Pilgerinnen und Reiseautorinnen
Drei Reiseberichte von Frauen aus der späten Qajarenzeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Sarah Edith Dusend

aus

Neuss

Bonn 2026

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Konrad Klaus, Institut für Orient- und Asienwissenschaften
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Stephan Conermann, Institut für Orient- und Asienwissenschaften
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Christine Schirrmacher, Institut für Orient- und Asienwissenschaften
(Gutachterin)

Prof. Dr. Dagmar Glaß, Institut für Orient- und Asienwissenschaften
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 03. März 2021

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2020 an der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation eingereicht und kann aus verschiedenen persönlichen und systemischen Gründen als Langzeitprojekt bezeichnet werden. Dementsprechend gilt es, den Menschen zu danken, die mich während der Entstehung dieser Arbeit begleitet und ermutigt haben.
Ich danke herzlich meinem Doktorvater Stephan Conermann, der diese Doktorarbeit über die Jahre hinweg geduldig begleitet und mich in meiner Karriere im Wissenschaftsbetrieb stets unterstützt hat. Mit Blick auf die wissenschaftliche Arbeit ermöglichte er mir eine Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) sowie die Zusammenarbeit und den Austausch mit anderen Wissenschaftler*innen innerhalb und außerhalb der Universität Bonn. Er ermutigte auch immer dazu, sich im Wissenschaftsbetrieb zu engagieren, an Anträgen mit zu wirken, an verschiedenen Projekten teilzuhaben und Erfahrungen im Wissenschaftsmanagement zu sammeln, wofür ich sehr dankbar bin.
Meiner Freundin und Mentorin Jasmin Khosravie gilt mein besonders großer Dank. Sie war schon während meines Studium Begleiterin und Ratgeberin, kommentierte meine Arbeiten stets mit kritischem und geichzeitig konstruktivem Blick und öffnete mir die Tür zur internationalen Wissenschaftscommunity. Auf persönlicher Ebene ermutigte sie mich auch als Vorbild immer wieder, das Projekt zu Ende zu bringen. Dies gilt auch für meine Freundinnen Lubna Jamal, Esther Meininghaus und Yasmin El-Menshawy, die mir gut zuredeten, Texte gegenlasen und/oder sich gemeinsam mit mir Arbeitstage und Abende um die Ohren schlugen während sie ihrer eigenen Forschung nachgingen.
Ich möchte auch meinen Kolleginnen Zohreh Khorsandi, Parisa Najafi Tonekaboni und Leila Ahmadi am Institut danken, die sich geduldig vor allem meinen Fragen nach sprachlichen Herausforderungen in den Quellen annahmen.
Die wohl produktivste Zeit, in der ein Großteil der Dissertation entstehen konnte, verdanke ich der Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Nachdem ich die Dissertation jahrelang nur in Teilzeit verfolgen konnte, hatte ich drei Jahre lang Zeit, mich auf die Forschung zu konzentrieren und die Arbeit maßgeblich voranzutreiben. Neben dieser finanziellen Förderung war die Einbettung in ein Forschungsprojekt „Europa von außen gesehen – Formationen nahöstlicher Ansichten aus Europa auf Europa“, eingeworben von Bekim Agai, im Hinblick auf die wissenschaftliche Entwicklung der Dissertation von unschätzbarem Wert. Vor allem hinsichtlich des Genres „Reisetext“ waren Austausch und Diskussion mit den Projektmitgliedern Bekim Agai, Jasmin Khosravie, Caspar Hillbrand und Mehdi Sajid sowie Gastwissenschaftler*innen wie Naghmeh Sohrabi äußerst lohnend und motivierend.
Zuletzt und grundsätzlich gilt mein allerherzlichster Dank meiner Familie, die über die gesamte Zeit immer wieder die mit solch einem Projekt einhergehenden Hochs und Erfolge mitgefeiert und Tiefs mit durchgestanden haben, und immer daran geglaubt haben, dass es richtig war, diesen Weg einzuschlagen.

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINFÜHRUNG ---------- 1

1. Einleitung und Fragestellung ---------- 1
2. Quellen und Forschungsstand ---------- 5
2.1 Quellen ---------- 5
2.2 Forschungsstand ---------- 8
3. Theoretische Ansätze und methodische Herangehensweise ---------- 16
3.1 Der Reisebericht – Skizze einer Genredebatte ---------- 16
3.2 Der Reisebericht als Quelle ---------- 19
3.3 Zur historischen Kategorie *gender* ---------- 23
3.4 Begriffsdefinition *Lebenswelt* ---------- 24
3.5 Methodische Herangehensweise ---------- 25

II. HISTORISCHER KONTEXT ---------- 27

4. Reisen, Pilgern und Reisebeschreibung zur Qajarenzeit ---------- 27
4.1 Mobilität und Reisen gegen Ende des 19. Jahrhunderts ---------- 28
4.1.1 Technologischer Wandel ---------- 29
4.1.2 Politischer Rahmen ---------- 31
4.1.3 Qajarische Reisende ---------- 43
4.2 Pilgerreisen ---------- 46
4.2.1 Die Ḥaǧǧ ---------- 49
4.2.2 Ziyārāt: ʿAtabāt und weitere Pilgerorte ---------- 80
4.3 Reisebeschreibung zur Qajarenzeit ---------- 89
5. Qajarische Frauen gegen Ende des 19. Jahrhunderts ---------- 98
5.1 Räume, Interaktion und Handlungsfähigkeit ---------- 102
5.1.1 Räume und Interaktion ---------- 102
5.1.2 Handlungsfähigkeit ---------- 111
5.2 Weibliche Mobilität und Frauen auf Reisen ---------- 119
5.3 Schrifttum und Autorenschaft ---------- 124

III. ANALYSE ---------- 146

6. Drei Pilgerinnen auf Reisen ---------- 146

6.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana ---- 146
6.1.1 Motivation zu Reisen ---- 147
6.1.2 Reisegruppe ---- 148
6.1.3 Reiseorganisation ---- 149
6.1.4 Route und Reiseverlauf ---- 154
6.2 Ḥāğğiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī ---- 161
6.2.1 Motivation zu Reisen ---- 164
6.2.2 Reisegruppe ---- 165
6.2.3 Reiseorganisation ---- 166
6.2.4 Route und Reiseverlauf ---- 171
6.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula ---- 180
6.3.1 Motivation zu Reisen ---- 182
6.3.2 Reisegruppe ---- 183
6.3.3 Reiseorganisation ---- 185
6.3.4 Route und Reiseverlauf ---- 188
6.4 Komparatives Resümee ---- 198
7. Die Berichte der drei Pilgerinnen ---- 207
7.1 Charakteristika persischer Reisetexte in den drei Pilgerberichten ---- 209
7.1.1 Allgemeine, praktische Tipps und Hinweise in den Berichten ---- 210
7.1.2 Beschreibung des Reisealltags ---- 213
7.1.3 Beschwerlichkeiten und Herausforderungen ---- 216
7.1.4 Vermittlung von Fremdbildern ---- 220
7.1.5 Touristische Perspektive und Aufgreifen zeitgenössischer Themen ---- 224
7.1.6 Auslassung von Informationen ---- 229
7.2 Die Berichte als Plattform für den eigenen Ausdruck der Autorinnen ---- 233
7.2.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana ---- 235
7.2.2 Ḥāğğiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī ---- 242
7.2.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula ---- 259
7.3 Struktur, Schreibstil und narrative Mittel ---- 276
7.3.1 Aufbau und Struktur der Texte ---- 277
7.3.2 Sprachstil, narrative Strategien und Mittel ---- 282
7.3.3 Bezeichnung der Textsorte durch die Autorinnen ---- 302
7.4 Autorenschaft und die Thematisierung des Schreibens in den Berichten ---- 303
7.4.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana ---- 304
7.4.2 Ḥāğğiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī ---- 306
7.4.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula ---- 310
7.5 Komparative Analyse ---- 315

8. Weibliche Lebenswelten – (Im-)Mobilität, soziale Räume und Handlungsfähigkeit 329

8.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana ---------- 336

8.2 Ḥāğğiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī ---------- 344

8.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula ---------- 364

8.4 Komparative Analyse ---------- 377

IV. FAZIT ---------- 386

V. BIBLIOGRAPHIE ---------- 398

I. EINFÜHRUNG

1. Einleitung und Fragestellung

Unsichtbar und *ungehört* – mit diesen Adjektiven etwa lässt sich das Bild von qajarischen Frauen vor 1900 beschreiben, das der Quellenkanon qajarischer Reiseliteratur und Selbstzeugnisse suggeriert. Die bisherige Geschichtsschreibung stützte sich fast ausschließlich auf Zeugnisse von qajarischen Männern, um ggf. aus diesen Beschreibungen die Lebenswelten ihres weiblichen sozialen Umfelds zu skizzieren. Die vorliegende Arbeit befasst sich mit drei iranischen Frauen der Qajarenzeit, die zwischen 1882 und 1900 auf Pilgerfahrt nach Mekka gegangen und zu den schiitischen Pilgerstätten im Irak gereist sind und darüber Berichte verfasst haben. Mihrmāh Ḫānum ʿAsmat as-Salṭana[1] reiste 1882, Ḥāğğiyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī[2] 1892, und Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula[3] machte sich 1900 auf den Weg nach Mekka.[4] Die Reisetätigkeit dieser qajarischen Frauen an sich, vor allem jedoch das Pilgern, ist zunächst kein vollkommen ungewöhnliches Phänomen, schließlich zählt das Pilgern nach Mekka zu einer der Pflichten eines jeden Muslim, einer jeden Muslima, sofern die festgelegten Voraussetzungen erfüllt sind.[5] Zudem wissen wir aus verschiedenen Quellen, dass Frauen der qajarischen Oberschicht aus verschiedenen Gründen gelegentlich verreisten.[6] Bemerkenswert und bislang beinahe beispiellos ist jedoch die Tatsache, dass sie ihre Erfahrungen schriftlich festhielten.

Die Quellen sind somit von unschätzbarem Wert, weil sie einer raren weiblichen Autorenschaft entspringen, die per se weibliche Perspektiven bietet und somit eine heterogenere Geschichtsschreibung ermöglicht. Diese Texte lassen ihre Autorinnen, ihre Mentalität, ihre Perspektiven sowie die Präsenz von Frauen sichtbar und, wenn nicht hörbar, dann doch (nach)lesbar werden.

---

[1] Vgl. Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana 1389 [2010].
[2] Vgl. Ḥāğğīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386].
[3] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389].
[4] Detaillierte Informationen zu diesen Frauen befinden sich erstmals in Kapitel 2 und des Weiteren in Kapitel 6 dieser Arbeit.
[5] Die Bedeutung der Pilgerfahrt im Islam wird ausführlich in Kapitel 4.2 behandelt.
[6] Siehe hierzu näher den historischen Kontext in Kapitel 5.2.

Ziel der Arbeit ist es deshalb erstens, die Geschichte des Schrifttums von Qajarinnen vor 1900 zu ergänzen. Die Texte bieten die Möglichkeit, Rückschlüsse auf die Präfiguration weiblicher Autorenschaft zu ziehen, sowie die Art und Weise, wie diese Frauen sich ausdrückten, d.h. ihre persönlichen Perspektiven, Haltungen und Interessen etc. vermittelten, zu erörtern. Zudem geben die Quellen Aufschluss über die zeitgenössische Bedeutung dieser Texte, d.h. ihre Funktion, die intendierte Leserschaft und somit ihre Zirkulation.

Zweitens wird anhand dieser drei Fallbeispiele erstmalig ein ausführlicher Beitrag zum Reise- und Pilgerverhalten qajarischer Frauen geleistet. Auch hier ist von besonderer Bedeutung, dass diese Quellen Selbstzeugnisse von Frauen darstellen, denn die wenigen Kenntnisse, die vorliegen, sind der männlichen Perspektive entnommen. Neben dem *gender*-Aspekt können hieraus auch Erkenntnisse über die Rolle dieser Frauen innerhalb iranischer Geschichtsschreibung gewonnen werden. Diese sind von besonderer Bedeutung, da bisher meist Männer von öffentlichem Interesse waren[7] und somit auch eher für die politische Geschichtsschreibung relevante Persönlichkeiten und ihre Reisen untersucht wurden. Hingegen fanden „gewöhnliche" Qajaren weitaus weniger Interesse, ebenso wie die hier untersuchten Frauen und ihre Texte.

Über die Reiseerfahrungen von Frauen hinaus, geben diese weiblichen Selbstzeugnisse drittens auch Aufschluss über Aspekte weiblicher Lebenswelten innerhalb der qajarischen Elite gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Diese weibliche Perspektive fand bislang nur in geringem Maße Beachtung, nicht zuletzt, weil die vorliegenden Texte zu dem vergleichbar kleinen Quellenkorpus von Selbstzeugnissen[8] qajarischer Frauen vor 1900 zählen, die bislang bekannt sind und somit einen exklusiven Einblick in diese Lebenswelten aus einer weiblichen Perspektive bieten. Die Texte halten dahingehend, insbesondere im Hinblick auf die ausgewählten Aspekte weiblicher Lebenswelten – Nutzung sozialer Räume, Mobilität und Handlungsfähigkeit, die durch ihre eigene Autorenschaft vermittelt werden –, eine Vielzahl von Informationen bereit, die aufgrund der Individualität der Berichte unterschiedlich umfassend ausfallen und deshalb Rückschlüsse auf die verschiedenen gesellschaftlichen Kontexte zulassen. Sie liefern

[7] Vgl. u.a. Sohrabi 2012; Khosravie 2013a, Sohrabi 2011, Pistor-Hatam 2003, Haag-Higuchi 2001.

[8] Für einen Überblick über die Quellenlage zu Dokumenten von und über qajarische Frauen (Manuskripte, Bildmaterial, Objekte etc.) ist als außerordentliches Projekt das online-Archiv *Women's Worlds in Qajar Iran* der Harvard University zu empfehlen. Zu finden unter: http://www.qajarwomen.org/en/, Stand Februar 2020.

darüber hinaus in ihrer Einordnung als Reise- und Pilgertexte auch Aufschluss über die (geo)politischen und religiösen Kontexte der damaligen Zeit.
En passant leistet die Studie einen Beitrag zur iranischen Pilgerforschung, da es bis zur Fertigstellung der Fakultätsversion keine signifikanten Untersuchungen innerhalb der westlichen Forschung über die Ḥağğ aus iranischer Perspektive gibt.
Die vorliegenden Quellen sind somit polyvalenter Natur und von herausragendem Wert sowohl für die Sozialgeschichte von qajarischen Frauen, als auch ihre Mentalitäts- und Literaturgeschichte. Der Fokus auf diese individuellen autobiographischen Texte, oder vielmehr Lebensbeschreibungen, die sich mit einem Ausschnitt der Vitae befassen, verspricht zwar kein allgemeingültiges, dafür jedoch ein komplexeres Bild von Frauen zu zeichnen, als es allgemeinere Studien zu leisten vermögen.
Daraus ergibt sich die dieser Dissertation zugrunde liegende These, dass diese Schriften Ausdruck über das Zusammenspiel von *gender*[9] und *class* (sozialer Stellung) sind, und darüber, wie beide Kategorien Schreiben und Autorenschaft, Mobilität (und konkret Reisen), Nutzung von Räumen, Kommunikation bzw. Interaktion beeinflussten. Neben den beiden Kategorien *gender* und *class*, die hier als besonders signifikant für die Identität und deren Einfluss auf die zu untersuchenden Themen erachtet werden, werden selbstverständlich auch weitere Faktoren wie Alter und zeitlicher sowie lokaler Kontext berücksichtigt.

Um dieser These in ihren einzelnen Aspekten nachzugehen, stellen sich folgende Forschungsfragen:
Inwiefern bieten die Texte Aufschluss über weibliche Autorenschaft aus der Perspektive der Autorinnen? Inwiefern lassen die Berichte Rückschlüsse auf die literarische und gesellschaftliche Präfiguration der Autorinnen zu? Welche Funktion haben ihre Berichte? Wie reisten Frauen, welche Faktoren beeinflussten Reisen? Wodurch wurde ihre Mobilität beeinflusst? Welche Räume werden wie und von wem genutzt? Inwieweit und wodurch sind Räume genderspezifisch? Inwiefern interagierten die Frauen mit wem? Wie gestaltete sich ihre Handlungsfähigkeit? Welche Rückschlüsse lassen sich auf die Autorität der jeweiligen Frau, die sie in ihrem Umfeld ausübt, ziehen?

[9] Der Einfluss von *gender* auf Reisen, Identität, Selbstdarstellung und Narrativ wurde für die iranische Aktivistin und Publizistin Ṣadīqa Daulatābādī (1882-1961) von Khosravie (2013b) untersucht.

Inwieweit sind den Frauen angeeignete Muster in diesen Zusammenhängen zu Eigen und welche fordern sie möglicherweise heraus? Welchen Unterschied machte bei alledem der Umstand des Reisens?

Die Arbeit gliedert sich in drei übergeordnete Einheiten. Die erste (I) bildet die Einführung in das Thema und umfasst Einleitung und Fragestellung (Kapitel 1), Quellen und Forschungsstand (Kapitel 2) sowie die theoretischen Ansätze und methodische Vorgehensweise (Kapitel 3). Einheit II besteht aus zwei großen Kapiteln, die den historischen Kontext der Themen Reisen, Reisebeschreibungen zur Qajarenzeit (Kapitel 4) und die Lebenswelten qajarischer Frauen (Kapitel 5) bilden. Einheit III bildet den letzten inhaltlichen Block, der sich den drei Reisenden, ihren Reisen und den Berichterstattungen widmet und somit den Hauptteil der Arbeit darstellt und die Texte entlang der oben genannten Forschungsfragen analysiert. Kapitel 6 stellt die Skizzierung der Reisen sowie der Reisemodi und Bedingungen in den Fokus. Das folgende Kapitel (7) widmet sich den Reisetexten, ihrer Funktion sowie allgemeiner dem Schreiben und der Autorenschaft dieser drei Frauen. Das letzte Kapitel (8), bevor ein allumfassendes Fazit (IV) die Arbeit abschließt, untersucht Aspekte der Lebenswelten dieser Frauen und greift konkret die Themen Mobilität, Raum, Interaktion und Handlungsspielraum heraus.

Zur Transkription persischer und arabischer Begriffe

Die Transkription persischer Namen und Termini erfolgt nach den Regeln des Leitfadens für das Neupersische.[10] Die Transkription arabischer Namen und Termini richtet sich nach den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Im Deutschen geläufige Ortsnamen wie etwa *Teheran* werden zwecks besserer Lesbarkeit nicht wissenschaftlich transkribiert.

Zum Kalender

Angaben von Daten erfolgen in den drei Reiseberichten in der Regel mit der Nennung der islamischen Monatsnamen und der Jahre nach islamischem Kalender (*ḥiǧrī-qamarī* (*q*)). Um den Lesefluss nicht zu unterbrechen, wird auf die doppelte Wiedergabe der Daten verzichtet und lediglich die Umrechnung in die gregorianische Zeitrechnung im Fließtext

[10] 2005 von Christoph Werner an der Universität Freiburg erstellt, ist er nun in überarbeiteter Form in Zusammenarbeit mit Bianca Devos über die Universität Marburg abrufbar unter: https://www.uni-marburg.de/cnms/iranistik/studium/materialien/transkription.pdf, Stand Oktober 2019.

angegeben. Die originalen Eckdaten der Reisen werden bei erstmaliger Nennung in einer Fußnote vermerkt.

Anmerkung zur Veröffentlichung der Dissertation

Die vorliegende Publikation wurde als Dissertation im Sommer 2020 an der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn eingereicht. Sie entspricht bis auf kleinere Veränderungen und Lektoratsarbeit diesem unter demselben Titel angenommenen Manuskript. Dem Forschungsstand hinzugefügt wurden einige wenige Publikationen, die nach der Abgabe zum weiteren Thema erschienen sind, und zwei relevante Artikel zu den hier bearbeiteten Quellen, die kurz vor Fertigstellung der Fakultätsversion bzw. nach der Verteidigung veröffentlicht wurden, fanden zusätzlich Eingang in Kapitel 7 dieser Arbeit.

Anmerkung zu geschlechtergerechter Sprache

Im damaligen Kontext waren es überwiegend Männer, die reisten und Schriften verfassten. In diesem Sinne wird in der vorliegenden Arbeit die männliche Form von Gruppen wie „Reisende“, „Leser“ oder „Autoren“ genutzt, solange es sich um allgemeine Zuordnungen handelt und nicht um einen spezifischen Kontext, der eine Differenzierung notwendig und macht, um den Sachverhalt richtig darzustellen, wie bespielsweise wenn es um die drei reisenden Frauen geht.

2. Quellen und Forschungsstand

2.1 Quellen

Die vorliegende Arbeit basiert auf drei Hauptquellen. Es handelt sich um Berichte über Pilgerfahrten nach Mekka und zu den schiitischen Schreinen im Irak (ʿAtabāt), die von drei qajarischen Frauen zwischen 1882 und 1900 verfasst wurden. Diese drei Texte sind die einzigen schriftlichen Zeugnisse von qajarischen Frauen über ihre Pilgererfahrungen, die uns aus dieser Zeit vorliegen.

Der erste vorliegende Bericht (1882) stammt von Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana[11], einer Cousine des langjährigen Regenten Nāṣir ad-Dīn Šāh (reg. 1848-96), die ihre Ḥağğ über die schiitischen Schreine im Irak (ʿAtabāt) beschreibt.

Der zweite Text (1892/1893) wurde von Ḥāğğiyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī[12], einer Dame aus der Kermaner Oberschicht, verfasst. Ihre Pilgerreise führte über die Route von Bandar-i ʿAbbās im Süden Irans über das indische Bombay[13] nach Mekka.

Die letzte (1900/1901) der drei Quellen, die im Fokus der Untersuchung stehen, wurde von Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula[14] – einer der Frauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs – geschrieben, die wie die erstgenannte Reisende über die Schreine im Irak und dann über das Mittelmeer nach Arabien reiste.

Über die drei Verfasserinnen und ihr direktes Umfeld ist wenig bekannt. Die Berichte geben zum einen Aufschluss über den Ablauf und die Organisation aber auch die Beschwerlichkeiten einer solchen Pilgerfahrt und informieren über Reiseerfahrungen und Eindrücke der Frauen. Zum anderen finden sich auch Einträge, die über das Gefühlsleben, die Gedanken und Sorgen der Autorinnen berichten und andere, die Auskünfte über ihr Selbstbild, ihr soziales Umfeld und ihre Lebenswelten[15] liefern. Eine Besonderheit des Textes von ʿAlaviyya Kirmānī besteht darin, dass sie zudem von ihrem 18-monatigen Aufenthalt am Hof in Teheran erzählt, den sie an die Pilgerfahrt anschließt. Dies bietet einen seltenen Einblick[16] in den königlichen Harem und sein gesellschaftliches Umfeld aus der Perspektive einer Außenstehenden, was für die Kontextualisierung der Lebenswelten qajarischer Frauen eine wertvolle Quelle darstellt, zumal sie zeitgleich mit der als Drittes genannten Pilgerin, Sakīna Sulṭān, dort gelebt haben müsste.

---

[11] Vgl. Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana 1389 [2010].

[12] Vgl. Ḥāğğīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386].

[13] Trotz der offiziellen Umbenennung der Stadt 1996 in Mumbai wird für diese Arbeit der Name Bombay genutzt, da die Stadt in den Quellen so wiedergegeben wird.

[14] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389].

[15] Zum Begriff *Lebenswelten* siehe Kapitel 3.

[16] Bislang sind überwiegend Einblicke in die Lebenswelten von Frauen am qajarischen Hof von beispielsweise europäischen Reisenden überliefert, die Zugang zum königlichen Harem hatten und oft das Bild der unterdrückten, in Seklusion und Passivität lebenden, qajarischen Frauen zeichneten. Zu nennen sind hier unter anderem die Berichte von Sheil 1856, Bell 2005[1894] oder Hume-Griffith 1909.
Vgl. dazu u.a. Mahdavi 1994: 379; 389; Eskandari-Qajar und van Waalwijk Doorn (Khosrovani) 2004 und Nashat 1983: 14f.; 19. Weitere Informationen sind vom Leibarzt Nāṣir ad-Dīn Šāhs Dr. Feuvrier überliefert, wie Eskandari-Qajar und van Doorn (2004) darlegen. Die Prosaschrift von Bībī Ḫānum Astarābādī mit dem Titel *Maʿāyib ar-riğāl* und die Memoiren der Prinzessin Tāğ as-Salṭana bieten Informationen von qajarischen Frauen selbst. Vgl. u.a. Bībī Ḫānum Astarābādī 1992[1894/5] und die englische Übersetzung der Memoiren der Prinzessin Tāğ as-Salṭana (1993).

Neben dem hier besprochenen Reisebericht liegt uns ein weiterer Bericht von Sakīna Sulṭān über eine 100-tägige Reise nach Schiraz vor[17], die sie 1905 unternommen hat.[18] Zweck dieser Reise war es, eine Braut namens Anīs ad-Daula[19] vom königlichen Hof in Teheran nach Schiraz zu begleiten.[20] Da es sich um dieselbe Reisende bzw. Autorin wie die des Pilgerberichts handelt, wird der Schiraz-Reisebericht, soweit sinnvoll, in der Analyse berücksichtigt.

Diese hier nunmehr vier genannten Berichte sind nicht die einzigen, die von Frauen aus der Qajarenzeit existieren, jedoch sind die drei im Fokus stehenden Texte die einzigen, die über Pilgerfahrten am Ende des 19. Jahrhunderts berichten. Lediglich ein Text aus der Safavidenzeit (spätes 17. Jahrhundert) ist derzeit bekannt, der ebenfalls über eine Pilgererfahrung berichtet.[21] Drei weitere Berichte über Reisen zu nicht sakralen Zielen, die während der Qajarenzeit stattfanden, sind erhalten. Einer der Texte berichtet über eine Fahrt von Buğnurd in Ostiran nach Teheran (1899/1900)[22], ein weiterer anonym verfasster Text über eine Reise nach Europa (1912/1913)[23] und ein letzter über eine Fahrt in die USA (1911)[24].

Die vorliegende Untersuchung basiert auf den Editionen der drei zentralen Berichte. Bei Abfassung dieser Studie lagen zwei der drei Handschriften vor, so dass diese zum Vergleich und im Falle von Unklarheiten konsultiert wurden.[25] Sowohl das Manuskript des Reiseberichts von ʿAṣmat as-Salṭana als auch von ʿAlaviyya Kirmānī sind digital auf dem Portal *Women's Worlds in Qajar Iran* (WWQI)[26] abrufbar. Im Falle von ʿAṣmat as-Salṭana[27] scheint es sich laut einer Anmerkung am Ende des Berichts bei der vorliegenden

[17] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]. Siehe zu diesem Bericht ausführlicher Kapitel 5.
[18] Dass beide Quellen von ein und derselben Person stammen, geht aus den Eigenangaben der Autorin hervor. Vgl. u.a. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 116; Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 25.
[19] Diese Braut ist trotz ihres gleichlautenden Namens nicht mit der als eine der Lieblingsfrauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs bekannten Fāṭima Sulṭān Anīs ad-Daula (gest. 1896/7) zu verwechseln.
[20] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 21f.
[21] Vgl. Bānū-yi Iṣfahānī 2007[1386]. Siehe ausführlicher Kapitel 5.
[22] Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995.
[23] Vgl. Ğaʿfariyān 2013-2018.
[24] Vgl. Sulaymānī Ardakānī 2006 [1976]. Die Wiedergabe der Reiseerfahrung findet sich auf den Seiten 418-438 des Dokuments.
[25] Die in dieser Arbeit wiedergegebenen Zitate basieren auf der eigenen Übersetzung des Gesamtkorpus.
[26] Vgl. ʿAṣmat as-Salṭana: http://www.qajarwomen.org/en/items/1018A12.html. ʿAlaviyya Kirmānī: http://www.qajarwomen.org/en/items/1255A2.html. Das Original ist unter der Nummer 393 der Tehran University Central Library zu finden.
Letzer Zugriff auf beide Handschriften online im Oktober 2019.
[27] In seinem Vorwort zur Edition erwähnt der Herausgeber, dass seine Ausarbeitung auf dem Manuskript basiert, das in der *Mağlis* Bibliothek in Teheran unter der Nummer MS 1225 zu finden ist.

Handschrift nicht um das Autograph zu handeln, sondern um eine Abschrift.[28] Das Dokument, das von ʿAlaviyya Kirmānī erhalten ist, lässt sich zweifelsohne als Autograph identifizieren. Zu Beginn ihres Berichts schreibt die Autorin darüber, dass sie ihren Begleiter Sarkār Ḫān gebeten hatte, für sie die Erlebnisse schriftlich festzuhalten, dieser jedoch zu faul gewesen sei. Nichtsdestotrotz hat er ein paar Zeilen geschrieben, was sich durch die überlieferte Handschrift belegen lässt und dieses Manuskript als Original bestätigt. Inmitten des Gesamttextes lässt sich eine weitere Veränderung im Schriftbild erkennen, was dem Editor Rasūl Ǧaʿfariyān zufolge jedoch dem Austausch des Stiftes bzw. dem Model des verwendeten Stiftes geschuldet ist.[29]

2.2 Forschungsstand

Drei Artikel behandeln bisher die genannten Berichte.[30] Amineh Mahallati gibt eine kurze Einführung zu weiblichem Pilgern, stellt die Texte in wenigen Worten vor und fügt einige knappe biographische Angaben zu den Reisenden hinzu. Darüber hinaus übersetzt sie jeweils eine Passage aus den Berichten, um einen Einblick in den Stil zu gewähren. Eine nennenswerte Analyse bleibt jedoch aus. Der von Piotr Bachtin veröffentlichte Artikel unter dem Titel „Women's Writing in Action: On Female-authored Hajj Narratives in Qajar Iran"[31] konnte für die Fakultätsversion der Dissertation nicht mehr berücksichtigt werden. Wie in der Einleitung angemerkt, wird er jedoch für die vorliegende Publikation Eingang finden in Kapitel 7. Gleiches gilt für den vom selben Autor veröffentlichten Artikel „Othering and Being Othered: Religion, Ethnicity, and Gender in the Hajj Accounts by Iranian Shi'i Women (1880-1901)"[32], der 2023 in einem Sammelband mit dem Titel *Narrating the Pilgrimage to Mecca Historical and Contemporary Accounts*, herausgegeben von Marjo Buitelaar und Richard van Leeuwen erschien. In diesem Artikel befasst Bachtin sich, wie auch einige wenige Aspekte der vorliegenden Arbeit, mit der Beschreibung von Fremdwahrnehmung des „Anderen" und Selbstwahrnehmung entlang religiöser

[28] Siehe dazu näher Kapitel 7.
[29] Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 12.
[30] Vgl. Mahallati 2011, Bachtin 2020, Bachtin 2023.
[31] Die Einarbeitungen in die vorliegende Arbeit beziehen sich auf die Online-Herausgabe des Artikels 2020 und somit auf die Seitenzahlen 1-27. Die Publikation des Artikels in *Iranian Studies* 54 (1-2) von 2021 umfasst die Seiten 67-93.
[32] Bachtin erwähnt in diesem Artikel eine unveröffentlichte Dissertation zu Reiseberichten von qajarischen Frauen, die 2020 an der Universität von Alberta von Safaneh Mohaghegh Neyshabouri fertiggestellt wurde, im Rahmen der vorliegenden Dissertation jedoch zu keinem Zeitpunkt zur Einsicht vorlag.

(Sunniten/Schiiten) und ethnischer/sprachlicher (Iranisch-sein/Arabisch-sein) Identitäten, sowie Geschlechteridentitäten, d.h. ohre weibliche Identität gegenüber Männern innerhalb ihrer Reisegruppe. In allen drei Fällen, waren diese reisenden Frauen Teil der Minderheit: Schiitische Reisende unter einer Mehrheit von Sunniten, Iranerinnen unter „Arabern", wie sie sie identifizieren, und Frauen unter mehrheitlich Männern.
Die Forschungsliteratur zu iranischen – zumal qajarischen – Reiseberichten fällt allgemein überschaubar aus. Zu Frauen als Reisenden gibt es bislang überhaupt keine umfassende Studie. Daher stellt der 2013 erschienene analytische Artikel von Jasmin Khosravie[33], in dem es um die Europareise von Ṣadīqa Daulatābādī (1882–1961) in den 1920er-Jahren geht, den einzigen Beitrag dar, der sich mit weiblichen Reisenden zur (späten) Qajarenzeit befasst und untersucht, inwieweit *gender* den Ablauf und den Eindruck des Reisens beeinflusste.
Dies bedeutet jedoch nicht, dass Frauen nicht Erwähnung in Untersuchungen zu Reisen im iranischen Kontext finden. In zwei seiner Artikel stellt beispielsweise Manoutchehr Eskandari-Qajar heraus, dass zwei Tscherkessinen aus safavidischer Zeit gemeinsam mit ihren Ehemännern nach Europa reisten.[34]

Grundlegend und allgemeinerer Art zu Reisen im qajarischen Kontext sind drei Artikel publiziert worden. William Hanaway[35] beschäftigt sich mit der Frage nach dem Genre und nimmt eine erste Bestimmung von Merkmalen qajarischer Berichte vor. Iraj Afshar[36] bietet einen allgemeinen bibliographischen Überblick über qajarische Reiseberichte, Themen, Reiseziele und Verfasser und kommt nur in einem allgemeinen Abschnitt auf die Ḥaǧǧ im 19. Jahrhundert zu sprechen. Allein Elton Daniel[37] befasst sich näher mit Pilgerberichten. Nach einer kurzen historischen Einordnung der Ḥaǧǧ zur Qajarenzeit bietet Daniel eine ausgewählte bibliographische Auflistung qajarischer Texte. Außerdem beinhaltet dieser Artikel Informationen über verschiedene Formen von Ḥaǧǧberichten und über Routen, das Transportwesen oder die Sicherheit für schiitische Pilger im 19. Jahrhundert. Zudem gibt es ein Register von Aḥmad Munzavī[38], das ein Verzeichnis von

[33] Vgl. Khosravie 2013b.
[34] Vgl. Eskandari-Qajar 2007; Eskandari-Qajar 2011. Ausführliche Informationen zu iranischen Reisenden finden sich in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit.
[35] Vgl. Hanaway 2002.
[36] Vgl. Afshar 2002.
[37] Vgl. Daniel 2002.
[38] Vgl. Munzavī 1995.

Reiseberichtsmanuskripten enthält. Eine neuere Studie stammt von Naghmeh Sohrabi[39], die Berichte von ausgewählten Reisenden nach Europa untersucht. Ihre Fragen nach der Intention und der damit verbundenen Funktion der Reiseberichte sowie nach deren Rezeption und nach dem Zusammenhang mit anderen narrativen Texten aus dieser Zeit sind für das vorliegende Vorhaben von großem Interesse. Bleiben für die vorliegende Publikation zwei jüngst erschienene Monographien zu nennen. Sara Fardizadeh[40] befasst sich, wie auch Sohrabi mit qajarischen Reiseberichten aus dem 19. Jahrhundert, die sich Beschreibungen nach Europa und Russland widmen. Ziel der Untersuchung ist die Konstruktion von Fremdheit und inwieweit diese sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts gewandelt hat oder kontinuierlich Bestand hatte.

Während sich die meisten, auch hiernach genannten Publikationen mit Reisen und ihrer Verschriftlichungen gen Westen widmeten, legt Hamid Dabashi[41] mit Bedacht seinen Fokus auf einen anderen und somit erweiterten Quellenkorpus. Bereits mit der Auswahl der Reisebeschreibungen kritisiert er das Gros bestehender Untersuchungen und arbeitet seinem Ziel entgegen, den kolonialen Blick umzukehren, wie er es nennt.[42] Statt davon auszugehen, dass im Fokus des (Reise-)Interesses Europa lag, vollzieht Dabashi nach, dass eine viel weitere Region, wenn nicht gar eine globale Dimension bereist wurde, und Europa lediglich einen Teil davon ausmachte. Dabei geht es ihm darum, mittels des Blicks durch diesen umfassenderen Quellenfundus, diese Betonung Europas zu entkräften, und das kosmopolitische Interesse von Iranern jener Zeit aus dessen Schatten heraustreten zu lassen, um nicht zuletzt den binären Blick auf Ost/Islam und West zu entkräften.

Neben den hier genannten Überblick-Studien zu qajarischen Haǧǧ- und Reiseberichten gibt es selbstverständlich auch Einzelstudien zu qajarischen Berichten bzw. Reisenden. Genannt seien hier: Khosravie[43], Sohrabi[44], David Motadel[45], Monica Ringer[46], James Clark[47], M. Ghanoonparvar[48], Shireen Mahdavi[49], Hashem Rajabzadeh[50], Anna Vanzan[51],

[39] Vgl. Sohrabi 2012.
[40] Vgl. Faridzadeh 2021.
[41] Vgl. Dabashi 2020.
[42] Der Haupttitel seines Buches lautet *Reversing the Colonial Gaze*. Vgl. Dabashi 2020.
[43] Vgl. Khosravie 2013a.
[44] Vgl. Sohrabi 2011.
[45] Vgl. Motadel 2011.
[46] Vgl. Ringer 2002.
[47] Vgl. Clark 2002.
[48] Vgl. Ghanoonparvar 2002.
[49] Vgl. Mahdavi 2002.
[50] Vgl. Rajabzadeh 2002.
[51] Vgl. Vanzan 2002b.

Mohamad Tavakoli-Targhi[52] und Roxane Haag-Higuchi[53]. Für eine Aufstellung von qajarischen Reisenden nach Europa lässt sich Denis Wright[54] nennen.

Das Interesse an der Ḥaǧǧ im 19. Jahrhundert hat in den vergangenen Jahren eine Reihe von Einzelstudien (Monographien wie Artikel) hervorgebracht. Sie beschäftigen sich vor allem mit der Rolle der Kolonialmächte bei der Organisation und Regulierung einer der größten und letztlich global bedeutenden[55] Pilgerfahrten.[56] Dazu gehören unter anderem die Steuerung von Mobilität und Transport der Pilger, der Umgang mit mittellosen Pilgern, die Einführung bürokratischer Maßnahmen, insbesondere an Grenzen, sowie die Ergreifung von Sanitär- und Gesundheitsmaßnahmen[57] in Form des Aufbaus von Quarantänestationen etc. Ein sehr informatives und prägnantes Überblickswerk zur Ḥaǧǧ, das sowohl die historische wie auch die moderne Perspektive umfasst, liefern Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa.[58] Darüber hinaus bieten einige weitere Studien regionale Perspektiven auf die Ḥaǧǧ und weitere muslimische Pilgerfahrten.[59] Die Begleitpublikation zur Ausstellung *Hajj: Journey to the heart of Islam* im British Museum (26. Januar bis 15. April 2012) bietet vor allem anhand von kartographischem Material auch Informationen über Reiserouten sowie Fotos und Gemälde, die einen visuellen Eindruck vermitteln.[60]

Ältere Studien hingegen gehen in die historische Tiefe und widmen sich der Ḥaǧǧ über die Jahrhunderte hinweg: Eine für den Gesamtkontext der Wallfahrt nach Mekka im muslimischen Raum exemplarische Studie hat Suraiya Faroqhi[61] am Beispiel der Ḥaǧǧ unter osmanischer Herrschaft vor dem 19. Jahrhundert vorgelegt. Sie gibt Einblicke in die Reisebedingungen, Karawanen und Organisation der Routen und heiligen Stätten, die gleichermaßen auch iranische Pilger betrafen. Ein von Dale Eickelmann und James

[52] Vgl. Tavakoli-Targhi 2002.
[53] Vgl. Haag-Higuchi 2001
[54] Vgl. Wright 1985.
[55] Global bedeutend deshalb, weil schon im 19. Jh. große Mengen an Pilgern von drei Kontinenten – Asien, Afrika und Europa – nach Mekka strömten. Siehe hierzu ausführlich Kapitel 4 der vorliegenden Studie.
[56] Hier sind für den britischen Kolonialkontext vor allem Slight (2015) bzw. Slight (2014) und Slight (2013), für die französische Perspektive Chiffoleau (2015); Huber (2013) im Rahmen ihrer Studie zum Suez Kanal und Brower (2013) zu nennen.
[57] Vgl. Low 2008; Pistor-Hatam (1991), die sich auf die Pilgerstätten im Irak konzentriert.
[58] Vgl. Tagliacozzo und Toorawa 2016. Siehe außerdem der Sammelband von Luitgard Mols und Marjo Buitelaar (2015).
[59] Vgl. Papas (2012b), dessen Sammelband sich mit der zentralasiatischen Perspektive befasst; Tagliacozzo (2013) blickt auf Südostasien und Mishra (2011) auf den indischen Subkontinent.
[60] Vgl. Porter und Saif 2013.
[61] Vgl. Faroqhi 1994; siehe auch Faroqhi 1990.

Piscatori[62] herausgegebener Sammelband befasst sich mit muslimischen Reisenden über die Jahrhunderte hinweg. Von Interesse sind hier insbesondere die Kapitel zu *doctrines of travel* über Pilger aus unterschiedlichen Regionen sowie Pilgerberichte. Des Weiteren ist die 1994 erschienene Monographie über die Ḥaǧǧ von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert von Peters[63] äußerst hilfreich, da sie Karten der gängigen Routen sowie Personen und Gruppierungen, die in die Ḥaǧǧ involviert waren, beinhaltet. Eine umfassende Untersuchung der Ḥaǧǧ aus iranischer Perspektive ist in der westlichen Forschung bislang nicht vorgenommen worden, allerdings bietet Rasūl Ǧa'fariyān[64] eine wertvolle, ausführliche Übersicht in persischer Sprache. Zudem sind mit Tomoko Morikawa und Anja Pistor-Hatam zwei Artikel zu nennen, die sich mit Pilgerfahrten von Iranern zu den ʿAtabāt befassen.[65]

Ein 2021 veröffentlichter Sammelband von u.a. Marjo Buitelaar[66] befasst sich mit der islamischen Pilgerfahrt aus weiblicher Perspektive. Im Fokus stehen weibliche Sichtweisen und Praktiken, Mobilität, sowie ihre eigene Verortung in den verschiedenen kulturellen und sozialen Diskursen und Kontexten. Wenngleich sich die meisten Beiträge mit Beispielen aus dem 20. Jahrhundert oder zeitgenössischen Kontexten befassen, kommt Richard van Leeuwens Artikel zu den Schriften einer ägyptischen Protagonistin zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem Kontext der vorliegenden Arbeit nahe und zeichnet ihre Ausführungen zur Entwicklung des Transportwesens und dessen Einfluss auf weibliche Mobilität nach. Ein zweites Kapitel von Jacqueline Fewkes stellt Pilgeraktivitäten von Frauen im Indischen Ozean zwischen dem 14. und 19. Jahrhundert in den Fokus. Durch die Einordnung ihrer Pilgerfahrten in einen breiteren Mobilitätskontext von Handel und Migration, wird eben diese ansonsten verborgene Mobilität von Frauen zu jener Zeit sichtbar.

Die Forschung zu europäischen und amerikanischen Frauenreiseberichten bietet natürlich ein breites Spektrum, sowohl thematisch und von der historischen Zeitspanne her (17. – 20. Jh.), als auch die Theorie zu Frauen und Reisen betreffend.[67] Im Fokus stehen

[62] Vgl. Eickelman und Piscatori 1990.
[63] Vgl. Peters 1994.
[64] Vgl. Ǧa'fariyān 2010[1389].
[65] Vgl. Morikawa 2012, Pistor-Hatam 1991.
[66] Vgl. Buitelaar et al. 2021.
[67] Vgl. u.a. Fontes de Oliveira 2018, Paul 2013, Bassnett 2007, Habinger 2006, Robinson 2001, Holländer 1999, Pelz 1999, Mills 1991.

Art und Weise und Bedeutung des Reisens sowie das *gendered traveling*, d.h. die Frage danach, ob und inwieweit sich weibliches von männlichem Reisen und Schreiben unterscheidet. Um jedoch die verschiedensten Ebenen des Reiseberichts erfassen zu können, müssen neben *gender*, was zweifelsohne eine sehr wichtige Kategorie darstellt, da es nicht nur die Identität der Autorin und Reisenden prägt, sondern auch ihr Reisen, z.B. im Hinblick auf Räume, beeinflusst, auch weitere Marker wie soziale Stellung und Herkunft, Zeit, religiöse und ethnische Zugehörigkeit etc. berücksichtigt werden.[68] Aus den Ergebnissen und Überlegungen der Forschung zu europäischen und amerikanischen Berichten könnten sich – wenn auch bedingt – Denkanstöße auch für den iranischen Kontext ergeben.[69]

Zu iranischen Frauen und ihren Lebenswelten sowie zur aufkommenden Frauenbewegung im 19. und frühen 20. Jahrhundert sind in den vergangenen 15 Jahren einige grundlegende Studien verfasst worden. So konnte inzwischen entgegen stereotypischer Narrationen über den „Harem" (pers. *andarūn*)[70] konstatiert werden, dass Frauen der oberen sozialen Schichten, zu denen auch die drei genannten Pilgerinnen gehörten, oftmals sowohl kulturell als auch politisch und wirtschaftlich[71] engagiert und aktiv waren.[72] Sie hatten Privatunterricht[73] und unterhielten in einigen Fällen eigene Bibliotheken, beschäftigten Sekretärinnen oder wirkten als (Kunst-)Mäzeninnen bzw. betätigten sich selbst künstlerisch.[74] Zwar verbrachte diese Gruppe von Frauen den Großteil ihres Alltags im *andarūn*[75], dem Teil des Palastes/Hauses, der theoretisch ausschließlich Frauen, Mädchen und ihrer Dienerschaft vorbehalten war, dass ihre Lebenswelten vornehmlich von Seklusion

[68] Vgl. u.a. Khosravie 2013b, Siebert 1994: 166f.
[69] Allgemein sind auch Standardwerke und bedeutende Einzelstudien zu theoretischen Ansätzen zu nennen. Hierzu gehören u.a. Euben 2008, Hulme und Youngs 2007, Fuchs 1995, Harbsmeier 1994, Brenner 1990, Harbsmeier 1982, Maczak 1982. Eine Auswahl der neuesten Studien zu explizit orientalischer/persischsprachiger Reiseliteratur sind neben den bereits genannten: Agai 2013 und Agai et al. 2013, Micallef und Sharma 2013, Agai und Pataki 2010, Alam und Subrahmanyam 2007.
[70] Die jüngsten Beiträge, die sich dezidiert mit dem königlichen *andarūn* zur späteren Qajarenzeit befassten wurden von Pourtavaf (2017) und Bachtin (2015) vorgelegt.
[71] Als Beispiel für ihre wirtschaftlichen Aktivitäten kann das Stiftungswesen herangeführt werden, da es durchaus auch üblich war, dass Frauen soziale Stiftungen gründeten. In diesem Zusammenhang sei auf den 2001 erschienen Artikel von Christoph Werner hingewiesen, der sich mit Stiftungen von Frauen im qajarischen Teheran befasst. Vgl. Werner 2001.
[72] Vgl. Amanat 1997: 437. Zu politischem Engagement von Frauen, die nicht zur Elite gehörten und zur Beteiligung von Frauen an Protesten im 19. Jh. siehe näher Martin (2008).
[73] Vgl. Paidar 1995: 39.
[74] Vgl. Najmabadi 1993a. Zu künstlerischen Tätigkeiten wie Musik und Gesang am qajarischen Hof siehe außerdem: Mahdavi 2007, Fatemi 2005, Chehabi 2000.
[75] Ausführlichere Informationen zu Struktur, Alltag und Einfluss des royalen Harems unter Fatḥ ʿAlī Šāh und Nāṣer ad-Dīn Šāh gibt Kasra (2004). Die Institution der Ehe zur Qajarenzeit betrachtet Guity Nashat in ihrem Artikel von 2004, in dem sie sich – aufgrund der Quellenlage – auf die Teheraner Elite und insbesondere die Ehen, Harems und die Heiratspolitik von Fatḥ ʿAlī Šāh und Nāṣer ad-Dīn Šāh konzentriert. Vgl. Nashat 2004.

und Passivität geprägt waren[76], ist jedoch nicht zuletzt anhand der vorliegenden Quellen (Mobilität, heterosoziale Reisegruppen und Unterkünfte) in Frage zu stellen.[77]

Die zum Zeitpunkt der Abgabe der Dissertation publizierte und für den historischen Kontext relevante umfassende Arbeit von Jasmin Khosravie[78] untersucht Leben und Werk von Ṣadīqa Daulatābādī (1882-1961), eine der ersten Aktivistinnen der iranischen Frauenbewegung. Die Studie gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Lebenswelten qajarischer Frauen. Sie bildet, wie auch Afsaneh Najmabadi[79], Michael C. Amin[80], Parvin Paidar[81] oder Mohammad Tavakoli-Targhi[82], die ausführlich bei Khosravie (2012) diskutiert werden, einen exzellenten Ausgangspunkt für weitergehende Untersuchungen.[83] Schließlich bildet der 2005 erschienene Artikel von Susynne McElrone[84] einen wichtigen Beitrag zur Geschichtsschreibung qajarischer Frauen,

[76] Susynne McElrone merkt richtig an, dass Teile der Forschungsliteratur (u.a. Afary 1996 und Bahar 1983) ein eindimensionales Bild von qajarischen Lebenswelten im 19. Jh. zeichnen, das vornehmlich durch die Konstitutionelle Revolution 1906-11 gesehen wurde und das „Befreien" der Frau aus der vermeintlichen Seklusion zeitgleich mit diesem historischen Einschnitt stattgefunden habe. Vgl. McElrone 2005.

[77] Neben längeren Reisen verließen Frauen diesen vornehmlich exklusiven Raum auch zu anderen Anlässen, wie etwa Besuchen im öffentlichen Bad (pers. *ḥammām*), bei anderen Familien oder von Moscheen. Vgl. Nashat 1983.

[78] Vgl. Khosravie 2012.

[79] Vgl. Najmabadi 2008, Najmabadi 2005, Najmabadi 1998a, Najmabadi 1998b, Najmabadi 1998c, Najmabadi 1997, Najmabadi 1993b, Najmabadi 1993a. Einige der Artikel werden in ihrer Monographie von 2005 aufgegriffen. Najmabadi konzentriert sich seit Anfang der 1990er Jahre auf die Transformation von Gender und Sexualität im 19. und frühen 20. Jahrhundert sowie die Konstruktion von Weiblichkeit in Bezug zu Heimat, Nation und Ehre. Relevant für die im 19. Jahrhundert aufkommenden Modernitätsdiskurse sind ihren Ausführungen nach die Heteronormalisierung von Liebe und Sex sowie die Heterosozialisation des öffentlichen Raums und die Umgestaltung des Familienlebens.

[80] Amin (2002) befasst sich in seinem Hauptwerk mit den Ursprüngen des Frauenaktivismus in Iran und den sich wandelnden Frauenbildern und deren soziokulturellen Kontexten. Er betrachtet dabei ausführlich die Herausbildung der Frauenfrage und des Bildes der modernen iranischen Frau im Zuge des Modernitätsdiskurses iranischer Intellektueller. Der Zeitraum umfasst dabei die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zum staatsfeministischen Projekt Reżā Šāhs (reg. 1925-1941) und arbeitet damit die Relevanz der Debatten im späten 19. Jahrhundert für den weiteren Verlauf der Frauenbewegung in Iran heraus.

[81] Paidar (1995) untersucht die gesellschaftliche und politische Partizipation von Frauen in Iran – hauptsächlich das 20. Jahrhundert bis einschließlich der Islamischen Revolution –, beginnt jedoch mit deren Ursprüngen im 19. Jahrhundert. Für das vorliegende Vorhaben ist somit das erste Kapitel von besonderem Interesse, in dem sie sich mit dem Modernitätsdiskurs sowie der sozialen Diversität zu dieser Zeit im Hinblick auf weibliche Lebenswelten befasst.

[82] Tavakoli-Targhi (2001) betrachtet den Modernitätsdiskurs und das dafür relevante Wissen in Iran über Europa anhand von Berichten iranischer Reisender nach Europa sowie den Einfluss dieser Texte auf die Gesellschaft. Hierbei ist das Zusammentreffen der Reisenden mit europäischen Frauen von besonderer Relevanz sowie das Neudenken des öffentlichen Raums als Gegensatz zum privaten Raum.

[83] Bildungsgeschichtlich sind Studien von Jasamin Rostam-Kolayi zu nennen, die sich mit der Herausbildung von Mädchenbildung befassen. Vgl. Rostam-Kolayi 2008b und Rostam-Kolayi 2008a. Die Arbeiten von Firoozeh Kashani-Sabet zeichnen sich durch ihren Einblick in den Hygiene- und den Modernitätskurs zu Qajarenzeit aus. Hierbei untersucht sie insbesondere die Transformation des Frauenbildes vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum staatsfeministischen Projekt unter Reżā Šāh (reg. 1925-1941) (und teils darüber hinaus). Vgl. Kashani-Sabet 2011, Kashani-Sabet 2006, Kashani-Sabet 2005, Kashani-Sabet 2000.

[84] Vgl. McElrone 2005.

in dem sie die einseitige und stereotype historiographische Narration insbesondere in den Studien bis Mitte der 1990er Jahre kritisiert und zu einer differenzierten Sichtweise auf die Lebenswelten qajarischer Frauen aufruft.[85]

An persischsprachiger Sekundärliteratur zu qajarischen Frauen sind die Monographien von Muḥammad Ḫusraupanāh[86], Bušrā Delrīš[87] und Banafša Hiğāzī[88] sowie ein biographisches Lexikon zu Frauen in der iranischen Geschichte von Faḫrī Qavīmī[89] erwähnenswert. In der für den hier untersuchten Zusammenhang wichtigen Debatte um „private" und „öffentliche" Räume sind an dieser Stelle insbesondere die Arbeiten von Leslie Peirce[90] zum osmanischen Harem und Nancy Micklewright[91] über die osmanische Oberschicht hervorzuheben, sowie Elizabeth Thompson[92], die einen Überblick über beide Konzepte in der Geschichte nahöstlicher Frauen gibt und der Sammelband von Marilyn Booth[93], der die Veränderungen von Räumen in verschiedenen Perioden der islamischen Geschichte thematisiert. Eine Studie, die sich konkret mit öffentlichem und privatem Raum zur Qajarenzeit befasst, existiert bislang nicht, wenn auch diesem Themenfeld in den meisten der genannten Studien in unterschiedlichem Maße Platz eingeräumt wird.[94] Untersuchungen, die sich explizit mit dem Schrifttum qajarischer Frauen befassen, sind bis auf wenige Ausnahmen ein Desiderat. Ausnahmen bilden Artikel von Dominic Brookshaw[95], die sich mit Schriftstellerinnen/Dichterinnen und ihren Mäzeninnen der frühen Qajarenzeit (ca. 1797-1848) befassen. Najmabadi[96] und Khosravie[97] beschäftigen sich eingehender mit dem oben genannten Prosatext von Bībī Ḫānum Astarābādī. Farzaneh Milani schrieb 1992[98] über das Aufkommen iranischer Schriftstellerinnen[99], berücksichtigte für das 19. Jahrhundert jedoch nur die bereits genannte, bekannte Dichterin und Bahā'ī/Bābī-

[85] An dieser Stelle soll jedoch nochmals auf die schwierige Quellenlage hingewiesen werden, die es oftmals noch nicht erlaubt, ein vollständiges und mit Blick auf verschiedene soziale Status heterogenes Bild zu erstellen.
[86] Vgl. Ḫusraupanāh 2002
[87] Vgl. Dilrīš 1996.
[88] Vgl. Ḥiğāzī 2003
[89] Vgl. Qavīmī 1973.
[90] Vgl. Peirce 1993.
[91] Vgl. Micklewright 2000.
[92] Vgl. Thompson 2003.
[93] Vgl. Booth 2010a.
[94] Siehe u.a. Khosravie 2012, Pourtavaf 2017.
[95] Vgl. Brookshaw 2014, Brookshaw 2013, Brookshaw 2005.
[96] Vgl. Najmabadi 1993a.
[97] Vgl. Khosravie 2007.
[98] Vgl. Milani 1992.
[99] Vanzan 2002a befasst sich mit Frauen, die in Prosa schrieben, vom Aufkommen dieser Gattung während der Qajarenzeit bis in die 1990er Jahre, hält jedoch für schreibende Frauen vor 1900 keine neuen Beispiele bereit.

Anhängerin Ṭāhira Qurrat al-ʿAin[100] und konzentriert sich weitestgehend auf das post-qajarische 20. Jahrhundert. Ihre These, dass die (physische) Nicht-Sichtbarkeit der Frau in der Öffentlichkeit durch ihr Schweigen und ihre Nicht-Existenz in verbaler und schriftlicher Form vervollständigt wird, ist jedoch, wie unter anderem anhand der hier präsentierten Analyse und auch in anderen neueren Studien angesprochen wird, entschieden anzuzweifeln. Milanis zweites Buch von 2011[101] greift die These des Vorläufers auf, entwickelt diese weiter und ergänzt die Thematik der Ver- und Entschleierung um die Themenfelder Freiheit (*freedom*) und Bewegung (*movement*), so dass das Hauptaugenmerk auf dem Recht liegt, selbstständig, selbstentschieden und selbstgestaltend Freiheit auszuleben.

3. Theoretische Ansätze und methodische Herangehensweise

Die vorliegende Arbeit berührt ein Set an theoretischen Ansätzen und Überlegungen, das sich aus den verschiedenen Fragestellungen und thematischen Strängen ergibt. Während kurze allgemeine Reflexionen zu den Themen Mobilität, Räume und Interaktion im dazugehörigen Kapitel angesiedelt sind, befasst sich das folgende Kapitel zum einen mit der übergeordneten Frage nach der Textgattung *Reisebericht* und theoretischen Ansätzen zur analytischen Herangehensweise an Reisetexte, um eine theoretische und methodische Grundlage für die Fragen zur Autorenschaft und Schreibtätigkeit dieser Frauen zu schaffen. Zum anderen beleuchtet dieses Kapitel die Kategorie *gender* (kulturelles/soziales Geschlecht) näher, die eines der signifikanten Identitätsmerkmale darstellt und für die übergeordnete These neben der Kategorie *class* (soziale Schicht, soziale Stellung) relevant ist. Nach diesen theoretischen Überlegungen folgen notwendige Begriffsdefinitionen, bevor das Kapitel mit einem Abschnitt zur methodischen Vorgehensweise dieser Arbeit abschließt.

3.1 Der Reisebericht – Skizze einer Genredebatte

Die Zuordnung von Reisetexten – also Texten, die sich mit Reisen befassen – wird in der Literatur ausufernd diskutiert. Während keine Einigkeit über eine eindeutige

[100] Siehe sowohl zur Bewegung der Bahāʾī/Bābī Bewegung als auch zu Qurrat al-ʿAin näher Kapitel 5.
[101] Vgl. Milani 2011.

Genredefinition besteht, können zunächst einmal diejenigen Genres benannt werden, die im breiten Feld der Reiseliteratur zu finden sind. Demnach gibt es eine große Vielfalt an Textsorten, die oftmals in hybriden Formen in ein und demselben Bericht vorliegen und daher keine klare Abgrenzung dieser heutigen (westlichen) Definitionen von Genres vorzunehmen ist.[102] Klassisch wären zunächst zu nennen der Reiseführer und das (Reise-)Tagebuch. Weitere Varianten sind Briefe oder Leserbriefe, Gesandtschaftsberichte oder Auszüge, die in Memoiren eingebettet sind. Kritisch ist hierbei zu fragen, inwieweit Genrekategorien wie Reisebericht, Memoiren, aber auch Chronik oder Autobiographie westlich geprägt sind. So befanden postkoloniale und postmoderne Theoretiker, dass beispielsweise der Begriff Autobiographie, so wie er lange Zeit verstanden wurde, die große historische Reichweite und die unterschiedlichen Genres und Arten des Schreibens von Lebensgeschichten auf globaler Ebene nicht berücksichtigen, wie etwa auch Siobhan Lambert-Hurley schreibt: „The historical contingency and gendered representation inherent to these definitions have encouraged a number of postmodern and postcolonial theorists to jettison the term *autobiography* in favour of other monikers considered more accepting of temporal and geographical diversity."[103] In Bezug auf historische Genres ist auch Anda Schippers der Meinung, dass diese Vorgehensweise problematisch ist, und bringt drei Argumente vor: Erstens würde versucht, das Material der Definition anzupassen. Zweitens neigten Definitionen von Genres dazu, normativ zu sein, d.h. dass eine Idealform eines Genres vorausgesetzt wird, an der jeder Text gemessen wird und drittens würden historische Definitionen als unpräzise verworfen. Letztlich spricht sie sich dafür aus, bei der Arbeit mit historischen Quellen auch ihre historische Eigendefinition zu nutzen.[104] Sohrabi erweitert in diesem Zusammenhang die Überlegung um den geographischen Aspekt und weist darauf hin, dass im Falle von nicht-europäischen Texten – sie verdeutlicht es anhand qajarischer Reiseberichte – die zeitgenössischen, lokalen Kategorien einbezogen werden müssen. So stellt sie heraus, dass im qajarischen Kontext Berichte über Reisen und geographische Werke oftmals ineinander greifen, dadurch die Grenzen zwischen heute definierten Genres verwischen, und somit für die Zuschreibung unbrauchbar würden.[105]

[102] Vgl. Khosravie 2013a: 153.
[103] Lambert-Hurley 2015: 246. Siehe hierzu näher: Folkenflik 1993; Alternativen bezogen auf die Diversität: Smith und Watson 2010: 3; Arnold und Blackburn 2004: 9.
[104] Vgl. Schippers 1999: 72, die auch bei Sohrabi 2012 genannt wird.
[105] Vgl. Sohrabi 2012: u.a. 83.

Wenn es also problematisch ist, eine bereits besetzte Kategorie anzusetzen, erscheint es sinnvoll, für diese Texte im Hinblick darauf, dass es Erzählungen in der Ich-Form sind, eine übergeordnete Kategorie zu verwenden[106], die der Komplexität der Texte aus historischer und geographischer Sicht gerecht wird. Verschiedene Ansätze aus dem anglo-amerikanischen und deutschsprachigen Raum bieten diese Möglichkeit. So halten Sidonie Smith und Julia Watson die Begriffe *life writing* oder *life narrative* für inklusiver hinsichtlich der Heterogenität von selbst-referentiellen Praktiken. Sie verstehen *life narrative* wie folgt: „ […] a general term for acts of self-representation of all kinds and in diverse media that take the producer's life as their subject."[107] Diese Definition lässt *life writing* zu schriftlichen und *life narrative* zu allen anderen autbiographischen Ausdrucksformen werden. Allerdings schließen Smith und Watson scheinbar nur Praktiken ein, die sich rückblickend mit einem Leben befassen, nicht aber nur mit Lebensabschnitten. Lambert-Hurley plädiert für die Begriffe *personal narrative* oder noch eher *autobiographical writing*[108], was eine Alternative für die vorliegenden Reisebeschreibungen wäre, da diese Begriffe nicht zwangsläufig die Erinnerung an ein Leben beinhalten, sondern durchaus auch Ausschnitte gemeint sein können.

Der Ansatz, eine Narration in Ich-Form als Egodokument[109] zu bezeichnen, ist in der deutschsprachigen Forschung eine Alternative, ohne Texte zu eng definierten Genre-Termini zu unterwerfen. Er bietet die Möglichkeit, wie Khosravie weiter richtig konstatiert, die Vielzahl an formellen, narrativen und inhaltlichen Aspekten einer Reisebeschreibung zu berücksichtigen.[110] Zudem wird dieser Ansatz auch der Problematik gerecht, wie nicht-europäische Texte zu fassen sein können.[111] Jedoch auch der Begriff Egodokument fand sich in einer Auseinandersetzung wieder, in der ihm die Bezeichnung Selbstzeugnis[112] entgegensetzt wurde, die sich letztlich in der

[106] Vgl. Khosravie 2013a: 183.
[107] Smith und Watson 2010: 4.
[108] Vgl. Lambert-Hurley 2013.
[109] Ausgehend von der niederländischen Forschung in den 1980er Jahren wurden unter *egodocument* Tagebücher, Memoiren, persönliche Briefe und andere Texte mit autobiographischem Charakter zusammengefasst, was wiederum den Blick für eine große Bandbreite an Autoren, Zeiten und Kulturen öffnete. Vgl. Ulbrich et al. 2012: 1f.
Winfried Schulze (1996) schlug den Begriff Egodokument vor und erweiterte die Kategorie des niederländisch geprägten Begriffs, indem er auch Hofprotokolle einbezog, selbst wenn sie Zeichen von „Zwang" aufwiesen. Vgl. Ulbrich 2014: 5.
Eine Abgrenzung zwischen *egodocument* und Autobiographie nahm Baggerman (2011) vor.
[110] Vgl. Khosravie 2013a; siehe auch Elger et al. (2010) und Schulze (1996).
[111] Siehe hierzu u.a. Ulbrich et al. 2012.
[112] In ihrem in englischer Sprache verfassten Sammelband übersetzen die Herausgeber Selbstzeugnis mit *self-narrative*. Vgl. Ulbrich 2014.

deutschsprachigen Forschung für Texte durchsetzte, die in anderen europäischen Sprachen mit dem aus den Niederlanden stammenden *egodocument* bezeichnet werden.[113] Kaspar van Greyerz[114] beispielsweise wies auf die Problematik des Begriffs für Texte vor dem 20. Jahrhundert hin, indem er argumentierte, dass es wohl kaum die Möglichkeit gäbe, zum historischen Ego vorzudringen. Stattdessen nutzt er *Self-narrative*[115] und betont damit den narrativen Charakter der Quellen, der verlangt, dass man nach Strategien und Schreibmustern fragt. Selbstzeugnisse werden als Texte verstanden, in denen Personen ihr Leben thematisieren[116], so dass Reiseberichte, auch wenn sie sich in der Regel mit Ausschnitten eines Lebens befassen, auch hierunter gefasst werden können. Aufgrund der dargelegten Schwierigkeiten, Reiseberichte in ein vordefiniertes Genre zu verorten, erscheint es für die vorliegende Arbeit sinnvoll, die bearbeiteten Quellen als eine übergeordnete Kategorie zu verstehen, nämlich als Selbstzeugnisse von Frauen, die sich mit Reisen befassen, und sie somit in diesem Sinne mit „Reisebericht", „Reisebeschreibung", oder aber gemäß dem Vorschlag von Schippers[117] mit den von den Autorinnen genutzten Termini wie *safarnāma*, was gemeinhin ebenfalls mit Reisebericht übersetzt wird, oder *kitāb*(*ča*) (pers. Buch/Büchlein)[118] zu bezeichnen.

3.2 Der Reisebericht als Quelle

Neben der Problematik, die Texte als ein bestimmtes Genre zu identifizieren, sind Berichte über Reisen auch als Quellen eine Herausforderung. Wie können diese Texte genutzt werden und welchen Wert haben sie für die historische Forschung?

Die Schwierigkeit im Umgang mit Reiseberichten[119] besteht darin, dass sie leicht als Quellen verstanden werden, die Wirklichkeit[120], d.h. das tatsächlich Erlebte, abbilden.[121] Dabei steht die vermeintliche Augenzeugenschaft der Autoren, die die Authentizität

[113] Siehe näher zur Debatte u.a. Krusenstjern (1994) und Rutz (2002).
[114] Vgl. Greyerz 2010.
[115] Dieser Begriff wurde von der DFG-Forschergruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive" verwendet.
[116] Vgl. Ulbrich et al. 2012: 5.
[117] Vgl. Schippers 1999: 72, die auch bei Sohrabi 2012 genannt wird.
[118] Zu den Eigendefinitionen in den Quellen siehe näher Kapitel 7.3.
[119] Dies gilt nicht nur für die Gattung der Reiseberichte im Speziellen und Selbstzeugnisse im Allgemeinen, sondern auch für solche wie historiographische Texte, wie Hayden White bereits aufzeigte. Vgl. White 1991.
[120] Mit Form und Funktion sogenannter Wirklichkeitserzählungen befassen sich ausführlich Christian Klein und Matías Martínez in der Einführung zu ihrem Sammelband. Vgl. Klein und Martínez 2009.
[121] Siehe näher hierzu Löschnigg (2001).

vermitteln soll, für die Glaubwürdigkeit der Quelle, wenn Studien sich eine historische Rekonstruktion zum Ziel setzen.[122] Es ist nicht abzustreiten, dass Reiseberichte historische Fakten bereithalten, allerdings darf man nicht dem Trugschluss erliegen, dass es sich bei dieser Textsorte um *reine* faktuale, d.h. die Wirklichkeit vermittelnde, Quellen handelt. Denn spätestens seit dem *linguistic turn* kann dem Autor die *unbedingte* Abbildung der Wirklichkeit nur noch eingeschränkt zugestanden werden.[123] Um es mit Bekim Agais Worten auszudrücken: „[…] der historische Reisebericht [ist] zu real, um reine Literatur zu sein und zu fiktiv, um als reine wirklichkeitsabbildende historische Quelle zu dienen".[124]

Was zunächst wie eine graduelle Abwertung der Quellen für die Geschichtswissenschaft scheint, birgt jedoch, wie Agai darlegt, neues Potenzial, denn die Quellen erhalten einen neuen Wert für die Mentalitätsgeschichte[125]. Durch eine narratologische Herangehensweise an diese Texte ergeben sich neue Erkenntnisse über den Autor, seine Präfiguration und die seiner Leserschaft.[126]

Um dieser Erkenntnis analytisch Rechnung zu tragen, stützt sich diese Arbeit auf einen theoretischen Ansatz von Ansgar Nünning[127], der sich mit dem Genre Reisebericht aus literaturwissenschaftlicher Perspektive narratologisch[128] befasst.[129] Vor dem Hintergrund des *linguistic* und *narrative turns* müsse bei der Untersuchung dieser Textsorten[130] die Frage gestellt werden, inwiefern Wirklichkeitsdarstellungen präfiguriert, d.h. kulturell und literarisch vorgeprägt sind[131], denn sie könnten, so Nünning, nicht als voraussetzungslos hingenommen werden. Der suggerierte

[122] Vgl. Conermann (2013), der sich hier auf Adler (2012) bezieht.
[123] Vgl. Agai (2013).
[124] Agai 2013: 29.
[125] In der Mentalitätsgeschichte französischer Provenienz wird unter Mentalität „kollektive[n] und zum Teil unbewusste[n] Wirklichkeitsentwürfe, Sinngebungsmuster, Vorstellungen, Denk- und Empfindungsweisen sowie handlungsleitende[n] Werte und Normen vergangener Kulturen" gefasst. Erll und Roggendorf 2002: 97.
[126] Vgl. Agai 2013: 31.
[127] Vgl. Nünning 2008.
[128] Narratologie als Begriff wurde 1969 von Tzvetan Todorov in seiner *Grammaire du Décaméron* geprägt, in der er schreibt: „cet ouvrage relève d'une science qui n'existe pas encore, disons la NARRATOLOGIE, la science du récit." Todorov 1969: 10.
[129] Ein 2013 veröffentlichter Artikel, der sich mit der Vermittlung von Reisewirklichkeit im Text von Sakīna Sulṭān befasst, sowie mit der möglichen Funktion des Textes, bedient sich ebenfalls des Ansatzes von Nünning. Vgl. Dusend 2013.
[130] Gleiches gelte für (Auto-)Biographien, Geschichtswerke wie Chroniken etc.
[131] Auch Brenner wies bereits darauf hin, dass Form und Inhalt von Reiseberichten vorgeprägt sind und die kultur- und zeitspezifische Mentalität der jeweiligen Gesellschaft wiedergeben. Ihre Analyse wiederum erlaubt eine Rekonstruktion der Mentalität. Vgl. Brenner 1990: 28f.

Authentizitäts- und auch Wahrheitsanspruch des Reiseberichts durch die vermeintliche Augenzeugenschaft des Autors ist somit in Frage zu stellen.[132] Für seinen Ansatz stützt sich Nünning auf das Mimesis-Modell des französischen Literaturwissenschaftlers Paul Ricoeur[133] und geht von drei Schritten aus[134]: Präfiguration, Konfiguration und Refiguration.

Präfiguration: Die Texte sind durch eine vielschichtige, außerliterarische Wirklichkeit geprägt. Jeder Text entsteht in einem bestimmten kulturellen Kontext, in dem bereits Konzepte, Normen und Konventionen bestehen, auf die der Autor vor dem Hintergrund seiner eigenen Biographie unweigerlich zurückgreift. Demnach haben das kulturelle Gedächtnis, das „Gattungsgedächtnis"[135] und das dadurch geprägte autobiographische Gedächtnis Auswirkungen auf die Textproduktion. Präfiguriert ist dabei nicht nur der Inhalt, d.h. die Auswahl des Erzählten, sondern auch die Darstellungs-, d.h. Erzählweise, wie etwa die Wahl narrativer Mittel, Erzählmuster etc. Die Gesamtheit der Präfiguration schlägt sich demnach auf das Erlebte, wie auch auf die Wiedergabe des Erlebten, die Konfiguration, nieder.[136]

Konfiguration bezeichnet die narrative Darstellung des Erfahrenen, d.h. der erlebten Reisewirklichkeit, die vom Autor festgehalten wird, was jedoch nicht gleichzusetzen ist mit den Erlebnissen und Erfahrungen des Reisenden. Es ist vielmehr eine Geschichte des Geschehens[137], die durch die Auswahl und Akzentuierung von Ausschnitten der Reisewirklichkeit entsteht. Erst durch diesen Prozess erhält das Dargestellte Sinn und Bedeutung für die Rezipienten. Dieser Prozess erfolgt nach Nünning in drei Schritten.

Erstens in der Auswahl des Erlebten, anhand derer bereits eine Präfiguration erkannt werden kann. Zweitens in der Kombination und Relationierung der Selektion beispielsweise durch eine chronologische Erzählstruktur. Drittens in der Kommunikation, d.h. erzählerische Vermittlung und Perspektivierung des Erfahrenen, die durch den Verfasser und sein Wissen geprägt sind.[138]

---

[132] Vgl. Nünning 2008: 12f.
[133] Siehe hierzu Ricoeur 1983.
[134] Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Nünning (2008).
[135] Nünning 2008: 17.
[136] Vgl. Nünning 2008.
[137] Nünning greift hier auf die Modellüberlegungen von Karl-Heinz Stierle zurück, dessen drei Phasen „Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte" lauten. Siehe näher Stierle (1975).
[138] Vgl. Nünning 2008.

Refiguration schließlich ist die Rückwirkung dieser sprachlichen Darstellung in die außerliterarische Wirklichkeit.[139]

Im Falle des Reiseberichtes bedeutet dieses Drei-Stufen-Modell, dass sowohl die kollektive Vorstellung vom Reisen sowie die dem Autor bekannten Gattungskonventionen das Reisen an sich vorprägen und in die sprachliche Darstellung des Erlebten einfließen, und diese Darstellung wiederum bei den Rezipienten Präfigurationen für den nächsten Reisenden schafft, weil die kollektiven Vorstellungen durch den Reisebericht geprägt werden.[140]

Eine Problematik, vor der Nünning außerdem warnt, ist eine terminologische Vermischung von Autor, Erzähler und Protagonist, obwohl dieser personal identisch ist.[141] Nünning definiert den Autor als historisch-biographisches Subjekt, den Erzähler als Reisebeschreiber, den Protagonisten als erzählte Figur. Der Autor nimmt Bezug auf einen realen Leser, der Erzähler adressiert an einen textuellen Adressaten und der Protagonist verweist auf in der Erzählung dargestellte Personen.[142] Bezogen auf den Reisebericht wird die Reise, d.h. die soziale Wirklichkeit vom Reisenden erlebt und als wahrgenommene Wirklichkeit vom Autor in einen Text gebracht, der die kommunizierte und inszenierte Wirklichkeit an den Leser weiter transportiert.[143]

Nünning kommt unter Berücksichtigung vorangegangener Überlegungen[144] letztlich zu dem Schluss, dass Wirklichkeitsdarstellungen in Reiseberichten einem Transformationsprozess unterliegen, so dass sie weder authentisch noch unvermittelt sind. Das Produkt dieses Prozesses schließlich ist eine Erzählung[145] des Erfahrenen.[146]

---

[139] Vgl. Nünning 2008.
[140] Vgl. Auch Agai (2013).
[141] Vgl. Nünning 2008: 25.
[142] Vgl. Nünning 2008: 25.
[143] Siehe Agai (2009: 208) inklusive Schaubild.
Auch Sohrabi setzt die Reiseerfahrung und den Bericht darüber nicht gleich. Reiseberichte sind nach Sohrabi Erzählungen von verschiedenen Orten, denn während der Reise durchquert der Autor weite Distanzen und Räume sowie in der Regel eine lange Zeitspanne. Jedoch ist ein Unterschied zu machen zwischen der Reise und dem Bericht über diese Reise, der letztlich dem Leser zur Verfügung steht. Somit ist der Text nicht nur das Produkt der Reise und der Zielorte, sondern ebenso das des Heimatkontextes des Autors. Vgl. Sohrabi 2012: 5.
[144] Er greift in Aspekten auf Ricoeur (1983), Stierle (1975) und Pfister (1993) zurück.
[145] „Eine Erzählung ist die *Darstellung einer kausal verknüpften Folge von Ereignissen*." Finnern (2010: 29) übernimmt die Definition von Richardson (2000: 170), der Erzählung wie folgt definiert: "narrative is a representation of a causally related series of events". Finnern fasst darunter auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Filmen, Geschichtsschreibung, Alltagserzählungen, etc., da die Konzepte der Narratologie hier hineinwirken. Vgl. Finnern 2010: 29.
[146] Vgl. Nünning 2008: 25f.

Als Resultat des Dargelegten wird erkennbar, dass die Reiseberichte als polyvalente Quellen betrachtet werden können. Zum einen kann ihr historischer Wert im Hinblick auf die Erforschung weiblicher Lebenswelten zur Qajarenzeit wie auch auf die Reiseforschung berücksichtigt werden, denn schließlich weisen sie faktuale Elemente mit historischem Wert auf, wie etwa Informationen zu Strecken, Distanzen, Topographie, Preisen,[147] aber auch zu Modi des Reisens, Mobilität und Interaktionen. Zum anderen soll auch den hier erörterten neueren Forschungstendenzen Rechnung getragen werden, die Reiseberichte als präfigurierte Erzähltexte ansehen, sie als „erzählende Darstellung einer realen Reise"[148] verstehen, wodurch sie als Quellen Potential für Mentalitätsgeschichte, die Studien individueller Reisegeschichten und der biographisch-sozialen Hintergründe ihrer Autoren bieten.[149]
Mit Agai zusammengefasst, kann der Reisebericht somit als von einer realen Person aus der Ich-Perspektive verfasstes und narrativ ausgestaltetes, konstruiertes Selbstzeugnis verstanden werden, das einen realen Reisebezug hat.[150]

3.3 Zur historischen Kategorie *gender*

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den Reisen, Schriften und Ausschnitten des Lebens von drei qajarischen Frauen, so dass für die Analyse der Quellen und die Bearbeitung der genannten Fragestellungen Ansätze aus der historischen Frauen- und Geschlechterforschung[151] in die Überlegungen einzubeziehen sind. Grundlegend ist dabei, den *gender*-Faktor zu berücksichtigen, auch wenn es keine explizite Vergleichsstudie von weiblichen und männlichen Reisenden oder Autorinnen und Autoren ist. Obschon *gender*, also das kulturell konstruierte Geschlecht, nur einer von verschiedenen Faktoren ist, die identitätsbildend sind und Lebenswelten beeinflussen, so ist es doch ein wesentlicher. Gesellschaftliche Zuschreibungen hinsichtlich der Rolle, des Verhaltens etc. von Personen werden durch *gender* differenziert.[152] Die amerikanische Historikerin Joan W. Scott schaffte mit ihrem 1987 erschienen Artikel *Gender: A useful category of historical analysis*

[147] Vgl. Agai (2013: 58), der sich auf Witthöft (1982) bezieht.
[148] Vgl. Brenner 1990: 1.
[149] Vgl. Agai 2009: 208f.
[150] Vgl. Agai 2013: 30, 57.
[151] Eine sehr gute und kompakte Zusammenfassung der theoretischen Überlegungen in den *Gender Studies*, die für die Orientwissenschaften relevant sind, bietet Khosravie (2012: 34-45).
Siehe zu *Gender Studies* in den Islamwissenschaften auch Badry (2003).
[152] Vgl. Khosravie 2012: 34.

die theoretische Grundlage für *gender* als historische Kategorie. Unter Gender wird „ein historisch variables, kulturell bedingtes Konstrukt" verstanden, „in welchem sich Machtdynamiken äußern können, in Abgrenzung zur rein biologisch-physiologischen Geschlechterdifferenz, die im Englischen mit *sex* unterschieden wird."[153] Das kulturelle Geschlecht meint also die Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit anhand vorgeblicher Eigenschaften, die dem biologischen Geschlecht zugeschrieben werden und einer soziokulturellen Reproduktion unterliegen.[154]

Dieser Differenztheorie folgen auch historisch-anthropologische Ansätze. Hier werden Frauen und Männer als Akteurinnen und Akteure verstanden, die innerhalb sozialer und politischer Prozesse interagieren.[155] Die Annahme ist, dass die Beziehung zwischen den Geschlechtern eine Frage des Aushandelns zwischen Männern und Frauen ist und durch weitere Faktoren sozialer und ökonomischer Natur sowie von maskulinen Entwürfen von Weiblichkeit und Männlichkeit geprägt wird. Frauen wird dadurch zugestanden, eine aktive und handelnde Rolle zu haben[156], was eine wichtige Perspektive für die Erörterungen der Fragestellungen zu Interaktionsräumen, Mobilität und Handlungsspielräumen der vorliegenden Arbeit aufzeigt.

Daneben ist der *gender* Aspekt bei der narratologischen Analyse von Texten zu berücksichtigen, schließlich ist „die erzählerische Vermittlung ein historisch relevanter Indikator weiblicher (und männlicher) Wirklichkeitserfahrung".[157]

3.4 Begriffsdefinition *Lebenswelt*

Der Begriff Lebenswelt wird angelehnt an Khosravies[158] komprimierte Ausführungen, die sich, auf den Soziologen Alfred Schütz beziehen, als alltägliche Umgebung eines Menschen verstanden. Dieses Umfeld wird durch räumlich und zeitlich gebundene soziale, kulturelle und religiöse Konzepte und Strukturen bestimmt. Nach Schütz erfährt, lebt, denkt, handelt und verständigt sich der Mensch innerhalb dieser Welt, die einerseits auf den Menschen einwirkt, in der der Mensch jedoch wiederum auch auf sie einwirkt. Menschliches Handeln sowie Tatsachen verweisen dabei in ihrer Interpretation auf

[153] Khosravie 2012: 37.
[154] Vgl. Khosravie 2012: 37 und näher dazu: West und Zimmermann 1991.
[155] Vgl. Khosravie 2012: 39. Weiter dazu: Habermas 1993 und Moore 2001.
[156] Vgl. Khosravie 2012: 40, die sich auf Habermas (1993) bezieht.
[157] Nünning und Nünning 2004: 11.
[158] Vgl. Khosravie (2012: 50f.).

Sinnzusammenhänge und Deutungsmuster, die sowohl von einem selbst als auch von anderen Mitgliedern dieser Lebenswelt ähnlich verstanden werden. Sie ist somit grundsätzlich intersubjektiv und als Sinnwelt wie auch als Grundlage jeden Wahrnehmens und Verstehens zu begreifen.[159]

3.5 Methodische Herangehensweise

Grundlegend folgt diese Arbeit in ihrer Herangehensweise einer klassisch-geschichtswissenschaftlichen Methodik der historischen Kontextualisierung des Quellenmaterials sowie einer philologischen Herangehensweise an die Texte. Das methodische Angebot der Narratologie, d.h. konkret die Untersuchung narrativer Strategien, wird währenddessen für die Bearbeitung einzelner Fragestellungen ergänzend herangezogen. Dabei besteht nicht die Absicht, diese Methode unbedingt und allumfassend anzuwenden, sondern sich ihrer gemäß des Erkenntnisinteresses zu bedienen. Die Narratologie wird hier nicht in ihrer strukturalistischen Ausprägung verstanden, sondern orientiert sich an den ihr nachfolgenden Strömungen der postklassischen Narratologie[160], so dass dem *New Historicism* und *cultural turn*[161] folgend, der Kontext[162] von großer Relevanz ist. Der *cognitive turn* führte in der Narratologie dazu, dass Vorkenntnisse des Lesers anerkannt wurden und somit diese Bedingungen berücksichtigt werden müssen, um zu verstehen, wie eine Erzählung funktioniert (z.B. wie mit Vorurteilen gespielt, Spannung erzeugt wird, etc.).[163]
Mit Astrid Erll und Simone Roggendorf gesprochen, wird also der Ansatz einer „kulturgeschichtlichen Narratologie“[164] verfolgt, die narratologische Konzepte und kulturgeschichtliche Fragestellungen zu verbinden sucht. Dieser Ansatz versteht unter kulturellen Narrativen, „historisch wandelbare Phänomene kollektiver Wirklichkeitserzeugung, Sinnstiftung und zwischenmenschlicher Verständigung […], die in ihren jeweiligen kulturellen Ausprägungen in unterschiedlichen Ausprägungen

[159] Vgl. Khosravie (2012: 50f.) und Schütz und Luckmann (2017).
[160] Eine die strukturalistische und poststrukturalistische Narratologie vergleichende Tabelle findet sich bei Finnern (2010: 36), der sie von Nünning hat. Zur poststrukturalistischen bzw. postklassischen Narratologie, wie Sönke Finnern sie bezeichnet, und ihre Ausfächerung siehe Finnern (2010: 33-46).
[161] Vgl. Finnern 2010: 35.
[162] Auch Ausprägungen wie die feministische und postkoloniale Narratologie betonen die Einbindung und Berücksichtigung des Kontexts. Vgl. Finnern 2010: 46.
[163] Vgl. Finnern 2010: 37.
[164] Erll und Roggendorf 2002.

vorliegen und verschiedene Funktionen erfüllen können."[165] Diese Definition beschränkt sich dabei nicht nur auf fiktionale sondern ebenso auf sogenannte faktuale Texte.[166] Dieser Ansatz trägt damit dazu bei, Mentalitätsgeschichte zu schreiben, die Aufschluss über Werte, Normen, Einstellungen und Denkinhalte gibt. Die narratologische Analyse ergänzt dies, indem „Rückschlüsse auf Erzählverfahren und ihren Zusammenhang mit mentalen Strukturen und kollektiven Denkschemata"[167] ermöglicht werden. Die kulturhistorische Narratologie verbindet deshalb alle Aspekte des Erkenntnisinteresses.[168]

Hieraus und unter der Berücksichtigung des theoretischen Ansatzes von Nünning ergibt sich folgende methodische Herangehensweise:

Der zeitgenössische Kontext sowohl des Reisens als auch der weiblichen qajarischen Lebenswelten wird zunächst herausgearbeitet (siehe Kapitel 4 und 5). Dieser Teil, der sich hauptsächlich auf Sekundärstudien stützt, dient als Grundlage für die Einordnung und Auswertung der Quellen, schließlich entstanden sie in einem spezifischen kulturellen Kontext, so dass die individuell-biographische Lebenswelt der Autorinnen, die Teil einer weiteren gesellschaftlichen Umwelt ist und ihren Erfahrungshintergrund (siehe Präfiguration) ausmachen, zu beachten sind.

Durch die anschließende historisch-kritische Erschließung der drei Hauptquellen sollen zunächst die Reisen sowie die jeweiligen Reisearrangements und Modi nachvollzogen werden (siehe Kapitel 6). Danach gilt es dann, sich zu Beginn des analytischen Teils konkret den Texten, d.h. ihrem Inhalt, Aufbau und Stil zu widmen. Nach dieser Einführung in die Texte und der Herausarbeitung ihrer literarischen Präfiguration und Funktionen werden die Fragestellungen nach Schreibmotiv und Schreibtätigkeit dieser Frauen erörtert (siehe Kapitel 7). Den letzten Teil der Analyse bildet das Kapitel zu den Lebenswelten der Frauen, in dem die Konzepte Mobilität (und Reisen), Räume und Interaktion bzw. Handlungsspielraum thematisiert werden (siehe Kapitel 8).

Die Kapitel 6 bis 8 sind so aufgebaut, dass den Forschungsfragen zunächst konkret anhand der jeweiligen Texte nachgegangen wird, um die Erkenntnisse der einzelnen Fallbeispiele dann in Zwischenfazits komparativ zusammenzuführen und sie in den bisherigen Forschungsergebnissen einzuordnen bzw. ihnen ggf. gegenüberzustellen.

[165] Erll und Roggendorf 2002: 79.
[166] Vgl. Erll und Roggendorf 2002: 77.
[167] Erll und Roggendorf 2002: 102.
[168] Vgl. Erll und Roggendorf 2002: 84.

Für einige Aspekte dieser Analyse erscheint es, wie eingangs erwähnt, sinnvoll, sich der Methodik der Narratologie zu bedienen. Die Identifikation narrativer Mittel trägt dazu bei, aufzuzeigen, wie die Erzählung von der realen Reise funktioniert und der Leserschaft verständlich gemacht wird. Die während der Reise besuchten Orte und gemachten Erfahrungen werden mit bestimmten narrativen Mitteln dargestellt. Die Darstellungsweise erfolgt dabei, wie anhand von Nünning bereits erläutert, aufgrund des individuellen, kollektiven und literarischen Gedächtnisses, das den Wissens- und Erfahrungshintergrund der Autorinnen ausmacht. Vor allem jedoch kann die Berücksichtigung der von den Autorinnen bewusst oder unbewusst gewählten narrative Strategien im Hinblick auf die Vermittlung der Gefühlswelt, im Rahmen der Selbstdarstellung der Autorinnen und hinsichtlich der Herausarbeitung bestimmter Intentionen und Meinungen der Autorinnen zielführend sein.

II. HISTORISCHER KONTEXT

4. Reisen, Pilgern und Reisebeschreibung zur Qajarenzeit

Das vorliegende Kapitel führt in die Grundlagen des Reisens bzw. Pilgerns im damaligen geopolitischen Kontext ein und verortet iranische Pilger und Reisende innerhalb dieser Zeit des globalen Umbruchs, in der sich Reisende auch zunehmend der Dokumentation ihrer Fahrten widmeten. Den ersten Teil bildet ein Überblick über Mobilität und Reisen, d.h. maßgebende Faktoren, gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Das zweite Unterkapitel behandelt Pilgerreisen, wobei es nicht nur Grundlegendes zur Ḥağğ, ihrer Organisation und Riten erfasst, sondern auch auf eine weitere Form des Pilgerns im (schiitischen) Islam, die *ziyāra*, eingeht. Zuletzt erfolgt eine Übersicht über Reisebeschreibung während der Qajarenzeit.

4.1 Mobilität und Reisen gegen Ende des 19. Jahrhunderts

Der historisch-politische Kontext, in dem die drei Pilgerinnen reisten, unterlag insbesondere ab Mitte des 19. Jahrhunderts massiven Umbrüchen, die sich stark auf den Reisekontext und die Art zu reisen in den letzten Dekaden dieses Jahrhunderts auswirkten.

Neben dem technologischen Wandel[169], für den die Erfindung der Dampfmaschine – vor allem im Rahmen der Schiff- und Eisenbahnfahrt – sowie des Telegraphensystems von entscheidender Bedeutung war, gehörten auch die politischen Rahmenbedingungen auf globaler sowie regionaler Ebene zu den zentralen Faktoren, die diese Veränderungen herbeiführten.[170] Ein weiterer bedeutender Schritt war die Eröffnung des Suezkanals 1869, der die Mobilität und die Art zu reisen nicht nur innerhalb der Region drastisch veränderte.[171]

Neben diesen technologischen Aspekten wirkte sich auch der Wettbewerb damaliger Großmächte auf das Reisen zu jener Zeit aus.

