorisiert wurden.

¹⁰⁷ Kilpatrick 2008: 244

¹⁰⁸ Reilly 2016: 81

¹⁰⁹ Proceedings, Plan of the Association, i, 2-8 zit. nach Boahen 1964: 6 ; Leo Africanus, arabisch al-Wazzān al-Fāsī und al-ʾIdrīsī waren arabische Reisende des 16. und 12. Jahrhunderts, die einen starken Bezug zum damals arabischen Andalusien aufweisen.

“These kinds of maps were very illustrative of certain classificatory categories in which Africans in general were known, and where cultural boundaries were drawn between more specific areas, such as Egypt and neighbouring African kingdoms.”¹¹⁰

Neben Reisenden besaßen vor allem auch Händler Wissen über unbekannte Gebiete und Menschen. In den Sudan kamen diese über die 40-Tages-Route, arabisch *darb al-ʿarbaʿīn*, die zwischen Asyut in Ägypten und dem Darfur verlief.¹¹¹

Hilary Kilpatrick gibt in ihrem 2008 veröffentlichten Artikel „Between Ibn Baṭṭūṭa und al-Ṭahtāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period“ einen sehr guten Überblick über verschiedene Formen des arabischen Reiseberichts vom späten 16. bis ins späte 18. Jahrhundert. Sie gruppiert die Berichte nach dem Zweck der Reise, wie beispielsweise Pilgerreise, diplomatische Mission, Handel und private Gründe, und zeigt die große Vielfalt der arabischen Berichte auf.¹¹² So variieren diese beispielsweise stark bezüglich ihrer Genauigkeit, von großer Faktentreue bis hin zu stark fiktionalen Elementen, und ihres Ausmaßes an autobiographischem Gehalt. Typisch für die arabische, sowohl mündliche als auch schriftliche Tradierung ist die Wichtigkeit von Versmaß und Dichtkunst, die auch in der Reiseliteratur in Form fremder und eigener Gedichte Einzug fanden. Die Sprache der Berichte variiert von Dialekt über Mittelarabisch bis Standardarabisch. Demnach verfassten sowohl gebildete als auch Reisende mit geringerer Bildung Berichte über ihre Reisen, was wiederum zeigt, dass nicht nur die europäische, sondern auch die arabische Reiseliteratur Leser_innen in allen Gesellschaftsschichten fand.¹¹³

Kilpatrick beschreibt die Interessen, die hinter der Verfassung von Reiseberichten standen, wie folgt: „While all the accounts seek to impart information about the countries visited, most of them have at least one other purpose: spiritual edification, illustration of the author’s mastery of the literary tradition, ethical reflection or entertainment.“¹¹⁴

Weiters hebt sie die Tatsache hervor, dass, wie dies auch für europäische Berichte gilt, den arabischen Reisenden durch das Verlassen ihrer Heimat die eigene Identität bewusster wurde

¹¹⁰ Powell 1999: 401

¹¹¹ Powell 1999: 401

¹¹² Kilpatrick 2008: 233f.

¹¹³ Kilpatrick 2008: 243f.

¹¹⁴ Kilpatrick 2008: 244

und diese je nach Herkunft und Hintergrund die erlebten Ereignisse in verschiedener Weise beschrieben.

„Pilgrims from different regions of the Arab World tended to respond to what they saw in different ways. To Moroccans, the eastern Arab world was foreign parts. [...] Through their travels, these and other Moroccan travellers became more conscious of their distinct identity and of their place in the Mediterranean world, including the threats to which they were exposed from hostile European powers.“¹¹⁵

Dies mag vielleicht offenkundig erscheinen, aber allzu oft wird in eurozentrischer Sichtweise vergessen, dass für einen Marokkaner oder eine Marokkanerin das jemenitische Hochland ebenso neu erscheinen mag, wie für einen Spanier oder eine Spanierin. Ebenso war auch für at-Tūnīsī der Sudan ein ihm unbekanntes Gebiet und nicht durch seine bloße arabische Herkunft vertraut.¹¹⁶

¹¹⁵ Kilpatrick 2008: 234

¹¹⁶ Kilpatrick 2008: 244f.

3.3. Ägypten, Großbritannien und der Sudan

3.3.1. Geschichte Ägyptens

Ägypten war seit 1514 Teil des Osmanischen Reichs und war für dieses unter anderem aufgrund der hohen Steuereinnahmen von großer Bedeutung. Darüber hinaus fungierte Kairo als religiöses Zentrum, von dem aus Pilgerreisen in den Hedschas organisiert wurden. Obwohl sich die Osmanischen Herrscher bemühten, Ägyptens Macht einzuschränken, beispielsweise wurde das Amt des ägyptischen Statthalters regelmäßig neu besetzt, entwickelten sich komplexe Beziehungen zwischen den osmanischen Militärkorps und der ägyptischen Gesellschaft, die lokal einen solidarischen Zusammenhalt entstehen ließen. Ab 1630 lagen laut Hourani weite Teile der Kontrolle Ägyptens bei den Mamluken.¹¹⁷

Im 16. Jahrhundert erweiterte sich das Osmanische Reich nach Nubien und an der Küste des Roten Meeres bis nach Äthiopien. Massawa und Suakin am Roten Meer gehörten zu den wichtigsten Hafen- und Handelsstädten, von welchen unter anderen auch Johann Ludwig Burckhardt und James Bruce berichteten. Wie in allen Randgebieten des Osmanischen Reichs war auch hier die osmanische Autorität gering und beschränkte sich weitgehend auf die Ernennung des *Amīrs*¹¹⁸ und des *Ağas*¹¹⁹ durch den Gouverneur von Dschidda. Auch hier mischten sich die osmanischen Truppen mit der einheimischen Bevölkerung, was lokale Loyalitäten erzeugte.¹²⁰

Als Napoleon 1798 im Zuge seiner „Expedition“ Ägypten eroberte und bis 1801 besetzt hielt, wurde ein osmanisches Heer gesandt, das mit britischer Hilfe gegen die Franzosen kämpfte. In diesem diente Muḥammad °Alī, der 1805 nach den Wirren der französischen Besetzung durch ein Massaker an den Mamluken die Macht in Ägypten übernahm. Während seiner Regierungszeit, die bis 1848 andauerte, konnte Muḥammad °Alī bis nach Syrien, auf die Arabische Halbinsel und in den Sudan vordringen. Seine Truppen mussten auf Druck der Europäer aus Syrien und der Arabischen Halbinsel abziehen, allerdings wurde ihm im Gegenzug von der Hohen Pforte „die Anerkennung der erblichen Herrschaft über Ägypten

¹¹⁷ Hourani 1992: 283f., 293f., 310; Mamluke: „Militärsklave“ vgl. EI² s.v. „Mamlūk“

¹¹⁸ Beamtentitel während des Osmanischen Reichs; vgl. EI² s.v. „Amīr“

¹¹⁹ Beamtentitel während des Osmanischen Reichs, vgl. EI² s.v. „Agha“

¹²⁰ Holt & Daly 1988: 30f.

unter osmanischer Oberhoheit“ gewährt.¹²¹ Obwohl der Sudan nicht Teil dieses Gebiets war, blieben Muḥammad ʿAlī Truppen dort stationiert. Eine Kopie jener Karte, die 1841 im Auftrag des osmanischen Sultans angefertigt wurde und das Gebiet zeigt, das Muḥammad ʿAlī zugesprochen worden war, wurde von Gideon Biger während seiner Recherchen im Archiv des britischen Außenministeriums gefunden und 1987 in *Middle Eastern Studies* veröffentlicht. Folgender Text steht am unteren Rand der Karte:

“Drawn in the office of the Imperial Land Surveyors, being a copy of the sealed map graciously sent in the year 1256 (1841 G.B.) when the province of Egypt was granted to the late Mohammed Ali Pasha with the privilege of inheritance.”¹²²

Diese Karte, die als Appendix am Ende dieser Arbeit hinzugefügt ist, zeigt deutlich, dass der Sudan **nicht** Teil des Gebiets war, das Muḥammad ʿAlī zugesprochen wurde.¹²³

Muḥammad ʿAlī versuchte Ägypten während seiner Herrschaft zu industrialisieren und zu modernisieren. Neben Schulen und Krankenhäusern, wurde auch eine Eisenbahnlinie gebaut. „Man ging entschlossen daran, in neuen Schulen und durch Studienplätze in Europa eine Schicht von Offizieren, Ärzten, Ingenieuren und Beamten heranzubilden.“¹²⁴ Diese sollten die Entwicklung des Landes vorantreiben. Durch den Ausbau des Bewässerungssystems sollte außerdem der Anbau von Baumwolle gesteigert werden, die als *cash crop* ins Ausland exportiert wurde. Auf Druck der Europäer musste Ägypten jedoch das Monopol auf den Baumwollexport aufgeben, was es zusätzlich zu den Kapitulationen beziehungsweise Privilegien für europäische Händler weiter wirtschaftlich schädigte. 1869 wurde unter Muḥammad ʿAlī Nachfolger ʿIsmāʿīl Pascha der Suezkanal fertiggestellt, der das Land aufgrund der hohen Baukosten und der zu geringen Nutzung in eine tiefe Auslandsverschuldung stürzte, was wiederum den Einfluss der europäischen Gläubiger erhöhte. Großbritannien und Frankreich nutzten die schwierige Situation Ägyptens, um das System der *Dual Control* zu errichten, in welchem durch französische und britische Berater die ägyptischen Finanzen in Ordnung gebracht werden sollten.¹²⁵

Mit Beginn des 1. Weltkriegs erklärte Großbritannien Ägypten zum Protektorat. Erst 1936 wurde das *Treaty of Alliance* unterschrieben, das die Unabhängigkeit Ägyptens vorsah.

¹²¹ Hourani 1992: 336

¹²² Biger 1987: 323

¹²³ Biger 1987: 325

¹²⁴ Hourani 1992: 337

¹²⁵ Kainbacher 1992: 3, 12f., 18.; Hourani 1992: 328, 337f.

Dennoch blieb Großbritannien, unter anderem durch stationierte Truppen, die Möglichkeit hoher Einflussnahme und so kann erst ab dem Putsch der Freien Offiziere 1952 und der Suezkrise 1956 von der völligen Unabhängigkeit Ägyptens gesprochen werden.¹²⁶

3.3.2. Präkoloniale Geschichte des Sudan

Es gibt nur wenige Quellen über die Geschichte des Sudan vor dem 18. Jahrhundert. Arabische Dokumente, archäologische Funde und Ausgrabungen, linguistische Forschung, mündlich tradierte Geschichte, Volkstum sowie Reiseberichte sind Quellen für diese Zeit.¹²⁷ Holt & Daly nennen ein biographisches Werk, arabisch *Ṭabaqa*¹²⁸, aus dem 18. Jahrhundert als älteste schriftliche Primärquelle. Neben dem *Ṭabaqa*, sind die Funj Chroniken, sudanesisch-genealogische und Reiseberichte als wichtigste Quellen über den Sudan vom 16. bis ins 19. Jahrhundert zu nennen. David Reubeni und Evliya Çelebi sind zwei Reisende, die im 17. Jahrhundert in den Sudan gelangten. Für das 18. Jahrhundert geben die Reisenden James Bruce und Johann Ludwig Burckhardt durch ihre Berichte Einblicke in den Sudan und seine Bevölkerung. Aufgrund dieser augenscheinlich sehr schlechten Quellenlage bleibt vieles über die Geschichte des Sudan und seiner Bevölkerung Spekulation.¹²⁹

Das Königreich der Funj soll im Jahre 910 AH (anno hegirae) beziehungsweise 1504-1505 n. Chr. von ʿAmārah Dūnqas gegründet worden sein. Dieses erstreckte sich zur Zeit seiner größten Ausdehnung vom dritten Nilkatarakt bis Äthiopien und von der Arabische Wüste bis nach Kordofan. Die Funj hatten dabei häufig Konflikte mit Äthiopien und den arabischen Siedlern und Siedlerinnen, die im 15. Jahrhundert die Stadt ʿArbağī am blauen Nil gegründet haben sollen.¹³⁰ Die Islamisierung der Funj, die vor allem durch islamische Gelehrte, sudanesisch-arabisch *faki*¹³¹, sowie durch Händler vorangetrieben wurde, setzte vermutlich schon mit ʿAmārah Dūnqas im frühen 16. Jahrhundert ein, der von dem oben erwähnten Reisenden Reubeni als zumindest offiziell zum Islam übergetreten beschrieben wird.¹³² Als Ägypten 1514 Teil des Osmanischen Reichs wurde, gerieten auch Teile des Funj-Territoriums unter osmanische Kontrolle. Da aber weder das Osmanische Reich, noch das Funj-Königreich direkte

¹²⁶ Kainbacher 1992: 99, 130, 135, 138

¹²⁷ Kapteijns 1989: 257

¹²⁸ vgl. EI² s.v. „Ṭabakāt“

¹²⁹ Holt & Daly 1988: 26-28

¹³⁰ Holt & Daly 1988: 28-30

¹³¹ *faki* bedeutet „religiöser Lehrer“ und leitet sich vom arabischen Wort *faqīh* ab, das neben anderen Bedeutungen auch mit „Rechtsgelehrter“ übersetzt werden kann, vgl. EI² s.v. „Fakīh“; Holt & Daly 1988: 33

¹³² Holt & Daly 1988: 32f.

Herrschaft in den Randzonen ihrer Reiche ausübten, kam es hier wohl zumindest anfangs zu keinen großen Zwischenstößen.¹³³

Das Keira Sultanat der Fūr etablierte sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Bergland des Ġabal Marra im heutigen Darfur. Auch dazu gibt es, abgesehen von Reiseberichten, nur wenige Quellen. W.G. Brown, at-Tūnisī und Gustav Nachtigal besuchten am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts den Darfur und lieferten so mit ihren Berichten wichtige Information zur Geschichte dieses Gebiets.

Die Islamisierung der Fūr ging vermutlich mit der Regierungszeit des Fūr Sultans Mūsā bin Sulaymāns, wohl in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, einher.¹³⁴ Die Funj und die Fūr trugen viele Konflikte aus, aber auch innerhalb der Funj kam es zu Machtkämpfen und häufigen Regierungswechseln. Als 1820 die turko-ägyptische Eroberung weiter Teile des Sudan unter Muḥammad ʿAlī ihren Anfang nahm, war das Funj-Königreich von Krisen gekennzeichnet. Das Sultanat Darfur stand hingegen in seiner vollen Blüte. Über die 40-Tage-Route, arabisch *darb al-ʿarbaʿīn*, gab es regen Handel, unter anderem auch mit Sklaven, die bei Überfällen aus den Gebieten südlich des Darfur geraubt wurden. Unter ʿAbd ar-Raḥmān ar-Rašīd erreichte es am Beginn des 19. Jahrhunderts seine größte Ausdehnung. Da ʿAbd ar-Raḥmān *faki*, das heißt islamischer Gelehrter, gewesen war, kam es in dieser Zeit auch zur Stärkung des Islam. Erst 1874 konnte das Sultanat Darfur in die osmanische Provinz eingegliedert werden.¹³⁵

3.3.3. Muḥammad ʿAlī und der Sudan

Nach Holt & Daly unterscheidet sich die Eroberung des Sudan im Jahr 1820 durch Muḥammad ʿAlī von der osmanischen Besetzung des Sudan im 16. Jahrhundert. So seien in osmanischer Tradition Gebiete zwar formal annektiert, aber keine direkte Kontrolle ausgeübt werden. Dem entgegen versuchte Muḥammad ʿAlī die Ressourcen des Landes zum Vorteil Ägyptens zu nutzen: „He was [...] influenced by current European ideas, and sought not merely to acquire territory in the traditional Ottoman fashion, but to exploit its resources of men and its natural products.“¹³⁶

Auch Eve M. Troutt Powell sieht die Expansion Muḥammad ʿAlīs nicht in der Tradition der Osmanen, sondern mit dem Zweck, einen eigenständigen ägyptischen Staat zu gründen.

¹³³ Holt & Daly 1988: 30

¹³⁴ Holt & Daly 1988: 36f., EI²: s.v. „Dār Fūr“

¹³⁵ Holt & Daly 1988: 38-41; 78

¹³⁶ Holt & Daly 1988: 47

Allerdings macht sie darauf aufmerksam, dass Ägypten zur Zeit der Eroberung des Sudan 1920 nicht vom osmanischen Reich unabhängig war und auch die ägyptische Nation in diesem Sinne noch nicht bestand.¹³⁷

Beispielsweise setzte sich die Armee, die 1820 den Sudan besetzte, aus arabischen, albanischen und türkischen Truppen zusammen, die unter dem Kommando von Muḥammad ʿAlī Sohn ʿIsmāʿīl Pascha auch von Wissenschaftern, unter anderem Frédéric Cailliaud, begleitet wurde. Von sudanesischer Seite wird die Zeit der turko-ägyptischen Besatzung auch als *at-Turkīya* bezeichnet, was nach Holt & Daly aber nicht bloß für Türken und Türkinnen, sondern für all jene gilt, die nicht sudanesischer Herkunft waren.¹³⁸ Hourani hebt diesbezüglich hervor, dass Arabisch während des Osmanischen Reichs in keinerlei Weise zurückgedrängt wurde, sondern eher als *lingua franca* fungierte, in der beispielsweise offizielle Bücher und Dokumente verfasst wurden.¹³⁹ Obwohl Ägypten zur Zeit der Eroberung des Sudan zum osmanischen Reich gehörte und vor allem ein großer Teil seiner Elite osmanischer Herkunft war, darf die ägyptische Beteiligung an der Eroberung des Sudan nicht unterschätzt werden. Holt & Daly und Powell:

The “Arabic speaking nation state with its national army did not exist: the government of the province of Egypt was in the hands of Turkish speaking Ottoman subjects- a ruling élite linked by a complicated web of ties to the Arabic-speaking population.”¹⁴⁰

“But the characterization of the administration as Turkish by people unfamiliar with the ethnic nuances of Egypt’s population also disguises the fact that native-born, Arabic-speaking Egyptians participated in the colony’s administration, more prominently as decades passed and the administration strengthened roots.”¹⁴¹

Während seiner Regierungszeit ließ Muḥammad ʿAlī mehrere Expeditionen in den Sudan planen, die Informationen zum Sklavenhandel und zu möglichen Ressourcen, vor allem zu dem von ihm erhofften Goldvorkommen, bringen sollten. Wie europäisch organisierte Expeditionen, wurden auch diese Reisen von Krankheiten beeinträchtigt und forderten nicht selten Todesopfer. Der Bericht Selim Qabudans, der eine dieser von Muḥammad ʿAlī angeordneten

¹³⁷ Powell 1999: 411

¹³⁸ Holt & Daly 1988: 49

¹³⁹ Hourani 1992: 297

¹⁴⁰ Holt & Daly 1988: 48f.

¹⁴¹ Powell 2003: 5

Expeditionen leitete, wurde von Eve M. Troutt Powell untersucht.¹⁴² Europäischen Reisenden und Händlern kam die Expansionsorientiertheit Muḥammad ʿAlī zu Gute, die nun sicherere Wege in den Sudan fanden.

“From the mid-nineteenth century the Egyptian state increased its efforts to extend its influence in these regions. Harbingers of these efforts were the numerous trading caravans that pushed out from Egypt across the Nile and its tributaries deep into the heart of Africa, looking for slaves and ivory. European travellers like Schweinfurth could join these caravans in order to travel safely in regions which were largely marked as „unknown“ on European maps.”¹⁴³

In der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts gibt es eine breite Diskussion über den Charakter der turko-ägyptischen Expansion in den Sudan. Insbesondere Gabriel Warburg beschäftigte sich mit den verschiedenen Elementen dieser Debatte. Demnach wurde die Eroberung des Sudan von ägyptischen Autoren und Autorinnen meist als rechtmäßig angesehen. Sie sahen darin die Erfüllung des ägyptischen Zivilisierungsauftrags im Sudan. Der Sudan wurde dabei als ein zu Ägypten gehöriger Teil betrachtet, waren die Bevölkerungen des Niltals doch schon seit Urzeiten durch Wanderungsbewegungen, Handel und Heirat miteinander verflochten.¹⁴⁴ Warburg hebt in diesem Zusammenhang auch die Wichtigkeit des Nilwassers hervor, von welchem das Überleben aller angrenzenden Gebiete auch noch bis heute abhängen. Den Slogan „Unity of the Nile Valley“, mit welchem die ägyptischen Nationalisten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Einheit Ägyptens und des Sudan forderten, spiegle die Wichtigkeit des Nils wieder. Weiters hebt Warburg hervor: „There is no natural border between Egypt and the Sudan and the Egyptian and Sudanese Nubians have more in common with each other than the inhabitants of Cairo with those of Upper Egypt“.¹⁴⁵

Die sudanesischen und europäischen Autoren sahen während der turko-ägyptischen Besetzung hingegen Korruption und Misswirtschaft als vorherrschend und begründeten auch damit das Aufflammen der *Mahdī*¹⁴⁶-Revolte am Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁴⁷

¹⁴² Warburg 2007: 478; Holt & Daly 1988: 48; vgl. Powell 1999: 413-418

¹⁴³ Fritsch 2009: 90

¹⁴⁴ Warburg 1992: 19

¹⁴⁵ Warburg 2007: 476f.

¹⁴⁶ *Mahdī* benennt „the rightly guided one“, der in der Tradition vieler Muslim_innen am Ende der Zeit den Glauben auf den rechten Weg führt. EI² s.v. „al- Mahdī“

¹⁴⁷ Warburg 1992: 18

Die Diskrepanzen der ägyptischen, sudanesischen und europäischen Autoren fasst Gabriel Warburg wie folgt zusammen:

“All seemed to agree that the *wali*’s main concern was his quest for territory, slaves and gold. But while most Egyptian writers highlighted, in addition, his religious and civilizing missions in the Sudan, Europeans disregarded that aspect. [...] While most Europeans, put the blame squarely on Turco-Egyptian shoulders, Egyptians tended to blame European imperialism for many of the ills that beset the Nile Vally in the nineteenth century particularly under the Khedive’s Ismai’l and Tawfiq.”¹⁴⁸

Holt & Daly sehen die Gefahr eines Angriffs der Mamluken, die nach der Machtübernahme Muḥammad ʿAlī nach Süden geflohen waren, den lukrativen Sklavenhandel, die mögliche Gründung einer Sklavenarmee, sowie erhofftes Goldvorkommen als Hauptgründe für Muḥammad ʿAlī Vorstoß in den Sudan.¹⁴⁹

Auch David E. Mills stellt in seiner Studie die Frage nach dem Charakter der ägyptischen Annexion des Sudan. Er untersucht dabei die Zeit des frühen 20. Jahrhunderts und zieht den Schluss, dass Ägypten durch altruistische Behauptungen den eigentlichen Zweck der Expansion, nämlich die Schaffung eines wirtschaftlichen Vorteils für Ägypten, verschleierte. So sollten die wirtschaftlichen Investitionen im Sudan hauptsächlich Ägypten zu Gute kommen.¹⁵⁰

“Based on the brief examination of industrial, commercial and agricultural investments in this study, a new facade to traditional western imperialist control seems to be what Egyptians were offering the Sudanese – the prospect of being Egypt’s internal colony.”¹⁵¹

Die ägyptische Ausbeutung des Sudan kennzeichnete sich durch immens hohe Steuersätze, die laut Holt & Daly oftmals einer Enteignung gleichkamen. Als die Sudanesen und Sudanesischen 1822 von dem Tod ʿIsmāʿīl Paschas erfuhren, dessen Lager nach einem Zwischenfall mit einem

¹⁴⁸ Warburg 1992: 56

¹⁴⁹ Holt & Daly 1988: 48

¹⁵⁰ Mills 2004: 3, 18f.

¹⁵¹ Mills 2004: 19

lokalen Anführer angezündet worden war, rebellierten sie gegen die hohen Steuereinnahmen. Der Aufstand wurde jedoch von Ägypten mit voller Härte niedergeschlagen.¹⁵²

Der neue Kommandeur des Sudan agierte mit großer Brutalität. Holt & Daly: „to repress revolt and get in the taxes were his sole aims.“¹⁵³ 1874 gliederte dieser, circa 50 Jahre nach Muḥammad ʿAlī's eigentlichem Feldzug, den Darfur in das ägyptische Herrschaftsgebiet ein.¹⁵⁴ 1875 musste Ägypten den Staatsbankrott erklären, da der erhoffte Vermögenszuwachs, der durch die Annexion des Sudan erzielt werden sollte, ausblieb.¹⁵⁵ Die ägyptischen Modernisierungsbestrebungen, vor allem der Bau des Suezkanal, hatten Ägypten finanziell stark belastet und die „Convention for the Supression of the Slave trade“, die Ägypten auf Drängen der Briten 1877 umsetzte, stürzte das Land tiefer in die Krise.¹⁵⁶

Nach der Revolution 1882 und der darauffolgenden Herrschaft des *Mahdī*, wurde der Sudan 1896 von den Briten zurückerobert und unter *dual flag*, das heißt als britisch-ägyptisches Kondominium, geführt. Für viele ägyptische Nationalisten war das jedoch unrechtmäßig.

“For Egyptian nationalists that agreement constituted an act of betrayal, whereby they had been robbed of what was – in their view – as inseperable a part of their country as Scotland or Wales of the United Kingdom”.¹⁵⁷

Erst 1956 wurde der Sudan unabhängig.

Powell untersucht in ihrer Arbeit über die Entwicklung des ägyptischen Nationalismus das Verhältnis zwischen Sudan, Ägypten und Großbritannien und hebt die Idee von Ägypten als *colonized colonizer* hervor. Die kolonialistische Struktur der Besetzung des Sudan hätte sich demnach am Ende der Regierung Muḥammad ʿAlī's entwickelt, dessen neue Klasse von Beamten den Sudan als ägyptische Kolonie betrachtete, deren Zivilisierung Ägypten oblag.¹⁵⁸

„What my study challenges in Said's work is the idea that Egyptians suffered on silence, the idea that many in Egypt did not themselves engage in a discourse of stereotypes and

¹⁵² Holt & Daly 1988: 55

¹⁵³ Holt & Daly 1988: 58

¹⁵⁴ Holt & Daly 1988: 78

¹⁵⁵ Warburg 1992: 6

¹⁵⁶ Warburg 1992: 4

¹⁵⁷ Warburg 2007: 477

¹⁵⁸ Powell 2003: 5-7

fantasies about the Sudan specifically and Africa in general, a discourse that paralleled Orientalist imagery.”¹⁵⁹

Oder wie es Warburg ausdrückt:

“His [ʿIsmāʿīl Pascha] „civilizing mission“ in Africa was based on the belief that Egypt’s superior civilization, as well as its adoption of modernized technology, legitimized its conquest and made the „southern province“ – the Sudan – an integral part of Upper Egypt.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ Powell 2003: 10

¹⁶⁰ Warburg 1992: 5

3.4. Schlussfolgerungen

Das eben erfolgte Kapitel „Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft“ gibt für die anschließende Analyse des Reiseberichts von Muḥammad ʿIbn-ʿUmar at-Tūnisī einen wichtigen Einblick in dessen Lebensumstände und Zeit. Der historische Hintergrund hilft dabei, sowohl den Bericht at-Tūnisīs, als auch spätere Entwicklungen, wie etwa die teilweise ägyptische Annexion des Sudan im Jahr 1820, zu verstehen. Ebenso trägt auch der geschichtliche Hintergrund des europäischen Reiseberichts zu einem besseren Verständnis des europäischen Kolonialismus in Afrika bei. Hier muss allerdings mit Vorsicht vorgegangen werden, um nicht einem Geschichtsdeterminismus zu verfallen. Zeitlich früher eingetretene Ereignisse können sicherlich zu einem bessern Verständnis späterer Entwicklungen führen. Geschichte darf dabei aber nicht als eine Reihe logisch aufeinander folgender und sich bestimmender Ereignisse missinterpretiert werden.

Der beginnende Imperialismus, für welchen insbesondere die Ägypten-Expedition Napoleons 1798 ein einschneidendes Ereignis darstellt, die zunehmende Verwissenschaftlichung am Beginn des 19. Jahrhundert, wiedergespiegelt beispielsweise durch die Standardisierung der Botanik durch Carl von Linné, der zunehmende Einfluss der Anti-Sklaverei-Bewegung, sowie die Rolle von „Entdeckern“ und „weißen Flecken“ auf europäischen Landkarten: All diese Dinge beeinflussten die Reisenden dieser Zeit nicht nur, jene waren auch Teil dieser Entwicklungen.

Auch die Rolle Muḥammad ʿAlīs und seine Sicht auf den Sudan darf bei der Analyse des Reiseberichts von at-Tūnisī nicht außer Betracht gelassen werden. Da at-Tūnisī zum Zeitpunkt des Verfassens seines Berichts, 20 Jahre nach seiner eigentlichen Reise, in Muḥammad ʿAlīs Dienst stand, dürfte er von dessen Ansichten maßgeblich beeinflusst worden sein.

Neben den Konventionen des Genres „Reisebericht“ und den Vorstellungen der Leser_innen in Europa und der arabischen Welt, beeinflusste auch die Art der Reise und das Bild, das die Vorgänger in den Gebieten hinterließen, den Inhalt der Berichte.

4. Übersetzung & Analyse

4.1. Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī: Leben & Werk

Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī wurde 1204 AH, das bedeutet innerhalb des Zeitraums vom 13. Juli bis zum 11. August 1789, in Tūnis geboren. Mit einem tunesischen Vater und einer ägyptischen Mutter wuchs Muḥammad at-Tūnisī in Kairo auf, wo er an der al-Azhar Universität studierte.¹⁶¹



Abbildung 1.: Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī.
Quelle: Tūnisī 1965: 3

Mit Muḥammads Großvater Sulaimān nahm die Beziehung der Familie zum Sudan ihren Anfang. Die *Encyclopaedia of Islam* gibt an, dass Sulaimān Handschriften-Kopist war und OʿFahey schreibt in seinem Essay, dass dieser „an important official“ beziehungsweise ein *wakīl* in Tunis gewesen war.¹⁶² Als Sulaimān auf die *ḥaġġ* nach Mekka ging, traf er einen Mann aus Sennar, der ihn in ebenjene Hauptstadt des Funj-Sultanats einlud. Da der dortige Sultan Gelehrte willkommen hieß, ließ sich Sulaimān in Sennar nieder und gründete eine neue Familie. Seine Kinder in Kairo, darunter auch Muḥammads Vater ʿUmar, ließ er zurück.¹⁶³

¹⁶¹ OʿFahey 1969: 67; Coletti 1984: 251

¹⁶² EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 938; OʿFahey 1969: 66

¹⁶³ EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 938; OʿFahey 1969: 66f.

Basierend auf dem 1. Kapitel des Reiseberichts von Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī, gibt Powell an, dass ʿUmar durch die Abwesenheit seines Vaters verarmt sei und mit seinem Onkel nach Sennar reiste, um Sulaimān zurückzuholen. Dieser sei inzwischen einflussreicher Sklavenhändler geworden und versprach, seinen Sohn nach der Klärung einiger Angelegenheiten in Kairo zu treffen. ʿUmar und dessen Onkel reisten daraufhin nach Mekka weiter, wo ʿUmars Onkel verstarb. Zurück in Kairo wartete ʿUmar vergeblich auf seinen Vater und reiste wiederum nach Sennar, wo er diesen ohne jegliche Vorbereitungen und ohne Absichten des Aufbruchs vorfand. Nach sechs Monaten des Aufenthalts in Sennar kehrte ʿUmar zornig nach Kairo zurück, heiratete dort und studierte an der al-Azhar.¹⁶⁴

Dem entgegen berichtet O’Fahey bloß, dass ʿUmar während der *ḥaġġ* auf eine Karawane traf, mit der sein Vater reiste. Nach einem kühlen Treffen mit seinem Vater sei ʿUmar wieder zurück nach Kairo gegangen, wo er eine Familie gründete und an der al-Azhar studierte. O’Fahey schreibt weiter, dass ʿUmar *naqīb* eines Studentenheims war und 1211 AH, 1796/6 nach Sennar aufbrach. Seinen siebenjährigen Sohn Muḥammad ließ er dabei in Kairo zurück.

Powell schreibt dazu, dass ʿUmar 1798 einen Brief erhielt, der ihn über das Ableben seines Vaters Sulaimān benachrichtigte. ʿUmar sei daraufhin nach Sennar aufgebrochen, um sich um die Angelegenheiten seines verstorbenen Vaters zu kümmern.¹⁶⁵ Powell und O’Fahey stimmen darin überein, dass ʿUmar nicht in Sennar blieb, sondern in den Darfur zog. Zu seiner Familie nach Kairo kehrte er nicht mehr zurück.¹⁶⁶

Während ʿUmar in Darfur Gast des einflussreichen *wazīr* Muḥammad Kurra wurde, besuchte Muḥammad at-Tūnisī, wie sein Vater vor ihm, die al-Azhar Universität in Kairo. Er und seine Mutter hatten mit großer Armut zu kämpfen und als eine Karawane aus dem Darfur in Kairo ankam, brach Muḥammad zu ihr auf, um Informationen über seinen Vater zu erhalten. Ein einflussreicher Kaufmann bot Muḥammad an, ihn auf der *darb al-ʿarbaʿīn*, der 40-Tage-Route in den Darfur, mitzunehmen, was Muḥammad im Alter von 14 Jahren annahm.¹⁶⁷

Im Darfur angekommen traf Muḥammad auf seinen Vater, der laut O’Fahey eine angesehene Persönlichkeit in den Sultanaten von Darfur und Wadai geworden war. Als ʿUmars Freund und Beschützer Muḥammad Kurra während der Revolte gegen Sultan Muḥammad al-Faḍl ums Leben kam, brach ʿUmar jedoch in das Sultanat Wadai auf.