Innerhalb des von den drei Pilgerinnen bereisten Gebiets waren die bestimmenden Akteure das Osmanische Reich, Großbritannien, zu einem gewissen Maße Frankreich und für den Herkunftsort der Reisenden das Qajarenreich. Vor allem die Kolonialmächte griffen im Verlauf des 19. Jahrhunderts und im Zuge des Hochimperialismus auf verschiedenen Ebenen in die Region zwischen Mittelmeer, Rotem Meer und Indischem Ozean und die Regulierung von Mobilität und somit weitestgehend in die Organisation der Ḥağğ massiv ein. Ihre Maßnahmen sind vor allem im Rahmen von politischer und territorialer Kontrolle, Sorge vor Zirkulation anti-imperialer Ideen und Verbreitung von Seuchen zu sehen.[172] Die Initiativen bezogen sich auf die Regulierung und Kontrolle von Grenzen, Eingriffe in den Pilgertransport und die Überwachung bzw. Durchführung von Gesundheits- und Hygienemaßnahmen.[173]

---

[169] Vgl. Agai 2009: 192.
[170] Vgl. u.a. Agai 2009: 192, 200; Lewis 2012.
[171] Vgl. v.a. Huber 2013.
[172] Als Gründe für das Eingreifen der (Kolonial-)Mächte können hauptsächlich vier angeführt werden: Prävention der Verbreitung von infektiösen Krankheiten wie Cholera, Verhinderung der Verbreitung panislamischen bzw. anti-imperialen Gedankenguts, die Finanzierung mittelloser Pilger und eine unerwünschte permanente Migration von Untertanen in den Ḥiğāz. Zu den Gründen und ihrem historischen Kontext siehe detaillierter Chiffoleau (2015: Kapitel 7); Slight 2015. William Roff bezeichnet die Ḥağğ aus Sicht der Briten als „twin infection“, da es für sie um gesundheitliche Aspekte und Sicherheit ging. Vgl. Roff 1982: 143.
[173] Vgl. u.a. Mishra 2011: 151.

Diese Politik betraf nicht nur die muslimischen Untertanen der Kolonien, sondern ebenso jeden, der die Netzwerke, die die Ḥağğ umgaben, nutzte. Somit hatte diese Politik Einfluss auf das Reisen der hier im Fokus stehenden Pilgerinnen, denn sie bereisten Territorien, die von eben diesen Akteuren kontrolliert wurden. Während die Bedingungen für Reisende über den Seeweg im Verlauf des 19. Jahrhunderts unter internationale bzw. imperiale Politik fielen, befanden sich die Überlandrouten im Kontext der Ḥağğ mehr oder weniger, wie sich noch zeigen wird, in der Hand der Osmanen. Dies bedeutete für iranische, schiitische Pilger, dass die Beziehung der Qajaren zu den Osmanen einen enormen Einfluss auf ihre Mobilität und Sicherheit hatte. Im Ḥiğāz, bzw. konkreter in Jidda, Mekka und Medina sahen sich Pilger zudem mit einem Kompetenzwettstreit unterschiedlicher Akteure konfrontiert.[174]

In diesem Unterkapitel werden nun eben diese technologischen, politischen und sanitär- bzw. gesundheitspolitischen Rahmenbedingungen, unter besonderer Berücksichtigung der genannten Schwerpunkte, beleuchtet. Während es zunächst um eine globalere Dimension geht, die vor allem die von den Pilgerinnen genommenen Seewege und Jidda betraf, wird ebenfalls die regionale Dimension, d.h. die Landrouten vom Iran in den Ḥiğāz sowie die osmanische Politik bzw. das Verhältnis zwischen Osmanen und Qajaren erläutert.

4.1.1 Technologischer Wandel

Wie Valeska Huber anhand einer kurzen Literaturrevision aufzeigt, war bereits die Vormoderne keineswegs ein statisches, immobiles Zeitalter. Dies gilt sowohl für den europäischen Raum, als auch für andere Teile der Welt, wie etwa Indien. Dennoch erhielt Mobilität im 19. Jahrhundert eine neue Dimension, denn durch die technologischen Fortschritte waren weitaus mehr Menschen in kürzerer Zeit und mit weitreichenderen Distanzen mobil.[175] James Gelvin und Nile Green bezeichnen diese Zeit (1850–1930) als das „age of steam and print", in dem sich die globale Ausbreitung von Technologien wie Dampfschifffahrt und Druck vollzog, bevor es mit Automobilen und der Luftfahrt, bzw. dem Telefon und Radio in eine neue Phase der Mobilität und Kommunikation mündete. Von diesen Neuerungen war natürlich auch die sogenannte islamische Welt betroffen,

[174] Vgl. Zur geopolitischen Situation in diesem Kontext siehe u.a. Huber (2013); Chiffoleau (2015); Green (2014); Slight (2015).
[175] Vgl. Huber 2013: 13.

was sie somit in einen größeren und globalen Kontext einband.[176] Es bedeutete auch, dass alte Reiserouten teils durch Schiffsrouten ersetzt wurden, die nun neue industrialisierte oder kolonialisierte Hafenstädte miteinander verbanden[177], wie in Kapitel 4.2.1 in Bezug auf Pilgerrouten anhand von Beispielen erläutert wird.

Das sich in den 1830er-Jahren etablierende Dampfschiff revolutionierte den Transport von Gütern und Menschen. Obwohl der zweite Durchbruch im maritimen Transportwesen, die Eröffnung des Suezkanals, noch in weiter Ferne lag, hatten vor allem die Briten ein großes Interesse an der Dampfschifffahrt, um den Handel zwischen dem indischen Subkontinent und dem Mutterland bzw. Europa zu rationalisieren. 1837 wurde die erste Dampfschifffahrtlinie zwischen Suez und Bombay eröffnet und ein Jahr später etablierten sich die Briten in Aden, einem wichtigen Standort auf dieser Route.[178] Während es in erster Linie um den Handel ging, hatten diese Entwicklungen natürlich auch starke Auswirkung auf den (Massen-)Transport von Menschen – d.h. konkret auf den von Pilgern.[179] Somit konkurrierte die Dampfschifffahrt schon bald als eine schnellere, günstigere und zuverlässigere Alternative[180] mit den traditionellen Segelschiffen und verdrängte diese nach kurzer Zeit[181].

Auch der Iran unterlief einer Transformation im Transportwesen, wenn auch nicht so umfassend wie andernorts. Neue Straßen wurden gebaut, Transport- und Postdienste eingerichtet und Herbergen (pers. *mihmān ḫāna*) errichtet. Dies betraf hauptsächlich die Strecke zwischen Teheran und dem Hafen von Anzalī am Kaspischen Meer,[182] und, wie eine der Pilgerinnen, ʿAlaviyya Kirmānī, berichtet, die Route zwischen Qum und Teheran.[183] Zwar bedeuteten diese Verbesserungen der Infrastruktur nicht zwangsläufig schnelleres Fortkommen, jedoch ein sichereres und komfortableres Reisen. Zudem waren iranische Reisende durch diese Strecke nach Anzalī mit dem modernen Schienen- und Schiffsverkehr des Russischen Reiches verbunden.[184] Neben den russischen

[176] Vgl. Gelvin und Green 2014: 2.
[177] Vgl. Gelvin und Green 2014: 3f.
[178] Vgl. Chiffoleau 2015: 110.
[179] Vgl. Chiffoleau 2015: 111.
[180] Hinsichtlich der Geschwindigkeit und Regelmäßigkeit ist die Dampfschifffahrt mit der Eisenbahnfahrt auf den Landwegen vergleichbar. Vgl. Miller 2006: 207.
[181] Zahlen über die Anzahl von Pilgern sind jedoch entweder nicht vorhanden, oder nicht aussagekräftig. Vgl. Chiffoleau 2015: 111f.
[182] Vgl. Daniel 2002: 230.
[183] Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 114.
[184] Vgl. Daniel 2002: 230. Um ihr Reich zu vereinen, begann die zaristische Regierung ein Bahnnetz aufzubauen. Die Transkaukasische Eisenbahn beispielsweise wurde von Poti über Tiflis nach Baku zwischen 1867 und 1878 erbaut. U.a. Farhād Mīrzā Muʿtamad ad-Daula und Mīrzā Muḥammad Ḥusayn

konkurrierten auch britische und französische Schifffahrtsgesellschaften um Passagiere im Schwarzen Meer.[185]

Die neuen Formen im Transportwesen machten Reisen günstiger und weniger zeitintensiv, so dass sich nun mehr Menschen, insbesondere die Mittelschichten, Reisen und demnach auch Pilgern leisten konnten.[186] Diese Revolution – wozu auch der Bau der Eisenbahn[187] gezählt werden muss – hatte demnach erhebliche Auswirkungen auch auf die Ḥaǧǧ.[188] Innerhalb eines halben Jahrhunderts war die Ḥaǧǧ, bzw. der Transport der jährlichen Pilger, aus vielen Ecken des Globus vollends in die Dampfschifffahrt integriert.[189]
Die neue Transporttechnologie verursachte dabei ein Paradox, denn auf der einen Seite förderte sie in jeder Hinsicht den Handel und dadurch steigenden Einkünfte vor allem für die großen Mächte, auf der anderen Seite drohte durch sie die reale Gefahr der schnellen Verbreitung höchst infektiöser Krankheiten wie auch aus Sicht der Kolonialmächte eine Mobilisierung von Interessengruppen, die die politische Ordnung herausfordern konnten.[190]

4.1.2 Politischer Rahmen

Dieser wachsenden Mobilität und den daraus resultierenden Herausforderungen versuchten auf globaler Ebene wie erwähnt vor allem die Kolonialmächte zu begegnen, in dem sie politisch-administrativ eingriffen und regulierten. Diese politische Dimension wird im folgenden näher skizziert und umfasst folgende Punkte: Regulierung und Kontrolle der Mobilität von Menschen, Kampf um Vorherrschaft und Gesundheitspolitik seitens der Kolonialmächte, sowie das Osmanische Reich als regionaler Akteur.
Der Pilgertransport fand zuvor vornehmlich durch Karawanen statt und in einigen Fällen mittels Segelbooten. Organisiert bzw. reguliert wurde die jährliche Ḥaǧǧ von

Farāhānī profitierten auf ihren Reisen 1875 und 1885 von diesem elaborierten Transportwesen. Vgl. Daniel (2002: 231), der sich auf folgende Quellen bezieht: Muʿtamad ad-Daula 1366 [1987] und Farahani 1991.
[185] Vgl. Daniel 2002: 231.
[186] Vgl. Bayly 2006: ab 347; Low 2008: 270.
[187] Hierzu zählt u.a. die Ḥiǧāzbahn. Siehe näher Zaidi (2012).
[188] Vgl. Green 2014: 1.
[189] Vgl. Green 2014: 5.
[190] Vgl. Chiffoleau 2015: 155.

muslimischen Herrschern, die die Pilger logistisch und finanziell[191] unterstützten. Mit der Kolonialisierung weiter Regionen mit hohem muslimischem Bevölkerungsanteil nahmen sich dann die Kolonialmächte zunehmend der Organisation, Kontrolle und Regulierung der Pilgerfahrt an.[192] Es entstand ein globales System, das im Zusammenspiel mit dem Osmanischen Reich, das politisch über den Ḥiǧāz herrschte, funktionierte.[193] Diese politische wie auch ökonomische Intervention der Kolonialmächte war natürlich auch ein Faktor, um sich regional zu behaupten und ökonomische wie geopolitische Interessen bzw. Ressourcen zu sichern.[194]

Die Strategien umfassten die Registrierung der Pilger, Ausstellen von Visa, Nachweis von Finanzen und Papieren, die Monopolisierung von Reiseunternehmen, d.h., dass Transportunternehmen fast ausschließlich europäischer Provenienz waren[195], sowie Quarantänemaßnahmen.[196]

John Torpey[197] zufolge etablierte sich ein modernes Pass-System zwar erst während des Ersten Weltkrieges, was bedeutet, dass sich Grenzkontrollen im heutigen Verständnis auch erst zu dieser Zeit konstituierten[198]. Jedoch können laut Huber bereits am Ende des 19. Jahrhunderts und im Zuge der Überwachung von Pilgern bereits die Vorläufer und Versuche, ein umfassendes System der Identifizierung von Personen zu errichten, festgestellt werden.[199]

Zu beachten ist für diese Zeit allerdings, dass Grenzen noch permeabel waren und als eher transregional bzw. transnational zu fassen sind.[200] Für Pilger aus Zentralasien beispielsweise war die Route über Indien und den Indischen Ozean in dem Sinne einfach zu bereisen, als sie mit wenig Dokumentationen verbunden war, denn Grenzen in der Region waren nicht außerordentlich gefestigt.[201] Dies führte dazu, dass die politischen Hauptakteure hinsichtlich der Regulierung der Ḥaǧǧ kollaborieren bzw. interagieren mussten.[202]

---

[191] Zur Finanzierung im osmanischen Kontext bis gegen Ende des 19. Jh. siehe Chiffoleau (2015: 44f).
[192] Vgl. Chiffoleau 2016: 155.
[193] Vgl. Slight 2015; Chiffoleau 2015.
[194] Vgl. Huber 2013: 221; Huber 2016: 180.
[195] Vgl. Green 2014: 3f.
[196] Vgl. Huber 2013: 221.
[197] Vgl. Torpey 2001.
[198] Gespräch mit Naghmeh Sohrabi im Juli 2012.
[199] Vgl. Huber 2013: Kapitel 8.
[200] Vgl. Slight 2015: 7.
[201] Vgl. Algar 2012b: 99. Zur islamischen Pilgerfahrt im Russischen Reich siehe näher Brower (1996).
[202] Vgl. Slight 2015: 7.

Zur Regulierung und Kontrolle gehörte auch die Etablierung von Vertretungen im Ḥiǧāz, wobei für europäische Mächte nur Jidda in Betracht kam, denn Mekka und Medina waren (bzw. sind) nur für Muslime zugänglich. Bereits in den 1830er-Jahren richteten Briten und Franzosen Konsulate in Jidda ein, um die politische Lage und die wirtschaftlichen Unternehmungen im Roten Meer zu verfolgen und Handelsrouten zu kontrollieren. Zudem sollten sie die Muslime aus ihren Kolonien, d.h. letztlich die Pilger überwachen, um sie vor osmanischem Einfluss und anti-imperialen Gedankengut zu schützen, sowie sich der Belange vor allem mittelloser Pilger annehmen. Die Konsulate waren wichtige Quellen, die die Ḥaǧǧ-Politik der Kolonialmächte beeinflussten.[203] Allerdings gerieten ihre Agitationsmöglichkeiten und Informationsakquise an ihre Grenzen, denn die Konsuln hatten kaum Zugang zur lokalen Bevölkerung. Aus diesem Grund übernahmen muslimische Informanten, die Teil der Pilgergruppen waren und Zugang auch zu den heiligen Stätten hatten, diese Aufgaben, und muslimische Untertanen wurden in der Administration für die weitere Auskunftsbeschaffung und die strategische Abwicklung der Aufgaben eingesetzt.[204] Vor Ende des 19. Jahrhunderts hatten daher viele der großen Mächte, einschließlich Iran[205] als einzige muslimische Macht, ihre Konsulate in Jidda errichtet.[206]

Neben dem Vorherrschaftsdrängen der einzelnen Akteure und der Kontrolle und Regulierung von Mobilität waren die Aspekte Gesundheit und Eindämmung von Epidemien sehr zentrale Gründe für das regulierende Einschreiten, allen voran der

[203] Vgl. Chiffoleau 2015: 52f., 145, 150. Das französische Konsulat befasste sich vornehmlich mit Pilgerangelegenheiten. Da Großbritannien im Gegensatz zu Frankreich seine Pilgeruntertanen nicht mittels Pässen kontrollierte, kam dem Konsul in Jidda eine starke administrative Funktion zu, um die Rückfahrt vor allem mittelloser Pilger zu organisieren. Vgl. Chiffoleau 2015: 130, 145. Detailliert zur Rolle der französischen bzw. britischen Vertretung im Ḥiǧāz siehe Chiffoleau (2015) bzw. Slight (2015).

[204] Vgl. Freitag 2012: 374; Chiffoleau 2015: 150. Ulrike Freitag untersucht in ihrem Artikel die Präsenz der europäischen Konsuln in Jidda und die Grenzen ihrer Einfluss- und Handlungsmöglichkeiten. Auch John Slight greift ein Beispiel auf: Slight 2015: 105ff. Ausführlich zum Beispiel des Arztes Dr. ʿAbd al-Razāq aus Indien siehe Slight (2015) und Tagliacozzo (2013: Kap. 8).

[205] In Jidda lebten aufgrund des Handels zwar viele iranische Händler, jedoch war ihr Gruppe nicht so groß, dass für sie ein Konsulat eröffnet werden musste. Dies hatte vielmehr mit der jährlichen Pilgerfahrt zu tun. Der Konsul beispielsweise, den der Reisende Farāhānī erwähnt, bezog das Konsulat drei Monate bevor die Ḥaǧǧ begann und verließ Jidda wieder, nachdem die Pilger in ihre Heimat zurückgekehrt waren. In einigen Jahren gab es scheinbar schon iranische Vertretungen in anderen großen Städten, die auf den Routen lagen, um dort schon vorab die Aufgaben des Konsuls in Jidda zu übernehmen. Wann das Konsulat in Jidda regulär geöffnet wurde, ist nicht geklärt. Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 68f. Siehe hierzu näher die englische Übersetzung des Berichtes von Farahani (1991).

[206] Vgl. Freitag 2012: 360. Die einzelnen Vertretungen wurden in den folgenden Jahren eingerichtet: Großbritannien 1838, Frankreich 1839, Niederlande 1872, Russland und Österreich gegen Ende des Jahrhunderts. Vgl. Chiffoleau 2015: 145.

Briten[207], denn Pilgerrouten wurden zu Hauptadern für die Verbreitung von Seuchen.[208] Während die Ḥaǧǧ somit eine gesundheitliche Gefahr für Pilger und ihre Herkunftsregionen einschließlich Europa darstellte, beeinträchtigte diese Politik Reisende und Pilger in erheblichem Maße in ihrer Mobilität, wie u.a. die drei Pilgerinnen zu berichten wissen.

Wie Eric Tagliacozzo für Pilger aus Südostasien festhält, stieg die Zahl der aus Südostasien mit dem Dampfschiff in Jidda ankommenden Pilger von Mitte des 19. Jahrhunderts (tausende Pilger) bis zur Wende zum 20. Jahrhundert um das zehnfache an – eine enorme Steigerung, die beispielsweise auch für den südasiatischen Kontext, vor allem die Region des westlichen Indischen Ozeans gilt. Diese Entwicklung – bedingt durch die neuen Transporttechnologien und damit verkürzten und verbilligten Reisen, die nun sehr viele Gläubige anzog – machte Epidemien, die sich um den Globus herum verbreiten konnten, zu einem höchst wichtigen Thema für die Weltpolitik im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.[209] Das Hauptaugenmerk zur Bekämpfung lag dabei im Roten Meer.[210] Dabei plagte nicht nur Cholera die Ḥaǧǧ, sondern ebenso andere Krankheiten, wie Pocken, Malaria und Denguefieber.[211]

Spätestens nach der Cholera-Epidemie, die während der Pilgersaison 1865 ausbrach und sich erstmalig über Europa in die ganze Welt verbreitete,[212] wurde auf internationalen Gesundheitskonferenzen[213] ab 1866 (die erste fand in Istanbul statt) nach Vorkehrungsmaßnahmen verlangt und ein umfassendes Programm zur Gesundheitsüberwachung erstellt.[214] Auf den Konferenzen von 1866 und 1885 befassten sich die Debatten und beschlossenen Maßnahmen explizit mit Pilgern[215], denn zwischen 1831 und 1912 gelangte über 40 Mal die Cholera durch indische Pilger in den Ḥiǧāz und

[207] Allerdings kann die Politik der Briten als ambivalent bezeichnet werden, denn sie befürchteten durch strenge Regulierungen wie Quarantänemaßnahmen ein Hindernis für den Handelsfluss sowie durch internationale Abkommen eine Stärkung des Osmanischen Reiches und seines pan-islamischen Einfluss. Vgl. Low 2008: 271.

[208] Vgl. Tagliacozzo 2014: 116.

[209] Vgl. Tagliacozzo 2014: 104f. Sylvia Chiffoleau hält fest, dass im Rahmen der Ḥaǧǧ erstmalig eine international koordinierte Gesundheitspolitik angegangen wurde. Vgl. Chiffoleau 2015: 14.

[210] Vgl. Faroqhi 1990: 234; Tagliacozzo 2014: 104.

[211] Vgl. Tagliacozzo 2014: 105.

[212] Vgl. Peters 1994: 301f.; Chiffoleau 2015: 154.

[213] Zu den Konferenzen siehe ebenfalls Tagliacozzo (2014: 106) sowie ausführlich Huber (2006) und Huber (2016).

[214] Vgl. Low 2008: 270; Mishra 2011: 7. Zur sanitären Kontrolle und den internationalen Gesundheitsmaßnahmen im 19. Jahrhundert siehe ausführlicher Mishra (2011) und Low (2008).

[215] Vgl. Huber 2016: 183.

von dort aus durch rückkehrende Pilger in die Herkunftsregionen.[216] Choleraepidemien rund um die Ḥağğ kamen im 19. Jahrhundert häufig vor, so auch zwischen 1880 und 1900, der Zeitspanne, in der die drei Pilgerinnen reisten[217]: 1883[218], 1889, 1891[219] und 1893[220]. Die grundlegendste Maßnahme zur Kontrolle und Eindämmung von Epidemien wurde in der Etablierung von Quarantänestationen gesehen.[221] So wurden entlang der Haupttransport- bzw. Pilgerrouten – vor allem im Roten Meer[222] – Quarantänestationen eingerichtet, die die Pilger auf dem Hin- und Rückweg passieren mussten. Zwar wurden auch Stationen für die Pilgerkarawanen entlang der Landstrecken errichtet, viel wichtiger jedoch erschienen diejenigen entlang des Seeweges von und nach Süd- und Südostasien. Die wichtigste lag auf der Insel Kamarān[223] im südlichen Roten Meer vor der jemenitischen Küste[224] nördlich von Ḥudayda, die nach der Inspektion verschiedener Hafenstädte am Roten Meer letztlich auserkoren wurde.[225] Die Station wurde 1881 eröffnet, um zu verhindern, dass eingeschleppte Krankheiten durch Pilger verbreitet wurden und eben Choleraepidemien wie 1865 vorzubeugen.[226] Die Maßnahme der Quarantäne wurde jedoch *ad absurdum* geführt, wenn Schiffe nach dem Quarantänestopp weitere Häfen anliefen. Hauptursache für die Missachtung der Regularien war oftmals der freie Handel.[227]

1882 wurden erstmalig feste Regularien erstellt, die jährlich der Situation angepasst wurden. Demnach war ein Halt vor Kamarān verpflichtend für alle Schiffe, die Pilger

[216] Vgl. McNeill 2010.

[217] Zwar war keine der Pilgerinnen unmittelbar durch die Ḥağğ von einer Epidemie im Jahr ihrer Reise betroffen, jedoch war ihnen das Risiko stets bewusst und ʿAlaviyya Kirmānī berichtet auf dem Rückweg in den Iran sowie während ihres Aufenthaltes in Teheran von Cholerafällen, die für allgemeine Angst und Unruhe sorgten. Vgl. Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: u.a. 86, 159. Sarah Eskandari untersucht in einem Artikel von 2024 für den qajarischen Kontext den Zusammenhang zwischen religiöser Mobilität, d.h. vor allem schiitische Pilgerreisen und damit verbundene Rituale, und öffentlicher Gesundheit, insbesondere die Verbreitung hochinfektiöser Krankheiten wie etwa Cholera. Als Quellenbeispiele nutzt sie u.a. Passagen aus den Berichten von ʿAṣmat as-Salṭana und Sakīna Sulṭān. Vgl. Eskandari 2024.

[218] 1881 kostete die Cholera offiziell 4292 Menschen das Leben, wovon die meisten Pilger waren. 1883 starben 4556 an der Krankheit. Vgl. Chiffoleau 2015: 93f.

[219] 4439 Tote in Folge der Cholera. Vgl. Chiffoleau 2015: 94.

[220] In diesem Jahr betrug die Zahl der Toten 3207. Vgl. Chiffoleau 2015: 94. Nach dieser Epidemie wurde sich international auf einen Fahrplan für Pilger geeinigt, der u.a. die Quarantänestationen Kamarān und aṭ-Ṭūr sowie die dortigen Maßnahmen vorsah. Vgl. Chiffoleau 2015: 174.

[221] Allerdings wurde erst 1894 ein internationales Abkommen zum Transport von Pilgern, einschließlich genau festgelegter Quarantänebestimmungen, geschlossen. Vgl. Lecocq 2012: 211.

[222] Vgl. Tagliacozzo 2014: 104.

[223] Zur Geschichte dieser Quarantänestation siehe näher Groom (2002).

[224] Vgl. Tagliacozzo 2014: 105.

[225] Vgl. Mishra 2011: 87.

[226] Vgl. Slight 2015: 78; Papas 2012a: 205.

[227] Vgl. Mishra 2011: 27.

beförderten. Schiffe, die als unbedenklich eingestuft wurden, verweilten fünf Tage, die restlichen 10–15 Tage.[228] Die Station auf der Insel, die von einem europäischen Gesundheitskomitee verwaltet wurde, verfügte über einen Landungssteg, administrative Gebäude, ein bakteriologisches Laboratorium, Desinfektionsstation, Zeltplätze für die wartenden Pilger, ein Krankenhaus für Cholerapatienten.[229] Während Kamarān zuvor eine verlassene und unbeachtete Insel war, entstanden durch die Station ein reger Verkehr und eine Siedlung, die von Anwohnern der Fischerdörfer entlang der Küste versorgt wurde.[230] Die osmanischen bzw. kolonialen Autoritäten versuchten erkrankte Passagiere zu isolieren und – allerdings mit eher mäßigem Erfolg – zu heilen. Die Pilger mussten eine Gebühr entrichten, die vor allem ärmere Pilger hart traf. Da es jedoch kein institutionalisiertes Finanzsystem auf der Insel gab, schien dies eher mühsam und ineffektiv.[231]

Neben dem finanziellen Aufwand, der bei vielen Pilgern Missfallen auslöste, bestand auf der Hinreise auch immer die Sorge, dass der Aufenthalt in den Quarantänestationen zu lange dauerte und sie die Ḥağğ verpassen würden.[232] Auch erfuhren Pilger in der Regel Diskriminierung durch Beamte und Organisatoren, denn Herkunft und Klassenzugehörigkeit spielte nicht nur hinsichtlich der Transportmodalitäten sondern ebenfalls bezüglich der Quarantänemaßnahmen eine Rolle. So waren Europäer oftmals sehr empört, wenn sie sich nicht nur medizinischen Überprüfungen sondern richtiger Quarantäne unterziehen mussten[233], während dies für (nicht-europäische) Pilger zweifelsfrei feststand. Diese Hierarchie offenbarte sich vor allem auch auf Schiffen, auf denen Cholera ausbrach. Nichteuropäer wurden nicht nur anders behandelt, sie wurden auch dahingehend stigmatisiert, im Gegensatz zu den Europäern eindeutig Träger der Epidemien zu sein.[234] Iranische Pilger berichteten auch über die schwierigen Bedingungen während der Quarantäne. Sie kritisierten mangelnde Privatsphäre und die

[228] Vgl. Chiffoleau 2015: 171. Saurabh Mishra gibt an, dass Pilger in der Regel die vollen 15 Tage auf der Quarantänestation verblieben und im Falle der Feststellung von infektiösen Krankheiten länger. Vgl. Mishra 2011: 18.
[229] Vgl. Tagliacozzo 2014: 106; Mishra 2011: 87. Chiffoleau (2015: 171) nennt die verantwortliche Institution *Conseil sanitaire de Constantinople*, die 1838 von der osmanischen Regierung gegründet wurde.
[230] Vgl. Mishra 2011: 88.
[231] Vgl. Tagliacozzo 2014: 106. Zu den Verfahren auf den Quarantänestationen, vor allem am Beispiel aṭ-Ṭūr siehe Chiffoleau (2015: 184-198).
[232] Vgl. Mishra 2011: 2, 90f. Die Ḥağğ beginnt jährlich am 8. Ḏū al-Ḥiğğa und endet am 13. Tag des Monats. Weiterführendes dazu in Kapitel 4.2.1.
[233] Vgl. Huber 2013: 267.
[234] Vgl. Huber 2013: 269.

Entblößung vor Ärzten. Die Logistik schien oftmals nicht ohne Hindernisse abzulaufen, denn es brachen Tumulte aus und es herrschte Platzmangel.[235]

Während die Kolonialmächte auf globaler Ebene, d.h. für die vorliegende Untersuchung relevanten Strecken und Knotenpunkte entlang der Seewege, maßgeblichen Einfluss auf die Ḥağğ, ihre Regulierung und Infrastruktur hatten, war das Osmanische Reich der entscheidende regionale Akteur.

Von 1517 bis zum Ersten Weltkrieg (1914–1918) gehörte der Ḥiğāz und somit Mekka und Medina zum Hoheitsgebiet der Osmanen[236], was mit der Einnahme des Ḥiğāz durch die Wahhabiten, einer religiös-politischen Bewegung auf der arabischen Halbinsel, zu Beginn des 19. Jahrhunderts kurz unterbrochen wurde.[237] 1812 eroberten ägyptische Truppen unter Meḥmet ʿAlī[238], dem Ruf des osmanischen Sultans Maḥmūd II folgend, Mekka und Medina zurück.[239] Ab 1840, als Mekka wieder unter die direkte Oberherrschaft der Hohen Pforte fiel, war diese geknüpft an den osmanischen Gouverneur (arab. *walī*) von Jidda.[240] Nach dem Eingriff der osmanischen Regierung in die Machtkämpfe mekkanischer Familien um das Scherifat, wurde 1882 ʿAwn ar-Rafīq als Scherif eingesetzt, der diesen Posten bis 1905 besetzte.[241]

Die Herrschaft der Osmanen über den Ḥiğāz ist für die Ḥağğ von maßgebender Bedeutung, denn der osmanische Sultan fungierte als Schirmherr über Mekka und Medina wie auch die jährliche Pilgerfahrt,[242] und führte den von den Mamlukenherrschern übernommenen Titel ‚Hüter der beiden heiligen Stätten' (arab. *ḫādim al-ḥaramayn*).[243] Die osmanischen

[235] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 26.
[236] Vgl. Faroqhi 1990: 223.
[237] Mit dem Ende der Pilgerfahrt 1803 zogen Wahhabiten erstmalig in Massen in Mekka ein und nahmen sie, wie auch Medina 1806 bzw. 1804, ein. Sie setzten den Scherifen ab und sorgten dafür, dass der Name des osmanischen Sultans nicht mehr im Freitagsgebet genannt wurde, als Zeichen der offiziellen Aberkennung seiner Souveränität. Vgl. Peters 1994: 201; Faroqhi 1990: 226f.
[238] Muḥammad ʿAlī Pāšā, 1805-1848 Gouverneur der osmanischen Provinz Ägypten, der dort relativ unabhängig von der Zentralregierung in Istanbul regierte. Siehe näher zu Muḥammad ʿAlī Pāšā u.a. Toledano (2012).
[239] Vgl. Faroqhi 1990: 228. Zwischen 1805 und 1840 gehörte der Ḥiğāz faktisch zum Einflussbereich Meḥmet ʿAlīs, bis die Briten ihn zwangen, u.a. dieses Gebiet wieder an den osmanischen Sultan abzutreten. Vgl. Faroqhi 1990: 235.
[240] 1872 wurde der Sitz des Gouverneurs nach Mekka verlegt. Gründe hierfür könnten die Eindämmung des Einflusses der Scherifen gewesen sein sowie der Versuch, dem zeitweisen Druck durch die Konsuln zu entgehen. Vgl. Freitag 2012: 364.
[241] Vgl. Wensinck 2012. ʿAwn ar-Rafīq war somit während allen drei hier behandelten Pilgerfahrten Scherif von Mekka.
[242] Vgl. Faroqhi 1990: 13.
[243] Vgl. Chiffoleau 2015: 29. Siehe auch Veinstein (2009). Die Ernsthaftigkeit, mit der sie der Regulierung der Ḥağğ und Kontrolle von Pilgern nachkamen, schlägt sich vor allem in den Archivmaterialien wie Jahrbüchern und weiteren Dokumenten nieder. Vgl. Daniel 2002: 215.

Herrscher verpflichteten sich somit zur finanziellen Unterstützung Mekkas und Medinas und waren für die Organisation der Ḥağğ und die Sicherheit der Pilger verantwortlich, allerdings war es für sie aus unterschiedlichen Gründen nicht immer leicht, dieser Aufgabe gerecht zu werden. [244]

Eine wesentliche Herausforderung stellten die Stämme dar[245], die sich zwischen dem Irak und dem Roten Meer auf der arabischen Halbinsel umtaten, denn diese kurdischen und arabischen Gruppen gelangten niemals unter die vollständige Kontrolle der Osmanen[246] und forderten die Zentralregierung regelmäßig in Sicherheitsfragen heraus.[247] Die Regierung verfolgte eine Politik entlang der Karawanenrouten, die die Stämme zu ihren Alliierten machte. Dies war im Grunde ein Geschäft zwischen der Zentralmacht und den Stämmen, die Provision für Dienste, wie Geleitschutz für Karawanen, erhielten. Außerdem wurden Subventionen und Zuwendungen verteilt, um die Sicherheit der Pilger und Händler, bzw. Güter zu garantieren.[248]

Aber auch Machtstreitigkeiten mit dem Scherifen von Mekka stellten die Osmanen immer wieder vor Herausforderungen, denn dieser versuchte stetig, seine Macht auszubauen. Somit entstand eine Situation der politischen Konkurrenz und Unzuverlässigkeit sowie unklarer Zuständigkeitsbereiche, was für die Pilger Unsicherheit bedeutete und sie zum Spielball dieser Akteure werden ließ. Die Situation war allerdings nicht neu, denn der Scherif herrschte vom 10. bis ins 20. Jahrhundert hinein in Mekka als Lokalfürst und stand seit jeher in Konkurrenz zu den jeweiligen islamischen Machthabern in Kairo oder Istanbul, deren Oberherrschaft über die heilige Städte eine Frage des Prestiges und der Machtlegitimation war.[249]

Zwischen dem oben erwähnten Scherifen ʿAwn ar-Rafīq und den osmanischen *awliyāʾ* (pl. von *walī*) dieser Zeit, u.a. ʿUṯmān Pāšā (reg. 1882-1886), fanden extreme Machtstreitigkeiten u.a. hinsichtlich Justiz und der Sicherheit der Pilgerwege statt, so dass die Zeit dieser *awliyāʾ* an der Seite des Scherifen nicht von langer Dauer war. Einzig Aḥmad Rātib hielt der Macht des Scherifen stand, jedoch nur weil er die Augen vor dessen Machenschaften verschloss und mit materiellen Zuwendungen gekauft wurde.[250]

---

[244] Vgl. Faroqhi 1994: 9.
[245] Durch die Gefahr, die von Stämmen ausging und die politische Instabilität, ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer wieder ein Pilgerrücklauf zu verzeichnen. Vgl. Shair und Karan 1979: 600.
[246] Vgl. Morikawa 2012: 51.
[247] Vgl. Minawi 2015: 84.
[248] Vgl. Minawi 2015: 87.
[249] Vgl. Faroqhi 1990: 13.
[250] Vgl. Wensinck 2012.

Während der 1890er-Jahre versuchte der Scherif von Mekka seine Autorität über die Beduinen auszubauen. Dies resultierte auch in der Monopolisierung des Ḥağğgeschäfts z.B. in der Form von Gebühren, die Pilger zu entrichten hatten, um in Jidda an Land gehen zu können. Offizielle Beschwerden beim *walī*, dem Stellvertreter der osmanischen Regierung im Ḥiğāz, hätte keine Wirkung gezeigt, weil er selbst finanziellen Vorteil daraus zog.[251] Die Macht des Scherifen manifestierte sich auch am 24. Mai 1899, als die Banū Ḥarb[252] eine Pilgerkarawane überfielen,[253] weil er die Subventionen für die Beduinen in der Region Mekka seit 1895 zurückgehalten und somit ihre Wut und ihren Protest gegen die Regierung provoziert hatte. Die bereits erwähnten Subventionen wurden von den Stämmen über die Jahre hinweg angenommen und als ihr Recht angesehen – ein gewissermaßen unausgesprochener Vertrag über die Politik entlang der Handels- und Pilgerwege.[254] Dieses Beispiel verdeutlicht die Schwäche der Zentralmacht, in dieser entfernten Provinz durchzugreifen. Sowohl der Scherif als auch andere lokale Autoritäten konnten schnell und einfach Machtmissbrauch begehen und dabei noch die Regierung in Istanbul unter Druck setzen.[255] Den Pilgern wurde dies hinsichtlich ihrer Sicherheit und der finanziellen Ressourcen oftmals, wie auch die vorliegenden Quellen aufzeigen, zum Verhängnis.

Mit der Einflussnahme europäischer Mächte im Ḥiğāz entstand eine erweiterte politisch komplexe Situation, denn es eröffneten sich auch hier Rivalität[256] und Wettbewerb mit den osmanischen Herrschern – stellvertreten durch ihre Gouverneure –, die sich als Hüter und Schützer der heiligen Stätte verstanden, und sich diese Rolle wie im Falle der Scherifen, ebenso auch nicht von europäischen Mächten streitig machen lassen wollten.[257]

Für iranische Pilger waren im regionalen Kontext die Beziehungen zwischen den Osmanen und Qajaren von äußerster Bedeutung, denn ihre Sicherheit, vor allem in Bezug auf ihre schiitische Identität, auf den Strecken bzw. während der Pilgerfahrt an sich, hing

[251] Vgl. Minawi 2015: 93.
[252] Mächtiger arabischer Stamm im Ḥiğāz. Siehe näher Schleifer (2012).
[253] Vgl. Ochsenwald 1984: 94.
[254] Vgl. Minawi 2015: 95. Zu den Subventionen und der manipulierenden Rolle des Scherifen von Mekka siehe Ochsenwald (1984: 32f).
[255] Vgl. Minawi 2015: 100.
[256] Diese Rivalität um Vorherrschaft zwischen den Briten vor allem und den Osmanen war nicht unbedingt nur auf den Ḥiğāz bezogen, sondern ebenso auf eine Präsenz im Roten Meer, wenn nicht sogar im Indischen Ozean und über den gesamten islamischen Raum (arab. *dār al-islām*). Vgl. Low 2008: 169f.
[257] Vgl. Naganawa 2012: 189f.; Freitag 2012: 357.

für sie davon ab. Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert nämlich erschwerten nicht nur die andauernden Feindseligkeiten in Form von bewaffneten Auseinandersetzungen[258] zwischen den Osmanen und Safawiden maßgeblich die Pilgerfahrt für iranische Reisende, sondern auch die religiöse Dimension der Auseinandersetzung schaffte Probleme. Während akuter Konflikte zwischen beiden Mächten war es Iranern nicht möglich, die Ḥaǧǧ zu unternehmen. Doch selbst in Friedenszeiten waren schiitische Pilger aufgrund ihrer Konfession Verfolgungen ausgesetzt. So war es nur einer kleinen Gruppe von Pilgern gestattet, osmanisches Territorium zu betreten. Zudem unterlagen sie während ihrer Reise besonderen Restriktionen und Regulierungen, wie etwa der, Bagdad nicht betreten zu dürfen. Versuche, ihr Pilgern zu den ʿAtabāt zu verbieten, blieben jedoch erfolglos.[259]

Die Situation änderte sich mit dem Fall der Safawiden und einem Vertrag zwischen Nādir Šāh (reg. 1736-1747)[260] und den Osmanen über eine Liberalisierung der Pilgerregelung und das Recht iranischer Pilger, ihren eigenen Pilgerführer (arab. *amīr al-ḥaǧǧ*) mitzuführen.[261] Auch der erste Vertrag von Erzurum 1823 beinhaltete u.a. die Unterlassung von Willkür gegenüber Iranern am Zoll und die Anerkennung des Status von Hofangehörigen und Funktionären des qajarischen Staates.[262]

Diese Annäherung zeigt sich am deutlichsten anhand des offiziellen Besuchs Nāṣir ad-Dīn Šāhs bei den ʿAtabāt 1870.[263] Der Besuch wurde auch zum Anlass für ein Treffen mit dem osmanischen Gouverneur im Irak genommen, um die Bedingungen für iranische Pilger, sowohl hinsichtlich der Schreine im Irak als auch Mekka zu verbessern. Dabei ging es auch um ihre Sicherheit auf den Karawanenstraßen, die so häufig attackiert wurden, und auf

[258] Hauptkonfliktursache waren stets Expansionsbemühungen beider Staaten, die die Osmanen zu ihren Gunsten entscheiden konnten. Dabei ging es um keine Grenze im linienförmigen Sinne, sondern um eine Grenzregion zwischen Iran und dem Osmanischen Reich. Da auch nach dem Vertrag von Erzurum (29. Juli 1823) während qajarischer Herrschaft immer wieder Konflikte um die Grenze entstanden, kam nach und nach die Einsicht und das Interesse an einer klar definierten Grenzziehung. Eine Grenzkommission, bestehend aus osmanischen, qajarischen, britischen und russischen Vertretern, die ihre eigenen imperialistische Interessen in der Region vertraten, erarbeitete schließlich den zweiten Vertrag von Erzurum, der am 31. Mai 1847 unterschrieben wurde. Vgl. McLachlan.

[259] Vgl. Daniel 2002: 225f. Hier finden sich auch weitere Beispiele für die Erschwernisse während der Pilgerfahrt.

[260] Gründer der Dynastie der Afschariten (1736-1796). Vgl. Perry 2011.

[261] Vgl. Daniel 2002: 227. Die hier ausgehandelten Bedingungen werden ausführlicher diskutiert in Olson (1975: 100-106).

[262] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 21f. Zitate aus dem Vertrag ebenda (S. 22, FN1).

[263] Vgl. Daniel 2002: 227. Hinter diesem Besuch stand viel mehr als nur die Intention zu pilgern. Es war zugleich eine politische Mission, die im Zuge der Reformpolitik im Osmanischen Reich (osman. *tanẓīmāt*) und in Iran stattfand. Vgl. Daniel 2002: 227.

denen schiitische, nicht-arabische Reisende besonderen Gefahren ausgesetzt waren, sowie Schikanen[264] auch an den Pilgerorten.[265]

Doch der Status von Iranern im Osmanischen Reich gab weiterhin Grund zur Sorge.[266] 1875 schließlich wurden ihre Rechte und Privilegien festgehalten und die qajarischen Konsuln offiziell anerkannt. Außerdem wurden Vereinbarungen über Zugang von iranischen Pilgern zu den heiligen Schreinen und Regelungen für die Überführung von Leichen zu den Schreinen getroffen. Diese Abkommen ermutigten die sozioökonomische und religiöse Dominanz von iranischen Schiiten im Irak. Nağaf und Karbalā' entzogen sich damit weitestgehend der osmanischen Kontrolle.[267] Allerdings, trotz der genannten Abkommen und offiziellen Regelungen hinsichtlich iranischer Pilger, waren Beduinen weiterhin ein Problem, die nicht nur die Sicherheit der iranischen Pilger sondern aller Reisender maßgeblich beeinträchtigten, wofür die qajarische Regierung die Osmanen und ihre Politik verantwortlich machte.[268]

Positiv auf die Bedingungen für schiitische Pilger wirkte sich das Zerwürfnis zwischen Osmanen und den Scherifen von Mekka im späten 19. Jahrhundert aus. So fanden beispielsweise Treffen zwischen prominenten iranischen Pilgern und den Scherifen statt, die ein Interesse an einer guten Beziehung zu Iran hatten, da sie finanziell profitierten.[269]

Neben den oben skizzierten Machtkämpfen auf osmanischem Territorium und den dringenden Sicherheitsfragen, denen sich die osmanische Regierung gegenübersah, versuchten sie, wie auch die europäischen Mächte, den Influx von Pilgern zu kontrollieren. Vorschriften seitens der Osmanen definierten eindeutig, wer in die Kategorie Pilger und wer in die Kategorie Passagier fiel. Pilger der gehobenen gesellschaftlichen Schichten wurden als Passagiere gewertet und waren nicht den üblichen Maßnahmen und Regulierungen, wie etwa Platz pro Person auf dem Schiff, ausgesetzt.[270]

Zur Kontrolle des jährlichen Pilgerstroms etablierten die Osmanen bereits 1840 ein System, nach dem jeder Pilger, der in osmanisches Territorium einreiste, eine Art Pass und ein Visum vorzuzeigen hatte. Damit wollte man vor allem verhindern, dass die vielen

[264] Siehe eine beispielhafte Berichterstattung durch Farāhānī: Farahani 1991: 266.
[265] Vgl. Daniel 2002: 227.
[266] Dass die politische Situation zwischen dem Osmanischen Reich und Iran auch Ende des 19. Jh. nicht vollends ohne Spannungen war, zeigt der Artikel von Cetinsaya (2005).
[267] Vgl. Nakash 2003: 18.
[268] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 22.
[269] Vgl. Daniel 2002: 228; Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 20.
[270] Vgl. Huber 2013: 222.

mittellosen Pilger, hauptsächlich aus Südasien, im Ḥiǧāz strandeten.[271] Auf Druck der Briten jedoch wurden deren Untertanen von dieser Regelung ausgenommen.[272] 1881[273] wurde erneut eine Ausweispflicht eingeführt, allerdings blieb sie auch diesmal vielmehr Theorie als gelebte Wirklichkeit, aufgrund mangelnder Durchsetzungsfähigkeit unter den Pilgern.[274]

Die osmanische Regierung verfolgte auch eine Politik der Gesundheitskontrolle. Dabei ging es ihr nicht nur um die Abwendung von Gefahr gegenüber der eigenen Bevölkerung, sondern auch darum, dem Druck der europäischen Mächte nachzugeben, die auch über die Routen dieser Region eine Verschleppung von Krankheiten nach Europa verhindern wollten. Dies veranlasste die Osmanen, eine Form von Hygiene- bzw. Gesundheitspolitik zu implementieren.[275] Bis zum Jahr 1850 wurden deshalb mehrere Stationen errichtet, so dass nicht nur die von den europäischen Mächten dominierten Seewege mit Quarantänestationen versehen waren, sondern auch weitestgehend die äußeren Grenzen des Osmanischen Reiches. Einer der wichtigsten Punkte war dabei der Grenzübergang zum Iran in Ḫāniqīn. Zusätzlich entstanden Gesundheitsbüros in Mosul, Baṣra und Bagdad.[276] Die Gesundheitskontrollen im Inland gestalteten sich schwierig. Zudem empfanden schiitische Pilger aus Indien und Iran die Kontrollen und Maßnahmen, die in vielen Fällen sie im Besonderen trafen, oftmals als Schikane, so dass sie sich dagegen auflehnten. Auch die aufgezwungenen Gebühren wollten viele nicht zahlen.[277] Grundsätzlich wurden zur Umsetzung der Hygiene- und Quarantänemaßnahmen mehr oder weniger erfolgreiche Kooperationen zwischen den großen Mächten initiiert, um ein Ineinandergreifen der Präventionen in den verschiedenen Zuständigkeitsbereichen zu gewähren.[278]

[271] Vgl. Chiffoleau 2015: 114f.
[272] Vgl. Roff 1982: 146.
[273] Diese Verordnung war die Konsequenz, die aus der Ermordung des Scherifen Ḥusayn durch einen Balutschen 1880 zwecks erhöhter Sicherheitsvorkehrung gezogen wurde. Vgl. Peters 1994: 273.
[274] Vgl. Chiffoleau 2015: 114; Singha 2008: 55; Huber 2013: 222.
[275] Vgl. Pistor-Hatam 1991: 228; Slight 2015: 78. Die europäischen Mächte versuchten massiv, in die Gesundheitspolitik des Osmanischen Reiches und damit in seine Hoheitsrechte einzugreifen. Vgl. Faroqhi 1990: 235f.
[276] Vgl. Pistor-Hatam 1991: 232.
[277] Vgl. Pistor-Hatam 1991: 232. Eine Beschreibung der Zustände in einer dieser Stationen wurde von einem Arzt namens Saʿd überliefert. Vgl. Saad 1885.
[278] Vgl. Pistor-Hatam 1991: 231f.

4.1.3 Qajarische Reisende

Auf Grund der skizzierten vereinfachten und vergünstigten Mobilität gilt das 19. Jahrhundert als Zeitalter des Reisens, das nicht nur Europa sondern auch den Nahen und Mittleren Osten und somit Iran erfasste.[279] Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kann jedoch in mehrfacher Weise eine Wende im Hinblick auf Reisen festgestellt werden. Während bis Mitte des 19. Jahrhunderts der Großteil der Reisen im Rahmen diplomatischer Gesandtschaften, zu Bildungszwecken und als Pilgerreisen unternommen wurden, sind die Gründe gegen Ende des 19. Jahrhunderts vielfältiger und umfassen zusätzlich medizinische Zwecke, touristische Unternehmungen und weitere individuelle Gründe,[280] die im Kontext der allgemeinen Reiselust im 19. Jahrhundert zu sehen sind. Zunächst wurde hauptsächlich innerhalb der islamischen Welt gereist, was vornehmlich das Osmanische Reich, Qajar-Iran, Zentralasien und das Mogulreich umfasste.[281] Naghmeh Sohrabi sieht darin keinen Mangel an Neugier gegenüber der restlichen Welt, sondern versteht es eher vor dem Hintergrund, dass es keine signifikanten Gründe gab, vor allem nach Europa zu reisen, denn Europa war bereits präsent, etwa durch Teile des osmanischen Territoriums[282], oder enge kommerzielle Verbindungen zu Europa in den urbanen Zentren.[283] Doch mit den politischen und ökonomischen globalen Veränderungen, deren Ausdruck u.a. technologische Entwicklungen wie Dampfschifffahrt und Telegraphennetzwerke, Imperialismus und die Erschließung neuer Märkte war, veränderten sich auch Reisen und Reisebeschreibungen, denn dies wurde zu einem zivilisatorischen Wert. Wer etwas auf sich hielt, reiste und schrieb im Idealfall darüber.[284] Die Beziehung zwischen dem Nahen und Mittleren Osten und Europa wurden enger und verlangten ebenfalls nach Veränderungen und neuen Foki vor allem hinsichtlich diplomatischer Beziehungen.[285]

---

[279] Jedoch war Reisen während der Qajarenzeit vor allem innerhalb des Reiches auch unabhängig vom internationalen Reisetrend üblich. Dies zeigt sich bereits anhand der verschiedenen Herrscher, deren Leben von hoher Mobilität zeugte, denn sie verbrachten viel Zeit außerhalb der Hauptstadt in Winter- oder Sommercamps (*qišlāq* und *yailāq*) oder auf Expeditionen innerhalb des Reiches, was Naghmeh Sohrabi auf ihren nomadischen Hintergrund zurückführt. Vgl. Sohrabi 2012: 77.

[280] So reiste Ḥağğ Sayyāh beispielsweise, um vor seiner Hochzeit mit einer Cousine davon zu laufen. Vgl. Sohrabi 2012: 3.

[281] Vgl. Daniel 2002: 219. Diese Berichte sind Daniel nach besonders bedeutend für die Identitätsbildung und das Verständnis von einer nationalen Entität sowie die Positionierung Irans innerhalb der weiteren Region. Vgl. Daniel 2002: 219.

[282] Vgl. Gespräch mit Naghmeh Sohrabi im Juli 2012.

[283] Sohrabi bezieht sich auf Dror Zevi und nannte im Gespräch 2012 als Beispiel *Bustān al-Siyāḥah,* ein 1831 von Zain al-ʿAbidīn Širvānī verfasstes geographisches Werk.

[284] Vgl. Gespräch mit Naghmeh Sohrabi im Juli 2012.

[285] Vgl. Gespräch mit Naghmeh Sohrabi im Juli 2012.

Anhand von qajarischen Berichten und erhaltenen Reisebeschreibungen kann eine Tendenz hinsichtlich der häufigsten Destinationen von Reisen im 19. Jahrhundert ausgemacht werden. Die Ḥağğ und die Pilgerreisen zu den Schreinen im Irak bilden den Schwerpunkt.[286] Bezüglich Handel und Freizeitreisen war Indien ein beliebtes Ziel.[287] Auch Zentralasien und der Kaukasus waren entweder Destinationen oder Transitregionen. Buchara, Samarkand und Quqand wurden oftmals in der Freizeit angesteuert, nach Ḫiva und Ḫᵛārizm fuhren eher offizielle Regierungsvertreter, u.a. als Botschafter.[288] Der Kaukasus, insbesondere die Städte Baku, Ganğa, Tiflis und Jerewan wurden eher während des Transits nach Russland oder nach Europa passiert.[289]

Neben den Reisen ins Ausland wurden selbstverständlich auch sehr viele Fahrten innerhalb Irans unternommen. Gründe für Fahrten in andere Provinzen und Städte konnten persönlicher Natur sein, als politische Vertreter und Würdenträger auf Mission oder auch als Pilger z.B. zum Schrein in Mašhad[290].[291]

Doch wurde Europa ein zunehmend beliebtes Ziel vor allem der reisenden, qajarischen royalen und politischen Elite[292], von Studenten[293], Intellektuellen und Händlern – allen voran die letzten beiden Schahs des 19. Jahrhunderts.[294] Nāṣir ad-Dīn Šāh reiste insgesamt drei Mal nach Europa (1873, 1878 und 1889)[295] und war der erste persische Schah, der auf Europatour ging. Der nachfolgende Schah Muẓaffar ad-Dīn folgte dem Beispiel seines Vaters und unternahm ebenfalls drei Reisen nach Europa (1900, 1902 und 1905)[296].[297] Schnelleres und komfortableres Reisen sowie die Möglichkeit moderner Kommunikationsmittel wie Telegraphen, machte es Monarchen möglich, sich für längere

[286] Vgl. Afshar 2002: 150. Bekannte Pilger sind u.a. Muḥammad Ḥusayn Farahānī, Farhād Mīrzā Muʿtamad ad-Daula, ein Prinz, Maʿṣūm ʿAlīšāh Nāyib aṣ-Ṣadr, ein Dervisch und Sufi, ʿAlīḫān Amīn ad-Daula, ein Funktionär und Reformer. Für die Titel ihrer Reiseberichte siehe Afshar (2002: 151).

[287] Zu nennen sind hier u.a. ʿAbd al-Laṭīf Šūštarī, Aḥmad Bihbahānī oder Vaqār al-Malik ʿAlī Tabrīzī und Mīrzā Faẓlullah Ḥusainī Šīrāzī. Vgl. Afshar 2002: 151f.

[288] Beispielsweise Riżāqulī Ḫān Hidāyat, ein Dichter und Schreiber, der auch unter dem Namen Lāla Bāšī bekannt ist. Vgl. Afshar 2002: 152.

[289] Vgl. Afshar 2002: 152.

[290] Gemeint ist der Schrein des 8. Imām ʿAlī Riḍā.

[291] Vgl. Afshar 2002: 158.

[292] Hierzu zählt beispielsweise der Qajarenprinz Ẓill as-Sulṭān. Siehe näher Khosravie (2013a) und Walcher (2008).

[293] Schätzungen nach wurden zwischen 1811 und 1853 29 Studenten von Iran nach Europa geschickt. Sohrabi (2005: 31) bezieht diese Daten aus Farman Farmayan (1968). Unter ihnen ist nur der Reisebericht von Mīrzā Ṣālih Šīrazī bekannt, der 1815 nach Europa ging.

[294] Vgl. Khosravie 2013a: 155.

[295] Daneben sind Reisen zu den Schreinen im Irak, nach Ḫurāsān, Māzandarān und Qum durch Reiseberichte festgehalten. Vgl. Daniel 2002: 219.

[296] Seine Berichte handeln hauptsächlich von Reisen in und um Aserbaischan herum. Vgl. Daniel 2002: 219.

[297] Vgl. Khosravie 2013a: 155.

Zeit vom Zentrum der Macht wegzubewegen.[298] Hauptziele persischer Reisenden waren Frankreich und England sowie Deutschland und Österreich.[299]

Pilgerreisen unterschieden sich für schiitische Iraner von anderen Reisen insofern, als sie auf ihren Umgang mit der eigenen konfessionellen Identität achten mussten und diese somit zum wichtigen Aspekt für ihre Art zu reisen wurde. So gab es *fatāwā* (pl. von arab. *fatwā*[300]), die das Verschleiern oder Verstecken (arab. *taqīya*) der schiitischen Konfessionszugehörigkeit zum grundlegenden Prinzip erklärten. Jene Taktik bezog sich sowohl auf diejenigen Routen, auf denen, wie beschrieben, Schiiten, je nach politischer Situation, besonders gefährdet waren, wie auch auf Moscheen und Gebetsorte, also überall dort, wo sie durch religiöse Praktiken, wie Gebet oder rituelle Waschung, als Schiiten hätten identifiziert werden können. [301] Im Rahmen dieser *taqīya* gab es Ratschläge, wie etwa das Gebet auch auf Reisen vollständig auszuführen, um nicht als *ʿağamī*[302] sondern als Araber wahrgenommen zu werden, an den gemeinsamen Gebeten der Sunniten teilzunehmen, oder sich zu Gebetszeiten nicht in den Moscheen aufzuhalten. Während dies Hinweise der *muǧtāhids* (religiöse Jurisprudenz) sind, hielten viele Reisende, vor allem Pilger, es um der eigenen Sicherheit willen ohnehin für notwendig, sich nicht zu erkennen zu geben. So versteckten sie sich, um sich für das Gebet zu waschen, oder lasen das Pilgergebet (pers. *ziyāratnāma*) für Abū Bakr und ʿUmar.[303] Andere Pilger wiederum, wie beispielsweise Farāhanī, hielten *taqīya* nicht für notwendig, im Gegenteil, er bezeichnet es für seine Reise 1885 als *ḥarām*[304], dies zu tun.[305]

Die Pilgerfahrt nach Mekka bzw. auch die zu den Schreinen im Irak war nicht ausschließlich spiritueller Natur, denn zwischen der Ausführung der Schreinbesuche und Gebete verblieb den Pilgern in der Regel Zeit, in die Bazare zu gehen, oder sich mit anderen Pilgern auszutauschen. Der Adel und Staatsfunktionäre nutzten die Gelegenheit, sich mit offiziellen Würdenträgern wie etwa dem Scherifen von Mekka oder dem *walī* zu

[298] Vgl. Gespräch mit Naghmeh Sohrabi im Juli 2012.
[299] Vgl. Khosravie 2013a: 155.
[300] Islamisches Rechtsgutachten.
[301] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 110.
[302] Mit „*ʿağam*" wurden in der mittelalterlichen, arabischen Literatur die Nichtaraber innerhalb des islamischen Reiches bezeichnet, vor allem die Perser, was mit der Zeit zu einer ethnischen bzw. geographischen Bezeichnung wurde. Vgl. Bosworth 1984/2011
[303] Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 110f.
[304] In diesem Zusammenhang bedeutet *ḥarām* verboten, unerlaubt, tabu, oder gar Sünde. Vgl. Wehr 1985.
[305] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 113.

treffen.[306] Während der Reise hatten Iraner auch die Möglichkeit, größere Städte wie Beirut, Istanbul, Damaskus, kennenzulernen und machten dort – wie auch auf ihren Reisen nach Europa – neue Erfahrungen mit westlicher Kultur und Lebensweise.[307]

4.2 Pilgerreisen

Pilgern gehörte schon immer zu den Hauptgründen, sich auf Reisen zu begeben. Im Folgenden soll nun auf die Ḥaǧǧ sowie eine weitere Form des Pilgerns im Islam, die sogenannte *ziyāra*, d.h. der fromme Besuch von Schreinen und anderen heiligen Stätten eingegangen werden. Dabei gilt es vor allem, die gängigen Ḥaǧǧ-Routen der Pilger, die Organisation dieser Pilgerfahrt sowie die Riten an den jeweiligen Stätten zu skizzieren, um die Grundlage für die Erfahrungsberichte der drei Protagonistinnen zu schaffen.

Doch zunächst ist der Frage nachzugehen, an wen sich das Gebot der Ḥaǧǧ aus religiöser Sicht richtet und wer sich letztlich auf den Weg machte.
Dem Koran nach ist jeder Muslim gleich welchen Geschlechts[308] verpflichtet, das Gebot der Ḥaǧǧ einmal im Leben zu befolgen, wenn er frei von Verpflichtung (Sklaverei) ist, die Pubertät erreicht[309], physisch gesund und zurechnungsfähig ist und zudem die nötigen finanziellen Mittel hat.[310] Demnach sind folgende Personengruppen ausgenommen: Sklaven, (mental) Kranke und diejenigen, die sich die Reise finanziell nicht leisten können.[311] Dies schließt nicht nur die Reisekosten des Pilgers ein, sondern ebenso den

[306] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 121f.
[307] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 125.
[308] Hinweis zu detaillierten rechtlichen Vorgaben für Frauen siehe Sayeed (2016: FN 3).
[309] Ein Kind, das von seinen Eltern mit auf Ḥaǧǧ genommen wird, oder ein Sklave von seinem Herrn, vollzieht zwar einen verdienstvollen Akt, jedoch wird dies nicht angerechnet und muss nochmals vollzogen werden, sobald sie anerkannt werden kann. Vgl. Lewis 2012.
[310] Vgl. Lewis 2012.
Dazu Sure 3 Vers 97: „[…] Und die Menschen sind Gott gegenüber verpflichtet, die Wallfahrt nach dem Haus zu machen – soweit sie dazu eine Möglichkeit finden. Wer jedoch ungläubig ist (ist es zu seinem eigenen Schaden)." Paret 1996.
[311] Wie in vielen anderen Fragen zu den Bedingungen und Riten der Ḥaǧǧ auch, sind sich die Rechtschulen in Fragen der finanziellen Mittel uneins: Die malikitische Rechtsschule unterscheidet sich hinsichtlich der Bedingungen unter denen ein Gläubiger sich auf die Pilgerreise begeben darf deutlich. Während in den anderen drei Rechtsschulen der Ḥāǧǧī dafür sorgen muss, nicht nur genügend finanzielle Mittel für die Reise selbst zu haben, sondern ebenso den Lebensunterhalt der von ihm abhängigen Daheimgebliebenen sichern muss und er ab einer Distanz von Mekka von drei Tagen ein angemessenes Transportmittel benötigt, kann ein Anhänger der malikitischen Schule zu Fuß gehen und während der Reise arbeiten, um seine Pilgerfahrt zu finanzieren. Dies traf in den meisten Fällen auf westafrikanische Pilger zu. Diese Pilger waren in der Regel sehr lange unterwegs. Vgl. Lecocq 2012: 191. Auch im indischen Kontext fällt auf, wie viele Pilger es sich strenggenommen nicht leisten konnten, auf Reisen zu gehen. Siehe u.a. Slight (2015) und Mishra (2011).

Unterhalt für die zurückgelassenen Unterhaltsbedürftigen. Auch im Falle personenunabhängiger Situationen wie Krieg, unsichere Routen, Epidemien etc. ist die Ḥaǧǧ nicht obligatorisch. Muslime, die nicht in der Lage sind, die Pilgerfahrt zu unternehmen, können andere Muslime bitten, sie an ihrer statt auszuführen. Derjenige jedoch muss bereits einmal die Ḥaǧǧ für sich selbst vollzogen haben. Dieses stellvertretende Pilgern ist auch posthum möglich.[312] Im persischen Kontext werden diese Pilger als *ḥāǧǧī-furūšī* (*ḥāǧǧī*-Verkäufer) bezeichnet.[313]

Hinsichtlich der Rahmenbedingungen für Frauen gehen die Gelehrtenmeinungen auseinander. Aus der Perspektive klassischer sunnitischer Gelehrten hat Asma Sayeed[314] in ihrem Artikel die folgenden Bedingungen, Normen und Regeln für Frauen, die auf Pilgerfahrt gehen, zusammengefasst.

In einem Punkt geht es um die Zeit, die eine Frau warten muss, wenn ihr Mann verstorben ist oder sie sich endgültig hat scheiden lassen. Diese Überlegungen sind zurückzuführen auf Sure 65:1.[315] Ein weiterer Diskussionspunkt betraf zumindest in der Vergangenheit die Sicherheit von Frauen während der Reise. Viele Gelehrte waren der Überzeugung, dass die Frau in Begleitung eines *maḥram*[316] reisen sollte. War dies nicht möglich, so sollte sie sich doch zumindest in einer Gruppe von Frauen bewegen.[317] Nur wenige befanden die Begleitung von nur einer anderen Frau als ausreichend. Während der Zeit kristallisierte sich die Lehrmeinung in den vier sunnitischen Rechtsschulen heraus, dass die Ḥaǧǧ für eine Frau nur obligatorisch sei, wenn sie einen *maḥram* hatte, der sie begleitete, oder in einer Gruppe von Frauen bzw. einer gemischten Gruppe reiste. Sollte dies nicht gegeben sein, sei die Ḥaǧǧ, auch wenn die anderen Bedingungen erfüllt würden, für die Frau nicht als verpflichtend zu verstehen.[318]

---

[312] Vgl. Lewis 2012.
[313] Vgl. Daniel 2002: 225, FN 40.
[314] Vgl. Sayeed 2016.
[315] Siehe Paret (1996) und Sayeed (2016: 66).
[316] Zu den *maḥram*-Kategorien siehe Sure 4:23.
[317] Vgl. Sayeed 2016: 67; Judith Tucker präzisiert, dass mālikītische und šāfiʿītische Rechtsgelehrte den Ḥadīṯ "It is not permitted for a woman, who believes in Allah and the Last Day, to travel without a maḥram." der Pflicht der Pilgerfahrt nachstellt und Frauen mit anderen vertrauenswürdigen Frauen zur Ḥaǧǧ können. Sie bezieht sich dabei auf die Gelehrten Ibn Rušd und al-Marġīnānī. Vgl. Tucker 2008: 181.
[318] Vgl. Sayeed 2016: 67. Tucker gibt an, dass Ḥanafīten in der Mehrheit einen *maḥram* verlangen, falls die Reise mehr als drei Tage dauert. Ḥanbaliten ließen eine Reise ohne *maḥram* nur unter extremen Bedingungen zu. Stattdessen solle die Frau von einer vertrauenswürdigen Person begleitet werden. Tucker bezieht sich auf al-Marġīnānī und Ibn Taymīya. Vgl. Tucker 2008: 181.

Hat die Frau aber einen *maḥram*, so ist dieser verpflichtet, sie zu begleiten. Falls er unkooperativ ist, darf sie alleine verreisen und, so die Ẓāhirī[319]–Lehrmeinung weiter, darf er ihr nicht verbieten, die obligatorische Pilgerfahrt zu unternehmen.[320]

Die schiitischen Imāmīs und Zaidīs[321] entwickelten ihre eigenen Ansichten. Nach Auffassung der Zaidīs müssen Frauen unter 45 von einem *maḥram* begleitet werden oder in einer Gruppe von Frauen reisen.[322] Anders als in den sunnitischen Schulen jedoch muss eine Frau nicht unbedingt auf Ḥağğ gehen, selbst wenn sie einen *maḥram* hat. Für Imāmīs ist die Präsenz eines *maḥrams* keine Bedingung für die Frau.[323] Hier ist die Gewährleistung von Sicherheit die Prämisse.[324]

Doch nicht nur die Rechtsauslegung hatte Einfluss darauf, ob Frauen die Pilgerfahrt unternehmen durften oder nicht. Oftmals war es der soziale und familiäre Druck, der sie abhielt und ihre Autonomie einschränkte.[325]

Während hier die normative Ebene skizziert wurde, lassen historische Quellen wie etwa Reiseberichte oder administrative Dokumente darauf schließen, dass die Realität davon oftmals erheblich abwich. So meint Rasūl Ǧaʿfariyān beispielsweise, dass die Pilger in der Regel der Mittel- und Oberschicht angehörten, und nur eine geringe Anzahl an finanziell schwachen Gläubigen sich auf den Weg machte, was er auf das Gebot der finanziellen Mittel zurückführt.[326]

Oftmals reisten finanziell schwache Muslime im Dienste der Oberschicht, wenn beispielsweise Großgrundbesitzer von einer großen Entourage bestehend aus ihren Pächtern und Untergebenen reisten.[327] Die Pilgergruppen waren demnach hinsichtlich der Geschlechterzusammensetzung und auch der sozialen Schichten äußerst heterogen.

Allerdings ergibt sich ein anderes Bild, wenn sowohl Reiseberichte als auch Dokumente der Kolonialregierungen immer wieder von einer hohen Zahl mittelloser Pilger sprechen, die ihre Wallfahrt entweder durch Handel oder Betteln während des Weges finanzierten,

[319] Sunnitische Rechtsschule des mittelalterlichen Islam. Siehe näher Turki (2012).
[320] Vgl. Vgl. Sayeed 2016.
[321] Sowohl die Imāmīs als auch die Zaidīs sind Zweige innerhalb der Schia, wobei erst genannte Gruppe die Mehrheit stellt. Siehe näher zur Schia und ihren verschiedenen Ausprägungen Madelung (2012).
[322] Vgl. Sayeed 2016: 68.
[323] Vgl. Sayeed 2016: FN 14; Tucker kommt ebenfalls zu diesem Schluss. Vgl. Tucker 2008: 181.
[324] Vgl. Sayeed 2016: 68.
[325] Vgl. Sayeed 2016: 69.
[326] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 127.
[327] Vgl. Daniel 2002: 223. Inwieweit diese Pilger in die Kategorie „unfrei" fielen und ihre Pilgerfahrt somit nicht anerkannt wurde, ist an dieser Stelle nicht nachzuvollziehen.

oder spätestens nach der Ḥağğ mittellos in Jidda strandeten.[328] Auch Derwische gehörten zu den Personengruppen, die mittellos auf Pilgerfahrt gingen. Sie fuhren auf Kosten anderer Reisender oder verdienten sich ihr Reisegeld durch Hausieren, Sprechen von Eulogien oder dem Singen von Klageliedern.[329]

Allgemein kann festgehalten werden, dass die große Mehrheit der Muslime nicht ausreichend finanzielle Mittel hatten, um die Ḥağğ anzutreten, bzw. von ihrem Alltag zu eingenommen waren, um sich monatelang auf Reisen zu begeben.[330] Auch wenn es keine zuverlässigen Statistiken über die Zahl iranischer Pilger gibt, so lässt sich anhand von Schätzungen zumindest eine grobe Richtung ausmachen. Auch ist nicht immer ersichtlich, ob Schiiten aus dem Irak und dem Ǧabal ʿĀmil im Südlibanon mit erfasst wurden oder nicht. Mit mutmaßlichen fünf bis acht Prozent der Gesamtpilgerzahl war ihre Anzahl im Gesamtvergleich gering. So wurde für das Jahr 1885 etwas mehr als 3000 vermutet, für die Jahre zuvor 8000.[331]

4.2.1 Die Ḥağğ

Grundlegende Routen

Während einige der Routen auf (vor)islamische Handels- und Migrationsrouten rekurrieren, wurden andere von Muslimen für die Pilgerfahrt etabliert und ausgebaut und wieder andere im Zuge technologischer Fortschritte erschlossen.[332]

Vier der Hauptpilgerrouten, die jahrhundertelang für die Ḥağğ genutzt wurden, entsprachen denen vorislamischer Handelsrouten, ausgehend von Ägypten, Syrien, Jemen und dem Golf. So waren Mekka und Medina (damals Yaṯrib) schon in vorislamischer Zeit bedeutende Stationen der Karawanenroute beispielsweise vom Jemen nach Petra. Jedoch entstanden auch neue Routen, die Mekka mit Irak, Iran und dem Oman verbanden, durch die wiederum Muslime von den angrenzenden Regionen auf Reisen gingen. Dementsprechend entstanden entlang dieser Wege Knotenpunkte, die zuvor keine Bedeutung hatten, wie etwa die Oasen Yamāma und Fayd. Dies zeigt, wie sich

[328] Siehe hierzu insbesondere für indische Pilger die Ausführungen von Slight (2015). Weiterhin Peters (1994: 181) und insbesondere der Bericht von Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī (2007 [1386]).
[329] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 123.
[330] Vgl. Tagliacozzo und Toorawa 2016: 2.
[331] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 22.
[332] Eine letzte und ganz andersartige Dimension der Mobilität ergab sich für Pilger durch den Luftverkehr. Siehe hierzu näher Bianchi (2016).

Ḥağğnetzwerke und Routen mit anderen Strukturen, wie Handels- oder auch Gelehrtennetzwerke, überlappten und die sich entlang der Strecken befindenden Orte Handels- und Pilgerknotenpunkte zugleich waren.[333]

Schließlich können als Überlandrouten für die Ḥağğreise die sechs nachfolgenden klassischen Routen festgehalten werden, die sich über die Jahrhunderte hinweg etablierten und erst im 19. Jahrhundert ergänzt bzw. in Teilen ersetzt wurden.[334]

1. Die von Kūfa bzw. Bagdad ausgehende Strecke nach Mekka ist allgemein bekannt als der *Darb Zubayda* (arab. *darb*, Weg)[335], benannt nach der Ehefrau des Abbasidenherrschers Hārūn ar-Rašīd (ca. 763-809 n. Chr.), die sich für den Ausbau der Karawanenroute, eine ausreichende Trinkwasserversorgung auf der Strecke und in Mekka sowie den Bau von Herbergen einsetzte. Die Strecke von Kūfa nach Mekka beträgt rund 900 Meilen[336] und war auch bereits in vorislamischer Zeit eine Karawanenstrecke, die den Irak mit dem Ḥiğāz verband.[337]
2. Eine weitere Route führte aus dem südöstlichen Irak, nämlich Basra, nach Mekka.[338] Die Routen aus Bagdad und Basra kamen kurz vor Mekka bei Ḍāt ʿIrq zusammen.[339]
3. Die Karawanen und Pilger, die sich von Norden her näherten, nahmen den *Darb aš-Šāmī*, *Darb at-Tabūkiyya* oder *Darb as-Sulṭānī*, eine Route beginnend in Damaskus, die sich im Ḥiğāz auffächerte.[340] Diese Route hat laut Francis Peters nicht nur eine längere und kontinuierlichere Geschichte aufzuweisen, sondern sie führte auch die offizielle Ḥağğkarawane, die zu mamlukischer und osmanischer Zeit vom Gouverneur von Syrien begleitet wurde.[341]

Zwar gilt die syrische Ḥağğroute als die älteste und bedeutendste, denn schon der Prophet soll laut Überlieferung diese Strecke von Mekka nach Buṣra im heutigen Südsyrien bereist

---

[333] Siehe u.a. Brower 2016: 91; Miller 2006: 196; Cooke und Lawrence 2005: 2f. und King 1972: 63.
[334] Ausgewählte Literatur findet sich bei Brower (2016: FN 8-11).
[335] Vgl. Brower 2016: 89.
Über die frühe Ḥağğ und die Rolle Zubaydas und anderer Patrone bezüglich der Verbesserung von Reisebedingungen und Infrastruktur siehe komprimiert Zadeh (2016).
[336] Vgl. Peters 1994: 70-73. Nicht nur Zubayda und ihr Mann setzten sich für den Ausbau der Strecke Kūfa-Medina-Mekka ein. Dieses Projekt wurde bereits mit der Machtergreifung der Abbasiden (749 n. Chr.) in Angriff genommen, v.a., weil sie die Hauptstadt des Reiches von Damaskus nach Bagdad verlegten. So wurden mit der Zeit Meilensteine gesetzt, Festungen erbaut, der Weg geebnet, Zisternen und Wasserreservoirs eingerichtet. Vgl. Peters 1994: 70f.
[337] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 28.
[338] Vgl. Brower 2016: 89.
[339] Vgl. Peters 1994: 74.
[340] Vgl. Brower 2016: 89.
[341] Vgl. Peters 1994: 79.

haben. Anders jedoch als die *Zubayda*-Route von Bagdad aus, die bereits seit dem 8. Jahrhundert infrastrukturell gut entwickelt war, wurde die syrische Route erst unter den Osmanen im 16. Jahrhundert umfassend ausgebaut – ein Jahrhunderte andauerndes Projekt, das sich bis zum Bau der Ḥiǧāzbahn in den 1900er-Jahren vollzog.[342] Die syrische Karawane wurde von syrischen, türkischen und iranischen Pilgern genutzt. Mit der Etablierung des Osmanischen Reiches begann sie bereits in Istanbul und im Verlauf der Route kamen immer mehr Pilger hinzu, bis sie Damaskus erreichte, um von dort aus weiter Richtung Mekka zu ziehen.[343]

4. Pilger, die westlich der heiligen Stätten lebten, nahmen die Route über Ägypten, den sog. *Darb al-Ḥaǧǧ al-Miṣrī* von Kairo, der sich nach der Strecke über den Sinai in zwei Routen aufteilte: eine entlang der Küste und eine Inlandstrecke.[344]

5. & 6. Die letzten beiden Hauptstrecken führten vom Süden heran, aus dem Jemen kommend, einmal entlang der Küste, und die andere passierte im Inland den Südwesten Arabiens über das ʿAsīr-Gebirge.[345]

Neben diesen Hauptrouten gab es unzählige zuführende Strecken auch aus entlegeneren Regionen wie Persien oder Ḫurāsān, Subsahara-Afrika oder Andalusien, aus denen sich gemeinsam ein dichtes Netz an Strecken ergab.

Zwischen Mekka und Medina gab es drei bzw. vier verschiedene Routen.[346] Die Ostroute gehörte noch zum *Darb Zubayda*. Der *Darb as-Sulṭānī* verlief entlang der Küste und war der meist frequentierte Weg[347], während der *Ṭarīq al-Ġabīr* (arab. *ṭarīq*, Weg) durch gebirgiges Terrain führte, sich kaum Dörfer am Wegesrand befanden und große Gefahr von Angriffen durch die Stämme barg. Dromedarkarawanen bevorzugten Richard Burton[348] zufolge den Wādī al-Qura.[349] Die Entfernung zwischen den beiden Städten beträgt ca. 400 km und die Karawanen waren in der Regel 12 Tage unterwegs. Diese

[342] Vgl. Peters 1994. Zur mittelalterlichen und osmanischen Route siehe Petersen (2013).
[343] Vgl. Shair und Karan 1979: 600.
[344] Vgl. Brower 2016: 89. Peters (1994: 87) beschreibt die Route aus Kairo leicht abweichend. Ihm zufolge setzt sie sich erst kurz vor Suez zusammen, passiert dann den Sinai Richtung ʿAqaba und führt von dort aus entlang der Küste nach Rābiġ und mündet im *Sulṭānī*-Weg zwischen Mekka und Medina. Die Strecke von Kairo nach Mekka nahm ca. 40 Tage in Anspruch.
[345] Vgl. Brower 2016: 89.
[346] Drei werden laut Tagliacozzo und Toorawa (2016) bei Rifat und Essad (1907: 22-24) beschrieben, und Richard F. Burton erfasst in seinen Reiseaufzeichnungen vier Alternativen. Vgl. Burton (1855/1856): Bd. 2:58.
[347] Vgl. Peters 1994: 101.
[348] Sir Richard Francis Burton war ein britischer Entdecker und Orientalist, der u.a. als afghanischer Muslim verkleidet 1853 eine Reise über Ägypten nach Mekka und Medina unternahm und darüber 1855/1856 einen Bericht veröffentlichte. Vgl. McKay Brodie 2019.
[349] Vgl. Peters 1994: 100f.

Strecken waren jedoch insbesondere gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts sehr gefürchtet, weil Beduinen regelmäßig die Karawanen attackierten und plünderten.[350]

Ḥaǧǧrouten im Wandel

Die Ḥaǧǧ an sich und somit auch die Routen, die nach Mekka führten, waren aufgrund politischer und technologischer Veränderungen, wie ausführlich in Kapitel 4.1 erläutert, einem Wandel unterworfen. Dieser Wandel beinhaltete die Degeneration einiger traditioneller Routen und führte zur Etablierung neuer Strecken und Knotenpunkte, die besonders für den hier betrachteten Zeitraum maßgeblich sind.

Die Karawanen von Kairo, Damaskus[351], Aden und aus dem Irak waren bis Ende des 19. Jahrhunderts von großer Bedeutung für die Mobilität innerhalb der Region und für die Pilgerfahrt.[352] Die Route aus dem Irak war von den genannten noch die längste Zeit unberührt von technologischer Transportmodernisierung.[353] Pilger vor dem technologischen Boom, bzw. bevor die Routen vollends von dieser Entwicklung eingenommen wurden, bewegten sich entweder per Karawanen nach Mekka, d.h. zu Fuß oder auf einem Reittier, oder vollzogen einen Teil der Reise mit dem Segelschiff.[354] Allerdings verloren die Überlandkarawanen gegen Ende des 19. Jahrhunderts zugunsten der Seewege immer weiter an Bedeutung.[355] Dies wird auch am Beispiel der drei qajarischen Reisenden deutlich und zeigt auf, dass sie sich in einer Umbruchphase des Reisens auf den Weg machten. Die Entwicklung bzw. der Übergang vollzog sich demnach auf allen Routen, die nach Mekka führten.

Pilger, die über Indien kamen, nahmen zweifellos seit geraumer Zeit die Seewege, allerdings verkürzte die moderne Schifffahrt[356] nun die Reisezeit und senkte die

[350] Vgl. Chiffoleau 2015: 74.
[351] Mit der Bahnstrecke, die 1894 von Damaskus nach Muzayrīb führte, fielen die ersten drei Etappen der Damaskusroute per Karawane weg, womit Muzayrīb seine Funktion als Großmarkt und Karawanenversammlungsort verlor. Vgl. Chiffoleau 2015: 204.
[352] Vgl. Shair und Karan 1979: 599. Eine Abbildung der gängigsten Pilgerrouten finden sich ebenfalls hier: 600, Fig.1. Als 1859 das Dampfschiff zum immer gewohnteren Transportmittel wurde, bestanden noch ca. 10 große Karawanen, die nach Mekka zogen. Vgl. Harrison 2006: 203.
[353] Vgl. Slight 2015: 9.
[354] Vgl. Lewis 2012.
[355] Vgl. Shair und Karan 1979: 601.
[356] Der Geschwindigkeit einer Karawane entspricht ungefähr der eines Fußgängers, so dass sie durchschnittlich 4 km pro Stunde zurücklegte. Vgl. Chiffoleau 2015: 34.

Kosten.[357] Die Fahrt von Bombay nach Jidda mit einem Zwischenaufenthalt in Aden, das sich zu einem Handelsentrepot entwickelte, dauerte in der Regel nun zehn Tage.[358]

Die Routen von Kairo und Damaskus änderten sich maßgeblich mit der Öffnung des Suezkanals und dem zunehmenden Dampfschiffverkehr, denn viele Pilger entschieden sich für den Seeweg und nahmen von den Küsten Nordägyptens und der Levante Schiffe, die sie bis nach Jidda brachten.[359]

Die Kairokarawane, die lange Zeit Hauptkarawane vor allem für Pilger aus Nordafrika war, degenerierte somit im späten 19. Jahrhundert zu einem Zeremoniell, weil viele Pilger eben die Dampfschiffroute von Suez nach Jidda bevorzugten. Von Norden her kam die Damaskuskarawane, der sich Pilger aus dem Kaukasus, Südosteuropa, Anatolien und Syrien selbst anschlossen.[360] Doch auch anhand der um 1900 reisenden Sakīna Sulṭān[361] lässt sich erkennen, dass diese Route im Zuge des Dampfschiffverkehrs eine Alternative über das Mittelmeer erhielt.[362] Damit vermieden die Reisenden nicht nur eine sehr mühsame und teils gefährliche Strecke über Land, sondern sparten in jedem Fall Zeit und u.U. auch Kosten.[363]

Die letzten ca. 80 Kilometer bevor die Pilger Mekka erreichten, waren vom neuen Transportwesen und dessen Industrialisierung bis in die 1900er Jahre unberührt, so dass selbst diejenigen Pilger, die in Jidda an Land gingen, zumindest die letzte Etappe mit den traditionellen Transportmitteln – Kamelen und anderen Reittieren, bzw. zu Fuß – bestritten.[364] Die Strecke von Jidda nach Mekka wird von Farāhānī (gereist 1885/6) detailliert erläutert. Er misst zwölf *farsaḫ* (persische Maßeinheit, ca. 75 Kilometer) und nennt die Zeitangaben, die man für diese Strecke benötigte, je nach dem welches

[357] Vgl. Huber 2013: 206.
[358] Vgl. Slight 2015: 12.
[359] Vgl. King 1972: 65.
[360] Vgl. Peters 1994: 79-86.
[361] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389].
[362] John Slight bezeichnet die 1908 fertig gestellte Ḥiǧāzbahn von Damaskus nach Medina als Todesstoß für die Damaskuskarawane. Vgl. Slight 2015: 9.
Der iranische Reisende Farāhānī hält fest, dass die Reise über Land mit der Karawane von Medina nach Damaskus bis zu zwei Monate dauerte und immense Kosten verursachte. Eine Fahrt hingegen mit dem Dampfschiff von Yanbuʿ nördlich von Jidda bis Beirut dauerte acht Tage, inklusive zwei Tage auf einer Quarantänestation und kostete neun *tūmān* (iranische Währung). Vgl. Farahani 1991: 246, 286.
[363] Vgl. Daniel 2002: 232f. Veranschaulicht wird dies u.a. durch den Bericht des iranischen Reisenden Farāhānī, der 1885 reiste. Während er eine mühsame, zeit- und kostenintensive Strecke zwischen Teheran und Anzalī in Iran zurücklegen musste, benötigte er mit dem Schiff bei gleicher Distanz zwischen Anzalī und Baku viel weniger Zeit und zahlte weitaus weniger für die Überfahrt. Vgl. Farahani 1991: 2-46, 54.
[364] Vgl. Green 2014: 11. Diese Situation änderte sich teilweise mit dem Bau des Telegraphennetzes und der Ḥiǧāzbahn durch die Osmanen (ab 1899 und 1900). Vgl. Green 2014: 11. Allerdings führte die Bahn auch bei Vollendung der Strecke 1908 nicht direkt bis Mekka und Medina. Zur Ḥiǧāzbahn und der Pilgerfahrt siehe Landau (1971).

Transportmittel der Reisende zur Verfügung hatte. Demnach kam man pro Stunde zu Pferd einen *farsaḫ* (ca. 6,2 km) weit und konnte den gesamten Weg innerhalb von 24 Stunden bewältigen, wenn man Teil der Kamelkarawane war.[365] Die Strecke war allgemein in zwei Etappen unterteilt, mit einem Halt in Baḥra, wo Beduinen auf ihrem Markt frische Lebensmittel anboten.[366]

Knotenpunkte

Durch die Modernisierung der Pilgerreise veränderte sich die Geographie der Ḥağğ nicht nur hinsichtlich der Routen, sondern auch wichtige Knotenpunkte wurden von neuen Pilger- und wahrhaftigen Handelshubs abgelöst, so dass Orte, die zuvor keine oder kaum eine Rolle spielten, nun maßgeblich von Bedeutung waren. Zuvor hatten die Routen wichtige Inlandsknotenpunkte verbunden, wie etwa Bagdad oder Ṣanʿāʾ (die auch noch weiter in ihrer Bedeutung bestehen blieben).[367] Hafenstädte jedoch wie ʿAyḏāb an der Ostküste Ägyptens oder Surat in Indien wurden ersetzt durch Aden, Bombay oder Mombasa, sowie Port Said oder Istanbul. Auch Jidda wuchs zu einer dieser kosmopolitischen Städte heran.[368]

Für die vorliegende Untersuchung sind vor allem Port Said, Jidda und Bombay relevant, denn sie sind neben anderen Orten die neuen Zentren, an denen sich die Reisenden aufhielten, und die eben dieses neue Zeitalter der Pilgerfahrt verdeutlichen.

Die Eröffnung des Suezkanals (1869) machte das Rote Meer zu einer der meist befahrenen Seerouten der Welt und zum Drehkreuz für Menschen, Güter und Ideen zwischen Europa, Afrika und Asien.[369] Dementsprechend wuchsen Hafenstädte, die unmittelbar mit dem hier durchgehenden Schiffsverkehr im Zusammenhang standen, zu geschäftigen Knotenpunkten heran. Neben Port Said am Mittelmeer und vor den Toren des Kanals entwickelten sich auch die Städte ʿIsmāʿīliyya und Suez stetig. Die Bevölkerung dieser Städte, die unmittelbar im Zusammenhang mit dem Bau standen, wuchs bereits aufgrund der migrierenden Arbeitskräfte in den 1860er Jahren stark an.[370] Zudem waren in der Suez-Region Unternehmer wie auch politische Akteure aktiv, in deren Netzwerk sich auch mobile Arbeitskräfte einflochten. Der Suezkanal wurde demnach zunehmend zu einer

[365] Vgl. Peters 1994: 106f.
[366] Vgl. Chiffoleau 2015: 73f.
[367] Zu den vorindustriellen Routen siehe insbesondere Peters (1994: 71-108).
[368] Vgl. Green 2014: 9; Green 2013b: 100f.
[369] Vgl. Huber 2013: 2, 21.
[370] Vgl. Huber 2013: 30.

Arena, in der Globalisierung stattfand, die diese Region wiederum zu einer *global locality* machte.[371]

Jidda – prominent mitten am Roten Meer gelegen – gilt als die Hafenstadt, die zum Dreh- und Angelpunkt für die moderne Schifffahrt wurde. Zwar war Jidda schon immer eine für die Ḥağğ bedeutende Stadt, jedoch gewann sie im Zuge des Eingriffs in die Ḥağğ (und den Handel) durch die imperialen Mächte sowie die Technologisierung weiter an Bedeutung und Größe.[372] Ihr kamen gegen Ende des 19. Jahrhunderts maßgeblich zwei Funktionen zu: Zum einen war sie der Hauptankunftshafen für Pilger und zum anderen wurde sie zum bedeutendsten Umschlagplatz für den Handel zwischen dem Indischen Ozean und dem Mittelmeer.[373] Doch nicht nur für Handel und die damit verbundene Schifffahrt war die Hafenstadt von Bedeutung. Die zunehmende koloniale Intervention in die Regulierung und Organisation der Ḥağğ machte Jidda bedeutsam für diese Mächte, denn hier war der letzte Punkt vor den Toren der heiligen Städte, der für Nichtmuslime zugänglich war.[374] Wie in Kapitel 4.1 ausführlicher dargelegt, hatten viele der großen Mächte, einschließlich Iran als einzige muslimische Macht, ihre Konsulate in Jidda im Verlauf des 19. Jahrhunderts errichtet.[375] Die Tatsache jedoch, dass sich zunehmend europäische Vertretungen etablierten, bedeutete nicht, dass sie personell in hoher Anzahl präsent waren. Letztlich lebte dort nur eine Hand voll Europäer, die sich aus den Konsulatsangestellten, einigen Händleragenten und daneben einige weitere 15 Personen gegen Ende des 19. Jahrhunderts zusammensetzten.[376] Grundsätzlich war Jidda aufgrund ihrer Rolle und ihrer strategischen Position eine ethnisch und religiös vielfältige Stadt.[377] Auch Bombay entwickelte sich bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhundert zu einer kosmopolitischen Stadt und zum bedeutendsten Dampfschiffdrehkreuz im westlichen Indischen Ozean. Sie wurde nicht nur politisches Zentrum Westindiens sondern ebenso

[371] Vgl. Huber 2013: 73, 105. Zur Etablierung europäischer Konsulate rund um den Suezkanal siehe Huber (2013: 99f).

[372] Eine reguläre Dampfschifflinie zwischen Bombay und Suez wurde bereits 1837 eingesetzt, jedoch verging noch etwas Zeit, bis Jidda zu einem der regelmäßig angefahrenen Häfen wurde. Vgl. Ochsenwald 1982: 71.

[373] Vgl. Freitag 2011: 218; Freitag 2012: 357; Ochsenwald 1984: 241; für weitere Routen und Anlegestellen im Indischen Ozean und Roten Meer siehe die Beiträge in Fawaz (2002).

[374] Vgl. Chiffoleau 2015: 144.

[375] Vgl. Freitag 2012: 360. Die einzelnen Vertretungen wurden in den folgenden Jahren eingerichtet: Großbritannien 1838, Frankreich 1839, Niederlande 1872, Russland und Österreich gegen Ende des Jahrhunderts. Vgl. Chiffoleau 2015: 145.

[376] Vgl. Chiffoleau 2015: 148.