¹⁶⁴ Powell 1999: 405f.

¹⁶⁵ O’Fahey 1969: 67, Powell 1999: 406

¹⁶⁶ O’Fahey 1969: 67, Powell 1999: 406

¹⁶⁷ O’Fahey 1969: 68, Powell 1999: 406

Muḥammad begleitete seinen Vater nicht nach Wadai und blieb insgesamt fast acht Jahre im Darfur, von denen er die meiste Zeit in Abū l-Ġudūl verbrachte, einem der drei Dörfer, für welche sein Vater ʿUmar das Einkommen der Lehen erhalten hatte. Muḥammad besuchte während seines Aufenthalts auch die Hauptstadt des Darfur, al-Fāšir, und bekam die Erlaubnis, die Gebiete um den Ġabal Marra zu besuchen.¹⁶⁸

Unter Muḥammad al-Faḍl hatte das Für Sultanat in der Dynastie der Keira seine größte Ausdehnung und umfasste eine Fläche von der Größe Nigerias. Der Darfur war dabei Hauptexporteur von Sklaven und war durch vielerlei Handelsrouten mit Nordafrika verknüpft.¹⁶⁹

Nach über sieben Jahren im Darfur kehrte at-Tūnisī 1813 nach weiteren eineinhalb Jahren im Sultanat Wadai über Murzuq und Tripolis nach Tūnis zurück, zog aber bald nach Kario weiter, wo er als Regiments-*Imām* in den Dienst Muḥammad ʿAlī Paschas trat und in der Armee ʿIbrāhīm Paschas im Krieg gegen den Aufstand der Griechen auf der Morea (1825-28), das heißt auf der Peloponnes, diente. Wieder in Kairo war er als Übersetzer vor allem medizinischer Werke tätig. An der *Qaṣr al-ʿAin School of Medicine* in der Nähe von Kairo traf er den Franzosen Dr. Perron, der ab 1839 Direktor dieser Schule war. At-Tūnisī wurde Hauptverantwortlicher für die Bearbeitung von Übersetzungen und unterrichtete Dr. Perron in Arabisch. Als jener von den Reisen at-Tūnisīs hörte, bat er ihn, das Erlebte niederzuschreiben und at-Tūnisī kam dieser Bitte nach.¹⁷⁰ Keine der hier verwendeten Quellen gibt an, ob at-Tūnisī Notizen oder bereits eine Art Reisetagebuch hatte, auf das er bei der Niederschrift des Berichts zurückgreifen konnte. Aufgrund des Detailreichtums und des Umfangs des Werks ist aber davon auszugehen. Die letzten Jahre seines Lebens widmete at-Tūnisī der *ḥadīṭ*-Lehre, die er in der *Zainab*-Moschee unterrichtete. 1274 hegirae, 1857 nach Christus, verstarb Muḥammad ʿIbn ʿUmar at-Tūnisī in Kairo.¹⁷¹

At-Tūnisī verfasste jeweils ein Werk über seinen Aufenthalt in Darfur und Wadai. Dr. Perron schrieb diese ab und übersetzte sie ins Französische. Der Bericht über den Darfur „Voyage au Darfour par le Cheikh Mohmmmed Ebn Omar el-Tounsy“ wurde 1845, der Bericht über Wadai „Voyage au Ouadây par le Cheikh Mohammed Ebn Omar el-Tounsy, traduit de l’Arabe“ 1851 inklusive langen Vorwörtern von Perron in Paris veröffentlicht. 1850 veröffentlichte Perron

¹⁶⁸ O’Fahey 1969: 66, 68

¹⁶⁹ O’Fahey 1969: 71f.

¹⁷⁰ EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 939; O’Fahey 1969: 69

¹⁷¹ EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 939;

auch den arabischen Text des Berichts über den Darfur, der auf Perrons Abschrift beruht und von dem etwa 100 Exemplare gedruckt wurden. Sowohl der arabische Text des zweiten Berichts über das Sultanat Wadai, wie auch das Original des ersten Berichts über das Sultanat Darfur scheinen verloren.¹⁷²

In *Taṣḥīd al-ʿadhān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-s-sūdān*, „Das Schärfen des Geistes durch die Beschreibung der Länder der Araber und der Schwarzen“, gibt at-Tūnisī auf circa 450 Seiten neben autobiographischen Informationen eine detailgenaue Beschreibung der Reise in den Darfur, seiner Gebiete und seiner Bevölkerung. Das Werk ist in mehrere thematische Abschnitte geteilt, darunter Gründe der Reise, Beschreibung des Darfur – Menschen, Sitten und Bräuche, Ämter, Heirat, Kleidung, Art der Häuser, Handel, Krankheiten et cetera. Auch ein Appendix ist dem Werk angehängt, in welchem neben Kartenmaterial unter anderem auch ein Für – Arabisches Wortverzeichnis enthalten ist.

Die dieser Arbeit vorliegende Fassung des Berichts über den Darfur beruht auf der arabischen Abschrift Perrons, welche laut seinen eigenen Angaben von Muḥammad at-Tūnisī kontrolliert wurde.

„Mais bien que le Voyage à Dârfour manque de déterminations géographiques et météorologique, la manière dont l’auteur indique ses directions et ses routes, en fait un itinéraire précieux pour ceux qui tenteront les mêmes courses que lui dans le Dârfour, le Kordofâl, le Ouadây, le Baguimeh, le Bornou, le Dâr-Fertyt, etc., et parmi les nombreuses tribus de ces régions; d’autant plus que l’Afrique centrale préoccupe aujourd’hui les géographes, les philosophes et même certains gouvernements de l’Europe. Je crois donc pouvoir me féliciter d’avoir provoqué, poursuivi, obtenu la rédaction de ce Voyage, non sans frais de patience et de grands sacrifices. Je prenais des leçons d’arabe, à Abou-Zabel, du cheykh Mohammed. Il me parla de ses excursions au Soudan; ses récits m’intéressèrent; je le priai de les écrire. Il céda à ma prière, et la lecture de son livre me servit de leçons d’arabe. Ce travail fut souvent interrompu. Je recueillis le tout de ma propre main et en fis une copie correcte relue avec le cheykh. Je laissai à l’auteur, dans la forme et l’arrangement des ses récits, dans ses jugements, toute sa liberté, tout sa spontanéité. J’étais bien aise de posséder ces tableaux étrangers, vus et tracés par l’oeil et la main d’un musulman; et en effet, ils ont un air particulier d’originalité.“¹⁷³

¹⁷² EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 940; O’Fahey 1969: 70f., Coletti 1984: 250

¹⁷³ at-Tūnisī: LXXXI & LXXXII

Weiter schreibt Perron, dass er den Wahrheitsgehalt der Berichte überprüfte, in dem er Einheimische aus Kordofan, dem Darfur und Wadai in Kairo befragte. Diese bestätigten ihm die Richtigkeit der Aussagen Muḥammad at-Tūnisī. In dem obigen Zitat lobt Perron die Spontanität und Freiheit at-Tūnisī, bemängelt aber die Ungenauigkeit der geographischen Angaben. Schließlich hebt er hervor, dass der Bericht die Möglichkeit biete, durch „die Augen eines Muslims“ zu schauen.

In gleicher Manier schreibt Bayle St. John, der eine englische Ausgabe des Berichts 1854 in London veröffentlichte. Laut eigenen Worten fand er den Bericht at-Tūnisī so interessant und ansprechend „that I thought it worth while to reduce it to a more popular form“¹⁷⁴. Die Bände Perrons fand er zu voluminös, um viele Leser_innen erreichen zu können. Im Vorwort seiner englischen Ausgabe bemerkt er:

„Accurate geographical details are, of course, not to be expected from the Sheikh. He writes from memory and from an Oriental point of view. But his description of manners and the general characteristics of tribes and regions are, to all appearance, accurate. They are certainly interesting. The reader is introduced at the very first page within the circle of Eastern life, and learns by degrees to view facts, if not with Eastern eyes, at least without the prejudices of an outside observer.“¹⁷⁵

„According to his (sheikh) unconscious representation, the Mohammedan states which have formed on the northern limits of Negroland have used the superior power they have acquired from semi-civilisation as a means of preying on their savage brethren. In England, forests have been said to be excrescences of the earth given by God to men to pay their debts withal. In Africa, the princes and great people regard their fellow-creatures in the same light. This is, perhaps, the chief reason why those countries in spite of their natural advantages, remain in their present backward state.“¹⁷⁶

Die oben angeführten Zitate aus Dr. Perrons und St. John Bayles Vorwörtern zeigen, dass at-Tūnisī Werk in Europa einer orientalistischen Sichtweise entsprechend nicht gleichwertig zu den Berichten der europäischen Reisenden betrachtet wurde. Dr. Perron und St. John Bayles

¹⁷⁴ St. John 1854: iii

¹⁷⁵ St. John 1854: ivf.

¹⁷⁶ St. John 1854: vii

machen darauf aufmerksam, dass das Werk, weil ja von einem „Orientalen“ verfasst, nicht völlig ernst genommen werden könne, dem/der Leser_in aber eine einzigartige „orientalische“ Sichtweise auf die Gesellschaften des Sudan ermögliche.

Interessanterweise zieht St. John Bayle in seinem Entwicklungsdenken eine Zwischenebene zwischen Europäern und „Wilden“ ein, und zwar die Ebene der „Mohammedaner“, die semi-zivilisiert seien. Das Bild der Auswüchse oder Wucherungen, englisch „excrescences“, mit welchen Bayle den wilden Wald als Bürde für Christen und Christinnen mit den „Kreaturen“ des Sudan als Bürde für die Muslime und Musliminnen vergleicht, bringt das rassistische Denken des 19. Jahrhunderts deutlich zum Ausdruck. Der Wald als unberührte Natur muss vom Menschen zur Kultur gemacht werden. Ebenso müssen die „Kreaturen des Sudan“ in ihrer Natur gebändigt und an die Kultur herangeführt, also zivilisiert, werden.

O’Fahey beziehungsweise die Herausgeber der vorliegenden 1965 in Kairo erschienenen Edition Ḥalīl Maḥmūd ʿAsākir, Mustafā Muḥammad Musʿad und Muḥammad Mustafā Ziyāda sehen in den über mehr als 70 Korrekturen am Ende des gedruckten Textes ein Indiz für Perrons Genauigkeit bei dessen Abschrift. Die französische Übersetzung basiert vermutlich auf dem verloren gegangenen Original at-Tūnisī, da diese einige Passagen und Phrasen beinhaltet, die in der arabischen Abschrift von 1850 ausgelassen wurden.¹⁷⁷

Alle hier herangezogenen Sekundärquellen sind sich darüber einig, dass at-Tūnisī Reisebericht von unschätzbarem Wert für unsere Kenntnisse über die östlichen Gebiete des Sudan, insbesondere über die Sultanate Darfur und Wadai sind. Wie bereits in dem Kapitel über Geschichte und Gesellschaft erwähnt, bereisten vor at-Tūnisī nur sehr wenige das Gebiet des östlichen Sudan. Dazu zählen die beiden Europäer Johann Ludwig Burckhardt und W.G. Brown, die jedoch nur ein paar Notizen über dieses Gebiet hinterließen. Erst einige Jahrzehnte später reisten H. Barth und G. Nachtigall in diese Region und lieferten genauere Informationen.¹⁷⁸

Während O’Fahey, Powell, M. Streck und Coletti die Wichtigkeit von at-Tūnisī Bericht anerkennen, unterscheiden sie sich stark in ihrer Beurteilung dieses Werkes.

M. Streck schreibt diesbezüglich in der *Encyclopaedia of Islam*:

„An der Glaubwürdigkeit der Berichte al-Tūnisī’s ist nicht zu zweifeln; Perron prüfte dessen Angaben durch verschiedene in Kairo ansässige Leute aus Dār Fūr und Wadā’ī

¹⁷⁷ O’Fahey 1969: 70f

¹⁷⁸ EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 939f.; O’Fahey 1969: 73f.

nach und fand sie durchweg bestätigt. Dass sich in der Darstellung des Shaikhs auch gewisse Mängel zeigen, darf allerdings nicht verschwiegen werden. Nicht so sehr ins Gewicht fallen dabei eine gewisse Buntheit in der Anordnung des Stoffes, das Fehlen strengerer Systematisierung, eine Vorliebe für Disgressionen und eine viel zu grosse Leichtigkeit der Äusserungen der muslimischen Volksreligion (so besonders der Magie) gegenüber, als der Umstand, dass seine Berichte exakte geographische, topographische, statistische und meteorologische Bestimmungen vermissen lassen.“¹⁷⁹

Streck kritisiert also die scheinbare Willkür der Struktur des Textes und die vielen Abschweifungen at-Tūnisī, der offenbar keinen roten Faden halten könne. Außerdem scheint at-Tūnisī seinen (magischen) Erlebnissen mit dem Volksislam Glauben zu schenken, was ihn in den Augen Strecks weiter diskreditiert. Als weiteres Negativum führt Streck interessanterweise den Mangel an geographischer Genauigkeit an. Die Argumente Strecks, der den Artikel für die *Encyclopaedia of Islam* verfasste, die wiederum in den Jahren 1913 bis 1936 veröffentlicht wurde, erinnern stark an einige Konzepte der Reiseliteratur, die im Kapitel „Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft“ behandelt wurden. Streck scheint mit seiner oben angeführten Kritik dem Paradigma des *Orientalismus* zu folgen, insbesondere, wenn er scheinbar beruhigend anführt, dass dem Bericht aufgrund der Überprüfung durch den Franzosen Dr. Perron Glauben geschenkt werden könne. Es scheint, als würde der von einem Araber verfasste Bericht erst nach der Kontrolle durch einen Europäer von der Wissenschaft ernst genommen.

Alessandro Coletti, der seinen Artikel 1984 verfasste, sieht das völlig anders, wenn er schreibt:

„grazie alle doti osservative e prosatore del Tunisino, diventa una circostanziata monografia. La modernità dello scrittore é evidente nella specializzazione e nell’ordine.“ & „Chiara ed efficace la trattazione dell’aspetto geografico, politico, etc“ & „lo stile é piano, scorrevole“¹⁸⁰

Coletti sieht also völlig diametral zu Streck den Text als gut organisiert, den Stil als klar und deutlich und hebt die Modernität und Beobachtungskunst at-Tūnisī hervor. Die

¹⁷⁹ EI¹: s.v. „al-Tūnisī“: 940.

¹⁸⁰ Coletti 1984: 249f.

Vollkommenheit der Abschnitte und Argumente vergleicht er schließlich sogar mit der Germania von Tacitus, was der Meinung Strecks völlig widerspricht.¹⁸¹

Während O'Fahey sich weitgehend einer Beurteilung enthält und lediglich die Besonderheit hervorhebt, dass es sich bei at-Tūnisī im Gegensatz zu europäischen Reisenden um „a Muslim visiting Muslim societies“¹⁸² handelt, schreibt Powell in ihrem 1999 veröffentlichten Artikel folgendes:

„In the memories of his earlier life, it is clear how complicated a site Sudan was for Muhammad al-Tunisi and how personal was his sense of geography. It opened up a treasure chest for learned young Arabs such as his grandfather, his father, and eventually himself.“¹⁸³

Nach Powell könne der Sudan aber auch rau und ungemütlich sein. Es gäbe dort keine Möglichkeit, die an der al-Azhar begonnenen Studien fortzusetzen und der Sudan würde nach Powells Worten etwas theatralisch gesprochen „Väter stehlen“.:

„Sudan may have offered great opportunities, but it also stole fathers.“¹⁸⁴ &

„It was a distant place from where forgetful parents had to be dragged or where one would discover they had died. Finally, Sudan was a place where half-siblings lived, and where there was family, which further complicated its geography for al-Tunisi. It was part of the wide-ranging expanse where his family resided: Tunis, Cairo, Mecca, Sennar, Dar Fur. It was thus foreign and familiar, intimately familiar, to al-Tunisi.“¹⁸⁵

Powells Beurteilung ist in der Wortwahl sehr emotional und man möge vorsichtig hinterfragen, ob sie denn nicht zu viel von der inneren Gefühlswelt at-Tūnisīs vorweggenommen beziehungsweise zu viel in sie hineininterpretiert hat. Ohne Zweifel nahm at-Tūnisī den Darfur durch die Kontakte seines Vaters und dessen Stellenwert im Sultanat Darfur anders wahr, als wenn er aus anderem Anreiz in den Sudan aufgebrochen wäre und dort niemandem gekannt

¹⁸¹ Coletti 1984: 249

¹⁸² O'Fahey 1969 :66

¹⁸³ Powell 1999: 406

¹⁸⁴ Powell 1999: 406

¹⁸⁵ Powell 1999: 406

hätte. Hervorzuheben ist aber, dass at-Tūnisī den Sudan vor seiner Reise noch nie besucht und zu seinem Vater keinen Kontakt hatte. Die Frage, inwieweit at-Tūnisī durch die Tatsache, dass sein Vater und Großvater ihre Familien zurückgelassen und in den Sudan gezogen waren, ein schwieriges Verhältnis zu diesem hatte, bleibt offen, zumal er dieses zumindest in den hier bearbeiteten Stellen nicht anspricht. Auch O’Faheys Hinweis, dass at-Tūnisī ein Muslim war, muss bei der Analyse mit Vorsicht behandelt werden. Natürlich hatte er durch seine familiären Beziehungen, durch seine Arabisch-Kenntnisse, durch seine Religionszugehörigkeit zum Islam und auch durch sein Alter von gerade einmal 14 Jahren sicherlich einen anderen Einblick in die Gesellschaft und Kultur des Darfur als Reisende, die diese Voraussetzungen nicht erfüllten. Dennoch war der Sudan für at-Tūnisī ein unbekanntes Territorium, welches er nicht einfach aufgrund seiner Familiengeschichte oder seines Glaubens kannte.

4.2. *Tašhīd al-ʿadhān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-s-sūdān* – „Das Schärfen des Geistes durch die Beschreibung der Länder der Araber und der Schwarzen“

Bevor mit der Übersetzung und Analyse einiger Textausschnitte begonnen werden kann, wird nun ein kurzer Exkurs zum Thema der Farben in der arabischen Kultur und Sprache erfolgen, da diese auch im Text at-Tūnisīs einen wichtigen Platz einnehmen.

4.2.1. Exkurs: Farben

Die arabische Kultur und Sprache beinhaltet eine große Zahl an Ausdrucksmöglichkeiten für verschiedenste Facetten von Farben, deren Intensität und Leuchtkraft. Es ist bezeichnend, dass der arabische Begriff *laun* von Hans Wehr nicht nur mit Farbe und Farbton, sondern unter anderem auch mit Färbung, Schattierung, Art, Sorte und Gattung übersetzt wird.¹⁸⁶

Wichtig ist, dass in den alt-arabischen Quellen der Farbton an sich keine große Bedeutung hat, Helligkeit und Satttheit der Farben aber einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Dies wird auch an zahlreichen Adjektiven im Arabischen deutlich, die die Intensität der Farben angeben.¹⁸⁷ Procházka erwähnt in diesem Zusammenhang für das Klassische Arabisch etwa die Paare *ʿabyaḍ yaqaq*, *ʿaswad ḥulkūk*, *ʿaḥmar qāni*, und *ʿaṣfar fāqi*, die „strahlend weiß“, „tiefschwarz“, „dunkelrot“ und „hellgelb“ bezeichnen. Die Morphologie der Farbwörter folgt dabei der Form *ʿafʿalu*, feminin *faʿlāʿu*, Plural *fuʿlun*. Von diesen werden auch Verben, meist des IX. und XI. Stamms, abgeleitet, wie etwa *iḥmarra* (IX.), das „rot werden“ bedeuten.¹⁸⁸

Das alt-arabische Farbsystem, das eine wichtige Grundlage für viele moderne arabische Dialekte bietet, beinhaltet laut Fischer die drei Grundfarben *ʿaḥmar*: (hell-) rot, braun (dunkel), *ʿaḥḍar*: grün (schwarz), blau und *ʿaṣfar*: gelb, beige. Diese sind auf einer Skala zwischen *ʿabyaḍ*, hell – weiß und *ʿaswad*, dunkel- schwarz einzuordnen.

¹⁸⁶ Wehr, Hans. s.r. l-w-n

¹⁸⁷ Borg 2007: 269; EI²: s.v. lawn.

¹⁸⁸ EEAL: s.v. color terms

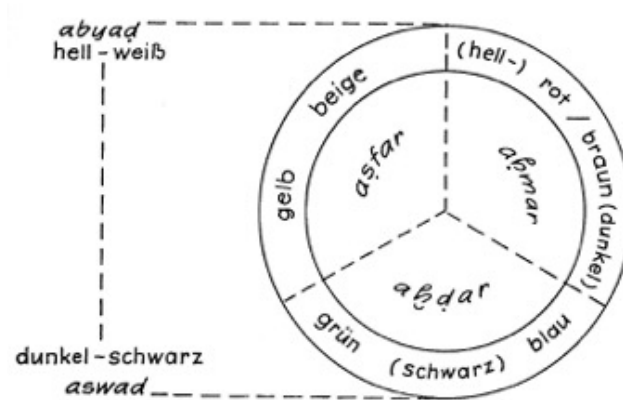


Abbildung 2.: Fischer 1965: 237

Auch hier zeigt sich, dass die einzelnen chromatischen Begriffe mehrere Farbtöne bezeichnen können und manchmal auch überhaupt nur Dunkelheit beziehungsweise Helligkeit der Farben angeben. Auch im Koran geben *ʿaswad* und *ʿabyaḍ* nicht nur die eigentlichen Farben Schwarz und Weiß wieder, sondern dienen dazu, den Kontrast zwischen hell und dunkel darzustellen.¹⁸⁹

Vor allem die städtischen Dialekte haben sich von diesem altarabischen Farbsystem weiterentwickelt. Anlehnend an „A dictionary of Egyptian Arabic“ von Badawi & Hinds führt Borg für das Kairenische eine große Vielfalt von Farbkategorien an, die unter anderem auch *azraq* blau, *bunni* braun und *burtʿāni* orange, *zahri* pink, *ʿaḥmar* rot, *ʿaḥḍar* grün, *ʿabyaḍ* weiß, *ʿaswad* schwarz, *ʿasfar*, gelb beinhalten.¹⁹⁰ Besonders moderne Farbadjektiva werden im Gegensatz zu den oben angeführten Mustern mit dem Suffix „-ī“ gebildet. Dieses wird meist an ein Nomen angefügt, welches charakteristisch für die Farbe ist, etwa *bunnī*, braun von *bunn*, Kaffeebohne.¹⁹¹

Farbverständnis ist dabei kontextgebunden und sicherlich auch von der umgebenden Umwelt beeinflusst.

„Particularly imposing to the observer is the cohesive visual impact – conveying an impression of color harmony with the environment – produced by the protective mimicking of certain species of desert fauna“¹⁹²

¹⁸⁹ EI²: s.v. lawn.

¹⁹⁰ Borg 2007: 275

¹⁹¹ EEAL: s.v. color terms

¹⁹² Borg 2007: 273

Aus den vielen Farbwörtern, die sich aus der Umwelt ableiten, etwa zur Beschreibung von Tieren und Pflanzen, ergeben sich eine Vielzahl von „special color terms“, deren Verwendung oftmals auf den jeweiligen Kontext reduziert ist. Daraus ergeben sich beispielsweise zahlreiche Bezeichnungen alleine zur Beschreibung der Farben von Kamelen.¹⁹³

Die Kontextgebundenheit der Farben und die relative Unwichtigkeit der eigentlichen Farbtöne führt zu einer Mehrdeutigkeit der Farben, bei der ein Begriff nicht immer gleich übersetzt werden kann. „Die scheinbare Mehrdeutigkeit aller Farbbezeichnungen des dunklen Bereichs macht bei der Interpretation einzelner Kontextstellen erhebliche Schwierigkeiten“.¹⁹⁴

Auch Behnstedt & Woidich bemerken in ihrem mehrbändigen Werk über die ägyptisch-arabischen Dialekte in Bezug auf einen Text des Nordmittelägyptischen Dialekts: „Die Farben „rot“ und „braun“ gehen für unsere Auffassung manchmal durcheinander; starker Tee ist z.B. nach der Meinung der Oberägypter ‘rot’“¹⁹⁵. Borg schreibt in Bezug auf die Definition der Farbe Rot: „roughly the hue range from a reddish sunset sky to the light of a camel’s hair.“¹⁹⁶ Farben und ihre Systeme sind von vielerlei, teils starken Konnotationen durchzogen. Wie vermutlich in allen Kulturen sind diese auch im arabischen Raum nicht immer eindeutig und von den jeweiligen kulturellen und dialektalen Zonen abhängig. Im Folgenden wird kurz auf die Konnotationen der Farben Schwarz, Rot und Weiß eingegangen. Diese gehören zu den symbolreichsten Farben des Arabischen und finden auch in at-Tūnisīs Bericht häufige Verwendung.¹⁹⁷

ʿAswad, Schwarz stellt eine mysteriöse Farbe da, die mit Dominanz, Furcht und Respekt konnotiert ist. Wie in den meisten Gesellschaften ist Schwarz die Farbe der Trauer. Sie hat aber wie im Fall des Schwarzen Steins der Kaʿba in Mekka, auch positive Bedeutungen, die vor allem Spiritualität, Magie und Mysteriöses umfassen.¹⁹⁸ Auch das schwarze Pferd ist ein Beispiel für die positive Verwendung der schwarzen Farbe, drückt dieser Ausdruck doch vor allem Stärke und Ausdauer aus.¹⁹⁹

Rababʿah und Al-Saidat geben in Bezug auf die jordanischen Dialekte, die *Encyclopaedia of Islam* und Wolf Dietrich Fischer aber generell in Bezug auf das Arabisch die Ausdrücke „ein schwarzes Gesicht“ oder „ein schwarzes Herz“ als Symbole für nicht vertrauenswürdige,

¹⁹³ EEAL: s.v. color terms

¹⁹⁴ Fischer 1965: 305

¹⁹⁵ Behnstedt & Woidich 1988: 15

¹⁹⁶ Borg 2007: 265

¹⁹⁷ EI²: s.v. „lawn“

¹⁹⁸ EI²: s.v. „lawn“

¹⁹⁹ Rababʿah; Al-Saidat 2014: 259

unehrenhafte und bösertige Personen an.²⁰⁰ Das schwarze Gesicht könnte sich dabei aus dem Koran ableiten. Sure 3 „Die Sippe ʿImrāns“, Vers 106 und 107:

„106: Am Tag (des Gerichts), da die einen Gesichter strahlend, die anderen finster sein werden! Diejenigen nun, deren Gesicht (dann) finster wird (zu denen wird gesagt): ‘(Warum) seid ihr (denn) ungläubig geworden nachdem ihr gläubig waret.’ 107: Diejenigen aber, deren Gesicht (dann) strahlend wird, gehen in die Barmherzigkeit Gottes ein, um (ewig) darin zu weilen.“²⁰¹

In den obigen Versen können die Begriffe „finster“ und „strahlend“ auch mit „schwarz sein/werden“ und „weiß sein/werden“ übersetzt werden, da sie von den arabischen Verben *ʿabyadāda* und *ʿiswadda* (IX.Stamm) übersetzt wurden.

ʿAswad kann aber auch die bloße „schwarze“ Hautfarbe von vor allem afrikanischen Sklaven beschreiben, was nicht zwingendermaßen im Sinne des „schwarzen Gesichts“ mit „niedrig“ oder „unedel“ assoziiert werden muss. Laut der *Encyclopaedia of Islam* beschrieben sich auch die arabischen Historiker als schwarz, während sie alle Nicht-Araber_innen als rot bezeichneten.

„Arab historians applied the designation *Banu ʿl-Aṣfar* [*q.v.*, lit. “the Yellow Ones”] to the Greeks and the Byzantines, while they called themselves “the Blacks” (or “the Masters”?) and applied the designation “the Red ones” to all non-Arabs.“²⁰²

Fischer hält im Gegensatz dazu die Selbstbeschreibung der Araber als „schwarz“ für „unwahrscheinlich“, da dieses wie bereits erwähnt meist in einem negativen Kontext gebraucht wird und „als Gegensatz zu *ʿabyad* den Menschen niedriger Herkunft und gemeiner Gesinnung charakterisiert“.²⁰³

ʿAḥmar, dessen Bedeutung von rot bis hell- und dunkelbraun reicht, ist ebenfalls ambivalent und beinhaltet positive und negative Konnotationen. Einerseits wird sie mit dem Austritt von Blut, einem blutbefleckten Schwert und damit auch mit dem Tod in Verbindung gebracht,

²⁰⁰ Rabab ʿah; Al-Saidat 2014: 259; EI²: s.v. „lawn“; Fischer 1965: 275

²⁰¹ Paret 1962: 53

²⁰² EI²: s.v. „lawn“

²⁰³ Fischer 1965: 338

andererseits aber auch mit beispielsweise rotem Wein, Sonnenuntergang und reifen Datteln.²⁰⁴ Die *Encyclopaedia of Islam* gibt den Ausdruck „ein rotes Jahr“ als Symbol für ein pechbeschiedenes Jahr und „er hat ein rotes Auge“ für die Beschreibung einer grausamen Person an.:

„The Arabs qualified with “red” the form of death caused by the emission of blood. In popular speech, an unlucky year is called “a red year”. In Syria, the expression “his eye is red” applies to a cruel person; and “his wool is red” means that he is accursed.“²⁰⁵

ʿAbyaḍ bedeutet „weiß“ beziehungsweise „hell leuchtend“ und steht für Reinheit, Unschuld und Schönheit. Ein weißes Gesicht oder Herz zu haben, bedeutet ehrlich und liebenswürdig zu sein. Ein weißes Mädchen zeichnet sich durch ihre Schönheit aus. Aber auch weiß kann im negativen Zusammenhang gebraucht werden, etwa in dem Ausdruck „ein weißes Auge zu haben“, was im jordanischen Raum für Schande und Unhöflichkeit steht. Weiß kann außerdem als Farbe der Trauer fungieren.²⁰⁶ Fischer gibt bezüglich der altarabischen Dichtung an, dass ʿabyaḍ als Beschreibung eines Gesichts die oben angegebenen Assoziationen von Reinheit, Unschuld und Schönheit hervorruft, während es als Beschreibung anderer Körperteile wohl einfach die Hautfarbe beschreibt.

„Wird von anderen Gliedern des weiblichen Körpers gesagt, sie seien *abyaḍ* `hell strahlend, weiß`, dann ist wohl nur die Hautfarbe im wörtlichen Sinn gemeint, denn nur in der Bedeutung „hellgesichtig“ charakterisiert *abyaḍ* das edle, reine Wesen.“²⁰⁷

4.2.2. Beginn der Reise: Zweifel, Ängste & Identität

Seiten 41 bis 42

Nach einigen autobiographischen Angaben, beginnt at-Tūnisīs eigentlicher Reisbericht mit dem zweiten Kapitel des Werkes, in welchem er auf die Anfänge seiner Reise eingeht. Er beschreibt, wie die Karawane von al-Fuṣṭāṭ²⁰⁸ aufbricht und die Reisenden Koranvers 41 der Sure „Hūd“

²⁰⁴ Borg 2007: 280, EI²: s.v. „lawn“

²⁰⁵ EI²: s.v. „lawn“

²⁰⁶ Rabab’ah; Al-Saidat 2014: 256, 258.; EI²: s.v. „lawn“

²⁰⁷ Fischer 1965: 248

²⁰⁸ EI²: s.v. „al-Fuṣṭāṭ“.: Stadt am Nil, in frühislamischer Zeit Hauptstadt Ägyptens, ihre Überreste sind heute in Kairo im Stadtteil *Miṣr al-ʿAtīqa*, in Altkairo, zu finden.

rezitieren: „Im Namen Allahs geschehe seine Fahrt und seine Landung! Mein Herr ist barmherzig und bereit zu vergeben.“²⁰⁹

At-Tūnisī gedenkt der Gefahren und Mühen der Reise und beschreibt, dass „Zweifel in seiner Brust“ aufkamen und er Mühe hatte, nicht umzukehren und seine Pläne nicht zu ändern. Einige Zitate aus diesem Abschnitt:

وقد وجدتُ نفسي، مع غير أبناء جنسي، بل بين أقوامٍ لا أعرف من حديثهم إلَّا القليل، ولا أرى فيهم وجهاً صبيحاً
جميل. فقلتُ ودمعى بادی:

فجسمُكَ مع ثيابِكَ والمُحَيَّا سوادٌ في سوادٍ في سوادٍ

„Ich fand mich selbst unter Menschen nicht meiner *Race*, vielmehr [war ich] zwischen Völkern, deren Sprache ich nur wenig kannte. Ich sah bei ihnen kein schönes, freundliches Gesicht und während meine Träne floss, sagte ich:

Und dein Körper mit deiner Kleidung und dem Gesicht –
Schwärze in Schwärze in Schwärze“

وندمتُ على تغريزي بنفسي مع أبناءِ حام، وتذكرتُ ما بينهم من العداوة لأبناء سام، فداخلى من الهلع مالا أقدر
على وصفه، حتى كدتُ أن أطلب الرجوع، إلى الربوع.