[377] Vgl. Freitag 2011: 225. Zur geographischen Aufteilung der Stadt und ihrer Bevölkerungsgruppen siehe Freitag (2011). Freitag adressiert in ihrem Artikel auch die Frage nach der Interaktion zwischen Einwohnern und Pilgern.

ein sehr wichtiger Handels- und Industriestandort.[378] Im Zuge dieser Entwicklungen wurde Bombay zu einem der wichtigsten Kontakthäfen für die europäischen Schifffahrtsrouten – insbesondere nach der Öffnung des Suezkanals. Von dort aus führten dann ab 1853 die wichtigsten Bahnlinien und Straßennetze in die bedeutendsten Zentren Indiens.[379] Durch Zuwanderung wurde Bombay darüberhinaus zu einem *melting pot* verschiedener sozialer Schichten, Ethnien und Sprachen, Religionsgruppen und Lebensarten.[380] Dieser Eindruck insbesondere hinsichtlich der religiösen Vielfalt verstärkte sich kurz vor der jährlichen Ḥağğ, denn dann wurde Bombay durch seine Funktion als Knotenpunkt Anlaufstelle und Auslaufhafen für Pilger aus den verschiedensten Regionen mit den unterschiedlichsten muslimischen Konfessionen.[381] So legten hier nicht nur Muslime des Subkontinents und Iraner in Richtung Jidda ab, sondern ebenso Pilger aus Zentralasien, Afghanistan und West-Britisch-Indien, die mit dem Zug von Peshawar nach Bombay fuhren.[382]

Die Industrialisierung des Transportwesens hatte somit maßgeblichen Einfluss auf die Situation der Pilger. Sie erschloss neue Routen, löste alte Pilgerzentren durch neue ab, bzw. etablierte parallel neue Hubs und führte dazu, dass die gesamte Infrastruktur, u.a. Herbergen, überdacht werden musste, um die Massen zu organisieren.[383] Auch Regionen, die zuvor im Rahmen der Ḥağğ nicht in Erscheinung traten, waren nun voll in den Pilgerverkehr eingebunden. So beispielsweise auch für diese Arbeit nicht relevante Hafenstädte wie Odessa[384] oder Batumi[385], die Ausgangspunkte für zentralasiatische und

[378] Vgl. Pistor-Hatam 2003: 321; Green 2013a: 516.
Diese Entwicklung war vor allem der Baumwollproduktion geschuldet, deren Produkte in einen kolonialen, globalen Markt eingebunden waren. Vgl. Green 2013a: 515.
[379] Vgl. Pistor-Hatam 2003: 322.
Die erste Eisenbahnstrecke in Asien, die Teil des Industrialisierungsprozesses war, wurde 1853 eröffnet und verband Bombay mit Thane. Erstmalig zum Ziel eines Dampfschiffes wurde Bombay bereits 1825. Die Stadt wurde mit der Zeit zum bedeutendsten Dampfschiffdrehkreuz im westlichen Indischen Ozean, was in vielen Reiseberichten von Iranern untermauert wird. Vgl. Green 2013a: 516.
[380] Vgl. Pistor-Hatam 2003: 323.
[381] Siehe hierzu näher Green (2011: Kapitel 4).
[382] So waren beispielsweise Schätzungen zufolge in den 1890er Jahren rund ein Drittel der Pilger, die in Bombay ablegten, russische Untertanen. Vgl. Slight 2015: 46.
[383] Vgl. Green 2014: 9; Green 2013b: 100f.
[384] Schon in den 1880er Jahren wurde die Stadt zu einer Drehscheibe, wo Bahnnetze und Dampfschiffverkehr ineinander übergingen. Ausführlich zur Rolle Odessas für die Ḥağğ zwischen 1880 und 1910 siehe Kane (2012).
Ein Beispiel für einen der persischen Pilger ist Muḥammad Riżā Ṭabāṭabā'ī Tabrīzī, der 1880 seine Reise in Tabrīz begann und über Batumi fuhr. Vgl. Green 2014: 10.
[385] Mīrzā Muḥammad Ḥusain Farāhānī beispielsweise berichtet über Batumi und die russische Eisenbahnstrecke, die die Hafenstadt mit dem Hinterland verband. Vgl. Farahani 1991: 91f.

persische Pilger unter russischer Organisation waren und von wo aus die Pilger über das Schwarze Meer in Richtung Westen nach Arabien befördert wurden.[386]

Routen iranischer Pilger

Zwar wurden die Reisestrecken insbesondere mit der zunehmenden Erleichterung des Reisens individueller[387], jedoch lassen sich auch für iranische Pilger, die sich auf die Ḥağğ begaben, grundsätzlich drei bzw. vier Routen ausmachen.[388] Diese waren einmal die Damaskusroute, der sie sich erst anschließen konnten, nachdem sie zuvor von Iran ausgehend durch Mesopotamien gereist waren. Eine zweite Möglichkeit bot sich aus Irak kommend mit verschiedenen Alternativen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts reisten dann viele Pilger zunehmend über den Seeweg an.[389]

Pilgern und Reisen war für Iraner bzw. insbesondere für iranische Schiiten lange Zeit und immer wieder mit Schwierigkeiten und hohen Risiken verbunden, denn sowohl unter den Safaviden wie auch den Qajaren bis Mitte des 19. Jahrhunderts waren politische Spannungen und territoriale Streitigkeiten dafür verantwortlich, dass es entweder ein Reiseverbot gab, oder Reisende enormen Schikanen und mangelnder Sicherheit ausgesetzt waren.[390]

Den Weg über Damaskus nutzten viele iranische Pilger. Nach Damaskus führten, je nach geographischem Ausgangspunkt, zwei Hauptwege. Aus Nordiran über Tabrīz und Osmani durch die Südtürkei, oder über Bagdad entlang des Euphrats nach Norden.[391] Ihren Aufenthalt in Damaskus nahmen viele Reisende dann zum Anlass, den Schrein der Sayyida Zaynab zu besuchen, einen schiitischen Wallfahrtsort, der Zaynab[392] gewidmet ist.[393] Vor Ort organisierten die Pilger dann ihre Weiterfahrt in den Ḥiğāz. Sie schlossen sich in der

[386] Vgl. Green 2013b.

[387] Die Pilgerfahrt Muḥammad ʿAlī b. Āqā Muḥammad Riżā Maḥallātīs (1925), genannt Ḥāğğ Sayyāh, ist ein Beispiel für eine individuelle Langstreckenreise durch Russland, Europa und die arabische Welt, in die er seine Pilgerfahrt (1879) einbettete. Siehe u.a. Haag-Higuchi 2001; Sohrabi 2012.

[388] Während Peters (1994: 172) von drei Routen spricht, geht Ğaʿfariyān (1389 [2010]: 23) von vier Strecken aus.

[389] Vgl. Peters 1994: 172.

[390] Vgl. Chiffoleau 2015: 108.

[391] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 39.

[392] Zaynab bint ʿAlī war die Tochter ʿAlīs und Fāṭimas und somit eine Enkelin Muḥammads. Im Schiismus kommt ihr eine besondere Bedeutung zu, weil sie nach schiitischer Glaubenslehre eine Augenzeugin der Schlacht von Karbalā' 680 war. Siehe näher zu ihrer Person sowie dem Schrein in Damaskus Szanto (2012) und Mervin 1996 [2005].

[393] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 41. Besonders gegen Ende der Qajarenzeit war diese Moschee ein frequentierter Wallfahrtsort für schiitische Pilger. Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 41.

Regel der Šām[394]-Karawane an, bzw. reisten als Begleitung der *maḥmal*[395]*-i šām*. Die Karawane für die *maḥmal-i šām* war eine der bevorzugten Reisegruppen, denn sie wurde vom *amīr al-ḥaǧǧ*, einem offiziellen Repräsentanten des Osmanischen Reiches, begleitet und war nicht zuletzt deswegen, d.h. wegen der stark bewaffneten Begleitung, aber auch aufgrund ihrer Größe – 1846 war sie angeblich 50.000 Personen stark – die sicherste Reisemöglichkeit.[396] Denn jede Reise durch das Gebiet der Banū Ḥarb barg wie erwähnt die reale Gefahr, von Stammesangehörigen angegriffen zu werden, wenn nicht genügend Schutzzölle gezahlt wurden.[397]

Gegenüber dem Weg aus dem Irak, war der von Damaskus ausgehende hinsichtlich der Wasserversorgung und weitaus geringeren Risiken durch Überfälle besser und sicherer zu bereisen, jedoch war die Strecke um einiges weiter und somit auch zeit- und kostenintensiver.[398] Dazu kamen zusätzliche Ausgaben wie Gebühren und Zölle, die die Reisenden zu entrichten hatten.[399] Von Damaskus nach Medina dauerte die Reise ca. einen Monat.[400]

Der *Darb Zubayda* war eine der von iranischen Pilgern viel genutzten klassischen Routen. Dieser Weg hat für Schiiten eine besondere Bedeutung, da es der Weg gewesen sein soll, den Ḥusayn von Mekka nach Karbalā' nahm. Während die Strecke in der Safavidenzeit nicht so häufig frequentiert wurde, erfuhr sie unter den Qajaren wieder einen Aufschwung und entwickelte sich geradezu zum Haupttor nach Mekka.[401] Die Bedeutung dieser Strecke wird durch die hier zugrunde liegenden drei Reiseberichte belegt, denn die

---

[394] Šām bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das historische Bilād aš-Šām, die Region, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „Greater Syria" bezeichnet wurde und heutzutage Syrien, Libanon, Jordanien, Israel und die Palästinensischen Gebiete umfasst. Vgl. Bosworth.

[395] Mit *maḥmal* wird eine reich dekorierte Sänfte bezeichnet, die seit dem 13. Jh. von den jeweiligen muslimischen Herrschern mit der Ḥaǧǧkarawane nach Mekka entsandte wurde, um ihr Prestige zu festigen. Transportiert wurden ein Koran und ein wertvoller Teppich, der das Grab des Propheten Muḥammad in Medina umhüllen sollte. Vgl. Buhl 2012; Jomier 1953: 21-27. Der Mamlukensultan Baybars entsandte die *maḥmal* erstmalig 1266 mit der Ḥaǧǧkarawane von Kairo aus nach Mekka. Etwas später etablierte sich diese Tradition auch für die Damaskuskarawane. Siehe näher zur ägyptischen *maḥmal* Jomier (1953) zur syrischen Tresse (1937). Zur Vorbereitung und zum Prozedere des *maḥmal*-Transports siehe Peters (1994: 270f). Die letzte *maḥmal* wurde 1952 aus Ägypten geschickt. Auch aus dem Jemen wurden *maḥmals* gesandt. Vgl. Buhl 2012.

[396] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 41.

[397] Vgl. Daniel 2002: 229; Farahani 1991: 245, 248f.
Offizielle Angaben zu Überfällen sind in Records of the Hajj (1993: Vol. I, 139-180, 569-612 und 675-686) verzeichnet.

[398] Dies wurde nicht nur in einem Bericht von 1302/1885 festgehalten (Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 39), sondern auch von Sakīna Sulṭān, die wegen der Schließung des *Ǧabal*-Weges spontan den Weg über die Levante nehmen musste.

[399] Vgl. Daniel 2002: 229.

[400] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 39f.

[401] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 28.

Pilgerinnen reisten entweder auf dem Hin- oder auf dem Rückweg über diese Route. Zudem hing ihre Präferenz mit den Besuchen der ʿAtabāt zusammen, die mit der Ḥağğ kombiniert wurden. Der *Ǧabal*-Weg (pers. *rāh-i ǧabal*, Gebirgsweg), wie diese Strecke in den iranischen Berichten bezeichnet wird, verband den Irak mit dem Ḥiğāz durch den Ǧabal Šammar[402] und galt als sinnvollste Route für Pilger, die die Ḥağğ mit einem Besuch bei den ʿAtabāt verbinden wollten.[403] Dieser Weg barg nicht nur naturbedingte Risiken, schließlich führte er in weiten Strecken durch Wüste und Gebirge, sondern auch hohe Sicherheitsrisiken aufgrund von Überfällen durch die dort ansässigen Stämme. Zwar wurden Schutzzölle seitens der Pilger gezahlt, jedoch war dies nicht per se Garantie für Sicherheit.[404] Immer wieder kam es zu Überfällen auf Karawanen, die mit Plünderung und sogar Tötungen einhergingen. Dies führte dazu, dass der Weg für schiitische Pilger zeitweise mittels *fatāwā*[405] zu *ḥarām* erklärt wurde, wie beispielsweise im Jahr 1902 durch Šayḫ Faẓlullah Nūrī[406], d.h. von iranischen Pilgern nicht bereist werden sollte.[407] Als alternative Routen, die im Falle einer Schließung des *Ǧabal*-Weges genommen werden konnten, nennt Naǧm al-Mulk (1879) den *Sulṭānī-Šām*-Weg, den Umweg über Istanbul, oder über Baṣra.[408] Der Hin- und Rückweg durch die Arabische Wüste konnte ein Jahr oder länger dauern.[409] Nach den osmanisch-iranischen Annäherungen wurde versucht, diese Strecke komplett zu sperren[410], jedoch schien dies keineswegs kategorisch gewesen zu sein, wie Farāhānī über iranische Pilger berichtete, die es verkleidet trotzdem versuchten.[411]

---

[402] Dieser Berg befindet sich im Naǧd auf der Arabischen Halbinsel bei der Stadt Ḥāʾil. Er ist nach dem dort ansässigen Stamm der Šammar benannt. Vgl. Rasheed 2012.
[403] Vgl. Daniel 2002: 229.
[404] Vgl. Daniel 2002: 229; Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 29.
[405] Religiöse Rechtsgutachten.
[406] 1902 unternahm Šayḫ Faẓlallah Nūrī die Ḥağğ und sollte von Mekka aus über den Šām-Weg wieder zurückkehren. Jedoch entschied er sich um und nahm im April 1902 den *Ǧabal*-Weg bis nach Naǧaf. Statt der üblichen Dauer von einem Monat für diese Strecke benötigte er zweieinhalb Monate. Die Probleme und Gefahren, die er während seiner Reise erlebte, veranlassten ihn dazu, eine *fatwā* auszustellen, die das Bereisen dieses Weges für die Ḥağğ untersagte. Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 36. Der Text der *fatwā* wird bei Ǧaʿfariyān (1389 [2010]: 36f.) zitiert. Er begründet seine *fatwā* mit den Problemen und Erniedrigungen, die Pilgern wiederfahren und dem unrechtmäßigen Verhalten des *amīr al-ḥağğ* und des *Amīr*s der Rašīd. Zudem setzt er seine Hoffnung auf die Initiative des Gouverneurs, um den Machenschaften Einhalt zu gebieten und die Pilger zu schützen. Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 36.
Seinem Beispiel folgte eine Vielzahl von Gelehrten unterschiedlichen Ranges, die in einer Liste bei Ǧaʿfariyān (1389 [2010]: 38) aufgeführt sind.
[407] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 29. Basierend auf Farahani (1991: 247) geht Daniel (2002: 229) davon aus, dass mit der Annäherung der Osmanen und Qajaren beide Regierungen die Schließung dieses Weges anstrebten.
[408] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 31.
[409] Vgl. Daniel 2002: 229.
[410] Vgl. Daniel 2002: 229.
[411] Vgl. Farahani 1991: 247.

Die Seeroute von Südiran nach Jidda betraf hauptsächlich Pilger aus dem Südiran, inklusive der Provinz Fārs, und Ende des 19. Jahrhunderts setzte man eine Dampfschifffahrtslinie zwischen dem Persischen Golf und Jidda ein.[412] An der iranischen Küste kamen verschiedene Auslaufhäfen in Frage, von denen die bekanntesten Bandar-i ʿAbbās, Bandar-i Langa und Bandar-i Būšhir sowie Bandar-i Baṣra (Irak) waren. Die Schifffahrt ging dann mit unterschiedlichen Stationen vom Persischen Golf aus, über den Golf von Oman, den Indischen Ozean um die Arabische Halbinsel herum zum Roten Meer, um im Hafen von Jidda schließlich vor Anker zu gehen.[413]

Der letzte Weg aus Nordiran betrifft die hier im Fokus stehenden Pilgerinnen nicht. Er führte von Anzalī am Kaspischen Meer aus über verschiedene Alternativen durch den Kaukasus in die Türkei, um von Istanbul aus den Seeweg nach Jidda oder Yanbuʿ zu nehmen.[414]

Zwar gibt es keine flächendeckenden Zahlen über die Anzahl von Pilgern pro Strecke, jedoch hält Farāhānī für das Jahr 1885 fest, dass unter den ca. 3000 iranischen Pilgern in Mekka ca. 800 über den *Šām*-Weg kamen, von denen jedoch 50 verdursteten oder in Folge der Sandstürme genannt *šamāl* (arab. Nord(en)) starben. 100 Pilger erreichten Mekka über den *Ǧabal*, wobei sie eine Form der *taqīya* anwandten, um nicht als Schiiten bzw. *ʿağamī* identifiziert zu werden, indem sie sich in die Gewänder der Araber kleideten. Die Reisenden aus Būšhir, Bandar-i ʿAbbās und Bagdad fasst er mit 1200 zusammen und aus Istanbul kamen etwas mehr als über 1000 Personen.[415]

Die Wahl der Routen hing dabei von verschiedenen Aspekten ab: Die maßgebliche Entscheidung richtete sich nach den Informationen, die man insbesondere hinsichtlich der Sicherheit auf den Routen hatte. Ein weiterer wichtiger Punkt war natürlich die Distanz zwischen dem Ort der Abreise und den heiligen Stätten im Ḥiğāz, bzw. damit verbunden auch, welcher Pilgergruppe bzw. Karawane sich der Reisende anschließen konnte. Auch wenn Routen weitestgehend standardisiert waren, hing die letztlich tatsächlich beschrittene Strecke von den Entscheidungen der Karawanenführer ab[416] – vor allem die zu den Hauptrouten führenden Strecken. Doch auch staatliche Einflussnahme war ein Faktor, denn je nach politischer Situation bzw. Sicherheitslage wurden Strecken – ganz deutlich anhand des Weges quer durch die Arabische Halbinsel –

[412] Vgl. Peters 1994: 282.
[413] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 24.
[414] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 42.
[415] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 44.
[416] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 23.

von Seiten der qajarischen Autoritäten gesperrt, bzw. ein Verbot verhängt, sie zu bereisen. Diese Entscheidungen hingen dabei maßgeblich von den Informationen ab, die iranische Vertretungen (Botschaften oder Konsulate) im Ḥiğāz oder in anderen Regionen des Osmanischen Reiches übermittelten.[417] Dass sich Sicherheitslagen nicht immer vor Beginn der Reise bestimmen ließen, zeigt u.a. der Bericht von Sakīna Sulṭān, deren Reisegruppe plötzlich einen anderen Weg einschlagen musste, weil die Strecke über den *Ǧabal* auf der Arabischen Halbinsel nicht bereisbar war.[418]

Obwohl der Seeweg zunehmend technologisiert und Zeitpläne standardisiert wurden, waren Pilger Ende des 19. Jahrhunderts mitunter mit Verspätungen konfrontiert[419], die hauptsächlich auf dem Hinweg Sorgen bereiteten, denn schließlich mussten die Pilger zu einem bestimmten Datum Mekka erreicht haben, um die Ḥağğ vollziehen zu können.[420] Schiffe waren oftmals überfüllt, so dass die Gruppen auf ein nächstes warten mussten, was bis zu 15 Tage dauern konnte.[421] Eine solche Verspätung hatte fatale Folgen für den gesamten Reiseplan und barg natürlich nicht einkalkulierte, zusätzliche Kosten, wie das Beispiel von ʿAlaviyya Kirmānī, eine der Reisenden, noch aufzeigen wird.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für die Routenwahl waren die Besuche der ʿAtabāt im Irak, zu denen iranische schiitische Pilger in der Regel auf dem Hinweg nach oder/und auf dem Rückweg von Mekka/Medina pilgerten. Dementsprechend nutzten ca. 80% der ʿAtabāt-Pilger die Strecke von Kirmānšāh im Iran nach Bagdad. Kirmānšāh war die größte Stadt auf qajarischem Gebiet kurz vor der osmanischen Grenze und dort versammelten sich alle Gruppen und Karawanen, die aus den verschiedenen Teilen des Landes kamen, außer Südiran. In Kirmānšāh trafen sie letzte Vorbereitungen, um von dort die Poststationen Māhīdašt, Karand, Miyān Tāq und Sarpul-i Ḏahāb zu passieren, bevor sie die Grenzstadt Qaṣr-i Šīrīn erreichten. Von Teheran bis zur Grenze mussten die Pilger ca. einen Monat veranschlagen. Auf der anderen Seite der Grenze war die erste Station Ḫāniqīn, wo sie eine Quarantänestation erwartete. Nach ihrem Aufenthalt dort erhielten die Pilger einen Ausweis/Papiere (pers. *tazkira*) und zogen weiter nach Qizil Rabāt, Šarivān, Baʿqūba und Ḫān Banī Saʿd bis Bagdad.[422] Wie die drei hier untersuchten Pilgerberichte auch

[417] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 23.
[418] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389].
[419] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 27.
[420] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 27.
[421] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 27.
[422] Vgl. Morikawa 2012: 46f. Luftlinie beträgt die Strecke von Teheran nach Bagdad ca. 1000km.

aufzeigen, war diese Strecke typisch für die Ḥaǧǧroute, wenn die Reisenden einen Zwischenstopp bei den ʿAtabāt einlegen wollten.
Die Pilger aus dem Süden, die zu den schiitischen Schreinen wollten, nahmen den Seeweg beginnend in Bandar-i ʿAbbās oder Būšihr und gingen in Baṣra an Land, um dort ihre Papiere zu bekommen. Dann setzten sie ihre Reise durch den Šaṭṭ al-ʿArab und über den Tigris bis Bagdad fort. Jedoch, aufgrund der sanitären Situation auf Schiffen und Angst vor Unglücken, wagten es nur ca. zehn Prozent, über das Meer zu kommen.[423]

Organisation
Die Organisation der Reise hängt in einigen Punkten stark mit den Bedingungen auf den gewählten Routen zusammen, wie auch natürlich mit den in Kapitel 4.1.2 skizzierten politischen Rahmenbedingungen.
Die Organisation der Ḥaǧǧ fußte auf einem vielschichtigen Netzwerk und einem dichten Geflecht von Beziehungen.[424] Zum einen ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts deutlich zu beobachten, dass imperiale Strukturen sich mit indigenen, regionalen überlappten, bzw. letztere teilweise integrierten.[425] Zudem gingen Pilgern und Handel schon immer Hand in Hand, was hinlänglich anhand der Überschneidungen der Pilger- und Handelsrouten bzw. Knotenpunkte[426] sowie der Zusammensetzung der Karawanen u.a. aus Pilgern und Geschäftsleuten belegt ist. Dies schloss auch Reisestrukturen mit anderen Hintergründen ein.[427] Dieses breite Netzwerk reichte auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene von der Levante (bzw. Nordafrika) bis nach Indien (und Südostasien) und von dort aus in die weiteren Herkunftsregionen an der Peripherie dieses Raumes.[428]
Wie erläutert, war die Gruppe von Pilgern allein bereits sehr heterogen hinsichtlich ihrer sozialen wie geographischen Herkunft. Hinzu kamen weitere Personengruppen, die als Teil der Karawane reisten. Händler bildeten eine große Gemeinschaft innerhalb der Karawanen, die ihre Ware sicher in den oder aus dem Ḥiǧāz heraus transportieren wollten. Durch die Mitreise der Händler wurde die Karawane zu einem wandelnden Großbasar, der sich in wirtschaftlicher Hinsicht sehr positiv auf die durchreisten

[423] Vgl. Morikawa 2012: 47.
[424] Vgl. Slight 2015: 8.
[425] Vgl. Miller 2006: 193.
[426] Vgl. Slight 2015: 8.
[427] Vgl. Slight 2015: 15.
[428] Vgl. Milwright 2013: 34.

Regionen auswirkte.[429] Auch Funktionäre und Beamte reisten mit den Pilgerkarawanen in die entfernt liegende Region, denn die Karawanen wurden von Militäreskorten begleitet. Sie führten im Auftrag der osmanischen Regierung *ṣurra*, d.h. Geschenke und Geld mit sich, um die Beduinen wohlgesonnen und die Eliten in Mekka und Medina gewogen zu halten sowie die Instandhaltung beider Städte zu finanzieren. Zudem war die Eskorte aufgrund der erwähnten *maḥmal* zur Zeit der Ḥaǧǧ zugegen.[430]

Die Karawanen waren demnach sehr heterogen in ihrer Zusammensetzung, von enormer Größe[431] und mit vielen Interessen und Erwartungen der Mitreisenden verbunden, weshalb es einer sehr strikten Struktur und Organisation bedurfte, um die Karawane sicher und zusammenhängend ans Ziel zu bringen.[432]

Organisation der Reise über Land sowie in Mekka und Medina

Wie also funktionierte die Karawane bzw. wurde die Ḥaǧǧ über Land sowie vor Ort in Mekka und Medina organisiert?

Ein vielschichtiges Netzwerk von Personen- bzw. Berufsgruppen füllten verschiedene Funktionen aus, um die Organisation der Pilgerfahrt, d.h. Vorbereitungen und Durchführung der Reise sowie der Aufenthalte vor Ort in Mekka (und Medina) zu gewährleisten. Karawanen, so stellt Benjamin Brower fest, waren im Grunde mobile Städte, die die gesamte Infrastruktur und eine Vielzahl an Dienstleistungen mit sich führten.[433]

Die Hauptverantwortung für die gesamte Karawane[434] und ihre Sicherheit trug der *amīr al-ḥaǧǧ*[435], während der Herrschaft der Osmanen ein Regierungsbeamter, dem noch weitere Beamte unterstellt waren und der zudem den verschiedenen Zeremonien im

[429] Vgl. Miller 2006: 197; Chiffoleau 2016: 156.
[430] Vgl. Chiffoleau 2016: 156.
[431] Iʿtimād as-Salṭana berichtet, dass der Hauptverantwortliche für die Karawane (*amīr al-ḥaǧǧ*) 1,5 Stunden (wahrscheinlich mit einem Pferd) benötigte, um die gesamte Karawane zu passieren. Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 41.
[432] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 41.
[433] Vgl. Brower 2016: 96. Unter osmanischer Herrschaft wuchs die Karawane zu einem Großunternehmen an, die sich auf eine elaborierte Wirtschaft stützen konnte. Siehe für die frühe Zeit u.a. Faroqhi (1994). Diese Form der Pilgerfahrt und ihre Ökonomie waren bis zum Aufkommen der Dampfschifffahrt die einzige ihrer Art. Danach nahmen Größe und Funktion der Pilgerkarawanen deutlich ab. Vgl. Chiffoleau 2016: 156.
[434] Entgegen dieser Aussage schreibt Lewis, der *amīr al-ḥaǧǧ* sei der Pilgerführer, der eine Sektion der Karawane leitet. Vgl. Lewis 2012.
[435] Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Karawanen, die für iranische Pilger relevant waren, sprich diejenigen aus Damaskus und dem Irak. Jacques Jomier zufolge wurde die Bezeichnung *amīr al-ḥaǧǧ* auch für die Führung der Kairokarawane verwandt. Einigen Quellen präzisieren die Karawanenzugehörigkeit, indem sie die Funktion geographisch spezifizieren: „*al-ʿirāqī*" (arab., der Iraker) beispielsweise. Vgl. Jomier.

Rahmen der Pilgerfahrt vorstand.[436] In diesem Rahmen war er auch dafür verantwortlich, die Subsidien der osmanischen Regierung an die Stämme zu zahlen, um sie sich gewogen zu halten.[437]

Im Falle der Damaskuskarawane fielen Organisation und Verantwortung in den Bereich des Gouverneurs von Damaskus,[438] so dass dieser nach einer Verwaltungsreform ab 1708 die Karawane leitete.[439]

Rasūl Ǧaʿfariyān zufolge gab es auch einen für *ʿağamī*-Pilger ernannten und entsandten *amīr al-ḥağğ*, der für den Schutz der Interessen iranischer Pilger zuständig war. Allerdings wirkte sich die Konkurrenz zwischen Safawiden und Osmanen auch auf die Ḥağğ für iranische Pilger aus, denn die Osmanen, die die Hoheit über den Ḥiğāz und somit die heiligen Stätten hatten, duldeten keinen *amīr al-ḥağğ* für diese Pilgergruppe. Für die letzten Jahre der Safawidendynastie gibt es keine Informationen über die Organisation für iranische Pilger, abgesehen von der Bezeichnung, die hin und wieder in den Quellen erscheint, *ʿağam-i āqāsī*, der wahrscheinlich die iranischen Pilger führte. Auch für die ersten Jahre der Qajarenzeit gibt es scheinbar keine Informationen über die Position des *amīr al-ḥağğ*. Jedoch verbesserte sich die Situation iranischer Pilger in der zweiten Hälfte qajarischer Herrschaft durch das Konsulwesen und die iranische Präsenz in Jidda und ihre Wirkungsmacht in Mekka und Medina.[440] 1847 berichtet Iʿtimād as-Salṭana von einem *amīr al-ḥağğ*, der gleichzeitig der Pascha[441] von Damaskus war und von der osmanischen Regierung für diese Position ernannt wurde. Er war für die *rūmī*-Pilger, Inder, Iraner (*ʿağamī*) und Araber verantwortlich.[442] Es ist deshalb anzunehmen, dass zumindest ab der zweiten Hälfte qajarischer Herrschaft, iranische Pilger ebenfalls unter den Schutz des *amīr al-ḥağğ* der Damaskuskarawane fielen, sofern sie mit ihr reisten. Jene Pilger, die aus dem Irak den *Ǧabal*-Weg wählten, erhielten vom Amīr des Ǧabals Schutz, der jemanden ernannte, um sie bis nach Mekka bzw. Medina zu begleiten.[443]

[436] Vgl. Peters 1994: 147; Hathaway. Muslimischer Tradition zufolge geht dieses Amt auf das Jahr 630 zurück, als der Prophet Abū Bakr beauftragte, Pilger von Medina nach Mekka zu führen und sie während ihres Pilgerns zu leiten. Vgl. Hathaway.
[437] Vgl. Chiffoleau 2015: 39.
[438] Vgl. Peters 1994: 147.
[439] Vgl. Hathaway.
[440] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 58.
[441] Höchster offizieller Titel im Osmanischen Reich. Siehe ausführlicher Deny (2012).
[442] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 59.
[443] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 59.

Neben dem Karawanenführer gab es verschiedene Funktionen, die konkret das Leben bzw. den Alltag der Pilger auf Reisen organisierten.[444]

Diese Organisation erfolgte ununterbrochen über die gesamte Reise- und Pilgerzeit hinweg. Dies betraf zum einen die Strecke, oder bereits im Vorfeld die Abreiseorte, d.h. die lokalen Märkte, wo die Karawanen loszogen – wenn man etwa die Bereitstellung von Tieren und Equipment bedenkt. Zum anderen weitete sich die Struktur auch auf Mekka und Medina aus, wenn es beispielsweise Unterkunft, Souvenirhandel etc. betraf. Marcus Milwright spricht deshalb zu Recht von einer Industrie, die sich nur mit der jährlichen Ḥağğ befasste.[445]

Die Kameltreiber (pers. *ḥamlidār*) kümmerten sich um die täglich anfallenden Belange der Pilger. Sie waren jeweils einzelnen Gruppen zugeteilt, für die sie verantwortlich waren. Ein Kamelführer musste ein erfahrener Pilgerführer sein, denn die in der Regel unerfahrenen Pilger reisten den gesamten Weg unter seiner Begleitung und Aufsicht.[446] Neben der alltäglichen Organisation kam ihnen in einem weiteren Punkt der Reiseplanung eine maßgebliche und bedeutende Rolle zu. Sie stellten nämlich die wichtigste direkte Informationsquelle für Pilger hinsichtlich der Sicherheitslage auf der Strecke dar. So bestand ihre Aufgabe darin, die Wege zu kennen und rechtzeitig über Gefahren und Sicherheitsrisiken informiert zu sein.[447] Oftmals übernahmen Beduinen die Position der Kameltreiber, da sie sehr erfahren im Terrain waren.[448]

Die „Reiseagenten" (arab. *muqawwim*), sorgten für die Bereitstellung von Equipment und Personal. Dazu konnte das Personal für unterwegs gehören, d.h. die Bediensteten der Reisenden, Köche etc. und die Kamelführer, die jedoch von den Pilgern angestellt wurden, Verpflegung sowie die Reittiere. Sie hatten in der Regel einen sehr lukrativen Job, trugen jedoch auch die Risiken, wenn die Kosten von den Pilgern nicht beglichen wurden.[449]

Vor Ort in Mekka waren die Pilgerführer (arab. pl. *muṭawwafīn*)[450] die essentiellen Ansprechpartner und Reisebegleiter für die Pilger. Die *muṭawwafīn* waren, wie auch

---

[444] Zu Organisation und Bereitstellung der nötigen Utensilien gibt das von Muḥammad Sayyid al-Qāsimi (gest. 1900), Ğamāl ad-Dīn Qāsimi (gest. 1914) und Ḫalīl al-ʿAẓm (gest. 1926) verfasste *Qāmūs aṣ-ṣināʿāt al-Šamiyya* Auskunft. Siehe hierzu Milwright (2013: 33f.).

[445] Vgl. Milwright 2013: 33f.

[446] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 63f.

[447] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 23.

[448] Vgl. Huber 2013: 164.

[449] Vgl. Peters 1994: 149-151; Milwright 2013: 33f; Faroqhi 1990.

[450] Im Zusammenhang mit Pilgerrekrutierung in Indien benennt Eric Tagliacozzo ebenfalls eine Personengruppe mit *muṭawwafīn*, die von den großen Häfen Bombays und Kalkuttas ins Inland reisten, um Pilger für die Ḥağğ zu gewinnen. Vgl. Tagliacozzo 2016: 123. Sylvia Chiffoleau zufolge gehörten sie den

andere Berufsgruppen in Mekka, in einer Art Gilde[451] organisiert und jede Gruppe von *muṭawwafīn* schien einen Vorsteher zu haben.[452] Das System sah vor, dass die Pilger nach Region, Länder oder Provinzen unter den *muṭawwafīn* aufgeteilt wurden.[453] So berichtet Nāyib aṣ-Ṣadr 1888 beispielsweise, dass iranische Pilger nach Städten und Regionen zugeteilt wurden: Māzandarān, Astarābād, Kāšān oder Kirmān.[454]

In der Regel handelte es sich hierbei um arabische Pilgerführer, die der lokalen Sprachen ihrer Pilgergruppen mächtig waren.[455] Auch die konfessionelle Zugehörigkeit der Pilger wurde beachtet. So erhielten schiitische Pilger einen schiitischen *muṭawwaf*, denn letztlich leitete er sie während der Riten und achtete darauf, dass die Ḥaǧǧ aus religiöser Sicht gültig ausgeführt wurde, selbst wenn Geistliche zur Pilgergruppe gehörten.[456] Sie organisierten für die Gläubigen, die in der Regel keine Kenntnis von Land und Leuten hatten und oftmals keine oder kaum Arabischkenntnisse vorweisen konnten, den gesamten Aufenthalt und leiteten sie vor allem bei der Durchführung der religiösen Riten.[457] Sie kümmerten sich um Verpflegung und Unterkunft, um Reittiere für die Strecke nach ʿArafāt und Medina sowie Zelte und kauften Schafe für das Opferfest.[458] Sie erhielten ein Gehalt von den Pilgern und zudem Trinkgelder für verschiedene, außerordentliche Dienstleistungen. Pilger, die über Jidda anreisten wurden bereits nach ihrem Anlandgehen von sogenannten Vertretern bzw. Bevollmächtigten (arab. sg. *wakīl*) in Empfang genommen, die von den Hauptführern geschickt wurden. Sie kümmerten sich um die Einreiseformalitäten, besorgten Unterkünfte in Jidda und organisierten die Weiterreise der Pilger mit Karawanen nach Mekka, wo sie dann vom *muṭawwaf* übernommen wurden.[459] Für den Aufenthalt in Medina, die Begleitung zu den relevanten Stätten und das Sprechen der Pilgergebete waren wiederum andere Pilgerführer zuständig, die sich *muzzawir* (arab.) nannten.[460]

Organisationsstrukturen der *muṭawwafīn* in Mekka an, die auch in den Herkunftsländern versuchten, Pilger anzuwerben. Vgl. Chiffoleau 2016: 159.

[451] Vgl. Peters 1994: 149; Wensinck 2012.

[452] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 68. So weiß nach Ğaʿfariyān Burūğirdī zu berichten, dass zur Zeit seiner Ḥaǧǧ der Vorsteher der schiitischen *muṭawwafīn* ein gewisser Sayyid ʿAbbās war. Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 68.

[453] Vgl. Chiffoleau 2016: 171.

[454] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 66.

[455] Vgl. Miller 2006: 199.

[456] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 67. Vgl. hierzu näher den Reisebericht von Ḥisām as-Salṭana.

[457] Vgl. Chiffoleau 2016: 171.

[458] Vgl. Miller 2006: 199.

[459] Vgl. Chiffoleau 2016: 171; Miller 2006: 199.

[460] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 63; Chiffoleau 2016: 171.

Pilger waren somit vor Ort während ihrer Pilgerfahrt in Strukturen von verschiedenen Dienstleistergruppen eingebettet, die den gesamten Aufenthalt organisierten und die ähnlich wie Zahnräder alle in einander griffen. Denn natürlich griffen die *muṭawwafīn* wiederum auf ein großes Netzwerk an Dienstleistern wie Vermieter, Gepäckträger, Zelt- und Transporttiervermittler etc. zurück, die entweder durch sie, d.h. mit dem Gehalt, das die Pilger an sie zahlten, oder vom Pilger direkt bezahlt wurden.[461]

Auch zwischen den nicht ortsansässigen Kamelführern, die die Reisenden während des Weges begleiteten, und den *muṭawwafīn* bestand eine Kooperation, denn insbesondere Letztere waren auf die Pilgervermittlung durch die *ḥamlidārs* angewiesen. So reisten *muṭawwafīn* mitunter auch zu den Hauptknotenpunkten der Karawanenwege, um die Kontakte zu den Kameltreibern schon im Vorfeld zu knüpfen und sich Klienten zu sichern.[462]

Weitere Dienstleister, die für Reise und Aufenthalt essentiell waren, waren etwa *ʿakām* (pers. Träger), die in erster Linie für Gepäck und Ladung zuständig waren, sich aber auch um die Tiere und Sänften kümmerten und ggf. für die Pilger kochten.[463] Außerdem gab es Stallknechte, Zeltbauer, die oftmals eine Vorhut bildeten, damit die Zelte bei Ankunft der Karawane bezugsfertig waren, oder Kamelreiter bzw. Pfleger (arab. sg. *ǧammal*), Vermieter von Herbergen oder Reit- und Transportmitteln.[464]

Auch Berufsgruppen, die für religiöse Zeremonien besonders in Mekka wichtig waren, gehörten dem Netz an, in das sich Pilger begeben mussten. Beispiele sind die *zamzamiyyūn* (arab.), die das Wasser des Zamzam-Brunnens an die Pilger verteil(t)en, oder die Wächter der Schreine, in der Regel Eunuchen genannt *ḫāǧā* oder *āqāyān-i ḥaram* (pers.).[465]

Hinzu kamen natürlich noch persönliche Bedienstete, die entweder aus dem eigenen Haushalt in Iran mitgeführt, oder zu Beginn der Reise vermittelt wurden. Die Dienstleister waren laut Rasūl Ǧaʿfariyān in den meisten Fällen Araber und eher selten Iraner.[466]

Während diese Form der allumfassenden Organisation einerseits die Sicherheit für Pilger verbesserte und eine strukturierte Reise in oftmals vollkommen unbekannter Umgebung ermöglichte, konnte die doch vollständig fremdgeführte Organisation den Pilgern auch

[461] Vgl. Chiffoleau 2016: 172.
[462] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 63.
[463] Vgl. Milwright 2013: 33f.; Peters 1994: 168.
[464] Vgl. Milwright 2013: 33f; Peters 1994: 169; Chiffoleau 2016: 172; Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 68.
[465] Vgl. Wensinck 2012; Peters 1994: 145; Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 104.
[466] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 68.

zum Nachteil gereichen, was sich vor allem anhand der Beispiele finanzieller Ausbeutung und in hohem Maße einem Ausgeliefertsein zeigte, wie auch in den hier untersuchten Berichten deutlich wird.[467]

Kosten, die bereits von Pilgern einkalkuliert waren, fielen mannigfaltig aus. Sie mussten natürlich ihre Verpflegung, ihren Transport, ihre Dienstleistungen, Unterkünfte und diverse Ausleihen zahlen.[468] Die Art des Reisens richtete sich natürlich nach den finanziellen Mitteln, dementsprechend übernachteten schlechter gestellte Pilger in einfachen Karawansereien oder in Moscheen ohne Übernachtungskosten und aßen selbst zubereitete, einfache Kost wie Brot, Käse und Früchte, jedoch kein Fleisch.[469] Zusätzlich mussten Pilger eine beträchtliche Summe an Steuern und Zöllen zahlen. Die osmanische Regierung beispielsweise verlangte Steuern für Visa, Quarantänemaßnahmen oder Brückenzölle.[470] Berichten zufolge mussten Pilger bis zum Eintritt in den Ḥiǧāz an allen Grenzübergängen Steuern zahlen: an den Staat, an die Stämme, den Scherifen von Mekka sowie den *walī*.[471] Auch die Kosten für die Untersuchung und ihren Aufenthalt in den Quarantänestationen mussten die Pilger selbst übernehmen.[472]

Doch auch andere Akteure stellten die Pilger vor finanzielle Herausforderungen, denn für viele Autoritäten bildete die jährliche Ḥaǧǧ und der große Zustrom von Pilgern eine willkommene Einkommensquelle. Dies bezog sich nicht allein auf die heiligen Städte, sondern auf jegliche Region, durch die die Pilger reisen mussten. Die Zahlungen wurden als Steuer an die Herrscher in Form von Wegzoll für bestimmte Gebiete entrichtet, oder durch Erpressung von Stämmen und Wegelagerern eingetrieben. Islamischer Jurisprudenz zufolge war die Besteuerung von Pilgern rechtswidrig. Allerdings gab es durch die Geschichte der Ḥaǧǧ hinweg immer wieder Autoritätskonflikte zwischen den Herrschern in Damaskus, Bagdad, Kairo oder Istanbul und den Herrschern in Mekka und Medina bzw. den Stammesführern.[473]

Da sowohl zentrale Institutionen, aber auch lokale Machthaber, wie etwa der Scherif von Mekka, Zölle jeglicher Art eintrieben, fluktuierten diese Ausgaben enorm.[474]

---

[467] Siehe ausführlich dazu III Analyse.
[468] Vgl. Morikawa 2012: 49.
[469] Vgl. Morikawa 2012: 50.
[470] Vgl. Morikawa 2012: 49.
[471] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 53.
[472] Vgl. Mishra 2011: 13.
[473] Vgl. Peters 1994: 110.
[474] Vgl. Chiffoleau 2015: 63. In einem Bericht aus dem Jahr 1890 spricht der französische Konsul in Jidda gar von „une véritable piraterie“, die sich im Namen des Scherifen ereignete. Vgl. Chiffoleau 2015: 63.

Auch im Ḥiğāz wurden Pilger permanent besteuert. Die größte Steuerlast entfiel auf die Ausleihe von Reittieren, die für alle Strecken von Jidda bis Yanbuʿ und Medina benötigt, und die vom Scherifen von Mekka erhoben wurden.[475] Diese Ausgaben galten natürlich gleichermaßen für Pilger, die per Schiff anreisten, denn auch sie waren auf diese Transportmittel an Land angewiesen.

Im Ḥiğāz bestand zudem das Problem der Vielzahl an Währungen, die im Umlauf waren und zu problematischen Kursen getauscht werden mussten. Indische Rupien waren dabei die stabilste Währung, während der Franc zu sehr geringen Raten und somit zu Lasten der Pilger getauscht wurde.[476] Für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hält Christiaan Snouck Hurgronje[477] beispielsweise fest, dass sowohl der Scherif von Mekka als auch der osmanische Gouverneur indirekt versuchten, an den Pilgern zu verdienen. Nicht-türkische Pilger mussten demnach einen Pass für den Weg zwischen Jidda und Mekka erwerben, der im Grunde nutzlos war, und türkische Untertanen wurden angehalten, freiwillige Spenden für bestimmte Projekte in Mekka zu entrichten.[478] Auch über Erpressung wusste er zu berichten: Pilgerführer wurden mit der Drohung ausgenommen, dass sie ihre Lizenz verlieren würden. Es kam auch vor, dass der Scherif und andere Autoritäten beschlossen, alle Gildenmitglieder ihre Lizenzen erneuern zu lassen, was sehr kostspielig für den Einzelnen war. Durch die Bevorzugung bestimmter Gruppierungen gegenüber ihren Konkurrenten konnte sich der Scherif zudem noch Zuwendungen auf privater Ebene sichern.[479] Diese Kosten, die an die Pilgerführer herangetragen wurden und die mehr oder minder einer Laune der Autoritäten entsprangen, fielen natürlich auf die Pilger zurück, indem die *muṭawwafīn* in diesem Fall die Preise für ihre Dienste erhöhten. Pilger waren während ihrer gesamten Ḥağğ letztlich finanzielles Freiwild für jegliche Akteure der Struktur, denn alle profitierten von ihrem faktischen Ausgeliefertsein. Auch Stämme nahmen für ihre Schutzgarantie bzw. die Gewährleistung, die Karawane nicht zu überfallen, Zahlungen von den Kamel- bzw. Karawanenführern, die es auf die Pilger umlegten.[480] Über die Jahrhunderte hinweg stellten die Stämme einen

[475] Vgl. Chiffoleau 2016: 168.
[476] Vgl. Chiffoleau 2016: 172.
[477] Christiaan Snouck Hurgronje war ein niederländischer Professor für Arabisch und Kolonialbeamter im heutigen Java, Indonesien. Im Rahmen seines Interesses für Arabisch und den Islam bereiste er „Arabien", u.a. Mekka (1884/85), und verfasste ein zweibändiges Werk über die Geschichte Mekkas und die Anfänge des Islam. Vgl. Etheredge 2019.
[478] Vgl. Peters 1994: 111; bzw. Hurgronje 2007.
[479] Vgl. Peters 1994: 112; bzw. Hurgronje 2007.
[480] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 54; Peters 1994; Chiffoleau 2015.

wichtigen Faktor für die Reise der Pilger dar. Doch ihre Rolle war – wie bereits angedeutet – höchst ambivalent, denn entweder wurden sie gefürchtet, weil sie Karawanen überfielen und plünderten, oder sie begleiteten die Karawane zu ihrem Schutz. Sie stellten somit auch einen ambivalenten Faktor im Machtspiel mit der staatlichen Autorität dar, da sie in beiderlei Hinsicht das staatliche Monopol auf Gewalt herausforderten.[481]

Karawanenführer machten nicht nur durch den Lohn für ihre Dienste ein Vermögen, sondern auch, weil sie Pilger ohne Konsequenzen und unter unterschiedlichen Vorwänden ausnehmen konnten.[482] Auch diejenigen Pilger, die über die *muṭawwafīn* in Mekka schrieben, ließen kaum ein gutes Haar an ihnen. Sie wurden als Pest und Gauner beschrieben, sie nahmen Pilger aus, indem sie hinsichtlich der Kosten logen und Geschäfte mit Schiffsmaklern und Kamelverleihern machten, die zum Nachteil der Pilger und zu ihrem eigenen Profit waren.[483]

Auch Iraner berichten immer wieder von bösen Überraschungen und Ausbeutungen, die sie über sich ergehen lassen mussten. Hinsichtlich der Reise über den Ǧabal beispielsweise mussten sie entweder vom Amīr des Ǧabals Schutzgeleit erhalten oder vom Scherifen von Mekka. Beide erhoben Gebühren für diesen Schutz. Wenn jedoch der Weg über den Ǧabal verschlossen war, mussten die Pilger auf dem Rückweg beispielsweise Kamele leihen, die sie bis nach Damaskus bringen sollten, was den doppelten Preis bedeutete. Der Scherif profitierte davon, indem er von den Kamelführern Prozente erhielt. Pilgerberichte legen daher den Verdacht nahe, dass der Scherif den Weg teils aus Berechnung schloss.[484]

Farāhānī listet in seinem Bericht sehr detailliert auf, an wen die Pilger Zahlungen zu entrichten hatten. In der Regel lief dies über die *ḥamlidārs*, die letztlich Narrenfreiheit über die erhobene Summe hatten: Karawanenführer, Pascha, Scherif von Mekka, Konsule etc. Die Summe, die die *ḥamlidārs* verlangten, fiel in die Kategorie „Miete", beinhaltete jedoch letztlich die lange Kette von Zuwendungen an anderen Stellen.[485] Auch Kāzirūnī, ein weiterer Pilger, führt im Jahr 1898 die Summe auf, die er von der Ankunft in Jidda bis nach Mekka für Unterschiedliches ausgeben musste und beschwert sich, dass es zu viel gewesen sei, weil er übers Ohr gehauen wurde.[486] Auch in den *ḥarams* wurden Pilger ihr

[481] Vgl. Brower 2016: 101.
[482] Vgl. Miller 2006: 198.
[483] Vgl. Miller 2006: 199.
[484] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 32.
[485] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 55.
[486] Vgl. Ǧa'fariyān 1389 [2010]: 54.

Geld los, denn sie mussten häufig den Hütern dieser Harams (pers. *ḫāǧā, āqāyān-i ḥaram*) einen Eintritt zahlen, obwohl diese in der Regel mehrere Bezüge erhielten, wie etwa vom osmanischen Staat, dem Scherifen und Geschenke entgegennahmen.[487]

Zudem schienen Preise willkürlich festgelegt worden zu sein – meist je nach Personenstatus des Pilgers. So hält laut Ǧaʿfariyān Muḥammad Walī Mīrzā 1844 für den *Ǧabal*-Weg fest, dass *ʿaǧamī*-Männer zwei *ġāzī*, arabische Männer einen, arabische Frauen einen halben und *ʿaǧamī*-Frauen einen *ġāzī* zahlen mussten, während Inder und Derwische kostenlos davon kamen.[488] Hier wird bereits deutlich, dass Schiiten bzw. *ʿaǧamīs* außerdem unter Diskriminierung zu leiden hatten. Richard Burton beobachtet 1853 beispielsweise, dass die Wächter des Prophetengrabes in Medina die iranisch-schiitischen Pilger beschimpften und ihnen Eintrittsgelder abknöpften, den anderen Pilgern (d.h. Sunniten, Arabern und/oder Türken) jedoch nicht.[489]

Organisation des Seewegs

Die Reise über den Seeweg nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts neue Organisationsstrukturen an, war jedoch nicht minder komplex hinsichtlich ihrer vernetzten Struktur. Die Organisation der Ḥaǧǧ lag lange Zeit in der Hand des osmanischen Sultans und wurde wie oben dargelegt organisiert. Die Veränderungen nun waren dahingehend, dass neue Routen erkundet, d.h. die Seewege logistisch modern erschlossen wurden, neue Unternehmen die Organisation[490] und die europäischen Mächte zunehmend die Kontrolle übernahmen, bzw. in bestimmten Abläufen als Hauptakteure in Organisation, Regulierung und Überwachung aktiv waren. D.h. die Ḥaǧǧ wurde in ein System von Reiseagenten und Schifffahrtsgesellschaften eingebettet.[491] Diese Struktur war jedoch nicht hermetisch, sondern verzahnte sich ebenfalls mit der Ordnung, die im Ḥiǧāz existierte. Pilger, die über die Seewege anreisten waren ab der

[487] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 104.
[488] Ein *ġāzī* entsprach dabei 4250 Dinar. Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 55. Weil der Preis für *ʿaǧamīs* in der Regel höher ausfiel als für Araber, versuchten manche *ʿaǧamīs* als Araber aufzutreten. Dies führte dazu, dass ihre Aussprache getestet wurde, um festzustellen, ob es sich tatsächlich um Araber handelte oder nicht. Scheinbar gab es einen Bericht, der alle Tricks aufgelistet hat, um als Araber durchzugehen und den hohen Gebühren zu entkommen. Jedoch war dem Amīr bekannt, dass diese Versuche unternommen wurden, was ihn zu stärkeren Kontrollen veranlasste. Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 56.
[489] Vgl. Peters 1994: 175.
[490] Bereits in den 1850er Jahren eröffneten europäische Unternehmen Charter für Pilger. Vgl. Miller 2006: 201. Eine unvollständige Liste der europäischen (und japanischen) Unternehmen, die in den Transport der Pilger eingebunden waren, findet sich bei Green (2014: 8). Für diese Unternehmen wurde die Ḥaǧǧ zum lukrativen Geschäft und sie trugen maßgeblich dazu bei, dass die Pilgerfahrt günstiger wurde und unterwarfen die Ḥaǧǧ den Logiken und Strukturen des Marktes. Vgl. Miller 2006: 208f.
[491] Vgl. Huber 2013: 205; Green 2013b: 100f.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts demnach in ein internationales Pilgergeschäft eingebunden und von ihm abhängig.[492] Dies galt sowohl für die Mittelmeerrouten[493], wie auch – und darauf soll hier im Besonderen eingegangen werden – jene im Persischen Golf, Indischen Ozean und Roten Meer.

Da Bombay zum Hauptablegehafen für eine große Region wurde, bildete sich dort unter Einwirkung der britischen Kolonialmacht eine Infrastruktur heraus, die das Pilgergeschäft organisierte und regulierte. Ab den 1870er Jahren rückte die Ḥağğ immer weiter in die Aufmerksamkeit der Stadtverwaltung.[494] 1887 wurde ein Posten „protector of pilgrims" eingerichtet, der u.a. die Abfahrt der Pilger koordinieren, die Verbindung zu den Schiffskapitänen und Ärzten halten, Beschwerden entgegennehmen, Berichte verfassen, die Zustände auf den Schiffen und in den Unterkünften überprüfen und die Behandlung britisch-indischer Pilger durch osmanische Beamte in Erfahrung bringen sollte. Zudem war sein Büro eine Art Ḥağğ-Informationszentrum für zukünftig Pilgernde, wo sie alles Nötige über die Ḥağğ erfahren konnten.[495]

Der Pilgertransport über die See war schlussendlich fast ausschließlich in der Hand europäischer Unternehmen, denn die Dampfschifffahrt hatte endgültig das Transportwesen für sie geöffnet. Der Fluss von Geld und Produkten wurde enorm gesteigert, u.a. mit dem Transport von Pilgern. Zwischen ihrer Gründung 1877 und 1930 stieg der Anteil der *Bombay-and-Persia-Steam-Navigation Co.* hinsichtlich des Pilgertransports von Indien auf 70% an.[496] Neben dieser sogenannten *Mogul Line* spielte auch die *Blue Funnel Line* nicht nur im Indischen Ozean, sondern auch beim Transport maghrebinischer Pilger eine große Rolle. Britische Gesellschaften hatten sich somit im Laufe der Zeit den Löwenanteil gesichert.[497] Viele Redereien schlugen enormen Profit aus dem Transport von Pilgern, da die Schiffe und die Versorgung der Pilger nicht den geringsten Standards genügten.[498] Das beinahe Kentern des Schiffes *Jidda* 1880, das kurz

[492] Vgl. Chiffoleau 2016: 159.
Die beiden wichtigsten Seewege für die Pilgerfahrt von Südasien und von Südostasien in den Ḥiğāz wurden von europäischen Kolonialmächten kontrolliert. Vgl. Miller 2006: 201.
[493] Mit dem Segelschiff benötigte man von der Levante durch den Suezkanal nach Jidda 30-40 Tage, die Dampfschifffahrt verkürzte die Dauer auf drei Tage. Vgl. Peters 1994: 282.
[494] Vgl. Green 2011: 106; Slight 2015: 144.
[495] Vgl. Slight 2015: 145f; Slight 2013: 120.
[496] Während zu Beginn des 16. Jh. ca. 10000 Ḥağğīs von Indien nach Mekka fuhren, liegen seit dem Aufkommen der Dampfschifffahrt vorsichtige Schätzungen bei 31000 (von insgesamt 70000 Ḥāğğīs) 1885 und über 96000 (von 200000) 1913. Vgl. Miller 2006: 209; Pearson 1994: 58.
[497] Vgl. Chiffoleau 2016: 157f; Miller 2006; Huber 2013: 209, 222, 225; Slight 2015: 41 und Kap. 2.
[498] Vgl. Huber 2013: 210. Diese Profitausrichtung des Transportwesens zog auch eine Menge unseriöser und unqualifizierter Geschäftsleute an. Zwar versuchten die Kolonialmächte dem entgegenzuwirken, u.a. mit

vor dem Golf von Aden leckte, die europäische Besatzung, die das Schiff und die Pilger verließ, infolgedessen die Pilger nur mit Mühe und Not das Schiff und sich selbst retten konnten, machte die skandalösen und miserablen Zustände von Pilgerschiffen öffentlich.[499] Auch die *Times of India* informierte 1885 über die Situation der mittellosen Pilger und die Zustände auf den Schiffen. Die Schiffe waren oftmals alt und heruntergekommen, und letztlich sah man verelendete Pilger halb verhungert oder tot in Jidda herumliegen.[500] Die britische Kolonialregierung initiierte nach dieser negativen Presse – auch zur indirekten Kontrolle der Pilger – ein Projekt zur Organisation des Transports und machte das Unternehmen *Thomas Cook* 1886 zum Beauftragten für die offizielle Reisebegleitung indischer Pilger. Dieses Projekt jedoch war nicht von langer Dauer, da *Thomas Cook* als privates Unternehmen aufgrund der vielen mittellosen Pilger keinen Profit machte, so dass es dieses Geschäft 1893 beendete.[501]

Die Reedereien unterhielten ein dichtes Netz von einheimischen Agenten, die an allen Knotenpunkten des Systems saßen.[502] So hatte sich in den 1880er und 1890er Jahren ein Zusammenschluss von Reedereien, Gemeindesprechern im Ḥiğāz und Konsulatsangehörigen gebildet, die sich ein Quasimonopol auf den Verkauf von Rückfahrttickets gesichert hatten, was in der Regel preislich zum Nachteil der Pilger war.[503] Wie im Falle der Dienstleister auf Überlandrouten, war also auch die Reise über den Seeweg von großen Missständen für die Pilger begleitet, die sich hauptsächlich in finanzieller Ausbeutung niederschlugen.

Im Vergleich zur vormodernen Schifffahrt reduzierte sich für Pilger nun nicht nur die Zeit, die sie aufwenden mussten, um Mekka zu erreichen, sondern auch der Kostenfaktor, so dass sich nun die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen[504] auf Pilgerfahrt

---

der Position des „protector of pilgrims" in Bombay, jedoch waren diese Maßnahmen oftmals nur mäßig erfolgreich. Vgl. Chiffoleau 2016: 160.

[499] Vgl. Low (2008: 69), der aus einem Geschäftsbericht von *Thomas Cook and Son* 1891 brichtet.

[500] Vgl. Slight 2015: 99; Green 2011: 113.
Die Situation nordafrikanischer Pilger verhielt sich ähnlich. Zwischen den 1880er und 1900 Jahren wurden Pilger aus Nordafrika beispielsweise von offiziellen Inspektoren begleitet, die alles dokumentierten. Sie hatten somit die Funktion der politischen Kontrolle als auch die, die Mindeststandards zu gewähren. Die Standards waren oftmals weit entfernt von menschenwürdigen Bedingungen, so dass einer der Inspektoren 1902 den Transport von Pilgern mit dem Sklavenhandel verglich und zynisch berichtete, dass es lukrativer sei, Pilger statt Schafe zu transportieren, weil das Unternehmen im Falle von Verlust eine Kompensation aufbringen musste, für tote Pilger jedoch nicht. Vgl. Huber 2013: 211f.

[501] Vgl. Slight 2015: 98; Slight 2013: 118.

[502] Vgl. Chiffoleau 2016: 159.

[503] Vgl. Ochsenwald 1984: 101-104.

[504] Zur sozioökonomischen Zusammensetzung der Pilger siehe Mishra (2011).

begaben.[505] Doch nicht alle Pilger konnten sich in der Realität die Fahrt leisten. Wie erwähnt, zog es auch mittellose Pilger auf Ḥaǧǧ, die jedoch ihre Rückfahrt nicht mehr finanzieren konnten und in Jidda strandeten. Sie konnten sich dann vor Ort Geld leihen und mussten es zu Hause zurückzahlen, oder sich als Arbeiter für diese Unternehmen verdingen.[506]

Pilger, die über das Mittelmeer oder den Indischen Ozean per Schiff anreisten, hatten bei ihrer Ankunft in Jidda mit einigen Kosten zu rechnen, denn neben den gängigen Aufwendungen wie Unterkunft, Reittiermietung etc. mussten sie auch eine Transfergebühr vom Schiff an Land zahlen.[507] Zusätzlich zu diesen anfallenden Kosten, die bereits auf immense Summen anwachsend konnten, wurden auch diese Pilger von den Reiseleitern bis hin zum Scherifen regelrecht ausgenommen.[508] Auch die von den internationalen Mächten aufgezwungene Quarantäne, beispielsweise auf der Station auf der Insel Kamran, kostete die Pilger eine Gebühr,[509] und einmal in Jidda angekommen, mussten Pilger eine Sanitärsteuer leisten.[510]

Die Ḥaǧǧ – Hintergrund und Riten

Die Arabische Halbinsel, die das Hauptziel der Pilgerreisen der drei Frauen bildete, war bereits seit vorislamischer Zeit Pilgerregion. Auch das Pilgern zur Kaaba in Mekka sowie in das dazugehörige Hinterland ʿArafāt und Minā gehörte dazu.[511] Für die islamische Ḥaǧǧ besagt die geläufigste Interpretation, dass Ibrāhīm das erste Heiligtum in Mekka erbaut haben soll, das unter der Bezeichnung „Gottes Haus“ oder „Kaaba“ bekannt wurde. Sie wird auf die zweite Sure im Koran, Vers 125-127 zurückgeführt. Eine abweichende Interpretation besagt, dass bereits Adam die Kaaba errichtet habe und Ibrāhīm sie nach

[505] Vgl. Slight 2015: 12.
[506] Vgl. Slight 2015: 95.
[507] Vgl. Peters 1994: 274; Ein Beispiel für die Kosten in den 1880er Jahren bietet Ochsenwald (1984: 62).
[508] Ein Beispiel: Scherif ʿAwn ar-Rafīq kaufte von einem Verwandten 10000 Korane, die er dann ostindischen Pilgern zum Kauf aufzwang. Ein anderes Mal wurden die Pilgerführer genötigt, sie zu kaufen, die sie dann wiederum den Pilgern aufzwangen. Vgl. Ochsenwald 1984: 192; Peters 1994: 276.
[509] Vgl. Tagliacozzo 2014: 106.
[510] Vgl. Chiffoleau 2015: 62.
[511] Während wir allgemein über vorislamisches Pilgern auf der Halbinsel kaum Informationen haben, gibt es über den Pilgerort Mekka zu dieser Zeit zwar mehr Material, jedoch sind die Quellen dazu höchst streitbar, da sie in der Regel von muslimischen Gelehrten stammen, deren Geschichtsschreibung für die vorislamische Zeit ihrer eigenen Interpretation unterliegt. Eine Auswahlbibliographie zum vorislamischen Mekka und die Pilgerfahrt ist in FN 8 bei Munt (2016: 16) einzusehen.

der Flut wieder aufgerichtet haben soll. Zur Pilgerfahrt an sich wurde dem Koran nach von Ibrāhīm aufgerufen[512].[513]

Anhand der Riten der Ḥağğ (arab., pl. *manāsik*)[514] zeigt sich, wie sehr sie mit der islamischen Narration über Ibrāhīms Rolle verknüpft ist. Während der Ḥağğ wird seiner, seiner Frau Hāğar und ihres Sohnes Ismāʿīl[515] und ihres Gehorsams gegenüber Gott gedacht. Die Riten der Ḥağğ sollen damit auch die Zeitlosigkeit der prophetischen Botschaft betonen.[516] Dieser Tradition zufolge brachte Ibrāhīm auf Gottes Geheiß hin Hāğar, seine zweite Frau, und den gemeinsamen Sohn Ismāʿīl nach Mekka und ließ sie dort.[517] Der Ort war wasserlos und um ihr Überleben zu sichern, betete Ibrāhīm zu Gott, bis eine Quelle für Hāğar und ihren Sohn zu sprudeln begann.[518] Vor Ort musste Hāğar sich dann auf die Suche nach Wasser begeben und lief zwischen Ṣafā und Marwa hin und her, bis nach Gebeten im Tal bei ihrem Sohn Ismāʿīl die Quelle Zamzam entstand.[519] Ibrāhīm kehrte immer wieder nach Mekka zurück und wurde eines Tages von Gott beauftragt, die Kaaba wieder aufzubauen. Der Ort, wo er gestanden haben soll, um die Kaaba vollends zu errichten, wird *maqām-i Ibrahīm* genannt.[520] Danach wurde Ibrāhīm aufgefordert, zur Pilgerfahrt aufzurufen und die Riten wurden ihm von Gabriel erklärt.[521] Die Kaaba bildet also das Zentrum des heiligen Ortes. Umgeben ist die Kaaba vom heiligen Schrein, der Masğid al-ḥaram. Die äußerste Grenze des eigentlichen *ḥarams* geht über die besiedelten Gebiete Mekkas hinaus und wird durch Grenzsteine (arab. *anṣab al-ḥaram*) markiert. Dies ist das Gebiet, das Nichtmuslimen verboten ist.

Im Koran wird die Kaaba zum einen durch ihre Umrundung während der Ḥağğ zum Zentrum der Riten, und zum anderen zur *qibla*, die vorgegebene Gebetsrichtung, zu der sich Muslime während des liturgischen Gebets wenden müssen.[522] D.h. die Lokalität Mekka bzw. die Kaaba haben nicht nur einen besonderen Stellenwert während der

---

[512] Koran: Sure 22, Vers 27. Ein vager Aufruf findet sich auch in Sure 3, Verse 96-97.
Für die vorliegende Arbeit wurde auf die Übersetzung des Koran ins Deutsche von Rudi Paret zurückgegriffen: Paret 1996.
[513] Vgl. Munt 2016: 16.
[514] Vgl. Toorawa 2016: 217.
[515] Im Arabischen entspricht Ibrāhīm Abraham, Hāğar Hagar und Ismāʿīl Ismael.
[516] Vgl. Khan 2016: 41.
[517] Vgl. Khan 2016: 33.
[518] Vgl. Khan 2016: 34.
[519] Vgl. Peters 1994: 3ff.
[520] Vgl. Khan 2016: 34.
[521] Vgl. Khan 2016: 35; Peters 1994: 7f. Die abrahamitische Tradition scheint bis zu Mohammads Zeiten bis auf ihre Fortführung bei einigen Arabern, die *ḥunafā'* genannt werden, zugunsten einer polytheistischen Glaubensvorstellung verloren gegangen zu sein. Vgl. Khan 2016: 36f.
[522] Vgl. Peters 1994: 11.

Pilgerfahrt, sondern auch im alltäglichen Leben der Gläubigen, wenn sie sich zum Gebet nach Mekka, in Richtung Kaaba wenden.[523]

Das Pilgern nach Mekka kann in zwei Formen unternommen werden. Die Ḥağğ ist unter den bereits genannten Bedingungen für Muslime verpflichtend (siehe Kapitel 4.2) und findet der koranischen Aussage gemäß alljährlich vom 8. bis zum 13. Ḏū al-Ḥiğğa im Kollektiv statt.[524] Die *ʿumra* (kleines Pilgern) hingegen bezeichnet ein freiwilliges Pilgern nach Mekka und kann jeder Zeit und individuell durchgeführt werden.[525]

Ablauf und Riten der Ḥağğ haben sich, im Gegensatz zu ihrem soziokulturellen Kontext, in den Jahrhunderten ihrer Existenz nicht verändert.[526] Die Riten, die die Ḥağğ ausmachen, werden in verschiedenen Genres beschrieben: Juristische Texte, Handbücher, Reiseberichte, wissenschaftliche Literatur oder spirituelle Reflexionen[527] und die folgenden Ausführungen stellen nur eine grobe Übersicht über den Ablauf dar, denn es gibt unzählige Meinungen in den verschiedenen Rechtsschule hinsichtlich der Details.

Aus ritueller Sicht befindet sich der Pilger auf Ḥağğ, sobald er in den Weihezustand (arab. *iḥrām*)[528] getreten ist. Er unterzieht sich dazu der rituellen Waschung (arab. *ġusl*) und dem Gebet, schneidet sich die Haare und Nägel und rasiert Achselhaare, um danach seine Pilgerkleidung anzulegen.[529] Während Männer sich in zwei saumlose Stofftücher kleiden, können Frauen normale, bescheidene Kleidung anziehen, bei der Gesicht, Hände und Füße frei bleiben. In der Regel bevorzugen Frauen jedoch auch weiß.[530] Während Schmuck erlaubt ist, ist Parfum im Zustand des *iḥrām* (Zustand der Weihe eines Ḥağğpilgers) verboten. Neben Bescheidenheit werden in juristischen Texten folgende Verhaltensregeln in Bezug auf Frauen artikuliert: Aufrechterhaltung der Geschlechtertrennung, soweit möglich, insbesondere falls das Ausführen der Riten zur Auflösung dieser Grenzen führen könnte. Außerdem werden die Regeln und Riten für Frauen besprochen, die ihre Menstruation während der Ḥağğ haben und somit als nicht

---

[523] Vgl. Bianchi 2008: 37; Slight 2015: 26.

[524] Laut Koran soll die Ḥağğ zu einer bestimmten Zeit (*mīqāt zaman*) stattfinden, d.h. inklusive Anreise in den letzten drei Monaten des islamischen Kalenderjahres (Šawwāl, Ḏū al-Qaʿda und Ḏū al-Ḥiğğa). Vgl. Koran: Sure 2, Vers 197.

[525] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 9; Lewis 2012. Detailliert zur *ʿumra*, Herkunft und Riten siehe Paret.

[526] Vgl. Pearson 1994: 9; Abdel Haleem 2013: 1. Der Ablauf – mittels einer Karte und graphisch dargestellt – findet sich bei Porter und Saif (2013) und Slight (2015).

[527] Vgl. Toorawa 2016: 219.

[528] 1885 berichtete Farāhānī über die Anforderungen, um in den Weihezustand zu treten und beobachtet Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten, jedoch auch zwischen den unterschiedlichen sunnitischen Rechtsschulen. Die Verbote und Bedingungen für Schiiten listet Farāhānī auf. Vgl. Peters 1994: 119; Farahani 1991: 204.

[529] Vgl. Toorawa 2016: 221; Wensinck und Jomier.

[530] Vgl. Abdel Haleem 2013; Wensinck und Jomier.

im Zustand der rituellen Reinheit (arab. *ṭahāra*) erachtet werden. Juristen berufen sich dabei auf einen Hadith[531], der von ʿĀ'iša[532] überliefert wurde. Demnach ist ihnen dann die Umrundung der Kaaba nicht gestattet und einige Juristen untersagen ebenfalls das Hin- und Herlaufen zwischen Marwa und Ṣafā.[533]

Der Pilger rezitiert fortwährend die *talbiyya*[534] und befindet sich nun im Zustand des *iḥrām* und wird damit zum *muḥrim*.[535] Nach dem Eintritt in diesen Zustand passiert er den *mīqāt* (arab., pl. *mawāqīt*, festgelegter Ort), von denen es entlang der damaligen Pilgerstrecken insgesamt sechs rund um Mekka herum gibt.[536] Zu diesen Orten gehören al-Ǧuḥfa, bzw. Rābiġ (aus Syrien, Ägypten oder dem Westen kommend), Ḏāt ʿIrq (aus Irak kommend), Ḏū ʾl-Ḥulayfa (aus Medina kommend), Yalamlam (aus dem Jemen oder vom Roten Meer her kommend), Qarn al-Manāzil (aus dem Nağd kommend), Mekka (für Pilger bereits vor Ort). Pilger, die per Schiff anreisen, treten in den Weihezustand, wenn sie sich auf der Höhe des jeweiligen *mīqāts* befinden.[537] So wird von iranischen Pilgern, die über das Rote Meer in Jidda ankamen, berichtet, dass sie auf der Höhe von Yalamlam in den Weihezustand traten. Zwar war es Aufgabe des Kapitäns, den Moment anzusagen, jedoch barg es immer ein Problem für die Pilger, ob dies auch regelkonform getan wurde. Ein weiteres Problem war die Reinheit auf den Schiffen, so dass Pilger bezweifelten, den Reinheitsgeboten dort Folge leisten zu können. Daher unternahmen sie an Land einen Umweg über den Ort Saʿdiyya, um dort in den *iḥrām* zu treten.[538] Während sich der Pilger im Zustand der rituellen Reinheit befindet, hat er die genannten Regeln zu befolgen, die von den islamischen Juristen festgelegt wurden. Demnach ist es verboten, genähte Kleidung zu tragen, zu streiten, zu jagen, Geschlechtsverkehr zu haben, Parfüm zu nutzen, (Körper)haare zu schneiden oder zu rasieren.[539] Der Zustand des *iḥram* symbolisiert

---

[531] Als *ḥadīṯ* wird einer der gesammelten Berichte bezeichnet, die darlegen, was der Prophet Muḥammad nach islamischer Glaubenslehre gesagt, getan oder implizit als gut bzw. schlecht befunden haben soll. Diese Sammlung bildet neben dem Koran die wichtigste Quelle für Vorschriften. Siehe ausführlicher Robson (2012).

[532] Sie war die Lieblingsfrau des Propheten und eine anerkannte Übermittlerin der *aḥādīṯ* (arab., pl. von *ḥadīṯ*) des Propheten. Siehe näher Watt (2012).

[533] Vgl. Sayeed 2016: 70.

[534] Vgl. Wensinck und Jomier. Ein Ruf, der während der gesamten Ḥağğ immer wiederholt wird. Vgl. Abdel Haleem 2013: 2. Übersetzt lautet die Formel: „Zu deinem Dienst oh Herr, zu deinem Dienst!" Sie ist in Sure 22, Vers 27 festgehalten. Vgl. Peters 1994: 115.

[535] Vgl. Wensinck und Jomier.

[536] Vgl. Toorawa 2016: 221. Der Prophet soll fünf von ihnen bestimmt haben, ein sechster kam später hinzu. Für weitere Informationen zu den *mīqāt* siehe Wensinck und Jomier.

[537] Vgl. Wensinck und Jomier.

[538] Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 27.

[539] Vgl. Wensinck und Jomier; Toorawa 2016: 222f.

nicht nur die Absicht, alleine mit Gott zu sein, sondern ebenso die Einheit und Gleichheit aller Pilger – unabhängig von ihrem weltlichen Status oder ihrer Herkunft.[540]

Befindet sich ein Pilger vor dem 8. Ḏū al-Ḥiǧǧa bereits in Mekka, vollzieht er in der Regel die Riten der *ʿumra*, bis die eigentliche Ḥaǧǧ beginnt.[541] Diese umfassen das siebenmalige Umrunden der Kaaba und die Wiederholung verschiedener Gebete. Wer kann, berührt oder küsst die Kaaba. Dabei betet man nicht nur für sich selbst, sondern ebenso für Angehörige und Freunde. Dieses Ritual wird Tag und Nacht ausgeführt. Es ist empfohlen, danach zwei *rakʿāt* (Teil des Gebetsablaufes: Aufstellen, Knien, Niederwerfen) am *maqām-i ibrāhīm*, wo Ibrāhīm zum Gebet stand, zu verrichten.[542] Im Anschluss wird Hāǧars Suche nach Wasser für sich und ihren Sohn Ismāʿīl gedacht, indem Wasser des Brunnen Zamzam getrunken wird und die *saʿy* (Suche) begangen wird, währenddessen die Pilger genau wie Hāǧar sieben Mal betend zwischen den Hügeln Ṣafā und Marwa hin- und herlaufen.[543]

Am 8. Ḏū al-Ḥiǧǧa[544] beginnt dann mit dem Sprechen der *talbiyya* die Ḥaǧǧ im eigentlichen Sinne und die Pilger machen sich nach Minā[545] auf, wo sie die Nacht verbringen.[546]

Am 9. nach Sonnenaufgang begeben sich die Pilger in die ʿArafāt Ebene. Wie auch zwischen Mekka und Minā machen sich sehr viele Pilger zu Fuß auf diesen Weg von ca. 14,5 km. Die Pilger müssen dort noch während des Tages ankommen und sich bis nach Sonnenuntergang in einem bestimmten, gekennzeichneten Gebiet aufhalten. Zu dieser Etappe der Ḥaǧǧ soll der Prophet gesagt haben: „Es gibt keinen besseren Tag aus der Sicht Gottes als den Tag in ʿArafāt", weshalb Pilger dort am inbrünstigsten sind und diese Station als Apotheose der Ḥaǧǧ angesehen wird. Hier beten die Pilger für die Vergebung ihrer Sünden und Fehltritte und dafür, ins Paradies gelassen zu werden. Aus Sicht der Gläubigen verlässt man Mekka, im Falle einer von Gott akzeptierten Pilgerfahrt, frei von Sünde.[547] Dieser sogenannte *wuqūf* (wörtlich: stehen) also das versammelte Stehen in der

[540] Vgl. Wensinck und Jomier; Abdel Haleem 2013: 2.
[541] War die Absicht des Pilgers zur Zeit des Eintritts in den *iḥrām* Zustand, entweder nur die Ḥaǧǧ (arab. *ifrād*) oder Ḥaǧǧ und *ʿumraʾ* (arab. *qirān*) zu begehen, so tritt er nicht aus dem Weihezustand aus. Sollte er jedoch austreten wollen, um kurz vor der Ḥaǧǧ wieder in den *iḥrām* Zustand zu treten, so muss er bestimmte Riten durchlaufen und ein Opfer bringen. Vgl. Lewis 2012.
[542] Vgl. Abdel Haleem 2013: 2.
[543] Vgl. Abdel Haleem 2013: 3.
[544] Zum Ablauf der Ḥaǧg siehe auch Chiffoleau (2015: 79-82).
[545] Tal östlich von Mekka auf dem Weg zu ʿArafāt.
[546] Vgl. Toorawa 2016: 222f; Abdel Haleem 2013: 3.
[547] Vgl. Toorawa 2016: 224.

Ebene, dem Ǧabal ar-Raḥma (Berg Raḥma) zugewandt, wird als der zentrale Ritus gesehen, denn alle Rechtsgelehrten sehen dies als unverzichtbaren *rukn* (arab., wörtlich: Pfeiler, Basis auch im religiösen Sinne) an. Verpasst der Pilger diesen Ritus, der zwischen Mittag und Sonnenuntergang getätigt werden muss, so ist die gesamte Pilgerfahrt ungültig.[548] Für jede Station gibt es empfohlene oder vorgeschriebene Gebete. In ʿArafāt vollziehen die Pilger die Gebete *ẓuhr* (arab., Mittagsgebet) und *ʿaṣr* (arab., Nachmittagsgebet) zusammen. Die Pilger begeben sich dann zur Muzdalifa-Ebene[549], dem zweiten heiligen Ort außerhalb Mekkas, um dort zu beten, den Koran zu lesen, sich mit anderen Pilgern auszutauschen, zu essen und zu schlafen. Während der Koran hinsichtlich der Pilgerfahrt und ihren Riten nicht sonderlich spezifisch ist, werden die Riten gemäß dem Vorbild Muḥammads ausgeführt.[550] Frauen, Gebrechliche und Kranke können diese Zeit auslassen und sich bereits zurück nach Minā begeben, um dort in der zweiten Hälfte der Nacht die Steinigung der *ǧamrat al-ʿaqaba* (eine der drei Säulen) vorzunehmen.[551]
In Muzdalifa sammeln die Pilger 49 kleine Steinchen. Die ersten 7 werden in Minā geworfen, und dann jeweils 21 in den nächsten beiden Tagen. Die Pilger verlassen Muzdalifa nach dem Ausführen des *faǧr* (arab., Morgengebet) vor Sonnenaufgang. Am 10., genannt *yawm al-naḥr* (arab., Tag der Schlachtung), kehren die Pilger nach Minā zurück, wo sie die nächsten drei Tage verbleiben. Die Pilger werfen zunächst sieben Steine (arab. *ramī*, werfen) gegen die *ǧamrat al-ʿaqaba*. Dies symbolisiert die Steinigung des Teufels und gedenkt Ibrāhīm, der dem Ansinnen des Teufels widerstand, Gott nicht zu gehorchen.[552] In Minā wird dann auch das Opfertier anlässlich des Opferfestes (arab. *ʿĪd al-aḍḥā*) und wieder im Gedenken an Ibrāhīm geschlachtet und es werden die Kopfhaare der Männer rasiert. Sobald der Kopf kahl ist, werden die Regularien für den Zustand des *iḥrām* – abgesehen vom Geschlechtsverkehr – aufgehoben. Am selben Tag noch, nach der Dusche und dem Anlegen normaler Kleidung, umrundet der Pilger die Kaaba, die nun mit der *kiswa*[553] verhüllt ist. Dieses *ṭawāf* der *ifāḍa*[554] ist ein unverzichtbares *rukn*.[555] Laut Lewis haben hiermit diejenigen Pilger, die sich entschlossen hatten, nur die Ḥaǧǧ oder die

[548] Vgl. Abdel Haleem 2013: 3; Lewis 2012. Nichtsdestotrotz räumen Juristen ein, dass verspätete Pilger Zeit haben, diese Station nachzuholen, bis zum Sonnenaufgang des nächsten Tages. Vgl. Lewis 2012.
[549] Im Koran mit *al-mašʿar al-ḥarām* bezeichnet. Vgl. Lewis 2012.
[550] Vgl. Abdel Haleem 2013: 3; Toorawa 2016: 225; Lewis 2012.
[551] Vgl. Lewis 2012.
[552] Vgl. Toorawa 2016: 225; Lewis 2012; Abdel Haleem 2013: 3.
[553] Der Stoff, mit dem die Kaaba verhüllt wird. Vgl. Buhl 2012.
[554] Das Laufen des Weges zwischen Mekka und ʿArafāt. Vgl. Lewis 2012.
[555] Vgl. Toorawa 2016: 227; Lewis 2012.

Ḥaǧǧ in Kombination mit der *ʿumra* durchzuführen, das Pilgern abgeschlossen. Jene jedoch, die ihren *iḥrām* Zustand unterbrochen hatten, unternehmen noch den Lauf zwischen Ṣafā und Marwa.[556] Ab diesem Zeitpunkt wird auch die *talbiyya* nicht mehr rezitiert. Die siebenfache Umrundung der Kaaba zum Schluss wird demnach nicht im Status des *iḥrām* vollzogen. Auch den Zamzam-Brunnen besuchen Pilger am Ende. Die Pilger kehren dann nach Minā zurück, um zwei Tage lang die 42 Steine, jeweils sieben, an jede der drei Säulen zu werfen (Tag 11 und 12). Noch vor Sonnenuntergang kehren sie am 12. zurück nach Mekka und vollziehen die Abschiedsumrundung (arab. *ṭāwaf al-wadāʿ*).[557]

4.2.2 Ziyārāt: ʿAtabāt und weitere Pilgerorte

Die Ḥaǧǧ bildet zwar die wichtigste Pilgerfahrt im Islam, jedoch pilgern Gläubige auch zu Schreinen und anderen Orten der Volksfrömmigkeit – einschließlich der Gräber und Schreine von Sufi-Heiligen in der gesamten islamisch geprägten Welt. Die Pilgerfahrten bilden somit eine geschäftige religiöse Reiseaktivität.[558] Allerdings fehlt diesen Pilgerfahrten die Autorität der Schrift und sie sind daher nicht verpflichtend.[559]

Der hierzu genutzte arabische Terminus *ziyāra* (pl. *ziyārāt*) wird in der Regel mit Pilgerfahrt (ausgenommen der Haǧǧ) übersetzt, bzw. bezeichnet den frommen Besuch von heiligen Stätten und Schreinen. Dieses Phänomen ist innerhalb der islamischen Welt höchst unterschiedlich und durch Geographie, lokale Bräuche und religiöse Traditionen geprägt.[560]

Im schiitischen Kontext fällt unter *ziyāra* damit auch der Besuch der Orte schiitischen Pilgerns. Die sogenannten ʿAtabāt-i ʿāliyāt (höchste/letzte Schwelle), oder auch ʿAtabāt-i muqaddasa (heilige Schwellen) befinden sich im Irak[561] und bilden neben den Schreinen

[556] Vgl. Lewis 2012.
[557] Vgl. Toorawa 2016: 227; Lewis 2012.
[558] Vgl. Haußig 2012: 183; Slight 2015: 8
[559] Vgl. Meri 2012.
[560] Vgl. Khosronejad 2012: 13. Zu den Formen der *ziyāra* in den verschiedenen Regionen und den Bedeutungen siehe der Artikel zu „*Ziyāra*" in der Encyclopaedia of Islam².
[561] Neben schiitischen heiligen Orten weist der Irak eine Reihe weiterer Schreine von sunnitischen Sufi- oder jüdischen Heiligen auf, die jedoch für schiitische Pilger keine Rolle spielten. Vgl. Morikawa 2012: 54.

in Qum[562] und Mašhad[563] im Iran, die bedeutendsten Pilgerorte schiitischer Spiritualität.[564]

Zu den ʿAtabāt-i ʿāliyāt zählen Nağaf[565], Karbalāʾ[566], Kāẓimayn[567] und Sāmarrāʾ[568], wo sich sechs Gräber von Imāmen[569] sowie weitere Neben-Pilgerstätten[570] befinden, die bei dieser Gelegenheit ebenfalls oftmals aufgesucht werden.

Insbesondere die Städte, die die Schreine beherbergen, galten immer als kulturell-religiöse Kontaktzone im umkämpften Grenzgebiet[571] zwischen dem sunnitischen Osmanischen Reich und den schiitischen Safaviden und Qajaren.[572] Seit dem 18. Jahrhundert erfuhren diese Orte eine massive Migration von schiitischen iranischen Gelehrten und Studenten.[573] Im 19. Jahrhundert dann dominierten die schiitischen iranischen Familien die arabischen schiitischen Zirkel in den Stätten, was sich auch im Methodenkampf zwischen den Aḫbārīs und den Uṣūlīs[574] widerspiegelte.[575]

Im 18. Jahrhundert wurden diese Orte zu Zentren der Uṣūlī-Schule, die sich für ein politisches Engagement der schiitischen Geistlichkeit (arab.*ʿulamaʾ*) aussprach.[576] Auch im 19. Jahrhundert behielten die ʿAtabāt ihren Status als Zentren religiöser, schiitischer Autorität.[577]

---

[562] Die Stadt Qum liegt südlich von Teheran und gilt als Dependence der schiitischen Urgemeinde von Kūfa im huetigen Irak. Der sich dort befindene Wallfahrtsort ist Fātima-yi Maʿṣuma, einer Tochter des siebten Imāms, gewidmet. Vgl. Halm 1988: 52, 75.

[563] Mašhad ist eine im nordosten des Iran gelegene Stadt, in der sich der Schrein von ʿAlī ar-Riḍā, dem achten Imām, befindet. Vgl. Halm 1988: 39.

[564] Vgl. Morikawa 2012: 42.

[565] Ca. 157 km südlich von Bagdad gelegen.

[566] Ca. 88 km südlich von Bagdad gelegen.

[567] Ca. 5 km nordwestlich von Bagdad gelegen.

[568] Ca. 128 km nördlich von Bagdad gelegen.

[569] Imāme werden von Schiiten als Heilige verstanden, die die legitime Nachfolge des Propheten Muḥammad durch die Blutsverwandtschaft angetreten sind. Die Verehrung der Imame wird besonders deutlich durch die Pilgerfahrten zu ihren Gräbern und Schreinen sowie zu denen ihrer Nachfahren (pers. *imāmzāda*), denn auch diese spielen in schiitischer Frömmigkeit eine bedeutende Rolle. Schiitischer Glaubenslehre nach sind alle Imāme Märtyrer. Vgl. Morikawa 2012: 41; Sachedina 2012.

[570] Hierzu gehören Schreine der Propheten Ādam (Adam), Nūh (Noah) und Yūnus (Jona) in der Nähe von Nağaf sowie weitere, die sich im Irak, in Syrien und Palästina befinden. Vgl. Sachedina 2012.

[571] Unter anderem beanspruchten die Schahs diese Örtlichkeiten und sahen sich als Protektoren der heiligen Stätte. Vgl. Morikawa 2012.

[572] Vgl. Nakash 2003: 14.

[573] Vgl. Nakash 2003: 15.

[574] Siehe zu beiden Gruppierungen und ihrer Auseinandersetzung Halm (1988).

[575] Vgl. Nakash 2003: 16.

[576] Vgl. Algar 2012a; Nakash 2003: 4.

[577] Zu den ʿAtabāt siehe auch Algar (1987/2011).

Neben der Funktion als Pilgerstätte sind die ʿAtabāt auch Orte der religiösen Wissensvermittlung, denn dort befinden sich die renommiertesten theologischen Hochschulen, die schiitische Studenten und Gelehrte aus aller Welt anziehen.[578]

Die wichtigsten *muǧtāhids* (Rechtsgelehrten) lebten und lehrten oder studierten dort zumindest über einen längeren Zeitraum, bevor sie in den Iran zurückkehrten. Neben dieser religiösen Gelehrsamkeit[579] hielten sich auch sonst viele Iraner – kurzzeitig oder über einen längeren Zeitraum hinweg – an diesen Stätten auf – vor allem Studenten, Händler und Pilger.[580] Sekundäre Orte schiitischer Gelehrsamkeit befinden sich zudem in Kufa, Hilla und Bagdad.[581]

In Naǧaf[582] sind Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib[583] (d. 41/661) gemeinsam mit den Propheten Nūh und Ādam in einer Grabstätte beigesetzt, auf dem Friedhof Wādī as-Salām zwei weitere Propheten mit Hūd und Ṣāliḥ. Daneben befinden sich dort weitere sogenannte *maqāms*[584] (arab. Ehrengrabmal, wörtl. Fußspur) von Imām Saǧǧād[585], Imām aṣ-Ṣādiq[586] und Imām Mahdī[587].[588] Der Friedhof Wādī as-Salām ist jedoch nicht nur Pilgerstätte wegen der genannten Gräber, sondern ebenfalls eine von vielen gewünschte letzte Ruhestätte für schiitische Gläubige. So sollen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jährlich 5-10.000 Leichen von Iran zur Bestattung dorthin gebracht worden sein, so dass der Besuch dieses Friedhofs für viele Pilger auch den Besuch des Grabes eines verstorbenen Verwandten einschließt.[589]

Karbalāʾ wurde bereits sehr früh zur schiitischen Pilgerstätte erklärt, weil sich dort nicht nur der Schrein von Ḥusayn[590], einem der Enkel des Propheten Muḥammads und Sohn

[578] Vgl. Algar 2012a; Sachedina 2012.
[579] Zur schiitischen Gelehrsamkeit in Naǧaf und Karbalāʾ im 19. Jh. siehe näher Litvak (1998).
[580] Vgl. Cetinsaya 2005: 561f.
[581] Vgl. Nakash 2003: 13.
[582] Ca. 165 km südlich von Bagdad.
[583] Ein weiteres Grab wird ihm in Mazar-i Šarīf im heutigen Afghanistan zugeschrieben. Vgl. Algar 2012a.
[584] Ein spiritueller Ort, der in der Regel einer wichtigen Lebensepisode des dort verehrten Verstorbenen gedenkt, wie etwa Empfang einer göttlichen Inspiration oder ein Wunder. Vgl. McGregor 2016.
[585] Mit Imām Saǧǧād (as-Saǧǧād bedeutet auf Arabisch „der sich häufig Niederwerfende) ist der vierte Imām der Zwölfer-Schia und Sohn Ḥusayns gemeint: ʿAlī ibn al-Ḥusayn Zayn al-ʿĀbidīn. Vgl. Halm 1988: 26.
[586] Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq („aṣ-Ṣādiq" bedeutet der Aufrichtige) zählt in der Zwölfer-Schia als sechster Imām. Vgl. Halm 1988: 34.
[587] Der 12. Imām, Imām Mahdī, gilt in der zwölfer-schiitischen Tradition als letzter Imām, der sich der Legende nach seit dem frühen Tod seines Vaters, dem elften Imām, verborgen hält und der Verheißung nach wiederkehren wird. Vgl. Halm 1988: 41-47.
[588] Vgl. Morikawa 2012: 52; Nakash 2003: 18.
[589] Vgl. Morikawa 2012: 53.
[590] Ḥusayn wird auch Sayyid aš-Šuhadāʿ (Prinz der Märtyrer) genannt. Die Bedeutung Ḥusayns für den schiitischen Kontext ist bei Nakash (2003: 141) – Kapitel 5 beinhaltet ebenfalls Ausführungen zu *ʿašūrā* und *muḥarram* – sowie Halm (1988: 18ff.; 177ff.) und Sindawi (2012) nachzulesen.