„Ich bereute meine Gefährdung durch die Söhne Hāms und dachte an die Feindschaft, die zwischen ihnen und den Söhnen Sāms ist. Und in meinem Inneren war eine Unruhe, mächtiger als jede Beschreibung [es frönt jeder Beschreibung], sodass ich mich damit abmühte, nicht die Rückkehr in die Heimat anzustreben.“

وإن أفضل الأنام، سافرَ من مكة إلى الشام. وقد قالت العلماء: إن السفرَ يُسِفِر عن أخلاق الرجال، وهو المميّز
للذكور عن ربات الرجال. وقد قيل: إن الدرَّ لو لم يُنقل من معدنه لَمَّا رُصَّت به التبخان، ولو لم يسر البدر لكان في
غاية النقصان.

„Und die besten Menschen reisten von Mekka nach aš-Šām. Die Gelehrten sagten: Das Reisen strahlt von der Wesensart der Männer, und das männliche Geschlecht ist großartiger, als das der Frauen. Und es wird gesagt: Wenn die Perle sich nicht von ihrem

²⁰⁹ Paret 1962: 182

Ursprung wegbewegt, werden mit ihr keine Kronen geschmückt, und wenn der Vollmond sich nicht in Bewegung setzt, dann würde er immer nur abnehmen.“

An diesen Zitaten wird die Bedeutung von Reim, Prosa, Versmaß und Dichtung in der arabischen Literatur deutlich. Beispielsweise ließ at-Tūnisī im ersten Abschnitt bei *ḡamīl* bewusst das *ʿalif* zur Anzeige des unbestimmten Akkusativ weg, um es in das Reimmuster mit dem Wort *qalīl* zu fügen. Auch dem letzten Wort *bādī* wurde das *yā* zu Reimzwecken hinzugefügt, sodass es zu dem folgenden Wort *sawādi* passt.²¹⁰

Neben sprachlichen und poetischen Aspekten zeugen diese Ausschnitte aber auch von einer tiefen Entfremdung und Angst, die at-Tūnisī gegenüber seiner Reise und der Bevölkerung des Sudan verspürte. Farbe und Herkunft beziehungsweise Religion sind dabei Marker der Abgrenzung.

Sām und Ḥām sind zwei der drei Söhne Noahs. Ihre Bedeutung geht auf die Völkertafel zurück, die im Alten Testament (Gen 10) enthalten ist. Diese zeigt eine Genealogie der nachsintflutlichen Völker auf und beschreibt Ḥām als den Vater der Völker des Südens, Sām als derer des Ostens und Jafet als derer des Nordens.²¹¹ Im Koran werden die Namen der drei Söhne Noahs nicht genannt, at-Ṭabarī gibt aber eine Genealogie an, die die Söhne Sāms als die Araber, Perser und Byzantiner, die Söhne Yāfaths als die Türken und Slawen und die Söhne Ḥāms als die Kopten, Berber und „Schwarzen“ angibt.²¹² Die *Encyclopaedia of Islam* schreibt außerdem, dass Ḥāms Haut als Bestrafung für die Missachtung des Befehls Noahs, auf der Arche keinen Kontakt zu Frauen zu haben, schwarz wurde.²¹³

Um seine Unruhe und Angst zu überwinden, schafft at-Tūnisī Zugehörigkeiten. Er hebt seine Identität als Mann, der im Unterschied zur Frau den Drang zu reisen verspüre, hervor und ordnet sich in die Gruppe der Gelehrten ein. Damit zählt er sich zu den „besten“ Menschen und schafft Sicherheit und Zugehörigkeit. Durch die Dichotomien „Frauen versus Männer“ und „Söhne Sām versus Söhne Ḥāms“ bekräftigt er seine Identität und hebt so sein Selbstbewusstsein.

Powell interpretiert in ihrem in der Einführung bereits erwähnten Werk diesen Abschnitt als Entfremdung. Demnach hätte sich at-Tūnisī zuerst durch seine Zuordnung zu den Söhnen Sāms von den Söhnen Ḥāms entfremdet, um sich dann aber, um seine Angst zu überwinden, in die Gruppe der Gelehrten und Reisenden einzuordnen. Durch sein Heranziehen der

²¹⁰ Tūnisī 1965: 41.; Kommentar der Herausgeber: 4f.

²¹¹ Witte Markus, In *Das Bibellexikon*: s.v. „Völkertafel“

²¹² *Encyclopaedia Judaica*²: s.v. „Noah“

²¹³ EI²: s.v. „Nūḥ“

alttestamentarischen Genealogie der Söhne Sāms und Ḥāms sieht Powell eine zeitlose und dadurch verfestigende Determination der Einwohner_innen des Sudan. „giving them a universalist, timeless and (timeless accursed) identity that restituted them from where they actually lived to their legendary, scriptural origins.“²¹⁴

Das Wort *ġins* wird von Wahrmund mit „Geschlecht, Gattung, Art, Familie und Race“ übersetzt, wobei „Race“ eine alte Schreibweise von „Rasse“ darstellt. Wie bereits behandelt, wird das Wort *ġins* aufgrund der starken Konnotationen, die das Wort „Rasse“ im Deutschen im Laufe des 20. Jahrhunderts erhalten hat, in der alten Schreibweise und zudem kursiv gesetzt mit *Race* wiedergegeben.²¹⁵ Die Verwendung der Schreibweise *Race* wird dabei bewusst verwendet, um nicht zu verschleiern, dass at-Tūnisī, auch dem Lauf der Zeit folgend, sicherlich rassistische Ansichten vertrat, in dem Sinn, als dass er einzelnen Ethnien verschiedene Charakteristika zusprach und Hautfarbe als Marker benutzte.

Das wird auch an dem oben angeführten Zitat deutlich, in dem at-Tūnisī von „Schwärze“ spricht, die den gesamten Körper inklusive Kleidung und Gesicht umfasse. Wie auch im oben erfolgten Exkurs zu den Farben behandelt, wird das „schwarze Gesicht“ im Arabischen dabei häufig mit einem unehrenhaften Menschen in Verbindung gebracht.

4.2.3. Die Stämme des Darfur

Seiten 145 bis 152

In diesem Abschnitt beschreibt at-Tūnisī die Stämme der Fūr. Den Erklärungen legt er eine Karte²¹⁶ bei, die er ein wenig erläutert. Dabei entschuldigt er sich für die Ungenauigkeit der Karte und begründet das mit dem zu kleinen Papier, welches keine genaueren Angaben zugelassen hätte.

Seine Angaben zur Karte sowie die folgenden Erklärungen zu den einzelnen Stämmen spiegeln ein wissenschaftliches Vorgehen wieder, bei dem die Stämme als Forschungsobjekte untersucht und beurteilt werden.

Frauen und deren Schönheit scheinen für at-Tūnisī das Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen den Stämmen beziehungsweise zwischen den Bewohnern und Bewohnerinnen des

²¹⁴ Powell 1999: 407

²¹⁵ siehe „2.2. Übersetzung“

²¹⁶ Siehe Appendix 2

Sudan zu sein, behandelt ein großer Teil seiner Erläuterungen doch hauptsächlich die Schönheit beziehungsweise Hässlichkeit der weiblichen Stammesmitglieder.

„If race is one marker of cultural difference and boundaries, then women are the signposts of civilization in al-Tunisi’s account.“²¹⁷

ثم أعلم أن أعمار البلاد من جهة الشمال بلاد البرتي والزغاوة، لكثرة ما فيها من العالم. وانظرُ حكمة الله: فإن القبيلتين في خط واحد، لكن البرتي أرقُّ قلوباً، وأحسنُ وجوهاً، وأجملُ نساءً، والزغاوة بالعكس.

„Wisse, dass die dicht besiedeltesten Gebiete in nördlicher Richtung die Länder der al-Bartī und der az-Zagāwa sind. Sie sind für die Vielzahl ihrer Leute bekannt. Und erblicke die Weisheit Gottes: Die beiden Stämme sind wahrlich auf einer Linie, aber die al-Bartī [haben] liebenswürdigere Herzen, die bessere Ehre sowie die schönsten Frauen und die az-Zagāwa sind das Gegenteil.“

In dieser Passage gibt at-Tūnīsī an, welche Frauen und Mädchen welcher Stämme schöner sind und stellt schließlich fest, dass die Frauen der Araber am schönsten seien.²¹⁸

وأجمل النساء في دار فور على لإطلاق نساء العرب، بل ورجالهم كذلك.

„Die schönsten Frauen in Dār Fūr sind mit Abstand die Frauen der Araber, und ihre Männer ebenso.“

Auch Religion ist ein wichtiges Kriterium zur Unterscheidung, auf das an einer späteren Stelle noch einmal näher eingegangen wird. In Bezug zu der Ethnie der at-Tunḡūr gibt er an:

معهم بعض دين، وبعض عقل يمنعهم

„Sie sind ein bisschen religiös [monotheistisch] und besitzen ein wenig Intelligenz, was sie hemmt.

²¹⁷ Powell 1999: 410

Während er bei der Beschreibung vieler Stämme aber auch Positives findet, beschreibt er die Bewohner_innen der Berge, die *ahl al-ğabal*, die, so at-Tūnisī, auch bei Raubzügen geraubt und versklavt würden, als besonders bössartig und hässlich.

Den Begriff *ahl* verwendet at-Tūnisī für entscheidende Unterteilungen verschiedener Ethnien oder Gruppen, wie etwa die *ahl al-ğabal*, die Bergbewohner_innen, die *ahl al-ilm*, wörtlich übersetzt die Leute des Wissens, die *ahl al-bādīya* Bewohner_innen der Wüste und die *ahl al-arab*, die Araber_innen. Von Wahrmond wird das Wort *ahl* mit „Leute, Menschen, Bewohner und Einwohner“ angegeben, fungiert also als Zugehörigkeitsmarker.²¹⁹

وأما أهل الجبل، فكلهم على حدٍّ في الوحاشة والوخاشة

„Was die Bergbewohner betrifft, so sind sie alle an der Grenze zur Wildheit und Schlechtigkeit.“

An dem dialektalen Ausdruck *waḥāša*, der nach den Herausgebern gleichbedeutend mit *qubḥ*, mit „Häßlichkeit“ und nach Hans Wehr mit „Wildheit“ übersetzt werden kann, wird der Einfluss der gesprochenen Sprache in at-Tūnisīs Bericht deutlich.²²⁰

Waḥāša wird von Hinds & Badawi in ihrem Kairenisch-Wörterbuch mit „unpleasantness, unkindness“ übersetzt, während sie *waḥšī* mit „wild, barbaric, fierce“ wiedergeben.²²¹ Hier wird also der Bevölkerung der Berge ein „barbarischer, wilder oder gemeiner“ Charakter zugesprochen, was unweigerlich an die Beschreibung außereuropäischer Ethnien durch europäische Reisende erinnert.

4.2.4. Frauen & Männer

Seiten 256 bis 258

Wie bereits an der oben analysierten Passage aufgezeigt, werden bei at-Tūnisī die verschiedenen Stämme des Darfur anhand der Frauen unterschieden. Dieses besondere Augenmerk auf die Untersuchungsgruppe „Frauen“ führt zu ihrer verstärkten Objektivierung, bei der diese eine völlig passive Rolle einnehmen. Auf den Seiten 256 bis 258 gibt at-Tūnisī

²¹⁹ Wahrmond 1877.: s.v. „ahl“

²²⁰ Tūnisī 1965: 149.: Kommentar der Herausgeber: 2; Wehr 1985: s.r. q-b-ḥ

²²¹ Hinds&Badawi 1986: s.r. w-ḥ- š

einige Gründe für die „Lüsternheit“ an, durch welche sich die sudanesischen Frauen im Unterschied zu vor allem arabischen Frauen auszeichnen würden.

واعلم أن نساء السودان كثراتُ الشَّبَقِ والغُلْمَةِ أَكْثَرُ من غيرهنَّ لأُمُورٍ:

الأوّل: لفرطِ حرارةِ الإقليم.

الثاني: لكثرةِ مخالفتهنَّ للرِّجال:

الثالث: لعدمِ صَوْنِهِنَّ واستقرارِهِنَّ في البيوت، فمن ذلك ترى المرأةَ منهنَّ لا تَقْنَعُ بزَوْجٍ ولا بخليْلٍ واحدٍ، على حدِّ

قولِ الشاعرِ، من الهزج:

أيا من ليس يُرْضِيها خَليْلٌ ولا ألفاً خَليْلٍ كلِّ عامٍ

أراكِ بقيَّةً من قومِ مُوسى فهم لا يَصْبِرُونَ على طعامٍ

„Wissen, dass die Frauen des Sudan viel Lüsternheit und mehr Fleischeslust als andere besitzen; Ursachen dafür sind: Erstens: Das Übermaß der Hitze des Klimas. Zweitens: Der vielfache Umgang mit Männern: Drittens: Keine Bewahrung und kein Verweilen von ihnen in den Häusern; Und deshalb siehst du, dass die Frau bei ihnen sich nicht mit einem Mann und nicht mit einem Gatten begnügt. Gemäß den Worten des Dichters, im [Metrum des] al-Hazağ: Keine ist mit einem Mann zufrieden, und auch nicht mit zweitausend Gatten pro Jahr; Ich sehe dich als ein Überbleibsel des Volkes Mose, die nicht mit ihrer Speise zufrieden sind.“

Der Vergleich der sudanesischen Frauen mit dem „Volk Moses“ bezieht sich dabei wohl auf Vers 60 und 61 der Sure „Die Kuh“:

„60: Und (damals), als Mose für sein Volk um Wasser bat! Da sagten wir: ‘Schlag mit deine Stab auf den Felsen!’ (Er tat so.) Da brachen zwölf Quellen aus ihm hervor. Nun wußte jedermann, wo es für ihn zu trinken gab. (Und es ging die Aufforderung an sie:) ‘Eßt und trinkt von dem, was Gott euch beschert hat, und treibt nicht (überall) im Land euer Unwesen, indem ihr Unheil anrichtet!’ 61: Und (damals) als ihr sagtet: ‘Mose! Wir können es nicht ertragen, nur eine einzige Speise zu haben. Bete doch für uns zu deinem Herrn, damit er für uns hervorbringt, was die Erde (anderswo) wachsen läßt, - Grünzeug, Gurken, Knoblauch, Linsen und Zwiebeln!’ Mose sagte: ‘Wollt ihr denn das ,was (an Wert) niedriger ist, in Tausch nehmen gegen das, was besser ist? Zieht (doch wieder) nach Ägypten hinab! Dann wird euch zuteil, was ihr erbeten habt.’ Und Erniedrigung und Verelendung kam über sie, und sie verfielen dem Zorn Gottes. Dies (traf sie zur

Strafe) dafür, daß sie nicht an die Zeichen Gottes glaubten und unberechtigterweise die Propheten töteten, und dafür, daß sie widerspenstig waren und (die Gebote Gottes) übertraten.“

Als vierten und fünften Grund nennt er die Polygamie der Männer und den von Kindheit an gemischten Umgang zwischen Männern und Frauen.

Bezüglich der Polygamie gibt er weiter an, dass sich die Männer nicht mit einer Frau zufriedengeben würden und, wenn sie reich sind, sogar vier Frauen heiraten könnten. Dadurch würden sie sich jedoch von ihren Frauen entfernen und jene würden, um den Betrug ihrer Männer wissend, das Gleiche erstreben. Für das Erreichen ihrer Ziele würden sie außerdem Listen anwenden. Der gemischte Umgang zwischen Männern und Frauen sei insofern problematisch, da sich die Frauen an die Gesellschaft der Männer gewöhnen würden und, so at-Tūnisī:

والعادة إذا استحكمت صارت طبعاً

„Die Gewohnheit, wenn sie sich eingebürgert hat, wird zur Natur.“

Nun führt at-Tūnisī eine Metapher aus, nachdem ein Feuer im Haus des Sultans ausgebrochen sei und nur eine keusche Frau dazu imstande wäre, es zu löschen. Einzig gibt es das Problem, dass es im gesamten Darfur keine keusche Frau geben soll. Schließlich schreibt er:

لكن سمعتُ بأن ذلك قد يوجَدُ في نساءِ أعرابِ باديتهم، وأمّا نساءُ السودان، فقلّ أن يوجَدَ فيهنّ طاهرةٌ، لأنّ المرأةَ منهم - حيثُ لا عقلَ يردّعُها، ولا خوفَ يزجرُها، ولا دينَ تُراعى - تفعلُ ما أرادتُ.

„Aber ich habe gehört, dass es diese [Keuschheit] bei den arabischen Beduinenfrauen gibt. Was aber die sudanesischen Frauen betrifft, so findet man kaum Keuschheit in ihnen. Denn ihre Frau – da sie keinen Verstand besitzen, der sie davon abhält, da sie nicht die Angst wegjagt und sie nicht der Glaube erschrickt – macht, was sie will.“

Die sudanesischen Frauen werden als triebgesteuert und ungezügelt beschrieben, während die Araberinnen als Positivbeispiele keuscher Frauen angeführt werden. At-Tūnisī erhöht also die eigene Bevölkerung durch das für den Orientalismus so typische Spiel von „Ich vs die Anderen“.

Auch diese Stelle hat Powell bearbeitet und schreibt dazu:

„Chastity directly figured into al-Tūnisī’s sense of beauty, and so his map is marked by the changing nature of beauty along the Nile Valley, with particular tribes and the faces of their women becoming landmarks in the geography of Dar Fur in particular and Sudan in general.“²²²

Wichtig ist hier das Konzept des “mapping”, welches auch diese Arbeit anwendet. Dabei geht es nicht um das klassische “mapping” in Sinne der Vermessung geographischer Zonen, sondern um die Schaffung einer moralischen oder kulturellen Karte, die dem „Ich“, aber vor allem „den Anderen“ einen Stempel aufdrückt und sie in verschiedene, sich ausschließende Kategorien einteilt. Powell:

„Throughout all of these descriptions comes a sense of the geography of Dar Fur, but not one delineated only by maps. This is a moral geography, with a topography defined by skin color, sexual behavior, and religious practices.“²²³

Powell führt weiter aus, dass at-Tūnisī’s Verhältnis zu den Sudanese und Sudanese nie von Hass durchzogen war und er diese auch nicht als das „subject to Egypt“ betrachtete. Das liege laut Powell möglicherweise an den sudanesischen Familien seines Vaters und Großvaters. Auch die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit deuten darauf hin, dass at-Tūnisī grundsätzlich keinen Hass gegenüber der sudanesischen Bevölkerung verspürte. Das ist beispielsweise mit einigen, auch von Powell als Argument angeführten Gedichten innerhalb des Reiseberichts zu begründen, die die Schönheit der „schwarzen“ Frauen und die Liebe zu diesen behandeln.²²⁴ Allerdings scheint es für die Verfasserin der Arbeit problematisch, ein so subjektives Konzept wie das des Hasses in die Analyse einzuführen, da es doch äußerst schwierig ist, diesen Begriff eindeutig zu greifen. Darüber hinaus, macht at-Tūnisī vielerlei Unterscheidungen innerhalb der Bevölkerung des Darfur und es kann nicht festgestellt werden, ob at-Tūnisī beispielsweise gegenüber der von ihm so schlecht dargestellten Bergbevölkerung nicht doch so etwas wie Hass verspürte. Während die Beziehungen, die at-Tūnisī’s Familie zum Sudan hatte, sicherlich dafürsprechen, dass at-Tūnisī die Sudanese und Sudanese nicht ablehnte, darf daraus auch

²²² Powell 1999: 410

²²³ Powell 1999: 407f.

²²⁴ Powell 1999: 410f.

nicht der Fehlschluss gezogen werden, dass sämtliche Reisende, die keine familiären Beziehungen zum Sudan hatten, Ablehnung gegenüber der sudanesischen Bevölkerung empfanden.

Seiten 154 bis 160

Das Thema „Männer & Frauen“ zieht sich bei at-Tūnisī durch das ganze Werk. So auch auf den Seiten 154 bis 160, auf denen er beschreibt, dass es eigenartig sei, dass sudanesischen Frauen und Männer den Umgang miteinander pflegten, bevor sie miteinander verheiratet seien. Außerdem würden sie erst heiraten, wenn die Frau ein oder zwei Mal schwanger geworden ist. Er berichtet weiter, dass die Frauen sich nicht den Blicken der Männer entziehen, und die Männer sich nicht grämen, wenn sie ihre Frau alleine mit einem anderen Mann vorfinden, außer dieser liegt auf ihr. Immer wieder betont er, dass sich Frauen und Männer mischen, und es daher verwunderlich sei, dass die Männer ihre Rauheit behalten hätten. Interessanterweise führt er als Gegenbeispiel Europa an, in dem die Männer ihre Rauheit durch das Mischen mit „den Frauen“ verloren hätten. Durch den ständigen Umgang mit diesen hätten die europäischen Männer nun Feinheit und Güte angenommen, was durch die positiven Konnotationen der Begriffe *riqqa* und *ḥusn* von at-Tūnisī wohl als etwas Gutes betrachtet wurde.

وأعجبُ من ذلك غِلْظَ قلوبهم وجفاوتهم، مع أنهم ممتزجون بالنساء امتزاجاً كلياً. وهذا خلافُ المُشاع على السِنةِ جميع أهل بلاد أوروبّا، من أن الرجال إذا امتزجوا بالنساء تذهب غِلَاظَةُ قلوبهم. ويكتسبون الرقة وحسن الطبع.

„Ich wundere mich über die Grobheit und Härte in ihren Herzen, obwohl sie sich völlig mit den Frauen mischen. Dieses gegensätzliche Verhalten ist allgemein verbreitet in den Denkweisen [wörtl. Zungen] aller Völker Europas, so dass die Männer, wenn sie sich mit den Frauen mischen, die Rauheit ihrer Herzen verlieren und Feinheit und Güte in ihrer Veranlagung annehmen.“

Wie auch der Abschnitt „Die Stämme des Darfur“ zeigen auch diese Passagen den gut strukturierten Stil at-Tūnisīs. So nummeriert er beispielsweise die Gründe für die „Lüsternheit“ der Frauen und beschreibt formal, warum welche Frauen welche Eigenschaften aufweisen. Diese Aspekte erinnern an die in der Einleitung beschriebene Verwissenschaftlichung der europäischen Reisliteratur am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts, durch welche einheimische Bevölkerungen und Gebiete zunehmend kategorisiert wurden.

4.2.5. Begegnungen & Natur

Seiten 154 bis 160

Mit Erlaubnis des Sultans von Darfur und einem Firman, der das bestätigte, konnte at-Tūnisī viele ansonsten unzugängliche Gebiete bereisen.

Im Gebiet des Ġabal Marra besuchten er und seine Begleiter den *sūq* des Orts Numlīya. Dieser fand laut at-Tūnisī jeden Montag statt und das gesamte Bergvolk kam auf diesem zusammen. At-Tūnisī beschreibt dieses als „sehr schwarz“ und „mit roten Augen und Zähnen“.

فرأيتُ أناساً شديدين السواد، حُمْرَ الأعينِ والأسنان.

„Ich sah Menschen, die sehr schwarz waren und rote Augen und Zähne [hatten].“

An diesem Zitat zeigt sich der dialektale Einfluss in at-Tūnisīs Narrativ. Das Regens der Genetivkonstruktion *šadīdīn as-sawād* zeigt die dialektale Verwendung des externen anstelle des internen Plurals *šidād* oder *ʿašiddāʾ*.²²⁵ Erinnern wir uns an den anfangs erfolgten Exkurs zum Thema der Farben, dann hat die Beschreibung der Menschen am Markt als „mit roten Augen und Zähnen“ eine negative Bedeutung, nämlich die des Austritts von Blut, und soll die Grausamkeit der Bergbevölkerung aufzeigen.

At-Tūnisī erzählt, dass die Bergbewohner_innen sehr erstaunt waren, als sie ihn sahen. Sie hatten noch nie einen Araber gesehen und wunderten sich sehr über seine rotbraune Hautfarbe. Als seine Begleiter zwischen ihn und die immer näher heranrückenden Einheimischen traten, fragt at-Tūnisī nach dem Grund. Da er die Sprache der Fūr zu diesem Zeitpunkt noch nicht beherrschte, konnte er die Lage der Situation nicht deuten.

فسألتُ عن السبب، فقالوا لي: إنهم يريدون الفتك بك. فقلت: لماذا؟ فقالوا: لقلّة عقولهم، لأنهم يقولون: إن هذا لم ينضج في بطن أمّه، وبعضهم يقول: لو نزلتُ عليه ذبابةٌ لأخرجتُ دمه. فقال أحدهم: اصبروا. وأنا أطعنه بحربة، وأنظر مقدارَ ما ينزلُ منه من الدم. وحين سمعنا منهم ذلك، خِفنا عليك، وأحطنا بك.

„Ich fragte sie nach dem Grund und sie sagten mir: Weil sie dich töten wollen. Ich fragte: Warum? Und sie antworteten: Wegen ihrem geringem Ausmaß an Verstand, denn sie sagen: Dieser ist wahrlich nicht im Bauch seiner Mutter herangewachsen und einige von ihnen sagen: Wenn sich eine Fliege auf ihn setzt, dann kommt Blut heraus. Und einer

²²⁵ vgl. Tūnisī 1965: 155.; Kommentar der Herausgeber: 1, Wehr 1985: s.r. *š-d-d*

von ihnen sagt: Geduldet euch, ich werde ihm mit einem Speer einen Stich versetzen, und ihr werdet erblicken [eig. Imperativ: erblickt!], welche Menge an Blut austritt. Als wir das von ihnen hörten, fürchteten wir um dich und eilten zu dir.“

Auf den ersten Blick scheint es sich bei diesem Zitat um eine für die Reiseliteratur so typische negative Darstellung der Bewohner_innen des bereisten Gebiets als primitiv und wild zu handeln. Betrachten wir jedoch die Protagonisten des Zitats, so wird deutlich, dass hier mehrere Ebenen des Rassismus betrachtet werden müssen. So wird einerseits zwar die „Dummheit“ der Einheimischen und die Bedrohung, die von ihrer scheinbaren Grobheit ausgeht, hervorgehoben. Andererseits werden aber auch die Sprecher der Szene, die fürischen Begleiter, von der Bevölkerung abgegrenzt und bessergestellt. Dadurch wird zwischen dem Verfasser des Berichts und der Bergbevölkerung eine Zwischenebene eingeschoben. Diese Besserstellung der Für, die sich an mehreren Stellen des Berichts findet, rührt sicherlich von den Beziehungen her, die at-Tūnisī im Laufe seines Aufenthalts und sein Vater und Großvater bereits vor ihm zum Darfur hatten. Sicherlich spielt auch die Annahme des Islam bei der Beurteilung der Für eine nicht unwesentliche Rolle.

Die Beurteilung der Bergbevölkerung durch at-Tūnisī ist außerdem keine eines rein passiven Untersuchungsgegenstand. Im Gegenzug wird at-Tūnisī von der Bergbevölkerung ebenso inspiziert, wie er jene beobachtet. Die Gruppe spricht ihm schließlich sogar die Menschlichkeit ab. Sie hatten noch nie einen Menschen mit einer rotbraunen Hautfarbe gesehen und drohen, ihn zu töten. Auch at-Tūnisī, dem offiziellen Beobachter des Berichts, werden also Eigenschaften zugesprochen und die Einheimischen reichern die Begegnung mit ihm mit Bedeutungen an. Dieser Textauschnitt fungiert also als gutes Beispiel der performativen Kraft der einheimischen Bevölkerung. Auch Powell hebt hervor, dass die Inspizierung und die Wichtigkeit der Hautfarben, die dabei eine Rolle spielen, auf Gegenseitigkeit beruhen.²²⁶

At-Tūnisī schreibt nun, dass ihnen viele der Einheimischen folgten, als sie den Markt verließen und sie Mühe hatten diese zu vertreiben. Auf diese als bedrohlich beschriebene Marktszene folgt ein Szenen- und Stimmungswechsel. Der Bericht handelt nun von der Vegetation des Gebiets, die als prachtvoll und wunderbar beschrieben wird.

²²⁶ Powell 1999: 408

وفي كلِّ وادٍ زرعٌ عجيب، وماء يتدفَّق على رملٍ كالفضة، وقد أحاط الشجرُ به سياجاً من حافَّتَيْهِ، يتمنى الناظرُ ألاَّ يفارقه. فجلسنا على شاطئ الوادي في ظلِّ شجرةٍ هناك، ودُبِحَ لنا كبشٌ سمين وحُنْذٌ، فأكلنا منه إرادتنا، ثم ذهبنا لبلد تحت الجبل، فبتنا فيها أكرم ضيافة.

„In jedem *wādī* wächst Wunderbares [wörtl.: ist ein wunderbares Wachsen], Wasser strömt auf den Sand wie Silber und es [das *wādī*] wird von Bäumen umringt wie von einem Zaun, der es umfasst. Der Betrachter wünscht sich nicht von ihm [dem Ort] zu trennen. Wir setzten uns an den Rand des *wādī*, dort im Schatten eines Baumes. Für uns wurde ein fetter Widder geschlachtet und wir aßen von ihm so viel wir wollten. Dann gingen wir in die Gebiete am Fuße des Berges. Dort übernachteten wir und wir wurden reichlich bewirtet.“

وينبتُ عندهم قمح لا يوجد نظيره إلا في بلاد المغرب، أو في بلاد أورُوبَّا، لأنه حسن جداً.

„Bei ihnen wird ein Weizen [bzw. eine Weizenart] angebaut, für den man nichts Vergleichbares findet, außer in den Ländern des Magrib oder in Europa, denn er ist von großer Vorzüglichkeit.“

Die Hervorhebung von Fülle und Fruchtbarkeit und die Beschreibung von für den Erzähler unbekannten Pflanzen und Früchten ist als Teil einer Exotisierung zu sehen, bei der eine fremde Welt als paradiesisch und wunderbar dargestellt wird.

Auffallend ist, dass at-Tūnisī Europa und den Magrib in Bezug auf ihre positiven Eigen- und Errungenschaften immer wieder zusammen nennt. In eurozentrischer Sichtweise könnte das als Gleichstellung des Magrib mit Europa betrachtet werden, der somit vom Sudan abgrenzt wird.

Nun beschreibt at-Tūnisī den Besuch bei einem Scheich. Zu diesem kommen die Menschen, damit er ihnen von den Ereignissen des Jahres berichtet. In dem folgenden Zitat unterscheidet at-Tūnisī zwischen den *ahl al-ilm*, wörtlich übersetzt „Leute des Wissens“ und den *ahl al-ğabal*, den „Leuten des Berges“. Die *ahl al-ilm*, zu welchen er sich und die Bevölkerung der Für zählt, würden Berichtes hinterfragen und prüfen, während die einheimische Bevölkerung, das heißt die *ahl al-ğabal* alles glauben würden, ohne darüber nachzudenken.

ولزيارة الشيخ المذكور يوم معلوم من السنة، تذهب إليه الناس من كل جانب، ويقول لهم ما يحصل في جميع العام، من قحط ومطر، وحرب وسلم، ورخاء وشدة، ومرض وصحة، والناس يعتقدون حقيقة ذلك، فاختلاف أهل دارفور في ذلك، فمن قائل: إنه من طريق الكشف، وإن كل من تولى شيخاً يكون ولياً، وما يقوله للناس من طريق الكشف، وهذا قول أهل العلم. ومن قائل: إن الجان يخبره بجميع ما يحصل، وهو يقول للناس. وكلا القولين لا أعرف صحتهما، بل قد ثقلت عنه أمور كثيرة، وحصل ضدها.

„Den erwähnten Scheich besucht man an einem bestimmten Tag des Jahres. Die Menschen kommen von allen Seiten zu ihm und er berichtet ihnen über alles, was sich im ganzen Jahr ereignet hat. Von Dürre und Regen, Krieg und Frieden, Glück und Unglück, Krankheit und Gesundheit. Und die Menschen glauben es als die Wahrheit. Aber die Leute von Darfur sind in dieser Hinsicht unterschiedlich. Man [die Bergbevölkerung] sagt: Das ist der Weg der kritischen Untersuchung. Ein jeder, der Scheich genannt wird, ist auch ein Heiliger. Was er den Menschen sagt ist vom Weg der kritischen Untersuchung, und dieses [folgendes] ist die Aussage der Wissenden. Man sagt: Die *ginn* berichten ihm alles, was sich ereignet hat, und er sagt es zu den Menschen. Und von den beiden Aussprüchen erkenne ich nicht den wahren, vielmehr wurde von ihm in vielen Dingen gelogen, und ihr Gegenteil ist passiert.“

وَحَذَّرَ مِنْ جُهَالِ أَهْلِ الْجَبَلِ.

„Und Vorsicht vor der Unwissenheit der Bergbewohner.“

Eine weitere Begegnung mit der Bevölkerung:

فقال بعضهم: هو آدمي. وقال آخرون: هو ليس بآدمي، بل هو حيوان مأكول اللحم، على هيئة آدمي. لأنهم ينكرون أن يكون آدمي لون أبيض أو أحمر. وهؤلاء القوم لا يعرفون من اللغة العربية إلا كلمة الشهادة، ويقولونها مقطعتين مع العجمة القبيحة.

„Und einige von ihnen sagten: er ist menschlich. Und andere sagten: Er ist nicht von den Menschen, vielmehr ein Tier in der Gestalt eines Menschen, von welchem man das Fleisch isst. Denn sie kennen keine Menschen mit weißer oder rotbrauner Hautfarbe. Sie kennen von der arabischen Sprache nur das Glaubensbekenntnis, welches sie mit Unterbrechungen und hässlichen Fehlern sprechen.“

At-Tūnisī spricht in Bezug auf seine eigene Hautfarbe immer von *ʿaḥmar*, was mit „rotbraun“

übersetzt werden kann. Hautfarbe wird als Marker benutzt, der in diesem Zusammenhang die Zugehörigkeit von „Rotbraunen und Weißen“ schafft, die sich gemeinsam gegen „die Schwarzen“ abgrenzen.²²⁷ At-Tūnisī berichtet weiter, dass er aufgrund seiner helleren Hautfarben von der einheimischen Bevölkerung bedroht wurde und sich daher einen Schleier um das Gesicht warf, sodass man nur noch seine Pupillen sehen konnte. Daraufhin gerieten die „Schwarzen“ in Verwirrung und dachten, dass er weggegangen sei.

Nach einer im Punkt „Frauen & Männer“ ausgeführten Abhandlung über die Mischung von Männern und Frauen im Sudan, schreibt er weiter, dass die einheimische Bevölkerung alles isst, was sie findet, egal ob scharf, bitter oder faul stinkend. Möglicherweise würden sie das faule Fleisch sogar lieben, und es anderem vorziehen.

ومن عادة هم عدم الترفة والتفنن في المأكّل، بل كلّ ما وجدوه أكلوه، لا يأنفون طعاماً، مُراً كان أو نَتِناً، بل ربما أحبّوا أكل الطعام المُرّ، واللحم النتن، واستحسنوه عن غيره.

„Überfluss und Mannigfaltigkeit sind bei der Nahrung nicht ihre Gewohnheit. Sie essen eher alles was sie finden, verschmähen weder bitteres noch verrottetes. Möglicherweise lieben sie, bittere Nahrung und faules Fleisch zu essen und finden es bessere als anderes.“

4.2.6. Araber innen

Seite 165

In dieser für die Analyse äußerst wichtigen Passage stellt at-Tūnisī die Bewohner_innen der Berge den anderen Stämmen gegenüber und zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die positiven Eigenschaften von Großmut und Gastfreundlichkeit, die manche Stämme besitzen, auf ihren Umgang mit Arabern und Araberinnen zurückzuführen sind.

وذلك لمخالطتهم للعرب أهل البادية، وللتجار الذين يذهبون من أرض مصر وغيرها [...] وذلك بخلاف الفور الأعجام، كأهل جَبَل مَرَّة.

²²⁷ vgl. 2.2.1. Exkurs: Farben

„Und das ist wegen ihrem Umgang mit den Beduinen-Arabern, und mit den Händlern, die aus Ägypten und woanders herkommen. [...] Und das ist der Unterschied zu den nichtarabisierten Für, wie das Volk der Berge Marra.“

Die Araber_innen stellen für at-Tūnisī also eine „weiterentwickeltere“ Ethnie dar, die die sudanesischen Bevölkerungsgruppen positiv beeinflusst. Da die Bevölkerung des Ġabal Marra jedoch noch keinen Umgang mit Arabern und Araberinnen hatte, konnte sie von diesen nichts lernen und befindet sich daher in einem „niedrigeren Entwicklungsstadium“. Dieser Duktus erinnert an die Berichte europäische Reisender, die sich als „weiterentwickelter“ als „die Orientalen“ sahen, deren Länder sie bereisten.

Der Begriff *ʿaġām* ist dabei weder von Wahrmond noch von Wehr in ihren Wörterbüchern gelistet. Dieser leitet sich aber von der Wurzel *ʿ-ġ-m* ab, deren Form *ʿaġām* Wahrmond mit Nichtaraber oder Perser übersetzt.²²⁸

4.2.7. Despotismus & Abstammung

Seiten 166 & 167 und 268 & 269²²⁹

Auf diesen Seiten wird von at-Tūnisī auf die Schöpfung Gottes eingegangen und sein Glaube wird deutlich. Er preist Gott, der alle Geschöpfe durch seine Macht erschaffen und sie mit seiner Weisheit ausgestattet habe.

Koranvers 30/22 wird zitiert: „Und zu seinen Zeichen gehört die Erschaffung von Himmel und Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben.“²³⁰

Dann konstatiert er jedoch:

عادة ملوك تافور مخالفة لعوائد غيرهم من الملوك، (...) فإذا قُتِلَ منهم ألوفاً يُسأل: لماذا؟ وإن عَزَلَ ذا منصب لا يُسأل: لماذا؟ فهو تآمّ التصرف في كل أمر يريدُه؛ وإذا أمر بأمرٍ لا يراجع فيه ولو كان مُنكرًا، إلّا من قبيل الشفاعة. ولا تُردُّ له كلمة. لكنه إذا فعل ما لا يليق من الظلم والعسف، تحصل له بغضاء في قلوبهم، ولا يقرون له على شيء.

„Die Sitte der Königreiche der Für sind anders als die Sitten anderer Reiche. Wenn er [der Sultan] Tausende von ihnen tötet fragt man nicht: Warum? Und wenn er jemanden

²²⁸ Wahrmond 1877: s.v. *ʿaġām*

²²⁹ Hier liegt ein Fehler in der Seitennummerierung vor: ٢٦٠ = ٢٦٩

²³⁰ Paret 1962: 333

seines Postens enthebt, fragt man nicht: Warum? Er verfügt frei in jeder Angelegenheit, die er möchte; Wenn er eine Sache befiehlt, wird sie nicht nachgeprüft und selbst wenn sie schrecklich ist, außer sie ist von der Art der Fürsprache; Es wird ihm kein Wort entgegnet. Wenn er aber etwas Übles und Unrechtes tut, entsteht Hass gegen ihn in ihren Herzen. Sie sind [aber] nicht im Stande etwas gegen ihn zu tun.“

Dieser Abschnitt beginnt also mit der Allmacht Gottes, der alles geschaffen habe. Dann geht er auf die unterschiedlichen Sitten der Königreiche ein, die ebenfalls von Gott erschaffen wurden und beschreibt schließlich, dass die Für-Herrscher Despoten seien, sich die Bevölkerung gegen diese aber dennoch nicht auflehne. In diesem Zusammenhang scheint at-Tūnisī die Für Völker, die er als despotisch und unwissend beschreibt, durch die Schöpfung Gottes zu determinieren. Die Vorstellung, dass eine höhere Instanz die Eigenschaften der Menschen bestimmt, führt gleichzeitig auch dazu, den Menschen Entwicklungsunfähigkeit zuzuschreiben. Wenn Gott die Fähigkeiten der Menschen festlegt, dann können die Menschen diese nicht ändern, sich also kaum oder nur begrenzt weiterentwickeln.

Mit den Seiten 268 und 269 beginnt ein neuer Abschnitt in at-Tūnisīs Werk, das er wiederum mit dem Lobpreis der Macht Gottes beginnt.

يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ خَصَّ كُلَّ إِقْلِيمٍ بِمَا لَا يُوجَدُ فِي غَيْرِهِ، وَجَعَلَ فِي كُلِّ قَبِيلَةٍ خَاصِّيَّةً لَا تَوْجَدُ فِي غَيْرِهَا.

„Der Diener Gottes muss wissen, dass Gott jede Region [mit etwas] ausgezeichnet hat, das es in den anderen nicht gibt, und dass er in jedem Stamm etwas Besonderes erschaffen hat, das es in den anderen nicht gibt.“

Nun fährt at-Tūnisī mit der Beschreibung des Klimas in anderen Ländern fort. Er schreibt, dass es dem Menschen zusetzt und dieser davon krank wird, bis er sich, wenn er nicht davor stirbt, nach einer Zeit an das neue Klima gewöhnt hat. Die Unterschiedlichkeit der Klimata geht bei at-Tūnisī mit der Unterschiedlichkeit der *Racen* einer Region einher, die, wenn sie sich „mischten“, schwache Kinder hervorbringen würden.

ولما كان الأمرُ كذلك، كان الأولادُ الذين يَتَنَاسَلُونَ مِنْ أُمٍّ وَأَبٍ فُورَاوِيِّينَ مَثَلًا، أَطْوَلُ أَعْمَارًا وَأَقْوَى بَنِيَّةً. وَلِذَاكَ تَرَى الرَّجُلَ لَهُ عَشْرَةٌ مِنَ الْوَلَدِ وَأَكْثَرُ أَقْوِيَاءَ أَصْحَاءَ. وَكَذَا أَعْرَابُ الْبَادِيَةِ هُنَاكَ لَا يَمُوتُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ حَتَّى يَرَى مِنْ وَلَدِهِ عَدَدًا كَثِيرًا، فَلَوْ انْعَكَسَ الْأَمْرُ: بَأَنَّ تَزَوَّجَ فُورَاوِيٌّ عَرَبِيَّةً، أَوْ عَرَبِيٌّ فُورَاوِيَّةً تَرَى سُلَالَتَهُ ضَعِيفَةً نَحِيفَةً،

لا يعيش منها إلا ما قلّ ونذر. وهذا مما يدلُّ على أنَّ في البلدِ الجنسَ خاصِّيَّةً لا توجدُ في غيرهما، لأنَّ كلَّ ولدٍ يوجدُ من أبوين من نوعٍ واحد، وبلدٍ واحد، يكون أقوى بِنِيَّةً، وأعدلَ صَحَّةً. وتُرى مَنْ انعكسَ فيه الأمرُ ضعيفاً، فاسدَ اللونِ نحيفاً.

„Wie es in dieser Angelegenheit war, hatten die Kinder, die zum Beispiel von einer Mutter und einem Vater der Für abstammen, ein längeres Leben und einen stärkeren Körperbau. In diesem Sinne sieht man einen Mann mit zehn Söhnen und mehr, die kräftig und gesund sind. Und so stirbt auch bei den arabischen Beduinen dort kein Mann bevor er Söhne großer Zahl [gezeugt hat]. Wenn die Sache aber umgekehrt wird: Wenn ein Für eine Araberin heiratet, oder ein Araber eine Für, ist die Nachkommenschaft schwach und mager. Nur wenige überleben und das nur selten. Das gibt den Beweis, dass es in einem Land nur eine spezielle *Race* gibt und keine andere. Denn alle Kinder, die von Eltern einer Art und eines Landes geschaffen wurden, haben einen starken Körperbau und eine ausgeglichene Gesundheit. Bei dem, wo es umgekehrt ist, so ist er schwach, und sein äußeres Wesen ist mager.“

Diese Passage zeigt den Rassismus at-Tūnisīs deutlich auf. Er lehnt die Mischung verschiedener Ethnien beziehungsweise *Racen* ab und befürwortet ihre „Reinhaltung“, um starke Kinder hervorzubringen.

4.2.8. Religion & Wissenschaften

Seiten 280 & 281

Religiöse Bezüge, wie etwa im vorherigen Punkt 4.2.7. angeführt, ziehen sich durch at-Tūnisīs Bericht und zeigen, dass dieser ein sehr religiöser und gottesfürchtiger Mensch war. Im folgenden Zitat bemängelt er die Kenntnisse der sudanesischen Bevölkerung in Religion und Wissenschaft, die nur schlecht gelehrt würden. Und wieder schreibt er, dass die sudanesishe Bevölkerung alles, was sie von Religion weiß, aus anderen Ländern, wie zum Beispiel Ägypten, gelernt hätte.

وحفظُهُمْ غيرُ جيدٍ، ولذلك قَلَّ مَنْ يحفظُ القرآنَ منهم حفظاً جيداً

„Ihr Auswendiglernen ist nicht gut. Darum gibt es nur wenige, die den Koran sehr gut auswendig wissen.“

"وَأَمَّا الْمَعَانِي وَالْبَيَانُ وَالْبَدِيعُ وَالْمَنْطِقُ وَالْعَرُوضُ فَلَا يَعْرِفُونَ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمَاءَ، وَمَنْ يَعْرِفُ مِنْهُمْ يَكُونُ قَدْ تَغَرَّبَ لِبَلَدٍ
آخَرَ كَمِصْرٍ وَتَلَقَّاهُ فِيهِ، فَإِذَا رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ كَانَ هُوَ الْعَالَمُ."

„Und was Sinn, Beweis/Erklärung, Rhetorik, Logik und Versmaß betrifft, so kennen sie davon nur den Namen. Wer es von ihnen kennt, der ist gerade in der Fremde gereist, in einem anderen Land wie Ägypten und hat es dort gelernt. Als er in sein Land zurückkam, war er Gelehrter.“

In diesen Zitaten wird deutlich, dass auch Religion und Wissenschaft für at-Tūnisī Marker für Entwicklung und Unterentwicklung sind und wiederum der entscheidende Entwicklungsschub aus dem Ausland, genauer gesagt aus Ägypten, gekommen sei. Da Muḥammad °Ibn °Umar at-Tūnisī ein sehr religiöser Mensch war, ist die Wichtigkeit von Religion nicht zu unterschätzen. Im letzten Zitat dieses Abschnitts scheint außerdem eine gewisse Herablassung durchzuscheinen, wenn at-Tūnisī schreibt.: „Als er in sein Land zurückkam, war er Gelehrter.“ Diese Aussage impliziert, dass man im Sudan aufgrund des von at-Tūnisī implizierten niedrigeren Standards sogleich als „gelehrt“ betrachtet würde, wenn man an der al-Azhar Universität studiert hatte, während man in Ägypten scheinbar nicht derart eingestuft worden wäre.

Seiten 273 & 274 und 277

Innerhalb des Kapitels zu den Wissenschaften geht at-Tūnisī in einem eigenen Abschnitt auf Krankheiten und medizinische Kenntnisse ein. Er berichtet, welche Krankheiten häufig sind und welche Kenntnisse die sudanesischen Ärzte verfügen. Amputationen, Ektomien und Resektionen führen sie laut at-Tūnisī nicht durch.

ولكن لا أعلم كيفية العلمية، ولا الآلات المستعملة عندهم لذلك. أعرف منهم رجلاً شهيراً يسمى: الحاج نور، غير أنهم لا يستعملون البتر ولا القطع ولا الاستئصال. وأمراض الأذرة قليلة عندهم. هذا ما انتهى إليه علمي في ذلك.

„Ich kenne aber nicht die Art und Weise der Operation und nicht die dabei verwendeten Instrumente. Ich kenne einen bekannten Mann von ihnen, der al-Ḥāḡḡ Nūr heißt. Allerdings führen sie keine Amputation, Ektomie und Resektion durch. Die Krankheit al-Adra [Hydrozelle/Hodenbruch] ist bei ihnen selten. Das ist, was mein Wissen in diesem beendet.“

Im Zuge der Aufzählung der Krankheiten, geht at-Tūnisī auch auf die Pocken ein, die im Sudan eine schwerwiegende und häufig auftretende Krankheit gewesen sein sollen. Dabei würden die Sudanesen und Sudanesischen jedoch einem Aberglauben nachgehen, nach welchem die Pocken ein kleines Tier seien, das die Krankheit übertrage. Dementsprechend verwendet at-Tūnisī hier auch das Pluralwort *hirāfāt*, das sich im Handwörterbuch Wahrmunds als „wunderbare Erzählung“, „Märchen“ oder „Schwank“ findet, also im Arabischen eine rein fiktive Erzählung bezeichnet.²³¹

ومن خرافات أهل السودان أنهم يقولون: إن الجُدرى حيوان لا يشاهد إلا أثره يعلقُ بالإنسان فيقتله.
وسمعتُ من كثيرٍ منهم أنه رأى أثره، ويتواطئون على ذلك، ويصدقُ بعضُ بعضا. وسألتهم عن أثره
كيف هو؟ فقالوا: أثره نُكَّتْ مستديرةٌ متواليّةٌ.

„Bezüglich der wundersamen Erzählungen der Sudanesen, ist es so, dass sie sagen: Die Pocken sind ein Tier, von dem man nichts sieht, außer seiner Spur, wenn es sich am Menschen anhaftet und ihn tötet. Ich habe von vielen von ihnen gehört, dass sie die Spur gesehen haben. Sie stimmen darüber ein und schenken einander gegenseitig Glauben. Ich habe sie gefragt, wie seine Spur sei? Und sie sagten: Seine Spur sind rundliche aufeinanderfolgende Tüpfelchen.“

4.2.9. Reflexionen

Seiten 264 bis 267

Auf diesen Seiten geht at-Tūnisī wiederum auf Schönheit und Hässlichkeit ein und relativiert an manchen Stellen von ihm zuvor getroffene Aussagen, indem er anmerkt, dass es natürlich in allen Stämmen Schönheit und Hässlichkeit gäbe. An anderen Stellen bestätigt er aber seine rassistischen Ansichten, die vor allem gegen die nicht-arabische Bergbevölkerung gerichtet sind.

²³¹ Wahrmund 1877: s.v. *hirāfāt*

ومن المعلوم أنَّ كل قبيلةٍ يوجدُ فيها الجميلُ، والقيحُ، لكنَّ هناك قبائلُ يوجدُ فيها الجمالُ أكثرَ، وأخرى يوجدُ فيها الشؤةُ أكثرَ.

„Es ist bekannt, dass man in jedem Stamm Schönheit und Hässlichkeit findet, aber dort gibt es mehr Schönheit in den Stämmen und in anderen gibt es mehr Hässlichkeit.“

وَحْشِيُّونَ أَهْلُ الْجِبَالِ وَسُوءُ مَعَاشِ

„die Bergbewohner sind wild und haben eine schlechte Lebensführung.“

وَأَشْوَةُ قِبَائِلِ الْفُورِ نِسَاءٌ أَعْجَامُ الْفُورِ

„Die Hässlichsten der Für-Stämme sind die Frauen der nichtarabisierten Für.“

وَلَا يَقْدِرُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَسَاوِيَ بَيْنَ جَمَالِ أَهْلِ السُّودَانِ وَغَيْرِهَا مِنْ أَهْلِ بِلَادِنَا لِاخْتِلَافِ اللَّوْنِ.

„Der Mensch ist nicht imstande die Schönheit der Bewohner des Sudan und die anderer Völker unseres Landes gleich zu behandeln, da sie verschiedenen *Racen* angehören.“

فَمَا كُلُّ مَنْ أَسْمَرَ مِسْكَاً، وَلَا كُلُّ أَحْمَرَ يَاقُوتاً، وَلَا كُلُّ أَسْوَدَ زَبَاداً، لَا كُلُّ لَمَاعٍ مَاساً. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: مَا كُلُّ أَسْوَدَ فَحْماً، وَلَا كُلُّ وَحْمَرٍ لَحْماً، وَلَا كُلُّ أَبْيَضَ جَبِراً، فَقَدْ يَوْجَدُ فِي الْأَسْوَدِ وَالْأَسْمَرَ مِنَ الْجَمَالِ مَا لَا يَوْجَدُ فِي الْأَبْيَضِ الشَّاهِقِ. وَكَأَنِّي بِقَائِلٍ يَقُولُ: وَهَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ، أَوِ الظِّلُّ وَالْحَرُورُ؟

„Nicht jeder Braune ist wie Moschus, nicht jeder Rote Rubinen-gleich, nicht jeder Schwarze wie Zibet und nicht jeder Helle Diamanten-gleich. Wenn du [so] sagen willst: Nicht jeder Schwarze ist Kohle, nicht jeder Rote Fleisch, nicht jeder Weiße Kalk. Und man findet bei Schwarzen und Braunen Schönheit, die man nicht bei den hochragenden Weißen findet. Als ob ich sagen würden: Sind Dunkelheit und Licht gleichwertig, oder Schatten und Hitze?“

Liest man diese Zitate, so wird deutlich, dass sich at-Tūnīsī bei seiner Beurteilung widerspricht. Einerseits teilt er die Menschen in Kategorien ein, die er anhand verschiedener Charakteristika bewertet, andererseits schreibt er aber vor allem in dem hier zuletzt angeführten Zitat um

einiges differenzierter, dass man die verschiedenen Ethnien, nach at-Tūnisī wohl eher *Racen*, nicht vergleichen könne, da es es bei allen Schönheit und Häßlichkeit gäbe.

4.2.10. Geld & Sklaven

Seiten 296 bis 298

Wiederum beginnt ein Abschnitt mit der Hervorhebung der Allmacht Gottes, der alles geschaffen habe: Vermögende, Bettelarme, Herrscher, Verkäufer, Händler und auch die Währungen, die die einzelnen Gesellschaften verwenden.

وَحَصَّ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - كُلَّ مَمْلَكَةٍ بِسِكَّةٍ مَعْرُوفَةٍ، وَدِرَاهِمٍ وَدِنَانِيرٍ بَيْنَهُمْ مَأْلُوفَةٍ. لَكِنْ لَمَّا كَانَتْ أَهْلُ
السُّودَانِ فِي بَوْنٍ عَنِ التَّمَدُّنِ الْعَظِيمِ، وَفِي ظُلْمَةٍ وَحَشِيَّةٍ كَاللَّيْلِ الْبَهِيمِ، كَانَ أَغْلِبُهُمْ لَا يُمَيِّزُ الذَّهَبَ مِنَ
النَّحَاسِ، لَا الْقَصْدِيرَ، مِنَ الرَّصَاصِ، حَتَّى مَنْ كَانَ فِي بِلَادِهِمْ مَعْدِنُ الذَّهَبِ يَبِيعُونَهُ تَبْرَأً، وَيَرَوْنَ أَنَّ
بَيْعَهُ كَذَلِكَ أَحَرُّ؛ سَيِّمًا مَمْلَكَةُ دَارْفُورَ، [الَّتِي] لَيْسَ بِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَعَادِنِ إِلَّا مَا جُلِبَ إِلَيْهَا مِنَ الْأَقْطَارِ،
حَتَّى إِنْ أَعْظَمَ حُلَى نِسَائِهِمْ كَمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَحْجَارِ.

„Er [Gott] – gepriesen und erhaben ist Er – zeichnete jedes Reich mit einer [allgemein] bekannten Münze aus. Unter diesen sind Dirham und Dinār gebräuchlich. Aber die Bewohner des Sudan sind im Unterschied zu großartigen Zivilisationen in wilder Dunkelheit so wie die schwarze Nacht. Die meisten von ihnen unterscheiden weder zwischen Gold und Kupfer, noch zwischen Zinn und Blei, so dass, wer immer in ihrem Land ist, sogar Goldminen billig kauft. Sie sehen seinen Verkauf als etwas Angemessenes. Besonders das Reich Darfur hat keinerlei Bodenschätze, außer jenen, die sie aus der Umgebung einführen, ja sogar der großartigste Schmuck ihrer Frauen ist, wie schon erwähnt, aus Arten von Steinen.“

Das Entwicklungs- und Fortschrittsdenken at-Tūnisīs tritt in diesem Abschnitt noch einmal deutlich hervor.

Die scheinbare Ignoranz der Sudanesen und Sudanésinnen bezüglich Währungen und Bodenschätzen reiche so weit, dass sie selbst Gold zu einem viel zu billigen Preis verkaufen, was sie in ihrem Unwissen jedoch als angemessen empfinden. Der Reichtum an Bodenschätzen trifft dabei nicht auf den Darfur zu, wo sogar der schönste Schmuck der Frauen nur aus Steinen bestehe. An dieser Stelle wird also selbst das sonst so positiv betrachtete Reich Darfur

abgewertet. Reichtum und Finanzsystem sind hier die Paradigmen, die den Unterschied zwischen „Entwicklung“ und „Unterentwicklung“ machen.

Die Ausdrücke *at-tamaddun al-‘aẓīm*, mit Wahrmund „großartige Zivilisation“ oder „städtisches Wesen“, und *fi ẓulmatin waḥṣīyatin ka-l-laili l-bahīmi*²³² mit Hinds&Badawi und Wahrmund „in der barbarischen, wilden Finsternis, wie die pechschwarze oder völlig dunkle Nacht“, sind besonders interessante Stellen, drücken sie doch die in der europäischen Reiseliteratur so häufig verwendete Dichotomie „großartiger Zivilisation versus barbarische Finsternis“ aus. In diesem Fall wird jedoch der „orientalische“ oder nordafrikanische Raum, der von europäischer Seite so häufig als barbarisch oder wild beschrieben wird, zur Zivilisation, während die Wildnis in weiter südlich gelegene Peripherien abwandert.

Im nächsten Abschnitt wird al-Fāšir, der Sitz des Sultans beschrieben, wo man alles kaufen könne, was man braucht. Dabei beschreibt er wiederum, dass sie keine Währung außer der französischen kennen würden, was die Wichtigkeit dieses Themas für at-Tūnisī herausstreicht. Wie bereits oben erwähnt, fungieren Zechine, Piaster, Franken et cetera als Merkmale von Moderne und Zivilisation. Ihre Abwesenheit stellt die jeweiligen Gesellschaften auf eine niedrigere Entwicklungsstufe. Die gemeinsame Nennung von Franken und Piaster stellt wiederum Ägypten und Europa auf dieselbe Ebene.

ولا يعرفون المحبوب، ولا القرش، ولا الفرائك، ولا الخيرية، ولا شيء من معاملات أهل
المدن، سوى الريال الفرنسي، المسمى عندهم: أبا مدفع.

„Sie kennen nicht die Zechine, nicht den Piaster, nicht den Franken du nicht al-Hairīya, und nichts von den Währungen der Bewohner der Städte, außer dem französischen Rial, der bei ihnen ‘Vater der Geschütze’ genannt wird.“

Im Folgenden geht der Bericht auf den Handel mit Sklaven ein, die in gewissem Maße als Ersatz für eine Währung dienen. Demnach ist die Länge zwischen Ohrläppchen und Brust eines Sklaven sechs Zoll. Dieses „Sechsfache“ dient zur Preisangabe wie im Zitat anhand eines Pferdes gezeigt wird.

²³² *bahīm*: vor allem zur Beschreibung eines einfarbigen Pferdes, aber auch als Gegensatz zu *aḡarr* „weiß, hell strahlend, von edlem Charakter“ mit negativer Konnotation. Siehe Fischer 1965: 262 (Fußnote 2); Wahrmund gibt den Begriff in Bezug auf die Nacht als „schwarz“ wieder. Wahrmund 1877: s.v. *bahīm*

Auffallend ist, dass at-Tūnisī selten von Sklaven und ihrem Handel berichtet. Dies liegt jedoch sicherlich nicht daran, dass dieser unwichtig gewesen war oder at-Tūnisī den Sklavenhandel für falsch hielt. Im Gegenteil war dieser für at-Tūnisī wohl derart alltäglich, dass er es nicht für notwendig befand, näher darauf einzugehen. Es darf nicht vergessen werden, dass die Gesellschaft des Sudan auch am Beginn des 19. Jahrhunderts stark vom Sklavenhandel geprägt war, und dieser eine der wichtigsten Komponenten des Handels darstellte.

والأمور العظام عندهم تُباع بالرقيق فيقال: هذا الفرسُ بسُداسيِّين، أو بثلاثة سُداسيِّا. والسُداسيُّ عندهم العبدُ الذي إذا قيسَ بالشبر، من كَعْبِهِ إلى شحمةِ أذنه، كان طوله سِتَّةَ أشبار، والسُداسيَّةُ كذلك.

„Eine gewaltige Angelegenheit bei ihnen ist der Handel mit Sklaven. Es wird gesagt: Dieses Pferd ist das Sechsfache, oder drei [Mal] das Sechsfache. Das Sechsfache ist bei ihnen der Sklave [gibt bei ihnen der Sklave an], der, wenn man von seinem Knöchel bis zu seinen Ohrläppchen in Spannen der Hand misst, eine Länge von sechs Spannen [hat], und das Sechsfache ist genau dieses.“

4.2.11. Wunderbares

Seiten 329 bis 332, 339

Auf diesen Seiten beschreibt at-Tūnisī einen Raubzug, auf dem er ʿAbd al-Karīm b. Ḥamīs ʿArmān²³³, den Sohn eines *wazīr* des Sultans begleitete, da at-Tūnisī in seiner Schuld stand. Auch wenn at-Tūnisī nicht darauf eingeht, hatte der Raubzug wohl den Zweck der Erbeutung von Sklaven.²³⁴ Im Sultanat Darfur war es zu dieser Zeit üblich, Sklaven von den angrenzenden, nicht-muslimischen Bevölkerungen zu rauben.

فتوغلنا في بلاد الفرتيت مدة ثلاثة أشهر، وكنا في محل لا يوجد فيه شيء من البقول ولا الخضراوات.

²³³ Es ist nicht bekannt, um welchen *wazīr* es sich bei dem Vater ʿAbd al-Karīm b. Ḥamīs ʿArmāns handelt; der Sultan dürfte aber Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Faḍl sein, da dieser in der Zeit Muḥammad at-Tūnisīs herrschte (1254/1838-9). Siehe EI²: s.v. Dār Fūr & O’Fahey 1969 : 72

²³⁴ Tūnisī 1965: 329.: Kommentar der Herausgeber: 1

„Wir drangen für die Zeit von drei Monaten immer tiefer in die Gebiete al-Fartīt ein und waren an einem Ort [gelangten an einen Ort], an dem es weder Kräuter noch Gemüse gab.“

Dann sah at-Tūnisī einen Verkäufer mit Gemüse aus dem Darfur. Es war sehr frisch und saftig und als at-Tūnisī erfuhr, dass es erst an diesem Tag geerntet worden war, war er sehr überrascht, waren er und seine Begleiter doch bereits drei Monate aus dem Darfur unterwegs. Als der Verkäufer sah, dass at-Tūnisī sehr verwundert war, erklärte er ihm, es gäbe bei ihnen eine Gemeinschaft, die die Verwandlung beherrsche und lange Distanzen in kurzer Zeit überwinden könne.

فلما رأى عجابى قال لى: لا تعجب، فإن معنا جماعة من الثموركة، فيهم قوة التشكيل، ويذهبون إلى أبعد محل في أقرب زمن. فقلت: أريد أن ترينى أناساً منهم. فقال: لك ذلك.

„Als er [der Verkäufer] sah, dass ich verwundert war, sagte er: Wundere dich nicht, denn mit uns sind Leute von der Gemeinschaft der at-Tamūrka²³⁵, die die Kraft der Verwandlung haben und zu einem fernen Ort in kurzer Zeit gehen. Ich sagte: Ich möchte, dass du mir einen Menschen von ihnen zeigst. Und er sagte: So soll es sein. [wörtl.: Das ist für dich.]“

Der Verkäufer brachte die Gefolgschaft ʿAbd al-Karīms, zu der at-Tūnisī gehörte, zu der Gemeinschaft.

²³⁵ Tamūrka = Temūrka: eine Unterguppe der Fūr, Siedlungsgebiet um den Ġabal Marra: „El-Tūnisī correctly divides the race [Fūr] into KUNGÁRA, KARÁKIRÍT and TEMŪRKA. Roughly speaking, the first named are in the east, though they are to be found intermarried with other Fūr in the west. The KARÁKIRÍT are properly the people of Gebel Si, and the TEMŪRKA are in the south-west beyond Gebel Marra.[...] Their names are taken, not from a common ancestor, but either from some hill or valley, or some bird or beast or grass. [...] The most thickly populated part of the FŪR country proper is that lying south-west of Gebel Marra, and here, in so far as any single tribal name can be applied at all, the people are TEMŪRKA though the "upper classes" claim a KUNGÁRA connection. These parts, in the days when the FŪR ruled from Marra, were under a viceroy known as the Díma or Abo Díma. [...]The name TEMŪRKA at present is used to designate the less civilized element in the far south-west, who are feared on account of their power to transmogrify themselves into animals and to come to life again after death, and is almost a term of reproach.“ (MacMichael 1922: 94-96)

ولما أردنا الرحيل قال رئيسهم: إِنَّا نوصيكم إن رأيتم في طريقكم سباعاً فلا تمسوها بسوءٍ، لأن جميع ما ترونه من السباع في هذه الجهة منا. فقال الملك إذ ذاك: نحن نريد أن نسمع من بعض أصحابك الآن. فقال: سمعاً وطاعة. ثم ندب ثلاثة أنفار منهم سمّاهم، فقاموا وتوجّهوا إلى الخلاء، فغابوا قليلاً، ثم سمعنا زئير أسدٍ عظيم أزعج القلوب، وأفزع الدواب، فقالوا: هذه صوت فلان سمّوه، ثم سكّت. وزأر أسد آخر يقرب منه ثلاثة زأرات. فقالوا: هذه [صوت] فلان. ثم سكّت. وسمع بعد ذلك زئيراً أعظم من الزئيرين السابقين، حتى كادت أن تتخلع القلوب لسماعة، فقالوا: هذه صوت فلان. سمّوه وأعظموا أمره. ثم بعد قليل جاءوا على هيئةهم الآدمية، وقبلوا يد الملك. ففرح بهم وأكرمهم، وكساهم ثياباً فاخرة، وودّعناهم وارتحلنا، وحينئذ قال لى الملك: هؤلاء الطائفة هم الذين أثّروا بالبصل والفُقوس، ونحن في آخر دار فرتيت، انتهى.