Imām ʿAlīs befindet, dem im schiitischen Kontext eine besondere Rolle zukommt. Der Ort ist ebenfalls Gedenkstätte seines Leidens und Sterbens, denn dort starb er nach der Überlieferung 61q/680 n. Chr. seinen Märtyrertod.[591] Diese besondere Bedeutung in der schiitischen Glaubenslehre brachte es mit sich, dass bei Zeiten Karbalāʾ als heilige Stätte Mekka herausforderte und die Pilgerfahrt nach Karbalāʾ die Ḥaǧǧ ersetzen konnte bzw. als gleichwertig erachtet wurde.[592] Neben Ḥusayn liegen dort außerdem sein Halbbruder ʿAbbās und sein ältester Sohn ʿAlī Akbar sowie 72 andere Märtyrer gebettet. In der Nähe, ebenfalls in Karbalāʾ, befindet sich der Schrein von Abū l-Faḍl Abbās, Ḥusayns Cousin, der im Kampf gegen die Umayyaden (661-750) an seiner Seite kämpfte. Auch das Lager (pers. *ḫaymagāh*) der Familie, von dem aus sie die Kämpfe beobachtete, befindet sich auf einem Hügel, der ebenfalls zur Pilgerstätte wurde.[593] Auch dem dortigen Friedhof Wādī al-Imān wird große Bedeutung zugesprochen.[594] Wie Pilger, die von der Ḥaǧǧ zurückkehren, den Namenszusatz *Ḥāǧǧī* tragen dürfen, können sich auch jene Pilger, die in Kerbala waren, mit dem Titel *Karbalāʾī* schmücken. Der Erde Karbalās wird sehr viel Bedeutung beigemessen, da sie dem Glauben nach mit dem Märtyrerblut Ḥusayns getränkt ist.[595] Deshalb tragen viele Schiiten ein Stück Erde, der sogar heilende Kraft nachgesagt wird, bei sich und berühren sie beim Gebet mit ihrer Stirn.[596] Perlen für das *tasbīḥ* (arab. Gebetskette) sind auch häufig aus der Erde Karbalāʾs gemacht.[597]

Die Stätten in Naǧaf und Karbalāʾ befanden sich immer, auch noch durch das 19. Jahrhundert hindurch, unter iranischer Patronage. So gab beispielsweise auch Nāṣr ad-Dīn Šāh Arbeiten in Naǧaf, Karbalāʾ and Kāẓimayn in Auftrag.[598] Während Naǧaf stark arabisch geprägt war, stellten in Karbalāʾ die persischen Schiiten mit ca. 75% die Mehrheit der Bevölkerung dar.[599]

In Kāẓimayn, mittlerweile ein Vorort Bagdads, befinden sich die Grabstätten des 7. und 9. Imams, Mūsā al-Kāẓim (gest. 802) und Muḥammad al-Ṭaqī (oder al-Ǧawād) (gest. 834). Neben ihnen sind folgende weitere Persönlichkeiten dort beerdigt: Šarīf ar-Raḍī (gest.

[591] Vgl. Morikawa 2012: 52; Algar 2012a. In schiitischer Glaubenslehre ist der Ort Karbalāʾ mehrfach bedeutend, denn hier soll Mariyam (Maria) ʿĪsā (Jesus) geboren haben, Gott zu Mūsā (Moses) gesprochen und Nūh (Noah) geschützt haben. Vgl. Sindawi 2012: 26.
[592] Vgl. Sindawi 2012: 27ff.
[593] Vgl. Morikawa 2012: 52; Algar 2012a.
[594] Vgl. Nakash 2003: 21.
[595] Weiter dazu bei Algar 2012a.
[596] Vgl. Sindawi 2012: 33ff.
[597] Vgl. Sindawi 2012: 38.
[598] Vgl. Algar 2012a;
[599] Vgl. Nakash 2003: 21.

1015) und Šarīf al-Murtaḍā (gest. 1044)[600], zwei Söhne Mūsā al-Kāẓims – Ismāʿīl und Ibrāhīm, Ṭāhir b. Zayn al-ʿĀbidīn, ein Sohn des vierten Imāms, und Ḫadīğa, die Tochter von Ḥasan, sowie Fāṭima, die Tochter Ḥusayns.[601]

In Sāmarrāʾ, der letzten der vier ʿAtabāt-i ʿāliyāt, liegen die Schreine des zehnten Imāms ʿAlī al-Naqī (gest. 868) und des elften Imāms Ḥasan al-ʿAskarī (gest. 873). Außerdem befindet sich hier die Zisterne (pers. *sardāb*), in die der zwölfte Imām, Muḥammad al-Mahdī, 873 entrückt sein soll und von woher er eines Tages zurückkehren wird. Nebenschreine bilden die Gräber der Ehefrau von Ḥasan al-ʿAskarī, Narğis Ḫātūn, sowie seiner Tante Ḥalima Ḫātūn.[602]

Wie bereits angedeutet, ist es der Wunsch vieler Schiiten, in der Nähe der ʿAtabāt beerdigt zu werden, so dass viele Tote dorthin überführt werden.[603] Ab dem 16. Jahrhundert gab es professionalisierte Karawanen, die die Toten überführten. Diese Praxis erreichte Ende des 19. Jahrhunderts einen Höhepunkt und wurde zum integralen Bestandteil des Repertoires an Riten, Besuchen und religiöser Praktiken.[604] Sowohl der Transport war mit Kosten verbunden, als auch die Gebühr, die von den Osmanen erhoben wurde. Die Gesundheitsüberprüfung an der Grenze zum Irak wurde finanziell ebenfalls von den Pilgern getragen.[605] Die Überführung, Beerdigung der Leichen und die religiösen Rituale ermöglichten eine ganze Industrie rund um diese Praxis, die sich in den Stätten etablierte.[606]

Neben der Bestattung ist es der Wunsch vieler Gläubiger, ihre letzten Jahre in der Nähe der Schreine zu verbringen, als sogenannte Nachbarn der Imāme (arab. *muğāwirūn*).[607]

Der Besuch der Schreine ist Schiiten empfohlen und kann zu jeder Zeit im Jahr vollzogen werden, wobei es Daten gibt, die glückverheißender sind als andere. Mit der Wallfahrt zu den Schreinen erkennen die Gläubigen die Autorität der Imame als Führer der muslimischen Gemeinschaft an, die vor Gott für den Gläubigen am Tag des Gerichtes vermittelnd eingreifen.[608] Damit einher geht das Ziel der Auffrischung des schiitischen

[600] Die beiden Brüder waren Nachkommen des 7. Imāms Mūsā al-Kāẓim. Vgl. Halm 1988: 64.
[601] Vgl. Algar 2012a.
[602] Vgl. Algar 2012a; Morikawa 2012: 53; Nakash 2003: 23.
[603] Vgl. Sachedina 2012. Neben den bereits genannten Friedhöfen in Nağaf (Wādī as-Salām) und Karbalāʾ (Wādī al-Īmān) wurden die Toten auch auf dem *Maqbara Qurayš* in Kāẓimayn und *aṭ-Ṭarīma* in Sāmarrāʾ bestattet. Bedeutende Persönlichkeiten fanden ihre letzte Ruhestätte häufig in den Vorhöfen der Schreine. Vgl. Nakash 2003: 185f.
[604] Vgl. Nakash 2003: 187.
[605] Vgl. Nakash 2003: 190.
[606] Vgl. Nakash 2003: 191.
[607] Vgl. Algar 2012a.
[608] Vgl. Meri 2012.

Erinnerungskollektivs und der Gruppenidentität in Abgrenzung zu Sunniten.[609] Wie bereits erwähnt ist die *ziyāra* zwar nicht verpflichtend (im Gegensatz zur Ḥaǧǧ), jedoch hat sie im schiitischen Kontext einen vergleichbaren Status, mit ähnlichen Verdiensten und Belohnungen (arab. *ṯawāb*).[610]

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind 10.000 Pilger zu verzeichnen, die jährlich von Iran zu den ʿAtabāt pilgerten.[611] In dieser Zeit zählten die Pilger nach Mekka zwischen 1000 und 8000, die Zahl nach Mašhad belief sich auf 50.000-100.000.[612]
Grund für den Anstieg war sicherlich, dass es nach langer Zeit ständiger Konflikte zwischen dem Osmanischen Reich und den jeweiligen Dynastien in Iran Verträge zwischen den Qajaren und Osmanen über die Beilegung von Streitigkeiten gab und sich die Beziehungen verbesserten. Die Verträge zeigen unter anderem, dass es ein ernstes Anliegen war, die Route und das Pilgern für Iraner zu den ʿAtabāt (und in erweiterter Konsequenz auch nach Mekka) zu sichern. Die genannten Verträge von Erzurum 1823 und 1847 bildeten das Ende einer Reihe von Verträgen zwischen den beiden Akteuren. Es ging dabei maßgeblich um den Schutz iranischer Pilger nach Mekka und zu den Schreinen im Irak.[613] Unter den beiden Erzurum-Verträgen war letzterer von besonderer Bedeutung für iranische Pilger, denn sein 7. Artikel garantierte den Pilgern Schutz auf dem Weg zu den heiligen Stätten im Irak und nach Mekka und Medina. Zudem hatten sich sowohl die Routen wie auch die Sicherheitslage auf dem Weg durch die Gebiete kurdischer und arabischer Stämme verbessert.[614]
Wie bereits im Kapitel zu den Ḥaǧǧrouten angemerkt, deckten sich Teilstrecken, die Pilger für ihre Reise nach Mekka nahmen, mit denen, die sie auf dem Hin- oder Rückweg zu den ʿAtabāt führten.
Die Fortbewegung der Pilger hing von ihren finanziellen Mitteln und ihrem Status ab, was ebenso für die Reise nach Mekka galt. Die meisten Pilger gingen zu Fuß. Die aus den besser gestellten Schichten ritten zu Pferd, Frauen saßen in Portechaises oder Sänften (pers. *kaǧāva* oder *taḫt-i ravān*). Die Pilger reisten in Gruppen, die sich in der Regel über die

[609] Vgl. Nakash 2003: 163.
[610] Vgl. Meri 2012. Schiitische Frömmigkeit verehrte alle Imāme als Märtyrer, so dass das Pilgern zu ihren Schreinen Sünden vergibt. Vgl. Sachedina 2012
[611] Diese Zahlen sind sowohl durch osmanische und britische Berichte, wie auch durch persische Quellen belegt. Vgl. Morikawa 2012.
[612] Zu den Quellen siehe Morikawa (2012: 44; FN 5).
[613] Vgl. Morikawa 2012: 44.
[614] Vgl. Morikawa 2012: 44f.

Strecke hinweg vergrößerten. An der irakischen Grenze dann waren die Gruppen zu Karawanengrößen angewachsen, die mehr als einige Tausend Personen zählten.[615] Auf osmanischer Seite wurden sie zu ihrer eigenen Sicherheit von der osmanischen Regierung angehalten, in Gruppen weiter zu ziehen.[616]

War nicht die Ḥağğ Hauptanliegen der Reise, zogen die meisten Pilger im Herbst los, um die arabische Hitze zu meiden und berücksichtigten dabei nicht die schiitischen Feiertage wie *ʿašūrāʾ* (10. Muḥarram, der Tag des Märtyrertodes von Ḥusayn) und *arbaʿīn* (20. Ṣafar, 40 Tage nach dessen Tod) sowie weitere Tage, an denen es besonders günstig ist, *ṯawāb* durch das Pilgern zu erhalten.[617]

Von Teheran bis zur osmanischen Grenze mussten Pilger mit ungefähr einem Monat rechnen.[618] Die Pilger benötigten dann in etwa einen weiteren Monat, um alle vier Städte zu besuchen. Für das von Bagdad 100 km entfernte Karbalāʾ benötigten sie einige Tage, zwei Tage von dort nach Nağaf und drei bis vier Tage nach Sāmarrāʾ und das Gleiche wieder zurück. Ihr Zeitplan beinhaltete jedoch oftmals Aufenthalte von einigen Tagen bis hin zu einigen Wochen, vor allem in Karbalāʾ und Nağaf. Ihr gesamter Aufenthalt im Irak konnte somit zwei bis drei Monate dauern. Die gesamte Pilgerfahrt bis zur Rückkehr nach Hause betrug also für gewöhnlich in etwa ein halbes Jahr.[619]

In der Regel besuchten die Pilger erst Kāẓimayn, dann Nağaf und Karbalāʾ im Süden und zuletzt Sāmarrāʾ im Norden. Allerdings mussten sie sich nach den Zeitplänen der Karawanen richten, so dass dies nicht immer die festgelegte Abfolge war. Die Aufenthalte in Nağaf und Karbalāʾ jedoch waren in jedem Fall länger als der in Sāmarrāʾ.[620] Iranische Pilger ließen im Grunde nie eine der vier Stätten aus, im Gegensatz zu ihren indischen Glaubensbrüdern, die nicht nach Sāmarrāʾ gingen, weil sie oftmals Ismailiten[621] waren.[622]

Einige Pilger unternahmen Wallfahrten nach Kūfa, wo Imām ʿAlī getötet wurde und sich einige andere *maqāms* befinden, wie auch auf dem Weg nach Kūfa. In der Nähe von Kūfa, etwas weiter den Tigris hinunter, befinden sich die Gräber des Prophetengefährten Salmān-i Fārsī in Madaʾin, wie auch von Huḏayfa Yamānī und ʿAbdallah Ibn Yazīd Anṣārī.

---

[615] Siehe die Reiseberichte bei Morikawa (2012: 47).
[616] Vgl. Morikawa 2012: 47.
[617] Vgl. Morikawa 2012: 47f.
[618] Vgl. Morikawa 2012: 46f. Luftlinie beträgt die Strecke von Teheran nach Bagdad ca. 1000km.
[619] Vgl. Morikawa 2012: 49.
[620] Vgl. Morikawa 2012: 51.
[621] Die Aussparung dieser Pilgerstadt erklärt sich dadurch, dass sich dort Schreine der von der Zwölfer-, nicht jedoch die der Siebener-Schia, d.h. der Ismāʿīliyya, anerkannten Imāme befinden. Vgl. Halm 1988.
[622] Vgl. Morikawa 2012: 52.

Pilger zogen auch zu Gräbern von Familienangehörigen der Imame, genannt *imāmzāda*[623] und anderen historischen Stätten.[624] Iranische Pilger besuchten auch den Schrein von Abū Ḥanīfa, Eponym der hanafitischen Rechtsschule, westlich von Bagdad, was jedoch eher als touristische Unternehmung gewertet werden kann.[625]

Die Aktivitäten von Pilgern waren, geschuldet auch ihrer längeren Aufenthalte, nicht nur auf den religiösen Aspekt beschränkt, sondern sie veranstalteten auch Treffen und Banketts, unternahmen Ausflüge und machten Besichtigungen etc.[626] Wie auch für die Ḥağğ entwickelte sich im Rahmen der *ziyāra* zu den schiitischen Schreinen eine starke Ökonomie[627] mit Freizeitaktivitäten, Gütern und Unterkünften, die sich an die Bedürfnisse der verschiedenen Pilgergruppen anpasste, was außerdem vielen Leuten Anstellung in Form von Begleitern und Bediensteten (pers. *ḫuddām*) bot.[628]

Die religiösen Riten[629], denen Pilger an diesen Schreinen nachgehen, bestehen im Wesentlichen aus der Umrundung der Schreine, während dafür spezifische Gebete (pers. *ziyāratnāma*) rezitiert werden. Zudem werden oftmals die goldenen Gitter, die die Gräber einzäunen, berührt, Fürsprache bei den Imāmen gehalten, oder ein Gelöbnis (arab. *naḏr*) abgelegt.[630]

Zwar wird ein Unterschied gemacht zwischen der *ziyāra* zu Imāmen und der zu anderen Heiligen, jedoch wird beiden Gruppen gleichermaßen Ehre und Respekt durch festgeschriebene Formen der Ansprache erwiesen. Die *ziyāra* zu Imāmen wird von zwei

---

[623] Mit *imāmzāda* werden die Nachkommen der Imame sowie ihrer Schreine bezeichnet. Vgl. Morikawa 2012: 41; Sachedina 2012. Die wichtigsten *imāmzādas* der schiitischen Ziyārātradition sind Sayyid Muḥammad, der Sohn ʿAlī al-Hādīs in Balad (nahe Sāmarrāʾ), Šāh ʿAbd al-Aẓīm al-Ḥusaynī in Rayy und Šāh Čirāġ in Schiraz. Auch weibliche Verwandte sind Ziel von Pilgeraktivitäten. Zu den bekannteren gehören sicherlich Sayyida Zaynab bint ʿAlī und Sayyida Ruḳayya bint al-Ḥusayn in Damaskus oder Bībī Fāṭim a, der Tochter Mūsā al-Qāsim, dem siebten Imām, in Qum. Narğis Ḫātūn, die Mutter des zwölften Imāms und Ḥakīma, die Tochter ʿAlī al-Hādīs, dem zehnten Imām in Sāmarrāʾ. Vgl. Sachedina 2012.

[624] Vgl. Morikawa 2012: 56. Einige Schreine, die nichts mit dem Glauben der Schiiten zu tun haben, wurden nicht besucht, wie etwa der von Šayḫ ʿAbd al-Qādir Ǧilānī, einem hanbalitischen Prediger und führende Figur in der Qādiriya Sufi-Bruderschaft. Gleiches galt für Suhrawardī, einem der wichtigsten Sufis. Vgl. Morikawa 2012: 56.
Obwohl sie in Kaẓīmayn beerdigt sind, gingen iranische Pilger nicht zu den Gräbern von Ibrāhīm und Ismāʿīl, den Söhnen des Imām Mūsā al-Kāẓim, denn sie hatten sich gegen ihren Bruder ʿAlī Riḍā, den achten Imam gestellt. Es ist auch nicht bekannt, dass iranische Pilger nach Ḥilla gingen. Vgl. Morikawa 2012: 57ff.

[625] Vgl. Morikawa 2012: 55.

[626] Vgl. Morikawa 2012: 58f.

[627] Wie bedeutend die Pilger für die Wirtschaft dieser Regionen waren, zeigte sich u.a. 1877 als Iran den Gläubigen untersagte, die Wallfahrt in den Irak aufgrund einer Choleraepidemie zu unternehmen und anwies, stattdessen nach Maschhad zu pilgern. Vgl. Nakash 2003: 167.

[628] Vgl. Nakash 2003: 166.

[629] Eine Beschreibung der Riten in Naǧaf und Karbalāʾ sind von Ḥağğī Pīrzāda überliefert. Vgl. Nakash 2003: 143.

[630] Vgl. Algar 2012a.

rakʿa gefolgt und mit einem Bittgesuch für den Propheten und der Fürsprache seiner Familie sowie der Lobpreisung Gottes beendet.[631]

Eine wichtige Funktion für den Pilger haben schriftliche Pilgerführer oder Handbücher (arab. *kutub al-ziyārāt*). Sie geben erfahrenen Pilgern den Ablauf vor und sind Stützen hinsichtlich der Rezitation von Gebeten und Segenssprüchen. Diese Bücher sind dabei von vielen verschiedenen Traditionen beeinflusst und etablierten sich mit der Zeit als Devotional-Genre. So gibt es Pilgerbücher für die verschiedenen Städte wie Damaskus, Aleppo, Kūfa oder Naǧaf. Über die richtige Befolgung der Riten wachten schiitische Gelehrte, die in der Regel auch die Pilgerbücher schrieben. Auch Pilgerführer stützten sich auf diese Bücher, wenn sie nichtalphabetisierte Pilger während des Pilgerns anleiteten.[632]

Auch nicht-Schiiten kombinierten die Reise zum Haus Gottes mit dem Besuch von Schreinen bedeutender religiöser Autoritäten und Persönlichkeiten wie etwa Sufis, die auf der Reiseroute oder in ihrer Nähe lagen.[633] Neben diesen Stätten gibt es noch zahlreiche weitere heilige Orte von Sunniten oder Sufi-Heiligen. Laut der Aufzeichnungen der osmanischen Regierung gab es mehr als 150 Gräber und *maqāms* in der Provinz Bagdad im 19. Jahrhundert.[634]

Neben den Orten in Mekka und im Umland, die zum Ritus der Ḥaǧǧ gehören, befinden sich dort noch weitere Pilgerstätten, die im Rahmen der *ziyāra* besucht wurden. Obwohl sich die eigentliche Ḥaǧǧ nur auf die Stadt Mekka bezieht, spielt Medina ebenfalls eine bedeutende Rolle und bildet gemeinsam mit Mekka die *ḥaramayn* (die zwei heiligen Orte).[635] Den Wallfahrtsstätten dort statteten Pilger vor oder nach der Ḥaǧǧ einen Besuch ab, je nachdem, aus welcher Richtung sie angereist kamen.[636]

Das Grab des Propheten Muhammad in der Masǧid an-Nabawī von Medina spielt in diesem Zusammenhang – seit seiner zunehmenden Verehrung im 19. Jahrhundert – eine zentrale Rolle für alle Pilger.[637] Neben dem Propheten befinden sich dort ebenfalls die

[631] Vgl. Sachedina 2012.
[632] Vgl. Meri 2012.
[633] Vgl. Slight 2015: 55; Chiffoleau 2015: 24f.
[634] Vgl. Morikawa 2012: 43.
[635] Vgl. Chiffoleau 2015: 25. Zwar liegt Medina außerhalb des sakralen Radius, der Mekka umgibt, jedoch ist auch das Betreten Medinas für Nichtmuslime verboten.
[636] Diejenigen, die von Norden her, also aus Syrien oder dem Irak kamen, machten dort vor ihrer Pilgerfahrt in Mekka halt, ägyptische und afrikanische Pilger, die über das Rote Meer kamen, sowie die aus dem Jemen schlossen einen Besuch in Medina an. Vgl. Peters 1994: 100.
[637] Vgl. Slight 2015: 55, der sich auf „Sacred Geography" von Annemarie Schimmel bezieht; Ende 2012; Peters 1994: 100.

Gräber von Abū Bakr und ʿUmar, den beiden Nachfolgern Muḥammads gemäß der sunnitischen Auslegung.[638] Auch der Baqī-Friedhof in Medina war Ort des Pilgerns, wo Gefährten und Familienmitglieder des Propheten, u.a. dessen Sohn Ibrāhīm liegen sollen und sich die Mausoleen der vier schiitischen Imame befinden. Die Pilger gingen auch in das dortige, heute nicht mehr existierende Bayt al-Aḥzān (arab., Haus der Trauer) und zum nicht einwandfrei identifizierten Mausoleum der Fāṭima al-Zahra, der Tochter Muḥammads, sowie zu den Gräbern Uḥuds, einem Märtyrer, und dem des Ḥamza.[639]

4.3 Reisebeschreibung zur Qajarenzeit

Die im vorangegangenen Kapitel ausführlich behandelte stetig wachsende, vereinfachte und kostengünstigere Mobilität zog eine ansteigende Zahl von Reisenden mit sich[640], wodurch vor allem die Gruppe derjenigen heterogener wurde, die sich Langstreckenreisen leisten konnten. Dies führte dazu, dass ein Milieu des Reiseschreibens entstand, das ebenso heterogen war wie die Gruppe der Reisenden, und wodurch wahrscheinlich auch eine heterogenere Leserschaft nun Zugang zu diesen Texten hatte. Während die Texte früher in direkter Verbindung zum Hof standen, änderte sich dies, weil Reisen nun keinen solch exklusiven Charakter hatte, und weil der Druck die Verbreitung wesentlich vereinfachte und quantifizierte.[641] Aus den nicht-höfischen Reiseberichten ist herauszulesen, dass die Texte, die am Hofe Nāsir ad-Dīn Šāhs produziert wurden, nicht nur für die Lektüre der Höflinge gedacht war, sondern dass die Grenze des höfischen Lebens und Schaffens durchaus permeabel war und sich eine breitere Leserschaft für sie interessierte. So müssen die beiden Reiseberichtsautoren Pīrzāda[642] und Sahāfbāšī[643] beispielsweise solche Berichte gekannt haben, da sie Informationen daraus in ihre eigenen Berichte einfließen ließen.[644] Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass Reiseautoren Berichte ihrer Vorgänger kannten. So verzeichnet Amīn ad-Daula (1844-

[638] Vgl. Chiffoleau 2015: 24.
[639] Vgl. Chiffoleau 2015: 24; Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 99f.
[640] Siehe u.a. Sohrabi 2012: 105.
[641] Vgl. Sohrabi 2012: 106. Rasūl Ğaʿfariyān allerdings merkt an, dass während der Qajarenzeit nur einige Berichte öffentlich bekannt waren. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 12.
[642] Ḥāǧǧī Muḥammad ʿAlī Pīrzāda Nāʾīnī (1835-1903) begab sich 1886 auf eine dreijährige Reise und verfasste einen Bericht darüber. Siehe näher: Pistor-Hatam 2003; Sohrabi 2012: Kapitel 5.
[643] Ibrāhīm Sahāfbāšī, ein Händler, reiste 1897 um die Welt. Vgl. Sohrabi 2012: 109.
[644] Vgl. Sohrabi 2012: 113f.

1904), qajarischer Staatsmann[645], beispielsweise, dass er keine Beschreibung der Gebäude von Medina vornehme, da dies bereits schon festgehalten wurde.[646]

Eine Verbreitung und in gewisser Weise eine zunehmende Selbstverständlichkeit des Verfassens dieser Textform zeigt sich auch darin, dass Berichte aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wie das *Hayratnāma*[647] oder das *Čahārfaṣl*[648] mit einer Rechtfertigung darüber beginnen, warum der Autor nun diesen Text verfasst. Dieses Merkmal verflüchtigt sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts unter Nāsir ad-Dīn Šāh, denn Schreiben über Reisen hatte sich verbreitet und der *safarnāma* (in der Regel übersetzt mit Reisebericht) als Textgattung schien sich – zumindest innerhalb der alphabetisierten Elite – etabliert zu haben.[649]

Mit den veränderten Reisebedingungen erfolgte auch eine Transformation des Vokabulars und der Konzepte. Durch die neuen Transportformen beispielsweise wurde zunehmend auf Lehnübersetzungen aus europäischen Sprachen zurückgegriffen wie etwa *vāpūr* (aus dem Franz. *bateau à vapeur*, Dampfschiff) oder Streckeneinheiten wie *kīlumitr* (Kilometer) wurden zumindest zusätzlich zu muttersprachlichen Einheiten wie *farsaḫ* genutzt.[650] Mit Begriffen für Zeitangaben verhält es sich ebenso, indem immer häufiger *anno domini* angegeben wird, bzw. europäische Monatsnamen.[651]

Nāṣir ad-Dīn Šāh selbst pflegte und förderte diese Kultur des Reisebeschreibens. So ist eine Vielzahl von Berichten über seine Reisen nach Europa, zu den ʿAtābāt im Irak oder über Reisen innerhalb Irans überliefert. Außerdem gab er viele geographische Werke und Übersetzungen zu einschlägigen Themen in Auftrag.[652]

Auch die Reiseaktivitäten von Pīrzāda bzw. sein Schreiben darüber gilt Naghmeh Sohrabi als Anhaltspunkt für eine vermehrte Schreibtätigkeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, denn er verfasste erst einen Bericht über seine zweite Reise 1897. Reisen und darüber Schreiben schien somit ab den 1880er Jahren stärker miteinander einherzugehen und wurde in einigen Kreisen zu einer Art Statussymbol des jeweiligen

[645] Vgl. Daniel 2002: 219.
[646] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 15.
[647] 1809 verfasst von Mīrzā ʿAbdulḥassan Ḫān Ilčī, iranischer Außenminister. Vgl. Sohrabi 2012: 21.
[648] Verfasst von Mīrzā Fattāḥ Ḫān Garmrūdī, der unter Muḥammad Šāh (reg. 1834-1848) 1838 Teil einer Delegetation zum Hof Königin Viktorias nach Großbritannien war. Siehe näher: Sohrabi 2012: Kapitel 3.
[649] Vgl. Sohrabi 2012: 122. Das Genre fand gegen Ende des 19. Jh. auch Einzug in fiktionale Erzählungen, wie etwa die fiktive Reisebeschreibung des Zayn ad-Dīn Marāġaʿī. Vgl. Sohrabi 2012: 122.
[650] Vgl. Green 2014: 28f.
[651] Vgl. Green 2014: 29f. So z.B. in den Berichten von Ṭabāṭabāʾī und Hidāyat. Vgl. Green 2014: 29.
[652] Vgl. Sohrabi 2012: 75.

Autors.[653] Die Autoren der uns bekannten Berichte gehörten der qajarischen Elite an. Sie waren entweder Schahs und Prinzen oder Funktionäre in der Regierung, Diplomaten, Militärangehörige, Sekretäre und Schreiber, die oftmals in einer Entourage mitreisten, Gelehrte und Händler, hin und wieder Sufis und Frauen der Oberschicht, die entweder zur Königsfamilie gehörten, oder Frauen und Töchter der breiteren Elite.[654]

Dieser signifikante Ansprung im Verfassen von Reiseliteratur lässt sich anhand des Quellenkorpus aus Manuskripten und edierten Texten nachvollziehen. Dies wird u.a. in dem Register persischer Manuskripte von Aḥmad Munzavī[655] von 1995 deutlich, das u.a. ein Verzeichnis von Reiseberichtsmanuskripten enthält, die aufzeigen, dass, so vielfältig Reisen und Reiseziele waren, so mannigfach auch Berichte über Reisen erhalten sind. Allein in seinem – wenn auch unvollständigen – Katalog sind 270 Manuskripte gelistet, die in die Rubrik *safarnāma* fallen. 41 von ihnen stammen aus vor-qajarischer Zeit (d.h. timuridischen und safavidischen Ursprungs) oder wurden von Indern auf Persisch geschrieben. Von den qajarischen befassen sich 75 mit Reisen innerhalb Irans, 20 mit der Pilgerfahrt nach Mekka, zehn mit der zu den schiitischen Pilgerorten im Irak[656] und 34 mit Fahrten nach Indien und Zentralasien. 26 Texte schließlich berichten über Reisen nach Europa.[657] Dass der Korpus mittlerweile jedoch weitaus größer ausfällt, belegt u.a. der Bestand der Nationalbibliothek Irans, der sowohl Editionen als auch Handschriften umfasst.

Berichte über Reisen sind in vielfältiger Form verfasst: Briefe, als Beiträge in Zeitungen, in Buchform, wo nur über die Reise berichtet wird, als Teil von Memoiren oder auch im qajarischen Kontext in oraler Form. Dabei sind insbesondere die in Buchform verfassten Darstellungen nicht unbedingt eindeutig einer Textgattung zuzuordnen, sondern viel mehr als Hybrid anzusehen, sowohl was Form aber auch die Funktion der Texte betrifft. So weist der Text von Garmrūdī auf einen Typus des *geographical mappings* hin, da sich dort Reisebericht und geographischer Text miteinander verbinden – ein Phänomen, das

[653] Vgl. Sohrabi 2012: 110.

[654] Eine – wenn auch unvollständige – Liste von Reiseberichtsautoren findet sich bei Afshar (2002). Anzumerken ist, dass auch Frauen Teil der Entouragen waren, wenn auch bislang wenig zu dieser Personengruppe bekannt ist, außer ggf. ihre flüchtige Erwähnung. Siehe die Zusammensetzung der Reisegruppen der drei Pilgerinnen. Schriften aus ihrer Feder sind bislang jedoch noch nicht entdeckt.

[655] Vgl. Munzavī 1995.

[656] Die aktuellste Liste von Pilgerberichten zu den ʿAtabāt aus der zweiten Hälfte des 19. Jh. findet sich bei Morikawa (2012: 45f.).

[657] Siehe auch Daniel 2002. Anzumerken ist, dass die meisten Studien zu Reiseberichten über Europareisen angefertigt wurden, obwohl diese nur ca. 10% des Fundus ausmachen. Vgl. Daniel 2002: 219.

in den Reisetexten des späten 19. Jahrhunderts verstärkt auftrat.[658] Dieser Text zeigt ebenfalls die verschiedenen Funktionen auf, die solche Texte haben können.[659]

Geknüpft an Entwicklungen in der persischen Prosaliteratur im 19. Jahrhundert (siehe ausführlicher Kapitel 5.3) findet auch hinsichtlich des Reiseschreibens eine Stilveränderung statt. Während zuvor die Texte in Versform und sehr blumig verfasst wurden, wandelte sich die Konvention hin zu einer simplen, schmucklosen Form der Prosa (*sadā nivisī*).[660] Maryam ʿĀmilī Riḍāyī zufolge fanden in Iran mit dem intensivierten Kontakt zu Europa seit der Zeit ʿAbbās Mīrzā neue gesellschaftspolitische Themen und im Bereich der Literatur neue Stile Einzug, wie etwa der schlichte Prosaschreibstil, der auch für die vorliegenden Texte von Bedeutung ist. Reiseberichte aus der Zeit Muḥammad Šāhs beispielsweise weisen bereits einen schlichteren Stil auf. Maßgeblich für diese Veränderungen waren hauptsächlich zirkulierende Prosa-Übersetzungen aus europäischen Sprachen ab Mitte des 19. Jahrhunderts, im Ausland lebende Intellektuelle sowie die Entstehung moderner Druckereien und die Verbreitung von Zeitungen.[661] Während Texte zuvor in einer eher hochtrabenden, schwülstigen Sprache verfasst wurden, zeichneten die im neuen Trend verfassten Texte eine einfache, beinahe schon umgangssprachliche Schreibweise aus.[662] Zudem verbreiteten sich in diesem Zusammenhang zunehmend neue Genres in Prosaform, wie Reisebericht (*safarnāma*), Tagebuch (*rūznāma*) und Memoiren (*ḫāṭirāt*), die ebenfalls im einfachen Sprachstil, nahe der Sprache der Massen, verfasst wurden.[663] Die Beobachtungen ʿĀmilīs beziehen sich vor allem auf die von Männern verfassten Schriften, die Einfluss auf die Schreibtätigkeit von Frauen hatten und als Vorbilder dienten. Berücksichtigt man den derzeit zugänglichen Quellenkorpus von Frauen, so gibt es einen safawidischen Text, der in Versform abgefasst ist und dann erst wieder die hier analysierten Pilgerberichte und weitere in Prosa verfasste Berichte von Frauen (siehe zum Quellenkorpus Kapitel 2.1 und 5), gegen Ende des 19. Jahrhunderts, also zu einer Zeit, in der sich allgemein Prosa für die Reiseberichtsschreibung durchgesetzt hatte.

[658] Vgl. Sohrabi 2012: 70. Valeska Huber merkt an, dass Erkundungen und Kartographieren im mittleren Drittel des 19. Jhs. vor allem unter den imperialen Mächten auch einen Aufschwung erlebten. Vgl. Huber 2013: 12.
[659] Vgl. Sohrabi 2012: 65; siehe auch Kapitel 3.
[660] Vgl. Sohrabi 2012: 74.
[661] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 69f.
[662] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 70.
[663] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 71.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehörten Reiseerzählungen nicht zu den traditionellen Genres der persischen Prosaliteratur, da es William Hanaways Ansicht nach eine zu geringe Anzahl an Berichten gab, um sie als ein eigenes Genre zu definieren. Dies änderte sich jedoch, wie eingangs dargestellt, beträchtlich Mitte des 19. Jahrhunderts.[664] Das Hauptaugenmerk in seiner Untersuchung liegt auf den formalen Charakteristika von persischen Reiseberichten, für die er folgende grundlegende formale Merkmale benennt:[665]

Die Texte sind in Prosa sowie in der ersten Person Singular verfasst.[666] Die formale Ordnung der Berichte entspricht in der Regel der Chronologie der Reise, d.h. die Anordnung der Einträge spiegelt die Reise von Anfang bis Ende, teils inklusive täglicher – wenn auch ausgewählter – Erfahrungen, wieder. Neben der Schilderung der Tagesabläufe sind Informationen zu Distanzen, Qualität von Unterkunft und Speisen, Beschreibungen von Landschaften, Städten und Sehenswürdigkeiten prominent vertreten. Auch Erzählungen von offiziellen Treffen mit wichtigen Persönlichkeiten oder enzyklopädische Einträge zur Geschichte einer besuchten Stadt oder Region finden häufig Eingang in die Texte.[667]

Die Erzählzeit tritt laut Hanaway meist in Form einer linearen Narration mit geringer Flexibilität auf. Entsprechend der Charakteristika damaliger Prosa sind temporale Sequenzen das organisierende Prinzip, so dass die Berichte nur wenige Anachronien aufweisen.[668]

Die Wiedergabe bzw. Konstruktion von Dialogen zählt ebenfalls zu den Merkmalen der Texte,[669] wie auch das Einflechten von Gedichten, die entweder von den Autoren selbst verfasst wurden, oder bekannte Dichtung, die zitiert wird.[670] Ein weiteres Stilelement ist das *understatement*, das Hanaway in vielen persischen Berichten aus dem 19. Jahrhundert ausmachen konnte.[671] Die Texte weisen darüber hinaus einen dynamischen Charakter auf, was bedeutet, dass die Texte eine geringe Reflektion z.B. über die Bedeutung der Reise

---

[664] Vgl. Hanaway 2002: 249.
[665] Es ist anzumerken, dass kaum ein Text alle diese Merkmale aufweist, dies aber diejenigen Merkmale sind, die William Hanaway nach prominent in Reiseberichten vorzufinden sind.
[666] Vgl. Hanaway 2002: 251, 252, 254, 265.
[667] Vgl. Hanaway 2002: 255.
[668] Vgl. Hanaway 2002: 257.
[669] Hanaway merkt ferner an, dass es zu dieser Zeit noch keine Konventionen für die direkte Rede in der persischen Prosa gab; lediglich in Texten von Geschichtenschreibern ließ sie sich finden, was der gebildeten Schicht jedoch kaum geläufig gewesen wäre. Vgl. Hanaway 2002: 252ff.
[670] Vgl. Hanaway 2002: 265.
[671] Vgl. Hanaway 2002: 256f.

oder des Erfahrenen für den Autor und sein Leben aufweisen, sondern die Reise eher tagebuchähnlich chronologisch festhalten.[672] Nicht zuletzt weist Hanaway auf die Motivation für das Schreiben der Berichte hin. Diese sei didaktischer Natur, da die untersuchten Berichte anderen Reisenden offensichtlich als Ratgeber dienen sollten.[673]
Elton Daniel ergänzt zu Hanaways Typologie zwei Formen von Pilgerberichten, die sich während der Qajarenzeit etablierten. Der erste Typ hat demnach Züge eines klassischen Reiseführers oder Reisehandbuchs für Pilger. Der Erzähler tritt in den Hintergrund, so dass vornehmlich pragmatische Informationen, wie etwa Organisation und Ablauf der Reise, Informationen zu Währungen, Ausgaben, oder Schilderungen von für den Reiseablauf wichtigen Situationen, wie etwa an Grenzübergängen, dominieren und weniger die persönliche Welt des Erzählers. Der zweite von Daniel beschriebene Typ Pilgerbericht weist Charakteristika eines Tagebuchs auf. Hier stehen persönliche Erfahrungen und Empfindungen des Autors im Vordergrund, so dass sie stark die vom Verfasser erlebte subjektive Reisewirklichkeit widerspiegeln. Hierzu gehören beispielsweise der persönliche Tagesablauf, welche Speisen der Autor zu sich nahm, Konversationen, die er führte, und die eigene gesundheitliche Verfassung.[674]
Auch für die Kategorie der Pilgerberichte zeigt Daniel Unterschiede auf. Während in einigen Schriften die Pilgerfahrt an sich, das Ausüben der Rituale und die Spiritualität im Allgemeinen, kaum Erwähnung findet und die Pilgerfahrt zwar den offiziellen Anlass, nicht aber unbedingt die Motivation des Reisens darstellt, werden in anderen Büchern Rituale ausführlich beschrieben und diskutiert.[675] In dieser Hinsicht unterscheiden sich davon sicherlich noch einmal die Berichte über die Wallfahrt zu den schiitischen heiligen Stätten im Irak, die explizit den schiitischen Charakter der Pilgerfahrt offen legen.[676] Besonders sind sicherlich auch die Besuche von Stätten, die für Schiiten oder Iraner von großer Bedeutung waren, wie etwa der Baqīʿ Friedhof in Medina oder das Grab von Aḥmad Aḥsāʾī.[677]
Die Berichte unterscheiden sich, auch verglichen mit nicht-persischen Texten, kaum hinsichtlich der besuchten Plätze und beobachteten Szenen.[678] Dies ist grundsätzlich erst

[672] Vgl. Hanaway 2002: 251, 252, 254, 265.
[673] Vgl. Hanaway 2002: 255.
[674] Vgl. Daniel 2002: 224.
[675] Vgl. Daniel 2002: 224.
[676] Vgl. Daniel 2002: 224.
[677] Vgl. Daniel 2002: 224.
[678] Vgl. Daniel 2002: 224f.

einmal nicht erstaunlich, denn schließlich beinhaltet die Pilgerfahrt eine festgelegte Auswahl an Orten und Riten. Zudem kann durchaus die Frage gestellt werden, inwieweit bestimmte Arten der Darstellung nicht zu Topoi geworden sind, so dass sich eine Abwandlung in der Narration von selbst ausschloss.
Für den iranischen Kontext ist eine Zunahme an Pilgerberichten für die letzte Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verzeichnen. Dies ist laut Daniel auf den allgemeinen Pilgerverkehr in dieser Zeit zurückzuführen, was sich wiederum mit den geopolitischen und technologischen Entwicklungen erklären lässt. Aufgrund der verbesserten Beziehungen Irans zu seinen osmanischen Nachbarn, änderte sich die Sicherheitslage persischer Pilger zunehmend positiv. Daneben spielten technologische Fortschritte wie die Einführung eines Schienennetzes in Teilen des zu durchquerenden Gebiets, so wie auch die Nutzung von Dampfschiffen auf den Seewegen eine maßgebliche Rolle.[679]

Die Themen der Berichte sind vielfältig und von der Motivation bzw. vom Zweck des Reisens, der Strecke und dem Ziel abhängig. Pilgern stellte einen Grund dar. Zwar finden sich in diesen Berichten auch sehr viele andere inhaltliche Themen, jedoch berichten sie natürlich alle von den besuchten heiligen Stätten und der Pilgererfahrung. Tourismus, Jagd und allgemeine Ausflüge stellen eine andere Kategorie dar. Aus Missionen und Gesandtschaften sind ebenfalls Berichte hervorgegangen, die sowohl persönlicher Natur als auch Auftragswerke gewesen sein konnten. Aber auch für ihre Ausbildung, zum Studium und aus gesundheitlichen Gründen fuhren Iraner vornehmlich ins Ausland und schrieben über ihre Erfahrungen.[680]
Merkmal vieler Berichte aus dem 19. Jahrhundert jedoch sind detaillierte Einträge über die Bewegung durch den geographischen Raum, die nahezu täglich in den Beschreibungen vorkamen.[681] Distanzen schienen ein wesentliches Merkmal für Reisetexte zu sein, denn selbst Garmrūdī führt sie in seinem Werk, das laut Naghmeh Sohrabi als ein Hybrid von Reisetext und geographisches Werk bezeichnet werden kann, immer wieder Distanzen zwischen den jeweiligen Orten an. Dies ist auch eines der (wenigen) Merkmale, das im späten 19. Jahrhundert erhalten blieb und sich als eines der sehr wenigen Kriterien benennen lässt, das Reisetexte und Memoiren voneinander unterscheidet.[682] So ist ein

[679] Vgl. Daniel 2002: 225.
[680] Vgl. Afshar 2002: 161f.
[681] Vgl. Sohrabi 2012: 54.
[682] Vgl. Sohrabi 2012: 58f. Der Informationsgehalt von Reiseberichten, z.B. die Auskunft über Distanzen wird nicht nur von später Reisenden genutzt, sondern auch von Autoren anderer Werke, selbst anderer Genres.

Charakteristikum der nāṣirī-Zeit (1848-1896) der geographische Inhalt.[683] Die Auskunft über Routen und Distanzen war für die imperialen Narrative ein Zeichen für *mapping*, *border* und geographische Informationen. Gegen Ende der *nāṣirī*-Herrschaft können diese Angaben als ein klares Charakteristikum für einen Reisebericht gesehen werden, im Gegensatz zu Memoiren, wo beispielsweise Daten eine wichtige Rolle spielten. Distanzen wurden zur Trope des Genres Reisebericht.[684]
Themen, die allgemein, gleich welchem Zweck die Reise diente, immer wiederkehren, sind Klima und Landschaft, Beschreibungen von Orten, Unterkünften, Begegnungen mit Menschen, Preise, lokale Gewohnheiten und Bräuche, Produkte, Geschichte sowie seltsame und wunderbare Dinge[685].[686]

Die *Safarnāmahā-yi Ḥaǧǧ-i Qājārī*-Anthologie[687] von Rasūl Ǧaʿfariyān[688] zeigt mit ihren 50 Ḥaǧǧberichten aus der Qajarenzeit die Fülle an Texten auf, die bislang nur diejenigen wiederspiegelt, die dem Herausgeber zugänglich waren. Jedoch veranlassen diese ihn dazu, die Ḥaǧǧliteratur als zentrales Produkt der Qajarenzeit zu verstehen.[689]
Die ältesten Berichte, die uns aus der Qajarenzeit bekannt sind, stammen von Ḥaǧǧ ʿAlī Ḫān Iʿtimād as-Salṭana[690] (1847) und Muḥammad Walī Mīrzā[691] (1844). Der aufgrund seiner Reichhaltigkeit an Informationen zur Ḥaǧǧ, über *fiqh* und Geschichte wohl bekannteste Bericht ist laut Ǧaʿfariyān[692] von dem Gelehrten Farhād Mīrzā Muʿtamad ad-

So übernahm Riżā Qulī Ḫān Hidāyat in seiner Chronik *Rawżat aṣ-ṣafāʾ-yi nāṣirī* im späten 19. Jh. die geographischen Beschreibungen aus dem Bericht von Garmrūdī. Allgemein ist im späten 19. Jh. ein großes Interesse an geographischem Wissen vorhanden. Vgl. Sohrabi 2012: 59f.
683 Vgl. Morikawa 2012: 92.
684 Vgl. Sohrabi 2012: 110. Zu bedenken bleibt allerdings, dass Reiseberichte durchaus auch eine Vielzahl an Daten enthalten (können), wenn auch diese sich in der Regel auf den Zeitraum der Reise beschränken.
685 Bücher von Wundern (arab. *ʿaǧāʿib*) sind ein Genre der mittelalterlichen islamischen Literatur, deren Merkmale sich auch in Reiseliteratur und Geographien finden lassen. Allerdings ist Sohrabi der Meinung, dass sich in den Reiseberichten durch das 19. Jh. hinweg eine Veränderung nachvollziehen lässt, wonach die Auffassung von Wunder zunächst das beschrieb, was dem Autor und Leser unbekannt war und später nicht mehr nur das Unbekannte bezeichnete, sondern den Autor als Wissen über Europa besitzend kennzeichnete. Vgl. Sohrabi 2012: 31, 38.
686 Vgl. Afshar 2002: 162.
687 Eine weitere jedoch weniger umfangreiche Auflistung führt Daniel (2002), der sich auf Munzavī (1995) und Storey (1984) stützt.
688 Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010].
689 Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 7. Ǧaʿfariyān merkt in seinem Vorwort ebenfalls die Vielzahl von Pilgerberichten aus der Era Pahlavi an, die jedoch noch nicht umfassend lokalisiert und in einem gesammelten Band herausgegeben wurden.
690 Titel des Pilgerberichts: *Safarnāma-yi Makka*. Er war der Vater des bekannten Qajarenfunktionärs Muḥammad Ḥassan Ḫān Iʿtimād as-Salṭana (Sanīʿ ad-Daula) und schrieb diesen Bericht auf Anfrage seines Sohnes. Vgl. Daniel 2002: 220.
691 Sohn des Qajarenprinzen in Tabriz ʿAbbās Mīrzā.
692 Vgl. Ǧaʿfariyān 1389 [2010].

Daula[693] (gereist 1875), der darüber hinaus als Beispielexemplar für spätere Reisende diente[694].

Die Ḥağğ- bzw. Pilgerberichte bilden eine Bandbreite von Themen ab, für die sich die Reisenden interessierten, bzw. von denen die Reisenden ausgingen, dass sich ihre Leserschaft dafür interessiert. Sie beinhalten Informationen über die Ḥağğ und das religiöses Leben an sich, über die bereisten Städte und Stationen, insbesondere natürlich die heiligen Stätten, ethnographische Informationen zu durchreisten Gebieten aber auch zu Pilgergruppen. Ein starker Schwerpunkt liegt auch auf den Problemen und Beschwerlichkeiten des Reisens. Manche enthalten auch Karten und Pläne der sakralen Orte oder die späteren sogar Photos.[695]

Wie auch im Falle der Berichte über nicht-sakrale Reisen, kann davon ausgegangen werden, dass die Autoren Kenntnis von früheren Berichten hatten. Dies zeigt der Text von Mīrzā Dāwūd aus dem Jahr 1378 auf, der insgesamt 20 andere Berichte in seiner Einleitung, u.a. die von der Tochter von Farhād Mīrzā, Sakina Sulṭān und ʿAlaviyya Kirmānī nennt.[696]

Die Ḥağğberichte jedoch bilden in keinster Weise die große Bandbreite an Pilgern und ihre Erfahrungen ab – was auch für die Berichte über Reisen zu nicht-sakralen Orten gilt. Die meisten wurden von Regierungsbeamten und anderen Funktionären geschrieben und erstaunlich wenige sind von religiösen Gelehrten bekannt, noch weniger aus der normalen Bevölkerung, obwohl diese sehr wohl gereist ist und sicherlich auch Aufzeichnung gemacht hat.[697] Dass diese Autorenschaft nichts über die Realität von Pilgerfahrten bzw. ihre Teilnehmer aussagt, zeigt sich deutlich in Berichten, die Angaben zu Mitreisenden machen. So erfahren wir aus einem Bericht, dass ein Großgrundbesitzer aus Isfahan mit einer Entourage von 150 Pächtern auf Ḥağğ ging. Auch Farāhānī berichtet von nur wenigen Funktionären und Gelehrten, die 1885 Teil seiner Pilgergruppe waren. Er nennt in seinem Bericht drei geistliche Gelehrte, vier Bürokraten und zwei Ehefrauen von Würdenträgern in einer Gruppe von mehr als 3000 Pilgern.[698] Der Umstand, dass fast

[693] Titel des Reiseberichts: *Hidāyat ad-sabīl va kifāyat ad-dalīl* (1877), herausgegeben von Farhād Mīrzā Muʿtamad ad-Daula (1366 [1987]). Qajarenprinz und Funktionär, der Sohn von ʿAbbās Mīrzā und Onkel von Nāšir ad-Dīn Šāh. Vgl. Afshar 2002: 151; Daniel 2002: 221.
[694] Daniel nennt hier als Beispiel Farāhānī (gereist 1885/6), der weite Passagen von ihm übernommen hat. Vgl. Daniel 2002: 221.
[695] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 16ff.
[696] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 18.
[697] Vgl. Daniel 2002: 223. Nach Daniel sind einige solcher Beispiele in der Bibliographie von Āqā Buzurg Ṭihrānī (1936) gelistet. Vgl. Daniel 2002: 223, FN 32.
[698] Vgl. Farahani 1991:191f.

ausschließlich die Schriften von Beamten und Aristokraten überliefert sind, liegt nicht zuletzt darin begründet, dass diese eher in öffentlichen Sammlungen überlebten und somit zugänglich sind, andere jedoch nicht mehr erhalten sind oder in privaten Sammlungen auf ihre Entdeckung warten.[699]

5. Qajarische Frauen gegen Ende des 19. Jahrhunderts

Das vorliegende Kapitel behandelt den zweiten Themenkomplex im Rahmen des historischen Hintergrunds, der für die Analyse der drei Reiseberichte aufzubereiten ist. Während Kapitel 4 sich mit den historischen Zusammenhängen zum Thema Reisen und Pilgern zur Qajarenzeit befasste, widmet sich dieses nun den Lebenswelten qajarischer Frauen Ende des 19. Jahrhunderts, denn die Bearbeitung und Analyse der Quellen erfolgt mit Ansgar Nünning[700] unter der Prämisse, dass der biographisch-soziale Hintergrund der Autorinnen maßgeblich Einfluss auf die Darstellung ihrer Reise und Erfahrungen in Form des Berichts hatte. Sowohl Reisen als auch Schreiben werden als präfiguriert erachtet, weshalb sich das vorliegende Kapitel sowohl der Reisetätigkeit qajarischer bzw. iranischer Frauen vor dem 20. Jahrhundert widmet, wie auch auf Schrifttum und Autorenschaft von Frauen eingeht. Gleichzeitig ist dieses Kapitel als historischer Kontext für die Analyse der Konzepte Mobilität, Räume und Interaktion/Handlungsspielraum und die Bedeutung, die *gender* und soziale Schicht innerhalb der Gesellschaft hatten, gedacht. Nach einigen allgemeineren Anmerkungen zu weiblichen qajarischen Lebenswelten gliedert sich dieser historische Überblick in die für die vorliegende Arbeit relevanten drei Themenbereiche: 1. Räume und Handlungsoptionen, 2. Mobilität und Reisen und 3. Schrifttum und Autorenschaft, die sich durchaus überschneiden, bzw. eng miteinander verknüpft sind.

Heterogene weibliche Lebenswelten

Wie frühere Publikationen insbesondere hinsichtlich der Geschichtsschreibung vor der Konstitutionellen Revolution (1905–1909) in Iran vielfach gezeigt haben, wird die Pluralität weiblicher Lebenswelten oftmals ignoriert bzw. nicht thematisiert.[701] Vor allem

[699] Vgl. Daniel 2002: 223.
[700] Siehe näher Kapitel 3.
[701] Eine ausführliche Problematisierung hierzu ist bei Khosravie (2012: 52-55) zu finden.

bis in die 1990er Jahre[702] wurde eine sehr stereotype Narration einer iranischen Frauengeschichtsschreibung verfolgt, die die Revolution als Marker für das „Erwachen" der Frauen ansah, was „Passivität" vor eben jener Zeit suggeriert.[703] Diese binäre Positionierung für Verhältnisse vor und nach der Verfassungsrevolution bezieht sich dabei nicht nur auf die Frage nach der Situation von Frauen, wie Naghmeh Sohrabi im Kontext von Reiseberichten zeigt.[704] Dieser politisch-historische Einschnitt fungierte somit lange Zeit als Linse, die die vorrevolutionäre Zeit in vielfacher Hinsicht verfälscht, oder zumindest undifferenziert darstellte.[705] Hinzu kommt, dass eine koloniale oder orientalistische Perspektive in solchen Studien ebenfalls unreflektiert bleibt.[706]

Jenseits dieser simplifizierenden Blickwinkel und Darstellungen bleibt jedoch ein allgemeines Problem einer differenzierten Darstellung weiblicher Lebenswelten vor 1900, das vornehmlich in der Begrenztheit, bzw. der Unausgewogenheit historischer Quellen liegt. Zwar haben detailliertere Studien mit unterschiedlichem Umfang in den letzten 15 Jahren[707] zugenommen, jedoch liegt für viele Kontexte kein oder nur ein sehr begrenzter Quellenfundus vor, bzw. sind vorhandene Quellen noch nicht hinreichend ausgewertet.[708] Insbesondere narrative Texte wie Chroniken, Briefe oder Reiseberichte und Memoiren befassen sich vor allem mit den Kontexten von Frauen der Oberschichten bzw. aus royalen Kreisen, was vornehmlich daran liegt, dass die Mehrheit der Frauen und Männer nicht oder in unzureichendem Maße alphabetisiert waren und somit keine Schriften hinterließen.[709] Diejenigen, die schriftliche Zeugnisse hinterließen, entstammten somit dem Umfeld, das sie beschrieben und festhielten. Doch nicht nur Iraner[710] hinterließen Schriften über das Leben von Frauen. Auch Quellen von

[702] Siehe hierzu als Beispiele Bamdad (1977), deren Titel bereits ihre historische Narration andeutet, Qavīmī (1973) oder neuere Sekundärliteratur wie Mahdavi (2003) oder Ettehadieh (2004).
[703] Vgl. McElrone 2005; Khosravie 2012: 53.
[704] Vgl. Sohrabi 2012.
[705] Vgl. McElrone 2005.
[706] Vgl. Khosravie 2012: 53.
[707] Vgl. u.a.: Khosravie 2012; Brookshaw 2013; Milani 2011; Martin 2008; Najmabadi 2005; Amin 2002.
[708] Siehe hier vor allem das umfangreiche Material des Harvard online-Archivs *Women's Worlds in Qajar Iran*: http://www.qajarwomen.org/en/index.html, letzter Zugriff im Oktober 2019.
[709] Zum Thema Bildung siehe zusammenfassend Khosravie (2012: Kapitel 2.1.2) sowie u.a. Ringer (2001) und Rostam-Kolayi (2008b).
[710] Prominentestes Beispiel sind die Tagebucheinträge von Muḥammad Ḥassan Ḫān Iʿtimād as-Salṭana (1843-1896) über seine Zeit in offiziellen Funktionen (u.a. Minister für Presse und Publikation (pers. *wazīr-i inṭibāʿāt* ab 1883) am Hof. Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966; Amin 2002: 23, 261 FN 22; Najmabadi 1993a; 513 FN 17. Ausführlichere Informationen zu Iʿtimād as-Salṭana sowie seinem Tagebuch bieten Amanat (1998) und Kia (2001).
Ein anderes Genre sind Traktate von Intellektuellen, die sich auf die eine oder andere Art kritisch mit der gesellschaftlichen Situation von Frauen in Iran auseinandersetzten. Beispiele sind Mīrzā Fatḥ ʿAlī

europäischen Ärzten, Gattinnen von Gesandten und Reisenden sind überliefert[711], die die Lebensumstände von Frauen reflektieren. Zwar sind all diese Quellen als sehr subjektive, teils sehr orientalistische Sichtweisen zu verstehen, jedoch bieten sie Einblicke aus ganz unterschiedlichen Perspektiven, so dass sie als Quellen einen interessanten polyvalenten Charakter[712] aufweisen. Quellen, die bislang fast vollständig außer Acht gelassen wurden, jedoch auch äußerst aufschlussreich sind, sind ikonographischer Natur.[713] Dies bedeutet in der Konsequenz, dass viele Kontexte zum einen nicht erschließbar sind und zum anderen, leichtfertig und unreflektiert, eine oftmals sogar persönlich-individuelle Perspektive auf alle Kontexte übertragen wird.[714]

Im Gegensatz zu der oben erwähnten simplifizierten Darstellung und trotz der schwierigen Quellenlage muss berücksichtigt werden, dass die Lebenswelten und Identitäten von Menschen von einer Reihe von Faktoren abhängen und sich dementsprechend vielfältig gestalten. Komponenten, die diese Heterogenität ausmachen sind u.a. Ethnizität, Sprache, religiöse Zugehörigkeit, soziale Schicht und Alter. Hinzu kommt die geographische Verortung des jeweiligen Individuums, die ebenfalls Identität, Lebenswelt und Alltag bedingt.[715] Dies bedeutet demnach, dass Lebensumstände, Gestaltungsspielräume, Alltag und Optionen von der Identität der jeweiligen Frau abhingen (und hängen), die durch die oben genannten Faktoren bedingt sind. Jasmin Khosravie illustriert dies eindrücklich: Eine christliche Armenierin der Mittelschicht aus Isfahan, eine iranisch-muslimische Wäscherin aus Teheran und eine Reisfeldarbeiterin

---

Āḫundzādas (1812-1878) *Sih Maktūb* (Drei Briefe) von 1865 oder die Beiträge von Mīrzā Malkām Ḫān (gest. 1908) in seiner Londoner Zeitung *Qānūn* ca. 1890. Vgl. Amin 2002: 8.

711 Als Beispiele können Lady Mary Sheils Aufzeichnungen von 1856, die als Frau eines britischen Diplomaten in Iran verweilte, Isabella Bird Bishops Bericht u.a. über ihre Reise 1890 durch Iran oder Dr. Feuvriers, der 1889-1892 als Leibarzt Nāṣir ad-Dīn Šāhs engagiert war, genannt werden. Vgl. Sheil 1856; Bird Bishop 1891; Feuvrier 1906. Biographische Angaben zu Jean-Baptiste Feuvrier und weiterführende Literatur bietet Calmar (2012), zu Isabella Bird Bishop siehe Scarce (2011) und Roselezam (2012).

712 Dies bezieht sich vor allem auf die einerseits narrative Perspektive der Dokumenttypen und andererseits auf ihren Wert als historische Quelle, wenn beispielsweise Daten und Personen genannt, historische Ereignisse oder etwa Feste beschrieben werden. Zum Quellenwert von Reiseberichten für die Forschung siehe u.a. Agai (2013: 30, 57), der dies anhand eines osmanischen Reiseberichts aufzeigt.

713 Neben Abbildungen in der Sekundärliteratur stellt das Harvard Online-Archiv Women's Worlds in Qajar Iran mittlerweile einen großen Fundus an Bildmaterial zur Verfügung. Siehe http://search.qajarwomen.org/search?lang=en&filter=genres_en:photographs, letzter Zugriff im Oktober 2019.

714 Khosravie (2012: 54) zeigt dies anhand von Mahdavi (1994: 376) auf, die beispielsweise davon ausgeht, dass ihre Ausführungen über die Oberschicht verallgemeinernd auch auf andere Schichten zu übertragen seien.

715 Zur ethnischen, religiösen und sprachlichen Diversität im 19. Jh. sowie ein Überblick über die sozialen Schichten siehe detailliert Abrahamian (1983).

aus Nordiran müssen nicht zwangsläufig Gemeinsamkeiten aufweisen.[716] Doch Lebenswelten und Handlungsoptionen können sich bereits in einem viel kleineren gesellschaftlichen Kontext deutlich unterscheiden, d.h. mit viel geringeren Kontrasten hinsichtlich der geographischen, sozialen, ethnischen und religiösen Faktoren, als in dem Beispiel dargestellt. Wie anhand der drei Reisenden in späteren Kapiteln aufgezeigt werden soll, machen bereits kleine Nuancen Unterschiede aus, selbst wenn Frauen aus vermeintlich sehr ähnlichen Kontexten stammen.

Patriarchale Strukturen

Was jedoch als gemeinsamer Faktor für die Gestaltung der Lebenswelten in der qajarischen Gesellschaft herausgestellt werden kann, sind patriarchalische Strukturen, die zwar auch in vielfältigen Formen auftreten können, die jedoch maßgeblich Konzepte von Weiblichkeit, Männlichkeit, Geschlechterverhältnisse und somit Verhaltensnormen innerhalb der Gesellschaft prägen.[717] Dabei muss bedacht bleiben, dass die Komplexität von internen Machtdynamiken und Hierarchien zwar nicht vollständig bekannt sind, jedoch einige generelle Aussagen über die wesentliche gesellschaftliche Struktur getroffen werden können, in der Frauen lebten. So lebten qajarische Frauen zwar in einer patriarchalischen Gesellschaftsstruktur, was auch bedeutete, dass der Mann Familienoberhaupt und Entscheidungsträger war, jedoch kann anhand der uns heute zugänglichen Quellen[718] für Frauen aus der Oberschicht und auch im Harem konstatiert werden, dass sie sehr wohl Handlungsmöglichkeiten und Einfluss auf Entscheidungen hatten, wie noch aufzuzeigen sein wird.[719]

Im Folgenden soll nun ein Überblick über die gesellschaftlichen Kontexte der drei Reisenden gegeben werden, wobei dies im Bewusstsein getan wird, dass auch diese Darstellung dem Anspruch vollkommener Differenzierung und der Berücksichtigung, dass sich jede individuelle Situation und Bedingungen unterschiedlich gestalteten, nicht vollkommen gerecht werden kann.[720] So sind diese Ausführungen vielmehr als ein

[716] Vgl. Khosravie 2012: 54.
[717] Vgl. Khosravie 2012: 54. Khosravie schreibt, dass Bromberger anhand der Provinz Gīlān an der südwestlichen Küste des Kaspischen Meeres ein Beispiel für eine lokale Prägung von Genderkonzepten und Geschlechterverhältnissen präsentiert. Vgl. Khosravie 2012: 54.
[718] Die Einflussnahme von Frauen und ihre Rolle als Beraterin sind in Bezug auf die Quellen für die Oberschicht gut dokumentiert. Vgl. Dilrīš 1996: 216ff.
[719] Vgl. Khosravie 2012: 85.
[720] So kann beispielsweise der gesellschaftliche Hintergrund der Kirmānerin in Kirmān, vor allem in Bezug auf weibliche Lebenswelten, nicht besprochen werden, da hierzu keine Kontextstudien vorhanden sind. Die bisherigen Untersuchungen beziehen sich in der Regel auf Teheran.

Eindruck zu verstehen, der hier vermittelt werden soll. Auch dieser Überblick wird sich der Darstellung eben dieser elitären Lebenswelten widmen, da die Protagonistinnen dieser Arbeit den oberen Schichten entstammen.[721] Zwei von ihnen haben direkten Bezug zum Hof[722] und auch die Reisende aus Kirmān, ʿAlaviyya Kirmānī, verbrachte während ihres 18-monatigen Aufenthalts in Teheran viel Zeit im königlichen *darbār* (pers. Hof). Es ist demnach auch sinnvoll, vor allem die Welt des höfischen Harems sowie sein unmittelbares Milieu zur Kontextualisierung einleitend zu skizzieren.

5.1 Räume, Interaktion und Handlungsfähigkeit

In diesem Kapitel geht es um die Frage in welchen Räumen sich Frauen aufhielten, mit wem sie interagierten und inwieweit bzw. welche Handlungsmöglichkeiten sie hatten.

5.1.1 Räume und Interaktion

Frauen aus den oberen Schichten und am Hof hatten ihren Lebens- und Alltagsmittelpunkt im sogenannten *andarūn* (pers. das Innere) – auch *ḥaramḫāna* (pers. Harem, Frauengemach) oder *ḥaramsarā* (pers. Haus des Harems) genannt – dem Trakt des Hauses, der nur Frauen vorbehalten war, denn Haushalte waren räumlich getrennt in eben diese Sphäre und den *bīrūnī* (pers. Äußeres), d.h. die männliche Sphäre.[723] Architektonisch wird diese Bauart im iranischen Kontext als *haštḫāna* (übers. achtseitiges/achteckiges Haus) bezeichnet und die Kontrolle über das Kommen und Gehen in diese und aus dieser Sphäre heraus hatten in der Regel Diener bzw. Eunuchen.[724] Allerdings wird und wurde das Konzept und die Institution des Harems sowohl in geographischer Perspektive als auch über die Jahrhunderte hinweg sehr unterschiedlich verstanden und gelebt. Deshalb kann der Harem – und dies belegen auch Texte und Wissen aus dem iranischen Zusammenhang – nicht als ein statischer Raum gesehen werden, sondern als ein sich historisch wandelndes und je nach geographischem und sozialem Kontext variables Konzept. Diese Prämisse erlaubt es uns nun auch, *gendered*

[721] Die heterogenen Lebenswelten in Iran des 19. und frühen 20. Jh. wurden themenbezogen (Arbeit, Bildung, Gender, Sexualität und Gesundheit) differenziert und übersichtlich von Khosravie zusammengefasst. Vgl. Khosravie 2012: Kapitel 2.1.
[722] Miḥrmāh Ḫānum war eine nahe Verwandte, Sakīna Sulṭān eine Frau Nāsir ad-Dīn Šāhs.
[723] Vgl. Khosravie 2012: 85.
[724] Vgl. Kasra 1389: 4f.

spaces in diesen Gesellschaften neu zu verstehen.[725] Die arabischen Verben *ḥarama* und *ḥarrama* bedeuten zwar „abhalten" bzw. „verbieten", sind aber nicht zwangsläufig in einem *gender* Kontext zu verstehen, wie Marilyn Booth ausführt, weshalb diese Begriffe auch nicht *a priori* das Fernhalten von Frauen aus Räumen oder von Mobilität bedeuten.[726] So auch im qajarischen Kontext, wo Quellen mehrfach belegen, dass die Grenzen von Räumen unter verschiedenen Bedingungen permeabel und flexibel waren und sich keinesfalls (ausschließlich) entlang der Kategorie „Geschlecht" ziehen lassen.[727]

Wenn auch die alltäglichen Lebensmittelpunkte der drei Reisenden zu Hause nicht (mehr) der königliche Harem waren, so wird dennoch im Folgenden näher auf diese außergewöhnliche Welt eingegangen, denn alle drei Frauen hatten auf unterschiedliche Weise einen Bezug zu diesem Teil des Palastes und waren somit von diesem Umfeld geprägt: ʿAṣmat as-Saltana hatte aufgrund ihrer Herkunft Verbindungen in den Harem, ebenso wie ʿAlaviyya Kirmānī, die ausführlich über ihren Aufenthalt vor Ort berichtet, was einen beträchtlichen Teil ihres Reiseberichts einnimmt. Sakīna Sulṭān war selbst vor dem Tod Nāṣir ad-Dīn Šāhs als eine seiner Ehefrauen Teil des *andarūns*.

Der qajarische royale Harem[728] ist nach Abbas Amanat als „sanctum sanctorum", als die „kollektive königliche Ehre" zu verstehen.[729] Diese Institution steht in einer Tradition, die mit der Haremspolitik Nāṣir ad-Dīn Šāhs einen Bruch erfuhr.[730] Im Vergleich zum *andarūn*

[725] Vgl. Booth 2010b: 4
[726] Vgl. Booth 2010b: 5f.
[727] Siehe nähere Ausführungen weiter unten.
[728] Die meisten Zeugnisse, die Auskunft über den königlichen Harem geben können, stammen aus der Regentschaft Fatḥ ʿAlī Šāhs und der seines Enkels Nāṣir ad-Dīn Šāh. Für den hiesigen Kontext sind insbesondere Einblicke in die Lebenswelten aus der Zeit des Letztgenannten von Bedeutung, dessen Harem bei weitem nicht die Größe wie unter seinem Großvater erreichte, nichtsdestotrotz jedoch eine gewaltige Institution am Hofe in Teheran darstellte, die auch für das politische Geschehen nicht unbedeutend war. Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993: 12.
[729] Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993: 11.
[730] Vgl. Vanzan 2012; Amanat 1997. Die Informationen, die uns, wenn auch jeweils aus der eigenen Perspektive, Einblicke in die Welt des Harems gewähren, stammen aus sehr unterschiedlichen Federn. Wenige Zeugnisse sind uns aus der Sicht von Haremsbewohnerinnen erhalten, andere sind die Erlebnisse von Besuchern, die auf unterschiedliche Weise in den Harem gelangten. Diese Besucher waren sowohl Frauen als auch Männer, Iraner und Ausländer. Für die Zeit vor den Autorinnen, die in dieser Arbeit im Fokus stehen, sind beispielsweise Elisabeth McNeill, die Frau des britischen Ministers in Iran (1823–1853) und Lady Sheil, eine Diplomatengattin, die 1842-1853 in Iran lebte, zu nennen. Beide Frauen wurden von der Ehefrau Fatḥ ʿAlī Šāhs 1827 und der Mutter Nāṣir ad-Dīn Šāhs 1850 am Qajarenhof empfangen und hatten somit, wie auch Frauen vom technischen oder Erziehungspersonal sowie Missionare, Zugang zu den innersten Kreisen der königlichen Familie, die ihren beiden Ehemännern verwehrt blieben und die sie in ihren Erinnerungen schriftlich festhielten. Vgl. Scarce 2011: 245. Die gesammelten Eindrücke und Erinnerungen von Lady Sheil sind in ihrer Publikation nachzulesen. Vgl. Sheil 1856.
Ebenfalls aus der frühen *nāṣirī*-Zeit entstammen die Aufzeichnungen Jakob Polaks, der Leibarzt am Hof war. Vgl. Polak 1865.

Fatḥ ʿAlī Šāhs (reg. 1797 – 1834), dem Großvater Nāṣir ad-Dīn Šāhs, veränderte sich der Handlungsspielraum von Frauen insofern, als der *andarūn* des Großvaters bekannt war für künstlerisches Schaffen und Dichtungen der Frauen und sich ihre „politische" Einmischung auf Mediation beschränkte, wohingegen der Harem des Enkels zu einem politischen Raum in dem Sinne wurde, dass sie sich in politische Angelegenheiten, wie später noch aufzuzeigen sein wird, aktiv einmischten und taktierten.[731] Eine weitere graduelle Veränderung fand Maryam ʿĀmilī Riḍāyī zufolge im Hinblick auf den Umgang mit Geschlechtersegregation bezüglich der royalen weiblichen Familienmitglieder statt. Frauen aus Nāṣir ad-Dīn Šāhs Harem trafen auf „fremde"[732] Männer und empfingen sie teilweise im Palast.[733]

Für den *andarūn* Nāṣir ad-Dīn Šāhs lassen sich Schätzungen finden, die von 700 BewohnerInnen ausgehen, was ca. 80 Ehefrauen[734] während seiner gesamten Regentschaft, weibliche Verwandte und Bedienstete umfasst. Die tatsächliche Größe des Harems ist unklar. In ihren Memoiren[735] spricht die Tochter Nāṣir ad-Dīn Šāhs, Tāǧ as-Salṭana (1884-1936), von 80 Frauen und Dienerinnen (pers. *kanīz*, auch mit Sklavin übersetzt). Die Gesamtpersonenzahl, die dem Harem angehörte, Diener und Dienerinnen eingeschlossen, soll ihrer Aussage nach 500 bis 600 betragen haben.[736] Laut des Tagebucheintrags Iʿtimād as-Salṭanas (1886) hatte der Schah 81 Kinder und Enkel. Er zitiert zudem einen vermeintlichen Informanten aus dem Harem, wonach sich dort 700 Frauen, Dienerinnen und Sklavinnen befanden, die von 750 Dienern und 38 Eunuchen bewacht wurden.[737]

Die Struktur und Organisation des königlichen Harems war äußerst komplex und keineswegs statisch. Neben der Mutter des Herrschers, Malik Ǧahān Ḫānum Mahd-i ʿUliyā (1805–1873), die bis zu ihrem Tod an der Spitze der internen Hierarchie stand und somit den Harem und seine Geschicke leitete, lebten auch die unverheirateten Töchter und Schwestern des Schahs innerhalb dieses Raumes. Dazu kamen die unzähligen Frauen, die er im Laufe seines Lebens heiratete. Hierunter fielen Frauen, mit denen er eine permanente Ehe (arab. *nikāḥ* oder *ʿaqd*, Eheschließung, Ehevertrag) einging, d.h. sie auf unbestimmte Zeit heiratete, sowie demgegenüber Frauen, mit denen er eine *sīǧa*-Verbindung (pers.,

[731] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 65; Vanzan 2003.
[732] Gemeint sind Männer, die nicht zum islamischen *maḥram*-Konzept gehören und potentielle Ehepartner für Frauen wären. Zu den *maḥram* Kategorien siehe Koran, Sure 4:23.
[733] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 67; Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966: 772, 865.
[734] Eine unvollständige Liste über seine Ehefrauen und Kinder befindet sich bei Muʿayyir al-Mamālik 1390[2011]: 16f.
[735] Eine Übersetzung der Memoiren sowie eine Einführung zu Autorin und Werk unternahm Abbas Amanat. Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993.
[736] Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993.
[737] Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966: 460; 644; Kia 2001: 121f.

Zeitehe) einging, d.h. die er für einen vertraglich festgelegten Zeitraum (meist für 99 Jahre) ehelichte.[738] Wie auch seine Vorgänger folgte Nāṣir ad-Dīn Šāh einer Heiratspolitik, die zum Ziel hatte, für den Machterhalt nützliche Allianzen zu schließen oder zu stärken, so dass er vorwiegend Frauen aus der königlichen Familie bzw. Adelskreisen oder einflussreichen Familien des Landes, z.B. der Stämme, heiratete.[739] Daneben jedoch ehelichte er – wie erwähnt – auch Frauen von niederer Herkunft,[740] von denen zwei (bzw. drei) als seine Lieblingsfrauen in die Geschichte eingingen. Ihm wird deshalb nachgesagt, er hätte eine Vorliebe für Zeitehefrauen gehabt.[741]

Die Hierarchie im Harem war durch die Nähe zum Schah bestimmt. An der Spitze stand die Mutter des Herrschers, gefolgt von seinen Tanten und anderen älteren Mitgliedern der Herrscherfamilie, die im Harem verblieben, auch wenn der vorherige Schah verstorben war. Die permanenten Frauen des Throninhabers, genannt *ʿaqdī* (pers., legitime Ehefrau), kamen an nächster Stelle. Sie stammten hauptsächlich aus den erwähnten aristokratischen oder anderen bedeutenden Familien des Landes und wurden in der Regel von der Mutter des Schahs ausgesucht. Nur ihre männlichen Nachkommen hatten das Recht, den Thron zu erben, d.h. das Anrecht auf den Titel *valīʿahd* (pers., Kronprinz). Die zwar zahlenmäßig größere Gruppe von Frauen, jedoch auf den unteren Rängen der Hierarchie rangierend, waren die Ehefrauen auf Zeit (pers. *ṣīġa*). Ihr Weg in den Harem vollzog sich auf unterschiedliche Weise. Entweder wurden sie vom Monarchen selbst ausgesucht, ihm von bedeutenden Männern des Landes geschenkt, um ihren Einfluss am Hof zu stärken, oder sie kamen als Bedienstete in den Harem und zogen, wie im Falle der drei Lieblingsfrauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs die Aufmerksamkeit auf sich, so dass der Schah sie zur Zeitehefrau nahm. Allgemein konnte er sich jederzeit Ehefrauen nehmen und wählte dabei unter allen Schichten und Herkunftshintergründen aus. Am unteren Ende der Hierarchie im *andarūn* befanden sich die weiblichen Sklaven oder Dienerinnen, die

[738] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 66.

[739] Vgl. Kasra 2004: 26; Vanzan 2003. Umgekehrt natürlich war diesen Familien daran gelegen, ihre männlichen Mitglieder mit Frauen aus der Herrscherfamilie zu verheiraten, insbesondere eine Tochter des Schahs, um ihren Einfluss am Hof zu etablieren. Ein Beispiel aus den vorliegenden Quellen ist Prinz Ḥišmat as-Salṭana, bei dem ʿAlaviyya Kirmānī in Teheran zu Gast ist und dessen Tochter eine der Frauen des Schahs war. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117ff.

[740] Vgl. Vanzan 2003.

[741] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 66. Seine erste Lieblingsfrau war Ǧīrān, ein Mädchen vom Land, das für Tanz und Gesang im Dienste seiner Mutter stand. Für sie brach er die königliche Tradition, ihrem Sohn Mulk Qāsim Mīrzā die königlichen Privilegien zu gewähren und ihn als *valīʿahd* anzuerkennen. Vgl. Amanat 1997: 316. Die beiden weiteren Lieblingsfrauen, die ebenfalls niederer Herkunft waren, sind Anīs ad-Daula und Amīna Aqdas, auf die im Verlauf dieses Kapitels näher eingegangen wird.

jedoch, wie erwähnt, durch Heirat mit dem Schah sozial aufsteigen konnten.[742] Der Rang der Frauen, die Anzahl der Kinder, die Größe des Haushalts und ihr Einfluss auf den Herrscher waren maßgebliche Parameter für die Höhe der finanziellen Zuwendung, die sie von ihm erhielten.[743]

Frauen im höfischen Zirkel verbrachten den Großteil ihres Alltags im *andarūn*. Die Isolation des royalen Harems – dessen Kontrolle theoretisch durch den jeweiligen qajarischen Herrscher nicht nur auf den Schutz der Ehre (pers. *nāmūs*) zurückzuführen, sondern auch mit dem Bewahren von staatsrelevanten Geheimnissen verbunden ist – war bei weitem nicht so exklusiv und hermetisch, wie oftmals die Vorstellung von einem Harem suggeriert.[744] Die Grenze zwischen diesem Raum und der Außenwelt erwies sich durch vielerlei Möglichkeiten als permeabel, wie im Anschluss noch aufzuzeigen sein wird. Allerdings bedeutete dies nicht, dass die Frauen ihn aus eigenen Stücken jederzeit verlassen konnten, denn Zutritt und Ausgang waren streng reguliert[745].

Ihren vermeintlich homosozialen Raum verließen diese Frauen physisch in der Regel nur zu besonderen Anlässen. Sie begleiteten den Schah zu Ausflügen, auf Reisen oder zu Festlichkeiten bei Notabeln und Aristokraten[746] und unternahmen eigene Fahrten zu Besuchen im *ḥammām* (Badehaus) oder bei Freunden und Verwandten, zu Schreinen, Moscheen oder zu gelegentlichen Einkäufen im Basar[747] und fuhren selbst auf Reisen. Präsenz im öffentlichen Raum zeigten sie vor allem bei Spaziergängen, in Parks, in Schreinen oder bei Empfängen, jedoch fand auch an öffentlichen Orten in der Regel eine Geschlechtertrennung statt, eine Norm, die trotz einiger Änderungen bezüglich der Haremsfrauen weiterhin respektiert wurde.[748]

Einen besonderen Raum, der im Grunde ein exklusiver und segregierter Raum für Frauen in einer sehr öffentlichen Sphäre war, ist die *Takiya Daulat*[749], eine Art Staatsbühne, die

---

[742] Vgl. Kasra 2004: 25. Sie bezieht sich auf Mīrzā Aḥmad Ḫān ʿAḍud ad-Daula (1886 [1997]), der vor allem Informationen zu den *andarūns* unter Fatḥ ʿAlī Šāh und Muḥammad Šāh bereithält. Vanzan (2003) bestätigt dies jedoch auch für die *nāṣirī*-Zeit.

[743] Vgl. Kasra 2004: 30.

[744] Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993: 13.

[745] Vgl. Vanzan 2003.

[746] Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993: 12.

[747] Vgl. McElrone 2005: 303; Nashat 1983: 20.

[748] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 61f. So führt Dr. Feuvrier beispielsweise an, dass bei der Eröffnung der Tram in Teheran die Frauen von den Männern getrennt waren. Vgl. Feuvrier 1906.

[749] Mitte des 19. Jh. waren die sogenannten *Takiyas* oder *Ḥusayniyyas*, eine Art Theatergebäude für das schiitische Passionsspiel (*taʿziya*), integraler Bestandteil iranischer Städte. Der bekannteste Bau, die *Takiya Daulat* befand sich in Teheran und wurde in den 1870er-Jahren von Nāsir ad-Dīn Šāh erbaut. Vgl. Chelkowski 2009. Für detaillierte Informationen zu dieser Institution siehe Rahimi (2013).

den schiitischen Passionsspielen (*taʿziya*[750]) gewidmet war, die jährlich im Monat Muḥarram im Gedenken an das Märtyrium Ḥusayns stattfanden. Dieser Komplex war an den Palast[751] angeschlossen und um die Frauen ungesehen von ihren Gemächern dorthin zu geleiten, wurden Zeltwände aufgestellt. Sobald sich die Frauen des *darbār* zu ihren Plätzen begeben hatten, wurden die Türen zu ihren Rängen geschlossen. Die Mutter des Schahs sowie seine Frauen ersten Ranges und die Frauen der russischen und britischen Gesandten befanden sich links von der Loge des Schahs. Ein Teil der Sitzreihen waren auch für Frauen aus den unteren Schichten reserviert, so dass auch sie die Möglichkeit hatten, den Aufführungen beizuwohnen.[752] Ebenso verhielt es sich bei religiösen Zeremonien, wie Gebete im Fastenmonat Ramadan o.ä., wo die Frauen durch Stellwände von den Vorbetern getrennt wurden.[753]
Diese Mobilität und das Verlassen des homosozialen Bereichs des Haushalts lässt sich wahrscheinlich auch auf die Lebensumstände von Frauen der urbanen Oberschicht übertragen, da die Bewohnerinnen des königlichen Harems in vielerlei Hinsicht als eine Art Vorbildcharakter fungierten und Frauen, zumindest der Teheraner Elite, ihrer Lebensweise in vielem nachkamen – nicht zuletzt durch die engen Verbindungen zur Welt des Palastes.[754]

Wie im folgenden ausgeführt wird, war der königliche Harem – ebenso wie andere *andarūns* –auch ein besonderer Raum für Frauen, wo sie sich vernetzen und in einer vornehmlich homosozialen Gesellschaft bewegen und ausleben konnten. Er ist somit als

[750] *Taʿziya* ist die Bezeichnung für das Passionsspiel, das Schiiten in Erinnerung an den Märtyrertod Imām Ḥusayns Ibn ʿAlī, dem Enkel des Propheten Muḥammad am 10. Muḥarram (arab. *ʿāšūrāʾ*) 680 n. Chr. in Karbalāʾ begehen. Diese Festlichkeiten, die Mitte des 18. Jh. aufkamen, finden auch heute noch in den ersten zehn Tagen des islamischen Monats Muḥarram statt. Neben dieser Ausdrucksform manifestiert sich die Trauer auch in Poesie und Prozessionen. Vgl. Rahimi 2013; Chelkowski 2009.
[751] Für detaillierte Informationen zum Gulistān-Palast in Teheran vor allem hinsichtlich seiner architektonischen Veränderungen siehe Scarce (2001).
[752] Vgl. Kasra 2004: 34f., teils aus Dūst ʿAlī Ḫān Muʿayir al-Mamalik (1361š: 93). Ehsan Zivaralam and Yassaman Khajehi befassen sich in ihrem 2024 erschienen Artikel ausführlich mit der Rolle von Frauen im Zusammenhang mit *taʿziya*. Sie argumentieren, dass Frauen zunächst nur Teil des Publikums waren, wie es auch der Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī (siehe Kapitel 7 und 8) wiedergibt, und sich zunehmend aber in rein weiblichen Darbietungen in privaten Häusern engagierten. Die Autor*innen des Artikels ziehen einen Bericht heran, nachdem diese weiblich betzten *taʿziyas* auch im Golestan-Palast stattfanden und dieser öffentliche Raum für diese Zeit für Männer gesperrt war. Letztlich verstehen Zivaralam und Khajehi diese weiblichen Veranstaltungen der Passionsspiele als Form des Protestes und der Besetzung des männlichen Raumes und indem diese Aktivitäten eng mit Religion verflochten waren, war die Möglichkeit der Männer, dies zu unterbinden, eingeschränkt. Vgl. Zivaralam und Khajehi 2024.
[753] Vgl. Kasra 2004: 35.
[754] Siehe Beispiele im Text von ʿAlaviyya Kirmānī oder das von Ašraf as-Salṭana. Vgl. Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]; Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966.

ein Knotenpunkt eines riesigen und einflussreichen Netzwerkes zu verstehen, wo sich Frauen von innerhalb und außerhalb der Palastmauern austauschten und gemeinsam agieren konnten.[755]

Diese Vernetzung und Verwirklichung in einer weiblichen Öffentlichkeit lässt sich anhand des Patronagewesens der weiblichen Mitglieder der Herrscherfamilie aufzeigen.[756] Der königliche Harem war ein besonderer Ort für die künstlerische Auslebung von Dichterinnen. Zum einen hatten sie hier direkten Zugang zu einflussreichen und reichen Frauen, und zum anderen bestand hier die direkte räumliche Nähe zum männlichen Teil des Hofes, der über ein höchst elaboriertes Patronagewesen unter direkter Beteiligung des Schahs verfügte.[757] Sowohl der Harem von Fatḥ ʿAlī Šāh als auch der von Nāṣir ad-Dīn Šāh umfasste mehrere Hundert weibliche Mitglieder. Große Veranstaltungen, die hier abgehalten wurden, stellten also die ideale Plattform für Künstlerinnen jeder Art dar, ihr Können unter Beweis zu stellen.[758] Vorteilhaft war hier nicht nur die Größe der Veranstaltungen und somit der Zuschauerzahl, sondern ebenso die in einigen Fällen heterogene Zusammenstellung des Publikums. Der königliche Harem im 19. Jahrhundert kann somit als öffentlicher Aufführungsort verstanden werden.[759]

Das Netzwerk rund um die schriftstellerische Tätigkeit von Frauen insbesondere am Hof zeigt daher, wie Frauen ihre eigenen Beziehungsgeflechte und reziproken Abhängigkeiten etablierten und ihr eigenes System schafften.[760]

Interaktion innerhalb des Harems und darüber hinaus fand jedoch nicht nur unter Frauen statt, sondern natürlich auch zwischen den Geschlechtern, wie eingangs angemerkt.[761]

So geht aus den Quellen hervor, dass Verbindungen zwischen Dichterinnen und führenden Dichtern auf unterschiedlichen Ebenen am Hof bestanden. Durch ihre Zugehörigkeit zur königlichen Familie im engeren und weiteren Sinne hatten sie direkten

---

[755] Dieser Eindruck offenbart sich auch in den Beschreibungen ʿAlaviyya Kirmānīs, siehe Kapitel 8.2.

[756] Siehe hierzu den Artikel von Brookshaw (2013).

[757] Vgl. Khosravie 2007: 245f. Zur Bedeutung von Dichtung am Hofe, um eigene Belange vorzutragen siehe Scott Meisami (1987: 42f).

[758] Vgl. Khosravie 2007: 245f.; Mahdavi 2007: 492ff.

[759] Dominic Brookshaw bezieht es hier eher auf den weiblich zentrierten Ort. Vgl. Brookshaw 2013: 21. Jedoch ist in einigen Fällen davon auszugehen, dass auch Männer – in jedem Fall der Schah – zugegen waren. Siehe u.a. die Beschreibung von Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī (2007 [1386]).

[760] Vgl. Brookshaw 2013: 29.

[761] Irvin Schick konstatiert, dass die Begriffe *andarūn* und Harem äquivalent sind und der Begriff geschlechtliche Segregation nicht genau ist, weil bestimmte Männer Zugang hatten. Vgl. Schick 2007: 544. Leila Pourtavaf kommt am Beispiel des Gulistān-Harems in Teheran ebenfalls zu dem Ergebnis, dass eine strikte Gendersegregation und erst Recht Seklusion, und die damit oft einhergehende europäische Annahme von privatem und öffentlichem Raum, zu bestreiten sind. Es sei vielmehr die Unterscheidung entlang islamischer Normen der Geschlechterbeziehung. Vgl. Pourtavaf 2017.

oder indirekten Kontakt zu Mitgliedern der *Anǧuman-i Ḫāqān*[762] (pers., die royale Gesellschaft), die in der Regel Verwandte der Frauen waren.[763] Allerdings waren es nicht nur Verwandte, mit denen die Frauen Kontakt pflegten. Als Beispiel kann hier einerseits wieder das literarische Umfeld herangezogen werden, denn es ist bekannt, dass zwischen Maḥmūd Mīrzā[764] und seinen Dichterschülerinnen oder auch anderen Männern und den Frauen aus dem Harem Kontakt bestand, wie im Falle des Hoflobdichters Nišāṭ[765] und Tāǧ ad-Daula[766].[767]

Doch auch Interaktion und Kommunikation zwischen Frauen aus dem Palast und Männern, die nicht unbedingt zum höfischen Kreis gehörten, sondern aus der Welt außerhalb der Mauern kamen, fand statt. Zum einen hatten unterschiedlichste Personen mit verschiedenen Funktionen Zutritt zum *andarūn*, was dann eben auch Männer umfasste, die nicht zur Kategorie der engsten Familienmitglieder gehörten. Somit kamen nicht nur Familienmitglieder der Frauen, sondern auch Dienstleister wie etwa Ärzte, Goldschmiede, Schneider, Händler oder europäische Besucher/-innen in diesen Bereich der Paläste. Zum anderen bildeten weitere Kommunikationskanäle mit der Welt außerhalb der Palastmauern natürlich auch die Bediensteten der Frauen, Dienerinnen wie auch Eunuchen, die Aufträge im Namen der Prinzessinnen ausführten, Einkäufe erledigten oder Informationen heraus- bzw. in den Palast hineintragen konnten.[768]

Auch die Stimmen der Frauen traten in Form von Verschriftlichung ihrer Worte wie etwa Dichtungen aus dem weitestgehend homosozialen Raum weiblicher Zuhörer- und Leserschaft heraus. Schreibtätigkeit macht Frauen (wie auch andere Personengruppen) grundsätzlich zu Protagonistinnen einer breiteren Öffentlichkeit und bindet sie in eine öffentliche Kommunikation ein. Dieser Akt überschreitet die Grenzen zwischen privatem

[762] Die Literaturgesellschaft *Anǧuman-i Ḫāqān* wurde von Fatḥ ʿAlī Šāh gegründet. Hintergrund war die Institutionalisierung einer Bewegung, die für die Bemühung stand, zur klassischen Zeit der höfischen Tradition zurückzukehren, das heißt die Einfachheit der *Ḫurāsān*-Schule wiederzubeleben, was im Gegensatz zum symbolreichen, indischen Dichtungsstil stand. Ihren Anfang nahm die Bewegung Mitte des 18. Jhds. in Schiraz und Isfahan. Vgl. Amanat 1997: 64.

[763] Vgl. Brookshaw 2014: 122.

[764] Maḥmūd Mīrzā war der 15. Sohn Fatḥ ʿAlī Šāhs, der 1825 die Dichter-Anthologie *Taḏkira-yi Nuql-i maǧlis* veröffentlichte. Siehe näher zu seiner Person sowie zur Anthologie in Kapitel 5.3.

[765] Gemeint ist wahrscheinlich der erste Hoflobdichter Nāṣir ad-Dīn Šāhs, Surūš Iṣfahānī, dessen Ehrentitel Šāms aš-Šuʿarāʾ war. Vgl. Amanat 1997: 66.

[766] Sie war die zweite permanente Ehefrau von Nāṣir ad-Dīn Šāh. Vgl. Amanat 1997: 266.

[767] Vgl. Stuart 1854: 210; Brookshaw 2014.

[768] Vgl. ʿAḍud ad-Daula, Mīrzā Aḥmad Ḫān 1886 [1997]; Tāǧ as-Salṭana 1993: 13; Kasra 2004: 25. Zur Rolle der Eunuchen siehe näher Kasra (2004: 19-22). Auch Pourtavafs Beobachtungen deuten auf regelmäßiges Überschreiten der Grenzen zwischen „innen“ und „außen“ hin. Dabei erscheinen die Eunuchen die mobilste Gruppe zu sein. Vgl. Pourtavaf 2017: 72.

und öffentlichem Raum und hebt somit die (vermeintliche) Grenze zwischen den Geschlechtern auf. Im qajarischen Kontext waren Selbstdarstellung und die Verbreitung von Ideen und Vorstellungen von Frauen in der Regel auf einen streng definierten homosozialen Raum beschränkt. Die Begründung für diese Einschränkung war Sittsamkeit und Anstand. Um die weibliche Keuschheit zu bewahren, war die Stimme der Frau eingegrenzt, d.h. ihre Zirkulation verhindert worden.[769] Das Schweigen erläutert Farzaneh Milani wie folgt: "[It is a] verbal extension of chastity, a token of a woman's inaccessibility, an important component of her charm and her allure, […]. A woman's voice was considered part of her *awrat* [arab. für weibliches Geschlechtsorgan]."[770]

Linguistisch spiegelt sich die Position der Frau im gesellschaftlichen Gefüge räumlich im Ausdruck *parda nišin* (pers., hinter dem Vorhang sitzend) wieder, der im enzyklopädischen Wörterbuch der persischen Sprache *Luġatnāma-yi Dihḫudā* als Synonym im Persischen für „Frau" verzeichnet ist.[771] Der Begriff bezieht sich auf Frauen, obwohl dies in der Wendung selbst nicht explizit verbalisiert wird, und impliziert Einschränkung/Verschlossenheit, Unsichtbarkeit und Immobilität, Eigenschaften, die eng mit der Definition von Weiblichkeit zusammenhängen. Traditionelles Verhalten forderte von der Frau Anonymität in der Öffentlichkeit und sie hatte sich dort so unauffällig wie möglich zu verhalten, sowohl visuell als auch verbal/auditiv.[772]

Durch diese Sexualisierung der Stimme wurde das Sprechen von Frauen und in einem erweiterten Sinn das Schreiben zu einem Umstand, den es zu kontrollieren galt. Interessanterweise gibt es eine Reihe von Bezeichnungen für Frauen, die frei sprechen, die allesamt negativ konnotiert sind: *zan-i zabān dirāz* (pers., Klatschtante), *kawli* (pers., Zigeunerin), *salita* (pers., Kratzbürste). Dem wurde das Ideal der sittsamen, ruhigen Frau entgegengesetzt, das sich ebenfalls sprachlich bis heute widerspiegelt: *sangīn va samit* (pers., ehrwürdig und still). Die Gegensatzpaare sind somit zurückhaltend versus selbstdarstellend/exponiert, still versus laut etc.[773]

Diesem Ideal folgend zählte Veröffentlichung in jeglichem Sinne nicht zu den Tugenden einer Frau sondern war Männern vorbehalten[774] – auch wenn einige Frauen diesem

[769] Siehe zu dieser Thematik u.a. Milani (2011); Brookshaw (2013, 2014); Najmabadi (1993a, 2005).
[770] Vgl. Milani 2011: 30.
[771] Vgl. Milani 2011: 74.
[772] Vgl. Milani 2011: 74.
[773] Vgl. Najmabadi 1993a, 2005.
[774] Vgl. Milani 2011: 31.

Dogma widersprachen.[775] Anzumerken ist, dass der Ausschluss sich nicht nur auf Frauen als Akteure in der Literatur sondern auch als Objekte innerhalb literarischen Wirkens bezog. Literatur im Allgemeinen war demnach den strengen Codes der Geschlechterbeziehungen und Segregation unterworfen,[776] wenn auch Autoren Mittel entwickelten, diese Grenzen und Einschränkungen zu überwinden. Dies führte im Laufe der Geschichte zu einer Vielzahl starker weiblicher Protagonistinnen, die nicht schwiegen, sondern Raum und Aufmerksamkeit beanspruchten.[777]

Der Harem kann als ein geschützter und isolierter Raum abseits vom Rest der Gesellschaft gesehen werden[778], wobei dies nicht absolut gleichzusetzen ist mit einer Seklusion bezogen auf die Geschlechter, sondern es schien zunehmend eine Frage des Standes gewesen zu sein, wer die Genehmigung für den Zugang zum *andarūn* erhielt. Inwieweit Ausbrüche aus diesen mehr oder weniger exklusiven Räumen stattfanden, bzw. wie Frauen auch in andere Räume hinein agierten und sich Präsenz verschafften, ist Gegenstand des nächsten Unterkapitels sowie Kapitel 5.3, wo die Transgression von (räumlichen) Grenzen in Form von Veröffentlichungen nochmals detaillierter aufgegriffen wird.

5.1.2 Handlungsfähigkeit

Befasst man sich mit der Handlungsfähigkeit, bzw. den Spielräumen, Aktivitäten und dem Einfluss von Frauen, so wird deutlich, dass diese vielfältiger und signifikanter waren, als lange angenommen.[779] Auch hier sind die Informationen über Frauen am Hof bereits umfassender erarbeitet als für Frauen außerhalb dieses Raumes. Der Kritik seitens Susynne McElrones[780], dass vor der Konstitutionellen Revolution immer wieder dieselben Beispiele für den Aktivismus von Frauen herangezogen werden, müssen sich auch Teile der nun folgenden Ausführungen stellen, da sich für diese Kontextualisierung hauptsächlich auf Sekundärliteratur bezogen wird und dies bislang die einzigen zugänglichen Beispiele sind. Allerdings wird der Aktivismus von Frauen hier durch die

[775] Siehe Beispiele bei Brookshaw (2013) und Brookshaw (2014).
[776] Vgl. Milani 2011: 31.
[777] Siehe Milani 2011 ab S. 33.
[778] Vgl. Kasra 2004: 39.
[779] Siehe die einleitende Diskussion zu diesem Kapitel.
[780] Vgl. McElrone 2005: 298.

Themenkomplexe und den breiteren Hintergrund zu Mobilität und Schrifttum erweitert und differenziert, was später in der Analyse aufgegriffen wird, um auch weniger prominente Perspektiven zu beleuchten.

Königlicher *andarūn*

Aus der bereits skizzierten Hierarchie im königlichen *andarūn* sowie der Präferenz des Schahs für die jeweilige Frau ergaben sich bestimmte Aufgabenverteilungen, die den einzelnen Frauen Ansehen und Macht vor allem innerhalb des *ḥaramḫanas*, aber auch innerhalb des Palastes verliehen. Diese Positionen waren nicht nur eine Ehre, sondern Frauen konnten dadurch hohen Einfluss gewinnen. Zu diesen Aufgaben gehörten die Verteilung von Gütern im *andarūn*, die Beaufsichtigung des Harems und des königlichen Kaffee- und Teehauses, Aufsicht über die Frauen, Aufsicht über die Schatzkammer des Harems[781], Hüterin der Geschenke und der Kasse[782], Korrespondenz mit anderen weiblichen Monarchen und die Empfänge weiblicher Gäste im *andarūn*[783]. Aus Briefen Furūġ ad-Daulas, der Tochter Nāsir ad-Dīn Šāhs, an ihre Kämmerer gehen die Bereiche, die unter ihrer Ägide standen, deutlich hervor. Demnach war sie verantwortlich für die Angelegenheiten von Ländereien und Besitztümern, nahm Rechnungen für den Haushalt entgegen, kümmerte sich um die Instandhaltung der Gärten – stand dementsprechend in Kontakt mit den Gärtnern und Bediensteten – und sie wachte über Darlehen sowie An- und Verkäufe. Die Korrespondenz gibt zudem Aufschluss über ihre Autorität gegenüber Angestellten – auch männlichen.[784]

Doch Macht und Einfluss, die qajarische Frauen vor allem unter Nāsir ad-Dīn Šāh am Hof genossen, standen in einer langen Tradition, die bereits aus safavidischer Zeit bekannt war und führte über die Grenzen des geschützten *andarūn* hinaus.[785] Bušrā Dilrīš beispielsweise stellt heraus, dass aristokratische Frauen oftmals Schlüsselrollen bei der Regierungsbesetzung etc. inne hatten, insbesondere unter der Regentschaft Nāṣir ad-Dīn Šāhs.[786] Dies zeigt, dass einige der Frauen die Macht besaßen, nicht nur innerhalb des *andarūn* vorzuherrschen, sondern auch auf das politische und gesellschaftliche

[781] Unter Nāṣir ad-Dīn Šah hatte Anīs ad-Daula diese Position inne. Vgl. Feuvrier 1906.
[782] Dies war die Aufgabe von Amīna Aqdas. Vgl. Kasra 2004: 33.
[783] Während zunächst Mahd-i Uliyā Malik Ǧāhān dafür verantwortlich war, übernahm nach ihrem Tod Anīs ad-Daula diesen Aufgabenbereich. Vgl. Kasra 2004: 33.
[784] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 126.
[785] Vgl. Amin 2002: 21.
[786] Vgl. Dilrīš 1996: 186-224.

Geschehen außerhalb dieses Raumes Einfluss zu nehmen, ohne ihn zwangsläufig physisch verlassen zu müssen. Dies konnte – wie noch anzuführen ist – soweit gehen, dass Premierminister scheiden mussten.[787]

Während der Regentschaft Nāṣir ad-Dīn Šāhs[788] heben sich bislang drei Frauen prominent hervor: Seine Mutter Malik Ǧahān Ḫānum Mahd-i ʿUliyā (1805 – 1873), seine zweite Lieblingsfrau Anīs ad-Daula (gest. 1897), sowie seine dritte Amīna Aqdas (gest. 1893).[789] Mahd-i ʿUliyā[790] trat zu verschiedenen Gelegenheiten in Erscheinung. Zunächst übernahm sie als quasi Interimsregentin nach dem Tod ihres Mannes Muḥammad Šāh (gest. 1848) stellvertretend für ihren Sohn Nāṣir ad-Dīn Mīrzā die Regentschaft, bis dieser aus Aserbaidschan nach Teheran kam und ernannte während dessen sogar Funktionäre, wie das Beispiel von Iʿtimād as-Salṭanas Vater ʿAlī Ḫān zeigt, der durch sie Verwaltungschef der nördlichen Provinz Gīlān wurde, oder trat mit europäischen Gesandten in Verhandlung.[791] Selbst die Thronbesteigung Nāṣir ad-Dīn Mīrzās, ihres Sohnes, gelang letztlich durch eine Koalition von Interessengruppen, die von seiner Mutter angeführt wurde.[792] Des Weiteren soll sie für die Absetzung und Tötung von Mīrzā Taqī Ḫān Amīr Kabīr[793] 1857 verantwortlich gewesen sein.[794]

Ein anderes Beispiel ist der politische Einfluss von Anīs ad-Daula (st. 1897)[795]. Aus dem ländlichen Ostiran kommend und einer ursprünglich georgischen Familie entstammend, gelangte Fāṭima, so ihr ursprünglicher Name, über ihre Tante in den Harem nach Teheran. Sie wurde das Dienstmädchen Ǧayrāns (Furūġ as-Salṭana), der ersten Lieblingsfrau des

---

[787] Vgl. Vanzan 2003.

[788] Zu safavidischen Frauen ähnlicher Natur siehe Amin (2002) sowie die dortigen Literaturhinweise.

[789] Als erste Lieblingsfrau wird Ǧayrān (Furūġ as-Salṭana) gezählt, ein Mädchen vom Land, das für Tanz und Gesang im Dienste seiner Mutter stand. Für sie brach er die königliche Tradition, ihrem Sohn Mulk Qāsim Mīrzā die königlichen Privilegien zu gewähren und ihn als *valīʿahd* anzuerkennen. Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 66; Amanat 1997: 316.

[790] Mahd-i ʿUliyā wurde von Fatḥ ʿAlī Šāh mit ihrem Cousin Muḥammad Mīrzā 1819 verheiratet. Sie war die Tochter Bigam Ǧān Ḫānums, der zweiten Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs und von Amīr Muḥammad Qāsim Ḫān Qāvanlū. Vgl. Brookshaw 2013: 33. Ihre Großmutter mütterlicherseits war Badr-i Ǧahān Ḫānum Baṣṭāmī. Fatḥ ʿAlī Šāh muss sehr von Mahd-i ʿUliyās Mutter angetan gewesen sein, die er auf Reisen mitnahm und oft in seiner Begleitung in Teheran hatte. Auch Amīr Muḥammad Qāsim Ḫān Qāvanlū stand hoch in Fatḥ ʿAlī Šāhs Gunst, der ihn regelmäßig zum Abendessen lud. Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1886-89: Bd. 2:150.

[791] Vgl. Kia 2001: 105; ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 65.

[792] Vgl. Amanat 1997: 96-98.

[793] Mīrzā Taqī Ḫān Amīr Kabīr (1807-1852), auch unter seinen Titeln Atābak und Amīr-i Niẓām bekannt, war der erste Ministerpräsident (pers. *ṣaḫṣ-i awwal-i Īrān)* Nāṣir ad-Dīn Šāhs und gilt als einer der bedeutendsten Reformer des 19. Jh. in Iran. Durch Intrigen wurde er 1851 seines Amtes enthoben, nach Kāšān verbannt und wenige Monate später von einem seiner einstigen Protégés ermordet. Vgl. Algar 1989/2011.

[794] Vgl. Amanat 1997: 134-38.

[795] Vgl. Amanat 1997: 436. Komprimierte Informationen zu ihrer Person bietet der EIr Artikel von Nashat (1985/2011).

Herrschers. Nach dem Tod ihrer Dienstherrin 1860 nahm der Schah sie zur Ehefrau auf Zeit.[796] Nach dem Tod Malik Ǧahān Ḫānum Mahd-i ʿUliyās 1873, die bis dato das Regiment im Harem führte, übernahm sie nun die Position der ersten Frau im königlichen Harem. Ihre Macht innerhalb des Harems und ihr *de facto* Status als Königin zeigt sich anhand der Aufgaben, die sie übernahm: Sie empfing die Frauen ausländischer Gesandtschaften und Würdenträger, und sie übernahm die zeremoniellen Aufgaben der verstorbenen Mutter des Schahs. Ihre Position zeigt sich auch anhand ihres Lebensstils mit eigenem Quartier und eigener Entourage.[797] Ihr zumindest von außen als solcher wahrgenommene Einfluss auf den Schah zeigt sich in ihrer Funktion als Mittlerin vor dem Schah für die Belange einzelner Personen.[798] Anīs ad-Daula griff auch in politischen Angelegenheiten ein. Während der sogenannten Tabakrevolte von 1891[799] engagierte sie sich aktiv entgegen der Position des Schahs und für den Boykott von Tabak und untersagte im Zuge dessen das Rauchen von Wasserpfeifen im Harem.[800] Zudem wird ihr die Absetzung des Premierministers Mirzā Ḥusayn Ḫān Mušīr al-Daula 1873 zugeschrieben, nachdem sie sich mit seinen Feinden am Hof verbündet haben soll. So forderten 80 Würdenträger die Absetzung des Premiers vom Schah. Wie viel Gewicht Anīs ad-Daula schließlich in diesem Machtspiel hatte, lässt sich letztlich nicht nachweisen, jedoch zeigen die Quellen zumindest auf, dass ihr Einfluss weit über den Harem und die dortige Verantwortung hinaus ging und sie in Kontakt mit wichtigen Funktionären des Staates stand.[801]

---

[796] Vgl. Amanat 1997: 436f.

[797] Vgl. Nashat 1985/2011.

[798] So fürchtete Iʿtimād as-Salṭana einmal, Probleme mit Kamrān Mīrzā, dem Prinzregenten, und seinen Beauftragten zu bekommen. Er flüchtete sich zu Anīs ad-Daula, die zugleich seine Belange vor ihrem Mann vertrat. Vgl. Kia 2001: 123. Auch europäische Diplomaten hielten sich oftmals an die Frauen aus dem Harem, um Unterstützung für das Vortragen ihrer Belange zu bekommen. Vgl. Vanzan 2003.

[799] Bei der Tabakrevolte handelt es sich um eine Protestbewegung und den Boykott von Tabakwaren, die als Reaktion auf die Tabakkonzession entstanden, die Nāṣir ad-Dīn Šāh 1890 an den Briten Major Talbot vergab. Vgl. u.a. Khosravie 2012: 99.

[800] Vgl. Amanat 1997: 436f. Anīs ad-Daula schloss sich damit einem Boykott, initiiert durch die schiitische Geistlichkeit, Bazarhändler und andere Interessensgruppen, an, der durch eine *fatwā* (religiöses Rechtsgutachten) von Mīrzā Ḥasan Šīrāzī (1815 – 1895) legitimiert wurde. Vgl. Keddie 1999: 48; Bayat 2005: 400.

[801] Vgl. Vanzan 2003; Kia 2001: 122f.; ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 67.
Dieser Coup wird mutmaßlich darauf zurückgeführt, dass der Schah sie auf Anraten des Premiers auf halber Strecke seiner Europareise wieder nach Teheran zurückschickte. Hinsichtlich der Gründe, weshalb sie die Rückreise antreten musste, sind sich die Quellen uneins. Einige vermuten, dass der Premierminister Sorge hatte, die Königin und ihre weibliche Dienerschaft nicht ausreichend vor den Blicken europäischer Männer schützen zu können. Möglicherweise wollte er auch der europäischen Berichterstattung über den königlichen Besuch vorgreifen, da er davon ausging, sie würden über die verschleierten Haremsfrauen schreiben. Der Schah wiederum begründete die Rückkehr Anīs ad-Daulas in einem Telegramm an seinen Onkel damit, dass sie und ihre Dienerinnen auf dem langen Weg nach Russland schwer erkrankt waren. Vgl. Kia 2001: 122.

Ein letztes Beispiel für die Macht und Einflussnahme der Frauen des Schahs war die Nachfolgerin Anīs ad-Daulas, Zubayda alias Amīna Aqdas. Das kurdische Mädchen vom Land wurde von Anīs ad-Daula an den Hof geholt. Schnell wuchs sie zur Rivalin ihrer Dienstherrin heran und vermochte es, die Gunst des Schahs zu erlangen. Obwohl sie, wie auch bereits ihre Vorgängerin, lediglich eine Ehefrau auf Zeit war, erreichte sie einen sehr hohen Status mit privaten Räumlichkeiten und offizieller Apanage, Dienern und privater Sekretärin. Sie kann als Beispiel für die große Macht einzelner Frauen und Entscheidungsträgerin innerhalb des Harems dienen, denn mit der Zeit war sie verantwortlich für die Gemächer des Schahs, wo sich auch die Kronjuwelen befanden, und war Hüterin des wichtigsten königlichen Siegels. Ihre Macht bzw. ihr Einfluss vor allem auf den Schah verstärkte sich dank ihres Neffen Ġulām-ʿAlī Malīǧak-i Ṯānī, der auch als ʿAzīz-al-Sulṭān (pers., Liebling des Herrschers) bekannt war. Durch dessen Betreuung kam sie in den Genuss vieler Privilegien, die ihm, aufgrund seines Standes beim Schah, zukamen. Ihr wird außerdem nachgesagt, mit Kalkül verschiedene Allianzen am Hof eingegangen zu sein, um ihre Position zu stärken. Dazu gehörten Mīrzā Ibrahīm Ḫān Amīn as-Sulṭān, der Hofminister, sowie nach dessen Tod sein Sohn Mīrzā ʿAlī-Aṣġar Ḫān Amīn as-Sulṭān, der letzte Premierminister unter Nāṣir ad-Dīn Šāh. Ihr Vermögen umfasste Bargeld, Ländereien und Geschäfte.[802]

Ihre Rolle als Vermittlerin und ihre Autorität wird in zwei überlieferten Briefen[803] exemplarisch deutlich. In einem Brief, adressiert an ʿAzud al-Mulk, den obersten Richter, bittet sie ihn, ein Dekret für einen ihrer Verwandten zu siegeln. In einem anderen Brief, ebenfalls an ihn adressiert, geht es um Mużaffar al-Mulk und insbesondere seinen Sohn Mīrzā Muḥammad Ḫān, der ein Aufseher unter Żill as-Sulṭān[804] war. Scheinbar hatten sie einen Sitzstreik im Haus von Amīna Aqdas veranstaltet und diese war nun, nachdem sie es Nāṣir ad-Dīn Šāh berichtet hatte, von ihm beauftragt worden, die Untersuchung zu leiten und ihre Löhne für die Arbeit bei Żill as-Sulṭān zu begleichen. In beiden Fällen tragen die Briefe ihr Siegel, in einem Fall auch der Umschlag.[805]

---

[802] Vgl. Nashat 1989; Amanat 1997: 437f.

[803] Insgesamt sind drei ihrer Briefe im digitalen Archiv Women's Worlds in Qajar Iran zugänglich. http://www.qajarwomen.org/en/items/1261A10.html, letzter Zugriff im Oktober 2019.

[804] Masʿūd Mīrzā (1850-1918) war der vierte Sohn Nāṣir ad-Dīn Šāhs und langjähriger Statthalter von Isfahan. Obwohl er intensiv die Nachfolge seines Vaters anstrebte, wurde er immer wieder von Halbbrüdern übergangen, da seine Mutter aus einfachen Verhältnissen stammte. Vgl. Khosravie 2013a: 153f. Ausführlich zu diesem Prinzen siehe Walcher (2008).

[805] Vgl. Women's Worlds in Qajar Iran: http://www.qajarwomen.org/en/items/1261A10.html, letzter Zugriff im Januar 2020.

Die Bedeutung der Rollen dieser Haremsfrauen und ihre Einflussmöglichkeiten beschrieb Iʿtimād as-Salṭana sehr treffend damit: sie seien vergleichbar mit der Funktion eines *ṣadr-āʿzam* (pers., Großwesir) und *nāyib –as-Salṭana* (pers., Vize-Regent).[806] Diese drei prominenten Figuren waren jedoch nicht die einzigen, die ihren Einfluss geltend machen konnten. Auch die erste Lieblingsfrau Ǧayrān, über die nicht so viel bekannt ist wie über die beiden anderen, hatte Aufgrund ihrer Gunst beim Schah Einflussmöglichkeiten, wenngleich sie weniger Macht als ihre Nachfolgerinnen gehabt zu haben scheint. So soll der Großwesir Mīrzā Āqā Ḫān Nūrī versucht haben, auch in ihrer Gunst zu stehen und schickte ihr teure Geschenke, um sie als Vermittlerin beim Schah zu gewinnen.[807]
Die angeführten Beispiele zeigen die Reichweite der Macht der führenden Frauen des königlichen Harems auf, weshalb iranische Politiker wie auch ausländische Diplomaten ein großes Interesse an einer guten Beziehung zu den Frauen im Harem hatten und regelmäßig ihre Unterstützung suchten.[808] Weitere Frauen waren etwa Šukūh as-Salṭana, die Mutter des Kronprinzen Muẓaffar ad-Dīn Mīrzā, oder Munīr as-Salṭana, die Mutter des Prinzregenten Kamrān Mīrzā.[809] Die Aussage des Schahs selbst, die Frauen des Harems seien *pušt-i pardā* (pers., in etwa: hinter dem Vorhang)[810] bezieht sich größtenteils mit Sicherheit auf die räumliche Position der Frauen, was jedoch – wie beispielhaft aufgezeigt – nicht mit Passivität und Ohnmacht einherging, sondern ihnen nichtsdestotrotz erlaubte, sprichwörtlich Fäden durchaus auch hinter den Kulissen zu ziehen.[811]

Frauen aus der Teheraner Oberschicht

Neben diesen zugegebenermaßen extraordinären Rollen, die einige Frauen im Harem spielten, und die sicherlich nicht als Maßstab für alle gelten können, gibt es hier und da auch Hinweise bzw. Erkenntnisse, die sich entweder auf einzelne Beispiele der Oberschicht außerhalb dieses besonderen Raumes im Zentrum der Macht beziehen, oder die eher allgemeinerer Natur hinsichtlich der Einflussnahme und Agitationsmöglichkeiten von Frauen sind.
Eine Perspektive auf die Lebenswelt einer Frau der Teheraner Oberschicht, d.h. dem unmittelbaren Umfeld des Harems, jedoch außerhalb der exklusiven Mauern, gibt das

[806] Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966: 971, 1350.
[807] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 66.
[808] Vgl. Vanzan 2003.
[809] Vgl. Kia 2001.
[810] Vgl. Kasra 1389: 5.
[811] Einblicke in weitere Methoden der Einflussnahme von Frauen bietet Dilrīš (1996: 216-224).

Beispiel ʿIzzat al-Mulk, bekannt unter ihrem Ehrentitel Ašraf as-Salṭanas, der Ehefrau von Iʿtimād as-Salṭana. Durch ihre Herkunft – ihr Vater war ʿImād ad-Daula Imāmqulī Mīrzā, ein Enkel Fatḥ ʿAlī Šāhs – war sie in direkter Linie mit dem Herrscherhaus verbunden. Sie kann als machtstrategische „Brokerin" insbesondere für ihren Mann gesehen werden. Ašraf as-Salṭana konnte aufgrund ihrer royalen Herkunft aktiv in das politische Leben ihres Mannes eingreifen. Sie unterhielt exzellente Verbindungen zu den mächtigen Frauen im Harem – durch die sie Zugang zu Informationen hatte, die nicht für jedermann verfügbar waren – und zum Schah selbst, weshalb sie eine wertvolle Informantin für ihren Mann darstellte und somit in gewisser Weise als Schutz für dessen Karriere fungierte. Ihr standen außerdem sämtliche Türen zu den Diplomatenhäusern offen, da sie aufgrund ihrer Position innerhalb der Teheraner Elite häufig mit den europäischen Gattinnen verkehrte. Diese Verbindungen sowie ihr Bildungsgrad, der in den Quellen als sehr hoch gerühmt wird, und die Konversation mit ihrem Mann brachten ihr tiefgehende Einsichten in das politische Tagesgeschäft und die Beziehung Irans zu ausländischen Mächten ein. Zeitgleich war sie die beste Lobbyistin und Botschafterin für ihren Mann am Hof.[812] Dies bedeutet, dass seine politische Karriere in gewisser Weise abhängig von ihrer Rolle und ihrem guten Willen ihm gegenüber war.[813] Denn durch ihre Herkunft war sie ihrem Mann gesellschaftlich gesehen überlegen, da seine Familie durch sie in die direkte königliche Familie einheiratete.[814] Wichtig anzumerken ist vor allem jedoch, dass sie aufgrund ihrer Herkunft nicht abhängig von ihm war, ein Umstand, der den meisten Frauen nicht vergönnt war. Neben der Rolle im politischen Leben ihres Mannes war sie selbst zudem Patronin. Nach dem Tod ihres Mannes heiratete sie ihren Cousin und lebte in Mašhad, bis sie dort im Alter von 53 Jahren starb. Einen Großteil ihres Vermögens spendete sie für wohltätige Zwecke.[815]

Das Beispiel Ašraf as-Salṭana zeigt auf, dass auch eine Frau aus reichem, einflussreichem Haushalt außerhalb des Hofes die Grenzen ihrer konventionellen Rolle als Haus-, Ehefrau und Mutter austesten und indirekt in Entscheidungsprozesse mit eingreifen konnten.[816]

---

[812] Vgl. Amin 2002: 24; Kia 2001: 125, Anekdoten zu ihrer Person ebenda.
[813] Vgl. Kia 2001: 126f.
[814] Vgl. Kia 2001: 127. Zwar war seine Position nicht allein abhängig von der Ehe mit seiner Frau, auch durch seine Mutter hatte Iʿtimād as-Salṭana über eine Seitenlinie der Dynastie besondere Verbindungen zum Thron, denn sie stammte vom Halbbruder des Gründers der Dynastie, Muṣṭafā Qulī Ḫān, ab, jedoch kann diese als wesentlicher Faktor nicht außer Acht gelassen werden. Vgl. Kia 2001: 128.
[815] Vgl. Amin 2002: 24. Amin bezieht sich auf einen Brief in der Einleitung des Tagebuchs von Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1966.
[816] Vgl. Kia 2001: 124.

Zudem zeigt sich, dass, obwohl grundsätzlich Macht genderabhängig war, d.h. Frauen Männern untergeordnet waren, dies sich umkehren konnte, je nachdem welchen sozialen Status die Ehefrau bzw. der Ehemann hatte. Stammte die Frau aus einem elitäreren Kreis, im besten Falle aus der königlichen Familie, und ihr Mann nicht, so entsprach das Machtverhältnis nicht mehr unbedingt der Norm.[817]

Politischer Aktivismus

Während die Frauen des Schahs den Harem, der wie ein eigener Staat mit eigenen Hierarchien und Netzwerken funktionierte, leiteten und in einigen Fällen teils maßgeblich in die politischen Geschicke des Staates eingriffen, ist auch für die städtische Ober- und Mittelschicht sozialer und politischer Aktivismus anhand der Quellen nachvollziehbar. Den Fokus der bisherigen Forschung bildet sicherlich die Teilnahme von Frauen an Protestveranstaltungen. Ein Beispiel hierfür sind die Bābī-Aufstände der 1850er Jahre, die eine hohe Zahl weiblicher Teilnehmer aufzuweisen hatten.[818] In diesem Rahmen sticht bislang eine Frau aufgrund ihres Aktivismus, ihrer Dichtkunst und ihres Auftretens im öffentlichen Raum in der iranischen Geschichtsschreibung dieser Zeit heraus. Die Bābī-Aktivistin und Dichterin Fāṭima Ṭāhira Zarrīn-Tāǧ Baraġānī, bekannt unter ihrem Titel Qurrat al-ʿAyn[819] (1817–1850), war in vielfacher Hinsicht eine umstrittene Persönlichkeit, denn ihr eilt der Ruf voraus, die moralische Ordnung ins Wanken gebracht zu haben. Michael C. Amin zufolge reizte niemand zu dieser Zeit die gesellschaftlichen Normen so wie sie, denn durch das öffentliche Ablegen ihres Gesichtsschleiers forderte sie nicht nur Geschlechtergrenzen heraus, sondern durch ihr maßgebliches Wirken in der Bābī-Bewegung auch die gängigen religiösen Normen der 12er Schia.[820] Innerhalb ihrer Gemeinde hatte sie eine Führungsposition inne.[821] Durch ihre Mobilität, u.a. auch ihre Reisen, forderte sie gesellschaftlich gesetzte Grenzen heraus. Sie brach sowohl physisch als auch verbal mit der Geschlechtertrennung und wurde im räumlichen wie auch im diskursiven Sinne zu einer öffentlichen Gelehrten. Sie zeigte, dass Frauen denken, schreiben und argumentieren können, wie Männer. Sie verlangte – und dies war das eigentliche Novum neben wirkungsmächtigen Aktionen wie die Entschleierung ihres Gesicht während einer öffentlichen Veranstaltung – die Integration in eine segregierte

[817] Vgl. Kia 2001: 130f.
[818] Vgl. McElrone 2005: 312.
[819] Folgende Studien befassen sich (u.a.) mit ihrem Leben und Wirken: Adambakan 2008, Mahdavi 1985; Milani 2011; Stümpel 1998; Banani und Kessler 2004.
[820] Vgl. Amin 2002: 20.
[821] Vgl. Momen 2005: 346.

Gesellschaft, denn sie betrat neue Räume und nahm damit eine bis dahin Männern vorbehaltene Rolle ein.[822]

Integration fand auch während der Proteste in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krisen, an denen Frauen teilnahmen[823], statt, denn die Frauen nahmen konzertiert an der Seite von Männern teil.[824] Ausländischen Beobachtungen zufolge spielten Frauen eine effektive Rolle in diesen öffentlichen Protesten, die nicht immer ohne ihre Verbalattacken und gewaltfrei abliefen.[825] Diese Form von Aktivismus ist für Frauen aus den unteren Schichten früher zu verzeichnen, als für diejenigen, die am Hof oder in den Kreisen der Elite lebten.[826]

Zwei prominente Beispiele aus dem 19. Jahrhundert werden häufig genannt. Zum einen der *balwā-yi nān*, der sogenannte Brotaufstand von 1861 in Teheran nach einer Hungersnot und ungenügend Brotrationen. Unter anderem einige 1000 Frauen empfingen mit Schlamm beschmiert, um auf ihr Elend aufmerksam zu machen, die Kutsche des Schahs nach einem seiner Jagdausflüge und forderten Brot. Auch an den Folgetagen ging der Protest weiter.[827] Bei Protesten mit einer ähnlichen Ausgangslage 1871 wurden Frauen auf der Straße derart aggressiv, dass die Soldaten sich bewaffneten.[828]

Am bereits erwähnten Tabakprotest 1892 zum anderen, an dem sich auch Frauen aus dem Palast durch den Boykott von Tabak beteiligten, nahmen auch Frauen außerhalb der Mauern teil, indem sie Protestrufe skandierend auf den Palast zumarschierten. Diese Proteste fanden nicht nur in Teheran, sondern ebenso in Tabrīz und Schiraz statt.[829]

5.2 Weibliche Mobilität und Frauen auf Reisen

Dass Frauen nicht mobil waren und nicht reisten, sondern zu Hause blieben, oder aber sich in der Ferne, jedoch nicht mobil, befanden, ist ein Topos, der sich sowohl zeitlich als auch geographisch hält. Jedoch gab es schon immer Frauen, die reisten. Vor allem die

[822] Vgl. Milani 2011: 115.
[823] Vanessa Martin beschreibt in ihrem Artikel 14 Protestaktionen. Vgl. Martin 2008. Weitere Informationen zu Protesten von und mit Frauen bietet das Kapitel *Popular demonstrations by women in nineteenth century Iran* in Martins Monographie. Vgl. Martin 2005.
[824] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 63.
[825] Vgl. Martin 2005: 95.
[826] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 64.
[827] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 64.
[828] Vgl. Martin 2005: 101.
[829] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 65; Dilrīš 1996: 158-163.

Pilgerfahrt – nicht nur im islamischen Kontext, sondern auch vor allem für den europäischen Kontext festgehalten –, religiös motiviert und kollektiv organisiert, ermöglichte es Frauen, zu reisen.[830]

Während der Qajarenzeit ist Mobilität allgemein, und damit auch von Frauen in tribalen Lebensformen intensiver und verbreiteter als unter der sesshaften Land- und Stadtbevölkerung.[831] Allerdings muss vor allem hinsichtlich Mobilität und Nutzung von Räumen im urbanen Kontext differenziert werden zwischen Frauen aus der Oberschicht und Frauen aus den unteren Schichten, denn letztere waren aufgrund ihrer Lebensumstände weitaus mobiler. Sie gingen in der Regel einer Beschäftigung außerhalb des Hauses nach, um zum Unterhalt der Familie beizutragen, und waren somit gezwungen vor allem lokal mobil zu sein, während Frauen aus besser gestellten Familien keiner Arbeit außerhalb des Hauses nachgingen und in der Regel Bedienstete hatten, die Botengänge und weitere Angelegenheiten außer Haus für sie erledigten. Diese weibliche Elite bewegte sich – wie erwähnt – allenfalls aus dem Haus, um Besuche zu machen, ins Hamam zu gehen, Ausflüge zu unternehmen oder um hin und wieder selbst Erledigungen im Basar zu machen.[832]

Reisen

Diese Zustände kehren sich offenbar um, wenn sich Mobilität auf geographisch größere Räume erstreckt, denn im Gegensatz zu Frauen aus den unteren Schichten, die es sich kaum leisten konnten, längere und/oder häufige Reisen zu unternehmen und allenfalls in der Entourage einer privilegierten Frau verreisten, waren Frauen aus den oberen Schichten und vor allem dem königlichen *andarūn* gemäß den Quellen weitaus mobiler. Wie erwähnt verreisten sie zu einer Vielzahl von Anlässen und Zwecken: zu entfernt lebenden Verwandten, sie unternahmen Freizeitfahrten, begleiteten häufig ihre männlichen Verwandten oder Ehemänner auf geschäftlichen und diplomatischen Reisen, oder unternahmen Pilgerreisen zu Schreinen, schiitischen Pilgerorten oder zur Ḥağğ nach Mekka.[833] Frauen reisten somit sowohl innerhalb Irans und die Pilgerrouten entlang nach Mekka, als auch nach Russland, Zentralasien und Indien oder nach Europa.

[830] Vgl. Pelz 1999: 174f.
[831] Vgl. Khosravie 2012: 58.
[832] Vgl. Khosravie 2012: 62; Tāğ as-Salṭana 1993: 12; McElrone 2005: 303; Nashat 1983: 20.
[833] Einige Beispiele bietet Karāčī (2002: 69).

Belegt sind bislang Reisen von Frauen sowohl aus der Safavidenzeit (1501-1722) als auch der Qajarenzeit. Frühe Beispiele für Europa-Reisende, was vor Mitte/Ende des 20. Jahrhunderts sowohl für Männer als auch für Frauen ein ziemlich außergewöhnliches Ziel darstellte, sind zwei Tscherkessinnen. Teresia (gest. 1668), die am safavidischen Hof aufwuchs, begleitete ihren Mann Robert Sherley (gest. 1628), einen Botschafter Šāh ʿAbbās (reg. 1588-1629), insgesamt drei Mal nach Europa. Nach dem Tod ihres Mannes ließ Teresia sich 1628 in Rom nieder, wo sie auch verstarb.[834] Auch der Gesandte Mīrzā ʿAbū'l-Ḥassan Ḫān Šīrāzī Īlčī (geb. 1776) wurde auf einer seiner Missionen nach England gut zwei Jahrhunderte später von einer Tscherkessin namens Dilārām[835] begleitet.[836]

Unter den Qajaren hatte vor allem die hohe Mobilität Nāṣir ad-Dīn Šāhs Einfluss auf die Mobilität seiner weiblichen Familienmitglieder. Der Schah bereiste häufig die Provinzen seines Reiches und nahm zu diesen Gelegenheiten einen Großteil seines Hofstaates, der Regierung, Diener und Mitglieder des königlichen Harems mit. Beliebtes Ziel war die Provinz Māzandarān.[837]

Es ist ebenfalls bekannt, dass Frauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs nach Europa reisten. Das wohl bekannteste Beispiel ist Nāṣir ad-Dīns erste Europareise 1873, die über Russland nach Westeuropa führen sollte, zu der er in seiner ca. 100 Mann starken Entourage auch einige seiner Frauen mitnahm.[838] Jedoch wurde dem Schah während der Reise von Beratern, u.a. seinem Premierminister Mušīr ad-Daula[839], und Geistlichen nahegelegt, die Frauen wieder nach Teheran zu schicken. Als Gründe wurde die Wahrung der Ehre der Frauen genannt, wie auch Bedenken hinsichtlich der Repräsentation des Monarchen in Europa. Der Schah nahm seine Lieblingsfrau Anīs ad-Daula noch bis Moskau mit und schickte dann auch sie wieder zurück.[840] Der Schah selbst begründete seine Entscheidung in einem Telegramm damit, dass sowohl Anīs ad-Daula als auch ihre Dienerinnen während der Reise erkrankt waren.[841] Während seiner dritten Reise nach Europa 1889 wiederfuhr den Frauen und einer Tochter

[834] Vgl. Eskandari-Qajar 2011; Wright 1985: 3-8.
[835] Ob Īlčī sie aus Iran mitbrachte, oder sie in Istanbul zur Ehefrau auf Zeit nahm, ist nicht gesichert. Vgl. Eskandari-Qajar 2011: 260f.
[836] Vgl. Eskandari-Qajar 2007: 61-77; Eskandari-Qajar 2011. Eine Aufstellung findet sich auch bei Khosravie (2013b).
[837] Vgl. Kia 2001: 118.
[838] Vgl. Karāčī 2002: 70f.; Kia 2001: 122.
[839] Mīrzā Ḥusayn Ḫān Mušīr ad-Daula, reformorientierter Premierminister zwischen 1871 und 1873 sowie zuvor Botschafter in Istanbul. 1873 wurde er auf Druck einer Koalition von konservativen Adeligen und Teilen des Harems vom Schah abgesetzt. Vgl. Amanat 1997: 355, 399, 408. Quellen zufolge war Anīs ad-Daula über diese Entscheidung und vor allem über den Ratschlag des Premiers nicht erfreut, weshalb sie ihre Macht gegen ihn ausspielte und dadurch half, seinen Rücktritt zu erwirken. Vgl. Kia 2001: 122f.
[840] Vgl. Karāčī 2002: 70f.
[841] Vgl. Kia 2001: 122.

dasselbe Schicksal, als sie an der Grenze zum Kaukasus wieder nach Teheran zurückkehren mussten.[842] Amīna Aqdas (gest. 1893) war Guity Nashat zufolge letztlich die erste iranische Frau des Königshauses, die 1891 nach Europa reiste. Grund dafür war eine Augenerkrankung, die in Wien medizinisch behandelt werden sollte.[843]

Der Reisebericht[844] des assyrischen Pastors Yacoub Yauvre aus Urūmiyya belegt, dass nicht nur die Frauen des *andarūn* das Privileg hatten, solche Reisen zu unternehmen, denn er reiste 1879 gemeinsam mit seiner Frau Mourassa nach England und kehrte 1881 zurück.[845]

Wie erwähnt, fanden innerhalb Irans viele Reisen statt. Doch nicht nur der Besuch von Verwandten, Wall- oder Freizeitfahrten waren Motive, sondern ebenso Brautüberführungen, wie die zwei vorliegenden Berichte von Ḫāvar Bībī Šādlū (1900)[846] und Sakīna Sulṭān (1905)[847] aufzeigen. Da sich Braut und zukünftige Schwiegerfamilie nicht immer am selben Ort befinden mussten, – zumindest im Falle der beiden Beispiele, wo die Bräute der lokalen Elite entstammten – wurden sie mit einem Geleit, zudem auch Frauen gehörten, innerhalb Irans in ihr neues zu Hause gebracht.

Pilgern

Da Pilgern ein äußerst legitimer Grund für Frauen war, zu verreisen, findet man vor allem in den Oberschichten immer wieder Hinweise auf Frauen, die entweder die Ḥağğ und/oder Reisen mit dem Zweck der *ziyāra* unternommen haben.[848]

Die erste Ḥağğ wurde von den Gläubigen, Männern wie Frauen gemeinsam mit dem Propheten Muḥammad unternommen, weshalb die dort ausgeführten Riten und Etikette sowie ethischen Leitlinien essentiell für die kommenden Pilgerfahrten gelten. Einige dieser ersten Pilgerinnen haben Berichte über ihre Ḥağğ abgelegt und behandeln darin verschiedene Themen wie die Tugenden der Ḥağğ, rituelle Reinheit, Geschlechtertrennung, Bescheidenheit. Die frühen Berichte sowie die derjenigen, die nach

[842] Vgl. Karāčī 2002: 70f.
[843] Vgl. Nashat 1989.
[844] Sie unternahmen zwei Reisen nach Europa, jedoch berichtet der vorliegende Text lediglich vor ihrer ersten Reise. Vgl. Baaba 1998: 11.
[845] Vgl. Baaba 1998: 11. Das Ehepaar gehörte zu den ersten Absolventen der *American Mission School*. Vgl. Baaba 1998: 22.
[846] Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995. Zur Reisenden und ihrem Bericht siehe ausführlicher Kapitel 5.3 der vorliegenden Arbeit.
[847] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]. Zu dieser Reisenden und ihrem Text über ihre Pilgerreise siehe vor allem Kapitel III und zu ihrem Bericht über die Brautüberführung Kapitel 5.3.
[848] Vor allem die dieser Arbeit zugrundeliegenden Pilgerberichte belegen dieses Reisemotiv deutlich.

dem Tod des Propheten pilgerten, schafften somit Präzedenzfälle für die Regularien.[849] In den nachfolgenden Jahrhunderten wird die Präsenz von Frauen während der Ḥağğ durch Chroniken, biographische Lexika, Historiographien und administrative Dokumente belegt, sowie durch Reiseberichte von Männern und seit kürzerem auch durch Pilgerberichte von Frauen selbst. Ihre Teilnahme hing dabei sowohl von ihrer persönlichen Situation als auch von der politischen Lage und weiteren externen Umständen wie Hungersnöte, Seuchen etc. ab.[850]

Wie in allen anderen Kontexten auch, ist es viel eher möglich, die Präsenz von elitären und royalen Frauen nachzuvollziehen. Dabei symbolisiert der Aufwand, mit dem eine Frau auf Pilgerreise ging sowie ihr persönlicher Schutz, Reichtum und Status der Familie bzw. ihres *maḥram*.[851] Den elitären Status der Frau selbst untermauerte die Aufstellung ihrer Begleitung, ihr Verhalten auf der Reise, und ihr Empfang bzw. ihre Aufnahme in der Bevölkerung und unter den Würdenträgern. Beispiel einer Frau, die schon sehr früh als Ḥağğpilgerin dokumentiert ist, war eine Ilkhanidenprinzessin (1323), die nicht nur gekommen war, um ihre religiöse Pflicht zu erfüllen, sondern ebenso in diplomatischer Funktion von den Mamluken empfangen wurde und dadurch eine stabile und friedliche Beziehung verdeutlichen wollte.[852]

Im qajarischen Kontext unternahm Mahd-i ʿUliyā beispielsweise Ende der 1840er-Jahre die Ḥağğ und wurde unter anderem von ʿAlī Ḫān, dem Vater Iʿtimād as-Salṭanas begleitet,[853] und auch viele Töchter Fatḥ ʿAlī Šāhs begaben sich auf Ḥağğ oder pilgerten zu den Schreinen im Irak wie etwa Tiqūn Ḫānum, die nach dem Tod ihres Mannes zu den ʿAtabāt reiste.[854] Doch auch lokale Schreine oder Gräber von Verwandten waren Ziele für die *ziyārāt*, wie Lady Sheil berichtet.[855]

Aussagen darüber jedoch, wie viele Frauen prozentual auf Ḥağğ gegangen sind bzw. Wallfahrten überhaupt unternommen haben, gibt es bis zum 20. Jahrhundert nicht.[856]

---

[849] Vgl. Sayeed 2016: 71. Eine Studie über diese Berichte und ihre Auswirkung liegt von Aisha Geissinger vor. Vgl. Geissinger 2005.
[850] Vgl. Sayeed 2016.
[851] Vgl. Sayeed 2016: 73.
[852] Die Beschreibungen dieser Ḥağğ durch einen mamlukischen Historiographen werden im Artikel von Brack (2011) detailliert besprochen.
[853] Vgl. Kia 2001: 105.
[854] Vgl. Brookshaw 2013: 30.
[855] Vgl. Sheil 1856: 144, 146.
[856] Für die 1960er bis 1990er-Jahre hält Robert Bianchi einen Anstieg von 30% auf 45% der gesamten Pilgerzahl fest. Vgl. Bianchi 2008: 69.

Nile Green in jedem Fall jedoch behauptet, dass das nun günstigere Reisen, die erleichterten Bedingungen und relative Sicherheit, die sich im Zuge des 19. Jahrhunderts entwickelten, mehr Frauen auf Pilgerfahrt gehen ließen.[857] Allerdings gab es auch hier Hindernisse und Bedenken. Dies betraf vor allem den Umgang der Frauen während der Reise und die daran geknüpfte Frage der (Familien)ehre.[858] Berichte vom indischen Subkontinent offenbaren außerdem, dass reiche Frauen ärmeren Frauen die Ḥağğ finanzierten, damit diese sie für sie stellvertretend unternahmen, da die Financiers aus Gründen der *parda* (Geschlechtertrennung) nicht fuhren.[859]

Die meisten Reisen sind jedoch nicht durch Frauen selbst, sondern durch die Erwähnung in weiteren Schriften und Dokumenten bezeugt. Asma Sayeed stellt diesen Umstand allgemein für weite Teile der islamischen Geschichte heraus. Informationen über Pilgerreisen von Frauen wurden von Männern überliefert. Neue, d.h. weibliche Perspektiven ergeben sich erst für die Zeit ab Beginn des 19. Jahrhunderts[860], denn ab diesem Zeitpunkt zumindest sind uns Selbstzeugnisse von Frauen überliefert. Zu dieser Dokumentation zählen Formen von Reiseberichten, Dichtungen, autobiographische Narrative sowie Ratgeber bzw. Handbücher. Neben den eigenen persönlichen Erfahrungen offenbaren diese Quellen auch Einblicke in die Geschlechterbeziehungen aus weiblicher Sicht oder die intramuslimischen Beziehungen in der Herkunftsgesellschaft der Autorinnen und somit weibliche Perspektiven und Horizonte in einem sonst sehr von Männer-Quellen dominierten Forschungsfeld.[861]

5.3 Schrifttum und Autorenschaft

Das folgende Unterkapitel befasst sich nun mit dem Schrifttum von Frauen vor dem 20. Jahrhundert, bzw. vor dem Aufkommen der Frauenpresse in der zweiten Dekade und ihrer damit offensichtlichen Autorenschaft. Unter Schrifttum ist dabei ganz allgemein die

[857] Vgl. Green 2014: 20.
[858] Vgl. Mishra 2011: 93
[859] Vgl. Slight 2015: 69f. John Slight stützt sich hier auf einen Text von Mrs. Hassan ʿAlī, einer Christin, die in einen muslimischen Haushalt eingeheiratet hatte und auch teils in Indien lebte. Der Teil aus *Observations on the Musulmauns of India*, veröffentlicht 1832, der sich mit der Ḥağğ befasst, speist sich aus den Erzählungen ihres Schwiegervaters.
[860] So gibt es ähnlich wie im Hinblick auf iranische Frauen im indischen Kontext auch zahlreiche Belege dafür, dass muslimische Frauen aller sozialer Schichten gereist sind, jedoch nicht aus der Hand der Frauen selbst. Vgl. Fisher 2004. Erst in der Phase des Hochkolonialismus (ab 1858) scheinen muslimische Frauen auf dem Subkontinent über ihre Reisen zu schreiben begonnen und diese veröffentlicht zu haben. Vgl. Lambert-Hurley 2008: 29.
[861] Vgl. Sayeed 2016: 79.

Produktion von schriftlichen Erzeugnissen aus der Feder von Frauen gemeint, gleich welchen Genres sie sich bedienten. Dabei ist wieder einmal zu bedenken, dass die hier vorgestellte Gruppe von Frauen nicht repräsentativ für ihre Zeit anzusehen ist, sondern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer kleinen Elite eher die Ausnahme darstellte.

Die meisten Frauen, wie auch die meisten Männer in Iran im 19. Jahrhundert waren Analphabeten. Jedoch Frauen der Oberschichten, Gelehrtenfamilien und insbesondere aus dem *andarūn* wurden durch Privatunterricht ausgebildet[862], dem letztlich auch die schriftlichen Erzeugnisse, die wir überhaupt von Frauen haben, zu verdanken sind.[863]
Im königlichen *andarūn* wurden nicht nur die Kinder des Schahs, sondern auch die Frauen des Schahs von Privattutoren und Tutorinnen, mitunter auch ausländischen, unterrichtet.[864] Diese Ausbildung umfasste vor allem Sprachen (Persisch, Arabisch und ggf. eine europäische Sprache), Kalligraphie, Literatur und die Kunst der Dichtung, Korrespondenz, Religion und Astrologie. Zudem brachten die Frauen des Harems sich verschiedene Fertigkeiten gegenseitig bei und sie hatten Zugang zu einer Bibliothek, die sich im *andarūn* befand.[865] Hinweis auf die Ausbildung in der Kunst des Briefeschreibens am Hof sind erhaltene Briefwechsel, unter anderem von Mahd-i ʿUliyā, der Mutter Naṣir ad-Dīn Šāhs, sowie drei seiner Töchter.[866]
Zweifelsohne bestimmte die Bildung von Frauen und im engen Sinne natürlich ihre Alphabetisierung, inwieweit Frauen Texte überhaupt verfassen konnten. Für das 19. Jahrhundert lässt sich somit auch erklären, weshalb wir von der Schreibtätigkeit einer größeren Zahl von Frauen wissen als zuvor. Wie dargelegt, genossen Frauen der Oberschicht, insbesondere aus der Herrscherfamilie eine zunehmende und umfangreichere Ausbildung als in den Jahrhunderten zuvor.[867]

In der iranischen Literaturgeschichte lassen sich nur sporadisch Namen von Autor*innen* finden. Anna Vanzan geht sogar so weit, zu behaupten, dass Frauen in der Literaturszene Irans bis in die 1940er Jahre hinein nicht sichtbar waren, weil es schlicht gesellschaftlich

[862] Vgl. Khosravie 2012: 65.
[863] Bereits aus den vorangegangenen Jahrhunderten ist bekannt, dass Frauen Unterricht erhielten. Für die Safavidenzeit bzw. den mittelalterlichen Kontext siehe u.a. Szuppe (1998) und Badry (2000).
[864] Vgl. Vanzan 2003
[865] Vgl. Kasra 2004: 30ff.
[866] Vgl. Vanzan 2003
[867] Vgl. Vanzan 2002a: 88.

nicht möglich war. Als einziges Beispiel vor dem 19. Jahrhundert führt Vanzan die dichtende Seldschukenprinzessin Mahasti an.[868]

Allerdings sind uns aus dem 19. Jahrhundert mehrere Frauen bekannt, die Texte, nicht nur literarischer Art, sondern vor allem Gedichte[869] verfassten. Dies hängt mit unterschiedlichen Faktoren zusammen. Es bleibt stets die Frage offen, welche Texte uns überliefert sind, welche noch darauf warten, entdeckt zu werden, bzw. welche unwiederbringlich verloren gegangen sind. Hinweise auf Schriften lassen sich, abgesehen von Texten aus den Federn von Autorinnen selbst, nur noch über von Männern verfasste Geschichtswerke oder etwa biographische Lexika finden.[870]

Schriftstellerische Tätigkeit von Frauen – ein Forschungsdesiderat

Schriftstellerische Tätigkeit von Frauen vor dem Aufkommen der Frauenpresse im frühen 20. Jahrhundert ist von der Forschung, wie bereits in der Einleitung erwähnt, bislang weitestgehend vernachlässigt worden. Dennoch scheint auch das 19. Jahrhundert nun langsam Interesse zu finden. Es ist zwar zu bedauern, dass es noch keine detaillierten Studien über das Wirken von Frauen in der Dichtung des 19. Jahrhunderts gibt.[871] Auch die wenigen Fallbeispiele, die es gibt, behandeln eher einzelne Dichterinnen und ihre Karrieren, lassen jedoch literarische Bewegungen, die Einfluss auf die Werke der Frauen hatten, außer Acht.[872] Dennoch ist dieser Anfang weitaus erfreulicher und Autorinnen in dieser Kunst bereits zahlreicher bekannt als in anderen Genres weiblichen Schrifttums, wie etwa Prosa im Allgemeinen und Egodokumente, Briefverkehr etc. im Speziellen.[873]

---

[868] Vgl. Vanzan 2002a: 88. Im persischsprachigen Raum gab es insbesondere auf dem indischen Subkontinent unter den Moguln einige Frauen, von denen bekannt ist, dass sie Texte verfassten. Ein Beispiel ist Gulbadan Begum (ca. 1522-1603), Tochter des ersten Mogulherrschers Bābūr (1483-1530) und Halbschwester seines Nachfolgers Humāyūn (1408-1556), über deren Regentschaft sie das auch heute noch erhaltene und berühmte *Humāyūn-nāma* schrieb, das auch Elemente ihrer eigenen Biographie enthält und somit auch in Teilen ihre eigene Lebensdarstellung ist. Vgl. Lambert-Hurley 2008: 28; Rahman 2012. Für weitere biographische Informationen siehe u.a. Bazmee Ansari (2012); Balabanlilar (2016). Zu ihrer Autorenschaft des *Humāyūn-nāma* siehe Gould 2011. Eine Edition des Werkes in der Originalsprache sowie eine Übersetzung ist in Gulbadan Bēgam (2009) zu finden.

[869] Dass Iran eine lange Tradition von Dichterinnen aufzuweisen hat, geht nicht zuletzt aus den folgenden beiden neueren Werken hervor. Für die Qajaren- und frühe Pahlavizeit siehe Ḥiǧāzī 2003.

[870] Vgl. Vanzan 2002a: 88.

[871] An sich hat sich die iranische Literaturforschung bislang nach Dominic Brookshaw nur in geringem Maße mit Dichtung dieser Zeit befasst. Zu nennen sind lediglich: Browne 1969; Rypka 1968; Āriyanpūr 1387 [2008]: 14-144.

[872] Vgl. Milani 1992: 77-99; Milani 2011: 105-127; Amanat 1989: 295-331; Banani und Kessler 2004. Diese Studien befassen sich mit Qurrat al-ʿAin und ihrem Werk.

[873] Vgl. Brookshaw 2013: 17.

Eine Literaturgeschichte bzw. eine Geschichte des Schrifttums von Frauen zu schreiben, scheitert im Grunde schon an der Spärlichkeit der überlieferten Quellen und selbst die Kompendien, die erhalten sind, wurden von Männern zusammengestellt, so dass sie durch einen männlichen Blickwinkel zu erfassen sind. Nichtsdestotrotz ist das überlieferte Material von unschätzbarem Wert für die Geschichtsschreibung, da sie der eindeutige Beweis für die schriftstellerischen Aktivitäten von Frauen zu jener Zeit sind – wenn auch zunächst im Bereich der Lyrik und dem Netzwerk, das Dichterinnen umgab.[874] Während Quellen von Männern schon lange indirekt reichlich Hinweise über die Schreibtätigkeit von Frauen liefern, wächst der Fundus an schriftlich überlieferten Zeugnissen von Frauen in Form von z.B. Briefen und Reiseberichten erfreulicherweise stetig.[875]

Dichtung und Dichterinnen

Schon vor der Machtergreifung der Qajaren lässt sich unter Safaviden, Moguln, Timuriden und in der post-mongolischen sogenannten *persianate world* Dichtung von Frauen nachweisen.[876] Im qajarischen Kontext war insbesondere der Harem Fatḥ ʿAlī Šāhs ein Ort höchster dichterischer Produktivität, wie die Beispiele zahlreicher Töchter, Enkelinnen, Ehefrauen und Schwiegertöchter des Herrschers bezeugen.[877] Farzaneh Milani stellt deshalb die Behauptung auf, dass Fatḥ ʿAlī Šāh möglicherweise einer der frühesten bekannten Männer gewesen sein muss, der die schriftstellerischen Tätigkeiten seiner weiblichen Familienmitglieder unterstützte.[878]

Eng verknüpft mit schriftstellerischer Tätigkeit ist das Patronagewesen, was eine wichtige Grundlage für die Produktion von Dichtung und Kunst im weitesten Sinne ist.

Die weibliche Literatur- bzw. Dichterszene am qajarischen Hof war beachtlich.[879] Damit einher ging, wie auch im Rahmen männlicher Zirkel, dass Frauen wie erwähnt ausgedehnte Netzwerke unterhielten, in die die Produktion, die Rezitation und Patronage

[874] Vgl. Brookshaw 2014: 113.
[875] Siehe u.a. http://www.qajarwomen.org/en/about.html, letzter Zugriff im November 2019.
[876] Vgl. Brookshaw 2014: 124; Beispiele befinden sich in Fußnoten.
[877] Vgl. Brookshaw 2013: 17.
[878] Vgl. Milani 1992: 55. Grundsätzlich ist Fatḥ ʿAlī Šāh bekannt für seine Förderung der literarischen Szene in Iran. Durch seine Patronage zog er viele Künstler an den Hof in Teheran und begünstigte somit auch die Etablierung der *Bāzgašt-i adabī* Bewegung am Hof, die ihre Anfänge Mitte des 18. Jahrhunderts in Isfahan hatte. Die Mitglieder der *Anǧuman-i Ḫāqān* bevorzugten den präsafavidischen, bzw. prätimuridischen Dichtungsstil und lehnten den indischen Stil (pers. *sabk-i hindī*), der in den Salons des Safavidenhofs vorherrschte, ab. Vgl. Brookshaw 2014: 115; Karimi-Hakkak 1995: 27.
[879] Neben Dichtung wurden auch weitere Künste wie Musik und Gesang, sowie Kunstfertigkeiten wie Stickerei gefördert. Einige der Handarbeiten waren scheinbar so kunstvoll, dass sie die schiitischen Schreine zierten. Vgl. Kasra 2004: 32.

von Lyrik eingebettet war. Man kann demnach von einem qajarischen, literarischen Matriarchat[880] sprechen, das Dichterinnen eine Plattform bot.[881] Auch wenn die meisten Dichterinnen royalen Ursprungs waren, konnten auch Frauen von außerhalb dieses Zirkels durch ihr Können überzeugen oder in Erscheinung treten, weil sie Günstlinge von Patronage wurden und somit Zugang zu diesem höfischen Umfeld samt Netzwerk erhielten.[882]

Die Dichterinnen Rašḥa, eine aus der Zeit Fatḥ ʿAlī Šāhs, und Gawhar, eine aus jener Nāṣir ad-Dīn Šāhs, gelten als zwei der versiertesten Lobrednerinnen ihrer Zeit.[883]

Geboren um 1783 und zumindest noch 1825 lebend, entstammte Rašḥa einer renommierten Dichterfamilie und stand somit in der Tradition ihrer männlichen Verwandten. Sie war die Tochter von Hātif Iṣfahānī, einem bedeutenden Dichter des 18. Jahrhunderts und prominenter Vertreter der Bāzgašt-Bewegung[884]. Ihr Bruder Saḥāb (gest. 1808) war Panegyriker am Hofe Fatḥ ʿAlī Šāhs und ihr Ehemann Mīrzā ʿAlī Akbar schrieb unter dem Autorennamen Nazīrī. Auch ihr Sohn Mīrzā Aḥmad stand in der Familientradition als Dichter unter dem Namen Kūštā. Ihr Netzwerk reichte somit weit in die Dichter- und Hofkreise. Ihren Dichtungen nach zu urteilen, wurde sie von Żiyāʾ as-Salṭana, der siebten Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs, protegiert.[885] Einen Grund für ihre Anstellung im Dienste Żiyāʾ as-Salṭanas sieht Dominic Brookshaw darin, dass Rašḥa nach dem Tod ihres Vaters, ihres Bruders und möglicherweise Ehemannes genötigt war, durch ihre Dichtung finanzielle Unterstützung zu erwirken. Dabei mag es von Vorteil gewesen sein, aus diesem traditionsreichen Haus zu stammen, was den Eintritt in die königlichen, literarischen Salons sicherlich vereinfacht bzw. begünstigt hat. Der Kontakt zu Żiyāʾ as-Salṭana und deren Förderung öffnete wiederum Türen zu weiteren einflussreichen und wohlhabenden Gönnerinnen.[886] Förderlich dürfte außerdem die Verbindung zum Hof durch ihren Sohn gewesen sein, weshalb sie nicht nur Żiyāʾ as-Salṭana häufig in ihren Dichtungen erwähnt, sondern auch Maḥmūd Mīrzā.[887]

---

[880] Weibliche Patronage wurde nicht nur in Iran praktiziert, sondern auch an anderen Höfen. Leslie Peirce erläutert das Phänomen beispielsweise für den königlichen Harem im osmanischen Kontext. Vgl. Peirce 1993: 217.

[881] Vgl. Brookshaw 2013: 47.

[882] Vgl. Brookshaw 2014: 115.

[883] Vgl. Brookshaw 2013: 18.

[884] Zu dieser literarischen Bewegung siehe komprimiert Hanaway (1989).

[885] Vgl. Brookshaw 2013: 26; Qāǧār 1825[2006]: 42. Für weitere Informationen zu Rašha und ihrem Werk sei auf Brookshaw (2013) verwiesen.

[886] Vgl. Brookshaw (2013): 28.

[887] Desweiteren gibt es auch Anspielungen auf ihren Vater und Bruder. Vgl. Brookshaw 2013: 27f.

Żiyā' as-Salṭana förderte nicht nur Dichterinnen, sondern galt selbst ebenfalls als talentierte Dichterin[888], zudem tat sie sich als versierte Kalligraphin hervor. Sie war desweiteren die Sekretärin ihres Vaters, dessen gesamter Korpus an privaten Briefen von ihr verfasst wurde. Daneben hatte sie einige Jahre lang die Position der *munšī al-mamālik-i andarūn* (pers., königliche Sekretärin des *andarūn*) inne.[889] Dem Bericht des britischen Colonel Charles Stuart im Rahmen der zweiten britischen militärischen Mission nach Teheran 1833[890] nach, wurde sie 1835 von Muḥammad Šāh genötigt, den Außenminister Mīrzā Masʿūd zu heiraten, obwohl sich das Gerücht hielt, dass sie selbst jemand anderen im Blick hatte.[891] Żiyā' as-Salṭana verfügte nicht nur über großen Reichtum, unter anderem durch das Juwelenerbe von Fatḥ ʿAlī Šāhs Mutter, das der Schah ausschließlich ihr zusprach, sie war auch verantwortlich für die Verteilung der Finanzen unter den jüngeren Prinzen und Prinzessinnen und überwachte mit einigen anderen Frauen die königliche Schatzkammer und die Rücknahme von Juwelen.[892] Die Förderung von Dichtung, ihre Positionen und Verantwortungen sowie ihre finanziellen Mittel, machten Żiyā' as-Salṭana zu einer der einflussreichen Frauen am Hofe ihres Vaters.[893]

Als während der nāṣirī-Zeit herausragend beschrieben wird die Dichterin Gawhar (1902 noch lebend), die, der kurzen Einleitung zu Gawhars veröffentlichtem Diwan nach, die Tochter von Mūsā Ḫān Qavānlū und Tayqūn Ḫānum und somit mütterlicherseits eine Enkelin Fatḥ ʿAlī Šāhs, väterlicherseits eine Enkelin von Mahdīqulī Ḫān Qāğārs war. Sie erhielt den Ehrentitel (pers. *laqab*) Šāmsat aš-Šuʾaraʿ (pers., Sonne der Dichter)[894] von Nāsir ad-Dīn Šāh. Sie entstammte sowohl mütterlicher- wie auch väterlicherseits der Herrscherfamilie und war die Nichte des 12. Sohns Fatḥ ʿAlī Šāhs, ʿAbdullah Mīrzā, der als Dichter unter dem Namen Dara bekannt war. In Teheran stand sie im Dienste keiner geringeren als der Mutter Nāsir ad-Dīn Šāhs, Mahd-i ʿUliyā, für die sie Lobgedichte auf Fāṭima, die Tochter des Propheten, verfassen sollte, um sie bei den Passionsspielen im

888 Vgl. Brookshaw 2013: 28.
889 Vgl. Brookshaw 2006. Diese Position hatte vor ihr ihre Halbschwester Faḫr ad-Daula inne, die vergleichbar ist mit der des Chefsekretärs am Hofe des Shahs. Die Hierarchien, obwohl losgelöst von dem System außerhalb der Wände, existierten trotzdem weitestgehend analog zu denen der Männerwelt. Vgl. Brookshaw 2013: 28f. Siehe hierzu im Osmanischen Kontext auch Peirce (1993: ix).
890 Vgl. Cronin 2008: 60, 84.
891 Vgl. Brookshaw 2013: 28, der sich auf Stuart (1854: 180; 199) bezieht.
892 Vgl. Brookshaw 2013: 29.
893 Vgl. Brookshaw 2013: 29.
894 Neben ihr erhielten mindestens zwei Dichter diesen Beinamen: Sam Mīrzā, ein Cousin Gawhars und Enkel Fatḥ ʿAlī Šāhs, sowie Mīrzā Muḥammad ʿAlī Ḫān Iṣfahānī Sidihī, bekannt unter dem Namen Surūš. Vgl. Brookshaw 2013: 30.

Muḥarram vorzutragen. 1901 kam sie nach Isfahan, wo ihr Werk die Aufmerksamkeit von Mīrzā Aḥmd Ḫān Fatiḥ al-Mulk auf sich zog. Beeindruckt von ihrem Können, veranlasste er die Publikation des Werkes mit 6000 Paarreimen (pers. *bayt*) 1902.[895]

Neben diesen genannten Dichterinnen gab es im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine weitere Reihe, vor allem aus der Herrscherfamilie stammend, wie etwa Māhtaban Ḫānum Qamar as-Salṭana (1833-1891)[896], die 46. Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs; Sakīna Bigam (o.D.), die unter dem Pseudonym ʿIffat (pers., die Reine) schrieb, Bībī Hayātī Kirmānī (o.D.), die einen gesamten Diwan[897] hinterließ, und die beide im Sufi-Kontext zu verorten sind. Fāṭima Sulṭān Ḫānum (1282q-1306q/1866-1889), eine Enkelin des Premierministers Qā'im Maqām Farāhānī (gest. 1835), war unter dem Pseudonym Šāhīn Farāhānī bekannt und in arabischer Literatur wie auch persischer Dichtung sehr versiert, so dass ihr das gleiche Niveau zugesprochen wurde, wie der bekannten arabischen Dichterin Ḫansā'[898].[899] Auch aus der neu begründeten Religionsgemeinschaft der Bābī ist eine der prominentesten Dichterinnen, die bereits genannte Qurrat al-ʿAin, hervorgegangen.[900]

Neben der von den genannten Dichterinnen meist verfassten Panegyrik (pers. *nuṭq*) behandelten Frauen in ihren Gedichten ebenfalls Liebe und mystische Themen sowie Lobgedichte auf religiöse Persönlichkeiten wie beispielsweise Fāṭima, Tochter des Propheten Muḥammad, für die Taʿziya[901]-Darbietungen im Trauermonat Muḥarram.[902] Zudem sind auch Gedichte von Frauen über die Pilgerfahrt nach Mekka bekannt, wie etwa von Māhtabān Ḫānum Qamar as-Salṭana[903], und ein in Versform abgefasster Pilgerbericht

[895] Vgl. Brookshaw 2013: 30f. ʿĀmilī Riḍāyī (1389 [2010]: 74) nennt als Datum der Publikation fälschlicherweise das *šamsī* Jahr 1319š/1940.

[896] Sie war Gawhars jüngste Tante und stand ebenfalls in einer langen Tradition von Dichterinnen in ihrer Familie, die der qajarischen sowie der Zand-Linie entstammte. Sie verfügte über Französisch- wie auch Osmanischkenntnisse, was für einen sehr hohen Bildungsgrad spricht. Sie heiratete Mīrzā Hussayn Ḫān Mušīr ad-Daula (1827-1880), einen angesehenen Diplomaten, der u.a. zum Botschafter am osmanischen Hof ernannt wurde und Gouverneur von Ḫurāsān und Hüter des Schreins von Imam Riżā in Mašhad war. Vgl. Brookshaw 2013: 44f.; Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1886-89: Bd. 3: 70.

[897] Ihr Diwan wurde 1970 von Ǧawād Nūrbaḫš herausgegeben: Ḥayātī Kirmānī 1970.

[898] Arabische Dichterin mit Namen Tumāḍar bint ʿAmrū bin al-Ḥāriṯ (gest. 24ḥ/640), die dem Propheten Muḥammad ihre Gedichte vorgetragen haben soll. Vgl. az-Zirklī 1984: 86.

[899] Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1886-89: Bd. 3, 196f.

[900] Vgl. Vanzan 2002a: 88.

[901] Schiitisches Passionsspiel in Erinnerung an den Märtyrertod Imām Ḥusayns Ibn ʿAlī, dem Enkel des Propheten Muḥammad 680 n.Chr. in Karbalā'. Nähere Informationen bietet Chelkowski (2009).

[902] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 75; Brookshaw 2013: 30f.

[903] Zitat und Übersetzung bei Brookshaw (2013: 44); Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana (1886-89: Bd. 3: 69).

aus der Safavidenzeit (spätes 17. Jh.), geschrieben von Bānū-ye Iṣfahānī, einem weiblichen Mitglied der Aristokratie, erhalten.[904]

Prosatexte und ihre Autorinnen

Im Gegensatz zur Dichtung sind Prosatexte in geringer Anzahl überliefert. Maryam ʿĀmilī Riḍāyī behauptet, die Quellenlage im Hinblick auf Frauen und ihr Engagement in der Prosaliteratur suggeriere, dass in dieser Form außer einigen *fiqh*-Abhandlungen keine Texte vorliegen. Dies hat hauptsächlich zwei Gründe: Erstens sind, wie bereits mehrfach erwähnt, viele schriftliche Erzeugnisse von Frauen nicht überliefert, und zweitens war Lyrik der dominante Stil. Prosaische Texte wurden eher im Themenfeld *kalām* (arab. islamische Theologie) verfasst, und Frauen hatten eher Zugang zu Dichtung. Zudem war für Dichtung und das Memorieren von Lyrik Alphabetisierung nicht zwangsläufig von Nöten, da vieles oral tradiert wurde. Für Texte aus dem Bereich *kalām* war es jedoch notwendig, des Lesens und Schreibens mächtig zu sein, was viele Frauen – wie eingangs erwähnt – noch nicht waren.[905] Allerdings bringt ʿĀmilī an anderer Stelle ihrer Studie zur Prosaliteratur an, dass, allgemein gesprochen, auch neue Genres wie Reiseberichte oder Memoiren Verbreitung fanden.[906] Diese Entwicklung machte natürlich nicht vor weiblichen Autoren halt. Archivarbeiten vor allem verschiedenster iranischer und amerikanischer Wissenschaftler*innen brachten in den vergangenen Jahren eine größere Anzahl edierter und nicht-edierter Quellen von qajarischen Frauen hervor, die zwar in den allermeisten Fällen noch auf ihre Erschließung und Auswertung warten, jedoch untermauern, das verschiedene Genres auch von Frauen bedient wurden.[907] Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die schriftlichen Zeugnisse – abgesehen von der bereits erläuterten Dichtung – geboten werden, die im breiteren Kontext der hier im Fokus stehenden drei Pilgerberichte entstanden. Sie sind für die vorliegende Studie insofern von Bedeutung, als sie zum einen die Einordnung der Primärquellen in ein breiteres Spektrum weiblichen Schrifttums ermöglichen, und zum anderen Informationen beinhalten, die für die Erfassung weiblicher Lebenswelten am Ende der Qajarenzeit äußerst bedeutsam sind – nicht

[904] Der edierte Bericht wurde von Rasūl Ğaʿfariyān herausgegeben: Bānū-yi Iṣfahānī 2007[1386]. Zwei Artikel befassen sich aus unterschiedlicher Perspektive mit diesem Text: Huseynova (2010) und Babayan (2008).
[905] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 124f.
[906] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 71.
[907] Hier sei nochmals auf das Archiv Women's Worlds in Qajar Iran verwiesen, sowie vor allem auf den iranischen Herausgeber einer Vielzahl von Handschriften Rasūl Ğaʿfariyān.

zuletzt, weil sie die Innensicht repräsentieren und jeweils in der einen oder anderen Form autobiographisch und als Selbstzeugnisse aufzufassen sind.

Den Schwerpunkt der folgenden Aufstellung bilden die bislang bekannten, vor dem 20. Jahrhundert in Prosa verfassten Texte, d.h. ein Traktat, Reiseberichte, Korrespondenz sowie eine Erzählung. Soweit möglich, sollen auch kurze biographische Informationen über die Autorinnen gegeben werden, um eine Idee vom gesellschaftlichen Umfeld zu vermitteln, in dem Frauen schrieben.

Maʿāyib ar-riǧāl – ein Traktat[908]

Lange Zeit galt das 1894 verfasste Traktat *Maʿāyib ar-riǧāl*[909] (arab. *Die Sünden der Männer*) von Bībī Ḫānum Astarābādī (1894/5) als erster und seither wohl bekanntester und am ausführlichsten betrachteter Prosatext vor 1900, der die Antwort[910] auf eine anonym verfasste Schrift, überschrieben mit *Taʾdīb an-nisvān* (arab. *Die Erziehung der Frauen*)[911] bildet, die Ende der 1880er Jahre auch in Haremskreisen zirkulierte. Während Reiseberichte und Briefe eher private Einblicke in die Welten von Frauen aus ihrer Perspektive bieten können, ist dies der einzige bislang vorhandene Text von einer Autorin, der sich explizit kritisch mit der Situation der Frau auseinandersetzt.[912]

[908] Eine sehr lesenswerte Analyse und Einbettung dieses Textes unternimmt Jasmin Khosravie: Khosravie 2007.

[909] Siehe die persische Edition, herausgegeben von Afsaneh Najmabadi: Bībī Ḫānum Astarābādī 1992[1894/5].

[910] In einer älteren Übersetzung von *Taʾdīb an-nisvān* ins Französische (*La femme persane, jugée et critiquée par un persan*) von 1889 erwähnt der Übersetzer G. Audibert, dass neben der von Bībī Ḫānum verfassten Antwort, eine weitere mit dem Titel *Taʿdīl ar-riǧāl* geschrieben wurde. Weder die Autorin dieses Textes konnte bislang identifiziert, noch der Text selbst ausfindig gemacht werden. Vgl. Bībī Ḫānum Astarābādī 1992[1894/5]: 1.

[911] Dieser Text erschien 1886/7 in Teheran und wurde von einem männlichen Autor azeri-türkischen Ursprungs verfasst, möglicherweise von dem Ehemann einer Prinzessin, der eben aus diesem Grund anonym bleiben wollte. In den zehn Kapiteln, die dort abgearbeitet werden, will der Autor Frauen – hauptsächlich der Oberschicht – nicht nur zu guten Ehefrauen erziehen, sondern sie auch in ihre Schranken weisen. Der Text richtet sich dabei ebenfalls an Männer und folgt in seinen Ansichten religiösen Grundsätzen und traditionellen Werten. Vgl. zu diesem Text detaillierter Javadi und Floor 2010: Introduction. Kurz nach der Veröffentlichung des Textes in Teheran übersetzte G. Audibert ihn ins Französische (Audibert 1889), allerdings handelt es sich laut Hassan Javadi und Willem Floor hierbei um eine ausführliche Zusammenfassung, die zudem die mitunter sehr freizügige Sprache zensierte, um sie somit der französischen Leserschaft anzupassen. Eine Übersetzung ins Englische wurde 1927 auf Grundlage der französischen Version verfasst. Vgl. Khosravie 2007. Eine zweite Edition von *taʾdīb an-nisvān* auf Persisch, neben der von Najmabadi, wurde gemeinsam mit *Maʿāyib ar-riǧāl* 1992 von u.a. Ḥasan Ǧawādī herausgegeben. Vgl. Ǧawādī 1992.

[912] Dahingegen gab es Ende des 19. Jh. einige männliche Autoren, die Sympathie für diese Thematik bekundeten und Frauen zunächst einmal eine größere Rolle in der Gesellschaft zusprachen. Vgl. Amin 2002: 25f.

Das Leben der Autorin konnte bislang aus einigen wenigen Quellen – und dennoch mehr als in vielen anderen Fällen –in groben Zügen nachvollzogen werden.[913] Sie war die Tochter eines Kommandeurs der Kavallerie von Astarābād[914] und (Armee-/Verwaltungs-)Chef des Distrikts Anzān[915] namens Muḥammad Bāqir Ḫān[916], und einer Lehrerin (*mullābāǧī*)[917] im Harem Nāṣir ad-Dīn Šāhs namens Ḫadīǧa Ḫānum[918]. Durch die Anstellung ihrer Mutter unter der fünften Frau (*ʿaqd*)[919] des Schahs, Šukūh as-Salṭana[920], wuchs Bībī Ḫānum, obgleich sie in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zur Herrscherfamilie stand, in ihren Kreisen auf, was ihr Privilegien wie eine Schulbildung verschaffte, die ebenfalls die Prinzessinnen erhielten. Durch ihre Kindheit und Jugend im Harem und die Beziehungen, die sie zu den weiblichen Angehörigen des Hofes aufgebaut hatte, verkehrte sie auch nach ihrer Hochzeit noch häufig im Harem.[921] Im Alter von ca. 20 Jahren verliebte sie sich in Mūsā Ḫān Vazīrī (gest. 1922) – Offizier der Kosakenbrigade, in der er später den zweithöchsten Rang erhielt (pers. *mīr-panǧ*) –, mit dem sie, laut der Aussage ihrer Tochter, durchbrannte, um ihn zu heiraten, da ihre Mutter gegen diese Verbindung war.[922] Ihren eigenen Aufzeichnungen zu Folge jedoch war ihr Onkel mütterlicherseits, Familienoberhaupt und berühmter Gelehrter zu jener Zeit, gegen diese Ehe und nur durch die Unterstützung der Mutter kam es schließlich nach vier Jahre langem Warten zur Hochzeit.[923] Aus dieser Ehe gingen sieben Kinder hervor und sie wird als glücklich bezeichnet, obwohl sie für kurze Zeit von der Zeitehe (pers. *sīǧa*) überschattet wurde, die ihr Mann 1894 mit ihrer Bediensteten namens Bānū einging.[924] Nach

[913] Zum einen bietet die Autorin in ihrem Werk selbst einen kurzen Einblick (Bībī Ḫānum Astarābādī 1992[1894/5], Ǧawādī 1992) und zum anderen sind Informationen durch die publizierten Erinnerungen ihrer Tochter und Enkelin überliefert. Siehe hierzu näher: Khosravie 2007 bzw. Mallāḥ 2006.

[914] Historischer Name der heutigen Stadt Gorgān in Nordostiran. Unter den Qajaren bildete Astarābād ebenfalls eine administrative Provinz. Vgl. Bosworth und Blair 2001.

[915] Beide Positionen des Vaters werden aufgeführt in: Javadi und Floor 2010: xvi, xvii.

[916] Während Bībī Ḫānums Tochter Ḫadīǧa Afżal Vazīrī ihrem Vater den Beinamen Šīr-kuš (pers., der Löwentöter) gibt, weil er einen Löwen, der Nāṣir ad-Dīn Šāh angriff, getötet haben soll, gibt Bībī Ḫānum selbst an, dass dieser Beiname tatsächlich ihrem Großvater Karbalāʾī Bāqir Ḫān, dem Protokollchef am Hofe (pers., *īšīk āġāsī bāšī*) gegeben wurde, weil er zur Zeit als Fatḥ ʿAlī Šāh Gouverneur von Fārs war, einen Löwen mit seinem Schwert in zwei Hälften geteilt haben soll. Vgl. Mallāḥ 1996; Javadi und Floor 2010: 57f.

[917] Vgl. Khosravie 2007: 241.

[918] Zum Leben und Werdegang der Mutter siehe detaillierter Javadi und Floor (2010).

[919] Insgesamt war sie die fünfte Frau Nāṣir ad-Dīn Šāhs, jedoch ehelichte er zwei der zuvor geheirateten Frauen durch eine Zeitehe (pers., *sīǧa*). Vgl. http://www.qajarpages.org/nassereddinchildren.html, letzter Zugriff im November 2019.

[920] Šukūh as-Salṭana war die Mutter von Nāṣir ad-Dīn Šāhs Sohn und Thronfolger Muẓaffar ad-Dīn Šāh (reg. 1896-1907) und die Tochter von Fatḥ ʿAlī Šāhs (reg. 1797-1834) 35. Sohn Fatḥullah Mīrzā Qāǧār.
Vgl. http://www.qajarpages.org/nassereddinchildren.html, letzter Zugriff im November 2019; Javadi und Floor 2010: xvi.

[921] Vgl. Javadi und Floor 2010: 121.

[922] Vgl. Javadi und Floor 2010: xviiif.

[923] Vgl. Javadi und Floor 2010: 117.

[924] Vgl. Javadi und Floor 2010: 122ff.

diesem traumatischen Erlebnis schrieb Bībī Ḫānum die Antwort auf das Traktat *Ta'dīb an-nisvān.* Nicht nur thematisch, sondern auch stilistisch unterscheidet sich dieser von den anderen überlieferten Texten. Die Autorin nutzt ein breites Repertoire narratologischer und rhetorischer Mittel von klassischer Poesie, über Koranzitate und *ḥadīṯe* (arab., Aussprüche des Propheten) bis zu satirischen Reimen und pornographisch wirkenden Anekdoten. Auch formuliert sie zu Beginn eine eindeutige intendierte Leserschaft.[925] „[…] I wrote a few words in the manner of advice so that my sisters in religion may benefit […]."[926] und „My greetings to accomplished ladies and young maidens so that they be aware and accept advice, so that salvation will be yours in this world and the world to come."[927]

Passagen des Textes erinnern stark an die informelle, oral tradierte – teils vulgäre – Sprache der weiblichen homosozialen Räume, wie sie aus Theaterstücken, Tänzen und Geschichten überliefert ist.[928] Die Wahl dieses teils vulgären Sprachregisters, vor allem in Hinblick auf die restlichen vorliegenden Texte, könnte zum einen darauf zurückzuführen sein, dass sie die Sprache aus diesem exklusiven Raum in ihren Text aufnahm, der für eben diese Leserschaft nun aber in schriftlicher Form gedacht war.[929] Zum anderen liegt jedoch auch sicherlich die Überlegung nahe, dass dies insofern ein Stilmittel ist, um dem Text den beabsichtigten satirisch-unterhaltenden Charakter zu verleihen, und um gleichfalls das Pamphlet *Ta'dīb an-nisvān*, gegen das sie anschrieb, im Stil zu imitieren. Dieser Text zeigt einmal mehr den Handlungsspielraum von Frauen, denn er ist nicht nur im Zuge seines unterhaltenden Charakters zu sehen, sondern ebenso als überliefertes Beispiel von Diskussionen um die Situation von Frauen und Geschlechterverhältnisse in eben diesen Zirkeln.[930]

Reiseberichte

Reiseberichte sind eine weitere Textform, die im 19. Jahrhundert in Prosa abgefasst wurde und die verhältnismäßig zahlreich überliefert sind. Bezüglich der Texte, die Frauen niederschrieben, liegt für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert lediglich ein Bericht in

[925] Siehe hierzu auch Najmabadi (2005) und Khosravie (2007).
[926] Vgl. Javadi und Floor 2010: 59.
[927] Vgl. Javadi und Floor 2010: 61.
[928] Vgl. Najmabadi 2005: 152; Safa-Isfahani 1980.
[929] In einem ihrer frühen Artikel argumentiert Afsaneh Najmabadi, dass weibliche Sprache, wie bereits kurz skizziert, mit ihrem Eintritt in den heterosozialen, öffentlichen Raum modifiziert werden musste, um die Normen für den Umgang zwischen den Geschlechtern nicht zu verletzen und um den Idealen der „modernen" Frau zu entsprechen. Vgl. Najmabadi 2005: Kapitel 5 bzw. Najmabadi 1993a.
[930] Vgl. Khosravie 2007: 255.

Versform[931] aus der Safvidenzeit (spätes 17. Jahrhundert) vor[932]. Für die Qajarenzeit, jedoch erst ab Ende des 19. Jahrhunderts, sind, neben den in Teil III dieser Arbeit ausführlich besprochenen Reiseberichten, weitere vier Berichte erhalten, von denen jedoch nur auf zwei (von 1900 und 1905) aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu den drei Haupttexten näher eingegangen werden soll.[933]

Bei diesen zwei weiteren Berichten handelt es sich nicht um Pilgerreisen. Beide Reisen hatten nicht-sakrale Ziele innerhalb Irans und den Zweck, Bräute zu überführen, was eines der vornehmlichen Reisemotive von Frauen gewesen zu sein schien.

Ḫāvar Bībī Šādlū hielt ihre Reise 1899/1900 von Buǧnūrd in Ostiran nach Teheran schriftlich fest[934] und reiste, um der Hochzeit ihrer Nichte Turkān Bībī Šādlū mit ʿAlī Akbar Ṣayf as-Salṭana beizuwohnen[935] bzw. um sie und Mihrtāg Afšār (Mihr as-Salṭana) in die jeweiligen Haushalte der Ehemänner in Teheran und Buǧnūrd zu bringen.[936] Ḫāvar Bībī Šādlū war die Schwester von Yār Muḥammad Ḫān, dem Stammesführer des kurdischen Šādlū Clans mit den Ehrentiteln Sihām ad-Daula und später Sardār-i Mufaḫam. Sie gehörte damit zur Familie der Stammesführung der Šādlū Kurden[937] in Ḫurāsān mit engen Verbindungen zum Hof in

---

931 Vgl. Bānū-yi Iṣfahānī 2007[1386].

932 Verfasst wurde der Bericht von Bānū-yi Iṣfahānī, einem weiblichen Mitglied der Aristokratie, die die Gattin von Mīrzā Ḫalīl Raqm Nivīs (Sekretär am safavidischen Hof) war. Er stellt den ersten bekannten Pilgerbericht einer iranischen Frau nach Mekka dar. Vgl. ausführlicher Huseynova 2010; Babayan 2008.

933 Die hier nicht näher besprochenen Texte sind Beschreibungen von Reisen nach Europa und in die USA. Der erste Bericht stammt von einer anonymen Autorin, die eine Reise durch Europa unternahm. Jasmin Khosravie arbeitete u.a. über diesen Bericht im Rahmen des vom BMBF geförderten Projekts *Europa von außen gesehen – Formationen nahöstlicher Ansichten aus Europa auf Europa* (2010-2014).
Der zweite Bericht über die Reise 1911 in die USA wurde von Qudsiyya Ašraf (geb. 1886) geschrieben. Sie gehörte zur Religionsgruppe der Bahāʾī und verfolgte in Chicago bis 1919 ihre Ausbildung weiter. Ihren Bericht schrieb sie scheinbar erst 1965 nieder. Vgl. Sulaymānī Ardakānī 2006 [1976]: 428. Die Notizen der Autorin sind auf den Seiten 418-438 veröffentlicht.

934 Sowohl der Bericht Bībī Šādlūs als auch der ihres Bruders Sihām ad-Daula Šādlū Buǧnūrdī wurden 1995 von Qudratullāh Raušanī Zaʿfaranlū herausgegeben: Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995.

935 Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 19.