„Als wir abreisen wollten, sagte ihr Anführer: Ich empfehle euch, falls ihr Löwen auf eurem Weg trifft, wünscht ihnen nichts Böses, denn alle Löwen, die ihr in dieser Richtung seht, sind von uns. Der *malik*²³⁶ [hier: °Abd al-Karīm] sagte daraufhin dies: Wir wollen jetzt einige eurer Freunde hören. Und er [der Anführer] sagte: Hören und gehorchen! Dann beauftragte er drei Personen von ihnen, sich zu erheben. Sie standen auf und begaben sich auf ein freies Feld und entfernten sich ein bisschen. Dann hörten wir das Gebrüll eines gewaltigen Löwen, das die Herzen beunruhigt und die Tiere erschrickt. Sie sagten: Die Stimme ist von jemanden, den sie nannten, dann Schweigen. Ein anderer Löwe in dessen Nähe brüllte drei Brüllen. Sie sagten: Das ist die Stimme von so-und-so, den sie benannten, dann Schweigen. Danach wurde ein Brüllen gehört, gewaltiger als die beiden vorigen, sodass durch das Hören beinahe die Herzen verlustig gingen. Sie sagten: Das ist die Stimme von so-und-so, den sie benannten und sie huldigten seine Sache. Dann kamen sie nach kurzer Zeit in ihrer menschlichen Gestalt und küssten die Hand des *maliks*. Er freute sich über sie, segnete sie, und hüllte sie in prächtiges Gewand. Wir verabschiedeten uns von ihnen und brachen auf. Damals sagte der *malik* zu mir: Diese Gruppe sind jene, die mit Zwiebeln und Gurken zu uns kommen. Und wir sind am Schluss [des Abschnitts] zu dem Gebiet al-Fartīt. Ende.“

Nach dieser wundersamen Erzählung, die at-Tūnisī nicht bewertet, folgt ein Abschnitt über Wahrsagerei aus dem Sand. Wahrmonds Übersetzung für *ar-rammāl* lautet folgendermaßen: „der aus Sandfiguren oder durch die Punktierkunst prophezeit, Wahrsager.“ Entgegen der negativen Assoziation, die das Wort Wahrsager_in im Deutschen oftmals auslöst, ist der *ar-rammāl* bei at-Tūnisī sicherlich nicht negativ besetzt.

²³⁶ Wehr 1985: s.r. m-l-k.: König, Herrscher, Monarch; hier wohl in der Bedeutung von Herrscher

ومما يلحق بهذه العجائب، وما يقوله الرّمّالون حين يضرّبون تخت الرمل، لأنهم يقولون كلاماً وقع الإنسان لا يعلم به أحد إلا الله تعالى. ويقولون على أمور تقع كأنّه يراها بعينه.

„Was diese Wunder betrifft, so sprechen sie die Wahrsager, wenn sie aus den Sandfiguren lesen. Denn sie sprechen Dinge, die dem Menschen passieren, von denen keiner außer Gott etwas weiß. Und sie sagen, dass Dinge geschehen, als ob sie sie mit eigenen Augen gesehen hätten.“

وضرب الرمل، وقال لى كلاماً كنت أكذّبه فيه، فوالله لقد وقع جميع ما قاله، وكأنه تكلم من اللوح المحفوظ، لم يحطى في كلمة.

„Er las aus dem Sand und sagte zu mir Worte, die ich zu Lügen erklärte. Aber bei Gott, alles geschah so, wie er es sagte, als ob er von der Schicksalstafel²³⁷ gesprochen hätte. Er irrte nicht in seinen Worten.“

At-Tūnisī ist sichtlich bewegt durch die Kunst des Wahrsagens, und traut sich nicht ein Urteil zu sprechen. Im Gegenteil, da er den Wahrsagern zuspricht, Dinge zu wissen, die sonst nur Gott allein wissen könne, betrachtete er diese wohl mit höchstem Respekt und Staunen.

At-Tūnisī scheint hier etwas erlebt zu haben, dass er weder verstehen noch in sein Analyseraster einordnen kann. Völlig verwundert über die Wahrsagekunst und die Fähigkeiten der Verwandlung und Überbrückung weiter Distanzen in sehr kurzer Zeit, die er selbst erlebt hat, kann er diese nicht als Schwindelei oder reinen Aberglauben abtun. Schließlich schreibt er, dass Gott allein die Beurteilung dieser Ereignisse obliege. Der Zustand at-Tūnisīs kann mit dem Konzept des „Draußen-Seins“ von Fabian und Greenblatts „Verwunderung“ beschrieben werden.²³⁸ In diesem Moment ist at-Tūnisī so erstaunt, dass er unfähig ist, das Gesehene zu beurteilen. Durch seinen Zustand entfernt er sich von den Diskursen, die ihn ansonsten angeleitet hätten.

²³⁷ Die Schicksalstafel als „häufiges Motiv der mesopotamischen Texte [...] *tuppi šīmāti*, wörtlich die Tafel der Schicksale. Sie ist eine Urkunde, deren Besitz dem Besitz des Kosmos gleichkommt. Diese Tafel enthält Informationen über das Leben der Menschen und Götter, über deren Schicksale, Funktionen, usw.“ (Balogh: 174)

²³⁸ siehe: „2. Methodik“

4.2.12. Schlussfolgerungen: Eve Troutt Powell und at-Tūnisī

Powell analysiert in ihrem Artikel wie sich mit den Berichten der zu verschiedenen Zeiten lebenden Reisenden at-Tūnisī, Selim Qabudan und at-Tahtawi der Rassismus nach und nach verhärtete. Sie hebt weiter, zumindest in Bezug auf at-Tūnisī richtig hervor, dass der Prozess des Schreibens von Reiseberichten von Europäern beeinflusst wurde. So hat at-Tūnisī den Bericht auf Bitte des Franzosen Dr. Perron erst 20 Jahre nach seiner eigentlichen Reise verfasst. Powells Conclusio am Ende ihres Kapitels über die Reisenden des 19. Jahrhunderts scheint aber etwas undifferenziert, wenn sie argumentiert, dass die Franzosen von den ägyptischen Eliten und Intellektuellen als „guides“ betrachtet wurden und durch die Ägypten-Expedition „a sense of empire, and not only a passiv one“²³⁹ in den Ägyptern und Ägypterinnen geweckt wurde. Dabei zitiert sie den französischen Geographen M.P.S. Girard, der Teil der „Expedition“ Napoleons war:

“Already our expedition in Egypt has familiarized its inhabitants with ways of life other than theirs; it has expanded their ideas, and weakened their prejudices; they have seen the superiority that the practice of our modern arts gives us and they are better disposed to practice these themselves than they were.”²⁴⁰

Weiter bemerkt sie, dass M.P.S. Girard mit seiner Bemerkung Recht habe.

“Girard was correct, if not a little vainglorious. Although the process took years to develop, under Muḥammad ʿAlī's rule Egyptians learned to appreciate a sense of belonging to a particular culture, translating definitions from French and other European texts, and learned well the lessons of empire. And as they learned these lessons, they drew different maps of Sudan, with one increasingly defined borderline around the two territories, yet with ever harsher distinctions drawn between their cultures“²⁴¹

Mit diesen Schlussfolgerungen versetzt Powell die Ägypter und Ägypterinnen in eine passive Rolle, in der sie von den Europäern und Europäerinnen lernen und deren Konzepte übernehmen. Natürlich kann nicht verneint werden, dass viele Akteure des arabischen Raums, beispielsweise

²³⁹ Powell 1999: 424

²⁴⁰ M.P.S. Girard zit. nach. Powell 1999: 424

²⁴¹ Powell 1999: 424

Muḥammad ʿAlī, europäische Ideen aufgriffen und versuchten, dadurch ihre Staaten zu modernisieren.²⁴² Dabei darf allerdings die performative Kraft Ägyptens und die Hybridisierung, die von Homi Bhabha beschrieben wird, nicht außer Acht gelassen werden, durch welche sie diese Konzepte veränderten und mit eigenen Ideen anreicherten. Darüber hinaus blickte Ägypten zur Zeit der Besetzung des Sudan auf eine lange Geschichte großer Reiche zurück. Wenn diese auch sicherlich nicht als Kolonialreiche bezeichnet werden können, kann nicht von einem völlig neu erlernten „sense of empire“ gesprochen werden. Wahrscheinlich ist, dass Muḥammad ʿAlī durch den europäischen Kolonialismus in seinem Vorhaben, den Sudan zu annektieren, beeinflusst wurde.

²⁴² siehe „3.3.1. Geschichte Ägyptens“

5. Conclusio

Das allgemeine Ziel dieser Masterarbeit war es, der Frage nachzugehen, auf welche Weise at-Tūnisī über den Sudan berichtet. Die Fragestellungen wurden dabei wie folgt formuliert:

Was sind die Beweggründe der Reise? Müssen der Reisebericht und sein Autor als bloßer Reproduzent vorherrschender Diskurse gesehen werden, oder werden in den Berichten auch Passagen individueller Erfahrungen gefunden?

Und noch einmal die Hypothesen:

1. Der Reisebericht ist durch starken Rassismus und Imperialismus gegenüber dem Gebiet und der Bevölkerung des Sudan gekennzeichnet.
2. At-Tūnisīs Bericht enthält Formen des imperialistischen Diskurses, im Sinne des „Mappings“, also der Kategorisierung und Systematisierung der sudanesischen Bevölkerung und des sudanesischen Gebiets. At-Tūnisīs Bericht stellt dabei aber keine bloße Übernahme „europäischer“ Diskurse da.
3. Dichotome Darstellungen und Abgrenzungen des „Ich“ gegen „die Anderen“ dienen der Herausformung der eigenen Identität und der Zugehörigkeit zu einer Gruppe.

At-Tūnisī reiste 1803 im Alter von vierzehn Jahren in den Darfur um seinen Vater zu suchen. Er hatte also im Unterschied zu vielen Reisenden des Westens sehr konkrete private Gründe. Er war nicht im Auftrag einer geographischen Gesellschaft oder einer Regierung unterwegs. Auch hatte er augenscheinlich keine Intentionen, einen Bericht über seine Reisen zu verfassen. Erst 20 Jahre später schrieb er ihn auf Bitte des Franzosen Perron nieder, der at-Tūnisī in Kairo traf. Die Authentizität und der Gehalt von at-Tūnisīs Angaben und Anschauungen wird dabei aber in keiner Weise geschmälert.

Fakt ist, dass at-Tūnisīs Text vielerlei Rassismen enthält. Er teilt die Bevölkerung unterschiedlichen Kategorien zu und begründet in pseudowissenschaftlichem Stil, welche *Racen* schöner, entwickelter und besser seien als andere. Dabei nutzt er Farben als Marker. *ʿAḥmar* Rotbraun, *ʿabyaḍ* Weiß und *ʿaswad* Schwarz dienen zur Abgrenzung zwischen Arabern und Araberinnen, Europäern und Europäerinnen und Sudanesen und Sudanesischen.

Bezüglich seiner Sprache, ist at-Tūnisī's Bericht vielseitig. So weist der Text Einflüsse der gesprochenen Sprache auf und zeichnet sich auch durch Metaphern und Reim aus. Das arabische Farbsystem beinhaltet dabei eine Vielzahl an Ausdrucksmöglichkeiten und Bedeutungen und auch in at-Tūnisī's Bericht werden sprachliche Bilder oftmals durch Farben gebildet, so etwa das Bild der „roten Augen“, das die einheimische Bevölkerung als grausam darstellen soll.

Ebenso wie der europäische Reisebericht am Beginn des 19. Jahrhunderts, bedient sich auch at-Tūnisī eines Stils, der zwischen persönlichen Anekdoten und formalen Beschreibungen wechselt. Besonders deutlich wird das bei einem Vergleich zwischen at-Tūnisī's Beschreibung der Stämme des Darfur und jenen Berichten, die er zu seinen Begegnungen mit der einheimischen Bevölkerung verfasste. Während er in ersterem gut strukturiert einen Stamm nach dem anderen beschreibt, erzählt er in den Anekdoten sehr informell von seinen Begegnungen und von der Furcht, die er bei diesen oftmals verspürte.

Die Tatsache, dass at-Tūnisī seinen Bericht erst 20 Jahre nach seinen eigentlichen Reisen verfasste, bringt das Problem mit sich, dass nun zwei verschiedene *Sehepunkte*, der des jungen und der des erwachsenen at-Tūnisī ihren Einfluss in dem Bericht hinterließen. Welcher für das Verfassen des Berichts ausschlaggebender war, lässt sich hier nicht ergründen. Wichtig ist aber, dass sich weder die formal-strukturierte Form, noch die Rassismen auf das bloße Erlernen eines „europäischen Stils“ reduzieren lassen können. Natürlich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass at-Tūnisī in Kairo für Muḥammad ʿAlī arbeitete und Kontakt zu Europäern und Europäerinnen hatte. Sicherlich wurde er in seinem Denken und in seinen Anschauungen auch von seiner Umwelt beeinflusst. Seinen Bericht aber auf diese Einflüsse zu reduzieren ginge zu weit.

An einigen Elementen wird die Eigenständigkeit von at-Tūnisī's Bericht besonders deutlich. Ein Beispiel dafür sind die religiösen Bezüge in seinem Bericht. At-Tūnisī dürfte ein tief religiöser Mensch gewesen sein und nicht wenige Kapitel beginnen mit der Preisung Gottes. Dabei werden auch etwaige Charakteristika von Stämmen sowie Naturerscheinungen mit der Schöpfung Gottes begründet beziehungsweise erklärt. Wie im Abschnitt „Wunderbares“ dargelegt, stößt at-Tūnisī durch seine „magischen“ Erlebnisse an seine Grenzen und beschließt schließlich, dass Gott alleine die Beurteilung über Wahres und Falsches obliegt.

Andererseits sind aber auch die Bezüge auf Europa beziehungsweise die häufigen gemeinsamen Nennungen von Europa und der Arabischen Welt Beweise für die Eigenständigkeit des Berichts von at-Tūnisī. An diesen wird deutlich, dass in at-Tūnisī's Entwicklungsmodell die arabischen Ethnien, wenn nicht über ihnen, so zumindest auf gleicher Höhe mit den Europäern und

Europäerinnen stehen. Die Darstellung des positiven arabischen Einflusses auf die sudanesishe Bevölkerung, beispielsweise etwa durch die Keuschheit der arabischen Frauen, soll die Großartigkeit der Araber_innen unterstreichen.

Wichtig ist festzuhalten, dass auch at-Tūnisī als Reisender des Südens nicht frei von rassistischen Vorurteilen war und daher nicht nur „Opfer“, sondern auch „Täter“ war. Indem er über andere sprechen konnte und über diese einen Reisebericht verfasste, übte auch er die Macht des Diskurses aus. Ein großes Anliegen der Arbeit war es, aufzuzeigen, dass Gesellschaften und Menschen zu komplex sind, als dass sie in „Opfer“ und „Täter“ eingeteilt werden könnten. Im Sinne Homi Bhabhas soll der Handlungsspielraum jeder einzelnen Person herausgestrichen werden, durch welchen sie in keine der durch Bedeutungen aufgeladenen Kategorien von „Orient versus Okzident“, „Kolonialisierte versus Kolonialisierende“, oder auch „Entwicklungsland versus Industrieland“ eingeteilt werden kann.

Weiters muss hervorgehoben werden, dass es sich bei at-Tūnisīs Reisebericht nicht einfach um die Übernahme verschiedener Diskurse handelt. Insbesondere durch das „Draußen-Sein“ beziehungsweise die Verwunderung ist ein Ausbrechen aus diesen möglich. Das „Draußen-Sein“ ergab sich bei at-Tūnisī nicht nur durch Verwunderung, sondern auch durch Angst, die er beispielsweise am Beginn seiner Reise verspürte. Um diese zu bekämpfen, bediente er sich Dichotomien, die Zugehörigkeiten schafften und sein Selbstbewusstsein stärkten. Für die Verfasserin der Arbeit war es außerdem wichtig, sich den eigenen *Sehepunkt* auf das Thema bewusst zu machen und diesen zu reflektieren, um so den gedanklichen Handlungsspielraum zu erweitern.

Darüber hinaus ist es wichtig zu erwähnen, dass at-Tūnisī auch innerhalb der Bevölkerung des Darfur Unterschiede machte. Während er die Bergbevölkerung beispielsweise als „wild und grausam“ beschrieb, wurden seine fūrischen Begleiter auf eine höhere Ebene gestellt.

Die Komplexität der Analyse verdichtet sich weiter, nehmen wir die Ebene der Diskurse **über** at-Tūnisī und seinen Bericht hinzu. Die Vorwörter von Perron und St. John, sowie die viel später erfolgte Sekundärliteratur von O’Fahey, Coletti und Powell, sowie nun auch diese Arbeit, zeigen die Vielfalt der Analyseebenen deutlich auf.

Ebenso ist auch die Rolle der einheimischen Bevölkerung zu erwähnen, die nicht einfach passiv von at-Tūnisī beobachtet wurde, sondern ihrerseits auch ihn beurteilte und in verschiedene Schemata einteilte.

Die Frage nach dem Imperialismus kann an dieser Stelle nur unzureichend beantwortet werden. So muss verneint werden, dass in den hier behandelten Stellen eindeutig imperialistische Motive zu finden sind. Allein der Reisezweck at-Tūnisīs, der ein rein privater war, spricht

dagegen. Allerdings bedeutet das nicht, dass Ägypten keine imperialistischen Ambitionen gegenüber dem Sudan hatte, oder auch at-Tūnisī von einer Annexion des Darfur, der erst 1874, also nach at-Tūnisīs Zeit, annektiert wurde, Abstand genommen hätte. Im Gegenteil wird die Eroberung des Sudan durch Muḥammad ʿAlī im Jahr 1820 oftmals als Kolonialisierung des Sudan betrachtet.

An dieser Stelle möchte ich noch folgende Anmerkungen zu den Begrifflichkeiten machen: Die Verfasserin vertritt die Sichtweise, dass das bloße Weglassen „schwieriger“ Begriffe meist zur Folge hat, dass an deren Stelle andere Begriffe mit gleichen oder ähnlichen Bedeutungen treten. Das Weglassen dieser Begrifflichkeiten führt außerdem oftmals dazu, dass sich deren negative Bedeutungen verfestigen. Im Gegenzug ging es in dieser Arbeit auch darum, schwierige Begriffe nicht einfach auszutauschen, sondern deren Bedeutung zu dekonstruieren. Dadurch wurde auch der etwas provokative Titel für diese Masterarbeit gewählt, der mit „Reisebericht eines *Orientalen*“ den Begriff des „Orients“ nicht einfach weglässt, sondern bewusst gebraucht und mit anderen Bedeutungen anzureichern versucht.

Während die von mir übersetzten Stellen genau analysiert wurden, muss dem/der Leser_in auch bewusst sein, dass es sich bei at-Tūnisīs Reisebericht um ein 450-Seiten Werk handelt und davon hier nur ein kleiner Teil behandelt werden konnte. *Taṣḥīḍ al-ʿaḍḥān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-s-sūdān* sollte also weiterhin Untersuchungsgegenstand bleiben. Reiseberichte von Autoren und Autorinnen des Südens sind auch aufgrund der benötigten Sprachenkenntnisse selten im Blickpunkt der Forschung. Der kleine Einblick in die Methodik um die Analyse von Narrativen zeigt aber auf, welche Vielzahl an Möglichkeiten für eine Analyse von at-Tūnisīs Bericht bleibt. Beispielsweise wäre es höchst spannend, die Rolle der sudanesischen Frauen in einer eigenen Arbeit zu behandeln. Wie steht at-Tūnisī zu ihnen? Und sind sie, wie es in dieser Arbeit den Anschein hat, in dem Narrativ rein passiv Beobachtete, deren Maß an Schönheit den „Entwicklungsgrad“ eines Stammes angibt, oder schlüpfen sie auch in die Rolle sprechender Protagonisten und Protagonistinnen? Auch der Rolle der sudanesischen Reisebegleiter könnte man eine eigene Arbeit widmen.

Ziel dieser Arbeit war es, durch ein Mehr an Analysekategorien und Ansätzen einen, wenn auch nicht ganzheitlichen, so doch vielseitigen Einblick in at-Tūnisīs Reisebericht zu geben.

Bibliographie

Primärquellen

St. John, Bayle. 1854. *Travels of an Arab Merchant in Soudan. (The Kingdoms of Central Africa)*. abridged from the french. London: Chapman and Hall.

Tūnisī, Muḥammad Ibn-‘Umar at-. 1845. Voyage au Darfour, Traduit de l’arabe par le Dr. Perron. Paris: Benjamin Duprat.

Tūnisī, Muḥammad Ibn-‘Umar at-. 1965. *Taṣḥīd al-adhān bi-sīrat bilād al-‘arab wa-'s-sūdān*. al-Qāhira : ad-Dār al-Miṣrīya li-'t-Ta'lif wa-'t-Tarğama.

Sekundärquellen

Balogh, Csaba. "Schöpfung und Geburt. Anthropologische Begrifflichkeit in Psalm 139,13-16". *Sacra Scripta* 2:147-176.

Behnstedt, Peter; Woidich, Manfred. 1988. *Die ägyptisch-arabischen Dialekte*. Band 3. *Texte II Niltaldialekte; III Oasendialekte*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Benjamin, Walter. 1997. „The Translator’s Task.“ *Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 12/2, 151-165.

Bhabha, Homi K. 1995. „Signs Taken for Wonders“ “ In *The Post-colonial Studies Reader*. Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London, New York: Routledge, 29-35.

Biger, Gideon. 1978, „The First Map of Modern Egypt Mohammed Ali’s Firman and the Map of 1841.“ *Middle Eastern Studies* vol. 14/3, 323-325.

Boahen, A.Adu. 1964. Britain, the Sahara, and the Western Sudan. 1788-1861. Oxford: Clarendon Press.

Borg, Alexander.2007. „Towards a history and typology of color categorization in colloquial Arabic“ In *Anthropology of Color : Interdisciplinary Multilevel Modeling*. Eds. Dedrick, Don; Paramei, Galina V.; MacLaury, Robert E.. Amsterdam : John Benjamins Publishing Co, 263-295.

Bourdieu, Pierre. 1998. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Carbonell i Cortès, Ovidi. 2002. *Übersetzen ins Andere. Der Diskurs über das Andere und seine Übersetzung. Exotismus, Ideologie und neue Kanones in der englischsprachigen Literatur*. Studien zur Translation, Bd. 12, Herausgegeben von Mary Snell-Hornby. Tübingen: Stauffenberg

Chouin, Gérard. 2001. „Seen, Said, or Deduced? Travel Accounts, Historical Criticism and Discourse Theory: Towards an „Archeology“ of Dialogue in the Seventeenth-Century Guinea.“ *History in Africa*, vol. 28, 53-70.

Coletti, Alessandro. 1984. „Muḥammad ibn ʿUmar di Tunisi (1789-1857) e la sua *riḥla* nel sudan.“ In *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*. vol 1., 249-251.

Fabian, Johannes. 2001. *Im Tropenfieber: Wissenschaft und Wahn in der Erforschung Zentralafrikas*. München: Beck

Fischer, Wolf Dietrich. 1965. *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Fischer-Kattner, Anke. 2015. *Spuren der Begegnung. Europäische Reiseberichte über Afrika 1760-1860*. Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 91. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Foucault, Michel. 2003. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer

Fritsch, Katrin. 2009. „You have everything confused and Mixed Up...!“ Georg

Greenblatt, Stephen. 1991. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin: Wagenbach.

Griesebner, Andrea. 2005. *Feministische Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*. 2. überarb. Auflage, Wien : Löcker

Heimann-Seelbach, Sabine. 2003. „Subjektivität zwischen Heilsordnung und Weltordnung: Stephans von Gumpenberg *warhafftige Beschreybung der Meerfahrt* (1417/18).“ In *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 19. bis 24. Juni 2000 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Herausgegeben von Xenja von Ertzdorff und Gerhard Giesemann unter Mitarbeit von Rudolf Schulz. Amsterdam, New York: Rodopi, 109-133.

Heintze, Beatrix. 2002. *Afrikanische Pioniere. Trägerkarawanen im westlichen Zentralafrika (ca. 1850-1890)*. Frankfurt am Main: Lembeck.

Hill, Richard. 1956. „The Search for the White Nile's Source: Two Explorers Who Failed.“ *The Geographical Journal* vol.122/2., 247-250.

Hinds, Martin; El-Said Badawi. 1986. *A Dictionary of Egyptian Arabic, Arabic- English*. Beirut: Librairie du Liban.

Holt, Peter Malcolm; Daly, Martin W. 1988. *A history of the Sudan: from the coming of Islam to the present day*. 4th ed.. London [u.a.]: Longman.

Hourani, Albert. 1992. *Die Geschichte der Arabischen Völker*. Frankfurt am Main: S. Fischer

Jones, Adam. 1994. „Drink Deep, or Taste Not: Thoughts on the Use of Early European Records in the Study of African Material Culture.“ *History in Africa*, vol. 21, 349-370.

Kainbacher, Paul. 1992. *Die britische Kolonialherrschaft in Ägypten und ihre Auswirkungen auf den heutigen Staat*. Diplomarbeit, Universität Wien.

Kapteijns, Lidwien. 1989. „The Historiography of the Northern Sudan from 1500 to the Establishment of British Colonial Rule: A Critical Overview.“ *The International Journal of African History* vol. 22/2, 251-266. 10.

Khalid Rabab'ah & Emad Al-Saidat. 2014. „Conceptual and Connotative Meanings of Black and White Colours: Examples from Jordanian Arabic.“ *Asian Culture and History* vol. 6/ 2, 255-260

Kilpatrick, Hilary. 2008. „Between Ibn Baṭṭūṭa and al-Ṭaḥṭawī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period.“ *Middle Eastern Literatures* vol. 11/2, 233-248.

MacMichael, H. A.. 1922. *A History of the Arabs in the Sudan. And some account of the people who preceded them and of the tribes inhabiting DÁRFŪR*. vol.1. Cambridge: University Press.

Mills, E. David. 2004. „Egyptian Investment in the Sudan: Assistance or Exploitation?“. *Middle Eastern Studies* vol. 40/2, 1-23.

Montrose, Louis. 1991. „The Work of Gender in the Discourse of Discovery.“ *Representations*, No. 33, Special Issue: The New World, 1-41.

Moorhead, Alan. 1973. *The White Nile*. London: Penguin Books

O'Fahey. 1969. „Al-Tunisi's travels in Darfur“ *Research Bulletin: Centre of Arabic Studies*. 66-74.

Osterhammel, Jürgen. 2001. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht

Paret, Rudi (Übersetzer). 1962. *Der Koran*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag.

Powell, Eve.M. Troutt. 2003. *A different shade of colonialism: Egypt, Great Britain, and the mastery of the Sudan*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Powell, Eve.M.Troutt. 1999. From Odyssey to Empire: Mapping Sudan through Egyptian Literature in the Mid-19th Century. *International Journal of Middle East Studies* vol. 31/3, 401-427.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge

Reilly, Benjamin. 2016. „Arabian Travellers, 1800-1850: An Analytical Bibliography.“ In *British Journal of Middle Eastern Studies* vol 43/1, 71-93.

Said, Edward W.. 1981. *Orientalismus*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein

Said, Edward W.. 1985. „Orientalism Reconsiderd.“ *Cultural Critique*. No.1., 89-107.

Said, Edward W.. 1995. „Orientalism“ In *The Post-colonial Studies Reader*. Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London, New York: Routledge, 87-91.

Schweinfurth, Knowledge and Cartography of Africa in the 19th century. *History in Africa* 36., 87-101.

Spary, E.C. 2000. *Utopia's garden : French natural history from Old Regime to Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Splitter, Gerd. 1996. „Exploreres in Transit: Travels to Timbuktu and Agades in the Nineteenth Century.“ *History and Anthropology*“ vol. 9/2-3, 231-253.

Wahrmund, Adolf. 1877. *Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache*. Band 1 und 2. Giessen: J. Ricker'sche Buchhandlung

Warburg, Gabriel R. 2007. „The Search oft he Sources oft he White Nile and Egyptian – Sudanese Relations.“ *Middle Eastern Studies* vol. 43/3, 475-486.

Warburg, Gabriel R.. 1992. *Historical Discord in the Nile Valley*. London: Hurst&Company

Warburg, Gabriel. 2005. „European Travellers and Administrators in Sudan before and after the Mahdiyya.“ *Middle Eastern Studies* vol. 41/1, 55-77.

Wehr, Hans. 1985. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage; Wiesbaden: Harrassowitz

Witte, Markus. „Völkertafel“, In *Das Bibellexikon*, Juli 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/voelkertafel/ch/08c4caec3e1d20596ed190cf21968946/>, Zugriff: 25.8.2016

Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics:

Procházka, Stephan, „Color terms“, in: *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, Managing Editors Online Edition: Lutz Edzard, Rudolf de Jong. Consulted online on 03 January 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1570-6699_eall_EALL_SIM_000001

Encyclopedia Judaica:

Young, Dwight, Elimelech Epstein Halevy, and Haïm Z'ew Hirschberg. "Noah." *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 15. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 287-290. *Gale Virtual Reference Library*. Zugriff: 7 Sept. 2016.

Encyclopaedia of Islam¹:

Streck, M., „al-Tūnisī“, in: *Enzyklopaedie des Islām: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Bd.4*, Hrsg. von Houtsma, Martin Theodor et alii, Leiden 1934, 938-941.

Encyclopaedia of Islam²:

Ayalon, D., „Mamlūk“, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0657

Bowen, H., “Agha”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0361

Duri, A.A., “Amīr”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0602>

Gilliot, Cl., “Ṭabakāt”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1132>

Heller, B., “Nūḥ”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 07 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5966

Holt, P.M., “Dār Fūr”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0151

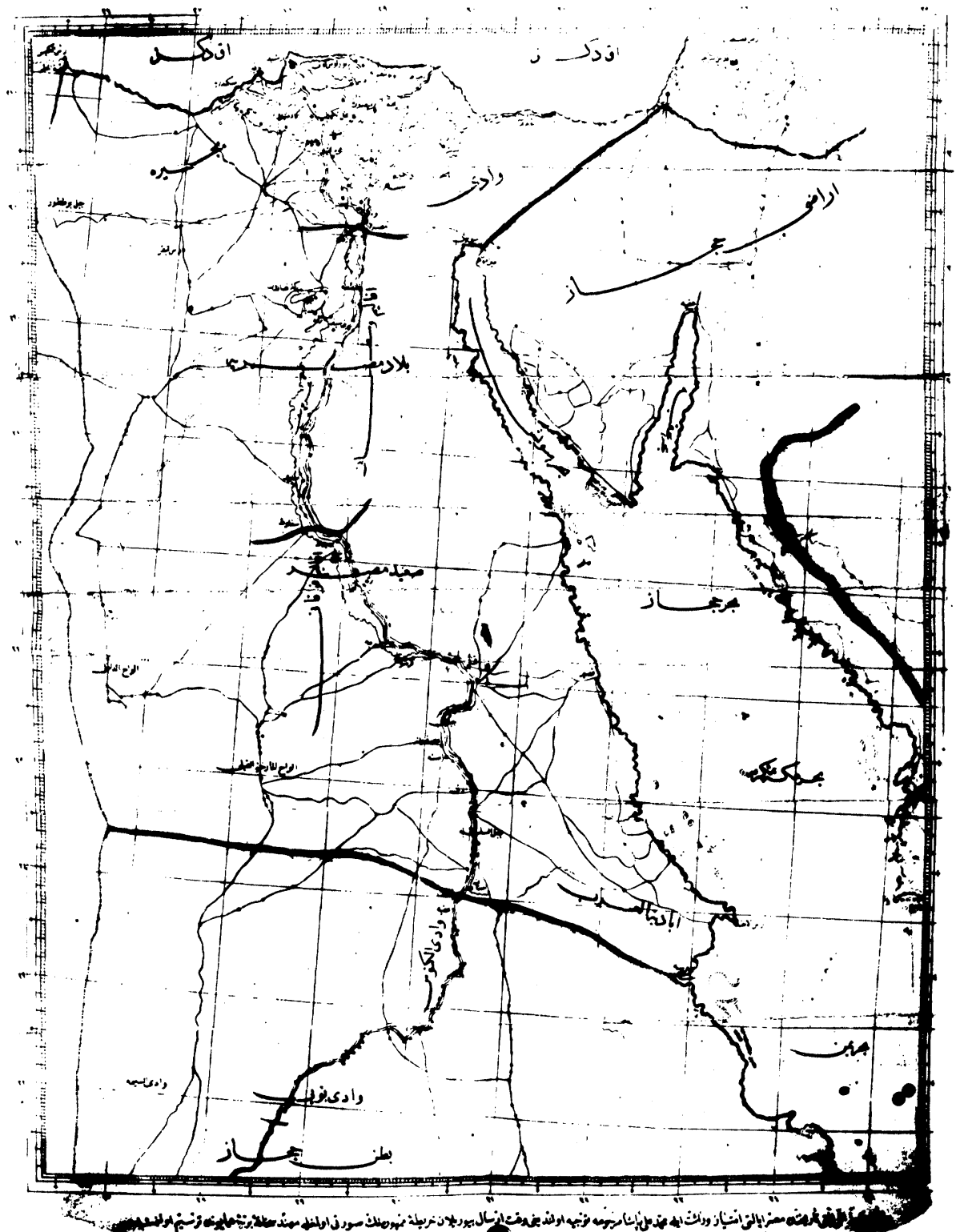
Jomier, J., “al-Fuṣṭāt”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 07 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2409

MacDonald, D.B., “Faḳīḥ”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2248

Madelung, W., “al-Mahdī”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 August 2016 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0618>

Morabia, A., “Lawn”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 07 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0577

Appendix 1: Map of Egypt 1841



Quelle: Biger 1978: 324

البَابُ الثَّانِي

من المقدمة

[الرحلة من القسطنطينية إلى دارفور]

لما امتطينا الدهماء لهذا السفر العظيم ، قلنا : « بِسْمِ اللَّهِ تَجَرُّهَا وَمُرْسَاها إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ »^(١) ولما أقلعنا عن ساحل القسطنطينية ، ناوين^(٢) البعد والشطاط^(٣) ، تذكرت متاعب الأسفار ، وما يحصل فيها من الأخطار ، خصوصاً لمن كان حاله كحالي في الفقر المدقع ، والعسر المكنع . وتوسوس صدرى وانزعج ، وبقيت في مشقة وخرج ، لاسيما وقد وجدت نفسي ، مع غير أبناء جنسى ، بل بين (٤٠) أقوام لا أعرف من حديثهم إلا القليل ، ولا أرى فيهم وجهاً صبيحاً جميل^(٤) . فقلت ودمعي بادي^(٥) :

فجسمك مع ثيابك والمحيّا سواد في سواد في سواد .
وندمت على تعريى بنفسي مع أبناء حام ، وتذكرت ما بينهم من العداوة لأبناء سام ،

(١) سورة هود ، آية ٤١ .