936 Den Verwandtschaftsverhältnissen nach könnte es sich um einen Brautaustausch gehandelt haben, denn Turkān Bībī Šādlū sollte mit ʿAlī Akbar Ṣayf Afšār (Ṣayf as-Salṭana) dem Sohn von Aḫūdānbāšī Kull, d.h. Ḥassan Ḫān Afšār von Boǧnūrd nach Teheran und die Tochter des Aḫūdānbāšī Kull Mihrtāg Afšār nach Buǧnūrd gebracht werden, um dort mit ʿAzīzullah Ḫān Šādlū (Sardār Muʿazzaz) verheiratet zu werden. Beide Ehen wurden in der Abwesenheit der Ehemänner geschlossen. Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 19.
Die Ausführungen bzw. Informationen, die nicht aus dem Reisebericht selbst stammen, basieren auf den *oral history* Aufzeichnungen eines Šādlū Familienmitglieds namens Hūšang Šādlū, der die Einführung zu dem Reiseberichtsband verfasste, sowie ihm zugängliche Dokumente (pers. *madārak*). Es war leider nicht möglich, diese Informationen anderweitig zu überprüfen, weshalb sie hier im Bewusstsein verwendet werden, dass es sich um diese Art der Überlieferung handelt.

937 Šādlū sind ein kurdisch-schiitischer Stamm in Ḫurāsān, die von Šāh ʿAbbās I um 1600 dorthin umgesiedelt wurden und hauptsächlich im Distrikt Buǧnūrd lebten. Vgl. Oberling 2004
Bis zur Gründung einer zentralen Armee befestigten sie dort die Grenze zu Zentralasien. Während der Regentschaft Nāṣir ad-Dīn Šāhs waren sie die lokale Kraft um Boǧnūrd, Gurgān, Gunbād und Isfarāīn, u.a. unter der Führung Yār Muḥammad Ḫāns. Detailliertere Informationen zur Geschichte des Šādlū Clans bietet das Vorwort zum Band. Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 1-6.

Teheran[938]. Sie müsste um 1844 geboren worden und zur Zeit des Berichtes ca. 60 Jahre alt gewesen sein.[939] Offenbar war sie niemals verheiratet, sondern lebte im Haus ihres Bruders bzw. Neffen. Sie war in jungen Jahren mit Mulk Ḥusayn Ḫān, einem Verwandten mütterlicherseits aus dem Stamm der Qānkānlū aus Isfarāīn verlobt, jedoch stirbt dieser während einer Pilgerreise zu den schiitischen Schreinen im Irak. In ihrer Familie schien sie unter den Frauen eine führende Rolle gehabt zu haben. Wie auch im Falle von Frauen der Elite in Teheran oder anderen Orten, wurde sie wahrscheinlich von einem Hauslehrer unterrichtet und hatte Zugang zu einer Bibliothek, über die sie mit persischer Poesie und europäischer Literatur bekannt wurde und gemeinsame Lesezirkel mit anderen Frauen unterhielt. Ihr Bericht offenbart eine gewisse Frömmigkeit, da sie an allen Schreinen anhält, um *ziyāra* zu unternehmen. Außerdem reiste sie zwei Mal zu den Schreinen im Irak wie auch einmal zur Ḥaǧǧ.[940] 1918 stirbt sie ihn Buǧnūrd und findet ihre letzte Ruhe im Mausoleum ihres Bruders.
Ihr Bericht ist leider nicht vollständig überliefert und bricht mitten im Satz ab. Ob der Bericht nicht weiter verfasst wurde oder der restliche Teil verloren ging, ist nicht bekannt. Eine Vermutung seitens Hūšang Šādlūs ist, dass sie während ihrer Rückreise vom Tod ihres Bruders Yār Muḥammad Ḫān erfuhr und den Bericht aus Trauer nicht weiter verfasste.[941]

Die bereits erwähnte Sakīna Sulṭān schrieb neben ihrem Pilgerbericht auch über eine Reise im Jahr 1905[942] von Teheran nach Schiraz, um eine Braut zu überführen.
Sie nahm den üblichen Weg von Teheran nach Schiraz und war weder Teil einer Händlerkarawane noch einer Pilgergruppe, sondern schloss sich einem eigens dafür erstellten Fest-/Hochzeitszug an (*kārāvān-i šādī*), wie sie es selbst nennt.[943] Grund der Reise war die Überführung einer Braut namens Anīs ad-Daula[944], die vom Hofe in Teheran nach Schiraz begleitet werden sollte.

[938] Nāṣir ad-Dīn Šāh soll eine der höher gestellten Stammesfrauen geehelicht haben. Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 3.
[939] Hūšang Šādlū versucht ihr Alter anhand von überlieferten Daten zu den Biographien ihrer Brüder und ihres Vaters zu rekonstruieren. Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 19.
[940] Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 20.
[941] Vgl. Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān und Šādlū 1995: 19.
[942] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384].
[943] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 21.
[944] Es handelt sich dabei nicht um eine der Lieblingsfrauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs, sondern um die Tochter von Waǧiyullah Mīrzā Sipahsālār und die Nichte von Sulṭān ʿAbdulmāǧīd Mīrzā ʿAyn ad-Daula, dem damaligen Großwesir (pers. *ṣadr-i aʿẓam*). Der Bräutigam war einer der Söhne Muẓaffar ad-Dīn Šāh, dem damaligen Schah, namens Mulk Manṣūr Mīrzā Šʿāʿ as-Salṭana, der zu dieser Zeit der Gouverneur (arab. *ḥākim*) der Provinz Fārs war. Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 22.

Die Reise dauerte insgesamt 100 Tage, begann am Donnerstag, den 1. Juni 1905[945], und endete am 7. September 1905[946] wieder in Teheran. Während ihrer Reise hielt sie sich insbesondere wegen der Feierlichkeiten 20 Tage – vom 6. bis zum 26. Juli[947] – in Schiraz auf. Die Verantwortung für die Karawane hatte ihr damaliger Mann Mīrzā Ismāʿīl Ḫān Muʿtaṣim al-Mulk.[948] Der Text gibt viele Informationen über die Familie preis – insbesondere über Frauen in ihrem Umfeld. Er bietet außerdem bedeutende Einsichten in Hochzeitsbrauchtum und Geschenkeaustausch.[949]

Korrespondenz

Eine weitere Gattung, die zunehmend aus der Feder von Frauen zutage tritt, sind Briefe, die sie zu unterschiedlichen Anlässen und an ganz unterschiedliche Adressaten verfassten.

Diese Sorte von Zeugnissen unterscheiden sich insofern von den zuvor genannten, als sie die teils intimsten Momente und Gedanken von Frauen überliefern, die in der Regel nicht für fremde Augen bestimmt waren, sondern lediglich für den Adressaten, oder Organisatorisches beinhalteten, was auch für gewöhnlich nur für Teilnehmer an dieser Korrespondenz bestimmt war. Dank des online Archivs *Women's Worlds in Qajar Iran*[950] und anderer Sammlungen[951] haben wir Zugang zu diesen Korrespondenzen, die Einblicke in die persönliche Welt von Frauen ermöglichen, Geschäftliches beinhalten, und ihre Rolle und Funktionen am Hof bzw. ihren Handlungsrahmen und ihre Autorität offenlegen.[952]

Korrespondenzen sind vor allem vom Hofe Nāsir ad-Dīn Šāhs erhalten, darunter Briefe seiner Mutter Mahd-i ʿUliyā, Malika Īrān genannt Furūġ ad-Daula, einer seiner Töchter, sowie von einigen seiner Frauen wie Anīs ad-Daula, Amīna Aqdas und Nādim as-Salṭana.[953]

---

[945] 27. Rabīʿ al-awwal 1323q.
[946] 7. Rağab 1323q.
[947] 3.-23. Ğamāda al-ūla 1323q.
[948] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 24f.; 55; 67, 68.
[949] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 19f.
[950] Vgl. http://www.qajarwomen.org/en/browse.html, letzter Zugriff im November 2019.
[951] Beispielsweise die Dichtungen und Briefe einer gewissen Tāğmāh Āfāq ad-Daula Tālišī. Vgl. Afšār 2001: 107. Zu einer anderen Sammlung von über 300 Dokumenten von Malika Īrān Furūġ ad-Daula bietet Afšār (2001: 109-112) ausführliche Informationen. Eine letzte Quelle mit überlieferter Korrespondenz bietet das Tagebuch von ʿAyn ad-Daula, welches Briefe von Frauen beinhaltet, die über Frauen am Hof berichten. Vgl. Afšār 2001: 112.
[952] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 126f.
[953] Es sind auch einige Briefe von den königlichen Ehefrauen überliefert, die sie dem Schah schrieben. Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 125.

Die Briefe Mahd-i ʿUliyās beinhalten Stiftungen[954], Schreiben an ihren Sohn und an weitere Mitglieder des Hofstaates.[955] Die Briefe Malika Īrāns, der Frau von Ẓahīr ad-Daula, einem wichtigen qajarischen Funktionär, und Tochter von Nāsir ad-Dīn Šāh geben in ihrer persönlichen Korrespondenz einerseits Einblick in das Leben einer Prinzessin und der Aristokratie allgemein. Andererseits geben jene, die an ihren Agenten (pers. *pīškār*) adressiert sind, Aufschluss über Geschäftliches hinsichtlich ihres Eigentums.[956] Maryam ʿĀmilī Riḍāyī begründet den Briefverkehr damit, dass ein direkter Kontakt zwischen der Frau aus dem Harem des Schahs und ihrem Agenten nicht möglich gewesen sei.[957]
Stilistisch sind die Briefe wieder in schlichter Prosa gehalten mit einem starken Einfluss aus der gesprochenen Sprache. Auffällige Beispiele sind hierfür *māč kardan* anstelle von *būsīdan* (liebkosen, küssen), *tū* statt *dāḫil* (innen, drinnen) etc. Auch die Stellung des Verbs im Satz wird weniger konventionell genutzt. Es steht in den Briefen häufig am Anfang des Satzes, was ebenfalls auf den mündlichen Sprachgebrauch zurückzuführen ist. Auch Gebete oder Segen für Anreden kehren immer wieder, wie etwa *qurbān-i šumā birawam* (ich opfere meine Seele für Sie).[958]

Erzählungen

Die letzte Textgattung bildet die volkstümliche Erzählung (pers. *dāstān-i ʿammīyāna*). Es handelt sich um die Geschichte von Amīr Arsalān[959], die vom Chefgeschichtenerzähler (pers. *naqqāš bāšī*) Nāṣir ad-Dīn Šāhs Mīrzā Muḥammad ʿAlī Naqīb al-Mamālik verfasst, jedoch von der Dichterin Faḫr ad-Daula Turān Āġā (geb. 1861)[960], der achten Tochter Nāṣir ad-Dīn Šāhs, schriftlich festgehalten wurde. Den Text, der abends dem Schah vorgetragen wurde, schrieb sie wahrscheinlich in den 1880er Jahren nieder.[961]

Zirkulation und Publikation schriftlicher Erzeugnisse

[954] Gemeint sind sogenannte *awqāf* (arab. sg. *waqf*), d.h. religiöse Stiftungen, die von wohlhabenden Personen zu einem gemeinnützigen Zweck eingerichtet werden. Siehe ausführlich Peters (2012).
[955] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 125.
[956] Vgl. Afšār 2001: 109f.; ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 125.
[957] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389 [2010]: 125.
[958] Beispiele aus den Quellen liefert ʿĀmilī Riḍāyī (1389 [2010]: 127f.).
[959] Eine kurze Information über Inhalt und Struktur des Textes bietet Hanaway (2011).
[960] Zwar wird sie als Dichterin aufgeführt, jedoch ist ihr Werk in der Anthologie *Ḫayrāt-i Ḥiṣān* nicht erwähnt. Sie war mit Mahdīqulī Ḫān Mağd ad-Daula, dem Chefbutler des Schahs, den er auch auf seine Europareise mitnahm, verheiratet. Sie starb kinderlos im Alter von 33 Jahren an Tuberkulose. Vgl. Brookshaw 2013: 41.
[961] Das älteste Manuskript datiert 1887/8, was nahe dem Datum der Fertigstellung der Geschichte liegt. Vgl. Hanaway (2011); Tāğ as-Salṭana 1993: 37; ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 69.

Die vorangegangenen Ausführungen und Beispiele haben gezeigt, dass Frauen verschiedene Textsorten verfassten. Während hinsichtlich einiger Textformen wie etwa Briefen selbsterklärend ist, dass sie nicht für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt waren, sondern für den jeweiligen konkreten Adressaten oder eine Gruppe von Adressaten, so stellt sich für andere Textformen wie Gedichte, Traktate oder eben Reiseberichte die Frage, inwieweit sie für eine breitere Leserschaft gedacht waren und wie es um die Publikation schriftlicher Erzeugnisse von Frauen stand.

Die Suche nach Publikationen von schriftlichen Erzeugnissen aus Frauenhand lässt schnell vermuten, dass es vor dem Aufkommen der Frauenpresse in der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts kaum Veröffentlichungen gab. Farzaneh Milani befasst sich in ihren zwei Monographien[962] mit iranischen Schriftstellerinnen seit der späten Qajarenzeit und ihrer Stellung im öffentlichen Raum. Dabei greift *Words not Swords* die These aus *Veils and Words* auf und entwickelt sie weiter. Letzteres argumentiert, dass, wie der Schleier Frauen in Iran physisch, d.h. ihre Körper bedeckte, auch eine Verschleierung und Zurückhaltung der weiblichen Stimme, d.h. von Worten und Texten mit Fokus auf literarische Produkte stattfand, was mit der Verortung von Frauen im privaten, häuslichen Bereich einherging.[963] Normen, Werte und Vorstellungen vor allem von Anstand und Sittsamkeit verbargen dabei Frauen in beiderlei Hinsicht – hinderten sie zum einen an physischer Mobilität[964] und schränkten sie zum anderen verbal ein – und verwehrten ihnen dadurch jegliche Form der Selbstdarstellung in einem öffentlichen Kontext. Frauen, die dennoch schrieben oder sich unverhüllt zeigten, überschritten in der Konsequenz die Grenzen des Diskurses und der Normen.[965] So wurde nicht nur der physische, sondern auch der verbale bzw. schriftliche Eintritt in den öffentlichen Raum mit dem Konzept von *ʿawra* (arab., weibliche Scham) in Beziehung gesetzt.[966]

Während also *Veils and Words* mit dem Gedanken verschleiern und entschleiern befasst ist, geht *Words not Swords* darüber hinaus und bindet die Themenfelder Freiheit (freedom) und Bewegung (movement) mit ein. Die These lautet: „A woman not only needs

[962] Vgl. Milani 1992; Milani 2011.
[963] Vgl. Milani 2013: 130, mit Verweis auf ihre vorherigen Publikationen.
[964] Wobei im Falle von Verschleierung auch argumentiert wird, dass sie Frauen mehr Bewegungsfreiheit ermöglichte, weil sie verhüllt das Haus verlassen konnten. Diese Ambivalenz wird auch zu späterer Zeit im Rahmen des Entschleierungsdekrets 1936, einer Schrittweisen Anweisung zur Entschleierung von Frauen der gesellschaftlichen Elite und im Bildungssektor des ersten Pahlaviherrschers Riżā Šāh deutlich, als sich Frauen weigerten, unverschleiert aus dem Haus zu gehen. Siehe hierzu detaillierter u.a. Chehabi (2003) und Baker (1997).
[965] Vgl. Milani 2011: XIX; Milani 2011: 29.
[966] Vgl. Brookshaw 2014: 126.

a room of her own […] but also the freedom to leave it and to return to it at will."[967] Es geht folglich um das Recht, selbstständig, selbstentschieden und selbstgestaltend Freiheit auszuleben. Dies wird durch ganz unterschiedliche Faktoren unterbunden und eingeschränkt – nicht nur im Kontext von Frauen.[968] Milani befasst sich außerdem mit der Schwierigkeit für Frauen, ihre oralen Werke schriftlich festzuhalten. So war es recht gängig, dass einige Frauen innerhalb privater Kreise – mit männlichen Zuschauern oder rein homosozial – zu Ruhm als Geschichtenerzählerin oder Dichterin zu kommen – ein Ruf, der auch nach außen dringen konnte, so dass Gedichte auch außerhalb oral verbreitet wurden. Allerdings schien es wesentlich schwieriger zu sein, ihr Werk niederzuschreiben und somit auch außerhalb dieser Sphäre Anerkennung zu finden. Sowohl zu Lebzeiten als auch später erreichten ihre Werke nur äußerst selten ein Publikum außerhalb des Bereichs, der als privat oder *andarūn* bezeichnet werden kann.[969] Dominic Brookshaw geht auch davon aus, dass Frauen zunächst zumindest nicht für ein gemischtes, sondern für ein homosoziales, weibliches Publikum schrieben, bzw. für eine öffentliche Darbietung (im privaten Kontext).[970] Brookshaw bringt zusätzlich zu Milani den Punkt der Wertigkeit an: Einen Grund hierfür sieht Brookshaw teils in den Ängsten gegenüber weiblichem Schrifttum allgemein bzw. um genauer zu sein, in der Bewahrung dieses Erbes/dieser Arbeiten in schriftlicher Form und die damit verbundene Verbreitung dieser Werke. Das gesellschaftliche Umfeld sah die schriftstellerische Tätigkeit von Frauen als weniger wertvoll an als die der Männer.[971] Es bestand also gewissermaßen ein männliches Monopol auf das Verfassen von Manuskripten im 19. Jahrhundert. So ist es auch nicht verwunderlich, dass es Männer waren, die die Schriften von Frauen zur Veröffentlichung brachten und somit diesen Schriften eine männliche Perspektive gaben. Frauen und ihre Werke traten hauptsächlich durch Anthologien in die Öffentlichkeit. Für das 19. Jahrhundert sind hier vier Werke maßgeblich: *Taḏkira-yi Nuql-i mağlis*,[972] die erste dieser Anthologien wurde 1825 vom 15. Sohn Fatḥ ʿAlī Šāhs, Maḥmud Mīrzā,

[967] Milani 2011: XXII.
[968] Vgl. Milani 2011: XXII.
[969] Vgl. Milani 1992: 179.
[970] Vgl. Brookshaw 2013: 19.
[971] Vgl. Brookshaw 2013: 19.
[972] Vgl. Qāğār 1825[2006]. Dies ist die erste kritische Edition des Werkes. Informationen zu dieser Edition bietet Brookshaw (2014: 136).
Für grundsätzliche Informationen zur Struktur und Auswahl des *Nuql-i mağlis* sowie Aufstellung der Dichterinnen siehe Brookshaw (2014: ab S. 117).

zusammengestellt.[973] Ihm ist es nicht nur zu verdanken, dass das Werk Rašḥas[974] (geb. 1783) erhalten blieb, sondern ebenfalls die Dichtungen seiner beiden Schwestern Sulṭān Bigam[975] und Żiyāʾ as-Salṭana[976]. Durch dieses Werk wurde die Verbreitung ihrer Werke über den homosozialen weiblichen Raum, bzw. über den Hof hinweg einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht.[977] Diese, ausschließlich Frauen umfassende *taẕkira* (arab., biographisches Werk) wurde, und dies ist auch bemerkenswert, von seiner Schwester Żiyāʾ as-Salṭana in Auftrag gegeben.[978] Inwieweit Żiyāʾ as-Salṭana Einfluss auf die Struktur und Zusammenstellung der Anthologie hatte, bleibt unklar.[979] In jedem Fall ist es ein Werk über zeitgenössische und vorherige Dichterinnen, königlicher und nicht-königlicher Abstammung, weshalb es als eine frühe qajarische Aufstellung von zeitgenössischen Dichterinnen und ihren Dichtermüttern gelten kann. In seinem Vorwort erwähnt der Kompilator des *Nuql-i mağlis*, dass fast alle zeitgenössischen Dichterinnen, die in seinem Werk aufgeführt werden, von ihm in der Kunst des Dichtens unterrichtet wurden.[980] Dieser Umstand wird sicherlich auch Einfluss auf die Auswahl der vorgestellten Frauen und ihrer Werke genommen haben. Durch diese Aussage in seinem Werk selbst macht er die Dichtung natürlich auch lesenswert, denn er reiht sie durch seine Tutorenschaft in die männliche Tradition ein. So nennt Dominic Brookshaw zwei Dichterinnen jener Zeit, eine königlicher Abstammung und eine nicht-royaler Herkunft, die beide nicht von Maḥmūd Mīrzā berücksichtigt wurden: Ḥusn-i Ǧahān Ḫānum, bekannt unter ihrem Ehrentitel und Pseudonym Vāliya (arab., Gouverneurin)[981], und ihre Nebenehefrau Māh-Šaraf Ḫānum, bekannt als Mastūra Kurdistānī[982]. Es bleibt zu

[973] Vgl. Brookshaw 2013: 18; Qāǧār 1825[2006].
[974] Für über die oben gegebenen Informationen hinausgehenden sei auf Brookshaw (2013) verwiesen.
[975] Angeblich umfasst der Divan Sulṭān Bigams 1000 *bayts* (arab., Verse). Vgl. Brookshaw 2013: 18.
[976] Żiyāʾ as-Salṭana (1799-1873) war die 7. Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs (reg. 1797-1834) und als seine Privatsekretärin, Kalligraphin, Dichterin, Förderin von Dichterinnen tätig und in die Verteilung der Finanzen an die jüngeren Mitglieder der Familie involviert. Siehe weiter oben und detaillierter Brookshaw (2006).
[977] Vgl. Brookshaw 2013: 18f.
[978] Vgl. Brookshaw 2013: 29.
[979] Vgl. Brookshaw 2013: 29.
[980] Vgl. Qāǧār 1825[2006]: 14,19,24.
[981] Die 21. Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs heiratete 1821 den Gouverneur der Provinz Kurdistan Ḫusraw Ḫān Ardalān und regierte die Provinz nach seinem Tod 1834 zehn Jahre lang *de facto* alleine, bis ihr Sohn das Amt übernahm. Sie starb wahrscheinlich 1870. Vgl. Brookshaw 2014: 120; ʿAḍud ad-Daulah, Mīrzā Aḥmad Ḫān 1886 [1997]: 28f. Ein Teil ihres Werkes wurde ediert herausgegeben: Vāliya 2007.
[982] Sie wurde ca. 1804 in Sanandağ geboren, heiratete 1825 Ḫusraw Ḫān Ardalān und starb 1848 in Sulaymānīya. Sie verfasste angeblich 10.000 Verse auf Persisch und Kurdisch, von denen die meisten jedoch nicht tradiert wurden. Teile ihres Diwans wurden ediert: Mastūra 1998.

spekulieren, ob er sie absichtlich ausließ oder er erst nach der Zusammenstellung der Anthologie von ihren Werken erfuhr.[983]

Als zweites Beispiel sei das *Ḫayrāt-i ḥisān*[984] von Iʿtimād as-Salṭana genannt. Dieses biographische Lexikon aus der nāṣirī-Zeit erschien zwischen 1886 und 1889 und umfasst prominente Frauen aus der vormodernen sowie zeitgenössischen islamischen Welt. Es ist die Übersetzung und Überarbeitung eines kurze Zeit vorher verfassten osmanischen Werkes von Mehmed Zihni Efendi mit dem Titel *Meşahir ün-nisa*[985], das 1877-1879 erschien.[986] Es basiert zudem auf dem zuvor genannten *Nuql-i mağlis* sowie dem *Tārīḫ-i ʿAḍūdī*, das wiederum viele Informationen über die Frauen und Töchter Fatḥ ʿAlī Šāhs enthält und von seinem 46. Sohn Sulṭān Aḥmad Mīrzā erstellt wurde (Bombay 1886/7).[987] Das *Ḥadīqat aš-Šuʿarāʾ* ist eine dritte substantielle Anthologie, die auch 76 Biographien von Frauen und ausgewählte Gedichte enthält, darunter einige aus der frühen Qajarenzeit.[988]

Jenseits der Anthologien, die Frauen und ihre Werke einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machten, ist bislang nur ein Diwan bekannt, der vor dem bzw. zur Wende des 20. Jahrhunderts veröffentlicht wurde: das Werk der Dichterin Gawhar[989] wurde vollständig, und zwar zu ihren Lebzeiten, 1902 auf Initiative von Mīrzā Aḥmad Ḫān Fatiḥ al-Mulk[990] in Isfahan publiziert.[991]

Wenn auch die Werke der Frauen, insbesondere derer, die gefördert wurden, zunächst in Frauenzirkeln präsentiert wurden, oder allenfalls in einem familiären Umfeld, so erlangten sie mit Sicherheit durch die Verschriftlichung, d.h. die zirkulierenden Manuskripte und Lithographien, weitere Aufmerksamkeit jenseits der Grenzen des sog.

---

[983] Vgl. Brookshaw 2014: 120.

[984] Vgl. Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana 1886-89.

[985] Scans der Originaledition sind unter http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/11090849?n=1&imagesize=1200&jp2Res=0.25&printThumbnails=no einzusehen, letzter Zugriff im November 2019. [Mehmet Zihni, 1845-1913. Meşahir ün-nisa. [Istanbul] : Dar ut-Tıbaat il-Amire, 1294-95 [1877-1879]].

[986] Vgl. Brookshaw 2014: 116, 135. Eine weitere Anthologie ist das *Taẕkirat-i al-Ḫavātīn* von Mīrzā Muḥammad Rafīʿ Šīrāzī, die 1889 in Indien veröffentlicht wurde und sich hauptsächlich auf diese beiden genannten Werke bezieht. Vgl. Brookshaw 2014: 135.

[987] Vgl. Brookshaw 2014: 136.

[988] Vgl. Brookshaw 2014: 116,136.

[989] Siehe näher weiter oben und detaillierter Brookshaw (2013).
Ein vollständiger scan des Divans befindet sich auf der Website des online Archivs WWQI: http://www.qajarwomen.org/en/items/901A1.html, letzter Zugriff im November 2019.

[990] Die Recherche ergab keine Angaben zu einer Person dieses Namens.

[991] Vgl. Brookshaw 2013: 18. Hier irrt sich - auch Dominic Brookshaw zufolge – Farzaneh Milani mit ihrer Aussage über Parvīn I'tisāmī als erste Frau, die ihrer Gedichtsammlung veröffentlichte, denn dies geschah erst 1935. Vgl. Milani 1992: 61.

Privaten. Es ist bekannt, dass beispielsweise Rašḥa, Ḥayātī, Mastūra oder Ṭāhira von einem breiten Publikum rezipiert wurden. Trotzdem erhielten ihre Werke nicht genügend Beachtung, um ihren Weg in die Bewahrung ihrer Kunst zu finden. Um zu überleben, war die Aufnahme in Sammlungen der sicherste Weg.[992] Dabei spiegeln diese Werke lediglich eine Auswahl wieder und es ist fraglich, wie diese Auswahl vorgenommen wurde. War es eine Auswahl der versiertesten Dichtungen jener Zeit?[993]

Das *Nuql-i mağlis* hat einen etwas intimen, vertrauten Charakter, der daraus resultiert, dass der Herausgeber ein naher Verwandter vieler der königlichen Dichterinnen war.[994] Ein Hinweis darauf, dass die Anthologie nicht nur für die Qajarenfamilie und ihr näheres Umfeld erstellt wurde, ist, dass über die familiären Verhältnisse und Verbindungen der Frauen zur königlichen Familie detaillierte Angaben gemacht werden, die für den elitären Kreis am Hof nicht notwendig gewesen wären. Es ist also davon auszugehen, dass das Werk ebenfalls für eine Leserschaft außerhalb des Palastes, wahrscheinlich einem gemischten, zugänglich sein sollte.[995] Der Kompilator selbst schreibt, dass er diese Gliederung auswählte, um es benutzerfreundlich für diejenigen zu gestalten, die etwas über die Dichterinnen wissen wollen.[996] Wahrscheinlich ist auch, dass er ein belesenes, dichtungsaffines Publikum intendierte, denn die Nennung ihrer Pseudonyme und nicht ihrer richtigen Namen oder Ehrentitel zeigt, dass er den Fokus auf sie als Dichterinnen legen wollte.[997] Aus Respekt nicht die richtigen Namen oder *laqabs* zu nennen, wird auch nicht der Grund gewesen sein, denn in Hofchroniken[998] werden ihre Namen genannt und sogar Informationen über ihr persönliches Leben niedergeschrieben. Interessant ist, dass Maḥmūd Mīrzā sein Werk vor der Veröffentlichung bewusst zensiert, denn er schreibt, dass er anstößige Gedichte aus den Sammlungen herausgenommen habe, weil es sich für königliche Frauen nicht gehörte, solch Dichtung zu verfassen.[999] Diese Vorgehensweise und Aussage lässt auf die Bevormundung von Dichterinnen schließen und auf den

[992] Als Beispiel kann hier die Dichtung von Rašḥa genannt werden, deren Gedichte ohne ihren Eintrag im *Nuql-i mağlis* nicht erhalten geblieben wären. Vgl. Brookshaw 2013: 19.
[993] Vgl. Brookshaw 2013: 19.
[994] Diese Nuancen lassen sich ebenfalls in der Historiographie *Tārīḫ-i ʿAḍudī*, in der es vor allem um die Frauen und Töchter des Schahs geht, erkennen. Vgl. Brookshaw 2014: 120.
[995] Vgl. Brookshaw 2014: 127.
[996] Vgl. Qāğār 1825[2006]: 14.
[997] Vgl. Brookshaw 2014: 128.
[998] Z.B. im *Tārīḫ-i ḏū al-qarnayn* von Ḫāvarī Šīrāzī (1833/1847/2001) oder seinem *Taḏkira-yi ḫāvarī* (Ḫāvarī Šīrāzī 1839[2000]).
[999] Vgl. Brookshaw 2014: 128.

Anspruch einer männlichen moralischen Überlegenheit.[1000] Allerdings widerspricht diese Aussage der Aufnahme von Gedichten, die sexuell zweideutig zu lesen sind.[1001]

Das Beispiel von *Nuql-i mağlis* zeigt, dass auch schon im frühen 19. Jahrhundert einige Männer es für wert hielten, Gedichte von Frauen schriftlich zu bewahren und zu verbreiten. Die gleiche Aufbereitung der Sammlung von Frauen und ihren Werken wie die *taḏkiras* für Männer zeigt, dass der Herausgeber und seine Schwester der Auffassung waren, den gleichen Rahmen für Frauen bieten zu sollen wie für Männer, und sie somit zum Teil einer feststehenden Ordnung zu machen.[1002] Die Rolle Żiyā' as-Salṭanas bei der Veröffentlichung der Anthologie weist einmal mehr auf die umfangreichen Handlungsoptionen von Frauen in einer Vielzahl von gesellschaftlichen Bereichen hin.

Aus ihrem Auftrag können verschiedene Schlussfolgerungen über die Beteiligung von Frauen an der kulturellen Szene am Hof gezogen werden. Zum einen, dass Frauen das literarische Umfeld ihrer Zeit zu prägen versuchten und es scheinbar auch taten, und zum anderen, dass dies vom männlichen Publikum akzeptiert wurde, schließlich wird sie als Auftraggeberin eindeutig genannt.[1003]

Mutmaßen lässt sich hier jedoch allgemein über die Frage, ob es männlicher Vermittler für die Veröffentlichungen bedurfte, oder ob Frauen durchaus auch selbstständig dieser Aufgabe nachkommen konnten, denn auch in den kommenden Jahrzehnten werden es Männer sein, die die Diwane von Frauen veröffentlichen.[1004]

Zudem überschritten Frauenstimmen durch den Auftrag Żiyā' as-Salṭanas den homosozialen Raum, denn durch ihre Verschriftlichung und anschließende Veröffentlichung wurden die Gedichte und Biographien der Frauen eindeutig und endgültig einem heterosozialen Publikum außerhalb der Palastmauern und des Clans zugänglich. Möglicherweise war auch ein anderes Ziel der Veröffentlichung, weitere Frauen zum Schreiben und zur Dichtung zu animieren.[1005]

[1000] Vgl. Brookshaw 2014: 128.
[1001] Vgl. Brookshaw 2014. Einige der Verse aus dem Manuskript verletzten scheinbar in den Augen der Herausgeber, bzw. den Zensoren im 21. Jahrhundert die moralischen und Keuschheitsvorstellungen, so dass diese vor der Edition aus dem Korpus entfernt wurden. Siehe Einleitung in Qāğār (1825[2006]).
[1002] Vgl. Brookshaw 2014: 133.
[1003] Vgl. Brookshaw 2014: 123.
[1004] Vgl. Brookshaw 2014: 123.
[1005] Vgl. Brookshaw 2014: 123.

Laut Brookshaw markiert *Nuql-i mağlis* die Etablierung einer Tradition von Dichterinnen, die sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erstreckt und mit *Faṣl-i Bahār Ḫānum Ǧannat* (1878-1940) ihr Ende nimmt.[1006]

Zudem gehörten Frauen, die in den Anthologien genannt werden, häufig zur eigenen königlichen Familie, wie im Fall von Maḥmūd Mīrzā, oder waren dem Herausgeber vom Hof her bekannt. Man kann somit auch vermuten, dass sie ihre Zustimmung zur Veröffentlichung gegeben haben. Zudem wurde *Nuql-i mağlis* von einer Frau in Auftrag gegeben, so dass auch hier von einem aktiven Eingriff in die Auswahl der Dichterinnen und Gedichte aus Sicht einer Frau auszugehen ist und wieder einmal *female agency* aufzeigt. Gawhar willigte in die Veröffentlichung ihres Diwans ein und akzeptierte somit aktiv, dass ihr Werk explizit auch einer männlichen Leserschaft zugänglich gemacht wird. Sie war mit Brookshaws Worten somit „complicit in the transgression of her words from a female-dominated, private, inner world to the male-dominated homosocial public sphere."[1007] Frauen hatten demnach aktiven Einfluss auf Veröffentlichung, wenn sich die Gelegenheit bot, und spielten keine passive Rolle, idem ihr Werk nicht nur von Männern diskutiert und begutachtet wurde.[1008]

[1006] Vgl. Brookshaw 2014: 124.
[1007] Vgl. Brookshaw 2013: 48.
[1008] Vgl. Brookshaw 2013: 48.

III. ANALYSE

6. Drei Pilgerinnen auf Reisen

Kapitel 6 ist den drei reisenden Frauen und ihren Pilgerfahrten gewidmet und geht somit den Fragen nach den Reisemodi der drei Pilgerinnen nach. Es gilt zunächst einmal, die drei Autorinnen, soweit möglich, vorzustellen. Da es sich bei den Frauen um historische Personen handelt, die weder zu den Akteuren gehören, die durch ihre Öffentlichkeit oder ihr Wirken bekannt wurden, noch die Aufmerksamkeit – mangels Zeugnisse – der Geschichtsschreibung erlangten, sind kaum Informationen über sie zu finden. Deshalb generieren sich die biographischen Daten aus den Texten selbst und fußen somit oftmals auf impliziten Hinweisen. Außerdem soll der Frage nach der Motivation zu reisen nachgegangen werden, die Organisation und Bedingungen der Pilgerfahrten skizziert, sowie die Reisen rekapituliert werden. Es ist demnach auch das Ziel, diese konkreten Reisen und ihre Umstände mit dem historischen Kontext (Kapitel 4) zu verknüpfen.

6.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana

Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana[1009] war die älteste Tochter[1010] von Prinz Farhād Mīrzā Muʾtamad ad-Daula[1011] und Ǧahān Ārā Ḫānum[1012] und somit eine Urenkelin Fatḥ ʿAlī Šāhs, d.h. sie ist von ihrer Herkunft her Mitglied der qajarischen königlichen Familie.
Ihre Geschwister waren Iḥtišām as-Salṭana (gest. 1310), ʿAbd al-ʿAlī Mīrzā, Ḥurmat ad-Daula und Šams as-Salṭana. [AS 335]
ʿAṣmat as-Salṭana war drei Mal verheiratet. Ihr erster Mann, Mīrzā Muḥammad Qawām ad-Daula Āštiyānī, verstarb 1873 in Teheran und wurde in Qum beigesetzt. Ihr zweiter Mann war Mīrzā Mūsā Wazīr Laškar (pers. *wazīr-i laškar*, Militärminister), der Sohn von

[1009] Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana 1389 [2010], im Folgenden mit [AS und Seitenzahl] angegeben.
[1010] Vgl. Mahallati 2011: 838. Ihre Eltern waren bereits 1875/6 auf Pilgerfahrt, wovon der Vater einen detaillierten Bericht hinterließ: Farhād Mīrzā Muʾtamad ad-Daula 1366 [1987].
[1011] Sohn ʿAbbas Mīrzā Nāyib as-Salṭanas (geb. 1789), dem Sohn und Thronfolger Fatḥ ʿAlī Šāhs, der jedoch noch vor seinem Vater verstarb.
[1012] Sie war die Tochter von Muḥammad Mīrzā Daulatšāh, einem Sohn Fatḥ ʿAlī Šāhs. Vgl. Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana 1389 [2010]: 335 und http://www.qajarwomen.org/en/people/2713.html, letzter Zugriff im November 2019.

Mīrzā Hādī Āštiyānī. [AS 335] Während ihrer Pilgerfahrt lebt er in Teheran, verstirbt jedoch, als sie sich auf ihrer Rückreise zwischen Būšihr und Schiraz befindet, im Mai 1881. Ihr dritter Mann, mit dem sie offensichtlich nach ihrer Ḥaǧǧ verheiratet war, hieß Mīrzā ʿAbd al-Wahāb Ḫān Āṣif ad-Daula. Die Ehe dauerte vier Jahre und blieb kinderlos. Er starb am 31. Januar 1887 in Teheran.[1013] [AS 336] Dem Herausgeber ihres Reiseberichtes zufolge verstarb sie selbst am 3. August 1888 im Alter von 72 Jahren.[1014] Daraus lässt sich schlussfolgern, dass sie ihre Ḥaǧǧ in gehobenem Alter mit Mitte Sechzig unternahm.

ʿAṣmat as-Salṭana begann ihre Reise am 30. August 1880 in Teheran und kehrte am 7. Juni 1881 zurück. Sie begab sich zunächst zu den ʿAtabāt, den schiitischen Pilgerstätten im Irak. Von dort aus führte ihre Reise sie über die Ǧabal-Route nach Mekka, um dort die Ḥaǧǧ auszuführen, und danach weiter nach Medina. Ihr Rückweg verlief von Jidda aus über den Seeweg nach Būšihr an der Südküste Irans. Von dort aus ging es nach Schiraz, wo sie fast zweieinhalb Monate verbrachte, um dann schließlich nach Teheran zurückzukehren.

6.1.1 Motivation zu Reisen

Als Motivation diese Reise zu unternehmen, kann im Falle ʿAṣmat as-Salṭanas zweifelsohne die Pilgerfahrt identifiziert werden. Konkreter noch steht, wie sie in ihrem einleitenden Satz hervorhebt, das Pilgern nach Mekka (Ḥaǧǧ) im Vordergrund und nicht etwa die Besuche (*ziyāra*) bei den heiligen schiitischen Stätten im Irak (ʿAtabāt). Zu Beginn ihres Berichtes heißt es: „Dies ist ein Reisebericht über die Reise zum Baytullah al-ḥarām[1015], den ich mit der Hilfe von Hażrat-i Qādir Mutaʿāl [Gott] und falls ich bei guter Gesundheit bleibe, schreibe." [AS 341] Zwar drückt sie ihre Ehrerbietung und Ergriffenheit auch bei anderen Schreinen und Gräbern aus und hebt unter ihnen den Schrein ʿAlīs in Naǧaf auch gegenüber der Kaaba in Mekka hervor, die Absicht dieser Reise ist jedoch vor allem, nach Mekka, zur Kaaba zu pilgern. Die Routenplanung und die gesamte Organisation der Pilgerfahrt war hauptsächlich auf die Rundreise, die sowohl Mekka und Medina als auch die ʿAtabāt einschloss, ausgelegt und ist Indiz für die

[1013] Weitere Informationen über ʿAṣmat as-Salṭana sind bislang nicht bekannt.
[1014] Der Herausgeber des Reiseberichts Rasūl Ǧaʿfariyān gibt keine Quellenangaben an.
[1015] Bedeutendste Moschee des Islam, auch Masǧid al-ḥarām genannt, die in Mekka steht und die Kaaba umschließt.

(singuläre) Motivation zu pilgern. Allerdings lässt die Wahl des Rückweges über das Meer von Jidda nach Būšihr die Vermutung zu, dass sie zumindest die Rückreise nutzte, um in Schiraz einen Zwischenstopp beim Gouverneurssitz ihres Vaters einzulegen.

6.1.2 Reisegruppe

Von Teheran bis Medina war ʿAṣmat as-Salṭana in Begleitung ihres Onkels väterlicherseits namens Ḥisām as-Salṭana, der ebenfalls einen Text über diese Reise abfasste, unterwegs. Ihre Wege trennten sich nach der Ḥağğ, denn sie kehrte von Jidda aus, die Arabische Halbinsel mit dem Schiff umrundend, nach Südiran zurück, während ihr Onkel weiter in Richtung Syrien und dann Ägypten reiste. Beide Autoren erwähnen sich in ihren Berichten gegenseitig.

Sowohl der Text von ʿAsmat as-Salṭana als auch der ihres Onkels Ḥisām as-Salṭana lassen darauf schließen, dass er kein Mitglied ihrer unmittelbaren Reisebegleitung war, jedoch derselben Karawane. Die Autorin zählt ihn in ihrer Reisebegleitung nicht auf und auch im Verlauf der Reise wird deutlich, dass der Onkel immer wieder mal vorbeikam bzw. sie ihm mittels Boten Nachrichten übermitteln ließ. [AS 336[1016]; 362] Auf dem Weg nach Medina schreibt die Autorin, er sei mit anderen Pilgern in der Wüste aufgehalten worden. [AS 362] Sie bezieht sich hier zum einen nicht selbst mit ein und schreibt über ihn, wie sie auch über andere aus der größeren Gruppe schreibt, wenn sie beispielsweise den Anschluss verpasst haben.

Wie auch die beiden anderen Reisenden nennt die Autorin zu Beginn ihrer Reise die Mitglieder ihrer Gruppe. Demnach wurde sie von einer Cousine mütterlicherseits, der Tochter eines gewissen verstorbenen Muḥammad Raḥīm Ḫān Qāğār, der Frau (pers./arab. *mutaʿaliqa*) des verstorbenen Fatḥ ʿAlī Ḫān, einer weißen und einer schwarzen Dienerin (pers. *kanīz-i safīd*; *kanīz-i siyāh*) begleitet. [AS 342]

Zwischen dem Ǧabal und Mekka erwähnt ʿAṣmat as-Salṭana eine ihr scheinbar noch nicht lange bekannte Frau, die mit ihr in ihrer *kağāwa* (pers., Portechaise oder Sitzkorb) sitzt. [ʿAS 358] Auf dem Weg von Medina nach Jidda spricht die Autorin von „eine[r] kleine[n] Gruppe von uns und von unseren Bediensteten" [AS 370], die Teil der größeren Karawane waren. Während der Schifffahrt erwähnt ʿAṣmat as-Salṭana die Frau eines Angestellten

[1016] Der Herausgeber beider Texte erwähnt auch solch eine Passage aus dem Bericht des Onkels im Vorwort seiner Edition des Berichtes von ʿAṣmat as-Salṭana. Vgl. [AS].

(pers. *āġā bāšī*) ihres Vaters, die zu ihr kam und sie trotz ihres eigenen mangelhaften Gesundheitszustands umsorgte. [AS 383] Auf ihrem Rückweg nach Teheran, kurz vor Schiraz, nennt die Autorin drei Mitreisende, die mit ihr in der Kutsche (pers. *kāliska*) saßen: Sarkār Badr ad-Daula, Šamʿ Īrān Ḫānum und Šāh Sulṭān Ḫānum. [AS 396] Außerdem wurde sie von Amīr Āḫūr Ḥażrat Wālā, einem Verwandten oder Bekannten in Būšihr abgeholt, um sie nach Schiraz zu begleiten. [AS 391] Ob er auch zwischen Schiraz und Teheran ihre Begleitung war, geht aus dem Text nicht hervor. Kurz vor Teheran erwähnt die Autorin, Ḥażrat ʿArfā Wālā, der das Grab von jemandem in Kāšān besuchen ging, bzw. kurz vor Teheran Ḥażrat Ašraf ʿArfā Afḫām Wālā, ihr Vater, der von hinten zur Gruppe aufschloss. [AS 406f.]

6.1.3 Reiseorganisation

Unterkunft

Die Unterbringung der Pilger und Reisenden erfolgte den Beschreibungen ʿAṣmat as-Salṭanas nach in Zelten, Karawansereien, in angemieteten Häusern und in privaten Häusern zu Gast bei Verwandten und Bekannten. Zeltlager wurden vor allem während der Route über die Arabische Halbinsel aufgeschlagen, d.h. vom Irak aus über die Ğabalstrecke bis nach Mekka. Während der Reise von Mekka nach Medina und zurück erwähnt die Autorin Zelte in Mastūra und Rābiġ, allerdings ist davon auszugehen, dass auch an weiteren Stationen gezeltet wurde. Häufiger kamen Zelte auch zwischen Iqlīd und Qum sowie in Qum selbst zum Einsatz, die in Gärten aufgebaut wurden. Neben Gärten erwähnt die Autorin im Irak auch Zeltplätze, die am Flussufer errichtet wurden.

Quartier in Karawansereien bezog die Reisende vor allem auf dem Weg zwischen Būšihr und Schiraz; zudem an der Grenze in Ḫanāqayn, zwei Mal bei den ʿAtabāt und bei Kāšān. Allerdings wich sie auf das Zelt aus, wenn die Karawanserei ihren Ansprüchen nicht genügte, bzw. übernachtete auf dem Weg nach Schiraz einmal in einer Moschee, weil die dortige Karawanserei verfallen war, wie sie festhält. Die Möglichkeit, auf dieser Strecke an vielen Stationen in Karawansereien unterzukommen war deshalb gegeben, weil sie eine frequentierte Handelsroute von Schiraz im Inland in Richtung Meer war.

Häuser wurden vor allem angemietet, wenn sich die Reisende etwas länger an einem Ort aufhielt, wie etwa in Jidda und Būšihr, aber auch in Mekka, wo zunächst ein Haus angemietet war, das jedoch keinen Raum für das Personal hatte, so dass sie in das alte

Haus eines Scherifen zogen. An anderen Orten übernachtete sie in den Häusern von Verwandten oder Bekannten, bzw. in deren leerstehenden Häusern, wie sie anmerkt. In Hamidān bezog sie das Haus des Qādīs, in Kāẓimayn das von Mulla ʿAbbās Rawża Ḫān, in Karbalāʾ wurde das Haus des verstorbenen Żiyāʾ as-Salṭana für sie freigeräumt und in Medina bezog sie das Haus des vorstehenden Muezzins. Ihren mehr als zweimonatigen Aufenthalt in Schiraz verbrachte sie im Gouverneurspalast, dem Arg-i Karīm Ḫān. Während der Schifffahrt von Jidda nach Būšihr schreibt sie über eine Kabine, die sie bezog.

Transport

ʿAṣmat as-Salṭana nutzte sowohl traditionelle Transportmittel, d.h. Maultier, Pferd und Kamel, als auch das moderne Dampfschiff. Sie begann ihre Reise offenbar in einer Sänfte (pers. *taḫt*), die anscheinend von zwei Maultieren, also mittig gespannt, getragen wurde. [AS 343] Kurz vor Baʿqūba im Irak auf dem Weg nach Bagdad schreibt sie allerdings auch, dass sie eine Frau in ihre *kağawa* hochnahm, also ein Sitzkorb oder eine Portechaise, die an der Seite des Maultiers befestigt wurde [AS 349] – möglicherweise wurden die Transportmittel in Ḫanāqīn gewechselt. Sehr selten, hauptsächlich in schwierigem Gelände, wie etwa Schluchten, ritt die Reisende offenbar zu Pferd oder ging zu Fuß. [AS 350, 393, 395] Für den Weg über den Ǧabal, sowie die Strecken zwischen Mekka, Medina und Jidda, d.h. hauptsächlich durch eine sehr aride Region, wurden Kamele gemietet, die die Reisenden in Portechaisen (pers. *kağawa*, oder auch *šakdaf*), transportierten. [AS 356, 362, 365, 371] Zwischen Būšihr und einer Station vor Schiraz reiste ʿAṣmat as-Salṭana wieder in einer Sänfte (pers. *taḫt*), die von Maultieren getragen wurde [AS 392-95], bzw. nutzte an Schluchten ein Reittier, wenn nötig. [AS 195] Kurz vor Schiraz erwähnt sie eine Kutsche (pers. *kāliska*), die sie mit drei weiteren ihr bekannten Frauen teilte. [AS 396] Andere Reisende, so wird aus dem Text ersichtlich, reisten in *kağawas*. [AS 394] Zwischen Schiraz und Teheran ist nicht vollständig ersichtlich, welche Transportmittel sie nutzte. Auf dem Weg nach Isfahan erwähnt die Autorin Reiter und Fußgänger [AS 401], in der Nähe von Kāšān Kutschen [pers. *kāliska*], die nur schwer vorankamen. [AS 406]

Die Schifffahrt von Jidda nach Būšihr unternahm sie in einem modernen, neuen Dampfschiff, das Engländern gehörte, wie sie schreibt. [AS 382] Dort bezog sie eine Kabine – scheinbar unter Deck, ohne Fenster – wurde allerdings aufgrund ihrer starken Seekrankheit in eine andere Kabine an Deck verlegt, die dem Kapitän gehörte. [AS 383]

Organisation

Die Organisation der gesamten Reise fand auf unterschiedlichen Ebenen statt. Für den Alltag und den täglichen Umgang mit den Transporttieren stand ʿAṣmat as-Salṭana ein Stab an Bediensteten zur Verfügung. Für den alltäglichen Bedarf, der sich nicht sonderlich vom sesshaften Kontext unterschied, hatte sie von Anfang an zwei Dienerinnen [pers. *kanīz*], eine Schwarze und eine Weiße, wie sie festhält [AS 342], sowie einen Kaffeemeister und einen Kaffeeservierer in ihrer Entourage. [AS 353] Alle vier Personen finden im Bericht keine Erwähnung mehr, allerdings werden die beiden Dienerinnen im Zusammenhang mit ihrer Reisegruppe genannt, weshalb anzunehmen ist, dass sie bis zur Rückkehr Teil derer waren. Interessanterweise erwähnt die Autorin zwei Mal, in Hamidān und in Karand, dass die Diener entlassen wurden. Weshalb und welche Art von Dienern wird nicht spezifiziert. [AS 344, 347]

Grundsätzlich, auch wenn sie hier nicht so viel Erwähnung finden wie etwa in dem Reisebericht von ʿAlaviyya Kirmānī, kümmerten sich Maultier- und Kameltreiber [pers. *qāṭarčī*, ʿAS 341; *ǧamāl*(*hā*), ʿAS 373, 374; *ḥamladār*, AS 356, 379] um die Tiere und führten sie unterwegs von Etappe zu Etappe. Auf dem Weg zurück nach Teheran, wo sie wahrscheinlich auch mit Maultieren unterwegs war, wird, wenn es beispielsweise um Informationen die Strecke betreffend geht, von „sie sagen" gesprochen. Diese Personengruppe sowie ihre übergeordneten Positionen, die größere Gruppen bzw. Karawanen leiteten, sorgten dafür, dass der Ablauf der Reise gesichert war, kannten die Strecken und bestimmten die Zeiten, wann abgereist wurde und ordneten an, genügend Wasser aufzufüllen. [AS 356, 358] Die Tatsache, dass die Autorin im Irak und im Ḥiǧāz arabisches Personal erwähnt [AS 358, 361], zeigt, dass es während der gesamten Reise an verschiedenen Stationen wechselte und der operative Teil der Pilgerreise von regionalem Personal abgedeckt wurde. Geleitet wurde die Pilgerkarawane vom Irak nach Mekka vom Amīr al-Ḥaǧǧ. [AS 355]

Der politische Einfluss auf die Organisation der Ḥaǧǧ bzw. auf transregionale Mobilität zeigt sich an der Grenze zum Osmanischen Reich bzw. in Bagdad und in Mekka, Medina und Jidda. Bis zur Grenze wurde ihre Gruppe von ʿAlī Murad Ḫān, dem Brigadegeneral (pers. *sartīp*) von Karand begleitet und von dort durch einen Staatssekretär bis nach Ḫanāqīn. [ʿAS 348] In Ḫanāqīn, kurz hinter der Grenze, mussten sich die Pilger laut Bericht auch erstmalig „ausweisen", d.h. Tickets [AS 348] vorzeigen. Ein weiteres Mal wurden ihre

Papiere in Kāẓimayn überprüft und gestempelt, als offenbar ein Beamter zu ihnen in die Unterkunft kam. [AS 349] In Mekka, Medina und Jidda wird anhand des Beispiels von ʿAṣmat as-Salṭana deutlich, welchen Einfluss scheinbar sowohl der Scherif als auch in ihrem Fall der iranische Konsul auf das Schicksal der Pilger bzw. ihre Mobilität hatte. Der Scherif hatte scheinbar Einfluss darauf, welche Route die Pilger für den Heimweg nehmen sollten, denn einen Tag vor Abfahrt aus Medina wurde bekannt, dass der Scherif die Anweisung gegeben habe, die Pilger über den Seeweg zu schicken. [AS 369] Diese spontane Information lässt spekulieren, dass die Rückreise nicht unbedingt stichhaltig vorgeplant war, wofür auch die 20 Tage Wartezeit in Jidda sprechen, denn es wird deutlich, dass kein Schiff vorgebucht war. Daneben geht aus dem Bericht von ʿAṣmat as-Salṭana hervor, dass der Scherif bzw. seine Leute aktiv im Ḥaǧǧgeschäft mitwirkten, denn die Ḥaǧǧis hatten von ihnen Kamele geliehen.

Der iranische Konsul spielte diesem Reisebericht nach eine wesentliche, wenn auch ambivalente Rolle für die Weiterreise von ʿAṣmat as-Salṭana. Einerseits wurde der persischsprachige Osmane Kamal Efendi von ihm beauftragt, wahrscheinlich aus Sicherheitsgründen, die Pilger zu begleiten, d.h. der Konsul kam der Fürsorgepflicht seinen Landsleuten gegenüber nach. [AS 370] Andererseits klagt die Autorin darüber, dass er sie mit den unzuverlässigen Treibern allein gelassen hatte [AS 365] und der Konsul die Abreise aus Jidda verzögerte, obwohl ein Schiff zur Verfügung stand. [AS 380] Nachdem die Reisende bereits 20 Tage in Jidda ohne ein konkretes Datum für die Weiterfahrt verbracht hatte und auch über das Chaos seitens der Organisatoren informiert war, setzte sie den Konsul nach eigener Aussage unter Druck und unterstellt ihm Streitigkeiten mit Naṣīr al-Mulk, die auf Kosten der Pilger ausgetragen wurden. [AS 381] Sie macht somit indirekt auf das Spiel der unterschiedlichen Ebenen, die für den Ablauf der Reise verantwortlich sind, aufmerksam.

Wie auch von anderen Pilgern berichtet, waren die politischen Autoritäten nicht in der Lage oder nicht Willens, die Sicherheit der Pilger zu garantieren. Die Autorin berichtet vielfach von Überfällen, vor allem im Ḥiǧāz, und von der prekären Situation vor allem für schiitische Pilger.[1017] [AS 363] Auch die Abhängigkeit der Pilger vom operativen Personal wie Karawanenführer und Maul- oder Kameltiertreiber wurde den Pilgern immer wieder zum Verhängnis. Sie wurden beispielsweise zum Spielball der Leute des Scherifen, von denen sie Kamele geliehen hatten und die unter dem Vorwand, sie hätten die Miete von

[1017] Siehe dazu näher Kapitel 4.

ʿAṣmat as-Salṭanas Onkel Ḥiṣām as-Salṭana, der in Richtung Šām abgereist war, nicht bekommen, erneut Geld von ihr verlangten. Nachdem ihnen gesagt wurde, dass das Geld bezahlt worden sei, argumentierten die Geldeintreiber, dass es an jemand anderen gezahlt wurde. ʿAṣmat as-Salṭana drohte daraufhin ihre Leute zum Walī von Medina zu schicken und verhinderte somit, ausgenommen zu werden. [AS 370]

Immer wieder missfällt es der Reisenden auch, dass sie den Treibern vertrauen müsse, selbst wenn diese unzuverlässig und eigentlich nicht vertrauenswürdig sind. Auch wenn die Treiber außerplanmäßig irgendwo Rast machten, weil sie sich verirrt hatten [AS 374], hätten die Pilger keine andere Wahl, als sich ihnen zu beugen, oder sie sind zeitlich an sie gebunden, da sie die Tiere organisierten und den Weg kannten [AS 363]. Ein großes Problem stellte – nicht nur in diesem Reisebericht – außerdem die finanzielle Ausbeutung der Pilger dar, denn sie wurden immer wieder von ihnen ausgenommen und betrogen [AS 379] – eine Erfahrung, die sie nicht nur durch eigene Beobachtung wiedergibt, sondern auch von anderen Pilgern zu berichten weiß, die auf die Tricks der Treiber hereinfielen. [AS 379] Auch die Pilger- oder Karawanenführer mit mehr Verantwortung, wie der namentlich genannte Nāṣir al-Mulk, waren unzuverlässig, indem er das militärische Geleit auf dem Weg von Medina nach Jidda entließ und die Pilger somit einer größeren Gefahr aussetzte. [AS 370] Prompt erfolgten laut ʿAṣmat as-Salṭana Überfälle und Raub auf der Strecke. [AS 371, 374] Ihre eigene, bzw. die Machtlosigkeit der Pilger auch im Hinblick auf die verzögerte Abfahrt aus Jidda bringt sie explizit zum Ausdruck: „Es ist offensichtlich, dass man in seinem eigenen Land das tun kann, was in seiner Macht steht. Aber es ist Glückssache, ob die Dinge auch außerhalb gut laufen.“ [AS 381]

Wichtig für die Reisende war, so geht es aus ihrem Bericht hervor, Kommunikation, die sowohl über Briefe, als auch über das moderne Kommunikationsmittel Telegramm stattfand. [AS 346, 355] ʿAṣmat as-Salṭana erhält dadurch nicht nur Informationen aus Teheran und Nachrichten über den Gesundheitszustand ihres Mannes. Vor allem die relativ schnelle Kommunikation über den Telegraphen ermöglicht es ihr, trotz ihrer Reiseverzögerung in Jidda, den Anschluss ihrer Fahrt in Būšihr zu organisieren, indem sie – wenn auch mit Pausen – in Kommunikation mit demjenigen steht, der sie in Būšihr abholen soll. [AS 391]

6.1.4 Route und Reiseverlauf

Teheran und ʿAtabāt

In Teheran begann sie ihre Reise am Dār al-Ḫalīfa, dem Regierungssitz, und endete mit der ersten Etappe am Schrein von Ḥassan, wo sie auch noch Besuch von Frauen aus der Stadt, die sich verabschieden wollten, empfing. Sie reiste knapp eine Woche über Dörfer und kleinere Städte, bis sie in Hamadān ankam, wo sie von Verwandten besucht wurde. Nach einer weiteren Woche erreichte sie über die Stationen Kangāvar, Ṣaḥna, und Bistūn Kirmānšāh, wo sie einen zweitägigen Aufenthalt hatte. Dort erfuhr sie nach eigenen Angaben von der Absetzung des Sipahsālārs (dt. Oberbefehlshaber) und zieht Erkundigungen über diesen Vorfall ein. Auf dem Weg nach Māhī Dašt stürzte sie offenbar beinahe und verletzte sich, musste jedoch ihre Fahrt fortsetzen. Über Hārūn Ābād ging es nach Karand, wo sie Besuch von einer Cousine erhielt. Zwischen Pul-i Ẕahāb, ihrer nächsten Station, und Qasr-i Šīrīn schreibt ʿAṣmat as-Salṭana von einem Sicherheitsrisiko, weshalb sie ihre Reise frühmorgens antraten und von mehreren Männern begleitet wurden. In Ḫanāqayn, bereits auf osmanischem Territorium, kam die Karawane wegen eines Aufstandes, der nicht weiter spezifiziert wird, zunächst nicht weiter. Schließlich ging die Fahrt über Šahriwān weiter nach Baʿqūba. Die Autorin berichtet von einer Frau, die sich auf dem Weg ihren Fuß brach, worauf die Karawane jedoch keine Rücksicht nahm und weiterzog, so dass ʿAṣmat as-Salṭana die Frau in ihrer *kağāwa* mitnahm. Am 25. September 1880, nach 25 Tagen auf Reisen, kam die Reisegruppe in Bagdad bzw. Kāẓimayn, der ersten Station der ʿAtabāt im Irak, an. Während andere Reisende offizielle Angelegenheiten, wahrscheinlich Grenz- und Zollkontrollen erledigen mussten, blieb ihr dies, wie sie festhält, erspart. Sie besuchte ein Hamam, um sich rituell für den späteren Besuch im Ḥaram (Schrein/Moschee) zu reinigen. Sie berichtet von einem Beamten, der sie in ihrer Unterkunft aufsuchte, um ihre Papiere, wahrscheinlich Passierscheine, zu stempeln. Nach zwei Tagen Aufenthalt machten sie sich auf den Weg. Bei Aufbruch hatten sie mit Bettlern zu kämpfen, die ihnen folgten. Auf dem Weg kam ihnen eine Karawane aus Yazd entgegen. Sie pilgerte zu den sog. Ṭaflayn Ḥażrat-i Muslim, Verwandten von Imām Ḥusayn, und traf danach in Musayib ein. Während des Weges musste sie eine Strecke zu Fuß zurücklegen und ritt ein anderes Mal. In Musayib erhielt sie Besuch von der Frau eines politischen Würdenträgers, bevor es weiter nach Karbalāʾ ging. Dort, im

Haus der verstorbenen Żiyāʾ as-Salṭana[1018] **(**1799-1873), eine der Töchter des Qajarenherrschers Fatḥ ʿAlī Šāhs, angekommen, bekam sie laut Bericht Besuch von einer Tante, die ebenfalls zur königlichen Familie gehörte. Während ihres Aufenthalts besuchte sie mehrfach den dortigen Ḥaram von Imām Ḥusayn, erhielt Besuche und ging zur *ḥawza* (arab., Zentrum für religiöse schiitische Studien) und zum Grab von Abū Faḍl al-ʿAbbās, dem Sohn von Imām ʿAlī. Sie blieb nach eigener Aussage zwei Tage in Karbalāʾ und machte sich dann auf den Weg nach Naǧaf. Auf dem Weg machte ihre Gruppe einen Zwischenstopp in einer Karawanserei. In Naǧaf angekommen ging sie scheinbar nicht sofort zum Schrein, da dort die *ziyāra* -Rezitatoren (pers. *ziyāranāmahā*) in einen Streit darüber geraten waren, wer die Texte rezitieren dürfte. Obwohl sie sich am Abend immer noch uneins waren, ging ʿAsmat as-Salṭana, wie sie festhält, gemeinsam mit einer Verwandten in den Ḥaram und lasen selbst die *ziyāra*. Am nächsten Morgen pilgerte sie erneut zum Schrein, bekam wieder Besuch und begab sich mit einer Bekannten auf den Weg nach Kūfa. Dort ging sie zum Ḥaram von Abū Muslim[1019] und schreibt, zu einer weiteren Moschee gehen zu wollen, was jedoch aus Zeitgründen nicht möglich war. Am 4. Oktober pilgerte sie nochmals zum Ḥaram und machte sich dann auf nach Karbalāʾ. Sie schreibt, dass sie bis zum Wādī as-Salām[1020] von Bettlern und Tagelöhnern verfolgt wurden. Aufgrund einer Verzögerung im Wādī as-Salām, begab sie sich dem Bericht nach auf die Suche nach dem Grab einer gewissen Ḥāǧǧiya Bāǧī, wahrscheinlich einer Bekannten oder Verwandten, blieb jedoch erfolglos. Der Weg nach Karbalāʾ war offenbar beschwerlich. Aufgrund eines Sturms erreichten sie, wie sie erklärt, mit Mühe und Not eine Karawanserei und bemerkten, dass zwei Männer ihrer größeren Reisegruppe verloren gegangen waren. Soldaten machten sich auf den Weg, um sie zu suchen und wurden schließlich fündig. Der Autorin zufolge hatten sie Glück, dass sie nicht von arabischen Stämmen ausgeraubt und getötet wurden, was die auch von anderen Reiseschreibern geschilderten Gefahren dieser Reise widerspiegelt. Am 4. Oktober erreichten sie Karbalāʾ und blieben einige Tage vor Ort, bevor sie sich auf den Weg in den Ḥiǧāz machten. In Karbalāʾ besuchte sie mehrmals die Ḥarams von Ḥusayn und ʿAbbās. ʿAṣmat as-Salṭana erzählt von ihren Besuchen bei den Gräbern von Verwandten, wo sie Suren für die Verstorbenen las, von Treffen mit Verwandten und Bekannten, u.a. einer

[1018] Detaillierte Informationen über diese Prinzessin befinden sich in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit.
[1019] Abū Muslim ʿAbd al-Raḥmān ibn Muslim al-Ḫurāsānī (ca. 718 oder 723-27) wuchs in Kūfa auf und führte den Aufstand gegen die Umayyaden (661-750) an, der zur Machtergreifung der ʿAbbassiden (750-1517) führte. Vgl. Yūsofī 2011/1983.
[1020] In Naǧaf gelegen.

Frau, die in Sāmarrāʾ studierte und nun auch auf dem Weg nach Mekka war. Darüber hinaus erledigte sie Alltägliches, wie Rechnungen begleichen und geht ins Hamam. Auch in Karbalāʾ erwähnt die Autorin wieder die vielen Bettler und Tagelöhner, die nicht von ihnen abließen.

ʿAtabāt – Ǧabal-Route – Mekka

Die Fahrt zur Hauptetappe auf der Reise nach Mekka, dem Ǧabal, führte sie, wie die Autorin beschreibt, zwei strapaziöse Wochen lang durch die Wüste. Die Zeit war geprägt von Wasserknappheit und extremer Hitze, was besonders herausfordernd für die Fußgänger der Karawane war, von denen mindestens einer starb. Die Bodenbeschaffenheit machte es ihnen manchmal unmöglich, ihre Zelte aufzustellen. Sie reisten laut Bericht teilweise 14 bis 15 Stunden pro Tag und erreichten schließlich am 21. Oktober 1880 den Ǧabal, wo sie vom Amīr des Ǧabals, Muḥammad Ḫān, empfangen wurden. Er blieb mit seiner Entourage im Camp. Nach zwei Tagen am Fort des Amīrs wurde die Reise fortgesetzt. Die Strecke führte sie durch Wüste und Gebirge, über das Territorium des Amīr al-Ǧabals hinaus in das Gebiet der Banī Ḥarb. Über Tage hinweg gab es der Beschreibung nach kein Wasser, um die Reserven aufzutanken, bis sie an kleine Oasen gelangten. Eines Tages blieb der Mann einer der Mitreisenden ʿAṣmat as-Salṭanas in der Wüste zurück, wurde ausgeraubt, jedoch nicht getötet und von einem Suchtrupp wieder zur Gruppe geholt. Zwei Wochen nach ihrem Aufbruch vom Fort des Ǧabals, am 5. November, kamen sie zum Wādī ʿAqīq, dem *iḥrāmgāh*[1021] wie sie es nennt, und wurden zu *muḥrims* (Pilger im Weihezustand).[1022] Vor Ort, so erklärt die Autorin, wurden den Bediensteten und Angestellten die Riten des *iḥrām* (Weihezustand) vermittelt. Am nächsten Tag kamen sie zum Wādī Līmū und einen Tag später trafen sie in Mekka ein.

Ḥaǧǧ

Bevor die eigentliche Ḥaǧǧ am 11. November (8. Ḏū Ḥiǧǧa) begann, besuchte sie den Ḥaram in Mekka und traf sich mit zwei Bekannten. Am 11. November wurde die Reisende nach eigenen Aussagen nochmals zum *muḥrim* und absolvierte in den kommenden Tagen die Riten der Ḥaǧǧ, jedoch schien ein Stopp in Mīnā nicht unternommen zu werden, dafür jedoch ging sie zur al-Ḫayf Moschee südlich von Mīnā. Sie berichtet vom Feuerwerk, dass die Šāmī (syrisch) und Miṣrī (ägyptisch) Pilger veranstalteten und erwähnt, dass sie und andere Pilger krank wurden. Nach acht Tagen Fieber, in denen sie kaum etwas

[1021] Ort, wo Pilger in den Weihezustand treten, d.h. *muḥrim* werden. Siehe dazu näher Kapitel 4.
[1022] Gemeint ist wahrscheinlich das *mīqāt* Ḍāt ʿIrq, 86 km nordöstlich von Mekka.

unternehmen konnte, besuchte sie am 25. November wieder den Ḥaram und verschiedene Gräber, wie das von Abū Ṭālib oder der Mutter des Propheten. Drei Tage später zogen sie laut Bericht nach Šayḫ Maḥmūd, vor die Tore Mekkas. Wiederum zwei Tage später brach die Gruppe auf.

Mekka – Medina

Die Strecke zur nächsten großen Station Rābiq, die über kleinere Stationen führte, war der Autorin nach strapaziös und gefährlich. Die Karawane war mitunter 20 Stunden ohne Proviant und über Nacht unterwegs, und musste Hitze und Regen trotzen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Rābiq dauerte es offenbar noch eine Woche, bis sie am 21. Dezember in Medina ankamen. Auch diesen Weg empfand sie als mühsam und gefährlich, vor allem für Schiiten, wie sie im Rahmen eines Überfalls anmerkt, da auf den Strecken, wie in Kapitel 4 ausgeführt, vor allem Schiiten Ziel von Angriffen waren. Auf dieser Strecke waren sie ihrer Beschreibung nach teilweise bis zu 20 Stunden durchgängig in den *kağāwas*, *šakdafs* oder zu Fuß unterwegs. Kurz vor ihrer Ankunft in Medina machten sie Halt in Ḏū ʾl-Ḥulayfa, um die Šağara Moschee zu besuchen. Dort wurden sie auch von lokalen Dienstleistern empfangen, die ihnen Pferde brachten. Musik wurde gespielt, was der Autorin missfiel, da es sich um die Zeit um ʿĀšūrāʾ handelte, dem Trauertag der Schiiten im Monat Muḥarram, an dem des Märtyrertods Ḥusayns gedacht wird.

Medina

Sie trafen am selben Tag in Medina ein, wo ʿAṣmat as-Salṭana ihren Aufenthalt nutzte, um sich viel im Ḥaram aufzuhalten und weitere Schreine und Gräber von schiitischen Märtyrern und Imāmen auf dem Baqīʿ Friedhof zu besuchen. Sie unternahm auch eine Fahrt auf den Berg, auf dem – gemäß der Überlieferung – dem Propheten Muḥammad Koransuren offenbart wurden. Zu ʿĀšūrāʾ unternahm sie, wie sie erzählt, eine zusätzliche *ziyāra*, sie beobachtete das religiöse Treiben um den Ḥaram herum, wie Rezitationsgruppen, und schaute sich die *maḥmal*-Prozession an. In Medina trennten sich nun auch ihr Weg und der Weg ihres Onkels, der sich dort der Šāmī Karawane anschloss und in Richtung Damaskus aufbrach. Montag den 19. oder 20. Dezember schreibt sie über iranische Pilger, die nicht wie früher in die Nähe des Harams durften. Am nächsten Tag versammelten sich die Pilger vor den Toren der Stadt, weil der Scherif beschlossen hatte, dass sie über den Seeweg reisen sollten. Vor der Abfahrt erzählt ʿAṣmat as-Salṭana von finanziellen Problemen mit den Geldeintreibern des Scherifen, die mehr Geld für die Transporttiere von den Pilgern verlangten, obwohl diese schon alles gezahlt hatten.

Medina – Jidda

Die nächste große Station war Mastūra an der Küste des Roten Meeres nördlich von Jidda. Wegen eines Flusses musste die Karawane offenbar ihre Route ändern. Sie nahmen also nicht die Route nach Mekka, die, laut der Autorin, besser und sicherer gewesen wäre, sondern eine strapaziösere und gefährlichere, obwohl ʿAṣmat as-Salṭana ein hohes Verkehrsaufkommen zwischen Mekka, Medina, Yanbuʿ und Jidda beobachtete. Sie berichtet von einem Überfall auf einen Mann aus Schiraz, der bestohlen und verprügelt wurde und merkt an, dass der Weg nach Mekka infrastrukturell, vor allem hinsichtlich des Wasservorkommens, besser war. Zudem war die Reisende erkrankt, was das Reisen noch mühsamer machte.

Auch die Rast in Mastūra war gefährlich, denn dem Bericht zufolge wurden sowohl indische Pilger als auch sie selbst in der Nähe überfallen bzw. vor Ort bestohlen. Der Aufenthalt in Mastūra war nicht nur deshalb von kurzer Dauer, sondern auch, weil das Wasser dort offenbar salzig und bitter war. In Rābiġ, ebenfalls an der Küste gelegen und näher an Jidda, rastete die Karawane etwas länger, um die Tiere zu tränken und weiden zu lassen. Die Reise von dort nach Jidda verlief wieder nicht wie gedacht, vor allem, weil die Treiber vom Weg abkamen und deshalb außerplanmäßig pausieren mussten, was sie, den Ausführungen nach, nicht nur in extreme Wassernot versetzte, sondern sie auch Dieben aussetzte. So wurde beispielsweise Hab und Gut eines Pilgers aus Isfahan gestohlen.

Jidda

Am 1. Januar 1881 trafen sie in Jidda ein und wurden vom Konsul willkommen geheißen. Ihr Aufenthalt in Jidda dauerte deutlich länger als laut Bericht geplant war. Anscheinend verzögerten eine Anordnung des Konsuls und die Preislage eine zügige Abfahrt. ʿAṣmat as-Salṭana verbrachte ihre Zeit hauptsächlich mit Warten und damit, sich über ein mögliches Ablegedatum zu informieren. Dafür stand sie, wie sie schreibt, mit zwei Personen in Kontakt: Nāṣir al-Mulk, der für eine der iranischen Pilgergruppen verantwortlich war, und Ḥağğ Nabī Ḫān, der ebenfalls zumindest für die Organisation der Rückreise von iranischen Pilgern zuständig war.

Sie verbrachte einen religiösen Festtag in Jidda und war beim Konsul eingeladen, wo sie jedoch nicht hinging, wie sie die Leser wissen lässt. Außerdem schien sie in den Bazar zu gehen und pilgerte gemeinsam mit der Frau von ʿAbd al-Ḥusayn Ḫān Sartīp, die Schwester von Sihām ad-Daula, zu Grab von Eva (Ḥawwāʾ). Auf ihrem Weg dorthin kamen sie an

einem herrschaftlichen Haus vorbei, das von einem Eunuchen bewacht wurde. Dieser bot ihnen an, in das Haus einzutreten, so dass sie daraufhin dieses Haus besichtigten, während die Eigentümer offenbar außer Haus waren. Die Tage in Jidda beschreibt ʿAṣmat as-Salṭana als sehr heiß, obwohl es zuvor zum ersten Mal in vier Jahren wieder geregnet hatte.

Jidda – Būšihr

Nach 20 Tagen Warten und ständiger Diskussion über die Abfahrt des Schiffes, gingen sie schließlich an Bord eines modernen Schiffes, das einem Engländer gehörte. Ein Arzt kam, um den Gesundheitszustand der Pilger zu überprüfen und zu einem der Gedenktage an das Martyrium von Ḥusayn kam ein Rawżaerzähler, um die Märtyrergeschichte Ḥusayns zu rezitieren. Die Abfahrt des Schiffes verzögerte sich aufgrund der stürmischen See nochmals, bis sie schließlich am Samstag den 23. Januar laut Bericht ablegten. Die Seefahrt beschreibt ʿAṣmat as-Salṭana als turbulent. Viele der Pilger, inklusive sie selbst wurden stark seekrank und die teils heftigen Stürme erzeugten offenbar große Angst. Während der Überfahrt bis Bandar-i ʿAbbās berichtet die Autorin von fünf Verstorbenen, die auf See bestattet wurden. Die Reisende verbrachte den Feiertag Čahār Šanba Sūrī kurz vor dem iranischen Neujahr (Nawrūz) auf dem Schiff. Die Fahrt nach Bandar-i ʿAbbās wurde scheinbar nur von einem Zwischenstopp am Rās al-Ḥadd, dem östlichsten Zipfel Omans, unterbrochen. Aus dem Bericht ist auch nicht deutlich ersichtlich, ob das Schiff in Maskat hielt. Am 1. Februar lief das Schiff im Hafen von Bandar-i ʿAbbās ein. Pilger aus Kirmān und Fars gingen von Bord, andere wollten in der Stadt, gegen den Rat des Kapitäns wie die Autorin schreibt, der pünktlich in See stechen wollte, Einkäufe tätigen. Der Kapitän blieb bei seinem Fahrplan, so dass einige Pilger offensichtlich in letzter Sekunde noch auf das Schiff sprangen und andere in Bandar-i ʿAbbās zurückbleiben mussten. Būšihr, die Endstation der Seereise ʿAsmat as-Salṭanas erreichte das Schiff am 3. Januar und die Ḥağğis samt denjenigen, die zu den ʿAtabāt pilgern wollten, verliessen das Schiff. Der Hakem von Būšihr kam in seinem luxuriösen Dampfschiff und empfing die Pilgerin und ihre Gruppe. An Land wurden sie zunächst in ein Regierungsgebäude gebracht, bevor sie in die Stadt entlassen wurden. Sie schreibt von einem Besuch in einem Hamam und davon, dass sie ein Stockwerk in einem Haus am Meer bezog. Nach ihrer Ankunft in Būšihr versuchte die Reisende die Kommunikation nach Teheran und Schiraz mittels Telegrammen in Gang zu bringen, die aufgrund der Verzögerung in Jidda offenbar nicht optimal verlief. In Būšihr wartete sie scheinbar auf Amīr Āḫūr Ḥażrat Wālā, der sie aus

Schiraz abholen sollte. Da er nicht eintraf, überlegte sie, selbst Tiere zu mieten und sich alleine auf den Weg zu machen. Da jedoch keine Antwort auf ihren Vorschlag aus Teheran kam, verwarf sie diesen Plan wieder.

Būšihr – Schiraz

Am 9. Februar traf ihre Begleitung aus Schiraz in Būšihr ein. Beide warteten laut ʿAṣmat as-Salṭana zwei Tage in Būšihr, um den Tieren Ruhe zu gönnen. Ihre Abfahrt verzögerte sich um einige Stunden aufgrund von Regen. Den Weg beschreibt sie wegen des Schlamms als mühsam und gefährlich, so dass immer wieder Unfälle geschahen. Die Strecke führte sie laut Routenbeschreibung über Dalakī durch unwegsames Gebirge mit vielen Schluchten, die das Fortkommen zusätzlich zum Regen offensichtlich gefährlich und mühsam machten. Einen Teil des Weges wurde die Reisegruppe von Soldaten eskortiert, um Überfällen vorzubeugen. In Kāzirūn verweilten sie dem Bericht nach eine Nacht und zogen weiter, erneut durch viele Schluchten, nach Ḫān-i Zanyān nahe Schiraz, wo sie bereits erwartet wurden. Am 22. Februar traf ʿAṣmat as-Salṭana in Schiraz ein. Bei ihrer Ankunft berichtet sie von vielen Leuten aus Fars sowie vielen Prinzen und Prinzessinnen, die bereits eingetroffen waren, und auch ʿAṣmat as-Salṭanas Vater, der Gouverneur der Provinz Fars, kam dorthin. In den ersten Tagen berichtet sie von einem Besuch im Hamam und am Grab von Ḥāfiẓ, dem persischen Dichter, sowie über Besuche bei Bekannten. Ihr Aufenthalt in Schiraz dauerte dem Bericht nach zwei Monate und elf Tage. Während dieser zwei Monate erfährt der Leser lediglich, dass sie Nachricht von einer Erkrankung ihres Mannes und später von seiner Genesung erhielt.

Schiraz – Teheran

Am 4. Mai 1881 schließlich begab sie sich auf den Weg in Richtung Teheran. In Persepolis ging sie Taḫt-i Ǧamšīd, die archäologischen Funde einer der achämenidischen Hauptstädte, besichtigten. Nach dem kurzen Besuch dieser antiken Stätte ging die Reise täglich weiter teils durch Gebirge über verschiedene Orte bis zur kleinen Stadt Iqlīd, wo nach einer Woche unterwegs eine kurze Ruhephase unternommen wurde. Ihre Strecke führte sie offenbar nicht nach Isfahan, sondern über verschiedene Ortschaften und Dörfer nach Ardistān. Über Naṭanz ging die Reise nach Kāšān, bzw. in die Fīn-i Kāšān, eine persische Gartenanlage, wo eine Pause eingelegt wurde. Am 30. Mai brachen sie nach Qum auf, das sie am 1. Juni erreichten. Sie verweilte drei Tage in Qum, die sie mit Pilgern zum Ḥaram und dem Besuchen von Gräbern verbrachte. Sie schreibt, dass sie im Ḥaram auch Frauen wiedertrifft, die nicht ihre Rückroute genommen hatten, sondern über den Ǧabal

zurückgekehrt waren. Sie erhielt während ihres Aufenthaltes in Qum offenbar erneut die Nachricht von der Erkrankung ihres Mannes, so dass sie am 4. Juni in Richtung Teheran aufbrachen. Teheran näherkommend, wurden sie von jemandem namens Amīrzāda Sulṭān Ḥusayn Mīrzā empfangen und warteten auf einen gewissen Ašraf ʿArfā Afḫām Wālā. Während ihr Gepäck bis dahin keinen Schaden genommen hatte, fiel es kurz vor Teheran in einen Fluss und wurde beschädigt, wie sie festhält. Am 7. Juni kam sie schließlich nach 10 Monaten auf Reisen in Kahrīzak in Teheran an und wurde dort von ihren Angehörigen in Empfang genommen.

6.2 Ḥāǧǧiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī

Die zweite Reisende ist Ḥāǧǧiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī. Über sie ist sehr wenig bekannt, so dass biographische Informationen ausschließlich aus ihrem Reisebericht stammen, die oftmals auf Hinweisen sowie Schlussfolgerungen und nur in geringen Fällen auf konkreten Aussagen beruhen. Nicht einmal ihr Name geht aus dem Text hervor, so dass der Herausgeber sie Ḥāǧǧiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī nennt [AK 9][1023] – im folgenden ʿAlaviyya Kirmānī. Ihr damaliger Wohnort, d.h. der Ort ihrer Abreise und der, an den sie letztlich zurückkehrte, war Kirmān in der gleichnamigen Provinz. Ob sie ursprünglich aus Kirmān kam oder dorthin geheiratet hat, lässt sich nicht klären. Einzig eine Stelle im Text weist darauf hin, dass sie in der Vergangenheit bereits einige Zeit in Teheran an der Seite der Schwester von Nāṣir ad-Dīn Šāh, ʿAzīz ad-Daula (o.D.), verbracht hatte. [AK 175]

Über ihren familiären Hintergrund kann nur spekuliert werden. Auf der zweiten Seite ihres Berichtes nennt sie drei Familienangehörige, vermutlich ihre Söhne, die sie anfangs begleiteten: Āqā Mīrzā Ġulām Ḥussayn, Mīrzā ʿAbdallah und Mīrzā ʿAlī.[1024] Zudem werden in diesem Geleit noch zwei weitere Männer genannt: Sarkār Nawāb-i ʿĀlī Āqā-yi Ḥassan ʿAlī Ḫān und Sarkār Nawāb-i ʿĀlī Āqā-yi Āqā Mīrzā Ǧavād. [AK 38] In welchem (verwandtschaftlichen) Verhältnis diese Personen zu der Reisenden stehen, wird nicht erläutert. Da ihre Söhne bereits das Erwachsenenalter erreicht zu haben scheinen, ist davon auszugehen, dass sie eine Frau gehobenen Alters war. Dieser Rückschluss

[1023] In Teheran wird sie bei einer Gelegenheit außerdem als Ḥaǧǧiyya Ḫānum Kirmānī vorgestellt. Vgl. Ḥāǧǧīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 149. Im Folgenden wird die Referenz auf diesen Text mit [AK und Seitenzahl] gekennzeichnet.

[1024] Auch Piotr Bachtin geht davon aus, dass es sich hierbei um ihre Söhne handelt. Vgl. Bachtin 2015: 993.

verfestigt sich durch ihre Stellung und ihr Verhalten[1025] sowie durch Selbstaussagen. So schreibt sie etwa, sie verspürte während eines Ausflugs nach Tarašt[1026] bei Teheran die Sorge, nicht mehr lange genug zu leben, um ihre Geliebten wiederzusehen [AK 136], und bezeichnet sich, als es um das Make-up einer jungen Braut geht, als alt(modisch)[1027]. [AK 139] Über ihren Familienstand zum Zeitpunkt der Reise gibt es ebenfalls keine Informationen – ein Ehemann wird in keinem Eintrag dezidiert erwähnt, jedoch erwähnt sie bereits zu Beginn ihres Berichts, dass sie die Unterstützung von Sarkār Nawāb-i Aliya Āqā Ḥassan ʿAlī Ḫān vermisst. Es bleibt zu spekulieren, ob damit eventuell ihr bereits verstorbener Ehemann gemeint ist.[1028] Gegen Ende ihres Aufenthaltes in Teheran führt sie an, ʿAzīz ad-Daula habe ihr vorgeschlagen, ihre Kinder nach Teheran zu holen, damit sie nicht abreiste. Auch hier wird kein Ehemann erwähnt, der in Kirmān auf sie warten würde. [AK 192] In diesem Zusammenhang scheint es außerdem unwahrscheinlich, dass sie als Ehefrau und Mutter jüngerer Kinder eine Reise von dieser Länge unternehmen und zusätzlich 18 Monate in Teheran verweilen konnte.

Der Text bietet auch Aufschluss über ihr gesellschaftliches Umfeld in Kirmān und vor allem darüber hinaus. Verschiedene Indizien weisen darauf hin, dass sie eine hohe soziale Stellung (vor allem in Kirmān) genoss und aus einem Aristokraten-[1029] oder hohen Beamtenhaushalt stammte. Zu Beginn ihrer Reise erhielt sie die Nachricht über den Tod von Farmānfarmā[1030] Nāṣir ad-Daula, dem Gouverneur von Kirmān, der sie nach eigener Aussage sichtlich erschütterte. [AK 39f.] Ihre Reaktion sowie die Tatsache, dass sie auf Reisen über das Hinscheiden des Provinzregenten informiert wurde, weist auf ihre gesellschaftliche Nähe zur herrschenden Schicht hin.[1031] In Kirmānšāh ist sie Gast des dortigen Naṣīr-i Laškar namens Mīrzā Sayyid ʿAlī, dem Bruder von Āqā Mīrzā ʿAbdallah, die beide zuvor Rechnungsführer der Armeetruppen in Kirmān waren. [AK 106] Sie dokumentiert in ihrem Eintrag den weiteren Werdegang dieser Beamten nach den Posten

[1025] Beide Aspekte ihrer Identität werden im Laufe der Analyse näher betrachtet.
[1026] Heutiger Stadtteil im Westen von Teheran.
[1027] „Har či mī-guyam man qadīm hastam[…]." („Was ich auch sage, ich bin alt(modisch) […].") Steingass (online) übersetzt *qadīm* mit „ancient, olden; archaic; former". Vgl. http://dsalsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3advanced?dbname=steingass&query=qadim&matchtype=exact&display=utf8.
[1028] Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 38.
[1029] Der Herausgeber des Reiseberichts Rasūl Ǧaʿfariyān vermutet, dass die Autorin zwar aus einer Aristokratenfamilie, jedoch nicht aus einer sonderlich hohen stammt. Desweiteren gehöre sie einer Familie von Sayyids an. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 12. Mit dem Ehrentitel *Sayyid* werden die Nachfahren des Propheten Muḥammad bezeichnet. Vgl. Bosworth 2012.
[1030] Die Farmānfarmā gehörten zur königlichen Familie und hatten in den 1880er und 1890er Jahren meistens das Gouverneursamt inne. Vgl. Gustafson 2016: 14.
[1031] Auch Ǧaʿfariyān kommt zu dieser Einschätzung. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 11.

in Kirmān, was ihre Kenntnisse über Personen und Vorgänge innerhalb des Regierungs- und Beamtenapparates belegt und ist darüber hinaus allgemein gut über neue Postenbesetzungen, Absetzungen und dergleichen informiert.

Auch in Teheran verfügte die Kirmānerin offenbar über ein dichtes Netzwerk an Bekannten und Verwandten, die sie aus Kirmān und aus einem/mehreren vorherigen Aufenthalt/en in Teheran zu kennen schien. Zu den wichtigsten Bezugspersonen gehörten Ḥażrat Wālā Ḥišmat as-Salṭana[1032] und Ġulam Hussayn Ḫan[1033]. Ḥażrat Wālā und seine Familie waren für die Kirmānerin während ihres Aufenthaltes in Teheran von besonderer Bedeutung, da sie zum einen ihre Unterkunft in seinem Haus bezog und Buchführungstätigkeiten für ihn und seine Familie erledigte. [AK 155] Durch die Tochter des Hauses, und dies macht eine der herausragenden Besonderheiten ihres Berichtes aus, hatte sie direkten Zugang zum königlichen Harem (pers. *andarūn*), denn ʿAliyya Ḫānum, wie sie genannt wird, war eine der Frauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs. [AK 118] Weitere Kontakte in Teheran waren die Schwester Nāṣir ad-Dīn Šāhs, ʿAzīz ad-Daula [AK u.a. 118] sowie Verwandte [AK 125].

Neben Beamten und Mitgliedern des qajarischen Herrscherhauses, verfügte sie ebenfalls über Kontakte zu Exiliranern, wie etwa in Bombay (Mumbai)[1034], und zur schiitischen Geistlichkeit, wie sich in Sāmarrāʾ herausstellte, als sie Mīrzā Šīrāzī (1815-1895)[1035] besuchte. Der Kontakt zu einer der führenden geistlichen Persönlichkeiten der Schia zu dieser Zeit zeigt auf, dass sie einer Familie angehörte, die den Klerus in ihr soziales Netzwerk eingebunden hatte, und ʿAlaviyya Kirmānī sich nicht nur in staatspolitischen Kreisen bewegte, sondern auch enge Verbindungen zur geistlichen Elite aufweisen konnte. Die Rolle dieses sozial heterogenen und transregionalen Netzwerkes wird in Kapitel 8.2 näher betrachtet.

Rückschlüsse auf ʿAlaviyya Kirmānīs Bildungshintergrund lassen sich aufgrund ihrer Schreib-[1036] und Buchführungstätigkeit [AK u.a. 155] ziehen. Demnach scheint sie eine

[1032] Gemeint ist wahrscheinlich Muḥammad Ḥassan Mīrzā-yi Ḥišmat ad-Daula, der zu dieser Zeit einer der Militärkommandeure des Gouverneurs von Kirmān Nāṣir ad-Daula war und später Gouverneur Balutschistans wurde. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117.

[1033] Sein Vater, Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr ad-Daula, war zwischen 1801 und 1825 Gouverneur von Kirmān und Balutschistan. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117.

[1034] In der vorliegenden Arbeit wird der Name Bombay verwendet, da die Stadt ihn zu jener Zeit offiziell trug und sie somit auch im Bericht von ʿAlaviya Kirmānī Bombay genannt wird.

[1035] Āyatullāh Mīrzā Šīrāzī kam 1874 von Naǧaf nach Sāmarrāʾ und errichtete dort eine *ḥawza* (Zentrum für religiöse schiitische Studien) und machte den Ort neben Naǧaf zu einem bedeutenden für Studenten und Pilger. Vgl. Bahrululoom 2012: 115ff.