(٢) كذا في الأصل ، وهي صيغة عامية . والصواب : ناوين ، بياء واحدة .

(٣) الشطاط والبعد مترادفان .

(٤،٥) عدل المؤلف عن نصب « جميل » مراعاة للسجع ، كما كتب لفظ « بادي » بالياء ليتناسب في السجع مع كلمة : « سواد » في آخر البيت التالى .

فداخلى من الهلع مالا أقدر على وصفه ، حتى كدت أن أطلب الرُّجوع ، إلى الربوع .
ثم أدركتني ألطفُ الله الخفيّة ، وتذكرتُ ما مُدحت به الأسفار على السنةِ
البُلغاء الأدبية ، خصوصاً ما ورد في الأثر ، عن خالقِ البشر : « سافر أحدث لك رزقاً
جديداً » . وإن أفضل الأنام ، سافر من مكة إلى الشام . وقد قالت العلماء : إن السفرَ
يسفر عن أخلاق الرجال ، وهو المميز للذكور عن ربّات الحِجال . وقد قيل : إن الدرَّ
لو لم ينقل من معدنه لما رُصّعت به التيجان ، ولو لم يسر البدر لكان في غاية النقصان .
قال الشاعر ، من الكامل :

سافر تنل رتب المكارم والعلا فالدرُّ سار فصار في التيجان
والبدر لولا سَيرُهُ في أفقه ما كان إلا زائد النقصان
وقال الآخر ، من الطويل :

تعرّب^(١) عن الأوطان في طلب العلا وسافر في الأسفار خمس فوائد
تفرّج همّ واكتساب معيشة وعلم وآداب وصحبة ماجد
(٤١) وإن قيل في الأسفار ذلٌّ وغربة وتشتت شملٍ وارتكاب شدايد
فوت الفتى خيرٌ له من حياته بأرض هوانٍ بين واشٍ وحاسد
ولله درّ الطُّغرائي حيث يقول ، من البسيط :

إنّ العلا حدثني — وهى صادقةٌ فيما تحدّث — أن العزّ في النُقلِ
لو كان في شرفِ المأوى بلوغُ منى لم تبرح الشمس يوماً دارة الحملِ
على أنى لو كنت أقت بالقاهرة في هذا الحال ، ما كنت أرى فيها إلا الوبال ،
وحينئذٍ تمثلت بقول الطُّغرائي المفضل ، حيث قال ، من البسيط :

(١) في الأصل : تعرّب .

وبعد دار أبادِما دار رُونْجِيَه ودار فَرَاوْجِيَه ، لكن رُونْجِيَه من جهة المغرب ،
وفَرَاوْجِيَه من جهة المشرق . ودار فَنَقَرُوْ بعدَ دار فَرَاوْجِيَه . وبعدَ دار رُونْجِيَه
دار سِلَا^(١) ، لكن تميلُ إلى المغرب أكثر ، ولهذا يحكمها أهلُ الوَادَايَ .

واعلم أن جبل مَرَّة ليس جبلاً واحداً كله ، بل هو عدَّةُ جبالٍ كبار وصغار .
وقبل الدُّخُولِ في دار أبادِما ينقطع الجبل ، وتبقى أرضٌ سهلة يسكنها الفُلَّان ، حتى أنهم
يقرَّبون من المساليطِ من جهة المغرب . ويليهم بنو حِلْبَةِ والمَسِيرِيَّةُ الزُّرُق .
وجميع ما ذكرناه غيرُ البدو الحافين بها من شمالها وشرقها وجنوبها ، وغيرُ المولدين
من القبائل ، والفُورِ يسمُّونهم : الدَّارَاوِيَّة^(٢) ، أى المنسوين للدار ، فإنهم في الوسط
لا يُعتَبَرُونَ بقبيلة .

وإن أردتَ أن أبينَ لك كيفية دار الفُور ، ووضَعَ منازل هذه القبائل ، والأعراب

=الكنجارية بالعرب، أنه وفد على بلاد دارفور جماعة من عرب بنى هلال بقيادة أحمد
المعقور ، وانهم صاهروا الكنجارية وأن أسرة تدعى كيرا نشأت عن هذه
المصاهرة. ثم استطاعت هذه الأسرة بقيادة زعيمها سليمان سلونج أن تؤسس
سلطنة دارفور في القرن ١٧ م . ويسكن الكنجارية شرق جبل مرة ويسكن
الكراريت جبل سي . أما التموركة فيعيشون في الجنوب

Mac Michael, H.A. : op.cit. pp. 91-95.

(١) دار سلا هي دار صليح أو واداي . ويعرف الاقليم الجنوبي من واداي خاصة
بدار صليح فقط . قارن مقدمة Voyage au Ouaday, pp. 25-26.

(٢) المقصود بالداراوية هنا خليط من قبائل مختلفة ليست لهم عصبية .

المحتفين بها ، فها أنا أرسم لك ما هو على هيئة الجدول^(١) ، تقريباً للفهم ، وهو هذا .
فنفرض أن هذه الجهة هي جهة (١٣٣) الجنوب .

(١) يعنى بالجدول هنا : الخريطة •

(١٣٥) هذا وإن كنت لم أبين في هذا الجدول البيان الشافي، لعدم معرفتي بالرسم، ولضيق الورق، فهي^(١) في نفسها كذلك، لكن الماهر يستنتج منها صورة حسنة.

ثم اعلم أن أعمر البلاد من جهة الشمال بلاد البرقي والزغاوة، لكثرة ما فيها من العالم. وانظر حكمة الله: فإن القبيلتين في خط واحد، لكن البرقي أرق قلوباً، وأحسن وجوهاً، وأجل نساء، والزغاوة بالعكس.

كما أن الداجو والبيقو في خط واحد، وبنات البيقو أجل من بنات الداجو. وأما البرقي والتنجور، فيوجد في كل منهما المليح والقييح، لكن البرقي خائنون سراق ليلاً ونهاراً، لا يخافون الله ولا رسوله؛ والتنجور معهم بعض دين، وبعض عقل يمنعهم. وأما أهل الجبل، فكلهم على حد في الوحاشة والوخاشة^(٢)، لكن متى جئت في دار أباديما، تجد الرجال والنساء حسان^(٣)، فسبحان من هذا صنعه.

وأما المساليط فنسأوهم يسيين العقل، ويذهبن باللب. وأجل النساء في دار الفور على الإطلاق نساء العرب، بل ورجالهم كذلك. وبين الواداي ودارفور لا يوجد ساكن ألبتة، ما عدا أهل جبل تامة الذي سنتحدث عنه [ونذكر] أن السلطان صابون^(٤) — وهو سلطان الواداي — غزاه واستولى على أهله.

(١) أي: هيئة الجدول.

(٢) الوحاشة: الرداءة، من وخش الشيء بالضم رذل وصار رديئاً، أما الوحاشة فلفظة عامية بمعنى القبح.

(٣) كذا في الأصل، بدل: حسانا.

(٤) هو السلطان عبد الكريم ولقبه صابون. وهو حفيد السلطان محمد صليح. حارب عبد الكريم صابون أباه السلطان محمد درت وانتزع منه عرش السلطنة سنة ١٨٠٥ م. ونجح في بسط سلطانه على إقليم بجرمي الفنى فزادت ثروة البلاد وتوفى سنة ١٨١٥ حين كان يستعد لقتال حاكم برنو Barth, H.: Travels, III, pp. 530-531.

واعلم أن جميع (١٣٦) البلاد التي في دارفور مقسومة على أكابر الدولة ،
فكلّ منهم له فيها على قدر منصبه وحاله ، فأوسمهم داراً^(١) : أباديا^(٢) ،
والتكنياوي^(٣) ، لأن كلاً منهما تحت يده اثنا عشر ملكاً ، لكل ملك منهم عمل
مستقلّ ، ويسمّون ذلك الملك : شرتاي^(٤) .

(١) في الأصل : دار .

(٣٢) المعروف أن سلطنة دارفور تنقسم الى أربع ولايات يحكم كلا منها حاكم إقطاعي
(نائب سلطان) يلي منصبه بالوراثة وبتقليد من السلطان . وتلقب كل من
أولئك الحكام بلقب خاص ، هو «أباديا» لجنوب غرب دارفور ، و«التكنياوي»
للولاية الشمالية ، و « الأب شيخ » للولاية الشرقية . أما نائب السلطان
الرابع فهو «أباؤما - أباؤمانج» ويحكم مقاطعة جنوب شرق دارفور . وفي
(Balfour Paul : op.cit. p. 19) أن ألقاب نواب السلطان ليست مشتقة
من أعضاء جسم السلطان كما يقول التونسي ، بل ترجع الى
أسماء قبلية ، أي أن «أباديا» ينتسب الى مورمينجا ، و «التكنياوي»
الى كونيونجا ، و «أباؤما» الى بلدانجا أو سومينجا . أما الأب شيخ فلم يكن
كذلك لأنه خصى (Nachtigal : op.cit. p.418) . وتذكر المراجع أن
هذا النظام عدل في عهد السلطان محمد فضل وصارت الولايات تسمى
مقدوميات مفردة مقدومية يتولاها مقدوم بطريق التعيين لا الاقطاع ، كما
ألغى منصب الأب شيخ عقب النزاع الذي نشب بين الأب شيخ محمد كرا
والسلطان محمد فضل .
وبقيت المناصب الإقطاعية : أباديا والتكنياوي وأباؤما الى جانب المقاديم
وهو ما يعرف بالنظام المزدوج dual organization ، ثم مالبث منصب المقدومية
أن أضحي وراثيا بمرور الزمن كذلك

Arkell : S.N.R., XXXIII, Part I, pp. 132-133, Lampen : op.cit. pp. 201-202.
ومن الملحوظ هنا أن الحكام الإقطاعيين الأربعة القدامى كانوا من بين الأعضاء
الاثنى عشر الذين يتكون منهم مجلس السلطان ، وهو المجلس الذي كان يتولى
اختيار السلطان الجديد بعد السلطان المتوفى . أما عن عمل المقدم
واختصاصاته - وهي في الغالب نفس اختصاصات الوالي الإقطاعي القديم من

قبل - فانظرها في Beaton, A.C. : S.N.R., XXIX, II, p. 5.

(٤) راجع ما كتب عن هذا اللقب في ص ٦٨ حاشية ه .

فَأَبَادِيْمَا يَحْكُمُ عَلَى التَّمَوْرَكِه^(١) .
وَالسَّكَنْيَاوِي يَحْكُمُ عَلَى دَارِ الرَّغَاوَةِ وَالبَّرْتِي وَمَا وَلاَهُمَا^(٢) .
وَأَبَاوَمَا^(٣) وَيَسَاوِي السَّكَاْمَنَه^(٤) يَحْكُمُ عَلَى أَرْبَعَةِ مَلُوكٍ مِنَ الْمَسَالِيْطِ .
وَفُورَنْيَحْ أَبَا^(٥) يَحْكُمُ عَلَى أَرْبَعَةِ مَلُوكٍ مِنَ السَّكْرَاكْرِيتِ .
وَالْأُرُونْدُونِيْحْ^(٦) وَهُوَ وَجْهُ السُّلْطَانِ يَحْكُمُ عَلَى أَرْبَعَةِ مَلُوكٍ مِنْ بِلَادِ الْبِرْقَدِ ،

- (١) فى الأصل : التاموركه .
(٢) كذا فى الأصل وقد تكررت فى مواضع ، بدل : وليهما .
(٣) أنظر الصفحة السابقة حاشية (٢ ، ٣) .
(٤،٥) ليس لدينا من المراجع ما يساعد على التعريف بلقب الكامنه وأصل حامله سوى طبيعة عمله ، مع العلم بأنه لا يوجد للكلمة معنى فى أية لغة من لغات دارفور ، كما أنه لا يرمز لعضو من أعضاء جسم السلطان كما يقول التونسى . أما فى لغة كنورى فى برنو فان اللفظ مكون من كلمتين : الأولى «كام» بمعنى شخص ، والثانية «نى» ومعناها ملك . وربما كان المقصود به فى دارفور على هذا القياس الاستنتاجى - ظل السلطان أو نفسه الثانية . Cf. MacMichael : op. cit. p.95. Arkell: S. N.R. XXXIII, Part I, p. 142. أى « أبو الفور » . ولعله يرجع بنسبه الى بيت ملكى فوروى قديم . ويبدو أن صاحب هذا المنصب كان غالبا ما يطعم فى ملك دارفور . ومن ذلك ما يشير اليه ناخيتجال بصدد نزاع نشب بين السلطان أحمد بكر والكامنة . وفى ذلك تفسير لما جرى عليه الفور من قتل الكامنة اذا مات السلطان قتيلا ، بل يقال انه كان يقتل سواء قتل السلطان أو مات ميتة طبيعية . Arkell : S.N.R. XXXII, II, pp. 337 - 38. والكامنة حاكم أقطاعى على مقاطعة فى غرب دارفور ، غير أن مقره كان دائما بالعاصمة الى جوار السلطان ، وكان الكامنه ذا خبرة بتقاليد البلاد القديمة وعادات سكانها . ويقال انه كان زمن السلطان على دينار المسئول عن ترتيب زواج الميامر (الأميرات) . Arkell : S.N.R., XXXIII, I, P. 142. (٦) موظف أقطاعى يحكم اقليم البرقد من مقره بالعاصمة حيث يوجد السلطان ، وهو لا يمثل وجه السلطان ، بل عتبة باب السلطان فيما يراه آركل . وهو الموظف الذى يأذن لأصحاب الدعاوى وغيرهم ممن يريد مقابلة السلطان بالمشول بين يديه . ثم انه كان حاكم مدينة الفاشر العاصمة ورئيس البوليس بها وهو الذى يفصل فى القضايا الجنائية . Arkell : op. cit. p. 140. ويلاحظ أنه كان لكل شرطى موظف يحمل لقب أورووندولنج وكان يقوم فى الغالب بعمل القاضى . Cf. MacMichael : op.cit. p. 94.

والأب الشيخ يحكم على أربعة ملوك أيضاً .

وورنيج^(١) أبا يحكم على مَلِكِينَ .

وهذه البلاد غير بلاد الأمناء والأشراف والفقهاء العظام والقضاة ، وليس للسلطان

بلادٌ خالصة له إلا بيوت آبائه وأجداده ، مثل قرلي والرَّيل وتندلتي وغيرها .

ومحل حكم الأب الشيخ من أبي الجدول إلى الجنوب ، حتى يأخذ أيضاً قطعة

عظيمة من بلاد البرقد .

والأمناء يحكمون على جهة مرة .

وأما السلاطين الصفار^(٢) ، فإن كل سلطان منهم يحكم على بلاد جماعته ،

كالبرقو ، والميمه ، والتنجور ، والداجو ، والبيقو ، والزغاوة . وهؤلاء السلاطين لهم

إقطاع يتعيشون منها ، وإن كانت المملكة لها حاكم غيره . فمثلاً سلطان زغاوة حاكم

على جماعته ، مع أنه في دار (١٣٧) التكنياوي ، ولكن له إقطاع من زمن أجداده ،

لا يتعرض لها التكنياوي . وبقية البلاد يأخذ التكنياوي خيراتها ، وهكذا [الأمر

بالنسبة] لغيره من السلاطين الصفار .

وبقية الأقاليم غير الستة المذكورة حكامها ملوك .

وأما عرض دارفور ، فإنه من انحلال السكان بينه وبين دار صليح ، أي دار

(١) راجع حاشية ٣٢، ص ١٥٠

(٢) جرى الرسم في دارفور بأن يحتفظ بلقب سلطان رؤساء القبائل التي كانت فيما مضى تتمتع باستقلالها ، ثم خضعت لنفوذ سلطان دارفور وذلك بالرغم من تبعيتهم له وتلقى الأوامر منه .

من حضرة السلطان الأعظم ، والخاصان المكرّم ، سلطان العرب والعجم ،
الواثق بعناية الملك العدل الصبور ، السلطان محمد فضل المنصور ، إلى جميع ملوك
جبل مّرة .

أما بعد : فإن السيّد الشريف محمد التونسي ابن الشريف العلامة السيد عمر
التونسي ، التمس منّا إذناً في أن يرى الجبل وما فيه ، ويختبر ظاهره وخافيه^(١) ، وقد
أذناه^(٢) بذلك ، فلا يُمنع من محلّ يريد النظر إليه ، وأمر^(٣) كلّ ملك نزل به
أن يكرمه ويعظم مَلَقاه . وقد أحببته بفلقناويين^(٤) من خواصّ فلاقنتي ، ليكونا
واسطةً بينكم وبينه ، و [لِيَمَكِّنَا مِنْ] تبليغ الكلام ، ونيل المرام ، والسلام .
فتوجهتُ حبة الفلقناويين ، وعبدتي لي ، ورجل من أهل البلدة التي أنا فيها .
فسافرنا يومين ، وفي اليوم الثالث أتينا أطراف الجبل ، فنزلنا في بلدٍ يقال لها :
تُمْلِيه^(٥) ، ولها رئيس يقال له : الفقيه تَمْر ، وله ولدٌ يقال له : الفقيه محمد ، وآخر
يقال له : سليمان . فنزلنا في بيت رئيس البلدة ، وحضر هو وأولاده واستقبلونا بصدرٍ

-
- (١) كذا ، بدل : خافيه بفتح الياء ، وذلك مراعاة للسجع .
(٢) كذا في الأصل ، وهي عبارة عامية ، بدل : أذنا له في ذلك ، أى سمحنا له به
(٣) كذا في الأصل ، بهمزة مفتوحة على الألف الأولى وهمزة ساكنة على الثانية .
ومن هذه الطريقة في رسم اللفظ نرجح أن المؤلف يريد الصيغة العامية
لا الفصحى التي هي : أمر .
(٤) المفرد فلقناوى والجمع فلاقنة . ويقوم الفلقناوى عادة بعمل الحاجب والمترجم
والمراسلة كذلك Voyage au Darfour, p. 140.
(٥) يقع هذا المكان في وسط جبل مرة في منطقة الكراكرت حسبما جاء في خريطة
المؤلف المنشورة ضمن الكتاب . ويلاحظ أن المراجع المتداولة في هذه الحواشي
ليس فيها ما يساعد على التعريف به أكثر من هذا .

رَحِب ، فَأَخْبَرْنَاهُمْ بِمَقْصِدِنَا ، وَأَظْهَرْنَا لَهُمْ أَمْرَ السُّلْطَانِ ، فَاهْتَمُّوا حِينَئِذٍ بِشَأْنِي ،
وَأَعْظَمُوا ضِيَافَتِي ، فَبِتْنَا لَيْلَتَنَا تِلْكَ .

ومن الغد (١٣٩) تَوَجَّهُوا بِي إِلَى سَوْقٍ يُنْمَلِيهِ ، وَهُوَ سَوْقٌ يَعْمُرُ فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ ،
[و] يَحْضُرُهُ جَمِيعُ أَهْلِ الْجَبَلِ رِجَالًا وَنِسَاءً ، يَقْضُونَ مَصَالِحَهُمْ . فَرَأَيْتُ أَنْاسًا شَدِيدِينَ^(١)
السَّوَادِ ، حُمْرَ الْأَعْيُنِ وَالْأَسْنَانِ .

وَحِينَ رَأَوْنِي اجْتَمَعُوا عَلَيَّ ، مُتَعَجِّبِينَ مِنْ إِحْرَارِ لُونِي ، وَأَتَوْا إِلَى أَفْوَاجَا
أَفْوَاجَا ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقَعْ لَهُمْ رُؤْيُ عَرَبِيٍّ قَبْلَ ذَلِكَ ، وَأَرَادُوا قَتْلِي عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِهْزَاءِ
- وَكُنْتُ إِذْ ذَاكَ لَا أَعْرِفُ مِنْ لُغَةِ الْقَوْمِ شَيْئًا - فَمَا رَاعَنِي إِلَّا أَنِّي رَأَيْتُ مَنْ مَعِيَ مِنَ
النَّاسِ اخْتَطَفُوا سِلَاحَهُمْ ، وَجَرَّدُوهُ فِي وَجْهِهِ الْقَوْمِ ، وَحَالُوا بَيْنِي وَبَيْنَ الْقَوْمِ ، فَسَأَلْتُ
عَنِ السَّبَبِ ، فَقَالُوا لِي : إِنَّهُمْ يَرِيدُونَ الْفَتْكَ بِكَ . فَقُلْتُ : لِمَذَا ؟ فَقَالُوا :
لِقَلَّةِ عَقُولِهِمْ ، لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ : إِنْ هَذَا لَمْ يَنْضَجْ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ، وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ :
لَوْ نَزَلَتْ عَلَيْهِ ذَبَابَةٌ لَأُخْرِجَتْ دَمُهُ . فَقَالَ أَحَدُهُمْ : اصْبِرُوا ، وَأَنَا أَطْعَمُهُ بِجُرْبَةٍ ،
وَأَنْظُرَ مَقْدَارَ مَا^(٢) يَنْزِلُ مِنْهُ مِنَ الدَّمِ . وَحِينَ سَمِعْنَا مِنْهُمْ ذَلِكَ ، خِفْنَا عَلَيْكَ ،
وَأَحْطَيْنَا بِكَ .

ثُمَّ إِنَّ الْجَمَاعَةَ أَخْرَجُونِي مِنَ السَّوْقِ ، فَتَبِعَنِي خَلْقٌ كَثِيرُونَ ، فَطَرَدُوهُمْ عَنِّي بِكُلِّ
جَهْدٍ ، ثُمَّ ذَهَبُوا بِي إِلَى وَادٍ هُنَاكَ ، فَرَأَيْتُ فِيهِ نَخِيلًا وَأَشْجَارَ مَوْزٍ ، وَبَعْضَ أَشْجَارِ مِنَ
الْلَّيْمُونِ . وَرَأَيْتُ [مَا] قَدْ زُرِعَ فِي ذَلِكَ الْوَادِي مِنَ الْبَصْلِ وَالثَّوْمِ وَالْفُلْفُلِ الْأَحْمَرِ

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ ، وَهِيَ لَهْجَةٌ عَامِيَّةٌ ، بَدَلُ : شَدِيدِي السَّوَادِ . وَقَدْ مَضَى نَظِيرُ

لِهَذَا فِي ص ١٠٣ حَاشِيَةٌ ١ .

(٢) فِي الْأَصْلِ : مَا مَقْدَارُ .

— وهو قرون صغيرة رفيعة ، أكبرُ من حبِّ الشعير بقليل — والكمون والكسبرة ،
(١٤٠) والحلبة والقثاء والقرع شيء كثير . وكان ذلك في أيام الخريف ، وقد احمرَّ البلح ،
فقطعوا إلى عُرجونين من البلح أحمرَّ وأصفرَ ، وأهدوا إلى بُخْسة^(١) عسلٍ لم أر نظيره حسناً
وطعماً ولذّةً . وبتنا في أكرم ضيافة والدِّ عيش .

ولما أصبح الصباح طلبتُ التفرُّج ، فأخذوني ودخلنا الأودية ، فصرنا نقطع
واديًا^(٢) بعد واد . وبين كلِّ واديين أقلُّ من ميلٍ مسافةً ، وفي كلِّ وادٍ زرعٌ عجيب ،
وماء يتدفَّق على رملٍ كالفضة ، وقد أحاط الشجرُ به سياجاً من حافتيه ، يتمنى الناظرُ
ألا يفارقه . جلسنا على شاطئ الوادي في ظلِّ شجرة هناك ، وذُبح لنا كبشٌ سمين
وحنَّد ، فأكلنا منه إرادتنا ، ثم ذهبنا لبلد تحت الجبل ، فبتنا فيها في أكرم ضيافة .
ولما أصبحنا صعدنا الجبل ، فمكثنا صاعدين نحو ثلاث ساعات حتى علواناه ،
فرأينا فيه أمماً كثيرة ، وبلاداً متفرقة ، فأدخلونا على شيخ الجبل ، وكان حينئذ يسمى :
أبا بكر ، وهو جالس في خلوته . فلما دخلنا عليه ، وجدناه رجلاً مسنّاً قد ناهز الستين ،
وأثر فيه الكبر ، فسلمنا عليه ، فرحب بنا وأجلسنا .
لطيفة :

هذا الجبل لا يرتفعُ عنه السحابُ في السنة إلا أياماً قلائل ، ولكثرة المطر
يَزرعون القمح ، وينبتُ عندهم قمح لا يوجد نظيره إلا في بلاد المغرب ، أو في بلاد
أوروبّا ، لأنه حسن جداً . وبقية دارفور (١٤١) لا ينبتُ عندهم قمح لعدم الأرض

(١) البخسة : كلمة عامية سودانية معناها : اناء من الفخار يحفظ فيه الماء أو
السمن أو العسل .

(٢) في الأصل : واد .

الصالحه ، ولعدم الأمطار إلا ما قل ، كأرض كوبيه وكبكاية ، فإنه يُزرع فيها القمح ويسقى بماء الآبار ، حتى يتم نضجه .

ولزيارة الشيخ المذكور يوم معلوم من السنة ، تذهب إليه الناس من كل جانب ، ويقول لهم ما يحصل في جميع العام ، من قحط ومطر ، وحرب وسلم ، ورخاء وشدة ، ومرض وصحة ، والناس يعتقدون حقيقة ذلك ، فاختلف أهل دارفور في ذلك ، فمن قائل : إنه من طريق الكشف ، وإن كل من تولى شيخاً يكون ولياً ، وما يقوله للناس من طريق الكشف ، وهذا قول أهل العلم . ومن قائل : إن الجان يخبره بجميع ما يحصل ، وهو يقول للناس^(١) . وكلا القولين لا أعرف صحتها ، بل قد تقوّأت عنه أمور كثيرة ، وحصل ضدّها .

فأبرزنا فرمان السلطان ، وقرأه عليه الفقيه محمد ، فرحب وأكرم ، ودعا لنا بطعام ، ثم ضرب طبلاً يقال له : التنبّل . فجاء أناس كثيرون ، فانتخب من شبابهم نحو مائة نفر ، وأرأس عليهم رجلاً من ذوى قرابته يعرف بالشجاعة ، يقال له : الفقيه زيد . وأمره أن يكون معي هو والجماعة ، وأن يكونوا على أهبة وحذر من جهال أهل الجبل . ثم ركبنا وتوجّهنا إلى مكان هناك ، فيه جبل صغير وهو المسمّى : مرّة ، وسمّى الجبل كله باسم ذلك الحبل ، فرأينا فيه مكاناً أشبه بمعبّد ، جميع أهل الجبل (١٤٢) يعتقدون تعظيمه ، ويرون أن حرمة كرمه المساجد . فدخلنا فيه وقد أطلّته شجرة كبيرة ، بحيث صار لا تراه الشمس . جلسنا فيه قليلاً ، ورأينا فيه خدماً لتنظيفه ، واستقبال النذور من يأتي بها .

(١) قارن هذا بما جاء في ملاكميكل خاصاً بوجود بقايا عادات وثنية قديمة في دارفور .
Mac Michael, H.A. : op. cit., p.p.100 - 103.

ثم انتقلنا من ذلك المكان ، ومشى المسكرُ أماناً ، فلحق بنا عالمٌ كثير نساء ورجالاً ، وجعلوني أعجوبة^(١) ، وتسكالبوا وازدحموا علىّ ، وأراد العسكر تفريقهم^(٢) ، فما أمكن ذلك ، حتى قال بعضهم : إن السلطان أرسل لأهل الجبل رجلاً لم ينضج في بطن أمه ضيافة لهم . فقال بعضهم : هو آدمي . وقال آخرون : هو ليس بآدمي ، بل هو حيوان مأكول اللحم ، على هيئة الآدمي . لأنهم ينكرون أن يكون للآدمي لون أبيض أو أحمر . وهؤلاء القوم لا يعرفون من اللغة العربية إلا كلمتي الشهادة ، ويقولونها^(٣) مقطعتين مع العجمة القبيحة .

ولما عجز من معي عن^(٤) الدفع غنى ، جاءني الفقيه زيد ، وأمرني أن أستروجهي بلثام لا يظهر منه إلا الخدقتان . فتلثمت واحتاط بي العسكر ، وحين رأى السودان أنني تلثمت اختلط عليهم الأمر ، وسألوا : أين الأحمر ؟ قالوا : ذهب إلى السلطان . فانكفوا قليلاً .

وحيثنذ توجهنا إلى محلّ الحبس ، أرى السكّهوف التي فيها المحبوسون من أولاد الملوك والوزراء ، فمنعنا الحرس من الوصول إليها ، وكاد أن يقع بينهم وبين (١٤٣) جماعة شرّ . فتلافى الفقيه زيد الأمر ، وأخذ منّي الفرمان ، وذهب إلى رئيس الحرس وقرأه عليه . وعند ذلك امتثل وقال : إن كان ولا بدّ فليأت المأمور له بالتفرّج وحده ، وجميع من معه يجلس على بُعدٍ حتى يقضى شأنه ، ويرجع إليهم . فجاءني وأخبرني بذلك

(١) في الأصل : عجوبة .

(٢) في الأصل : تفرقهم .

(٣) في الأصل : ويقولونها .

(٤) في الأصل : من .

فَأُيِّتُ ذَلِكَ ، وَأَدْرَكَنِي خَوْفٌ عَظِيمٌ ، فَأُيِّتُ عَنِ الدَّخُولِ إِلَى السَّكُوفِ ، وَطُلِبْتُ
الرَّجُوعَ فَرَجَعْنَا .

وَمِنْ غَرَائِبِ عَوَائِدِهِمْ أَنَّ الرَّجُلَ لَا يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ حَتَّى يَصَاحِبَهَا مَدَّةً وَتَحْمَلَ مِنْهُ
مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ . وَحِينَئِذٍ يُقَالُ إِنَّهَا وَلَدَتْ ، فَيُعْقَدُ^(١) عَلَيْهَا وَيَعَاثِرُهَا .

وَمِنْ عَوَائِدِهِمْ أَيْضًا أَنَّ النِّسَاءَ لَا يُحْجَبْنَ عَنِ الرِّجَالِ ، حَتَّى أَنْ الرَّجُلَ يَدْخُلُ
دَارَهُ ، فَيَجِدُ امْرَأَتَهُ مَخْتَلِيَةً مَعَ آخَرٍ ، فَلَا يَكْتَرِثُ وَلَا يَقْتَمُ إِلَّا إِذَا وَجَدَهُ عَلَيْهَا .

وَمِنْ طَبِيعَتِهِمُ الْجَفَاءُ وَسُوءُ الْخُلُقِ ، خُصُوصًا إِذَا كَانُوا سُكَّارَى .
وَمِنْ طَبِيعَتِهِمْ أَيْضًا الْبَخْلُ الزَّائِدُ ، لَا يَقْرُونَ ضَيْفًا إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ ذَوَى قَرَابَتِهِمْ ،
أَوْ لَهُمْ بِهِ عُلُقَةٌ ، أَوْ كَانَ إِنْسَانًا يَخَافُونَ مِنْهُ .

وَمِنْ عَوَائِدِهِمْ أَنَّ الصِّبْيَانَ وَالْبَنَاتِ الصَّغَارَ ، لَا يَسْتَتِرُونَ إِلَّا بَعْدَ الْبُلُوغِ ، فَيَلْبَسُ
الصَّبِيُّ قِمِصًا ، وَتَشُدُّ الْأُنثَى وَسْطَهَا بِمِيزَلٍ ، وَيَبْقَى مَا زَادَ عَنِ الشَّرَّةِ إِلَى وَجْهِهَا بَارِزًا .
وَمِنْ عَادَتِهِمْ عَدَمُ التَّرَفِّهِ وَالتَّغَنُّي فِي الْمَأْكَلِ ، بَلْ كُلُّ مَا وَجَدُوهُ أَكَلُوهُ ،
لَا يَأْنِفُونَ طَعَامًا ، مُرًّا كَانَ أَوْ نَتْنًا ، بَلْ (١٤٤) رُبَّمَا أَحْبَبُوا أَكْلَ الطَّعَامِ الْمُرِّ ، وَاللَّحْمِ النَّتْنِ ،
وَاسْتَحْسَنُوهُ عَنْ غَيْرِهِ .

وَمِنْ عَادَتِهِمْ أَنَّ الشَّبَابَ لَهُمْ فِي كُلِّ بَلَدٍ رَئِيسٌ ، وَكَذَلِكَ النِّسَاءُ لَهُنَّ رَئِيسَةٌ .
فَرِئِيسُ الرِّجَالِ يُسَمَّى : الْوَرِثَانِيحُ ، وَرَئِيسَةُ^(٢) النِّسَاءِ تُسَمَّى : الْمَسِيرَمُ^(٣) . فَإِذَا كَانَ
فِي الْأَفْرَاحِ وَالْأَعْيَادِ وَالْمَوَاسِمِ ، يَجْمَعُ الرِّئِيسُ أَصْحَابَهُ ، وَيَجْلِسُ بِهِمْ فِي مَحَلٍّ ، وَتَأْتِي الرَّئِيسَةُ

(١) فِي الْأَصْلِ : فَيُعْقَدُ .

(٢) فِي الْأَصْلِ : وَرِئِيسُ .

(٣) قَارَنَ هَذَا فِيمَا وَرَدَ فِي ص ١١٦ حَاشِيَةِ ١ .

وصواحيبها^(١) فيجلسن أمامهم على حدة ، فينفرد الورثان^(٢) ويدنو من الميرم ، ويخاطبها بكلام يعرفه هو وهى ، فتأمر الميرم جماعة أن يتفرقن على جماعة الورثان^(٣) ، فيأخذ كل فتى فتاة ، ويذهبان إلى محل ينامان فيه إلى الصباح ، ولا عار فى ذلك على إحدى^(٤) منهن .

وليعلم أن الرجال فى دارفور لا يستقلون بأمر البتة إلا الحرب ، فليس للنساء دخل فيه ، وما سوى ذلك فهم والنساء سواء . بل أكثر الأشغال وأشدها على النساء . وللرجال اختلاط عجيب بهن بالليل والنهار ، فى جميع الأعمال .

ومن العجب فى أهل جبل مروة ، أنهم لا يأكلون من القمح الذى يزرعونه ، بل يبيعونه ويستبدلون بتمنه دحنا . وأعجب من ذلك غلظ قلوبهم وجفاوتهم ، مع أنهم متزوجون بالنساء امتزاجاً كلياً . وهذا خلاف المشاع على السنة جميع أهل بلاد أوروبيا ، من أن الرجال إذا امتزجوا بالنساء تذهب غلاظة^(٥) قلوبهم ، ويكتسبون (١٤٥) الرقة وحسن الطبع . ومن غلاظة طبعهم ، أن الرجل يسافر الفراسخ العديدة راجلاً ، ويكون معه حمار ، فيسوقه أمامه ولا يركبه ، وإن سئل يقول : إن ركبته أبطأ بى . وأما لغتهم فهى لغة فيها حماس ، ألفاظها تشبه ألفاظ اللغة التركية ، لأنهم إذا دعوا إنساناً يقولون له : جبالاً . والترك يقولون : كمال (جبال) . وقولى : تشبه اللغة التركية ، ليس معناه أنهما متقاربتا^(٦) المعنى ، بل وجه الشبه فى مجرد الألفاظ ، وإن اختلف موضوع

(١) فى الأصل : وصواحيبتها .

(٢) كذا ، وقد تكررت هذه الصيغة مرارا .

(٣) الغلاظة بالكسر : ضد الرقة (القاموس) .

(٤) فى الأصل : متقاربتى .

منصورة^(١) ، متمسكها الشياطين ، وأنها ربما ضربت بغير ضارب . فإذا وقع ذلك يحدث في دارفور أمر عظيم ، إما حربٌ عدو لهم ، أو حربٌ بينهم ، وسيأتى لهذا مزيد توضيح ، حين نتكلم على عوائد الملوك .

وأما عوائد القبائل الأخر ، كالبرقي والداجيو والبيقو والزغاوة والبرقو والميمه وغيرهم ، فإن بعضها يقرب من عوائد أهل الجبل ، وبعضها يخالفها . أما المخالفة ، فبعض هذه القبائل فيه كرم ونجدة ورقة طبع ، وذلك لمخالطتهم للعرب أهل البادية ، وللتجار الذين يذهبون من أرض مصر وغيرها ، فتراهم إذا رأوا أضيافاً أقسموا عليهم ، وأحسنوا ضيافتهم ، وإن رأوا غريباً أكرموه ، وذلك بخلاف الفور الأعجم ، كأهل جبل مرة وموزكة ، فإنهم لا يكرمون الضيف ولا يآلفونه ، ولا ينزل الضيف عندهم إلا قهراً عنهم ، انتهى . (١٥٠)

(١) المنصورة : هو الطبل الكبير الذى ظفر به السلطان تيراب من العبد اللاب عند أم درمان أثناء حملته على كردفان . وفى نعيم شقير : (تاريخ السودان ج ١ ، ص ١٢٠) أن السلطان تيراب « لما فاز بنحاسهم سر به سرورا فائقا حتى أنه طلاه بالذهب من الداخل والخارج وعمل له نهودا من الذهب وحفظه الخلف عن السلف الى انقضاء ملكهم . وكانوا فى كل سنة يجددون تجليده بموكب حافل يجتمع فيه أهل دارفور خاصتهم وعامتهم من جميع الأنحاء وداموا على ذلك الى أن سقطت دارفور بيد مصر فحمل الى القاهرة » .

الفصل الثاني

في عوائد ملوك الفور

اعلم أن الله سبحانه وتعالى خالق الخلائق بقدرته ، وميزهم بحكمته ، وجعل اختلاف عوائدهم وأحوالهم عبرة لأولى الأبصار ، وتذكيرة لدوى الاستبصار .
ليعلم العاقل ، إذا تأمل في أحوال الممالك ، واختلاف عوائدها ، وطبائعها المتنوعة وفوائدها ، أن القادر الخالق الأكبر — جلت قدرته ، وعظمت إرادته — إنما نوع أحوال هذا العالم ، وخص كل قوم بمزية لا توجد في غيرهم ، ليعلم^(١) عظم قوته وحكمته .

كما أنه إذا نظر في اختلاف ألسنتهم وألوانهم ، وزبيهم ومعاشهم ، علم أنها آية كبرى ، كما قال تعالى : « وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ »^(٢) .

ثم إن الله جعل لكل إقليم طبيعة : فمن الأقاليم الحار ، ومنها البارد ، ومنها المتوسط بين الحرارة والبرودة . وذلك بحسب قرب الإقليم من خط الاستواء ، وبعده

(١) أى : العاقل .

(٢) سورة الروم آية ٢٢ .

عنه ، فسبحانه الفعال لما يريد . ولو شاء لجعلهم أمة واحدة ، واسكن بالاختلاف
تظهر المزاي ، وتشتاق النفس إلى معرفة ما لم تعرفه . ولولا ذلك لما ساحت السواح^(١) ،
وما بُدلت في الأسفار الأموال^(٢) والأرواح . وإذا تقرر ذلك فنقول :
عادة ملوك القور مخالفة لعوائد غيرهم من الملوك ، ولملكهم^(٣) السلطنة التامة
عليهم ، فإذا قتل منهم ألوفاً لا يسأل : لماذا ؟ وإن عزل ذا منصب لا (١٥١) يسأل :
لماذا ؟ فهو تام التصرف في كل أمر يريده ؛ وإذا أمر بأمر لا يراجع فيه ولو كان
منكراً ، إلا من قبيل الشفاعة . ولا تُرد له كلمة . لكنه إذا فعل ما لا يليق من
الظلم والعسف ، تحصل له بغضاء في قلوبهم ، ولا يقدر له على شيء .
فإن عوائدهم : أن الملك لا يكون إلا من بيت الملك ، أى من سلالاتهم .
ولا يمكن توليته أجنبي منهم^(٤) ولو شريفاً ، وتحقق نسبه عندهم .
وثانيها : أن الملك إذا تولى يجلس في بيته سبعة أيام ، لا يأمر ولا ينهى ، ولا تقوم بين
يديه دعوى^(٥) ، وكلهم على ذلك إلا السلطان عبد الرحمن ، فإنه خرق عادتهم ، كما مر
عند الكلام على توليته^(٦) .

وثالثها : أن لهم عجائز تسمى : الحبوبات ، وهن طائفة عظيمة ، وهن رئيسة
تسمى : ملكة الحبوبات . فعند خروج السلطان يوم الثامن يجتمعن ويأتين

(١) كذا .

(٢) فى الأصل : الاموال .

(٣) يقصد بالملك هنا السلطان الأعظم سلطان دارفور . قارن ماورد فى ص ٥٤
حاشية ٤ .

(٤) كذا فى الأصل ، بدل : أجنبي عنهم .

(٥) فى الأصل : دعوة .

(٦) انظر ص ١٠٢ .

ومنها : أَنَّهُ يَرْهَقُ مِنْ طَوْلِ الْمَسْكِي ، فيخرجُ وحده ، فيعثرُ عليه البوابون وهو خارجٌ فيقتلونه ، وإن ستر الله عليه خرج . وأغلبُ من يدخلُ بالصفة التي ذكرناها ، لا يخرجُ إلَّا بالليل ، أو مع نساء كثيرة ، وهو في وسطهن .

ومن العجائزِ مَنْ يتحجَّينَ^(١) في خروج النساء من بيتِ السلطان ، بأن يُنكرن المرأةَ منهن بتيابٍ مهنَةٍ قَدْرَةٍ ، ويُخرجنها أمامَ الناسِ جهاراً ، فإذا عثرَ بها البوابُ أو أحدُ الخَصِيانِ قيلَ له : هذه امرأةٌ مسكينة ، كانت دخلتُ معنا تلتمسُ معروفًا .

ومنهنَّ مَنْ يُدلسُ عليها الخَصِيانُ ، وذلك لا يكونُ إلَّا إذا علمَ الخَصِيُّ أَنَّهُ إن عَرَضَ انفتحَ له مَهْوًى فُقِيتَ فيه . فينثد يسكتُ قهراً عنه ، وتدخلُ المرأةُ وتخرجُ ، وتدخلُ مَنْ شاءتْ ولم تخشَ بأسًا .

ومن ذلك ما وقعَ من بعضِ محاضِي السلطانِ صابُون مع تُرُقُنكُ محمد (٣٢٣) ابنِ عمِّها ، وسنذكرُ ذلكَ في سيرةِ السلطانِ صابُون ، سلطانِ دارِ الوادَي ، إن شاء الله تعالى^(٢) .

واعلمُ أن نساء السودانِ كثيراتُ الشَّبَقِ والفُلمَةِ أَكْثَرُ من غيرهنَّ لأُمُورٍ :

الأوَّلُ : لفرطِ حرارةِ الإقليمِ .

الثاني : لكثرةِ مخالطتهنَّ للرجالِ :

الثالثُ : لعدمِ صَوْنِهِنَّ واستقرارِهِنَّ في البيوتِ ، فمن ذلك تَرى المرأةَ منهنَّ

لا تقنُعُ بزوجٍ ولا بخليلٍ واحدٍ ، على حدِّ قولِ الشاعرِ ، من الهزجِ :

(١) في الأصل : بتحليل .

(٢) وردت هذه السيرة في كتاب آخر للتونسي هو : « رحلة آلي واداي » والمعروف أن الأصل العربي لهذه الرحلة مفقود ، ولم تبق سوى ترجمتها الفرنسية .

المعروفة باسم : Voyage au Ouaday

أَيَّامَن لَيْسَ يُرْضِيهِ خَالِلٌ وَلَا أَلْفًا خَالِلٌ كُلِّ عامٍ
أَرَاكَ بَقِيَّةً مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَهُمْ لَا يَصْبِرُونَ عَلَى طَعَامِ
الرَّابِعُ : لَعْدِمِ اقْتِنَاصِ أَزْوَاجِهِنَّ عَلَيْهِنَّ ، لِأَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُنَّ إِنْ كَانَ ذَا قُدْرَةٍ
نَكَحَ مِنَ الْحُرِّ أَرْبَعًا ، وَتَسَرَّى بِغَيْرِهِنَّ مِنَ السَّرَارَى ، وَكُلُّ ذَلِكَ عَلَى قَدْرِ حَالِهِ ،
وَالنِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ ، وَالنَّفْسُ وَاحِدَةٌ فِي الشَّهْوَةِ وَالطَّبْعِ ، خُصُوصًا وَعِنْدَهُنَّ مِنَ
الْفَيْزَةِ مَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ ، فَيَتَحَيَّلْنَ عَلَى الْاجْتِمَاعِ بِغَيْرِ زَوْجِهِنَّ ، وَتَأْخُذُ^(١) كُلُّ مِنْهُنَّ فِي
ضُرُوبٍ مِنَ الْحِيلِ تَتَوَصَّلُ بِذَلِكَ إِلَى مَرْغُوبِهَا ؛ وَإِنْ كَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّسَرِّي ،
طَمَحَ نَظَرُهُ إِلَى غَيْرِ امْرَأَتِهِ ، فَتَى عَلِمَتْ امْرَأَتُهُ بِذَلِكَ ، حَذَاهَا حَادِي الْفَيْزَةِ عَلَى
الْاجْتِمَاعِ بِغَيْرِهِ .

الخامس : الْعَادَةُ ، لِأَنَّهُنَّ مِنْ صَغِيرِهِنَّ قَدْ تَعَوَّدْنَ الْاجْتِمَاعَ مَعَ آبَائِهِنَّ مِنَ الذَّكُورِ
حَتَّى كَبُرْنَ عَلَى ذَلِكَ ، وَالْعَادَةُ إِذَا اسْتَحْكَمَتْ (٢٣٤) صَارَتْ طَبْعًا ، فَلِذَلِكَ إِذَا
تَزَوَّجَتْ ، لَا يُمْكِنُهَا الْاِقْتِنَاصُ عَلَى زَوْجٍ وَاحِدٍ ، إِلَّا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ . وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ هَذَا
الطَّبْعَ مَرْكَوزٌ فِيهِنَّ ، يَصْدُرُ مِنْهُنَّ مَا يَصْدُرُ ، فَلِذَلِكَ لَا يُرَى مِنْهُنَّ مَنْ اقْتَصَرَتْ
عَلَى بَعْلِهَا إِلَّا الْقَلِيلُ . وَكَلَّمَا تَقَادَمَ الزَّمَنُ ، كَلَّمَا^(٢) كَثُرَ الْفَسَادُ عِنْدَهُمْ .
نَادِرَةٌ :

وَمِنَ الْمُجَرَّبِ فِي دَارِ فُورٍ ، أَنَّ النَّارَ إِذَا اشْتَعَلَتْ فِي دَارٍ^(٣) وَاشْتَدَّ وَقْدُهَا ،
وَعَجَزُوا عَنْهُ ، نَادَوْا : هَلْ مِنْ طَاهِرَةٍ ؟ فَتَأْتِي امْرَأَةٌ عَجُوزٌ لَمْ تَزِنْ^(٤) قَطُّ ، فَتُخْرِجُ

- (١) فِي الْأَصْلِ : وَيَأْخُذُ .
(٢) كَذَا فِي الْأَصْلِ بِتَكَرُّارِ لَفْظِ « كَلَّمَا » ، وَهُوَ مِنْ تَأْثِيرِ الْعَامِيَّةِ فِي الْفَصْحَى ؛
وَالصَّوَابُ حَذْفُ « كَلَّمَا » الثَّانِيَةِ .
(٣) فِي الْأَصْلِ : دُورٌ .
(٤) فِي الْأَصْلِ : لَمْ تَزِنْ ، بِفَتْحِ النُّونِ .

كُفُّوسَهَا ، وَتُشِيرُ بِهِ لِلنَّارِ فُتْطَفَأُ^(١) بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى . وَهَذِهِ مِنْ مُجَرَّبَاتِهِمْ .

وَحِينَ كُنْتُ هُنَاكَ وَقَعَ حَرِيقٌ فِي بَيْتِ جَدَّةِ السُّلْطَانِ وَاشْتَدَّ ، وَحَضَرَ السُّلْطَانُ بِنَفْسِهِ ، وَأَرَبَابُ دَوْلَتِهِ ، فَمَا أَمْنَكُمُ إِطْفَاؤُهُ . وَنَادَى مُنَادِي السُّلْطَانِ : هَلْ مِنْ طَاهِرَةٍ ؟ وَتَكَرَّرَ النِّدَاءُ فِي الْبَلَدِ ، فَمَا قَدِرْتُ امْرَأَةً تَأْتِي لِذَلِكَ الْحَرِيقِ . وَمِنْ هُنَا يُعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ الْآنَ فِيهِنَّ طَاهِرَةٌ . لَكِنْ سَمِعْتُ أَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَوْجَدُ فِي نِسَاءِ أَعْرَابِ بَادِيَتِهِمْ ، وَأَمَّا نِسَاءُ السُّودَانِ^(٢) ، فَقُلْتُ أَنَّ يَوْجَدُ فِيهِنَّ طَاهِرَةً ، لِأَنَّ الْمَرْأَةَ مِنْهُمْ — حَيْثُ لَا عَقْلَ يَرُدُّعُهَا ، وَلَا خَوْفَ يَزْجُرُهَا ، وَلَا دِينَ تُرَاعِيهِ — تَفْعَلُ مَا أَرَادَتْ ، بَلْ قَدْ تَفْتَخِرُ بِكَثْرَةِ الْأَصْحَابِ ، وَتَقُولُ : لَوْ كُنْتُ قَبِيحَةً مَا جَاءَنِي أَحَدٌ ، وَلَوْلَا أَنِّي مِنَ الْحَسَنِ بِمَكَانٍ مَا أَلْفَنِي الرِّجَالُ ، وَارْتَكَبُوا مِنْ شَانِي^(٣) الْأَهْوَالِ .

وَمِنَ الْعَجَبِ أَنَّ فِي بِلَادِ الْعَرَبِ^(٤) ، إِذَا أُسْنَتِ الْمَرْأَةُ ، وَكَانَ لَهَا وَلَدٌ جَلِيلٌ ذُو (٢٣٥) شَهْرَةٍ ، يَمْنَعُهَا ذَلِكَ عَنْ ارْتِكَابِ الزِّنَا ، وَعَنْ التَّطَلُّعِ لِلرِّجَالِ ، إِمَّا لِعِلْمِهَا بَعْدَمِ الرَّغْبَةِ فِيهَا ، إِنْ كَانَتْ مُسْنَةً ، أَوْ لَخَوْفِهَا عَلَى مَقَامِ وَلَدِهَا وَجَلَالَةِ قَدْرِهِ ، الْأَنْسَاءُ السُّودَانِ .

فَقَدْ حَكَى لِي مَنْ هُوَ أَعَزُّ أَصْحَابِي — وَصُونًا لِمُصْحَبَتِهِ لَا أَذْكَرُ اسْمَهُ — أَنَّ خَالَ السُّلْطَانِ مُحَمَّدَ فَضْلٍ ، الْمُسَمَّى : مُحَمَّدَ تَيْتَلْ ، زَوْجَتَهُ أُخْتَهُ ، وَهِيَ أُمُّ السُّلْطَانِ ، وَعَمْرُهَا بَنُجُو^(٥) خَمْسِ وَثَلَاثِينَ سَنَةً ، بِامْرَأَةٍ مِنْ بَيْتِهَا ، وَصَنَعَتْ لَهُ

(١) فِي الْأَصْلِ : فَتُطْفَأُ .

(٢) الْمَقْصُودُ بِالسُّودَانِ هُنَا أَهْلُ دَارْفُورِ الْأَصْلِيِّينَ الَّذِينَ لَمْ يَخْتَلَطُوا بِالْعَرَبِ الْوَاغِدِينَ عَلَيْهِمْ . وَلَمْ يَكُونُوا قَدْ تَأَثَرُوا بِهِمْ بَعْدَ .

(٣) تَعْبِيرٌ عَامِي .

(٤) يَقْصَدُ بِبِلَادِ الْعَرَبِ هُنَا الْبِلَادُ السُّودَانِيَّةُ الَّتِي تَسْكُنُهَا الْقَبَائِلُ الْعَرَبِيَّةُ .

(٥) كَلَّمَا فِي الْأَصْلِ .

يُستخدَمُ الحَصَلَ (٢٤١) لِمَ الضَّرَرُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الأول: مِمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْخَصِيِ
 الْمَوْجِبِ لِفَقْدِ اللَّذَّةِ الْعَظِيمَةِ، وَقَطْعِ التَّنَاسُلِ. والثاني: مِنْ ضَيْقِ الْمَعِيشَةِ.
 فَإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ الْأَمْرَاءُ كَالْمُلُوكِ وَمَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُمْ، يَجْمَعُونَ كَثِيرًا مِنَ النِّسَاءِ
 فِي دَوْرِهِمْ، وَكُلُّهُنَّ شَابَّاتٌ — وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْغَيْبَةَ مَوْجُودَةٌ فِيهِنَّ، كَمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ
 فِي الرِّجَالِ، لِأَنَّهُنَّ شَتَاتُ قُلُوبَهُنَّ — فَكَيْفَ يَعَاشِرْنَ بَعْضَهُنَّ، خُصُوصًا إِذَا أَحَبَّ الرَّجُلُ
 وَاحِدَةً مِنْهُنَّ، وَأَعْرَضَ عَنْ غَيْرِهَا؟
 قُلْتُ: إِنْ الْعِدَاوَةُ وَاقَعَتْ بَيْنَهُنَّ عَلَى قَدَرِ أَحْوَالِهِنَّ، فَكُلُّ مَنْهُنَّ تَتَمَنَّى أَنْ يَخْلُوَ^(١)
 لَهَا وَجْهٌ زَوْجِيٌّ، وَلَا يَأْلَفُ سِوَاهَا. لَكِنْ لَمَّا كُنَّ تَحْتَ قَهْرِ الزَّوْجِ، خُصُوصًا إِنْ كَانَ
 مِلِكًا، يُخَفِّينَ الْبَغْضَاءَ، وَيُظْهِرْنَ الْمَوَدَّةَ. وَهَذِهِ عَادَتُهُنَّ فِي إِخْفَاءِ مَا يُبْطِنُ وَإِظْهَارِ ضِدِّهِ،
 وَلَا يَظْهَرُ مَا أَخْفَتْ الْمَرْأَةُ مِنْهُنَّ إِلَّا إِذَا زَالَ^(٢) خَوْفُهَا، وَمَلَكَتْ رُشْدَهَا. وَحِينَئِذٍ تَظْهَرُ
 مَا كَانَ كَامِنًا فِي صَدْرِهَا.

فَإِنْ قِيلَ: مَا رَتَبَةُ نِسَاءِ السُّودَانِ فِي الْجَمَالِ؟ قُلْتُ: اعْلَمْ أَنَّ نِسَاءَ السُّودَانِ
 عَلَى أَقْسَامٍ فِي ذَلِكَ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ كُلَّ قَبِيلَةٍ يَوْجَدُ فِيهَا الْجَمِيلُ وَالْقَبِيحُ، لَكِنْ هُنَاكَ
 قَبَائِلُ يَوْجَدُ فِيهَا الْجَمَالُ أَكْثَرُ، وَأُخْرَى يَوْجَدُ فِيهَا الشَّوْهَ أَكْثَرُ. وَأَقْلَى قَبِيلَةٍ فِي دَارِ
 الْفُورِ [مَعْرُوفَةٌ] بِالْجَمَالِ هُمُ التَّمُورُكَةُ، لِأَنَّهُمْ وَخْشِيُّونَ أَهْلُ جِبَالٍ وَسُوءُ مَعَاشٍ، وَكَذَا
 الْكَرَاكِرِيَّتُ. وَقَدْ ذَكَرْنَا سَابِقًا أَنَّ قَبِيلَةَ الْبَرْتِي (٢٤٢) وَالْمِيدُوبُ أَجْمَلُ نِسَاءٍ مِنْ غَيْرِهَا.
 وَيَلِيهِمَا قَبِيلَةُ الْبَيْقُو وَالْبَرْقُو وَالْمِيْمَةُ وَالتَّنْجُورُ. وَأَشْوَهُ قَبَائِلِ الْفُورِ نِسَاءُ أَجْبَامِ الْفُورِ،

(١) فِي الْأَصْلِ: يَخْلُ، بِضَمِّ اللَّامِ.

(٢) فِي الْأَصْلِ: زَادَ.

ويليهم الداجو والبرقد والمساليط ، كما أن في دار الواداي قبيلتي أب سنون^(١) وملنقا^(٢)
أو ملنقا أجل الواداي نساء ، ويليهم الكوكه^(٣) والميمه وكشمرة^(٤) . وأقبحها نساء
التاما ، ويليها البرقد والمساليط والداجو . ولا يقدر الإنسان أن يساوي بين جمال أهل
السودان وغيرهم من أهل بلادنا لاختلاف اللون .

تنبيه :

أجل أهل بلاد السودان عموماً من مشرقها لمغربها نساء عفنو^(٥) ،
ويليهم بأقرمه وبرنوسنار . وأوسطهم الواداي ، ويليهم الفور ، وأقبحهم التبو^(٦)
والكتكو . وبالجملة فالجمال يوجد في كل قبيلة ، لكن قد يقل في واحدة ويكثر
في أخرى ، وسبحان من خص من شاء بما شاء ، لا رب غيره ، ولا معبود سواه .
فما كل أسمر مسكاً ، ولا كل أحمر ياقوتاً ، ولا كل أسود زباداً^(٧) ، ولا كل ملّاع

(١-٢) أب سنون - ملنقا : اسم يطلق على جبل في واداي ، واليه تنسب قبيلة السنونيين
أو أب سنون . كانت هذه القبيلة على الوثنية ، ثم اعتنق أفرادها الاسلام على يد
السلطان صليح ، واستطاع بواسطتهم أن ينشر الاسلام في واداي ، فاعتنقته قبائل
منها : ملنقا ، مدبا ، مدلا وارتبط السلطان صليح وهذه القبائل الأربع برباط
المصاهرة ومنها جميعا نشأت الأسرة المالكة في واداي .

Voyage au Ouaday, pp. 69-73.

(٣) كوكه : قبيلة تسكن جنوب شرق واداي . ترجع أهمية هذه القبيلة في واداي
إلى أنها كانت مصدراً هاماً للحصول على الرقيق .

Voyage au Ouaday, p. 247.

(٤) كشمرة : قبيلة من قبائل واداي تقطن وادي البطيحة على بعد أربعة أيام من
مدينة وارة عاصمة واداي .

Voyage au Ouaday, p. 246.

(٥) عفنو : إحدى بلاد اقليم نفه غربى أغاديس .

Voyage au Ouaday p. 15.

(٦) التبو : يطلق لفظ تبو بصفة خاصة على سكان اقليم تبستي ويعرفون كذلك
باسم تدا Teda . انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « تبو » .

(٧) الزباد طيب معروف ، وهو رشح يجتمع تحت ذنب السنور (أى قط الزباد)
على المخرج ، فتمسك الدابة وتمنع الاضطراب ويسلت ذلك الوسخ المتجمع
هناك بليطة أو خرقة (عن القاموس) .

ماساً . وإن شئت قلت : ما كلُّ أسودَ فحماً ، ولا كلُّ أحمرَ حمّاً ، ولا كلُّ أبيضَ
جِيراً ، فقد يوجد في الأسودِ والأحمرِ من الجمالِ ما لا يوجد في الأبيضِ الشاهِق . وكأنى
بقائلٍ يقول : وهل تستوى الظلماتُ والنُّورُ ، أو الظلُّ والحرورُ^(١) ؟ لكن من الناسِ
من تعشَّق في الشَّمرِ حيثُ قال ، (٢٤٣) من الطويل :

وفي الشَّمرِ معنًى لو تأملتُ حُسَنه لما عَشِقتُ عيناكِ بيضاً ولا مُحرّاً
وأحبُّ بعضهم السَّوادَ وبالغَ حتى قال ، من الوافر:
أحبُّ لأجابهـا السودانَ حتى أحبُّ لأجلها سُوْدَ الكلابِ
وكنْتُ قديماً مُغرماً بهذا المذهبِ فقلتُ ، من الوافر^(٢) :

تُلوْمونِي على خُبِّي بَسَوْدَا وما علِمُوا السِّيَادَةَ في السَّوادِ
فقلتُ لهم : دَعُونِي لا تُلوْمُوا فإِنَّ الشُّودَ سَادُوا بالسَّـوَادِ
وَجُلُّ البِيضِ لَوَلَا الحَاجِبَانِ وَخَالُ اتَّخَذَ حَالِكُ في السَّـوَادِ
لما عَشِقُوا ولا نَظَرُوا بعينٍ وَلَكِنَّ الفَضِيلَةَ في السَّـوَادِ
وفي الأول ، السَّوادُ ، بمعنى : الشُّودَدُ ؛ وفي الثاني ، بمعنى : المالُ ؛ وفي الثالث ، بمعنى :
السَّوادُ الحقيقي ؛ وفي الرابع ، [بمعنى] : العالمُ الكثير .

وقال بعضهم ، من البسيط :

قالوا : تعشَّقتُها سَوْدَا ، فقلتُ لهم : لَوْنُ الفَوَالِي وَلَوْنُ المِسكِ والعُودِ
إني امرؤٌ^(٣) ليسَ حُبُّ البِيضِ مَكْرُمَةً عَفْدِي وَلَوْ خَلَّتْ الدُّنْيَا مِنَ الشُّودِ

(١) هذا اقتباس من الآية القرآنية : « وما يستوى الأعمى والبصير ، ولا الظلمات
ولا النور ، ولا الظلُّ ولا الحرور » سورة فاطر ، آية ٣٥ .
(٢) في هامش الأصل : الهزج .
(٣) في الأصل : امرء .

وقال الفاضل الشيخ عبد الرحمن الصفقي، من الكامل:

بالروح أَسْمَرَ، نُقْطَةٌ مِنْ لَوْنِهِ تَكْسُو الْبَيَاضَ مِنَ الْجَمَالِ شِعَارًا
ولو استَقَلَّ مِنَ الْبَيَاضِ بِمِثْلِهَا لَا أُعْتَاضَ مِنْ ثَوْبِ الْمَلَاخَةِ عَارًا
مَا مِنْ سُلَافَتِهِ سَكِرْتُ وَإِنَّمَا تَرَكْتُ سَوَالِفَهُ الْعُقُولِ^(١) حَيَارَى
حَسَدَ الْحَاسِنِ بَعْضَهَا حَتَّى اشْتَهَتْ كُلُّ الْحَاسِنِ أَنْ تَكُونَ عِذَارًا
(٢٤٤) وكنت عارضته بقصيدة منها قولي، من الرجز والكامل أحق :

الحق أبيض، دَعِ مَقَالَةَ مَعْشَرٍ قَدْ عَانَدُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا
وقال الصفقي أيضًا، من البسيط :

قالوا : تَعَشَّقَتْهَا سَمْرًا ، فَقُلْتُ لَهُمْ لَوْنُ الْغَوَالِي وَلَوْنُ الْمِسْكِ وَالْخَدَقِ
وما تركتُ بِيَاضَ الْبَيَاضِ عَنْ غَلَطٍ إِنِّي مِنَ الشَّيْبِ وَالْأَكْفَانِ فِي فَرْقٍ
وَنَفَالِي بَعْضُهُمْ فِي مَدْحِ الْبَيَاضِ ، وَذِمِّ السَّوَادِ ، بِكَلَامٍ يَطُولُ ، وَقَالَ : مَنْ عَانَدَ فِي ذَلِكَ ،
عَمِيَتْ بِصِيرَتِهِ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : « فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً^(٢) » ،
« وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيًا^(٣) »

* وَالنَّاسِ فِيهَا يَمُشُّونَ مَذَاهِبُ *

(١) فِي الْأَصْلِ : الْقَوْلُ .

(٢) سُورَةُ الْأَسْرَاءِ ، آيَةُ ١٢ .

(٣) سُورَةُ الْبَقَرَةِ ، آيَةُ ١٤٨ .

(الباب الثاني)

[وفيه فصلان]

الفصل الأول^(١)

في أمراض السودان، والمأكولات، وصحة الأقاليم، والصيد
وبعض الحيوانات

يحبُّ على العبد أن يعلم أن الله خصَّ كلَّ إقليم بما لا يوجد في غيره، وجعل
في كلِّ قبيلة خاصية لا توجد في غيرها، ولذا إذا تفرَّب إنسانٌ من بلده لأخرى،
يكونُ هواؤها مخالفاً^(٢) لهواء بلده، تحصلُ له مشقَّاتٌ، فيمرضُ حينَ يتغيَّرُ عليه الهواءُ،
فربَّما مات، وإن لم يمتْ يطولُ مرضُه، ولا يصحُّ جسمُه، حتى يعتادَ بهواءَ البلدِ التي
سكن فيها بعدَ طولِ المدة.

ولما كان الأمرُ كذلك، كان الأولادُ الذين يتناسلونَ من أمٍّ وأب فوراً بينَ
مثلاً، أطولَ أعماراً وأقوى^(٢٤٥) بنيةً. ولذلك ترى الرجلَ له عشرةٌ من الولدِ وأكثرُ،

(١) في الأصل: « فصل » وانظر صفحة ٢٢٦ حاشية ١ .

(٢) في الأصل: مخالف .

أقوياء أحماء . وكذا أعرابُ البادية هناك لا يموتُ الرجلُ منهم حتى يرى من ولده عدداً كثيراً ، فلو انعكس الأمرُ : بأن تزوج فوراًوى عرييةً ، أو عربى فوراًوىةً ، ترى سلالتَه ضعيفةً نحيفةً ، لا يعيشُ منها إلا ما قلّ ونذر . وهذا مما يدلُّ على أن في البلدِ والجنسِ خاصيةً لا توجدُ في غيرهما ، لأن كلَّ وليدٍ يوجدُ من أبوين من نوعٍ واحد ، وبلدٍ واحد ، يكون ^(١) أقوى بذيةً ، وأعدلَ صحةً . وترى من انعكس فيه الأمرُ ضعيفاً ، فاسدَ اللونِ نحيفاً .