[1036] Das Niveau ihrer literarischen Fähigkeit wird im Kapitel zu Struktur und Stil des Berichts besprochen.

solide Grundausbildung genossen zu haben, wie es für Frauen ihres Status häufig belegt ist.[1037]

ʿAlaviya Kirmānī trat die Reise laut des ersten mit Datum versehenen Eintrags in ihr Fahrtenbuch am Samstag, den 23. April 1892[1038], drei Stunden vor Sonnenuntergang an einem Ort namens Makān-i Dūlāb in Kirmān an. Ihr Weg führte zunächst von Südiran, über den Persischen Golf nach Bombay (Mumbai). Von dort aus setzte sie ihre Fahrt über Aden nach Jidda mit dem Schiff fort, um dann in Mekka die Ḥağğ zu vollziehen. Über Medina und die arabische Halbinsel ging es weiter zu den schiitischen Pilgerstätten im Irak (ʿAtabāt). Nachdem sie die verschiedenen Schreine dort besucht hatte, kehrte sie zurück nach Iran, schlug jedoch nicht den Rückweg nach Kirmān ein, sondern erreichte nach sieben Monaten auf Reisen Teheran, wo sie die nächsten 18 Monate am und im Umfeld des königlichen Hofes verbrachte. Nach ihrem Aufenthalt dort, dessen Einträge ca. die Hälfte des gesamten Berichts ausmachen, beschreibt ihr letzter Eintrag ihre Ankunft am 13. August 1894[1039] in bzw. vor Kirmān.

6.2.1 Motivation zu Reisen

Gemein mit den anderen beiden Berichten ist, dass die vordergründige Motivation für diese Reise das Pilgern nach Mekka, der Besuch der heiligen Stätten in Medina und das Pilgern zu den ʿAtabāt war. In ihrer Einleitung dankt ʿAlaviyya Kirmānī Gott für die Gnade, die Pilgerfahrt nach „Mekka, Medina und Karbalā'" machen zu dürfen. [AK 37] Neben den hier genannte Zielen wurde die Ḥağğ üblicherweise dazu genutzt, nicht nur Medina und die ʿAtabāt zu besuchen, sondern auch sakrale Orte, die in der Nähe der Route lagen, wie etwa der Imāmzāda eines ihr unbekannten Šayḫs während des Quarantäneaufenthaltes auf Kamarān [AK 60] oder weniger bedeutende Schreine im Irak, anzusteuern.
Pilgern als ein Motiv zu reisen, resultiert natürlich daher, dass die Ḥağğ auch für ʿAlaviyya Kirmānī zum einen eine religiöse Pflicht darstellte [AK 49] und die Pilgerin zum anderen aber auch auf emotionaler Ebene offenbar den Wunsch hatte, diesem Ausdruck ihrer

[1037] Für weiterführende Literatur zum Thema Bildung siehe Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit.
[1038] 25. Ramaḍān 1309. Vgl. Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 38.
[1039] 10. Ṣafar 1312. Vgl. Ḥāğğīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 208. Im Verlaufe des Berichts werden die Angaben zu den Daten ungenauer, da sie an der einen oder anderen Stelle selbst anmerkt, nicht genau zu wissen, welcher Tag und welches Datum genau ist. Zuletzt z.B. kurz vor ihrer Rückkehr nach Kirmān: „Heute ist Freitag. Ich weiß nicht, ob es der erste des Monats [Ṣafar] oder der letzte des Muḥarram ist." Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 204.

Frömmigkeit nachzukommen. Trotz der widrigen Umstände, Gefahren und Entbehrungen empfand sie ihren Ausführungen zufolge das Pilgererlebnis durchweg positiv und wünscht jedem die Möglichkeit, die Ḥağğ und die weiteren Pilgerfahrten zu unternehmen. [AK 74] Sie äußert auch mehrfach den Wunsch, diese Erfahrung selbst nochmals machen zu dürfen, bevor sie stirbt. [AK u.a. 75] Allerdings ist es ihr wichtig anzumerken, die Pilgerfahrt aus eigener Kraft, durch eigenen Willen und autonom zu unternehmen. [AK 75, 87]

Während es plausibel erscheint, dass das vornehmliche Ziel vor Antritt der Reise das Pilgern war, scheint das Reisen als Möglichkeit Neues zu erkunden auch eine Rolle gespielt zu haben.

Ihr Bericht zeugt von einer neugierigen, interessierten Reisenden, die über mehr Reiseerfahrungen und neu Erlebtes und Gesehenes schreibt, als über die spirituelle Erfahrung selbst. Das offensichtlichste Beispiel ist der Bericht über ihren Bombayaufenthalt, der von einer sehr begeisterten, touristischen Erzählweise zeugt und in Kapitel 7.2 näher erörtert wird.

6.2.2 Reisegruppe

Im Gegensatz zu den anderen beiden Reisenden unterscheidet sich ʿAlaviyya Kirmānī bereits darin, dass sie ohne familiäre Begleitung reiste. Den Großteil ihrer Fahrt bestritt sie mit vier namentlich genannten Personen, deren Verhältnis zur Reisenden nicht benannt wird, die jedoch wahrscheinlich zu ihrem nahen Umfeld in Kirmān gehörten: Valī Ḫān (Sarkār Ḫān), dessen Frau Sarkār Ḫānum, die jedoch zwischen Mekka und Medina verstarb, eine jüngere Frau namens Fāṭima, deren Status nicht eindeutig geklärt werden kann, und eine Bedienstete namens Taġāfil. [AK 38f.] Während die drei erst genannten durch die Einträge hinweg genannt werden bis sich die Wege trennten, findet Taġāfil keine Erwähnung mehr. Der Grund hierfür erschließt sich nicht. Rasūl Ǧaʿfariyān vermutet, dass sie zum Personal Walī Ḫāns gehörte. [AK 9] Zu Beginn werden noch drei weitere Frauen genannt, die im restlichen Bericht jedoch nicht wieder erwähnt werden: die ältere Schwester des Freitagspredigers, sowie die Schwester und die Ehefrau von Ḥassan ʿAlī Ḫān, der der Milchbruder des verstorbenen Faẓl ʿAlī Ḫān ist.[1040] Während die

[1040] Vgl. Ḥāğğīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 38. Der Herausgeber hält im Vorwort fest, dass diese Mitreisenden auf der Seite genannt werden, die von Sarkār Ḫān abgefasst wurde. Vgl. Ḥāğğīyya Ḫānum

namentlich genannte Gruppe bis zum Tod der Sarkār Ḫānum zwar den Kern ihres Umfeldes bildete, wechselten die vertrauten Reisebegleiter*innen später. Nachdem sie in Naǧaf Sarkār Ḫān verlassen hatte, wurde sie offenbar zur Reisebegleitung der Familie Kalāntar, insbesondere der Frau, bis sich in Kirmānšāh ihre Wege trennten. Nach ihrem Kurzaufenthalt in Qum nahm sie sich gemeinsam mit einer namentlich nicht benannten Frau eine *kaǧāwa* und fuhr mit ihr nach Teheran. Die einzige Person, die dem Bericht zufolge konstant bei ʿAlaviya Kirmānī bis Qum verblieb, war Fāṭima. Ihre Rückreise von Teheran nach Kirmān unternahm sie gemeinsam mit der Mutter des Āqās[1041].
Trotz der Mitreisenden, die zumindest für längere Strecken ihr vertrautes Reiseumfeld bilden, war ihre Reisegruppe insgesamt nicht statisch. Während der Reise begegneten ihr eine Vielzahl an anderen Mitreisenden und offiziellen Reisebegleitern, die oftmals nur für einige Etappen – wenn diese etwa nur die Seereise unternahmen – Teil der Gruppe waren, oder weil sie nur für einen Teil der Strecke gebucht wurden, wie beispielsweise die Treiber.

6.2.3 Reiseorganisation

Organisation

Obwohl die Reiseorganisation nicht vollständig dokumentiert ist, finden sich im Text Hinweise darauf, wie ʿAlaviyya Kirmānī gereist ist. Für die erste Teilstrecke von Kirmān nach Bandar-i ʿAbbās hält der Bericht keine erkennbaren Informationen über die Organisationsstruktur bereit. Allerdings kennt die Reisende in der Regel den Namen der Station, in der sie eintrafen, bzw. ist in der Regel auch über den Namen der kommenden Station unterrichtet [Bsp. AK 40, 41, 44]. Ob die nächste Raststätte von Karawanenführern jeweils angekündigt, oder ihr der Streckenverlauf vor der Abreise mitgeteilt wurde, ist nicht ersichtlich. In Bandar-i ʿAbbās wurde sie dann darüber informiert, wann sie an Bord des Schiffes nach Bombay gehen sollte, und zahlte die Gebühr für die Überfahrt. [AK 46f.] Während der Überfahrt berichtet die Autorin von Ansagen des Kapitäns, der sie über den weiteren Reiseverlauf in Kenntnis setzte. [AK 48] Ihr zehntägiger Aufenthalt in Bombay fiel nicht unter die Organisation der Reise, sondern wurde offenbar privat unternommen.

ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 9f. Siehe zu den Einträgen des Manuskripts, die in einer anderen Handschrift abgefasst wurden, näher Kapitel 7.3 dieser Studie.
[1041] Mit Āqā ist möglicherweise ihr Mann gemeint.

Die Pilgerin war bei Bekannten zu Gast, die ihre Zeit dort samt touristischem Programm gestalteten. Ab der Reisestation Bombay gelangte sie nun endgültig in das Ḥağğnetzwerk, das die Reise der Pilger wie im Kontextkapitel beschrieben, organisierte. In Bombay, das nicht nur für den maritimen Handel einen Knotenpunkt darstellte, sondern auch für den Transport von Reisenden, sammelten sich nun die Pilger aus den verschiedensten Regionen. Der Seeweg bis Jidda zeugt von der Verzahnung des Güter- und Reisenden-, bzw. Pilgerverkehrs. An den Häfen wurden nicht nur Frachten verladen, sondern ebenso Pilger aufgenommen. In Jidda gingen die Pilger in die lokalen Netzwerke über, die sich über die drei Städte Jidda, Mekka und Medina erstreckten. Der Treiber, der sie von Mekka nach Medina begleitete, kam ursprünglich aus Isfahan und betreute seit 37 Jahren Pilger in Mekka, so die Autorin. [AK 73] Er ist der Beleg für ein international ausgerichtetes Netzwerk für die Pilger, das entweder Araber mit den jeweiligen Sprachkenntnissen für die Pilgergruppen bereitstellte, oder gar Landsleute, die jährlich die Pilger vor Ort betreuten.[1042] Da sich in Medina die Rückrouten in die Heimatregionen der Pilger trennten, griff eine neue Organisationsstruktur. ʿAlaviyya Kirmānī nahm die Karawane über den Ǧabal, d.h. über die arabische Halbinsel, die vom Amīr al-Ḥağğ angeführt wurde. Diese Strecke schien offiziell bis Naǧaf zu reichen und gliederte sich in zwei Hauptetappen mit einer Pause am Fort des Amīr al-Ǧabals, wo vor allem die Tiere gewechselt wurden. Ihre Kamele wurden von jeweils zwei „Kutschern“ (arab. *ʿakām*) begleitet, die entweder mit auf dem Tier saßen, oder es an den Zügeln führten. Der Aufenthalt bei den ʿAtabāt wurde auch organisiert, wenngleich nicht vollkommen ersichtlich ist, wie. Ein Indiz für eine offizielle Organisationsstruktur ist der strikte Zeitplan, den es einzuhalten galt. Es wurde beispielsweise, so die Ausführungen, darauf gedrängt, von Kāẓimayn zügig nach Sāmarrāʾ aufzubrechen, da dies aufgrund des nahenden Winters und der damit verbundenen Witterung, sowie aufgrund der Logistik der Pilgergruppen, die letzte Möglichkeit sei. Hieran u.a. zeigt sich, dass Pilgerreisen von vielen verschiedenen Faktoren wie Logistik, Witterung etc. abhängig waren. Ihre Rückreise nach Iran trat ʿAlaviyya Kirmānī in Bagdad an. Ihrer Aussage nach waren sie eine Gruppe von 10 - 20 Personen, die scheinbar hinter den anderen zurückgeblieben waren. Sie waren mit arabischen Maultiertreibern unterwegs und hatten Tiere von Kāẓimayn bis Kirmānšāh gemietet. Allerdings war der Grenzübertritt in Ḫānaqīn nicht so einfach, so dass weder Treiber noch Tiere über die Grenze mitgenommen werden konnten und somit

[1042] Siehe hierzu näher Kapitel 4.

ausgetauscht werden mussten. Ob sie bis Kirmānšāh oder gar Qum Teil einer größeren Karawane waren oder nicht, geht nicht aus dem Bericht hervor. Allerdings hatten sie professionelle Begleitung, die die Strecke kannte und die Distanzen benennen konnte. Für die Strecke von Kirmānšāh nach Qum wechselte die Reisende zum letzten Mal den Treiber, der Pilger aus Teheran mitnahm und bei dem sie auch die Tiere mietete. [AK 107] Sie schienen sich einer größeren Karawane angeschlossen zu haben. [AK 108] Ihre Reise von Qum nach Teheran organisierte sie vor Ort neu, wie sie berichtet. Da sie Fāṭima nun nicht mehr als weibliche Begleitung bei sich hatte, nahm sie sich mit einer anderen Frau eine *kaǧāwa* bis Teheran, was zumindest den Dienst eines Treibers verlangte. [AK 114]
Ihre Rückreise von Teheran nach Kirmān erfolgte organisatorisch auch losgelöst von der Pilgerökonomie, was auf die 18-monatige Unterbrechung zurückzuführen ist. Nichtsdestotrotz unterschied sich die Art zu Reisen an sich nicht. Sie nahm den Dienst eines Treibers in Anspruch. Außerdem hatten sie und die Mutter des Āqās, mit der sie sich eine *kaǧāwa* teilte, sich offenbar einer größeren Reisegruppe angeschlossen. Aufgrund der Unfähigkeit des Treibers und der schlechten Qualität seiner Tiere, wechselte sie beides mithilfe ihres Bekannten Āqā Mīrzā Ḥādī in Qum, bei dem sie bereits auf der Rückreise vom Irak zu Gast gewesen war. In Kāšān nahm sie sich wahrscheinlich wieder einen neuen Treiber, denn derjenige aus Qum wollte nur gegen mehr Gehalt weiter im Dienst bleiben, so die Klage. Zudem war neben dem Treiber auf der Rückreise auch von einem Kutscher die Rede. [AK 202] Auch in Yazd fand ein erneuter Wechsel statt, und weil sie keine Tiere fanden, mussten sie dort länger verweilen als geplant. Von dort aus nahmen sie Kamele statt Maultiere. [AK 204]
Neben den Maultier- oder Kameltreibern gehörten auch Bedienstete (pers. *nūkar*, Diener/Leibdiener[1043]) zu derjenigen Personengruppe, die zur Organisation der Reise, vor allem für alltägliche Belange wie Kochen und weitere Dienste, beitrugen. Mit Taġāfil wird die einzige weibliche Bedienstete zu Beginn des Berichts genannt, die mit der Gruppe in Kirmān abreiste. [AK 39] Auch ein Koch war Teil der Entourage, der jedoch bereits nach sehr kurzer Zeit verstarb, so dass er durch einen neuen ersetzt werden musste, sowie jemand, der sich um die Pferde kümmerte. [AK 38f.] Während der Schifffahrt spricht die Autorin von Leuten, die die Mahlzeiten servierten, jedoch werden sie nicht differenziert genannt. [u.a. AK 50] Außer in Mekka, wo viele Gruppenmitglieder wieder krank wurden, finden die Diener, die jedoch stets Teil der Begleitung waren, keine

[1043] Vgl. Junker und Alavi 2002.

Erwähnung. [AK 70] Erst nach ihrer Abreise in Bagdad Richtung Iran fanden Diener, die sich um die täglichen Belange kümmern sollten, wieder Eingang in den Bericht [AK 101], hauptsächlich, weil sie Grund zu Ärgernis waren. [AK 111f.] Dies trifft vor allem auf die Strecke von Teheran nach Kirmān zu. Wie auch die Lasttiertreiber wechselten die Diener, weil sie sich nicht an Absprachen hielten [AK 196], kein Interesse mehr an der Anstellung hatten [AK 203] oder mehr Geld für die Fortsetzung des Dienstes verlangten, was die Reisende nicht gewährte [AK 200], oder schlichtweg nicht arbeiten wollten. [AK 205f.]
Die Pilgerin war ihrer Beschreibung nach, insbesondere auf dem Rückweg nach Kirmān, mit großen Schwierigkeiten konfrontiert, die mit dem Personal, seien es Bedienstete für das Alltägliche oder Tiertreiber für die Organisation und Begleitung der Reise, in Verbindung standen. Nichtsdestotrotz hatte sie keine andere Wahl, als diese Herausforderung anzunehmen oder sich gegebenenfalls neues Personal suchen zu müssen. Reisende im Allgemeinen, vor allem aber allein reisende Frauen, waren auf verschiedensten Ebenen auf die Dienste und die Erfahrungen jener Dienstleister angewiesen und damit auch abhängig.

Unterkunft

Die Art der Unterkünfte unterschied sich je nach Etappe und ihre Qualität variierte stark. In vielen Fällen bezog ʿAlaviyya Kirmānī in Karawansereien Quartier. Vor allem auf der Rückreise von den ʿAtabāt nach Teheran war die Strecke infrastrukturell aufgrund des regelmäßigen Pilgeraufkommens und des Handels sehr gut ausgebaut, so dass sie hier in der Regel Karawansereien aufsuchten. [AK u.a. 104, 108, 115] Allerdings waren die angesteuerten Unterkünfte gelegentlich auch ausgelastet, so dass ein anderes Quartier bezogen werden musste. Dies war offenbar auf dem Weg nach Karand der Fall. Man stellte ihr in einer Behausung, die sowohl zehn Personen als auch Hoftiere beherbergte, ein Zimmer zur Verfügung, in dem sie auch kochte. [AK 103] In Karand wurde ihnen ein Platz auf der Estrade der Karawanserei angeboten, was dem Bericht zufolge für sie zum Nachteil war, weil es andauernd regnete, so dass ihr gesamtes Hab und Gut durchnässte und sie in einen Pferdestall ausweichen mussten. [AK 103f.] Die Aufenthalte zwischen Mekka und Naǧaf, also auf der arabischen Halbinsel, boten auf den Strecken in der Regel keine festen Unterkünfte, sondern die Pilger übernachteten, angepasst an die Landschaft und den lokalen Lebensstil, in Zelten. Ansonsten wird von Zelten nur auf dem Weg nach Bandar-i ʿAbbās zu Beginn der Reise [AK 43f.] und bei Kūfa im Irak [AK 88f.] berichtet. Auf

der Rückreise von Teheran nach Kirmān übernachteten ʿAlaviyya Kirmānī und ihre Mitreisende auch in Poststellen (pers. sg. *čaparḫāna*). [AK 202, 205-207] Neben den Unterkünften, die gemietet wurden, boten auch die Haushalte von Bekannten eine Übernachtungsmöglichkeit. In Qum beispielsweise wurde sie beide Male von Āqā Mīrzā Hādī aus der Karawanserei zu sich nach Hause geholt, um dort zu bleiben. [AK 112, 197f.] Auch in Bandar-i ʿAbbās [AK 45], Bombay [AK ab 52] oder Kūfa [AK 88] konnte sie auf ihr Netzwerk zurückgreifen.

Transport

Die Reisende griff auf die verschiedenen Transportmittel zurück, die für die damalige Ḥağğ gängig waren. Aufgrund der Schiffsbezeichnungen (pers. *ġarāb*, AK 46) ist anzunehmen, dass sie die Schifffahrt mit einem Segelschiff unternahm. Während sie ihr Schiff nach Bombay wie auch nach Jidda allgemein mit *ğahāz* (Schiff) [AK u.a. 52] oder *ġarāb* (Korvette) [AK 46] bezeichnet, erwähnt sie immer wieder Dampfschiffe (pers. *ğahāz dūdī*), wenn sie eines sah. Da das Schiff oftmals nicht direkt vom Steg aus zu besteigen war, wurde sie in einem Paddelboot, das sie *ğaldbūd* [AK u.a. 46] nennt, zum Schiff gebracht. Auf dem Schiff nach Bombay hatte ihre Reisegruppe offenbar Mittelklassekabinen[1044] [AK 47, 49] gebucht, hielt sich jedoch größtenteils an Deck auf. Neben der großen Schifffahrt nutzte sie ebenfalls ein Boot (arab. *qafa*), um über den Tigris zu fahren, als sie zu den ʿAtabāt pilgerte. [AK 96] Auch am Euphrat fuhr sie zu zwei Anlässen mit einem Kahn (pers. *ṭarāda*) über den Fluss. [AK 88f.]. Über Land machte sie je nach Strecke von den verschiedenen Lasttieren Gebrauch, an denen an jeder Seite jeweils eine Art Portechaise (pers. *kağāwa*) befestigt war, in denen die Reisenden saßen. Während sie große Teile der Strecke auf Maultieren, wie etwa zwischen Irak und Teheran sowie Teheran und Yazd, zurücklegte, mietete sie, wie sie schreibt, in Mekka[1045] und Medina bis nach Nağaf Kamele als Transporttiere, weil diese die geeigneteren Tiere für die langen, wasserarmen Strecken durch die Wüste waren. Auch auf dem Rückweg nach Kirmān, zwischen Yazd und ihrer Ankunft in der Heimatstadt, griff sie auf ein Kamel zurück. [AK 204] Weitere Vehikel, die sie für erwähnenswert hält, sind ein Eselkarren in Medina, auf dem 8 – 10 Leute Platz hatten, [AK 75] sowie eine Kutsche oder Fuhren (pers. *gārī*) in Bombay. [AK 52]

[1044] Im Bericht steht der Begriff *katrī*, der allgemein mit Wasserkessel übersetzt wird. Hier scheint es jedoch eine Art Kabine zu meinen.
[1045] Ausgenommen der Strecke nach Qarn al-Manāzil.

6.2.4 Route und Reiseverlauf

Wie der eingangs skizzierte Überblick zeigt, unterscheidet sich der Reiseweg ʿAlaviyya Kirmānīs maßgeblich von dem der anderen beiden Reisenden, was auf zwei Gründe zurückzuführen ist. Der Seeweg mit Beginn am Golf erklärt sich aus ihrem Standort Kirmān. Pilger aus Südiran nahmen in der Regel nicht die nördlichen Routen über Land. Da von Bandar-i ʿAbbās kein Schiff direkt nach Jidda fuhr, mussten Pilger den Weg nach Bombay auf sich nehmen, um ihre Reise von dort aus mit Muslimen der Region, d.h. vom Indischen Subkontinent und aus Afghanistan, fortzusetzen.[1046] Die Verbindung zwischen Kirmān und Bombay war darüber hinaus sehr frequentiert, da Kirmān eine der Handelsstädte war, die sich auf den Handelsrouten, die Iran mit Bombay verknüpften, befand.[1047] Trotz dieser infrastrukturellen Begründungen, spricht sich die Reisende in ihrem Bericht gegen den Seeweg aus und empfiehlt ihren Freunden bzw. ihrer Leserschaft gleich drei Mal indirekt [AK 46, 49, 57], den Weg über Land zu gehen und nicht das Schiff zu nehmen. Noch bevor sie das Schiff in Bandar-i ʿAbbās besteigt, hofft sie für zukünftig Reisende: „Möge Gott den Leuten helfen, ihre [religiöse] Pflicht zu erfüllen [gemeint ist die Ḥāǧǧ], aber über einen anderen Weg, denn dieser Weg ist der schlimmste. Es war sowohl ein teurer als auch ein schlechter Weg.“ [AK 46] Bereits die Strecke von Kirmān in den Süden war von häufigen Krankheitsfällen überschattet.

<u>Kirmān – Bandar-i ʿAbbās – Maskat – Bombay</u>

Bandar-i ʿAbbās an der südlichen Küste Irans erreichte sie von Kirmān aus über Bāft und Arzūʾiya. Von der Hafenstadt aus führte der Weg nach Bombay über Muskat, wo das Schiff offenbar ungeplant einige Tage zur Ent- und Beladung vor Anker lag, was das Risiko für die Pilger barg, den Zeitplan nicht einhalten zu können, um rechtzeitig zur Ḥaǧǧ in Mekka zu sein.

Die Überfahrt von Maskat nach Bombay schien nicht ohne Turbulenzen zu verlaufen. Durch den teils starken Seegang wurden viele Passagiere seekrank. Das Arabische Meer war zur damaligen Zeit eine der geschäftigsten maritimen Regionen, durch das sich ein dichtes Netzwerk zog, wovon die Einträge ʿAlaviyya Kirmānīs, die von einem regen Treiben und einer Vielzahl von verschiedensten Schiffen berichtet, zeugen. Dies gilt auch für den Hafen in Bombay, der bedeutenden Drehscheibe für den Personen- und

[1046] Vgl. Ḥāǧǧīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 22. Siehe detaillierter zu den verschiedenen Pilgerrouten auch Kapitel 4 dieser Arbeit.
[1047] Vgl. Green 2004: 203.

Güterverkehr zwischen Südasien und dem arabischen bis hin zum europäischen Raum.[1048]

Aufenthalt in Bombay

In Bombay verblieben die Reisenden zehn Tage, in denen sie sich mit Exiliranern traf und allerlei Stadtbesichtigungen unternahm, von denen sie sichtlich begeistert berichtet. Für die Dauer ihres Aufenthaltes war sie, wie sie schreibt, zu Gast bei iranischen Bekannten, der Mutter eines gewissen Āqā-yi Akbar Šāh sowie an einem Abend bei Īrān Ḫānum, der Tochter von Abū l-Fatḥ Mīrzā, dem Enkel von Ẓill as-Sulṭān Qadīm, die wiederum die Witwe des Sohnes von ʿAlī Šāh war. Sie nahm außerdem an einem Fest zu Ehren Sulṭān Muḥammad Šāh teil, dem Enkel des damaligen Āqā Ḫān, dem geistlichen Führer der Ismailiten.

In Bombay setzte sich nun das Pilgerschiff zusammen. Etwa 700 Pilger, „Sunniten, Kabulis, Inder und Muslime“, so schätzt die Autorin, gingen an Bord. [AK 57]

Bombay – Aden – Kamarān – Jidda

Die Überfahrt nach Aden führte wieder durch Sturm und unruhiges Gewässer. In Aden wurde neue Fracht aufgeladen und weitere Pilger an Bord genommen. 15 Tage nach der Abfahrt in Bombay erreichte das Schiff die als karg beschriebene Insel Kamarān, auf der eine Quarantänestation errichtet worden war. Dort wurden die Pilger von einem europäischen Arzt untersucht und ggf. für 10-15 Tage zur Beobachtung festgehalten. Die Quarantänestation war streng bewacht und die Mobilität der Pilger stark reguliert. So durften sie gemäß der Ausführungen zwar einen nahegelegenen Schrein (pers. Imāmzāda) besuchen, wurden jedoch von Soldaten begleitet, damit sie sich der Quarantänemaßnahme nicht entzogen. Versorgt wurde die Station von Ortsansässigen, die ihren Lebensunterhalt zur Zeit der Ḥaǧǧ mit den Pilgern verdienten.[1049] Nach zehn Tagen gingen die Pilger wieder an Bord. Auf dem Weg zwischen Kamarān und Jidda verlor das Schiff kurzzeitig den Kurs, was die Passagiere der Beschreibung nach in Unruhe und Angst versetzte, da das Meer dort einige Felsen aufweist, die bereits vorherigen Schiffen zum Verhängnis geworden waren, und weil erneut das Risiko bestand, den Zeitplan nicht einhalten zu können. Nachdem sie wieder auf Kurs waren, erreichten sie schließlich Jidda (das exakte Datum wird von der Autorin nicht festgehalten).

Jidda – Mekka – Qarn al-Manāzil – Mekka

[1048] Siehe näher zur Bedeutung dieser Region im globalen Kontext Kapitel 4.
[1049] Zur Ḥaǧǧökonomie siehe näher Kapitel 4.

Den Einträgen der Reisenden zufolge kamen sie an einem Feiertag der Briten in Jidda an, das in der kosmopolitischen Hafenstadt – es wird von Osmanen, Europäern und anderen sowie von regem Schiffsverkehr berichtet – gefeiert wurde. Bei ihrer Ankunft in Jidda mussten die Pilger die Grenzadministration der Osmanen passieren. Sie wurden am Tor zur Stadt kontrolliert und nach Erledigung der Formalitäten in das lokale Ḥaǧǧnetzwerk übergeben. Ihr Agent führte die Pilger zur Unterkunft und sorgte für ihre Verpflegung. Der Aufenthalt in Jidda war offenbar wieder von massiven gesundheitlichen Problemen vieler Gruppenmitglieder wie Durchfall und Erbrechen überschattet. Nach einigen Tagen setzte sich die Pilgergruppe in Richtung Sadiyya in Bewegung, wo sie, als Pilger, die über den Seeweg kamen, in den Weihezustand (arab. *iḥrām*) treten sollten. Allerdings rieten laut ʿAlaviyya Kirmānī Soldaten ihnen aufgrund der geringen Gruppenstärke, zuerst nach Mekka zu gehen, um von dort aus mit Geleit, das sie vor Überfällen schützen sollte, nach Sadiyya zu gehen. In Mekka mussten sie ihre Kamele für den Ritt nach Sadiyya organisieren, allerdings standen nur Maultiere zur Verfügung. Ob dies der Grund dafür war, dass sie schließlich zum *mīqāt*[1050] Qarn al-Manāzil gingen, ist nicht ersichtlich. Dieser Weg, der zur Zubayda-Route gehörte, wird als sehr beschwerlich beschrieben. Die Strecke war stark frequentiert und die Reittiere hatten Schwierigkeiten den Weg zu bestreiten. Nach dieser schwierigen Strecke, auf der ʿAlaviyya Kirmānī nach eigener Aussage zudem vom Reittier fiel, kamen sie schließlich in Qarn al-Manāzil an und traten in den Weihezustand, allerdings ohne Sarkār Ḫānum, die aufgrund ihres schlechten Gesundheitszustandes in Mekka geblieben war. Der Rückweg war scheinbar nicht weniger mühsam und voller körperlicher Strapazen für die Reisenden. In Mekka schreibt ʿAlaviya Kirmānī über die Pilgergruppe, die nach Sadiyya gegangen war, dass sie ausgeraubt und einige Mitglieder getötet worden waren. Diese Beispiele zeigen, dass die Pilger Opfer der mangelhaften Sicherheitspolitik waren, die viele der Routen betraf.[1051]

Die Ḥaǧǧ

Nach ihrer Rückkehr nach Mekka verbrachte die Gruppe die Tage der Ḥaǧǧ mit den vorgesehenen Riten. Selbst während der Ḥaǧǧ in Minā offenbarte sich das schlechte Sicherheitskonzept und der mangelnde Schutz von Pilgern, denn die Reisende berichtet, dass Araber in ihrem Zelt ausgeplündert und getötet wurden. Obwohl die Zelte dicht beieinanderstanden, wusste niemand etwas. Der Scherif von Mekka schickte Soldaten, die

[1050] Festgelegter Ort, an dem der Pilger in den Weihezustand tritt.
[1051] Ausführlicher dazu in Kapitel 4.

30 - 40 Leute festnahmen. Ihre Abfahrt nach Medina verzögerte sich erneut wegen der kranken Sarkār Ḫānum.

Mekka – Medina

Am 22. Juli 1892 dann verließen sie Mekka, hielten an den Stationen des Brunnens von Imam Ḥassan und Wādī Līmū, wo Sarkār Ḫānum ihrer Krankheit am 24. Juli erlag. Die Waschung der Toten und ihre Herrichtung für den Transport mussten offenbar in Eile vonstatten gehen, aus Sorge, sich zu lange an diesem Ort aufzuhalten und Ziel von Überfällen zu werden. Nach zehn Tagen erneuten, beschwerlichen Reisens – so die Autorin – erreichten sie am Dienstag, den 2. August, Medina. Die Strecke, die die 5000 Personen starke Karawane beschritt, führte durch karge Landschaft mit kleinen Oasen als Raststätten. Die Größe der Karawane barg etwas Sicherheit für die Pilger, verließen sie jedoch diese Gruppe, riskierten sie, überfallen zu werden. Einige Ḥağğis verloren nämlich scheinbar den Anschluss und wurden ausgeraubt.

Medina

In Medina begruben sie die Tote, die laut ʿAlaviya Kirmānī in einer Kamelhaut überführt worden war und pilgerten zum Grab des Propheten Muḥammad sowie zu weiteren Schreinen wichtiger religionsgeschichtlicher Persönlichkeiten u.a. von Fāṭima, der Tochter des Propheten, Ḥassan, seinem Enkel und Imam der Schiiten, sowie Verwandte des Propheten und der Imame. Die Unterkunft in Medina, wie auch viele der Häuser zuvor, entsprach offensichtlich nicht dem gewünschten Standard, so dass sie in ein anderes Haus umziehen mussten. Die Pilger verbrachten außerdem Ašūra, das schiitische Gedenken an den Märtyrertod Ḥusseins, in Medina. Gleichzeitig wurde ein anderes Fest gefeiert, zu dem die sunnitische Stadtverwaltung ohne Rücksicht auf den Trauertag der Schiiten ein Feuerwerk veranstalten und Musik spielen ließ, wie die Autorin verärgert berichtet.[1052]

Medina – Ğabal – Naǧaf

Am 8. August schließlich traten sie in der Pilgerkarawane des Amīr al-Ḥağğ den Weg über den Ğabal, der laut Bericht zu den weniger frequentierten Strecken gehörte, zu den schiitischen Pilgerstätten im Irak an. Ihr Weg führte sie bis zum Fort des Amīr al-Ğabal u.a. über Dörfer, die zu den Knotenpunkten der Pilgerstrecken und Ökonomie gehörten, da die Pilger dort von den Einwohnern mit Proviant versorgt wurden. Wie auch andere

[1052] Siehe hierzu und zur pejorativen Darstellung von Sunniten Bachtin (2023: 167), der auch den Reisebricht von Farahani (1885-1886) erwähnt, weil dieser als Erklärung ein Fest zu Ehren des Propheten Noah anführt, das ebenfalls auf diesen Tag fiel. Bachtin sieht hier die schiitische Identität der Autorin im Vordergrund, die Ḥussein eine größere Bedeutung beimisse, als dem Propheten.

Pilger zu berichten wussten, zeigen die festgehaltenen Erlebnisse der Reisenden, dass die Strecke über den Ǧabal aus verschiedenen Gründen mit großen Gefahren und Strapazen verbunden war. Problematisch waren zum einen die natürlichen Gegebenheiten, wie Hitze, unwegsames Gelände aufgrund der Topographie und der Vegetation sowie Wasserknappheit. Zum anderen zeigt die Beschreibung des Weges über den Ǧabal einmal mehr auf, inwieweit Pilger Spielball der verschiedenen Autoritäten, in diesem Fall des Amīrs des Ǧabals, waren. So wurde die Karawane nach zehn Tagen unterwegs offenbar vom Wesir (Vertreter) des Amīrs in Empfang genommen, um die Reisenden zu zählen und Zölle von den Kameltreibern einzunehmen. Während ihres Aufenthaltes in der Nähe des Sitzes des Regionalherrschers mussten sie sich der Autorin nach seinem Willen beugen und verbrachten mehr Zeit dort als geplant. Die Reisende vermutet, dass der Amīr mehr Geld verlangte oder irgendeine andere Absicht verfolgte. Ihr Aufenthalt war von Warten und Eintönigkeit geprägt, denn ihre Gruppe befand sich noch in Trauer um die Ḫānum, so dass es nicht angebracht schien, sich unter die anderen Reisenden zu mischen. Zunächst hieß es, sie sollten zwölf Tage vor Ort bleiben, jedoch brachen sie bereits nach vier Tagen auf. Der Weg nach Naǧaf war gefährlich und sehr beschwerlich. Er führte weiterhin durch karge, wasserlose Landschaften mit einer schlechten Infrastruktur, denn die Raststationen lagen sehr weit auseinander. Zudem war es offensichtlich sehr heiß und die Reise wurde immer wieder von Überfällen oder von den Leuten des Amīrs beeinträchtigt, die Schutzzölle verlangten. Die Pilgerkarawane umfasste ʿAlaviyya Kirmānīs Aussage zufolge 7000 bis 8000 Pilger und erreichte damit ihrer Einschätzung nach bereits eine ungewöhnlich große Gruppenstärke. Sie bestand aus ca. 460 Paar Kutschen mit zwei Kameltreibern, die vorne saßen oder zu Fuß gingen. Neben den genannten Herausforderungen dieser Strecke, ging eine Gefahr auch von den überstrapazierten Kamelen aus, da sie ihren Dienst von Mekka bis Naǧaf leisten mussten. Die Konsequenz waren viele Unfälle, durch die Pilger zu Schaden kamen. Sie durchquerten Nafūd[1053], hielten zum Wassertanken und für den Provianteinkauf an Beduinensiedlungen an und passierten Salmān[1054] bis sie am 13. September in Naǧaf ankamen.

Naǧaf – Kūfa – Naǧaf

Ihr Aufenthalt in Naǧaf und der unmittelbar danebengelegenen Pilgerstadt Kūfa dauerte bis zum 26. September. In Naǧaf besuchte die Reisende laut eigener Aussage regelmäßig

[1053] Wüstenregion zwischen den Städten Ḥā'il und Burayda im heutigen Saudi-Arabien.
[1054] Im heutigen Irak, nahe der saudisch-irakischen Grenze gelegen.

den Schrein von Imam ʿAlī und pilgerte zum Friedhof Wādī as-Salām, um die dortigen Pilgerstätten zu besuchen. Während ihres Aufenthaltes fand auch der Gedenktag an den Tod Riḍas statt, zu dem sich auch die Araber aus Karbalāʾ und Kāẓimayn in Naǧaf versammelten und sich geißelnd durch die Straßen zogen. Dem Bericht nach mündeten diese Prozessionen in Unruhen, die auch in Karbalāʾ ausbrachen. In Kūfa besuchte sie die Sahla Moschee, die für Schiiten von besonderer Bedeutung ist, da sie zum einen als Residenz des 12. Imāms Muḥammad al-Maḥdī nach seiner Rückkehr aus der Verborgenheit erachtet wird, und sich dort zum anderen die Gräber der Propheten Ibrahīm, Idrīs und Ḫidr befinden sollen.[1055] Außerdem besuchte sie weitere Pilgerorte wie etwa die *maqāms*[1056] von Ādam, ʿAlī, Sayyid Siǧād, Ǧibrīl, Yūnus, Imām Ǧaʿfar Ṣādiq und Nuḥ und unternahm einen Ausflug zu einer Insel im Euphrat. Sie gingen auch zu dem Ort, an dem Imām ʿAlī laut Überlieferung in sein Totengewand gekleidet worden war. Auf dem Rückweg nach Naǧaf besuchte sie die Gräber von Kāmil und Miṯām Tamar, und traf wieder in Naǧaf ein. Die Station Naǧaf bedeutete für ʿAlaviyya Kirmānī einen besonderen Einschnitt auf ihrer Reise, da sie sich hier von ihrem Reisebegleiter Sarkār Ḫān lossagte und von nun an alleine weiterreiste, bzw. mit der hochschwangeren Fāṭima, für die sie, nachdem jene in Naǧaf von Sarkār Ḫān ohne Hab und Gut vor die Tür gesetzt worden war, die Verantwortung übernommen hatte. Nach der Trennung von Sarkār Ḫān schloss sich die Reisende einer anderen kleinen Reisegruppe innerhalb der Karawane an und bezog mit Fāṭima Unterkunft bei einer Familie namens Kalāntar, deren Ehefrau dem Bericht zufolge nach dem Tod der Sarkār Ḫanum eine sehr enge Reisegefährtin geworden war.

Naǧaf – Karbalāʾ

Das nächste Ziel, das sie am 29. September 1892 erreichten, war Karbalāʾ. Da der Landweg aufgrund von Überfällen als zu gefährlich galt, nahm die Gruppe für eine Teilstrecke den Weg über den Euphrat und übernachtete gar aufgrund der Gefahr im Kahn.

Karbalāʾ

Sie blieb zwei Wochen in Karbalāʾ, die vor allem mit Besuchen des Ḥarrams und anderen bedeutenden Pilgerstätten wie etwa die Gräber von ʿAbbās, Hurr ar-Riyāḥī, dem Kommandeur Ḥusayns, oder Ḥażrat Qāsim verbracht wurden. Außerdem ging sie ins Hamam, war bei einer Prinzessin safavidischer Abstammung eingeladen und traf weitere

[1055] Vgl. Halm 1988: 46.

[1056] Ein spiritueller Ort, an dem in der Regel einer wichtigen Lebensepisode des dort verehrten Verstorbenen gedacht wird, wie etwa Empfang einer göttlichen Inspiration oder ein Wunder. Vgl. McGregor 2016.

Vorkehrungen für die Rückreise nach Iran. Neben anderen, nicht bekannten Persönlichkeiten, war sie auch bei Ḥāǧǧī Mīrzā Alāma zu Gast, der laut Bericht ein Neffe Qurrat al-ʿAyn Bābīs war. In Karbalāʾ wird auch erstmals deutlich, dass sie sich in Geldnot befand und nicht wusste, wie sie die kommenden Etappen finanzieren sollte, zumal sie nun auch noch für die mittellose Fāṭima verantwortlich war. Sie verbrachte das Fest zu Ehren ʿAlīs mit Besuchen bei den Schreinen von Imām Ḥusayn und Ḥażrat ʿAbbās, bevor sie Karbalāʾ in Richtung Kāẓimayn verließ, wo sie Montag, den 17. Oktober, ankam.

Karbalāʾ – Kāẓimayn – Sāmarrāʾ

Dort wurde der Gruppe nahegelegt, sofort nach Sāmarrāʾ aufzubrechen, um sich zum einen mit dem Pilgerstrom zu bewegen und zum anderen, weil der Winter nahte und die Organisatoren einen bestimmten Zeitplan einhalten mussten. Der Weg führte sie über die Zwischenstationen Duǧayl und Balad, wo sie in einer Karawanserei unterkamen, nach Sāmarrāʾ.

Sāmarrāʾ

In Sāmarrāʾ zeigt sich, dass die Unterkünfte nicht immer vorab gebucht wurden, denn sie benötigten Zeit, um eine adäquate Unterkunft zu finden. Neben den Besuchen der dortigen Schreine von Imāmen, vor allem dem Ort, an dem der 12. Imam entrückte, und Imāmzādas traf sie in Sāmarrāʾ einen der damaligen führenden schiitischen Geistlichen Mīrzā Šīrāzī und kehrte in sein Haus ein. Ihr Aufenthalt dauerte nur zwei Tage.

Sāmarrāʾ – Kāẓimayn/Bagdad

Der Rückweg verlief dieses Mal über den Tigris nach Duǧayl und von dort aus wieder nach Kāẓimayn bzw. Bagdad. Fāṭima musste sie in Kāẓimayn zurückgelassen, weil diese Fieber hatte. In Kāẓimayn pilgerte sie zum Ḥarram von Imām Mūsā Kāẓim und Imām Muḥammad Taqī und traf in Bagdad die letzten Reisevorbereitungen, pilgerte noch schnell, wie sie schreibt, zum Ḥarram und machte sich am 30. Oktober mit der Gruppe, die 10 – 20 Pilger umfasste, auf den Weg.

Bagdad – Baʿqūba – Ḫānaqīn

Sie passierten den Zoll, kamen am nächsten Tag in Baʿqūba an und erreichten am 3. November die arabische Stadt Ḫānaqīn, wo sie wieder den Zoll passieren mussten. Die Ladung einiger Pilger wurde durchsucht und eine Gebühr verlangt. An der Grenze zwischen dem damaligen Osmanischen Reich und qajarischem Territorium wurde die Pilgerin Zeugin imperialistischer und nationalistischer Bestreben, die zu dieser Zeit

zunehmend den Fluss von Gütern und Menschen zu beeinflussen und regulieren suchten. Eine Konsequenz dieser Politik war, dass der arabische Maultiertreiber, so der Bericht, die Grenze zum Iran nicht überqueren wollte, aus Angst, danach nicht mehr zurückgelassen zu werden. Außerdem war es offensichtlich schwierig, die von Kāẓimayn bis Kirmānšāh angemieteten Tiere über die Grenze zu bringen, so dass die Pilgerin ihre Entscheidung, sie für die gesamte Strecke gemietet zu haben, bereute. In jedem Fall mussten diese organisatorischen Herausforderungen erst geklärt werden, bevor die Reise fortgesetzt werden konnte. Gerade zu dieser Zeit erschien die Grenzkontrolle einschließlich möglicher Quarantäne notwendig, da die Pilger bereits in Naǧaf die Nachricht über einen Choleraausbruch in Iran erhalten hatten. [AK 85]

Ḫanāqayn – Karand – Kirmānšāh

Sie verließen die Grenzregion am 6. November und zogen über Qasr Šīrīn und Pul-i Ẕahab nach Karand. Auf dem Weg nach Karand sollten sie eigentlich wieder in einer Karawanserei unterkommen, allerdings war diese offenbar schon ausgelastet, so dass sie sich eine andere Unterkunft suchen mussten. Nach zwei Tagen Rast in Karand bei sehr schlechtem Wetter und durch unwegsames Terrain reisend, kamen sie nach Harūnābād. Auch auf der Strecke nach Māhī Dašt machte sich der Winter mit Regen und Schnee bemerkbar, so dass sie und ihr Gepäck dort völlig durchnässt ankamen. Die Gruppe traf, so die Autorin, nach großen Schwierigkeiten in Kirmānšāh ein. In Kirmānšāh, einer vergleichsweise großen Stadt, ging sie zum Basar und ins Hamam und war bei dem ehemaligen Militärschreiber von Kirmān eingeladen. Während dieser Etappe versuchte die Pilgerin verzweifelt, ihre finanzielle Situation durch Telegramme und Anfragen an Mitreisende zu sichern, was ihr jedoch nach eigener Aussage nicht gelang. Am 20. November setzte die Gruppe ihre Reise fort, nachdem sie in Kirmānšāh das Personal gewechselt hatte. Kirmānšāh war wieder ein Verkehrsknotenpunkt, von wo aus die verschiedenen Routen in die unterschiedlichen Regionen des Reiches führten. Während die Isfahanis beispielsweise den Weg über Daulatābād nahmen, schlug ʿAlaviyya Kirmānī den Weg nach Qum ein.

Kirmānšāh – Kangāvar – Qum

Sie passierte Bīstūn, Ṣaḥna und Kangāvar, Dīz Ābād, bis sie am 29. November in Qum ankamen. Die gesamte Strecke über veränderten sich Wetter und Topographie ständig. In

Dīz Ābād wurde die Reisende krank und entschied sich, nicht weiter nach Kirmān zu reisen, sondern aufgrund ihres schlechten gesundheitlichen Zustandes und ihrer misslichen finanziellen Lage eine Weile in Teheran zu verbringen.

Qum

In Qum verbrachte sie zunächst eine Nacht in einer Karawanserei, bevor ein gewisser Āqā Mīrzā Hādī sie in sein Haus holte und pflegte. Trotz ihrer Krankheit versuchte sie, wie sie schreibt, so oft wie möglich den Ḥarram der Maʿṣūma zu besuchen. Ihre Begleiterin Fāṭima schickte sie offenbar von Qum aus nach Kirmān und reist selbst nach knapp zwei Wochen in Qum weiter nach Teheran. Auf diesem Wegabschnitt wird, neben den Beschreibungen der Schifffahrt sowie der Grenz- und Quarantäneerfahrungen, einmal mehr deutlich, dass sich diese Pilgerin zwischen den vormodernen und modernen Modi des Reisens und der Mobilität befand, denn sie berichtet von einer „europäischen" Straße, die eigens für Autos (pers. *māšīn*) und ein Vehikel, das sie mit *tramtāz*[1057] bezeichnet, erbaut wurde. Auf der Straße befand sich nach jedem *farsaḫ*[1058] eine Raststätte und die Straße war – im Gegensatz zur vorherigen Strecke – offenbar so gerade und eben gebaut, dass Autos und Kutschen sich problemlos fortbewegen konnten und das Reisen angenehm war. Diese Straße war Zeichen eines infrastrukturellen Wandels, der den neuen Anforderungen bezüglich steigender Mobilität Folge leistete.

18-monatiger Aufenthalt in Teheran

ʿAlaviyya Kirmānīs Aufenthalt in Teheran dauerte vom 15. Dezember 1892 bis zum 28. Juni 1894.

Teheran – Qum – Kāšān – Yazd

Der Rückweg , den sie gemeinsam mit einer Frau, die sie als Mutter des Āqās[1059] bezeichnet, antrat, führte sie zunächst nach Qum, wo sie nochmals zum Ḥarram und anderen Schreinen pilgerte und für einige Tage festsaß, da ein gewisser Rukn ad-Daula, wie sie schreibt, vorhatte, nach Schiraz zu reisen und alle verfügbaren Transporttiere für sich in Anspruch nahm, so dass für andere Reisende erst weitere Tiere organisiert werden mussten. Dieser Vorfall zeigt beispielhaft, dass ein Mangel an Ressourcen spontan auftreten konnte und eine Verzögerung der gesamten Reiseplanung provozierte. In Qum

[1057] Möglicherweise liegt hier ein Rechtschreibfehler vor und es ist *tramtār* gemeint, was einer Tram ähnelt.
[1058] Wegmaß: ca. 6340 m.
[1059] Mit Āqā ist möglicherweise ihr Mann gemeint.

hielt sie sich wieder einige Zeit im Haus von Āqā Mīrzā Hādī auf und traf die Frau des Nāẓir Farmānfarmā aus Kirmān, die nach langer Zeit der erste unmittelbare Kontakt aus Kirmān war. Am 11. Juli verließen sie Qum und reisten über Kāšān, Ardistān, Nāʿīn, Maibud nach Yazd, das sie am 29. Juli erreichten.

Yazd – Kirmān

Sie verweilten dort zwei Tage, wurden beim Zoll vorstellig, machten Reisebesorgungen und suchten nach neuen Reittieren. Sie passierten Anār, Saʿadat Ābād, wo sie von einem gewissen Kerbalā-yi Ismāʿīl empfangen wurden. Dies ist die letzte Station im Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī, so dass die Ankunft zu Hause nicht mehr festgehalten wurde.

6.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula

Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula war eine der Ehefrauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs. [SaS 7][1060] Nach dem Tod ihres Mannes erhielt sie von dessen Sohn und Thronfolger Muẓaffar ad-Dīn Šāh (reg. 1896 – 1907) den Beinamen Vaqār ad-Daula (pers., Würde des Staates). [SaS 6] Sie lebte weiterhin in Teheran und ging eine zweite Ehe mit Mīrzā Ismāʿīl Muʿtaṣim al-Mulk ein[1061], der unter Prinz ʿAyn ad-Daula (gest.1927), dem damaligen Gouverneur von Luristān[1062], hohe Ämter innerhalb der qajarischen Administration bekleidete.[1063] Sakīna Sulṭān erwähnt in ihrem Bericht, dass er zum Zeitpunkt ihrer Pilgerreise Verantwortlicher für Haushalt und Finanzen (pers. *vazīr-i māliya*) war.[1064] Aus ihrem zweiten Reisebericht geht zudem hervor, dass Mīrzā Ismāʿīl Muʿtaṣim ul-Mulk auch zum Zeitpunkt dieser Reise nach Schiraz (1905) noch ihr Ehemann war.[1065]

Ihren eigenen Angaben zufolge war sie die Enkelin von Āqā Muḥammad Bayd Ābādī.[1066]

Während uns zwei Reiseberichte von ihr selbst vorliegen, die Aufschluss über ihre Biographie und ihren gesellschaftlichen Kontext geben können, gibt es noch zwei weitere

[1060] Der Verweis auf ihren Reisebericht nach Mekka wird fortan mit [SaS und Seitenzahl] vermerkt.
[1061] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 9. Ein genaues Datum der Eheschließung ist nicht bekannt, allerdings muss es noch vor der Pilgerfahrt nach Mekka gewesen sein.
[1062] Vgl. Calmard 2011/1987a. ʿAyn-al-Daula war ein Enkel Fatḥ ʿAlī Šāhs und eine prominente politische Persönlichkeit unter Muẓaffar ad-Dīn Šāh.
[1063] Zur Zeit von Sakīna Sulṭāns Reise befand sich ihr Ehemann in Burūğird in der Provinz Luristān.
[1064] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 144. Für weitere Informationen über Mīrzā Ismāʿīl Muʿtaṣim al-Mulk siehe Fußnote 65 bei Mahallati (2011: 845) und in den darin erwähnten weiteren Quellen.
[1065] Es wird erwähnt, dass ein Muʿtaṣim al-Mulk für die Leitung der Karawane verantwortlich war. Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384].
[1066] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 90f.

Hinweise zu einer Sakīna Sulṭān in der Sekundärliteratur.[1067] In der Studie von Muʿtazid und Kasrā[1068] befindet sich im Anhang eine Abbildung mit vier Ehefrauen von Nāṣir ad-Dīn Šāh, deren Bildunterschrift u.a. den Namen „Sakīna Sulṭān" auflistet. Dem Bild nach zu urteilen, muss sie zu diesem Zeitpunkt ca. 30 Jahre alt gewesen sein. Kiyānī Haftlang rekonstruiert ihr Alter zum Zeitpunkt ihrer Schiraz-Reise zwischen 40 und 50 Jahre, zumal ihre Aufgabe, als Verantwortliche die Braut nach Schiraz zu begleiten, auf ein höheres Alter schließen lässt.[1069]

Aus keiner der Quellen jedoch lässt sich rekonstruieren, wie alt genau sie zum Zeitpunkt von Wendepunkten und einschneidenden Erlebnissen, wie etwa Heirat oder Tod des Schahs etc., gewesen ist. Aus ihrem Pilgerbericht geht lediglich hervor, dass sie bis zum Zeitpunkt der Reise noch kinderlos war. [SaS 35] Diese Informationen zusammengenommen, könnte sie zum Zeitpunkt ihrer Pilgerfahrt zwischen Mitte 30 und Mitte 40 gewesen sein.

Neben dem Bildmaterial weist ein biographisches Lexikon über Männer und bekannte Persönlichkeiten in Iran ebenfalls auf eine Person mit dem gleichen Namen hin. Demnach war diese „Sakīna Sulṭān" die einzige Nachfahrin von Ḥāǧǧī Muḥammad Raḥīm, dem Bruder von Ḥaǧǧ Muḥammad Ḥassan Amīn ul-Żarab Iṣfahānī, bekannt als Kampānī, und die Ehefrau von Ḥaǧǧ Mīrzā Āqā, dem Sohn von Ḥaǧǧ ʿAbbās Ṣarrāf. An anderer Stelle im selben Lexikon wird über sie geschrieben, dass sie nach dem Tod ihres Mannes Āqā Farǧallāh, den Cousin ihres Vaters ehelichte.[1070] Ihren eigenen Angaben in beiden Reiseberichten zufolge war sie bereits zur Zeit ihrer Ḥaǧǧ mit Mīrzā Ismāʿīl Ḫān Muʿtaṣim al-Mulk verheiratet.[1071] Während er sie auf ihrer Pilgerfahrt nicht begleitete, reiste er als Verantwortlicher in der Karawane nach Schiraz mit.[1072] Die Ehe mit Muʿtaṣim al-Mulk zeigt, dass Sakīna Sulṭān von der neuen Haremspolitik Muẓaffar ad-Dīn Šāhs betroffen war, denn er übernahm als erster Schah nicht die Frauen seines Vorgängers in den eigenen *andarūn*.[1073]

[1067] Wie zuverlässig diese Informationen sind und ob es sich tatsächlich um dieselbe Person in allen Fällen handelt, kann zum jetzigen Zeitpunkt nicht vollkommen verifiziert werden.
[1068] Vgl. Muʿtazid und Kasrā 1379 [2000]: Anhang.
[1069] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 22f.
[1070] Vgl. Mursilvand 1369-75: 291.
[1071] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]; Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384].
[1072] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 55, 67, 68.
[1073] Siehe näher Kapitel 5.

Neben diesen beiden Reisen geht außerdem aus ihrem Pilgerbericht hervor, dass sie zumindest einmal zuvor, gemeinsam mit ihrem Mann, dem Schah, eine Reise in den Irak unternommen hatte.[1074]

Sakīna Sulṭān brach am Freitag, den 5. Oktober 1899[1075], in Teheran auf und kehrte nach fast 18 Monaten auf Reisen am Dienstag, 25. März 1901[1076], zurück.[1077] Sie nahm die Strecke in den Irak, wo sie die schitischen Pilgerstätten besuchte. Wie auch der Bericht von ʿAṣmat as-Salṭana zeigt, war der Besuch der ʿAtābāt im Zuge der Ḥağğ durchaus üblich unter iranischen Pilgern, da die Stätten im Irak für viele auf dem Weg lagen und sie diese beiden spirituellen Akte miteinander verbinden konnten. Während der weitere Reiseverlauf vorsah, über den Ǧabal, die kürzeste Verbindung in den Ḥiğāz, zu reisen, musste die Reisegruppe im Irak, kurz vor ihrem Aufbruch zum Ǧabal, eine Planänderung vornehmen, weil der Weg über den Ǧabal laut Aussage der Autorin für Pilger geschlossen wurde.[1078] Die Alternativroute führte sie den Euphrat entlang nach Norden ins heutige Syrien und über Aleppo nach Iskandarūn (heutige Türkei) an der Mittelmeerküste. Von dort nahmen die Reisenden ein Schiff, das sie mit Zwischenstopps in Beirut und Port Said, durch den Suez Kanal nach Jidda brachte. Nach der Ḥağğ und dem Besuch der Pilgerstätten in Medina reiste Sakīna Sulṭān über die Arabische Halbinsel und somit auch über den Ǧabal zurück in den Irak. Nach einem erneuten, mehrmonatigen Aufenthalt bei den ʿAtabāt kehrte sie nach Iran zurück. Sie reiste über Bistūn und Nahāvand nach Burūğird, wo sie einen längeren Aufenthalt bei ihrem Mann, der dort stationiert war, hatte, bevor sie schließlich nach Teheran zurückkehrte.

6.3.1 Motivation zu Reisen

Die offensichtliche und auch von der Autorin selbst benannte Motivation, sich auf diese Reise zu begeben, ist das Pilgern bzw. die Ḥağğ. In einem rekonstruierten Dialog mit

[1074] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 13, u.a. 155.
[1075] 29. Ǧumāda al-awwal 1317. Der Herausgeber gibt in seinem Vorwort für den Beginn Dienstag den 26. Ǧumāda al-awwal 1317 an. Dies ist das Datum des ersten Eintrags. Die Abfahrt erfolge am 29. Ǧumāda al-awwal. Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 8; 30.
[1076] 4. Ḏū al-Ḥiğğa 1318.
[1077] Ihr Bericht endet jedoch nicht mit der Beschreibung der Reise, sondern enthält noch weitere Einträge nach ihrer Ankunft in Teheran. Der Text endet mit der Erklärung, der Berichte wurde am Sonntag, den 8. Ǧumāda al-Ṯānī 1319/22. September 1901, d.h. gut sechs Monate nach ihrem letzten Eintrag, der die Ankunft in Teheran enthält, fertig gestellt.
[1078] Siehe zur Ǧabal-Problematik näher Kapitel 4.1.2.

Muẓaffar ad- Dīn Šāh erklärt sie zunächst explizit, die Absicht zu haben, zu den ʿAtabāt zu pilgern, um dann auf seine Nachfrage hin hinzuzufügen, dass sie nach Mekka pilgern wolle, falls sie am Leben bliebe. [SaS 28] Es ist nicht davon auszugehen, dass ihr der Pilgerort Mekka zweitrangig erschien, jedoch hebt sie auch hervor, dass die schiitischen Schreine im Irak zu besuchen, ein Teil ihrer Reisemotivation ist. Wie auch ʿAlaviyya Kirmānī, bekräftigt Sakīna Sulṭān ebenfalls ihren Wunsch, nochmals zu den Pilgerorten zurückkehren zu können. [SaS u.a. 121]

Ein weiterer Grund für sie, diese Fahrt zu unternehmen, enthüllt sich im Verlauf ihres Berichtes anhand der von ihr gewählten Themen. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass sie sich von dem Kummer über den Tod ihres ersten Ehemannes, Schah Nāṣir ad-Dīn, vier Jahre vor ihrer Reise, ablenken möchte, was sie an einer Stelle indirekt zugibt. Sie befindet sich noch auf dem Weg in den Irak und klagt, dass trotz der Mühen ihres Bruders nicht ein Tag verginge, an dem sie nicht in Kummer und Trauer an ihre Zeit im Palast zurückdächte. Dennoch erscheint ihr diese Pilgerreise wie ein Heilmittel, das sie zumindest davor bewahrt „vor Kummer zu sterben", denn durch die Begeisterung für diese Reise quäle sie sich nicht so sehr. [SaS 35] Auch auf ihrer Rückreise in Nağaf erwähnt die Autorin, ihren eigenen Kummer beim Besuch des Schreins von ʿAlī beilegen zu wollen. [SaS 120] Das Motiv, sich von Kummer abzulenken, arbeitet Kathryn Babayan auch in ihrer Analyse des erwähnten safavidischen Reiseberichts heraus. Demnach befreit sich die safavidische Autorin durch das Pilgern von dem Kummer über die Trennung von ihrer Freundin (female yar/companion/lover), was sich allerdings nur auf die heiligen Stätten bezieht.[1079] Reisen wird hier also als Möglichkeit genutzt, dem Alltag zu entfliehen, um sich abzulenken und Abstand zu gewinnen.

6.3.2 Reisegruppe

Der wichtigste Reisebegleiter Sakīna Sulṭāns war ihr Bruder, Āqā Mīrzā Muḥammad ʿAlī Ḫān. [SaS u.a. 7] In Burūğird, wo Sakīna Sulṭān ihren Ehemann Muʿtaṣim al-Mulk besuchen ging, reiste ihr Bruder frühzeitig nach Teheran ab. [SaS 141f.] Von Burūğird nach Qum wurde sie fortan von ihrem Ehemann und ihrem Neffen Mīrzā Aḥmadḫān begleitet, [SaS 145] und von nahe Qum bis Teheran lediglich von ihrem Neffen (und anderen in der Gruppe). [SaS 155] Wie Sakīna Sulṭan am Ende ihres Berichtes festhält, hatte ihr Neffe sie

[1079] Vgl. Babayan 2008: 260; 270.

von klein auf bei ihren Reisen begleitet, konnte jedoch nicht ihr Begleiter während der Pilgerreise sein, weil er in den Dienst ihres Mannes kam, als dieser zum Staatsdiener unter ʿAyn ad-Daula ernannt wurde. [SaS 146]

Daneben nennt die Autorin relativ zu Beginn ihres Berichtes drei weitere Personen: Sayyid Aḥmad, der Sakīna Sulṭāns unmittelbare, angestellte Reisebegleitung ist und verschiedene Aufgaben, u.a. kochen übernimmt, [SaS 75] sowie zwei weibliche Mitreisende genannt Sayyida Ḫānum und Māhruḫ. [SaS 30] Während Sayyid Aḥmad im Text immer wieder Erwähnung findet, werden die beiden Frauen weitaus seltener genannt. Zuletzt werden sie in einem Eintrag über den Aufenthalt in Qum erwähnt, bevor Sakīna Sulṭān nach Teheran zurückkehrt. [SaS 157] Es ist daher anzunehmen, dass sowohl die beiden Frauen als auch Sayyid Aḥmad gemeinsam mit Sakīna Sulṭān die gesamte Reise vollzogen und in Teheran wieder beendeten.

Während die genannten Personen ihre nächste und ständige Reisebegleitung darstellten, gab es Personenkreise, die temporär Teil der Gruppe waren, oder nur immer wieder Kontakt hatten. Vor allem andere Frauen, die sie auf der Reise kennenlernte oder traf, waren ihre temporären Kontakte. So etwa auf der Schifffahrt von Iskandarūn nach Jidda. Sakīna Sulṭān beschreibt die Begegnung mit Frauen, mit denen sie dann punktuell, etwa durch Besuche, zusammenkam. [SaS 80ff.] Ab Burūğird, wo sie ihren Mann besuchen ging, bis kurz hinter Qum, reiste die Ehefrau des Gouverneurs, für den Muʿtaṣim al-Mulk arbeitete, offenbar ebenfalls in Richtung Teheran. Zwar war sie nicht unmittelbar Teil der Gruppe Sakīna Sulṭans, jedoch der weiteren Karawane, so dass auch sie sich hin und wieder an den Raststationen trafen. [SaS 147f, 152]

Daneben waren Personalwechsel, entweder aus privaten Gründen, dass Personal etwa entlassen wurde, wie in Mekka, oder aufgrund der ineinander übergreifenden Netzwerke – hierzu zählen die offiziellen Kamel- bzw. Pilger- oder Karawanenführer – die Ursachen für temporäre und sporadische Kontakte. An zwei Stellen im Bericht macht Sakīna Sulṭān konkrete Angaben zu ihrer Entourage. Auf dem Weg von Burūğird nach Qum vergleicht sie ihre Reisebedingungen, als sie als Mitglied des königlichen Harems mit dem Schah unterwegs war, mit ihrer jetzigen Situation. Demnach war die Stärke der Reisebegleitung deutlich zurückgegangen, so dass sie nun „nur“ noch mit den *kağāwas* der Dienerinnen, einem Wasserträger, einem Bediensteten für den Kaffee, Mīrzā Aḥmad Ḫān statt eines Eunuchen, jemandem namens Amīr Āḫūr, Muʿtaṣim ul-Mulk und seinem Prokurator (pers. *nāzir*) sowie vier Reitern reiste. [SaS 149] Gegen Ende ihres Berichtes, als sie von Qum

aus ohne ihren Mann weiter nach Teheran reiste, benennt sie ihre Entourage konkret. Sie reiste demnach mit den *kaǧāwas* der Dienerinnen, einem Wasserträger, Ḥāǧǧī Sayyid Aḥmad, Āqā Mīrzā Aḥmad Ḫān und ʿAlīriḍā, einem Bediensteten, einer Wache und einem Träger für ihr Gepäck. [SaS 155]

6.3.3 Reiseorganisation

Die Reise fand offensichtlich meist über Tag statt. In wenigen Ausnahmen und sofern es die Sicherheitslage erlaubte und die Karawane große genug war, reisten sie über Nacht. [SaS z.B. 38, 136] In der Regel wurde nur für die Übernachtung pausiert. Selten gab es dem Bericht nach explizit deklarierte Ruhetage [SaS 38], hin und wieder erzwungene Pausen, wenn die Reise aufgrund der Organisation oder Logistik ins Stocken geriet [SaS 86, 93, 104], und nur in größeren Städten dauerte der Aufenthalt länger an, vor allem, wenn es Gründe wie Pilgern oder Besuche wie etwa in Mekka, bei den ʿAtabāt oder in Burūǧird gab.

<u>Organisation</u>

Organisatorisch, logistisch und in privater Hinsicht wurde die Reise von Sakīna Sulṭān auf unterschiedlichen Ebenen unterstützt, was in etwa der in Kapitel 4 aufgezeigten Organisation einer Ḥaǧǧ entsprach. Für den persönlichen Alltag der Reisenden war Sayyid Aḥmad verantwortlich, der sie scheinbar von Anfang bis Ende der Reise begleitete.[1080] Daneben gehörte eine nicht genannte Zahl an Personal zu ihrer Entourage, die die verschiedenen Aufgaben, die während der Reise anfielen, wie die Transporttiere zu führen und sie zu pflegen, sowie Bedienstete, die sich um die Mahlzeiten und Einkäufe kümmerten, übernehmen. Relativ zu Beginn der Reise wird außerdem ein Karawanenführer (pers. *ǧilūdār*[1081]) im Zusammenhang mit den Tieren, die angemietet wurden, genannt.

Die größere Gruppe Reisender oder Pilger (arab. *ḥamal*), der die kleine Gruppe Sakīna Sulṭāns angehörte, bestand auf dem Weg vom Irak nach Iskandarūn laut der Autorin aus

[1080] Sayyid Aḥmad kann den Informationen zufolge sicherlich als Sakīna Sulṭāns persönlicher Reiseorganisator bezeichnet werden, der sich neben dem Bruder um alle Belange des Reisens, die Organisation und Kommunikation mit den anderen zuständigen Autoritäten während der Reise kümmerte. Obwohl er im Text nicht diese Bezeichnung erhält, hat er wahrscheinlich die Funktion des in Kapitel 4 beschriebenen *ḥamladārs*.

[1081] Auch mit Stallknecht übersetzt.

ca. 200 Pilger. Darunter befanden sich 50 Paar *kağāwas*, 2 Sänften (pers. *taḫt rawān*[1082]), eine weitere Sänfte anderer Art (pers. *hawdağ*[1083]), und Reiter, darunter auch eine Frau, die im Bericht als Türkin identifiziert wird[1084]. [SaS 66] Sie wurde von dem Karawanenführer (pers. *ḥamladār*[1085]) Ḥāğğī Mağīd geführt, der die Gruppe bei Aleppo verließ, um für seine Gruppe Plätze auf dem Schiff nach Jidda zu organisieren. [SaS 73] Auch während der Schifffahrt hatte er die organisatorische Verantwortung und verteilte die Kabinen [SaS 80]. Ein gewisser Ḥāğğī Rasūl gehörte scheinbar ebenfalls zu den Verantwortlichen der Karawane, da er immer wieder die Anweisung gab, zu packen und aufzuladen und zum Schiff zurückzukehren. [SaS 68, 83, 111] Anhand dieser beiden Männer lässt sich vermuten, dass die Organisation der eigentlichen Ḥağğ von Sakīna Sulṭān die Reise von den ʿAtabāt im Irak über Mekka und Medina zurück in den Irak umfasste, denn während dieser Etappen wurden sowohl Ḥāğğī Mağīd als auch Ḥāğğī Rasūl erwähnt. Dies bedeutet wiederum, dass die Anreise in den Irak sowie die Rückreise von dort nach Teheran organisatorisch von einem anderen Netzwerk durchgeführt wurde. Diesen Organisatoren oblag auch die Aufgabe, die Sicherheitslage zu überprüfen und über die bevorstehenden Strecken und die weitere Organisation zu informieren. [SaS z.B. 37, 49] Hin und wieder berichtet die Autorin auch über Kompetenzstreitigkeiten, die demnach zwischen den Treibern und der Karawanenführung über den Zeitpunkt der Abreise ausgetragen wurden. [SaS 64] Die in Kapitel 4 erwähnten Schwierigkeiten, die Pilger mit den Organisatoren und durchführenden Kräften der Ḥağğ hatten, betrafen auch Sakīna Sulṭān. Vor allem Ḥāğğī Mağīd verlangte immer wieder außerordentliche Summen und Extrazuwendungen. [SaS 91, 109] Die Reaktion der Reisenden offenbart ihren Missmut darüber, jedoch schien ihr klar gewesen zu sein, wie ihren Ausführungen zu entnehmen ist, dass sie von ihm abhängig war, sein Verhalten hinnehmen und auf Gott vertrauen musste. [SaS 98, 109] Ḥāğğī Mağīd war scheinbar nicht der einzige, der die Pilgerin ausnahm. Auch andere, weitaus weniger wichtige Dienstleister verlangten immer wieder Geld von den Reisenden. [SaS u.a. 79, 92]

Den Seeweg bestritt sie mittels eines Pilgerschiffes (pers. *kaštī*), das sie teils über Boote (pers. sg. *karčī*) erreichte. Laut ihrem Bericht waren zunächst 5000 bis 6000 Passagiere auf dem Schiff, die auch aus Istanbul kamen. [SaS 80] In Tripoli erhöhte sich die Zahl der

[1082] Im Text steht *baḫt rawān*, was wahrscheinlich ein orthographischer Fehler ist. [SaS 66]
[1083] Aus dem indischen Kontext: Sänfte, die von Elefanten getragen wird.
[1084] Yak nafar zan-i asb sawār (…) az turkhā. [SaS 66]
[1085] *Dihḫudā* gibt als Synonym *kārawān dār* an. Vgl. http://www.vajehyab.com/?q=kj&f=dehkhoda.

Personen ihrer Beobachtung nach auf 10.000. [SaS 83] Während die Versorgung der Reisenden bzw. Pilger in den größeren Orten und Städten durch die Basare gewährleistet wurde, bezogen sie in den Dörfern und Raststationen bzw. unterwegs vor allem ihre Lebensmittel von lokalen Produzenten, die meist von Frauen oder Kindern zu den Karawanen gebracht wurden, um sie dort zu verkaufen. Die Zusammenkünfte der lokalen, mobilen Händler konnten scheinbar die Ausmaße eines kleinen Basares annehmen. [SaS 67ff.] Selbst während der Seereise, als das Schiff in Tripoli (Libanon) [SaS 81] oder in Suez vor Anker lag [SaS 87], kamen Anwohner aus der Stadt mit Booten zum Schiff, um ihre Produkte dort den Passagieren zu verkaufen. Die Pilgerökonomie war vor allem für die lokale Bevölkerung entlang der weiten Strecken ohne größere Städte eine wichtige Einkommensquelle.[1086]

Die Route veränderte sich im Falle von Sakīna Sulṭān während der Reise. Als sie im Irak bei den ʿAtabāt war, entschied einer der damaligen schiitischen Gelehrten im Irak, Fāżl Šarbiyānī, die Strecke über den Ǧabal, d.h. die Arabische Halbinsel wegen der vielen Überfälle auf Karawanen zu verbieten (pers. *taḥrīm kardan*). Diese geplante Route war somit für die Karawane obsolet, so dass reorganisiert werden und die Reise über Syrien, das Mittelmeer und den Suezkanal angetreten werden musste. Dies beinhaltete nicht nur einen veränderten Zeitplan, der nun eingehalten werden musste, sondern barg auch zusätzliche Kosten, die die Pilger durchaus in finanzielle Schwierigkeiten bringen konnten, wie Sakīna Sulṭān anprangert.

Eine weitere politisch motivierte Regulierung des Reiseverlaufs erfolgte durch die Quarantäne und Zollstationen. Zwar war Sakīna Sulṭān von den Quarantänemaßnahmen nicht so sehr betroffen wie ʿAlaviyya Kirmānī, jedoch schreibt auch sie von verschiedenen Zollkontrollen an der Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und Iran, [SaS 45 und 134] in Bagdad [SaS 49], Iskandarūn [SaS 79], Port Said [SaS 85] und in Jidda, wo nicht nur die Ladung und das Gepäck geprüft wurden, sondern auch „Einreisekontrollen" stattfanden. [SaS 90]

Für die Organisation von Sakīna Sulṭāns Reise war auch die (moderne) Kommunikation mittels Briefen oder des Telegraphennetzwerkes vor allem von Bedeutung, wenn es um die Planung ihres Aufenthaltes in Burūğird und die Abstimmung mit ihrem Mann ging. [SaS 137, auch 96, 118]

[1086] Siehe näher Kapitel 4.

Unterkunft

Die Unterkünfte der Reisenden waren je nach Ort von unterschiedlicher Kategorie. Streckenweise, wie etwa auf dem Weg von den ʿAtabāt nach Aleppo bzw. Iskandarūn, übernachteten die Reisenden in Zelten. [SaS 60-80] Hin und wieder schreibt die Autorin von Karawansereien, in denen sie einkehrten oder es zumindest vorhatten, sich dann aber herausstellte, dass sie bereits belegt waren. [SaS u.a. 43] In den größeren Ortschaften, wo sie in der Regel einige Tage (bis Wochen) blieb, wurde oftmals ein Haus gemietet. Die Unterkünfte waren entweder von den Organisatoren reserviert worden, oder wurden vor Ort angemietet [SaS u.a. 41]. Bezüglich ihrer Route durch den Irak und bei den schiitischen Schreinen berichtet Sakīna Sulṭān von ihrem Netzwerk von Verwandten und Bekannten, auf das sie zurückgriff, um während ihres Aufenthaltes bei ihnen zu residieren. [SaS u.a. 49]

Transport

Die Transportmittel Sakīna Sulṭans unterscheiden sich nicht von denen der anderen beiden Reisen. Fast die gesamte Strecke saß sie in Reisesesseln, sog. Portechaises (pers. *kağāwa*), die offenbar je nach Streckenabschnitt bzw. Topographie entweder von Maultieren, Kamelen oder Pferden getragen wurden, an denen auch gleichzeitig Teile des Gepäcks befestigt waren. Weiteres Gepäck wie Küchenutensilien, wurden von zusätzlichen Lasttieren transportiert. Während der Zeit bei den ʿAtabāt griff Sakīna Sulṭān auch auf die Karren bzw. Planwagen (pers. *gārī* oder *arabāna*) zurück, die offenbar zwischen den Städten hin und her fuhren.

6.3.4 Route und Reiseverlauf

Teheran – ʿAtabāt

Nachdem Sakīna Sulṭān alle Reisevorbereitungen getroffen und sich von einer Reihe von Leuten, vornehmlich Frauen, aber auch von Muẓaffar ad-Dīn Šāh verabschiedet hatte, ging sie zum Schrein von Ḥażrat ʿAbd al-ʿAẓīm und zum Mausoleum von Nāṣr ad-Dīn Šāh in Rey. Abends setzte sich die Gruppe in Bewegung und erreichte die erste Station am Samstag in Ḥassan Ābād. Über Nacht fuhren sie weiter nach ʿAlī Ābād und kamen zwei Tage später in Qum an. Dort pilgerte sie mehrmals zum Schrein der Maʿṣūma, wo sie auch bekannte Frauen aus Teheran traf, die für einen kurzen Pilgerbesuch gekommen waren. Während ihres Aufenthaltes in Qum bereits vermisst sie ihren Neffen, der normalerweise

ihre Reisebegleitung war, nun aber ihrem Mann zur Seite stand. Am letzten Tag unternahm sie in Begleitung ihrer Leute einen Besuch im Basar und ließ sich dort für ihre Korrespondenz ein Siegel gravieren, da ihres bei einer anderen Frau in Teheran geblieben war. Außerdem erledigte sie in Qum einige Korrespondenzen nach Teheran. Eine Woche lang brachen sie jeden Abend/jede Nacht zu einer neuen Station (Ǧīrūd, Siyāvašān, Mahdī Ḫān, Dīzābād, Nanǧ und Farsfaǧ) auf. Über die erste Etappe berichtet die Autorin, dass sie Nachricht über getötete Reisende erhielten, was ihr große Sorgen bereitete. Sie befasste sich an den jeweiligen Stationen mit Rechnungen, oder traf auf andere, lokale Frauen, die sich mit ihr unterhielten und ihr Geschichten erzählten. In Nanǧ erfuhr sie, dass Zaynab as-Salṭana[1087] sich seit einigen Wochen in der Gegend aufzuhalten schien, allerdings hatte sie keine Zeit, nach ihr zu schicken. Während dieser Strecken hatte sie offenbar immer wieder mit ihrem Kummer zu kämpfen und schwelgte in Erinnerungen wie beispielsweise in Farsfaǧ, wo sie bereits zuvor gemeinsam mit dem Schah abgestiegen war.

In Kangāvar, einer größeren Stadt, gab sie Post auf und erhielt Nachricht von Plünderungen auf dem Weg. Der Gouverneur gab ihnen schließlich die Erlaubnis, weiterzureisen, so dass sie über Tag reisten. Als sie in Ṣaḥna eintrafen, fehlte ein Teil der Gruppe, die scheinbar zurückgefallen waren. Sakīna Sulṭān bat den Treiber zu warten, der es ihrer Aussage nach jedoch nicht akzeptierte. Ihre nächste Station war Bistūn, mit ihrem vorislamischen Relief, deren Inschriften die Autorin durch ein Fernglas beschreibt. Sie gibt außerdem eine kurze historische Erläuterung und Informationen über die dort ansässige Stiftung. Nach einigen Tagen Aufenthalt in Kirmānšāh, die sie als Ruhetage bezeichnet, und die sie scheinbar mit Briefeschreiben und Hamambesuch verbrachte, ging es weiter nach Māhī Dašt. Von dort aus passierten sie den Naʿl Šakan Pass und erreichten Harūn Ābād. Der Weg dorthin war dem Bericht nach sehr beschwerlich und es stürzten Sänften, so dass Mitreisende sich verletzten. Vor Ort dann wurde ihnen zunächst vom Sohn des Ǧavānmīrs abgeraten, aufzubrechen. Aufgrund des Risikos reiste die Gruppe schließlich über Tag weiter, so dass Sakīna Sulṭān nun ihrer Leserschaft ausführlicher die Landschaft und den Verkehr auf dieser frequentierten Handels- und Pilgerroute beschreiben konnte. Wieder einmal erinnerte die Szenerie an ihr Leben mit dem Schah und machte sie unglücklich. Von der nächsten Station Karand aus passierte sie Miyān Tāq, wo ihrer Aussage nach ʿAlī Allāhī lebten und sie es deshalb vermied, dort einzukaufen,

[1087] Vermutlich eine Frau aus dem königlichen Harem oder dessen Umfeld.

dann Pul-i Ẕahāb und Qasr-i Šīrīn, bis sie den Grenzposten zum Irak (damaligen Osmanischen Reich), Ḫānaqīn erreichte. Der Weg dorthin war offenbar teils beschwerlich und mit Sicherheitsrisiken verbunden. An der Grenze konnte sich ihre Gruppe wegen eines offiziellen Briefes, den ihr Bruder vorzeigte, den Quarantänemaßnahmen und Durchsuchungen durch den Zoll entziehen. Anders erging es laut Autorin den anderen Reisenden, die längere Zeit am Kontrollposten zubringen mussten.

ʿAtabāt

Nächstes Ziel war die erste Station der schiitischen Pilgerorte Kāẓimayn bei Bagdad. Ihr Weg führte sie über kleinere Orte nach Baʿqūba und weiter nach Kāẓimayn. Das Verlassen iranischen Territoriums stimmte sie den Aufzeichnungen nach traurig und die Einträge sind von dieser Stimmung geprägt, gepaart mit Landschaftsbeschreibungen. Eine Station vor Kāẓimayn schien der Karawanenführer die Gruppe zu verlassen, um nach Kāẓimayn vorzureisen. Der erste Anblick der Kuppeln des Schreins kurz vor Ankunft in der Stadt war für die Pilger ein emotionaler Moment. Bevor sie Quartier beziehen konnten, mussten sie den Zoll passieren, was, wie sie schreibt, ohne Komplikationen vonstatten ging. Sakīna Sulṭān wurde von Verwandten ihres Bruders in Empfang genommen, die sie mit zu sich nach Hause nahmen. Mit den weiblichen Mitgliedern ging sie noch am Tag der Ankunft in den Ḥarram.

Zwischen den Stationen Kāẓimayn und Naǧaf fehlen 18 Tage und drei Stationen in der vorliegenden Ausgabe der Edition, die auf zwei Seiten abgefasst sind. In diese Zeit fällt ein sechstägiger Aufenthalt in Karbalāʾ, der somit nicht in der Edition erhalten ist.

Karbalāʾ, wo sie scheinbar bei Verwandten untergekommen waren, verließen sie am Freitag, den 23. November in Richtung Naǧaf. Die Reisende befand sich auf der Strecke, die sie bereits mit dem Schah auf seiner Pilgerfahrt zu den ʿAtabāt kennengelernt hatte und wurde immer wieder von nostalgischen Momenten heimgesucht, wie der Bericht offenbart. Auf dem Weg nach Naǧaf wollten sie aufgrund des starken Regens in einer Karawanserei pausieren, wovon ihnen offenbar ein Verwandter ihrer weiblichen Begleitung abriet, da dies zu unsicher sei. Daraufhin entschied der Bruder, die Fahrt fortzusetzen. Sie erreichten Naǧaf und bezogen auch hier Unterkunft bei Verwandten. An diesem Tag besuchte sie den Schrein nicht, wie sie festhält.

Die Seiten 54-57 fehlen in der vorliegenden Ausgabe der Edition. Berücksichtigt man die Daten der vorherigen und nachstehenden Einträge, handelt es sich um etwas mehr als zwei Monate.

ʿAtabāt – Aleppo – Iskandarūn

Am Dienstag, den 13. Februar 1900, stand die Entscheidung an, über Aleppo zu reisen und nicht über den Ǧabal. Drei Tage später wurden sie per Telegramm aus Kāẓimayn darüber informiert, dass der Weg über den Ǧabal von Fāżl Šarbiyānī geschlossen wurde, so dass sie den Weg Richtung Šām antraten. Sie erreichten ein Camp bei Falūǧa, wo sie aufgrund der Sicherheitslage von den Wachen wachgehalten wurden. Der Weg führte sie weiter am Euphrat entlang. Teile der Strecke waren den Beschreibungen nach unsicher und die Landschaft wechselte sich ab. Die Reise verzögerte sich teilweise wegen des starken Regens, oder weil Teile ihrer Gruppe langsam vorankamen.

Seite 62-63 fehlen in der vorliegenden Ausgabe der Edition.

Die Autorin berichtet vom Verkehr auf der Strecke in Richtung Karbalāʾ und bedauert, in einer Kutsche zu sitzen und nicht mit dem Pferd selbstbestimmter mobil zu sein.
Der Weg über Aleppo offenbarte sich schon hier als kostspielig. Die Reisende musste zusätzliche Maultiere und ein Kamel mieten, weil die Treiber wegen der neuen Route umorganisieren mussten und zu wenige bereitstellten.
Die Strecke führte weiter entlang des Eufrats und stellte sich in weiten Teilen und an einigen Orten als unsicher heraus, so dass die Pilger teilweise bewacht werden mussten. Zwischen Mayadīn und Dayr az-Zaur (vermutlich) allerdings schien die Reise ungefährlich, denn entgegen der anderen Etappen reisten sie über Nacht und nutzten Laternen. Die Autorin beschreibt hauptsächlich die Landschaft und das Wetter und vermerkt Besonderheiten, wenn sie ihr auffielen. Die nächste größere Stadt (sie wird namentlich nicht genannt, ist aber vermutlich Dayr az-Zaur) wird als schöne Stadt mit mehrstöckigen Häusern und einem Tempel beschrieben. Dort teilte sich die Gruppe in diejenigen, die einen Umweg über Damaskus machten, um den schiitischen Pilgerort der Sayyida Zaynab zu besuchen und diejenigen, die direkt nach Aleppo weiterreisten. Obwohl die Pilgerin unbedingt nach Damaskus wollte, war es ihr nicht vergönnt, denn ihr Bruder entschied sich dagegen. Soweit wie möglich führte der weitere Weg nach Aleppo

am Eufrat entlang. Neben der Landschaftsbeschreibung, die durch ihre Schönheiten der Autorin Freude bereiteten, aber den Reisenden aufgrund ihrer unwegsamen Beschaffenheit und des Wetters zum Verhängnis werden konnten, hält die Autorin weitere Vorkommnisse fest. Eines Nachts unterwegs verirrten sie sich und waren besorgt, nicht mehr auf den richtigen Weg zurückzugelangen. Während einer anderen Etappe war plötzlich ihr *ḥākim* verschwunden, so dass sie hilflos ohne Begleitung war. An einer Station hatten sie kein Brennholz mehr, mussten jedoch, entgegen des Vorschlags des Bruders kochen, weil sonst die Treiber anfingen zu reden. Kurz vor Aleppo dann gerieten sie offensichtlich in sumpfiges Gebiet und versanken im Schlamm. Die Reisende hatte Angst wieder auf ihr Reittier zu steigen, weshalb man ihr zwei Reittiere nacheinander anbot, die die Organisatoren ihren Ausführungen nach anderen Reisenden weggenommen hatten, bis sie akzeptierte, weiterzureisen.

Am 16. März, einen Monat nach der Entscheidung über Aleppo zu reisen und ihrem Aufbruch aus dem Irak, erreichte die Reisegruppe Aleppo. Sie beschreibt die Umgebung Aleppos und ihren Eindruck von einer schönen, sauberen Stadt, deren Gebäude und Arrangements sie an bestimmte Orte in Teheran erinnerten. Ihr Aufenthalt dauerte zwei Tage, so dass sie ins Hamam gehen konnte.

Am 19. März verließen sie Aleppo und zogen weiter Richtung Iskandarūn, einer Hafenstadt am Mittelmeer (heutige Türkei). Die Strecke schien teils gut ausgebaut, in jedem Fall sehr frequentiert. In diese Zeit fiel, so erfahren die Pilger auf dem Weg, das Nawrūz Fest (persisches Neujahr), was allerdings, zumindest im Bericht, nicht weiter Beachtung findet.

<u>Iskandarūn – Tripoli – Beirut – Port Said – Suez – Jidda</u>

Am 21. März erreichte die Gruppe laut Bericht Iskandarūn. Die Stadt wird samt ihres Wassersystems positiv beschrieben. Die Organisatoren der Reise verlangten offenbar mehrfach Geld für Tickets, bevor Sakīna Sulṭān und ihre Begleiter das Schiff nach Jidda am 22. März bestiegen. An Bord des überfüllten Schiffes musste sie zunächst mit einigen anderen Frauen auf die Zuweisung ihrer Kabine warten. Diejenige, die ihr schließlich angeboten wurde, gefiel ihr, wie sie schreibt, nicht, so dass sie eine andere mit Fenster bekam. Die Autorin schätzt, dass 5000 bis 6000 Menschen an Bord waren. Die Fahrt bis nach Tripoli (Tarābulus aš-Šām, Libanon) war aufgrund der rauen See unruhig, wie sie festhält. In Tripoli gingen einige Passagiere von Bord in die Stadt. Sakīna Sulṭān jedoch blieb auf dem Schiff und schrieb, wie sie erwähnt, weiter an ihrem Bericht. In Beirut

gingen sie erneut vor Anker und nehmen unter anderem die Pilger auf, die sich von ihrer Gruppe getrennt hatten, um nach Damaskus zur Moschee der Sayyida Zaynab zu gehen. Während Sakīna Sulṭān auch hier nicht von Bord ging, gingen andere Leute für sie in der Stadt die Einkäufe erledigen. Vom Schiff aus konnte sie offenbar Musik aus der Stadt bis spät in die Nacht hören. Am nächsten Tag sollte das Schiff ablegen und sie konnte scheinbar gerade noch rechtzeitig nach ihrem Bruder schicken, der Besorgungen in der Stadt zu erledigen schien, so dass er noch vor Abfahrt das Schiff besteigen konnte.

In Port Said, wo sie als nächstes anlegten, verzögerte sich ihre Weiterfahrt aufgrund des Zolls. Sie mussten, so die Autorin, zwei Tage und Nächte warten, während denen die Reisende wieder auf dem Schiff blieb. Suez war die nächste Station, wo sich die Weiterfahrt nochmals kurz zu verzögern schien, und der Reisenden die Hitze zu schaffen machte. Dort ging sie, ihrer Aussage zufolge, auf dem Schiff ins Hamam, was jedoch kein Wasser hatte, so dass ihr eine andere Frau mit einem Krug assistieren musste. Während ihrer Schiffreise von Iskandarūn nach Jidda machte sie offenbar Bekanntschaften und traf sich hin und wieder mit Frauen, die in anderen Reisegruppen auf diesem Schiff reisten.

Jidda – Mekka

Nach zehn Tagen auf dem Schiff ertönte laut Bericht am 2. April nahe Jidda für die Pilger auf dem Schiff das Signal, nun in den Weihezustand des Pilgers (arab. *iḥrām*) zu treten. Am nächsten Tag erreichten sie Jidda und wurden mit Booten an Land gebracht, weil ihr Schiff weiter draußen vor Anker lag. Die Pilger passierten die Grenz- und Zollkontrollen, wo sie zahlen mussten, bevor sie ein Haus bezogen. Ihr Aufenthalt in Jidda dauerte zwei Tage, während denen Sakīna Sulṭān, so hält sie fest, darauf bestand, zum Grab von Ḥawāʾ (Eva) zu pilgern und auf dem Weg dorthin noch Einkäufe im Basar erledigte. Am 6. April setzte sich die Pilgergruppe in Bewegung. Bei der Abfahrt gab es, so die Klage, Probleme mit den Treibern und Angestellten, die mehr Geld verlangten. Nach einem Zwischenstopp über Nacht kam die Gruppe unter den Pilgerrufen „*labayk*“ in Mekka an. Sakīna Sulṭān bezog nach einem Hauswechsel ihre Unterkunft, ging an jenem Tag jedoch aus Müdigkeit, wie sie schreibt, nicht mehr zur Masǧid al-Ḥarram (auch Bayt al-Ḥarram). Am nächsten Tag vollzog sie die *ʿumrā*, ging ins Hamam und am Abend wieder in den Ḥarram.