ورأيتهم في دارفور ، ودار واداي ، يستعينون على صحة الطفل بأخذِ الدم ، فيأخذونَ الطفلَ حينَ يستكملُ أربعين يوماً من ولادته ، ويُشَرِّطون بطنه من الجهتين — أعنى : اليمنى واليسرى — تشاريطَ كثيرةً ، وينزلُ منه دمٌ غزير . وحينَ يستكملُ ثلاثة أشهرٍ يفعلون به ذلك ، وإن لم يُفعلْ به ، ربما هاجَ عليه الدمُ فقتله .

وأكثرُ أمراضِ الأطفالِ عندم المرضُ المسمى : « أبو لسان » وهو داءٌ يعتري الطفلَ في غلصمته ، أى عند اللهاة ^(٢) ، فتحدثُ له فيها زائدةٌ كلسانِ العصفور ، عند أصلِ اللسان ، فيعالجونها بالقطع . وصورةُ الآلةِ التي يقطعونها بها هكذا :



[آلة لقطع زائدة كلسان العصفور عند أصل لسان الطفل]

(١) في الأصل : كان .

(٢) في الأصل : اللهاة .

في مصر، ويشتهر خوفهم منه لأنه قَتَلَ جِداً، وكلُّ مَنْ مَرِضَ بِهِ مِنْهُمْ (٢٤٩)
أخرجوه من البلد إلى محلٍّ آخر في الخلاء، وبنوا له عِشَّةً^(١) تسمى عندهم بـ «الكرَّ بابة»
وتركوا عنده مَنْ يخدمه يَمَن يَكُونُ قد مَرِضَ بالجُدري. وكلُّ مَرِضٍ آخَرُ نَقَلُوهُ إِلَيْهِ
وهكذا، وهذا هو: الكُرْنَيْنَةُ، بعينها.

تنبيه:

أخوفُ أهلِ السودانِ من الجُدري أعرابُ باديتهم، لأنَّ الجُدري إن دخل
في حَيٍّ من أحيائهم أفناه، فلذلك تراهم أخوفَ الناسِ منه.
ولقد أخبرني رجلٌ من أكابر البرِّقدِ يقالُ له: عثمان ودَّ عاكِسُوهُ، أنه كان مَرِضَ
بِالجُدري وقاسى ما قاسى ثم شفاه الله، فلما قَشَرَ جُدْرِيَهُ، وقبلَ أن يندَمِلَ، صار يؤذيه
الذباب، فكان يتلَمَّ لأجل ذلك، قال: بينما أنا ذاتَ يومٍ متلَمِّمٌ واقفٌ على بابِ
داري، إذ رأيتُ أعرابياً قد جاء يمشي مِشْيَةَ الخائفِ، فلما رآني أقبلَ عليَّ حتى دنا مني
وسلَّمَ عليَّ، ثم قال: أمانةٌ عليك^(٢)، هل في حِلَّتِكُم هذه جُدري؟ فقلت: كفانا الله
شرَّ الأمانة. ورفعتُ اللثامَ عن وجهي، فحين رآني صاح صيحةً عظيمةً، وسقط إلى
الأرض، فجاء لصيحتِهِ إخوانُهُ من الأعراب فرفعوه وذهبوا به، وكنتُ أنا حين جاء
إخوانُهُ فررتُ لثلاثاً يقتُلُوني. فبلغني بعد ذلك أنه مات بعد ثلاثة أيام.

ومن خرافاتِ أهلِ السودانِ أنهم يقولون: إن الجُدري حيوان لا يشاهد إلا أثرُهُ
يعلَقُ بالإنسان فيقتله. وسمعتُ من كثيرٍ منهم أنه رأى أثرَهُ، (٢٥٠) ويتواطئون على
ذلك، ويصدق بعضهم بعضاً. وسألتهُم عن أثرهِ كيف هو؟ فقالوا^(٣): أثرُهُ نُكَّتْ

(١) لفظة عامية وردت بغير ضبط في الأصل.

(٢) عبارة عامية.

(٣) في الأصل: فقال.

مستديرة متواليه هكذا :

○○○○○○

[أثر جدري]

على سطرٍ واحد . فكلُّ بيتٍ، أصبحنا ورأينا ذلك الأثرَ دخلَ فيه، نجدُ أهله قد أُصيبوا.
عجيبة :

أخبرني القاضي الدليل ، قاضي القضاة بملكة الوادى ، حين جاء إلى القاهرة
سنة ١٢٥٧^(١)، أن المرضَ المسمّى بالهَيْصَةِ — وأهل مصر سمّوه : الهواء الأصفر، الذى كان
أتى إلى مصر من الحجاز سنة ١٢٤٧^(٢) — ذهب إلى بلادهم وأخربها ، وقتل منها عالماً
كثيراً ، وكُنّا نظنُّ أنه لا يصلُ إلى هناك . فسبحانَ القَعَالِ لما يُريد ، لامتقَبَ الحُكْمَ .
ومن الأمراضِ العامّةِ الكثيرةِ الحصولِ عندم المرضِ الإفرنجى ، ويسمّى عندم
بالجَحْقِيلِ ، وكثرته بينهم لكثرة الفسادِ ، وليس له عندم دواءٌ إلا الكى .

وصفةُ هذا الكى أنهم يأتون بحديدة ، وهى المسماة عندم بالخشاشة ، وهذه
الحديدة مستطيلة مفرطحة ، عرضها بنحو قيراطين ، وطولها بنحو خمسة قيراط
أو ستة ، فيحموها بالنار حتى تحمّر ، ولها صورة أنبوبة مركبة في وسطها عرضاً ، فإذا
احمّرت الحديدة أخرجوها من النار ، وصبّوا على الأنبوبة ماءً قليلاً ، ثم يدخلون فى تلك
الأنبوبة عوداً يرفعونها به ، ويكوون به الحلق الذى ظهر فيه الداء من غير استثناء . ومضى
ما شهّد هذا الداء على أحدٍ — وله أهل — (٢٥١) كوّه ولو قهراً عنه ، وبهذه المعالجة
شفاه الله بأقرب زمن .

(١) سنة ١٢٥٧ هـ = ١٨٤١ م .

(٢) سنة ١٢٤٧ هـ = ١٨٣١ م .

ومن الأمراض العامة : « وجع الطحال » أعني : كَبَرُهُ ، و « الاستسقاء » بأنواعه .
وأغلب الأمراض (٢٥٣) عندهم ، إلا الطاعون والسل ، فلا يوجدان ، وإن وجد السل فنادر .
وأما الجراحة فتقدم بينهم لكثرة الفتن والحروب ، فتراهم يخيطون الجروح ،
حتى إن من خرجت أمماؤه يرُدونها ويخيطون عليها ويبرأ . وكذا يداؤون الشجاج
بأنواعها^(١) ، وهناك ناسٌ يسمون : الشلانيجين^(٢) ، يعملون عملية الكتراتا من القين مع
المهارة التامة . ولكن لا أعلم كيفية العملية ، ولا الآلات المستعملة عندهم لذلك .
وأعرف منهم رجلاً شهيراً يسمى : الحاج نور ، غير أنهم لا يستعملون البتر ولا القطع
ولا الاستئصال . وأمراض الأذرة^(٣) قليلة عندهم . هذا ما انتهى إليه علمي في ذلك .
وأطباؤهم مُستوهم ، فلا تجد فيهم طبيباً شاباً إلا نادراً . ومن برع في صناعة
الطب تهرع^(٤) إليه الناس ولو من مسافة أيام ، ويكرّمونه إكراماً تاماً . وأكثر علاجهم
التشريط والكَي ، ولا يستعملون من الباطن إلا التمر هندي ، والعسل النحلي^(٥) ،
والسمن البقرى .

عجبية :

أخبرني شيخني الفقيه مدني الفوتاي - عليه سبحانه الرحمة - أنه كان
أصيب بالنقرس الذي هو وجع المفاصل ، وهو المسمى في كتب الطب بداء الملوك .

(١) في الأصل : بأنواع .
(٢) الشلانيجين جمع ، مفردة : شلانيج ، وهو لفظ فوراي معناه : طبيب العيون
Voyage, p. 288 .
(٣) الادرة : الفتق ، والمأدور من يصيبه فتق في إحدى خصيه (عن القاموس) .
(٤) كذا في الأصل بدل : تهرع بالبناء للمجهول .
(٥) في الأصل : النحل .

بناتهم^(١) إلا إذا بلغت البنت الحُلُم ، وعرفت منفعة الرَّجُل .
ولقد مكثتُ عندهم سبع سنين ، ما رأيتُ عروساً تزوجت قبل بلوغها ؛ وإن
عقدَ عقدَها قبل البلوغ ، لا يبنى بها الرَّجُلُ إلا بعد بلوغها ، لأنَّ عادتَهُم أن الرَّجُلَ
يُمَلِّكُ ، ويترك (٢٥٦) [عرسه] مُدَّةً ، فمنهم من لا يبنى بعِرسه إلا بعد سنتين ،
ومنهم بعد ثلاث . والمستعجلُ منهم يبنى بعد سنة لأنهم لا يُمَلِّكون عليها إلا إذا
نَهَزَتِ البلوغ . هذا في البكر ، وأمَّا الثَّيْبُ فيبنى بها الرَّجُلُ يومَ مَلَاحِكِهِ^(٢)
أو غَدِهِ .

* * *

وأما قراءة القرآن فتأخَّرُ جداً ، لأنهم لا يقرءون القرآن إلا بالليل
في المكتاب ، فيكونُ الصُّبُّ في النهار سارحاً بماشيتِهِ من غَنَمٍ أو بقر ، وبعد أن يرجع
في المساء يأخذُ لوحَهُ ويذهبُ إلى المكتب . وعلى كلِّ صبيِّ الإتيانُ بالخطبِ يوماً ،
فيَقِيدُون^(٣) النارَ ويحيطون بها ، فيستضيئون بضوئها ، وعلى ذلك الضوء يحفظون
ويكتبون . وحفظُهُم غيرُ جيدٍ ، فلذلك قلَّ من يحفظُ القرآن منهم حفظاً جيداً .
وأما قراءة العلوم فتأخَّرُ أيضاً^(٤) لعدم العلماء . وأكثرُ قراءتهم
للفقه والتوحيد .

(١) في الأصل : بناتهم .

(٢) أى تزوجه .

(٣) كذا وهى صيغة دارجة . تقول العامة : قاد النار يقيدها ، والصواب أوقد
النار يوقدها . وقد استعمل المؤلف هذه الصيغة الدارجة في أكثر من موضع

من الكتاب ، كما سيرد مثلاً في ص ٢٨٥ .

(٤) في الأصل : ايضه بالهاء وقد وردت هكذا مرارا .

وأما المقولُ فقليلٌ جداً ، ومع قلته لا يقرهون إلا قليلاً من النحو .
وأما المعاني والبيان والبدیع والمنطق والعروض فلا يعرفون منه إلا الاسم ، ومن
يعرفه منهم يكون قد تعرّب لبلدٍ آخرَ كمصر وتلقاهُ فيه ، فإذا رجع إلى بلده كان
هو العالم .

وأكثر ما يؤمنونه الرُوحانيّ والسحرُ ، ويسمّون علمَ السحر : علمَ الطبِّ ، ومن مهر
فيه سُمي : «طَبَّائِي» . وهذا العلمُ يوجدُ عندَ الفُلانِ أكثرَ من غيرهم . وقد نذكرُ ما وقع
من الفقيهِ مالِكٍ في (٢٥٦) أولادِ السلاطين ، وسحره إياهم ، حتى رجعوا إلى الفاشِر
بعد ما هربوا منه ، وما وقع من الفقيهِ تمرُّو .

* * *

تنبيه : اعلم أن دارفور — وإن كانت كلها إقليماً واحداً ، ومملكةً واحدة —
هواؤها مختلف ، وأصحبها القوز . فلذلك تجدُ من فيه من أعرابِ الباديةِ أقوياءَ أجرياءَ^(١) ،
لسلامةِ أرضه من العفوناتِ والوَحيمِ^(٢) ، لكن مأوّه قليل ، فقد ذكرنا سابقاً أن منهم
من بينه وبين الماء مسافةٌ يومين وأكثَر .
ويليه في الصّحة بلادُ الزّغاوةِ المُسمّاةُ بدارِ الرّيح ، فلذلك تجدُ الزّغاوةَ والبديّاتِ^(٣)
القاطنين بها في غايةِ القوةِ وسلامةِ الأعضاء .

(١) أصل هذه الصيغة : « أجرياء » بهمزيّتين .

(٢) كذا بكسر الخاء .

(٣) إحدى القبائل البدوية التي تسكن شمال دارفور ، وتقع مواطنهم شمالي
الزغاوة وجنوبي القرعان . وينتسب البديّات إلى الزغاوة . محمد عوض
محمد : (السودان الشمالي : ص ٢٦٧ ، ٢٦٨) .

Mac Michael, H.A.: op.cit. pp. 52-53.

الفصل الثاني^(١)

في معاملة أهل دارفور

قد تقرر في علم التوحيد أن الحق — تعالت أسماؤه — غني عن المحل والمخصص ، فهو صاحب الغناء المطلق ، لا يحتاج إلى أحد من خلقه ، وجميع الخلائق لفضله محتاجون ، ولنواله سائلون ، وعلى أبواب رحمة مُزدهون .

فنظر إليهم بعين رحمة ، وهب لكل منهم ما يقوم به وبمائلته ، وفضل (٢٧١) بعضهم على بعض في الرزق ، فجعل منهم المأوك ، ومنهم الغني ومنهم الضمؤك . وجعل لهم أسبابا يتبعونها في طلب الأرزاق ، وأمر بالسعي والاجتهاد خوف الإملاق .

ومن عظيم منته أن جعل البيع والشراء حلالاً بين الناس ، لينالوا مافي نفوسهم ويذهب عنهم الباس . فجعل في البلاد المتمدنة التقدين ، قرّة للعين ، ينالون^(٢) بهما ما يحتاجونه من أمور معاشهم ، ويضطرّون إليه في ارتياشهم . وخصّ — سبحانه — وتعالى — كل مملكة بسكة معروفة ، ودراهم ودنانير بينهم مأوفة .

لكن لما كانت أهل السودان في بؤس عن تمدن العظيم ، وفي ظلمة وحشية

(١) في الأصل : فصل .

(٢) في الأصل : يتنالون .

كالليل البهيم ، كان أغلبهم لا يميز الذهب من النحاس ، ولا القصدير من الرصاص ، حتى من كان في بلادهم معدن الذهب يبيعونه نثراً ، ويرؤن أن يبعه كذلك أخرى ؛ سيما^(١) مملكة دارفور ، [التي] ليس بها شيء من المعادن إلا ما جلب إليها من الأقطار ، حتى إن أعظم حلي نساءهم كما تقدم من أنواع الأحجار . فهم جديرون أن يكونوا بمنزلة عن المعاملة بالفضة والنضار . لكن لما وطئت بلادهم التجار ، وتمصرت بالتاجر فيها الأمصار ، احتالوا إلى سكة بها يتعاملون ، ويشترون بها ما يشتهون ، فاقسموا في ذلك أقساماً ، وأذهب كل قسم منهم بما اصطاح (٢٧٢) عليه من المعاملة أواما .

فأولها الفاشر ، وهو مقر السلطنة ، وتخت المملكة ، جعلوا من القصدير خواتيم يشترون بها ما يحتاجونه من لحم ودجاج وطيب وخطب وخضراوات وغير ذلك ، وتسمى بالفوراوية : تارنية . وهي على قسمين : غليظة ، وتسمى : تارنية تونقانية ؛ ورفيعة ، وتسمى : تارنية بيا^(٢) ، يتعاملون بها في سفاسف أمورهم كما ذكرنا . والأموه المهمة يتعاملون فيها بالتسكاكي ، جمع تسكية ، وهي : شقة من غزل قطن ، طولها عشرة أذرع ، وعرضها ذراع ، وهي على نوعين : شيكه ، وهو منسوج خفيف غير مندمج ؛ وكتسكات ، ومنسوجها ثقيل مندمج . فمن الأول : كل أربع تسكاكي بريال فرانس ، ومن الثاني : كل اثنين ونصف^(٣) بريال فرانس . وما عدا ذلك فبيعههم كله استبدال شيء بشيء .

(١) في الأصل : وسيميا .

(٢) في الأصل : بئينا والضبط عن الترجمة الفرنسية

Voyage au Darfour, p. 315 .

(٣) كذا في الأصل ، وفي الترجمة الفرنسية : كل أربع تسكاكي ونصف

Voyage au Darfour, p. 315.

والأمور العظامُ عندهم تُباع بالرقيق ، فيقالُ : هذا الفرسُ بُداسِيّين ، أو بثلاثة
سُداسِيّيا . والسُداسِيّ عندهم العبدُ الذي إذا قيسَ بالشبر ، من كعبه إلى شحمة أذنه ، كان
طولُه سِتَّةَ أشبار ، والسُداسِيّيةُ كذلك . وقيمةُ السُداسِيّ ، من التَّكاري ، ثلاثون تُكِّيَّة ،
ومن الشَّوَاتِرِ الزُّرْقِ سِتَّة ، و [من] البِيضِ ثمانية ، ومن البقرِ سِتَّة ، ومن الرِّيالاتِ فرانسا
عَشْرَةَ رِيالات ، وكلُّ إنسانٍ يشتري بما عنده .

ولا يعرفون المحبوب ، ولا القرش ، ولا الفَرَانك ، ولا الخِيرِيَّة ، ولا شَيْءٌ^(١) من
مُعاملاتِ (٢٧٣) أهلِ المدينِ ، سوى الرِّيَالِ الفرانسا ، المسمَّى عندهم : أبا مدفع .
وأما أهلُ كُوبِيَّيه وكَبْكَايَّة وسَرْف^(٢) الدَّجاج ، فإنهم يتعاملون بالحرش^(٣) ،
وهو : خَرَزٌ ليس بالغليظ ولا بالرفيع ، منه أخضرٌ ومنه أزرقٌ ، يُعملُ سُبْحًا ، كلُّ سُبْحَةٍ
مائة حَبَّة ، وقد قدَّمنا الشرحَ عليه في حُلِيِّ النساءِ وزينتِهِنَّ ، فيتعاملون به في سفاسفِ
الأمورِ عَوَضًا عن التَّارَنِيهِ في الفاشر .

ومن العجائب أن التَّارَنِيهِ في هذه الأسواقِ الثلاثة لا تَسْقَى شَرَبَةَ ماء ، بل
المعاملةُ بالحرشِ من خمسة^(٤) حَبَاتٍ إلى مائة ، ومن سُبْحَةٍ ، إلى عَشْرَةٍ ، إلى مالا نهاية له .
وقيمةُ التُّكِّيَّةِ عندهم ثمانِ سُبْحٍ . وبقيةُ الأحوالِ كالفاشر .
وأما قِرْلِي وما ولاها^(٥) ، فيتعاملون بالفلَقُو ، وهو ملحٌ صناعيٌّ مستخرجٌ ترابًا
من الأرض ، ويصُبُّون عليه الماءَ على غالبِ ظَنِّي لرسوبِ الأوساخِ والأتربة ، ويصْفَى ،
ويُقَطَّرُون ماءه لنقصِ هذا الماء ، ويتلقَّون المَقَطَّرَ منه في قوالبٍ كالأصابع ، فيجمدُ بعد
برودتِه ، ويصيرُ كالأصابع .

(١) كندا .

(٢) في الأصل : صرف .

(٣) راجع ص ٢١٦ .

(٤) كندا .

(٥) كندا .

ولقد أدركتُ حاكم هذه الطائفة وكان يسمّى : عَلِي كَزْتَب ، وكان رجلاً مسناً ضعيف الحركة ، من فقراء الجند ، لا يظهر عليه أثر الثروة . ثم إنه مات ووُلِّي ابنه مكانه . وكان شاباً جسيماً وخش الخلق ، لكن يظهر عليه أثر الثروة . وكان يركب العتاق من الخيل ، وله خدم وأبهاء ، فاعتقدت بيني وبينه صيحة ، وذهبت إلى داره عدة مرار ، وكان يسمّى : عبد الله كَزْتَب . فاتفق أني خلوت به في بعض المرات ، وسألته عما تقول فيه الناس من التشكُّل ، وأنه يسافر مسيرة عشرة أيام في برهة . فشاغلني بكلام آخر ، ولم يفدني بشيء ، فتركته في ذلك الوقت ، وسألته ثانياً في وقت آخر ، فتبسّم وقال : سبحان الله ، ما كنتُ أظنُّ أنك تصدِّقُ هذا القول . ثم شاغلني بغير ذلك ، حتى خرجت من عنده ، ثم أنكر معرفتي بعد ذلك ، وصار يمرُّ عليّ ولا يلتفت لجهتي . وتركته أنا أيضاً لما رأيتُ من تنكُّره ، ولا أعلم لذلك سبباً سوى تَكَرُّارِ سؤاله في (٣٠٦) هذا الشأن .

ولقد سافرت للغزو^(١) مع ملك من الملوك اسمه : عبد الكريم بن خميس عرمان . وكان أبوه من أعظم وزراء السلطان ، ونقيم عليه ، وأبَدَ سَجَنَه حتى مات . وصار ولده خادماً للدولة ، حتى أُرْسِلَ للغزو في الفرتيت . وكان لي عليه دين ، فذهبتُ معه لأستوفاه^(٢) منه . فتوغلنا في بلاد الفرتيت مدة ثلاثة أشهر ، وكُنَّا في محلٍّ لا يوجد فيه شيء من البقول ولا الخضراوات^(٣) . فدعاني ذات يوم من الأيام ، فلما دخلتُ عنده وجدت بصلاً أخضر وقفوساً ، وكل منهما كماأما أخذ من مَقْشَأَتِهِ الآن . فسألته عنهما ، ومن أين وصلتا له ؟ فقال : من دارفور . فسألته عن أتى له بهما ، وكيف بقيا طريين مع بعد المسافة ، سيما الفقوس ، فإنه كان غضاً بالسكلية . فقال : قد جرى بهما في أقل زمن . وانظر إلى تاريخ

(١) المقصود بالغزو هنا : الإغارة على إحدى الجهات للحصول على الرقيق .

Voyage, p. 357.

(٢) كذا وهي صيغة عامية .

(٣) في الأصل : الخضروات .

هذا المكتوب . فأخذت المكتوب منه ، ونظرت إليه ، فإذا هو من بعض أحبائه
بدارفور ، وتاريخه صبيحة ذلك اليوم . فبُهِتُ وصرتُ متعجباً من ذلك . فلما رأى عجائبي^(١)
قال لي : لا تعجب ، فإن معنا جماعة من التّموركة ، فيهم^(٢) قوة التشكل ، يذهبون إلى
أبعد محلّ في أقرب زمن . فقلت : أريد أن تريني أناساً منهم . فقال : لك ذلك .

ثم لما قفلنا نريد دارفور ، ووصلنا إليها ، بتنا بظاهر بلد من بلاد التّموركة ، نسيت
اسمها . ولما كان عند (٣٠٧) الصباح ، جاءنا أناس كثيرون يسألون على الملك وأنا جالس
معه ، فرحب بهم وأكرمهم ، وكسأ رؤساءهم ثياباً حسنة ، وفرحوا بذلك .

ولما أردنا الرحيل قال رئيسهم : إننا نوصيكم إن رأيتم في طريقكم سباعاً
فلا تمسوها بسوء ، لأن جميع ما ترونه من السباع في هذه الجهة منا . فقال الملك إذ ذاك :
نحن نريد أن نسمع من بعض أصحابك الآن . فقال : سمعاً وطاعة . ثم ندب
ثلاثة أنفار منهم سَمَام ، فقاموا وتوجّهوا إلى الخلاء ، فغابوا قليلاً ، ثم سمعنا زئيراً عظيماً
أزعج القلوب ، وأفزع الدواب ، فقالوا : هذا صوت فلان سَمَوْه ، ثم سكّت . وزأراً أسد
آخر يقرب منه ثلاث زارات . فقالوا : هذا [صوت] فلان . ثم سكّت . وسمع بعد ذاك
زئيراً أعظم من الزئيرين السابقين ، حتى كادت أن تنفخ القلوب لسماعه ، فقالوا : هذا
صوت فلان . سَمَوْه وأعظموا أمره . ثم بعد قليل جاءوا على هيئة لهم الأدمية ، وقبّلوا يد
الملك . وفرح بهم وأكرمهم ، وكسأهم ثياباً فاخرة ، وودّعناهم وارتحلنا ، وحينئذ
قال لي الملك : هؤلاء الطائفة هم الذين أتونا بالبصل والفقوس ، ونحن في آخر
دار قريت . انتهى .

* * *

(١) كذا .
(٢) في الأصل : وفيهم .

ومما يلحق بهذه العجائب ، ما يقوله الرمالون حين يضربون تحت الرمل ، لأنهم يقولون كلاماً وقع للإنسان لا يعلم به أحد إلا الله تعالى . ويقولون على^(١) أمور (٣٠٨) تقع كأنه يراها بعينه .

فما دعاني إلى صدق أقوالهم ، أني حين أردت الانتقال من دارفور ، والسفر إلى دار واداي ، كان في البلدة التي كنت فيها رجلٌ يقال له : سالم ، له صهرٌ في بلد آخر يقال له : إسحاق ، ماهرٌ في علم الرمل . وكنت ضيق الصدر لتعسر أمور السفر على ، فقال لي سالم المذكور : هل لك في أن تتوجه معي إلى صهرى إسحاق ، يضرب لك الرمل ، ويقول لك ما يظهر له ؟ فأجبت له ذلك ، وتوجهت معه لبلدة صهره المذكور ، فدخلناها ضحى ، فرأيناه غائباً في زرعه . فصبرنا حتى قدم ، فرحب بنا وأكرمنا ، وأتى لنا بغداء^(٢) حسن . ثم قال له صهره سالم : إن الشريف قد جاء يلتمس منك أن تضرب له رملاً . فقال : السمع والطاعة . وضرب الرمل ، وقال لي كلاماً كنت أكذبه فيه ، فوالله لقد وقع جميع ما قاله ، وكأنه تسكلم من اللوح المحفوظ ، لم يخطئ في كلمة .

فإن ذلك ، أنه قال لي : إنك ستذهب إلى دار واداي عن قريب ، بجميع أهل بيتك ما عدا امرأة أبيك ، فإنها لا تذهب معك . وكنت أكذبه ، وأقول : كيف لا تذهب ، مع أنها أحوج الناس للذهاب ؟ فصدق الله قوله ، فلم تذهب معنا ، وعملت علينا

(١) كذا .

(٢) في الأصل : بغداء .

حيلة . وهي : أنها بقيت معنا حتى كانت ليلة الرحيل ، ففرّت وتركت ابنتها بنت سبع سنين .
فلما أصبحنا طلبناها فلم (٣٠٩) نجد لها أثراً ، وسافرنا ولم نستقرّ لها على خبر .

ومن ذلك ، أنه قال لي : ليلة قدومك على بيت أبيك ، يأتونك بجارية صفتها كذا وكذا . فوقع كما قال .

ومنها ، أنه قال لي : لا تجتمع بأبيك في دار واداي . فمكان كذلك ، ولم أجمع معه إلا في تونس .

ومنها ، أنه قال لي : إن بيت أبيك حيطانه حمر ، كأنها طليت بمغرة ، فرأيتها كذلك . والمغرة نوع حجر لونه أحمر هَشّ ، يسحقونه ناعماً ، فيطلى به البيوت ، ويصنعون به أيضاً الحبر الأحمر ، يخلط مع الصمغ في الماء .

ومنها ، أنه قال لي : إنك تركب هناك جواداً أخضر^(١) . فمكان كذلك .

وقال لي : إن السلطان يُنعم عليك بجوارٍ وغيرها . فمكان كما ذكر .

ومن أعجب ما وقع حين كنا عنده ، [أن] جاءت نسوة يتخاضن مع بعضهن ، ويردن^(٢) أن يضرب لهن رملاً يُظهر به مالاّ ضائعاً ، لتعلم كل منهن من أخذه . فضرب الرمل وقال : قد ضاع لكنّ خرز أحمر ، منظوم في خيط ، وهو مخبأ في رتاج [باب] البيت الفلاني . فقامت امرأة ، وأتت به من الرتاج المذكور ، كما قال . لكن لم يقل من الآخذة له منهن .

(١) انظر ص ١٧٤ ، حاشية ١ .

(٢) في الاصل : ويريدن ، بتشديد النون .

الأول أولاً ، وما تحصل من الثاني تحته ، وهكذا ، حتى تتم الأربعة أسطر^(١) فيتحصل منها شكل من الأشكال الستة عشر المتقدمة .

ومن لم يجد رملا ، ضرب الخط بقول أو خمس : وهو أنه يأخذ قبضة من غير عدد ويسقطها زوجاً زوجاً ، ويثبت الأخير ، إن كان زوجاً أو فرداً .

وأما تولدات أشكالها ، واتصالاتها ، وما يتفق بها من الأسماء ، والحروف والكواكب ، والعاقبة ، وعاقبة العاقبة ، فذلك كله منوط بمؤلفات علم الرمل ، فلا نطيل الكلام عليها . وإنما ذكرنا هذه النبذة اليسيرة ، ليكون للناظر في رحلتنا هذه إلمام بما هيية الرمل في الجملة ، ولئلا تخلو هذه الرحلة عن مثل هذه الفائدة والله عالم .

وقد طبع بالحجر هذه النسخة الجميلة ، المنمقة الجميلة ، بدار طباعة السيد كيـسـيـلـين الفاخرة ، الكائنة بمدينة باريس الباهرة ، وذلك برسم وخط السيد بيرون ، بنعمة الله وعون . وكمل طبعه على ذمته ، ونظره وهمتته ، في سلخ شهر نونبر^(٢) سنة خمسين وثمانمائة بعد الألف المسيحية ، والحمد لله في البدء والنهاية ، ونسأله من الخير بلوغ الغاية ، آمين .

(١) كذا :
(٢) أى : نوفمبر

Abstract auf Deutsch

Magdalena Peyrer-Heimstätt analysiert in der vorliegenden Masterarbeit „Reisebericht eines *Orientalen*“ den Bericht von Muḥammad ʾIbn ʿUmar at-Tūnisī, der von 1803 bis 1813 auf der Suche nach seinem Vater die Sultanate Darfur und Wadai bereiste. Dafür wurden einige Passagen aus at-Tūnisīs Reisebericht ausgewählt, die ins Deutsche übersetzt und in verschiedenen Abschnitten, darunter beispielsweise „Männer & Frauen“, „Die Stämme des Darfur“ und „Wunderbares“ analysiert wurden. Peyrer-Heimstätt bedient sich für die Analyse unter anderem auch der Diskurstheorie Foucaults, dem Konzept der „Hybridität“ von Homi Bhabha, sowie des „Draußen-Seins“ von Fabian und geht auf die „Orientalismus-Debatte“ um Edward Said ein. Auch die Position Peyrer-Heimstätts als Verfasserin der Arbeit wird anhand des Konzepts des *Sehepunkts* der feministischen Historikern Andrea Griesebner diskutiert.

Ziel der Arbeit ist es, die Rolle Muḥammad ʾIbn ʿUmar at-Tūnisīs aufzuzeigen, der als „Orientaler“ nicht nur „Opfer“ von Kolonialismus und Gegenstand europäischer Reisliteratur war, sondern auch selbst als „Täter“ die Bevölkerung des Sudan beobachtete, beschrieb und kategorisierte. In der Analyse wird dabei eine Vielzahl verschiedener Ebenen unterschieden, unter anderem die der sehr negativ dargestellten Bergbevölkerung, die der fūrischen Begleiter, aber auch die der Herausgeber der englischen und französischen Ausgaben Dr. Perron und Bayle St. John, die in den Vorwörtern über at-Tūnisī urteilen.

Das Kapitel „Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft“ am Beginn der Arbeit gibt Informationen über die Literatur der Reiseberichterstattung in europäischen und arabischen Gesellschaften und ermöglicht einen Einblick in die Geschichte und das Verhältnis von Europa, Ägypten und dem Sudan.

Abstract in English

In her Master's Thesis „Reisebericht eines *Orientalen*“ (translated to “a travelogue from the orient”) Magdalena Peyrer-Heimstätt analyses the travelogue of Muḥammad ʾIbn ʿUmar at-Tūnisī, who went to Sudan in search for his father and stayed in the Sultanates of Darfur und Wadai from 1803 till 1813. For her analysis, passages from the text were translated and analysed under the following chapters, such as „Men & Women“, „Tribes of Darfur“ and „Miracles“. Peyrer-Heimstätt's consultations included the discourse theory of Michel Foucault, the concept of “Hybridity” of Homi Bhabha and the idea of “Draußen-Sein” (which translates to “being outside”) of Fabian. By using the concept of the “Sehepunkt” (which translates to the “point of view”) of the feminist historian Andrea Griesebner, Peyrer-Heimstätt also discusses her own role as writer of the thesis.

The aim of the research is to show the position of Muḥammad ʾIbn ʿUmar at-Tūnisī, who, coming from the orient, was not only the “victim” of colonialism und an object to European travellers, but also a “perpetrator”, because he observed the Sudanese people and furthermore characterized and categorized them. In her thesis Peyrer-Heimstätt differentiates between different levels of analyses, among them the mountain citizens and at-Tūnisī's Fūrian companions. Also, the forewords of the French and English travelogue editions by Dr. Perron an St. John are critically observed.

The chapter „Hintergrund: Geschichte und Gesellschaft“ (translating to “Background: History and Society”) at the beginning of the paper gives information on travelogue literature in European and Arabic societies. Moreover, it delivers insight into the history and the relationship of Europe, Egypt and the Sudan.