Ḥaǧǧ

Vom 9. bis zum 14. April fand die Ḥaǧǧ statt, während der die Pilgerin alle Stationen durchlief. Der Bruder traf zu Beginn alle Vorbereitungen. Nach der Rückkehr nach Mekka am letzten Tag der Ḥaǧǧ verblieb die Pilgerin noch weitere zwei Wochen in Mekka. Sie

nutzte diese Zeit, wie sie festhält, hauptsächlich, um im Ḥarram beten zu gehen und zu Gräbern, wie dem von Abū Ṭālib, zu pilgern. Allerdings ging es ihr mehrere Tage lang nicht gut, so dass sie darüber klagt, nicht pilgern gehen zu können. Während ihres Aufenthaltes zeigte sich, dass auch andere Frauen aus Teheran, die ihr bekannt waren, ebenfalls in Mekka waren oder ihrer Information nach sein sollten. So traf sie eine Schwägerin der verstorbenen Anīs ad-Daula[1088] im Ḥarram und schickte ihren Bruder nach einer anderen Bekannten zu suchen, die angeblich in Mekka sein sollte. Seine Nachforschungen allerdings waren ohne Ergebnis, wie sie selbst berichtet. Neben Frauen aus der Heimat hatte sie Kontakt zu den Töchtern ihres Vermieters, mit denen sie sich jedoch aufgrund der Sprachbarriere, wie sie zugibt, nicht verständigen konnte. Während dieser zwei Wochen entließ ihr Bruder einen Diener, was der Reisenden wegen der nun zusätzlich anfallenden Kosten Sorge bereitete. Am Ende des Aufenthaltes machten der Bruder und die Angestellten die Besorgungen für die Abreise. Sie selbst schaute sich die Prozessionen des syrischen und ägyptischen *maḥmals* an und ging nochmal mehrmals zum Ḥarram, bevor sie sich am 28. April eilig, so berichtet sie, auf den Weg machten.

Mekka – Medina

Sie machte sich als Teil einer großen Karawane, der sich Pilger aus allen Regionen angeschlossen hatten, auf den Weg nach Medina. Die Reise zog sich fast zwei Wochen und war den Ausführungen nach geprägt von Hitze, Verzögerungen und Stagnation. Zudem war Sakīna Sulṭān weiterhin erkrankt, hatte aber während dieser Zeit, anders als in Mekka, keine ärztliche Betreuung. Am 12. Mai trafen sie in Medina ein. Die Autorin schreibt aus gesundheitlichen Gründen nicht viel über ihren Aufenthalt dort. Sie blieb sechs Tage und Nächte in Medina und besuchte währenddessen offenbar den Ḥarram sowie die Gräber religiöser Persönlichkeiten, wenn auch nicht in der gewünschten Intensität. Am 18. Mai bricht ihre Reisegruppe Richtung Irak auf.

Medina – Ǧabal – Naǧaf

Die Route, die diesmal über den Ǧabal genommen werden konnte, führte sie quer durch die arabische Halbinsel, bis sie nach ca. 40 Tagen Naǧaf erreichten. Die Reise war aufgrund der Hitze und den langen Etappen strapaziös, wie die Autorin klagt. Sie verlief bis auf einige Zwischenfälle wie etwa, dass ein Kamel gewechselt werden musste, Pilgerzählung durch Autoritäten oder kurze Besuche von Bekannten, sehr monoton. Die Reisegruppe

[1088] Gemeint ist wahrscheinlich eine der Lieblingsfrauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs, die 1896/97 verstarb. Siehe detaillierter zu dieser Ehefrau Nashat (1985/2011).

passierte Naḫīl und Ḥulayfa bis sie Ende des Monats Muḥarram den „Ǧabal“ erreichten. Dort wurden sie offenbar acht Tage lang vom Amīr des Ǧabals festgehalten, während denen die Reisende zudem wieder erkrankte. Sie wurde von anderen Frauen gepflegt, umsorgt und besucht, bis es ihr besser ging und der Amīr die Erlaubnis gab, weiterzureisen. Am 8. Juni 1900 setzte sich die Karawane in Bewegung. Während des Rastens empfing sie hin und wieder Besuch von anderen Frauen, bzw. absolvierte Gegenbesuche. Sie reisten über Līna, wo die Kamele gewechselt wurden. Die Route war teils sehr wasserarm und das Wetter unangenehm heiß, weil sie durch die Wüste führte, und die Karawane legte teils weite Strecken zurück bzw. war viele Stunden unterwegs, wie Sakīna Sulṭān berichtet.

ʿAtabāt

Am 25. Juni schließlich erreichten sie Naǧaf. Sie wurden von einem Bekannten empfangen, der zu den Dienern des Schreins gehörte und ein Haus für sie gemietet hatte. Sakīna Sulṭān blieb drei Tage in Naǧaf, während denen sie, eigenen Angaben nach, Briefe ihres Mannes erhielt, und ins Hamam ging. Am 28. Juni ging es zunächst zum Wādī as-Salām und dann in einem *arabāna*, das sie sich mit einer Frau aus Ḫurāsān teilten, in Richtung Karbalāʾ. An der Station in Karbalāʾ wurden sie von Verwandten oder Freunden empfangen, in deren Haus sie ihre Unterkunft bezogen. Mit der Frau des Hauses besuchte sie den Ḥarram von Ḥusayn und den von ʿAbbās. Ihr Aufenthalt in Karbalāʾ dauerte ca. zwei Wochen. Sie pilgerte zu den Schreinen und nahm dem Bericht nach Teil an der Beerdigung einer Bekannten, die im Hof des Schreins beigesetzt wurde. Am 14. Juli kehrte sie nach Naǧaf zurück und kam am nächsten Tag zum Nawrūz Fest dort an. Da der Ḥarram voll von Pilgern war, ging sie erst nach Hause, um sich auszuruhen und besuchte ihn erst später. Nach einigen Tagen in Naǧaf, während denen sie immer von stetigem Pilgern berichtet, fuhr sie zurück nach Karbalāʾ und wurde dort wieder empfangen. Von dort aus schickte sie das Gepäck und Leute nach Kāẓimayn, blieb selbst jedoch noch zwei Wochen (bis zum 3. August) in der Stadt, um ins Hamam und nochmals zu den Schreinen zu gehen. Nachdem sie ein letztes Mal gepilgert war und sich von den Frauen in Kerbala verabschiedet hatte, fuhr sie am 3. August begleitet von Āqā Sayid Hāšim, dem Diener des Schreins, über Musayib nach Kāẓimayn. Mit dem *arabāna* erreichte sie zunächst Bagdad und fuhr dann weiter mit einem Planwagen nach Kāẓimayn, wo sie ihr Gastgeber begrüßen kam. In Kāẓimayn verbrachte Sakīna Sulṭān zwei Nächte. Sie pilgerte dort zum ersten Mal zum Schrein von Mūsaā al-Kāẓim. Am 6. August setzte sich ihre Reisegruppe, dem Bericht nach,

in Richtung Sāmarrāʾ in Bewegung. Zunächst waren nur wenige Menschen teil der Karawane, was Sakīna Sulṭan beunruhigte, jedoch wuchs die Anzahl stetig. Nach einem Zwischenstopp in Duǧayl kamen sie zwei Tage später in Sāmarrāʾ an. Der Diener des Schreins empfing sie dort offenbar und führte sie in ihre Unterkunft. In den folgenden Tagen pilgerte sie immer wieder zum Schrein und wartete auf eine Nachricht von ihrem Mann, den sie auf ihrer Rückreise nach Teheran in Burūǧird besuchen wollte. Am 11. August brach die Gruppe auf. Der Weg führte über Duǧayl zurück in ihre Unterkunft nach Kāẓimayn. Von dort aus machte sie Erledigungen in den Basaren von Bagdad und sah währenddessen, wie sie schreibt, das Haus, das Nāṣir ad-Dīn Šāh dort errichtet hatte. In Kāẓimayn erhielt sie jeden Tag Besuch und diskutierte offenbar erfolglos mit ihrem Bruder, weil sie abreisen wollte.

Kāẓimayn – Burūǧird

Schließlich brachen sie am 23. August in Richtung Iran auf. Die Strecke bis zum Grenzposten Ḫānaqīn führte sie über Baʿqūba. Die Fahrten wurden der Autorin nach aus Sicherheitsgründen über Tag unternommen, und ihrer Gruppe kamen viele Pilger entgegen, die auf dem Weg nach Karbalāʾ waren. In Ḫānaqīn (27. August) zahlten sie am Zoll etwas Geld, damit ihr Gepäck nicht durchsucht wurde, und setzten nach einem kurzen Aufenthalt ihre Reise fort. Die nächste Station war Pul-i Ẕahab. Dort fiel Sakīna Sulṭān auf, dass Sayyida offenbar ein kostbares Tuch vergessen hatte. Da der Treiber aus Angst nicht gehen wollte, übernahm Sayyid Aḥmad die Aufgabe und kehrte am gleichen Tag wieder zurück. Über Miyān Tāq, Karand, Harūnābād und Māhī Dašt ging es weiter nach Kirmānšāh. Dort wurden sie am 2. September 1900 von einem Verwandten Sakīna Sulṭāns, der gehört hatte, dass sie unterwegs sei, empfangen. Sie selbst kannte ihn nach eigener Aussage nicht, bezog jedoch ihre Unterkunft bei ihm und wurde von dessen Familie vollkommen umsorgt. Drei Tage später wurde die Reise fortgesetzt. Die Gruppe machte Halt in Bistūn und reiste über Nacht nach Ṣaḥna. Dort forderten Sakīna Sulṭān und weitere Pilger, wie sie schreibt, den Verantwortlichen auf, nicht mehr nachts zu reisen, woran er sich in Zukunft halten wollte. In der nächsten größeren Stadt, Kangāvar, wurde die Reisende bereits von einer Delegation ihres Mannes, die aus Nahāvand kam, begrüßt. Sie kommunizierte mit dem Āqā und reiste weiter nach Nahāvand. Bis sie die Stadt erreichte, vergrößerte sich ihr Geleit scheinbar immerzu: die Reiter des *hākim* von Nahāvand reihten sich ein, der Bruder von Muʿtaṣim al-Mulk kam ihr entgegen sowie der Bruder des Hofmeisters von Ayn ad-Daula. Schließlich wartete der Gouverneur von

Nahāvand auf ihre Reisegruppe und führte sie in sein Haus. Sie wurde, wie sie berichtet, in seinem *andarūn* bewirtet, ging ins Hamam und wurde eingeladen, einige Tage in Nahāvand zu verbringen. Da sie jedoch so schnell wie möglich weiterreisen wollte, traten sie nachts wieder die Reise an und wurden vom Gouverneur verabschiedet. Nach einer Übernachtung in einem Dorf im *andarūn* eines Bekannten, wohin ihr Neffe Mīrzā Aḥmad Ḫān kam, wurde ihr die Nachricht übermittelt, sich langsam in Richtung Burūğird aufzumachen. Allerdings wollte Sakīna Sulṭān eigener Darstellung nach nicht viel Aufhebens um ihre Ankunft machen, so dass sie zur Eile antrieb. Dennoch wurde sie vor den Toren Burūğirds von den Leuten des Gouverneurs in Empfang genommen und am 10. September ins Haus ihres Ehemannes geleitet.

Burūğird

Sakīna Sulṭan verbringt fast sechs Monate in Burūğird. Über diesen Aufenthalt hält die Autorin nur wenige und sporadische Informationen fest. Sie empfing demnach Besuche und war eines Tages (zu Beginn des Monats *Ǧumādī al-ṯānī*) bei Faḫr as-Salṭana, der Frau des Gouverneurs ʿAyn ad-Daula, zu einer Gartenparty eingeladen. Ihr Bruder erkrankte laut Bericht kurz bevor er am 16. Oktober seine Reise nach Teheran antrat. Auch andere Leute aus ihrer näheren Umgebung verließen Burūğird. Ihr Bruder hielt sie über den Gang seiner Reise informiert, bis er am 31.Oktober 1900 eine Nachricht über seine Ankunft in Teheran schickte. Kurz zuvor wurde feierlich kundgetan, dass Mużaffar ad-Dīn Šāh von seiner Europreise nach Iran zurückgekehrt sei. Am 26. November[1089], so notiert die Autorin, traf er in Teheran ein. Am 9. November verließ der Regent, ʿAyn ad-Daula, auf Anordnung des Schahs Burūğird und ging nach Teheran. In den Tagen darauf hielt sich Sakīna Sulṭan nach eigener Aussage bei dessen Frau Faḫr as-Salṭana auf, um ihr Gesellschaft zu leisten. Die Monate Ramadan, in dem sie offenbar davon erfuhren, dass ʿAyn ad-Daula ersetzt werden sollte, und Šawal verbrachte Sakīna Sulṭān in Burūğird. Am 24. Februar 1901 erhielten sie die Nachricht, nach Teheran zu kommen. Sakīna Sulṭan wurde von den vielen Bekannten, die sie nun in Burūğird hatte, verabschiedet und trat am 8. März die Reise nach Teheran an.

Burūğird – Teheran

Teil ihrer Gruppe ist laut Text ihr Mann Muʿtaṣim al-Mulk, und auch Faḫr as-Salṭana brach nach Teheran auf. Die Reise verlief über kleinere Orte bis Rāhğird, wo sie am 14. März

[1089] Der Eintrag ist mit dem Datum 3. Šaʿbān verzeichnet, jedoch notiert sie in den Einträgen zuvor und danach den Monat Raǧab.

eintrafen, scheinbar ohne Zwischenfälle. Einzig die Erkrankung ihres Neffen machte der Reisenden zuweilen Sorge. Zwischen Rāhǧird und Qum passierten sie auf dem Weg zwei Imāmzādas, zu denen die Reisende, so vermerkt sie, aus Angst jedoch nicht pilgerte und übernachteten in einem Dorf bei einer bekannten Familie, wo Faḫr as-Salṭana groß empfangen wurde. Nach 18 Monaten auf Reisen erreichte Sakīna Sulṭān am 16. März Qum. Sie ging dort zunächst ins Hamam, bevor sie zum Ḥaram von Maʿṣuma pilgerte. Sie blieb sechs Tage in Qum und verbrachte viel Zeit im Ḥaram, wo sie auch vielen bekannten Frauen begegnete, die sie dann teils auch besuchen ging. Da Neujahr anstand, wurde der Ḥaram von den Gläubigen gefegt, woran sie dem Bericht nach teilnahm. Für das Neujahrsgebet ließ sie sich Plätze im Schrein reservieren. Am 22. März ging es über ʿAlī Ābād und den Garten der Mutter des Schahs, Mahd-i Uliyā, wo offenbar ein Fest für den in den Irak reisenden ʿAżud as-Sultān stattfand, zunächst zum Schrein von Schah ʿAbd al-ʿAẓīm. Faḫr as-Sulṭān, die Sakīna Sulṭān nach auch die Strecke von Burūğird in der größeren Gruppe gereist war, blieb in ʿAlī Ābād bei Qum noch vor Ort, wie auch Muʿtaṣim al-Mulk, so dass sie mit ihrem Neffen und anderen nach Teheran fuhr. Nachdem sie den Schrein von ʿAbd al-ʿAẓīm besucht hatte, ging sie, wie auch schon zur Zeit ihrer Abreise, offenbar zum Grab ihres verstorbenen Mannes, Nāsir ad-Dīn Šāh. Außerdem pilgerte sie zum renovierten Schrein von Bībī Zubayda Ḫātūn, wo sie zuletzt vor fünf Jahren gewesen sein will. Teheran näherkommend, wollte Sayyid Aḥmad Ḫān ihre Ankunft ankündigen, was sie jedoch ablehnte, wie sie selbst schreibt. Nichtsdestotrotz wurde sie offenbar an ihrem Haus von einer kleinen Gruppe, u.a. ihrem Bruder, empfangen. Am letzten Tag (26. März 1901), der im Rahmen des Berichtes über ihre Reise festgehalten ist, erhielt sie Besuch von einigen Frauen aus dem *andarūn*, und ihr Mann traf zu Hause ein.

6.4 Komparatives Resümee

Motivation

Den Texten entsprechend war die vordergründige Motivation der Frauen, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, was sich allein daraus erschließt, dass sie alle drei im Vorfeld die Planung dieser Reise – d.h. die Zeiten koordinieren, zu denen sie sich bei der Pilgerkarawane einfinden mussten, Personal organisieren, Finanzen kalkulieren etc. – angehen mussten. Schließlich war dies keine Unternehmung, die sich spontan ergeben konnte. Dieser Eindruck wird durch die sich wiederholenden Wünsche der Frauen, die

Pilgerfahrt(en) nochmals unternehmen zu dürfen, bestätigt. Jedoch, wenn auch diese Reisen das Pilgern als Hauptanliegen hatten, so geht aus den drei Berichten hervor, dass sie auch zu touristischen Zwecken genutzt und Orte jenseits spiritueller Motive erkundet wurden, wie etwa Bombay, Bistūn oder Taḫt-i Ǧamšīd.

ʿAṣmat as-Salṭanas Motivation war offenbar die Pilgerfahrt nach Mekka, ihr Rückweg zeigt jedoch auch, dass sie ihn nutzte, um einen Zwischenstopp in Schiraz einzulegen. Auch für ʿAlaviyya Kirmānī steht das Pilgern im Vordergrund, jedoch ist sie in ihrer anfänglichen Absichtserklärung nicht auf Mekka fokussiert, sondern nimmt Medina und Karbalāʾ mit hinzu. Eine weitere, vielleicht unbewusste, Motivation zu Reisen, könnte in ihrem Fall auch die Entdeckung von Neuem gewesen sein. Sakīna Sulṭāns offensichtlich und auch von ihr in erster Linie genannte Absicht, diese Reise zu unternehmen, war das Pilgern. Neben Mekka formuliert sie auch ganz eindeutig die Absicht, zu den ʿAtabāt pilgern zu wollen. Doch anders als im Fall der anderen beiden Pilgerinnen offenbart sie indirekt noch einen weiteren Grund für diese Reise, nämlich Ablenkung. Sie erhofft sich von dieser Reise, von ihrer Trauer und ihrem Kummer um den Tod Nāṣir ad-Dīn Šāhs abgelenkt zu werden und sich nicht in diesen belastenden Gefühlen zu verlieren, wie sie festhält. Im Gegensatz zu den anderen beiden Frauen ging sie nicht auf Entdeckungstour, sondern berichtet lediglich von anderen Pilgern aus ihrer Gruppe, die beispielsweise in Beirut an Land gingen, um die damalige Metropole zu erleben.

Die Verbindung von Pilgerfahrt und touristischem Reisen war eine Reiseplanung, die vor allem aus vielen von Männern verfassten Berichte hervorgeht. Vielfach wurden im Zuge der Ḥağğ ausgedehnte Reisen nach Asien hinein oder über die Metropolen Europas unternommen, so dass das Pilgern nicht zwangsläufig bei allen als primäre oder singuläre Reisemotivation zu erkennen ist.[1090] Ein Beispiel ist der Onkel ʿAṣmat as-Salṭanas, der sich von Medina nach Damaskus aufmachte und auch Ägypten bereiste, was nicht mehr Teil der Pilgerreise war und auch nicht den direkten Weg nach Hause darstellte.

Route und Reiseverlauf

Die Routen, die die drei Frauen jeweils nahmen, unterschieden sich streckenweise von einander bzw. unterlagen einem unterschiedlichen Ablauf. Die Gründe für die Unterschiede waren die Orte des Reisebeginns bzw. der Rückkehr, die Planung der Gesamtreise und unvorhergesehene Änderungen im Reiseablauf. Sie erreichten Mekka

[1090] Siehe auch Kapitel 4.1.3.

den Beschreibungen nach somit auf drei völlig unterschiedlichen Wegen. Auf der Rückreise unterschied sich offenbar nur die Route ʿAṣmat as-Salṭanas maßgeblich von den beiden anderen.

ʿAṣmat as-Salṭana scheint ihre Reise laut Erzählung, bis auf zeitliche Verzögerungen, plangemäß bestritten zu haben. Sie reiste von Teheran aus in den Irak und von dort aus über den Ǧabal-Weg nach Mekka. Nach der Ḥaǧǧ besuchte sie Medina und reiste dann nach Jidda, um von dort aus den Heimweg anzutreten. Für die Strecke zwischen Teheran und Bagdad benötigte sie ca. einen Monat und hielt sich dann zwischen den Städten Kāẓimayn, Karbalāʾ, Naǧaf/Kūfa und wieder Karbalāʾ reisend ca. 10 Tage bei den ʿAtabāt auf. Vom Irak nach Mekka reiste sie eigenen Angaben nach einen Monat lang und hielt sich inklusive der Ḥaǧǧ 20 Tage in Mekka auf. Die Strecke nach Medina dauerte zwei Wochen, wo sie sich ca. eine Woche lang aufhielt, um die Schreine, die Moschee und Gräber zu besuchen. Von dort benötigte sie zwei Wochen, um nach Jidda zu gelangen, wo sich ihr Aufenthalt, wie sie schreibt, verzögerte und 20 Tage andauerte. Für den Seeweg benötigte sie ca. zwei Wochen und in Būšihr verbrachte sie eine Woche, bevor es nach Schiraz ging. Ihre Fahrt nach Schiraz dauerte 11 Tage, wo sie anschließend laut Bericht fast zweieinhalb Monate verbrachte. Ihre Rückreise von dort aus nach Teheran dauerte ca. einen Monat, so dass sie ihren Ausführungen nach mit insgesamt 10 Monate auf Reisen am kürzesten unterwegs war.

ʿAlaviyya Kirmānī reiste aufgrund ihres anderen Ausgangspunktes, nämlich Kirmān, über Indien nach Jidda bzw. Mekka. Ihre Reiseverbindung über Bombay ist wahrscheinlich damit zu erklären, dass sie nicht mit dem Dampfschiff fuhr, sondern mit einer Corvette, die sich nach den Windverhältnissen richten musste, und somit eine direkte Verbindung um die Arabische Halbinsel herum zu dieser Jahreszeit nicht möglich war. Über Land von Kirmān nach Bandar-i ʿAbbās brauchte sie eigenen Angaben nach ca. drei Wochen und dann nochmal eine Woche mit dem Schiff bis nach Bombay, wo sie einen zehntägigen Aufenthalt hatte. Von Bombay bis Jidda war sie inklusive eines beschriebenen zehntägigen Quarantäneaufenthaltes fast einen Monat lang unterwegs. Beinahe einen ganzen Monat verbrachte die Reisende auch in Mekka und Umgebung, was den Eintritt in den *iḥrām* in Qarn al-Manāzil, die ʿUmra, die Ḥaǧǧ und weitere zwei Wochen vor Ort einschloß. Der Weg nach Medina dauerte 12 Tage, wo sie dann eine Woche verbrachte. Wie auch aus dem Reisebericht von ʿAṣmat as-Salṭana hervorgeht, brauchte die Pilgergruppe von ʿAlaviyya Kirmānī für den Weg über den Ǧabal bis nach Naǧaf ebenfalls

ungefähr einen Monat, allerdings offenbar von Medina ausgehend und nicht Mekka, was bedeutet, dass sie etwas länger unterwegs war. Anders als die erste Reisende verbrachte die Kirmānerin, wie sie berichtet, mit ca. eineinhalb Monate auch einen längeren Zeitraum bei den ʿAtabāt. Für die Strecke von Bagdad nach Teheran hingegen brauchte sie 6 Wochen. Ihr Rückweg sollte sie wahrscheinlich über Qum zurück nach Kirmān führen. Allerdings entschied sie dem Bericht nach dort, dass sie aus finanziellen und gesundheitlichen Gründen zunächst einmal eine Pause in Teheran einlegen wollte, woraus schließlich 18 Monate wurden, bevor sie ihre Rückreise nach Kirmān antrat, mit der sie nochmals eineinhalb Monate verbrachte, wie sie festhält.

Die Planung der Reise von Sakīna Sulṭān sah vor, dass sie zu den ʿAtabāt reiste und von dort aus über den Ǧabal-Weg nach Mekka. Aufgrund der schwierigen Sicherheitslage jedoch wurden die Pilger, so der Bericht, über die Levante, das Mittelmeer und den Suezkanal nach Jidda umgeleitet. Die Strecke zwischen Teheran und Bagdad/Kāẓimayn wurde innerhalb von einem Monat bereist. Mit dreieinhalb Monaten bei den ʿAtabāt im Irak auf ihrer Hinreise, hat Sakīna Sulṭān unter den drei Pilgerinnen den längsten Aufenthalt vor Ort. Bei den ʿAtabāt entschied sich offenbar, dass sie aus Sicherheitsgründen den Weg über die Levante nehmen mussten, der ca. einen Monat beanspruchte. Iskandarūn in der heutigen Türkei war der Hafen, von dem aus sie ihren Seeweg begann. Mit Zwischenstopps in Tripolis, Beirut, Port Said und Suez erreichte sie nach 12 Tagen auf See schließlich Jidda. Wie die anderen beiden Reisenden auch, dauerte ihr Aufenthalt in Mekka ca. 20 Tage, in denen sie ʿUmra und Ḥaǧǧ vollzog und noch einige Tage länger vor Ort blieb, wie sie festhält. Für den Weg zur nächsten Station, Medina, benötigte ihre Karawane wie üblich ca. zwei Wochen. Nach sechs Tagen in Medina trat Sakīna Sulṭān die Rückreise über den Ǧabal-Weg an, der nur unwesentlich mehr Zeit beanspruchte, als im Fall der anderen beiden Reisenden. Mit einem etwas längeren Aufenthalt beim Amīr des Ǧabal erreichte ihre Karawane dem Bericht nach nach ca. fünf Wochen Naǧaf im Irak. Sie verbrachte diesmal zwei Monate bei den ʿAtabāt und begab sich dann zurück in den Iran. Von Kāẓimayn aus brauchte sie ca. drei Wochen bis sie an ihrem geplanten Zwischenstopp in Burūǧird bei ihrem Mann ankam. Ihr Aufenthalt dort dauerte sechs Monate. Ihre letzte Etappe bis nach Teheran nahm ca. drei Wochen in Anspruch.

Wie dargelegt, bewegten sich die drei Pilgerinnen ihren Reiseberichten nach in weiten Strecken auf den traditionellen Routen, vor allem zwischen dem Iran und dem Irak bzw.

dem Hiğāz und waren somit in das traditionelle Ḥağğgeschäft bzw. Netzwerk eingebunden. Alle bereisten beispielsweise die Strecke zwischen Kūfa im Irak und Mekka, die allgemein unter dem Namen Darb Zubayda bekannt ist, bzw. in den Berichten als Rāh-i Ǧabal bezeichnet wird.[1091] Die Wahl dieser Strecke erklärt sich nicht nur aus dem jeweiligen Ausgangs- oder Rückkehrpunkt Teheran, sondern auch dadurch, dass die Frauen ihre Ḥağğ mit dem Pilgern zu den Schreinen im Irak verbinden wollten. Dies war, wie auch aus der Sekundärliteratur hervorgeht, eine übliche Planung. Auch die drei Berichte erwähnen immer wieder Gräber oder *maqāms*[1092] von religiös bedeutenden Personen, die auf dem Weg aufgesucht wurden. Sakīna Sulṭān hätte sogar die Gelegenheit gehabt, den Schrein von Sayyida Zaynab in Damaskus zu besuchen, wäre ihr Bruder ihrem Wunsch nachgekommen, wie sie klagend festhält. Wenn schon solch eine lange und beschwerliche Reise unternommen wurde, wurde es als sinnvoll erachtet, so viele Pilgerorte wie möglich zu integrieren.

Daneben zeigen die Reiseberichte von ʿAṣmat as-Salṭana und Sakīna Sulṭān auch, dass neu erschlossene bzw. die sich neu etablierenden Seewege mit dem Dampfschiff genutzt und die dazugehörigen neuen Knotenpunkte wie Port Said sowie natürlich Jidda, das bereits lange etabliert war, jedoch im Zuge der Modernisierung der Ḥağğorganisation einem Wandel unterworfen war, passiert wurden. Dabei war der Rückgriff auf die moderne Art mit dem Schiff zu reisen im Fall von Sakīna Sulṭān offensichtlich nicht vorgesehen. Wäre der Ǧabal-Weg aufgrund der Sicherheitslage nicht gesperrt worden, so lässt der Text schlussfolgern, hätte sie ihre gesamte Reise auf traditionelle Weise unternommen, da dies von Teheran aus zu der Zeit der gängige und logistisch beste Weg war. ʿAṣmat as-Salṭana hatte möglicherweise das Privileg, die neu eingerichtete Dampfschifffahrtlinie zwischen Jidda und dem Südiran auf ihrem Rückweg zu nutzen. Die verschiedenen Gelegenheiten, die sie beschreibt, in Jidda an Bord eines Dampfschiffes gehen zu können, was jedoch von den Organisatoren immer wieder abgesagt wurde, spricht dafür, dass es zumindest bereits einen regen Verkehr auf dieser Route gegeben haben muss.

ʿAlaviyya Kirmānī beschreibt ihren Zwischenstopp in der vor allem für den Pilgertransport neu etablierten Metropole Bombay, profitierte jedoch nicht von der neuen Dampfschifffahrt, sondern reiste offenbar in traditionellen Segelschiffen (pers. *ġarab*).

[1091] Siehe zu den Routen Kapitel 4.2.1

[1092] Ein spiritueller Ort, an dem in der Regel einer wichtigen Lebensepisode des dort verehrten Verstorbenen gedacht wird, wie etwa Empfang einer göttlichen Inspiration oder ein Wunder. Vgl. McGregor 2016.

Die sich überschneidenden Abschnitte der drei Reisen haben in etwa die gleiche Dauer, was auf die strikte Organisation und Planung der Ḥağğ zurückzuführen ist. Individueller gestaltete sich der Reiseplan, sobald diese nicht mehr betroffen war und die Reisenden andere Netzwerke nutzten, die zeitlich flexibler waren.

Aus den Reisebeschreibungen geht auch die Bedeutung der neu erschlossenen Transportmöglichkeiten und modernen Kommunikationstechnologien hervor. Neue Kommunikationsmittel wie das Telegramm koordinierten in Teilen die Reise, während die Frauen unterwegs waren.

Organisation

Technologischer Fortschritt und sich verändernde politische Umstände[1093] führten grundlegende Veränderungen hinsichtlich Mobilität und damit zusammenhängend der Infrastruktur in der Region herbei. Dieser Prozess hatte auch Einfluss auf den Reiseplan und die Organisation der Ḥağğ.

So erlebten die Pilgerinnen die in Kapitel 4 erläuterten Kontrollmaßnahmen der herrschenden Mächte, sobald sie an territoriale Grenzen kamen. Sie berichten vor allem von der Grenzkontrolle an den Grenzen zu osmanischem Territorium. Wenn auch die drei Pilgerberichte nicht viel über die administrativen Vorgänge seitens der Osmanen berichten, so geht dennoch aus allen drei Texten hervor, dass eine Kontrolle darüber, wer in ihr Territorium reiste, stattfand. Allerdings legen Studien nahe, dass sie, mangels Durchsetzungsfähigkeit, eher Theorie als gelebte Wirklichkeit war.[1094] Ob es sich im Falle von ʿAṣmat as-Salṭana in Bagdad beispielsweise um eine Identifizierung der Personen handelte oder anderweitige Pilgerpapiere geprüft wurden, wird nicht deutlich, allerdings unterlagen die Pilger irgendeiner Art Dokumentenkontrolle.

Die Auswirkung europäischer Ḥağğpolitik wird zum einen anhand ʿAṣmat as-Salṭanas Beschreibung deutlich, die die transportökonomische Einmischung der Imperialmächte dadurch erlebte, dass sie auf einem Schiff reiste, das offenbar einem Engländer gehörte. Ansonsten findet vor allem die von den Imperialmächten kontrollierte Quarantäne Erwähnung.

[1093] Im Kontextkapitel wird das Jahr der Eröffnung westlicher Konsulate in Jidda genannt. Die Interaktion ʿAṣmat as-Salṭanas mit dem iranischen Konsul 1882 weist darauf hin, dass die Qajaren zu diesem Zeitpunkt eine aktive Vertretung vor Ort hatten, die sich u.a. der Belange der Pilger annehmen sollte.

[1094] Kapitel 4.1.2

ʿAlaviyya Kirmānī war aufgrund ihrer Reiseroute mehr als die anderen beiden Pilgerinnen von den sanitärpolitischen Maßnahmen in Form von Quarantäne betroffen. Sie reiste über Indien an und unterlag somit den strengen Regularien, die vor allem die Briten für diese Region eingeführt hatten.[1095] Neben den Abläufen und Vorgehen auf der Quarantänestation Kamarān, weiß sie von den Quarantänegebühren und die dadurch entstehende finanzielle Last für die Pilger zu berichten. Auch die Sorge, zu lange in Quarantäne behalten zu werden und somit die Ḥağğ zu verpassen, begleitete sie. Sie bestätigt damit Berichte von anderen iranischen Pilgern über die Gesundheits- und Hygienepolitik, denen sich Pilger zu fügen hatten.[1096] Zwar nahm auch ʿAṣmat as-Salṭana den Seeweg von Jidda nach Iran, allerdings berichtet sie nicht von einem Quarantäneaufenthalt. Hinsichtlich der Gesundheit von Pilgern erwähnt sie noch im Hafen von Jidda lediglich einen Arzt, der an Bord kam, um sich die Pilger anzuschauen. Entweder schreibt sie schlichtweg nicht über weitere Maßnahmen, oder zum Zeitpunkt ihrer Reise waren diese Vorkehrungen noch nicht umfassend etabliert, oder es betraf ihr Schiff nicht, weil es nicht in das Einflussgebiet von Europäern steuerte. Kamarān beispielsweise wurde erst 1881 eröffnet und ab 1882 als Zwischenstopp für Schiffe, die Pilger beförderten, verpflichtend.[1097] Von Sakīna Sulṭān erfahren wir lediglich, dass sie beinahe die Maßnahmen der Osmanen in Ḫanāqayn durchlaufen musste, aufgrund ihrer offiziellen Verbindungen jedoch entlassen wurde.

Auch auf regionaler bzw. lokaler Ebene spielte vor allem im Hinblick auf die Sicherheit der Pilger Politik eine bedeutende Rolle. Alle drei Pilgerinnen reisten unter hohen Sicherheitsrisiken, die sowohl von kriminellen Gruppen als auch von Stämmen ausgingen, wie auch die Berichte immer wieder aufzeigen. Zwar verfolgte die Osmanische Regierung die Politik, die Stämme als Garanten für die Sicherheit der Pilger zu gewinnen, was jedoch nicht immer aufging. Auch der Scherif von Mekka versuchte die Beduinen gewogen zu halten, um Einfluss auf die Sicherheit auf den Pilgerwegen im Ḥiğāz auszuüben, jedoch spielte der Scherif in den 1890er Jahren vor allem eine Rolle im Ḥağğgeschäft, d.h. er schlug wirtschaftlichen Profit aus den Pilgern durch Gebühren, Vermietung von Transporttieren etc.[1098], wie auch aus dem Bericht von ʿAṣmat as-Salṭana hervorgeht.

[1095] Siehe näher Kapitel 4.
[1096] Siehe ausführlich Kapitel 4.1: 9
[1097] Siehe Kapitel 4.1.
[1098] Siehe dazu Kapitel 4.1.2

Wenn auch die Frauen keine detaillierte Beschreibung des organisatorischen Aspektes der Ḥağğ vornehmen, so geht aus ihren Berichten dennoch hervor, dass die Durchführung ihrer Reise grundsätzlich auf den gängigen Strukturen basierte und es nur gelegentlich individuelle Abweichungen gab. Der Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī verdeutlicht sehr gut die sich überlappenden Netzwerke, durch die die Pilgergruppen im Verlauf ihrer Reise gereicht wurden. Bezeichnungen wie *ḥamladār*, *ʿakām*, *ǧammalhā* etc. lassen auf die Nutzung des gängigen Dienstleisternetzwerkes schließen, auch wenn es keine detaillierte Beschreibung dessen gibt.

Alle drei Frauen waren mit ihren kleinen Reisegruppen Teil der großen Karawanen. Sobald sie die Route quer über die Arabische Halbinsel begannen, schlossen sie sich den Reiseberichten zufolge der Pilgerkarawane, die dem Amīr al-Ḥağğ unterstellt war, an, in deren Schutz sie vom Irak nach Mekka reisten. Die anderen Strecken, wie etwa zwischen Teheran und Irak, dem Irak und der Levante im Fall Sakīna Sulṭāns oder zwischen Teheran und Kirmān wie bei ʿAlaviyya Kirmānī, wurden wohl als Teil von den dort verkehrenden Handelskarawanen genommen.
Auch die Organisation des Alltags der Frauen entsprach dem, was auf Ḥağğ (bzw. auf Reisen) üblich war. Sie hatten persönliches Personal, das in der Regel ihre Reise von Anfang bis Ende begleitete. Anders als von Rasūl Ğaʿfariyān[1099] beschrieben, der davon ausgeht, dass es selten Iraner waren, sind diese Angestellten der Frauen den Texten nach aus ihrem Umfeld und somit Iraner. Dies untermauert auch die Annahme, dass viele ärmere Muslime die Ḥağğ nur unternehmen konnten, weil sie in der Entourage ihrer Dienstherren mitgenommen wurden. Um den organisatorischen Ablauf, die Sorge um die gemieteten Tiere, die Führung der Gruppe und die Einrichtung der Lagerplätze kümmerten sich eingestellte Männer – oftmals etappenabhängig –, die lange Erfahrung auf den Strecken hatten. Neben der Arbeit, die von ihnen verrichtet wurde, waren sie für weite Teile der Reiseplanung verantwortlich und Ansprechpartner für die Pilger, was den Verlauf der Reise und die Sicherheitslage anging. Die Abhängigkeit von dieser Personengruppe wird in allen drei Reiseberichten nur zu deutlich, denn im Grunde lag das Schicksal der Pilger in der Hand dieser Männer. Damit waren die drei Reisenden auch keine Ausnahme hinsichtlich des ausbeuterischen Geschäfts dieser Pilgerführer und den darüberstehenden politischen Ebenen (Scherif, Konsul, Amīr al-Ğabal etc.). Jede der drei

[1099] Vgl. Ğaʿfariyān 1389 [2010]: 68. Siehe auch Kapitel 4.2.1

Frauen kritisiert weitreichende Korruption und vor allem die direkte finanzielle Ausbeutung von Pilgern, der sie aber aufgrund ihrer Abhängigkeit nicht entrinnen konnten.

Reisegruppe

Die Reisegruppen der drei Frauen setzen sich unterschiedlich zusammen, und die Autorinnen berichten in verschiedenem Ausmaß über die Mitreisenden.

Alle drei Pilgerinnen fallen hinsichtlich der Richtlinien für Frauen unter die Lehrmeinung der schiitischen Imāmīs. Es ist demnach nicht verwunderlich, dass ʿAṣmat as-Salṭana und ʿAlaviyya Kirmānī ohne *maḥram* reisten. Zwar war der Onkel der erst genannten bis Medina Mitglied der Karawane, jedoch in ihrem Alltag auf Reisen dem Bericht nach zu urteilen nicht existent. Von Sarkār Ḫān, der sich einen Großteil der Reise an der Seite von ʿAlaviyya Kirmānī befand, ist nicht bekannt, in welcher Beziehung er genau zu der Pilgerin stand, allerdings scheint er keinen *maḥram* Status ihr gegenüber zu haben, zumal sie den letzten Teil der Reise wie auch die Rückkehr nach Kirmān offenbar ohne ihn oder eine andere männliche Begleitung aus ihrem Umfeld unternahm.

Weibliche Reisebegleitung wird in allen drei Berichten erwähnt, gleichwohl die verschiedenen Gefährtinnen und die Fluktuation der Reisebegleitung nur in ʿAlaviya Kirmānīs Bericht durchweg wesentlich Erwähnung finden.

Die Reisen der Pilgerinnen fielen in die Zeit des Umbruchs, in der die in Kapitel 4 erläuterten technologischen sowie politischen Faktoren einen wesentlichen Einfluss auf die Art zu reisen und Organisation der Reisen hatten. Alle drei Frauen waren sowohl vom traditionellen wie modernen Transportsystem betroffen, bzw. berichten von Beobachtungen, die diese Zeit des Wandels widerspiegeln. Die Reise über den Seeweg ließ die Frauen Teil des internationalen Transport- und Pilgergeschäfts werden, wodurch sich ihre Erfahrungen im translokalen, arabisch, persisch, muslimischen Raum erweiterten. Anders als in den Berichten anderer (männlicher) Pilger jedoch, spielte der Kontakt zu Europäern keine dominante Rolle. Es waren vielmehr die „Araber“, die ihre Aufmerksamkeit haben, wie noch in Kapitel 7 darzulegen ist.

Das Geschlecht spielte auf Reisen, wie in Kapitel 8 ausführlich analysiert wird, vor allem im Hinblick auf Entscheidungsfreiheit, Nutzung von Räumen, Interaktion und Mobilität eine signifikante Rolle. Für die in diesem Kapitel erläuterten Aspekte des Reisens machte

vor allem die soziale Schicht einen Unterschied. Die Texte stellen implizit heraus, dass es sich bei den drei Frauen um sehr privilegierte Reisende handelte, denn sie wurden transportiert, während ärmere Pilger zu Fuß gehen oder sich gar – wie vielfach von ʿAlaviyya Kirmānī beobachtet – die gesamte Reise über bettelnd durchschlagen mussten. Die Berichte über die Situation der drei Reisenden vergleichend, weist vor allem die Wahl der Reisemittel und der Unterkünfte auf die finanzielle Situation und somit soziale Schicht der Pilgerinnen hin. Durch die Betrachtung der Transportmittel wird ein Unterschied zwischen ihnen deutlich, denn ʿAṣmat as-Salṭana reiste in einer Sänfte (pers. *taḫt*), Sakīna Sulṭān und ʿAlaviyya Kirmānī hingegen in einer Portechaise (pers. *kağāwa*). Den Unterschied zwischen diesen beiden Reisenden macht vielmehr die Sitzbegleitung aus. Deutlicher noch als der Transport ist die Wahl der Unterkünfte, vor allem während der Schifffahrten. Während ʿAṣmat as-Salṭana und Sakīna Sulṭān beide von eigenen, teils sehr komfortablen Kabinen im gehobenen Preissegment schreiben, hatte ʿAlaviyya Kirmānī scheinbar eine Sammelkabine in wenig luxuriöser Lage gebucht, hält sich jedoch hauptsächlich an Deck auf.

7. Die Berichte der drei Pilgerinnen

Nachdem sich Kapitel 6 mit den Pilgerfahrten der Frauen, ihrer Art zu Reisen und der Verortung dieser drei Beispiele im historischen Kontext befasste, wendet sich das vorliegende Kapitel den Texten, d.h. der narrativen Aufbereitung der Erlebnisse, sowie der Schreibtätigkeiten dieser drei Frauen zu. Es trägt somit dazu bei, weibliche Autorenschaft vor 1900 ein Stück weiter zu erschließen.

Zunächst gilt es, die inhaltliche Ebene, die maßgeblich Hinweise auf die Funktionen der Texte liefert, zu erschließen. Das Unterkapitel 7.1 widmet sich den inhaltlichen Aspekten, die in der Forschungsliteratur zu persischen Reise-, bzw. Pilgerberichten als charakteristisch für zwei Typen von Reisetexten (Reise- oder Pilgerführer, Reisetagebuch) herausgestellt wurden. Kapitel 7.2 eröffnet eine dritte Perspektive auf diese Texte. Auf Basis der drei untersuchten Texte wird hier argumentiert, dass sie gleichzeitig auch eine Plattform für die Selbstdarstellung und den persönlichen Ausdruck dieser Frauen darstellen. Nach dieser inhaltlichen Ebene blickt Kapitel 7.3 auf die

kompositorische Dimension der Texte und befasst sich mit der Struktur und den narrativen Mitteln.

Wenn auch die Rekapitulation des Inhalts zunächst deskriptiv erscheint, ist sie neben der Erörterung der Funktion der Texte bedeutsam für den Hintergrund der Autorinnen und der Rezipienten. Die Aufzeichnungen spiegeln nicht die gesamte Reise, alle Erfahrungen und alles Gesehene vollständig wieder. Es handelt sich vielmehr um eine Selektion, die von der jeweiligen Autorin getroffen wurde, und nach Ansgar Nünning[1100] Rückschlüsse auf ihre Präfiguration[1101] und ihre Annahme über die Lesererwartung und somit die Zielgruppe zulassen. Gleiches gilt für den Stil und die Struktur der Texte. Es gilt also herauszuarbeiten, inwiefern das Beschreiben ihrer Reisen literarisch, d.h. bestimmter Genrekonventionen folgend, präfiguriert ist, um somit einen Hinweis darauf zu erhalten, inwieweit diese Frauen literarisch vorgebildet waren.

Der vierte Teil (7.4) schließlich fragt nach den Motiven für das Abfassen der Berichte und erörtert, inwieweit der Akt des Schreibens – unter besonderer Berücksichtigung der weiblichen Perspektive – in den Texten reflektiert wird, und wie dieser von ihrem sozialen Umfeld aufgefasst wurde. Dabei stellt sich die Frage, welche Rolle Geschlecht und sozialer Status hinsichtlich der Schreibtätigkeit dieser Frauen spielten.

Neben den genannten Aspekten muss fortwährend auch die Frage nach der intendierten Leserschaft berücksichtigt werden, die gemeinsam mit den Erkenntnissen der jeweiligen Unterkapitel in einem komparativen Fazit (7.5) aufgegriffen wird.

Die zentralen Fragestellungen für Kapitel 7 lauten daher:

1) Was wird wie von den Autorinnen festgehalten und welche Rückschlüsse lassen Inhalt und narrative Ausgestaltung auf die literarische und gesellschaftliche Präfguration der Autorinnen zu?

2) Welche Funktionen haben die drei Texte?

3) Inwieweit bieten die Texte Aufschluss über weibliche Autorenschaft aus der Perspektive dieser drei Frauen? 3a) Welche Begründung für das Verfassen der Reiseberichte führt die jeweilige Autorin an? 3b) Inwiefern wird „Schreiben“ in den Berichten thematisiert? 3c) Welche Haltung nehmen die Autorinnen ihrer eigenen

[1100] Siehe Kapitel 3, das sich mit der Gattung Reisebericht und der analytischen Herangehensweise an diese Textsorte befasst.

[1101] Gemeint ist die kulturelle Vorprägung, die jeder Autor mit sich bringt. Siehe dazu ausführlich Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

Autorschaft gegenüber ein? 3d) Welche Erkenntnisse bieten die Texte diesbezüglich über die Haltung und Resonanz ihres jeweiligen gesellschaftlichen Umfelds? 3e) Welche Rolle spielen Geschlecht und Status in Bezug auf Autorenschaft und Schreibtätigkeit dieser Frauen?

4) Inwieweit lässt sich auf eine potentielle Leserschaft schließen?

7.1 Charakteristika persischer Reisetexte in den drei Pilgerberichten

Neben den Informationen zum Reiseverlauf und den organisatorischen Aspekten (siehe Kapitel 6) hinterlassen die drei Autorinnen auch allgemeine und praktische Tipps und Hinweise, erzählen vom Alltag auf Reisen, schreiben über die auftretenden Beschwerlichkeiten und Herausforderungen, eröffnen hin und wieder eine touristische Perspektive und bringen Themen ein, die ihnen wichtig oder interessant erscheinen. Den hierunter in den Texten unterschiedlich gesetzten Schwerpunkten soll bei der Erarbeitung durch ausführlichere Beispiele Rechnung getragen werden.

Einige kürzere Studien haben versucht, inhaltliche wie strukturelle und stilistische Charakteristika qajarischer Reiseliteratur zu identifizieren und anhand dieser Merkmale grob zwei Texttypen unterschieden.[1102] Den Inhalt betreffend spricht William Hanaway bei Reiseberichten allgemein von Informationen über den Reise- und Tagesablauf, Distanzen, Unterkünfte, Sehenswürdigkeiten, Landschaftsbeschreibungen, offizielle Treffen. Die Funktion, die er daraus ableitet ist didaktischer Natur, d.h. dass diese Texte als Reiseratgeber gedacht sind.[1103] Bert Fragner stellt zunächst heraus, dass von den Texten neben Beschreibungen, belehrenden Informationen und Unterhaltung auch erwartet wurde, dass sie Beurteilungen beinhalten und beschreiben, wie der Autor/Reisende sich in der Fremde zurechtgefunden hatte. Auf dieser Grundlage arbeitet Fragner zwei Typen von Berichten heraus: Der erste Typus trägt äußerlich Züge eines Tagebuchs, in dem die tagebuchartige Struktur von längeren Einschüben unterbrochen wird. Der zweite Fall enthält zwei große thematische Komplexe, die zum einen über die Fremde und die dortigen Verhältnisse etc. berichten und zum anderen eigene Erfahrungen und Erlebnisse festhalten. In den Berichten des 19. Jahrhunderts, vornehmlich denjenigen, die von Reisen in sich entwickelnde Industrieländer handeln,

[1102] Eine ausführlichere Zusammenfassung und Aufarbeitung weiterer Sekundärliteratur, die sich in Aspekten mit dieser Thematik befasst, liegt in Kapitel 4 vor.
[1103] Vgl. Hanaway 2002.

sieht er vor allem die Funktion, aufklärerisch zu wirken und anzuregen, über die eigenen Verhältnisse nachzudenken.[1104] Elton Daniel unterscheidet ebenfalls zwei Typen von Texten, bezieht sich jedoch dezidiert auf Pilgerberichte, wobei er eine Entwicklung vom einen zum anderen Typus sieht. Er nennt den klassischen Pilgerführer oder das Pilgerhandbuch, womit zugleich die Funktion benannt ist, indem die persönliche Welt des Erzählers im Hintergrund steht und praktische Informationen wie zu Organisation und Ablauf der Reise, Währungen, Preise, Schilderungen von Situation an Grenzübergängen etc. dominieren. Die von ihm beschriebene zweite Form erinnert an ein Tagebuch, in dem hauptsächlich die persönlichen Erfahrungen und Informationen über die subjektive Reisewirklichkeit festgehalten werden. Dazu gehört der persönliche Tagesablauf des Reisenden, wie Aufstehen, Tee trinken oder die eigene gesundheitliche Verfassung. Außerdem hält Daniel fest, dass einige im Hinblick auf das vordergründige Reisemotiv, nämlich zu pilgern, viel über die Ausübung von Ritualen und Spiritualität schreiben und diskutieren, diese Thematik in anderen jedoch kaum Erwähnung findet.[1105]

7.1.1 Allgemeine, praktische Tipps und Hinweise in den Berichten

Viele Informationen bieten der Leserschaft wichtige Hinweise, falls sie selbst diese Reise unternehmen wollen.

Alle drei Autorinnen halten konsequent dem Takt der Reise entsprechend Datum, ggf. Wochentag und Tageszeit fest, an dem bzw. zu der sie weiterreisen und/oder an der nächsten Station ankommen. Dazu gehört auch in der Regel die namentliche Nennung der Station. Anmerkungen zu Distanzen werden ebenfalls gemacht, wobei hier vor allem Sakīna Sulṭān diese Angaben relativ fortlaufend macht und fast jede Strecke in *farsaḫ* angibt. Durch die Distanzen, Ortsnamen, Daten und Zeiten wird der Leser an die Hand genommen und erhält eine ganz konkrete Vorstellung vom geographischen Raum, der Dauer der Strecken und der Taktung des Reiseablaufs.

Die Autorinnen treffen ebenfalls Aussagen über Preise von Lebensmitteln und notwendigen Reiseutensilien wie etwa Kerzen, über Mietpreise für Tiere und Preise für die Schiffsüberfahrt. Sie nehmen dabei teils auch Preisvergleiche vor und halten fest, wo die Produkte und Dienstleistungen teuer sind. Sakīna Sulṭān hat ein besonderes

[1104] Vgl. Fragner 1979: 19; 48. Auch Ilona Jurk sieht grundsätzlich in der Darstellung anderer Länder ein Mittel des Autors, die eigenen Zustände zu reflektieren. Vgl. Jurk 1988: II.
[1105] Vgl. Daniel 2002.

Augenmerk auf Kosten und Preise, weil sie von einigen Frauen vor ihrer Reise darum gebeten wurde, diese festzuhalten. [SaS 159] Neben fortwährenden Anmerkungen zu diesem Thema im Text, enthält ihr Bericht am Ende sogar eine Auflistung der Kosten und Ausgaben.

Ein weiterer wichtiger Punkt für zukünftig Reisende sind Informationen über die Art und Qualität der Unterkünfte an den jeweiligen Stationen. Sie bieten einen Eindruck von der Vielfältigkeit der Unterkünfte. Darüberhinaus wird ersichtlich, welche Arten in welcher Region üblich sind. Auf gut ausgebauten Strecken, etwa wie zwischen Teheran und dem Irak, zwischen den ʿAtabāt, Teheran und Kerman oder Būšihr und Schiraz fällt die Wahl in der Regel auf Karawansereien. Auf der Strecke über die arabische Halbinsel wird in Zelten übernachtet. Letztlich erhalten die Leser durch die Urteile der Autorinnen auch eine Bewertung der Rastplätze, inklusive der Unterbringung auf den Schiffen, die detailliert beschrieben werden.

Ein sehr wichtiger Aspekt ist die Wissensvermittlung über die Wasserversorgung unterwegs, was vor allem die Beschreibung der Route zwischen Irak und dem Ḥiǧāz sowie die Pilgerwege zwischen Jidda, Mekka und Medina betrifft. Mancherorts wird über die Qualität des Trinkwassers geschrieben, und bezüglich der ariden Regionen klären die Autorinnen ihre Leser auf, an welchen Stationen Wasser für Mensch und Tier vorhanden ist, wie lange Rationen reichen und wie die Wasserversorgung infrastrukturell gewährleistet ist. Die Autorinnen lassen diese Informationen narrativ in die Beschreibung von Alltag und Tagesablauf einfließen, d.h. sie kennzeichnen derartige Informationen nicht explizit als Reisehinweise oder Warnungen, indem der Leser beispielsweise direkt angesprochen wird.

ʿAṣmat as-Salṭānas und ʿAlaviyya Kirmānīs Texte berichten ihrer Leserschaft auch vom Umgang mit Reisenden, die unterwegs verstarben. ʿAṣmat as-Salṭāna beispielsweise schreibt, dass die Leichen von Pilgern aus hygienischen Gründen nicht auf dem Schiff transportiert würden, so dass diejenigen, die während der Überfahrt verstarben, auf See bestattet wurden. [AS 385ff.] ʿAlaviyya Kirmānī weiß vom Umgang mit Toten auf dem Landweg über die Arabische Halbinsel und über das rechtmäßige Verhalten im Falle eines Todesfalls in der engeren Gruppe aus eigener Erfahrung zu berichten. Die Leichen, die überführt werden mussten (in der Regel *ʿaǧamī*-Pilger), wurden in Kamelhaut gewickelt und aufgeladen. [AK 71] Blieb die Gruppe länger an einem Ort, so wurden Leichen, wie die im Falle eines Mannes aus Isfahan, der beim Fort des Ǧabal-Amīrs verstarb, gewaschen

und gemäß muslimischer Praxis in das weiße Totentuch gewickelt, um dann bis zur Abreise in einem Zelt aufgebahrt zu werden, was nach Aussagen der Autorin bei dieser Witterung aufgrund der Verwesung sehr unangenehm war. [AK 80] Dabei schien es weitaus aufwendiger, die Bestattung der *ʿağamīs* zu organisieren, als die der arabischen Reisenden. Während Araber (oder auch Sunniten, wie sie im Text teils synonym bezeichnet werden) scheinbar vor Ort begraben wurden, nahm man *ʿağamīs* beispielsweise mit nach Nağaf. [AK 72, 81] Da die Reisegruppe unmittelbar von einem Todesfall betroffen war, berichtet die Autorin auch über das rechtmäßige Verhalten der hinterbliebenen Gruppenmitglieder. Sie beschreibt den Vorgang der Präparation der Leiche in aller Eile, um nicht Zielscheibe von Kriminellen zu werden und erklärt, man habe ihnen mitgeteilt, dass sie als Ḥağğis nicht weinen dürften, da dies Unglück bringe. Also weinten sie leise vor sich hin – wie sie erklärt. [AK 71] Da sie sich sofort wieder auf den Weg machen mussten und ständig auf dem Kamel saßen, war es ihnen auch nicht möglich, den Trauerritus (pers. *āzād dārī*) zu vollziehen – sie befanden sich weder im rituellen Zustand zu trauern, noch durften sie weinen. [AK 72] Da Sarkār Ḫānum kurz vor Muḥarram verstarb, fällt die Trauerzeit in diesen, für Schiiten besonderen, Monat. Die Autorin schreibt, dass alle anderen Ḥāğğis zu Beginn des Monats Berufserzähler[1106] (pers. sg. *rawża ẖᵛān*) in ihren Gruppen hatten, die vom Märtyrertod der Imame erzählten und sich die schiitischen Gläubigen, Araber wie *ʿağamīs*, die Brust schlugen[1107]. Ihre Gruppe jedoch, die die Leiche mit sich führte, kam dieser Tradition nicht nach. [AK 72] Alle seien froh und unterhielten sich, lachten und witzelten. Nur sie saßen – so beschreibt sie es bildlich – „wie blinde Eulen […] in der Ecke des Zeltes" und taten nichts, außer zu trauen und zu weinen. [AK 73]

Die Texte teilen zudem viel über Organisatorisches mit.[1108] Die Leser erfahren, welche Tiere, an welchen Stationen, für welche Strecken gemietet wurden, wie die Zwischenstopps organisiert wurden und welchen Regeln die allgemeine Reiseorganisation überhaupt folgt. Dazu gehört auch das Berichten von Problemen, mit denen sich die Reisenden konfrontiert sahen, wie etwa mit den Reiseorganisatoren, oder im Falle von ʿAṣmat as-Salṭana die lange Reiseverzögerung in Jidda, oder wie am Beispiel von Sakīna Sulṭān die Schließung der Ǧabal-Route und der dadurch erzwungene Umweg.

[1106] Diese gebuchten Berufserzähler (auch Sänger genannt) erzählen von den Märtyrertoden der schiitischen Imame. Vgl. Junker und Alavi 2002.
[1107] Teil der Riten zu *ʿāšūrāʾ*, dem 10. Tag des schiitischen Trauermonats Muḥarram. Gläubige schlagen sich die Brust und geißeln sich im Gedenken an den Märtyrertod Ḥusayns. Vgl. Calmard 2011/1987b.
[1108] Siehe hierzu im Zusammenhang mit der Frage, wie diese Frauen reisten, Kapitel 6.

ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht offenbart wichtige Informationen über ihren Quarantäneaufenthalt auf der Insel Kamarān nahe der jemenitischen Küste. Sie hält hier fest, wie die Organisation vor Ort aussah, wie und wo sie untergebracht waren, wie viele Menschen gleichzeitig aufgenommen wurden, welche Quarantäne- und andere vorbeugende Maßnahmen ergriffen wurden und wie die Versorgung der Pilger geregelt war etc. [AK 58-61]

7.1.2 Beschreibung des Reisealltags

Die Beschreibung des Alltags nimmt in den Berichten viel Platz ein und ist neben den die Struktur betreffenden, täglichen Einträgen ein starkes Merkmal für den diarienhaften Charakter der Berichte. Die jeweiligen Themen finden zwar nicht zu jeder Gelegenheit konsequent Eingang in den Text, d.h. nicht jede Mahlzeit beispielsweise wird erwähnt, jedoch wird durch die Auswahl der Autorin dem Leser schon ein Überblick gewährt. Die Themen umfassen die tägliche Routine wie Aufstehen, Ruhezeiten, Mahlzeiten ggf. inklusive Informationen zu den Speisen, Gebetszeiten und an den Pilgerorten die Besuche von Schreinen und Moscheen. Zudem enthalten ihre Narrationen Beschreibungen von Landschaften, bzw. der Topographie, durch die sie reisen, von Vegetation, Wetterlage und Ortschaften, an denen sie Rast machen, sowie von Besonderheiten, die sie dort sehen. Sie erzählen von Produkten, die sie an Orten vorfinden, von der Bevölkerung, die sie antreffen und von persönlichen Besuchen und Empfängen. Auch spektakuläre Zwischenfälle finden Eingang in die Berichte, wie etwa als einer der Diener in einen Brunnen fiel, oder zwei Schiffe fast kollidierten. [AS 353, 384] Detailliertere Schilderungen des Alltags lassen sich oftmals an den Pilgerorten finden, ebenso wie eine genauere Beschreibung der Architektur der Schreine.

Sakīna Sulṭān vermittelt durch ihre Auswahl des Inhalts und die strukturellen sowie stilistischen Elemente sehr deutlich die Monotonie des Reisealltags.[1109] Die relativ konsequente und detailreiche Darstellung des Reise-, bzw. Tagesrhythmus betont diese Monotonie. Auch Dinge, die ihr scheinbar *en passant* auffallen, baut sie flüchtig in die Beschreibung des Tagesablaufs ein. Dazu gehören etwa kurze Landschaftsbeschreibungen, die dem Leser oftmals mittels Vergleichen aus dem Heimatkontext visualisiert werden, wie etwa „Diese Brise und diese Wüste hatten große

[1109] Siehe auch Dusend (2013).

Ähnlichkeit mit der Wüste Lār." [SaS 42]; oder andere Beobachtungen wie die Erwähnung von Blumen in besonders tollen Farben [SaS 46]; benennen von Agrarprodukte, die sie auf den vorbeiziehenden Feldern sieht [SaS 135] oder die Beschreibung von Dörfern – beispielsweise, ob sie groß sind oder den Charakter eines *ābādīs*[1110] haben. [SaS 148] Die Wiedergabe dieser flüchtigen Eindrücke ihrer Umwelt gehört mit den ganz banalen Beschreibungen des Alltags zu den Aspekten, die dem Leser die Monotonie des Reisens vermitteln.

Hygiene und Reinheit sind Themen, die vor allem im Bericht von Alaviyya Kirmānī häufig aufgegriffen werden. Die Autorin behandelt sie aus der Perspektive einer Frau auf Reisen sowie aus der einer Pilgerin, also auf den religiösen Aspekt bezogen.

Die hygienischen Bedingungen, so wird aus dem Bericht deutlich, waren schlecht bis katastrophal. Dies betraf sowohl die Situation an Bord des Schiffes, in den Unterkünften sowie den Sanitäranlagen. Hinzu kommt, dass es oftmals kein Hamam an den Raststationen gab, so dass die Möglichkeit ein Bad zu nehmen und sich umfassend zu waschen selten gegeben war. ʿAlaviyya Kirmānī schreibt dazu in Bombay, nach rund einem Monat unterwegs, dass sie zum ersten Mal nach ihrer Abfahrt aus Kirmān in ein Hamam ging. [AK 52] Monate später, am Fort des Ǧabals, hält sie erneut fest, dass vier Monate seit dem Beginn ihrer Reise vergangen seien, sie in Bombay einmal ins Hamam gegangen sei, einige wenige Male in Mekka und Medina *ġusl*[1111] vollzogen habe, und auf dem Weg keine vernünftigen Sanitäranlagen vorzufinden waren. [AK 78] Die Bäder, die sie von innen sah, entsprachen oftmals nicht ihrer Vorstellung von Sauberkeit. Von Kerman bis Teheran werden Hamam-Besuche vier Mal thematisiert. Sowohl Nağaf [AK 86], Karbalāʾ [AK 90] als auch Kirmānšāh [AK 105] schneiden in der Beurteilung der Reisenden sehr schlecht ab, weil sie verdreckt sind. Einzig das Bad in Bombay wird als „schön sauber" beschrieben. [AK 52] Darüberhinaus gab es offenbar seitdem nur drei- bis viermal fließendes Wasser[1112] – und das in der Nähe Kirmāns, so dass ihr Wasser ansonsten immer aus Brunnen gewonnen und in Wasserschläuche gefüllt werden musste.

[1110] *Ābādī* (pers., pl. *ābādānī*) wird u.a. mit „bewohnbare Stätte" oder „besiedelter Ort" übersetzt. Vgl. Junker und Alavi 2002.
Die Bezeichnung gibt aber darüberhinaus auch Auskunft über die lebenswerte und erholsame Qualität des Ortes durch etwa eine blühende Umgebung, angenehmer Luft etc.

[1111] Mit *ġusl* wird die große rituelle Waschung bezeichnet, die den ganzen Körper umfasst und vollzogen werden muss, wenn sich der Gläubige vor dem Gebet im Zustand der großen rituellen Unreinheit (*ǧanāba*) befindet. Diese Waschung ist nicht zu verwechseln mit *wuḍūʾ* (kleine rituelle Waschung), die in jedem Fall vor dem Gebet vollzogen werden muss. Vgl. Bousquet 2012.

[1112] Gemeint sind wahrscheinlich Bäche und Flüsse.

Sie klagt auch darüber, dass sie ihre Wäsche nicht ordentlich waschen konnte, weil es keine Wannen und Kessel gab, so dass sie sich mit den Wasserschläuchen behelfen mussten. [AK 78] Während ihres Aufenthaltes in Ṣahna auf der Rückreise in den Iran, stehen Lob und Kritik nahe beieinander. Die Karawanserei, in der sie untergebracht war, hatte Aborte außerhalb der Unterkunft errichtet und fließendes Wasser am Brunnen installiert. Diese positive Schilderung stellt sie den vielen vorherigen Stationen gegenüber, die keine Toiletten aufwiesen. Die Reisenden waren gezwungen, sich in den Gassen oder Ställen zu erleichtern, so dass die Wege dementsprechend verdreckt waren. [AK 108f.] Als sie am Fort des Ǧabals über die bisherige Sanitärsituation reflektiert, unternimmt sie für den Leser auch eine detaillierte Beschreibung der Architektur und des Arrangements von Aborten, die sie als widerlich empfand, insbesondere, weil Toilette und Waschgelegenheit zu nah beieinanderstanden. [AK 78] Auch die Schifffahrten geben Anlass, die hygienischen Verhältnisse zu thematisieren. Zwar, so die Autorin, gäbe es, anders als von vorher Gereisten behauptet (pers. *hama durūġ ast*), keine Läuse auf dem Schiff (nach Bombay) [AK 46], die hygienische Situation sei jedoch desolat. Zu Beginn der Überfahrt bewertet sie die *kaṭrīhā* (pers., Kabinen) des Schiffes nach Bombay und bemüht einen Vergleich. Demnach seien sie sauberer als ihr eigenes Zimmer. [AK 46] Wenig später vor Anker in Maskat (Oman) allerdings revidiert sie ihre Aussage. Es sei nur scheinbar alles sauber, innen jedoch alles voller Dreck. [AK 49] Unterkünfte und Umgebungen werden vor allem genannt, wenn sie als äußerst dreckig empfunden wurden. So etwa in Qasr-i Šīrīn, wo sowohl die Unterkunft als auch die Gegend als „dreckig“ (pers. *kaṯīf*) und „schlecht“ (pers. *bad*) beschrieben werden. Die Gassen seien voller Exkremente und die Pilger und Anwohner müssten aufgrund fehlender Aborte an deren Rand harnen. [AK 102] Auch in Pul-i Ḏahāb und Karand traf es die Reisende sehr schlecht an. [AK 102, 104] In einem kleineren Ort gar war die Unterkunft derart unzumutbar, dass sie es mit dem Bild „[…] ich erstickte am Geruch von Kot und Dreck.“ kommentiert. [AK 110]

Doch nicht nur Dreck (pers. *kaṯāfat*; dreckig (*kaṯīf*)) im hygienischen Sinne beschäftigt die Autorin. Auch rituelle Unreinheit [pers./arab. *naǧāsat*] gibt ihr Anlass zur Sorge, denn sie fürchtet ständig, dass ihr Zustand der rituellen Reinheit, in den sie zum Beten und für die Ausführung anderer religiöser Riten wie den Ḥaǧǧ Riten eintreten muss, beeinträchtigt wird und ihre Gottesdienste somit nicht gültig sind.[1113] Ihre Empfehlung, nicht das Schiff

[1113] *Naẓāfa* (arab.) und *ṭahāra* (arab.), d.h. die physische Reinheit und die rituelle Reinigung sind wichtige Konzepte im Islam. Demnach spielt auch fließendes Wasser eine wichtige Rolle sowie die Möglichkeit der Ganzkörperreinigung, wie sie beispielsweise in Hamams ermöglicht wird. Vgl. Buitelaar 2007: 541.

sondern den Landweg für die Ḥağğ zu nutzen, rührt nicht nur von ihrer Angst vor dem Meer her, sondern sie legt dies auch im Hinblick auf die rituelle Reinheit nahe, denn das Schiff sei über und über unrein [pers./arab. *nağis*], [AK 49] wodurch der „reine" Zustand des Pilgers und somit die Anerkennung der Pflichten vor Gott gefährdet seien.

Auf der Reise durch die Wüste in den Irak fasst sie ihre Erfahrung zusammen:

> Außer Unreinheit (*nağāsat kārī*) und Dreck (*kaṯāfat*) gab es nichts Anderes. Wie unrein wir auch auf dem Schiff waren, es gab keinen Ausweg (*čāra*). Alles andere lag bei uns. Wir waschen die Wäsche mit dem Wasser aus dem Wasserschlauch – wir haben weder Kessel noch Wanne – noch Reinigung, [es ist] unrein, so unwahrscheinlich unrein. Keines unserer Gebete wird richtig [ausgeführt][1114]. Wir führten weder die rituelle Waschung aus, noch wussten wir wo die Qibla[1115] ist. Jeder verrichtete das Gebet in eine andere Richtung [gewandt]. Und wir machten es auch. So dreckig wie wir, kam anscheinend niemand nach Mekka. Für mich war es in jeglicher Hinsicht sehr schwer. Was immer es ist, es wird vorübergehen. [AK 78]

Neben der Beschreibung des Reisealltags haben die narrativen Strukturen dieser Ausführungen auch den Zweck, der Leserschaft aufzuzeigen, dass sie diese ganzen Schwierigkeiten und Zumutungen ausgehalten und trotz der ganzen Strapazen, die Thema des folgenden Unterkapitels sind, die Reise beendet hat.

7.1.3 Beschwerlichkeiten und Herausforderungen

Die von den drei Reisenden unternommenen Pilgerfahrten waren in jeglicher Hinsicht strapaziös und gefährlich. Alltägliche Herausforderungen und Gefahren gab es aus verschiedenen Gründen: Krankheiten waren ein häufiger Begleiter, die sich aus den hygienischen Verhältnissen, der Rastlosigkeit und Witterungsverhältnisse, vor denen die Pilger kaum geschützt waren, oder Unfällen ergaben. Topographie und Wetter machten das Fortkommen oftmals sehr beschwerlich und Überfälle stellten auf bestimmten Strecken eine große Gefahr dar. Insbesondere ʿAlaviyya Kirmānī greift diese Themen zu verschiedenen Gelegenheiten auf und präsentiert dadurch ihren Lesern ein umfassendes Bild der Beschwerlichkeiten und Gefahren des Reisens. Bereits zu Beginn schreibt sie: „Seit dem Tag, an dem wir Kirmān verlassen hatten, haben wir keinen glücklichen Tag gesehen." [AK 41] Der Weg sei beschwerlich, sie wurden immer wieder von Krankheiten heimgesucht und bereits zu diesem Zeitpunkt war die Reisende erschöpft. Der Zustand

[1114] *Yak namāz-i mā durust nist*. Gemeint ist, dass keines der Gebete gültig ist, da sie sich im Zustand ritueller Unreinheit aufgrund der beschriebenen Situation befanden.
[1115] Gebetsrichtung gen Mekka.

ihrer Mitreisenden war hier schon einmal derart prekär, dass die Überlegung im Raum stand, wieder nach Kirmān zurückzureisen. [AK 41] In Mekka hält sie bildlich fest, dass seit Kirmān „kein glücklicher Tropfen Wasser den Rachen hinuntergeflossen“ sei. Nicht nur sie empfand es so, sondern alle in der Gruppe, wie sie weiterschreibt. [AK 69] Krankheit und Tod sind in ihren Reisebeschreibungen omnipräsent, d.h. viele Einträge enthalten Beschreibungen des Gesundheitszustandes der Autorin selbst, aber vor allem ihrer Mitreisenden. Dabei reichen die Krankheitsbilder von Gliederschmerzen durch die extreme Anstrengung, über Kopfschmerzen, Durchfall, Erbrechen und Verletzungen bis hin zu den Nachrichten über Cholera. In einigen Fällen führten die Erkrankungen ihrer Mitreisenden auch zu deren Tod, wie im Falle eines Kochs zu Beginn der Reise oder von ihrer Reisegefährtin Sarkār Ḫānum kurz vor Medina. Diese permanenten Erkrankungen hatten ʿAlaviyya Kirmānī zufolge auch Einfluss auf die Reiseplanung, wenn etwa Verzögerungen entstanden, und schlugen sich auf die Moral der Gruppe nieder. Auch die Autorin war immer wieder von Krankheit geplagt und lässt ihre Leserschaft sowohl an ihrem Unwohlsein und ihrer Verzweiflung als auch an der moralischen Verfassung der Gruppe [AK 41] aufgrund der Krankheitsfälle durch verschiedene stilistische Mittel teilhaben. So wünscht sie nicht einmal den Ungläubigen solch einen Zustand [AK 41] und kann mitunter nicht in Worte fassen, wie schlecht es ihr ging. [AK 110] Als sie sehr stark erkrankte und das Wetter zudem die Reise erheblich erschwerte, fühlte sie sich weder tot noch lebendig [AK 111] und hoffte inständig nicht dort, alleine und in der Ferne zu sterben.

Topographie und Witterung machten die Reise zu einer sehr beschwerlichen und teils auch gefährlichen Unternehmung, wie die Autorinnen immer wieder zu verstehen geben. Mal waren Wege schlecht und matschig, so dass die Tiere bis zu den Knien versanken, oder Geröll die Karawane am Vorankommen hinderte. [AK 104f.] Kutschen und Sänften kippten wetterbedingt oder aufgrund des unwegsamen Geländes, so dass die Unfallgefahr sehr hoch war. [AS 543] Dies wiederum stellte ein massives Problem für die Weiterreise dar, schließlich waren die Reisenden auf die Transportmittel angewiesen. Vor allem starker Regen war nicht nur hinsichtlich der Wege problematisch, sondern die Pilger konnten sich vor dem Wasser, sowie vor Hitze, Kälte, heftigen Winden und Stürmen – an Land wie auf See – kaum schützen. Diese Strapazen werden teils sehr anschaulich beschrieben, wie etwa bei ʿAlaviyya Kirmānī, die die Hitze derart unerträglich empfand,

dass sie sie mit Feuer, das herunter regnet, beschreibt – „Himmel und Erde haben Feuer gefangen." [AK 76, 77]

Auch Sakīna Sulṭān schreibt immer wieder über die Strapazen und Gefahren.[1116] Unwegsames Gelände beeinträchtigte erheblich das Fortkommen der Karawane und war immer wieder der Grund für Unfälle. Die Strecken werden als „steinig" [SaS 36, 41, 43, 44, 146], „mühsam" [SaS 41, 43], „bergig" [SaS 36], „(vollkommen) schlecht" [SaS 44; 77, 96], aber gelegentlich auch als „leicht" [SaS 37], „eben" [SaS 42, 44], „ruhig" [SaS 135] und „gut" [SaS 44, 148], bzw. „nicht schlecht" [SaS 147f.] bezeichnet, was allein durch die Erwähnung hervorhebt, wie beschwerlich das Reisen ansonsten war. So wie ʿAlaviyya Kirmānī festhält, empfand auch Sakīna Sulṭān Extremwetter, d.h. Hitze [SaS 111, 115], Kälte [SaS 74], Regen [SaS 52f., 75] und Wind/Sturm [SaS 60, 67f.] als beschwerlich.

Nicht zuletzt war das Reisen an sich, die ständige Mobilität und Rastlosigkeit und die daraus resultierende Erschöpfung, strapaziös, was alle drei Pilgerinnen immer wieder zum Ausdruck bringen.

Bedrohung für Leib und Leben ging vor allem von Kriminellen, oftmals Angehörigen der Stämme, durch deren Gebiet die Karawane reiste, aus. Wie in Kapitel 4 angeführt, war es zum einen eine Strategie der Stämme, ihre Macht gegenüber den Autoritäten zu demonstrieren, indem sie Unsicherheit und Angst verbreiteten, zum anderen generierten sie dadurch ihr Einkommen. Ziel von Angriffen waren dabei nicht selten dezidiert schiitische Pilger, was auch der Eindruck von ʿAṣmat as-Salṭana auf der Strecke zwischen Mekka und Medina ist, als ein Mitpilger überfallen und von zwei anderen Männern gerettet wurde: „Stellt euch vor, wie sehr sie Schiiten hassen, dass sie diese armen Leute sogar töten würden." [AS 363][1117] Alle drei Pilgerinnen berichten von Überfällen, von denen sie entweder gehört hatten, oder die in ihrer unmittelbaren Umgebung stattgefunden haben. Auch während der Ḥaǧǧ waren Pilger nicht sicher. ʿAlaviyya Kirmānī berichtet von einem Überfall auf Araber in Minā. Obwohl die Zelte dicht beieinander aufgeschlagen waren, wurden sie ausgeraubt und fünf von ihnen getötet, ohne dass andere Pilger etwas mitbekamen. Der Scherif von Mekka schickte daraufhin Soldaten, die 30 bis 40 Leute festnahmen. [AK 69] Während Sakīna Sulṭān aufgrund der schlechten Sicherheitslage auf dem Hinweg die Route über den Ǧabal meiden musste, ist auffällig, dass die Reisen über den Ǧabal, der in vielen Berichten als gefährlich eingestuft und teils

[1116] Siehe auch Dusend (2013).

[1117] Über die Tötung von Schiiten, bzw. über die besondere Gefahren dieser Reise für diese Glaubensgemeinschaft berichten auch andere Reiseberichte aus dieser Zeit. Siehe näher Kapitel 4.

von den Autoritäten für Pilger geschlossen wurde, scheinbar ohne Zwischenfälle verliefen. ʿAlaviyya Kirmānī berichtet lediglich von Männern des Amīrs, die Schutzzölle verlangten, die jedoch wahrscheinlich die Sicherheit der Pilger garantieren sollten.[1118] Es war vielmehr die Strecke zwischen Mekka und Medina, auf der die drei Frauen von Zwischenfällen berichten. ʿAṣmat as-Salṭana bringt diese abweichende Gefahrenlage zur Sprache, indem sie ihr Unverständnis darüber äußert, dass der Ǧabalweg in den Reiseberichten als gefährlich und problematisch für Pilger eingestuft würde. Es sei vielmehr die Strecke zwischen Mekka und Medina, deretwegen man sich sorgen müsse. [AS 373]

Die permanente Mobilität barg auch aus unterschiedlichen Gründen die Gefahr, den Anschluss an die Karawane zu verlieren, wie ʿAṣmat as-Salṭana mehrfach berichtet. [AS 349, 353, 358]. Dies war zum einen lebensbedrohlich aufgrund von Überfällen, zum anderen waren diese Pilger dadurch in der Regel orientierungslos und von jeglicher Hilfe und Versorgung sowie von jeglichem Schutz abgeschnitten.

Auch für die Karawanen in denen Sakīna Sulṭān reiste, ging von den Stämmen und Kriminellen eine hohe Gefahr aus. Sie muss diese Erfahrung allerdings nicht in ihrer unmittelbaren Gruppe machen, sondern berichtet von den Überfällen auf andere Pilgergruppen, von denen sie gehört hatte. [SaS 32, 124]

Die hier skizzierte physische Dimension des Reisens, zu der Erschöpfung, Krankheit, Leiden etc. gehört, verleiht der Reise einen Realismus und somit Authentizität, die Ziel einer Reisebeschreibung ist – die Leserschaft kann „nachfühlen“, wie es der Reisenden ergangen sein muss. Zudem erwirkt die Auswahl dieser Themen und die Art ihrer Darstellung, eine Aufwertung des Berichts, schließlich wird der Eindruck erweckt, die Reisende, bzw. die Autorin opferten sich trotz dieser Umstände auf und hielten ihre Erfahrungen für die Rezipienten fest.[1119]

[1118] Siehe hierzu auch Kapitel 4.

[1119] Siehe hierzu auch Agai (2013: 53).
Entgegen der hier dargestellten Interpretation dieses Aspekts der Berichte, sieht Bachtin in den Klagen und Beschwerden der Autorinnen eher eine „auto-therapeutische Absicht“. Vgl. Bachtin 2023: 162.

7.1.4 Vermittlung von Fremdbildern

Alterität und der Umgang mit dem Fremden, ein oftmals proklamiertes Kernthema von Reiseberichten[1120], spiegelt sich auch in den drei vorliegenden Texten wieder. Aufgrund der geographischen Umstände der Reisen äußern sich alle drei Pilgerinnen häufig über „Araber" und „Sunniten" in Abgrenzung zum Eigenen, schreiben aber auch über weitere Gruppen wie etwa die Europäer oder anderen Iraner.

Alle drei Frauen zeichnen ein vornehmlich negatives und pejoratives Bild von Arabern, in der Regel im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen im Umgang mit den Organisatoren oder Dienstleistern während der Reise, die sich aus ihrer Sicht nicht angemessen verhielten oder sie gar ausbeuteten und die Reisemodalitäten verschlechterten.[1121]

ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān beispielsweise ergänzen bei der Erwähnung eines Arabers oftmals beleidigende Adjektive wie Bastard [auch: verdammt, pers. *pidarsuḫta*[1122]], mit entblößtem Hintern [pers. *kūn-i birahna*], oder Rattenfresser [pers. *mūš-ḫūr*]. [AK 67, 88, 99, 101; SaS 38] Sakīna Sulṭān teilt ihrer Leserschaft auf dem Weg nach Jidda ganz offenkundig ihre Meinung über Araber mit, indem sie konstatiert, begonnen zu haben, sie zu hassen. [SaS 84] Die Personifizierung ihrer Antipathie erfolgt mit ihrem Urteil über den Amir des Ǧabals. Er sei ein schlechter Mensch, sehe schlecht aus, sei dreckig und schlecht in seiner Erscheinung. Sie fragt sich in diesem Zusammenhang, wie Gott nur so einen schlechten Araber Amīr des Ǧabals werden lassen konnte und bedauert, dass man solch einem „vergammelten Araber" diesen Titel gegeben hatte. [SaS 104] Neben dem Attribut „stinkend" verwendet sie im Zusammenhang mit der Bezeichnung „Araber" außerdem „mäusefressend" [SaS 38], dumm [SaS 90], ungezogen [wobei hier eine bestimmte Gruppe gemeint ist [SaS 130]] und erklärt ihr Benehmen als seltsam [SaS 59]. Auch die Männlichkeit arabischer Jünglinge stellt sie an einer Stelle derjenigen von Iranern gegenüber. Zur Beschreibung einer Wiese vergleicht sie das lichte Gras mit dem lichten Bart arabischer Jünglinge. An anderer Stelle sei die Wiese jedoch dicht, wie der Bart von Iranern. [SaS 64][1123]

[1120] Eine äußerst erwähnenswerte, ausführliche Untersuchung zum Umgang mit der Konstitution und Reproduktion von Fremdbildern anhand eines osmanischen Reiseberichts über London nimmt Veruschka Wagner in ihrer Dissertation vor. Vgl. Wagner 2016. Siehe außerdem: Agai et al. 2013: hier vor allem der zweite Teil "Writing on Self and Other – a closer look"; Alam und Subrahmanyam 2007; Harbsmeier 1994.

[1121] Bachtin führt in diesem Zusammenhang richtig an, dass neben dieser herabwertenden Darstellung auch Angst vor dieser Gruppe eine Rolle in den Ausführungen spielt. Vgl. Bachtin 2023: 171.

[1122] Wörtl.: dessen Vater [in der Hölle] brennt. Vgl. Steingass 2000.

[1123] Siehe zur Darstellung der „Araber" und zu ihrer arabophoben Haltung ebenso Bachtin (2023: 170-174). Bachtin stellt ebenfalls heraus, dass „Araber" in diesen Texten Gegenstand von Angst waren und als

Auch ʿAṣmat as-Salṭana vermittelt ein negatives Bild der Araber, die sie einmal abwertend als Wüstenaraber [pers. *arab bādiya-nišīn*] [AS 360] bezeichnet und damit auf ihr mangelndes Wissen über eine bestimmte Frucht, die es in Iran gibt, abzielt. Ein anderes Mal stellt sie sie als unhygienisch, nicht auf Reinheit achtend dar. So hält sie fest, dass „die Araber" [im Text: dieses Volk; pers. *īn ṭāyifa*] sich nicht um Reinheit scherten, sondern dort urinierten, wo sie sich auch der rituellen Waschung unterzögen. Darüber hinaus liefen sie am Abort barfuß herum und gingen dann dreckigen Fußes in den Ḥarram. Durch diese Beschreibung, gerade bezugnehmend auf die rituelle Waschung vor dem Gebet, bzw. den Besuch im Ḥarram des Propheten [gemeint ist in Medina], provoziert sie bei ihrer Leserschaft Abneigung und Abscheu. Durch die Betonung der Unreinheit wird vorausgesetzt, dass ihre Leserschaft sich dahingegen korrekt verhält und die Reinheitsgebote einhält. Die Autorin bedient zudem plakative Stereotype, die ihre Leserschaft ggf. auch nicht anders erwartet. Sie verstärkt diese Gegenüberstellung zwischen der Zuschreibung des Fremden in Abgrenzung zum Eigenen mittels einer Retrospektive, in der sie sich auch auf eine Szene in Medina bezieht. Sie wirft „ihnen" vor, die „unglückseligen Iraner" [pers. *ʿağam-i bīčāra*], d.h. ihr kollektives Selbst, aus dem Ḥarram geworfen zu haben, obwohl – und dies ist impliziert – diese sich, auf die Reinheit bezogen, korrekt verhielten. [AS 380]

Eine Kontrastierung des Fremden gegenüber dem Eigenen findet auch in Abgrenzung zu den Europäern statt. ʿAṣmat as-Salṭana beispielsweise hält ihre Beobachtungen während der Schiffsreise fest, auf der sie auf Europäer trifft. Dabei wird das Kollektiv der Europäer nicht herabgesetzt, sondern im Gegenteil dem Eigenen gegenüber positiv hervorgehoben. Bezogen auf den europäischen Kapitän des Schiffes und seiner Crew, die ihrer Beobachtung zufolge unentwegt im Einsatz sind, hebt sie zunächst einmal die Eigenschaften Fleiß und Unermüdlichkeit hervor. Ihre Bewunderung für den Einsatz der Crew vermittelt die Autorin durch einen Vergleich mit dem Verhalten der eigenen Gruppe, welches sie zusätzlich noch ins Lächerliche zieht:

> Von abends bis morgens war der Kapitän wach. In seinen Augen existiert kein Schlaf. Wenn einer im Königreich Iran eine Nacht ohne Schlaf bleibt, gibt es 1000 Stöhnen ah und oh. Wo immer sie einen Platz finden, fallen sie hin, wie Tote. Diese Leute [die Crew] jedoch fallen weder irgendwo um, noch setzen sie sich irgendwo hin, um sich auszuruhen. Sie sind unentwegt in Bewegung. [AS 385]

dumm dargestellt werden. Neben Afrikanern und Indern werden sie oft auch als Schwarze bezeichnet. Siehe hierzu näher Bachtin (2023: 172-174).
Allerdings fokussiert er sehr auf die Beschreibungen ʿAlaviyya Kirmānīs und Sakīna Sulṭāns.

Auch Höflichkeit und Rücksicht werden am Beispiel des Verhaltens des Kapitäns thematisiert und die Europäer betreffend positiv hervorgehoben, indem die Autorin es mit dem Verhalten von Iranern kontrastiert. Der Kapitän sei höflich und störe ihre Ruhe nicht, obwohl ihre Kabine direkt neben dem Steuerstand sei. Dahingegen erfahre sie Rücksichtslosigkeit und unhöfliches Verhalten von den eigenen Leuten [pers. *ahl-i mamlakat-i ḫūd-i mān*]. [AS 387] Dieses *othering* funktioniert in beiden Zusammenhängen anders herum: die Autorin stellt das kollektive Eigene kritisch bzw. negativ gegenüber dem europäischen Anderen dar und reiht sich damit in einen Diskurs ein, der nicht nur im Iran, sondern auch in anderen Regionen, die unter europäischen Einfluss standen, geführt wurde.[1124]

Eine weitere Abgrenzung erfolgt entlang religiöser Zugehörigkeit.[1125] ʿAṣmat as-Salṭana betont während ihrer Schifffahrt auch die Toleranz oder zumindest Indifferenz der mitreisenden Europäer [pers. *farangī*] und Nichtschiiten [pers. *ḫāriǧ maḍhab*[1126]], die sich während der Geißelung einer Gruppe von schiitischen Pilgern nicht um diese Szene kümmerten. Ihrer „Toleranz" stellt sie die „Respektlosigkeit" der arabischen Sunniten in Medina gegenüber, die während der Trauerrituale im Gedenken an den Märtyrertod Ḥusayns [pers. *šab-i qatal*[1127]] in ihren Häusern Tamburine schlugen und jubelten. Zudem traute sich ihrer Aussage nach in ihrer Gegenwart niemand, den Namen Ḥusayns zu erwähnen. Diese „Araber" [pers. *aʿrāb* oder *īn ṭāyifa*] seien deshalb schlechter als Juden und Ungläubige. [AS 389] Diese Darstellung verfolgt verschiedene Ziele. Zunächst einmal stellt sie hier zwei Kollektive – die Europäer und die Araber – gegenüber und nimmt eine Beurteilung ihres Verhaltens vor. Daneben zeigt die Autorin die Probleme auf, denen sich Schiiten während ihrer Pilgerreise häufig gegenübersahen.[1128] Auch andere Reisende berichten, wie in Kapitel 4 ausgeführt, von gezielten Übergriffen auf Schiiten und die Empfehlung, sich in bestimmten Situationen nicht als dieser Konfession zugehörig zu

[1124] Siehe zum Osmanischen Reich beispielsweise Agai (2010a und 2010b).
[1125] Siehe hierzu ausführlicher Bachtin 2023: 166-170. Neben dieser religiösen Abgrenzung zum Fremden oder Anderen behandelt Bachtin in seinem Artikel die ethnisch-linguistische Zugehörigkeit sowie ihre Identität als Frauen in Abgrenzung zu anderen enthnisch-linguistischen Gruppen und Männern in ihrem Umfeld. Vgl. Bachtin 2023.
[1126] Wörtlich: sich außerhalb der Religion, des Glaubens befindend. Vgl. Junker und Alavi 2002. Mit *maḍhab* werden die islamischen Rechstschulen bezeichnet, in diesem Fall die schiitische.
[1127] Wörtlich: Abend des Tötens.
[1128] Auch Bachtin (2023) befasst sich mit der eigenen Fremdheit der Frauen während ihrer Reise, die in dieser Situtaion zur religiösen Minderheit der Schiiten gehörten. Dieses „othering" stellt in den Texten Bachtin zufolge das negative Bild dieser Frauen von Sunniten dar, die diese vor allem als religiös unrein bezeichnen und sie als Gruppe darstellen, die aus ihrer Sicht religiöse Prinzipien missachteten und als Bedrohung für Schiiten während ihrer Reisen erwähnt werden. Vgl. Bachtin 2023: 167-170.

erkennen zu geben. Nicht zuletzt erzeugt die Autorin durch den eigentlichen Gegenstand, nämlich dem Umgang mit Schiiten und somit des Kollektivs, dem sie offensichtlich zugehörig ist, eine Identifikation zwischen dem Leser und ihr selbst als Reisende, die im Begriff war, wieder nach Hause zu kommen.[1129] Sie stellt eine Verbindung zum heimatlichen „Wir"[1130] her, was Caspar Hillebrand in seiner Analyse eines osmanischen Reisetextes als Strategie „zur Reaggregation in die Gesellschaft und/oder narrativen Verarbeitung einer Entfremdungserfahrung"[1131] deutet.

Auch die anderen beiden Reisenden nehmen Abgrenzungen auf konfessioneller Ebene vor. Sakīna Sulṭān beispielsweise erwähnt in Iran auf dem Weg in den Irak, man sage, dass die Leute an dieser Station ʿAlīallāhī seien. Sie veranlasste deshalb, vor Ort nichts einzukaufen. Selbst von dem Brot, das bereits dort erworben worden war, wollte sie nichts zu sich nehmen. [SaS 43][1132] ʿAlīallāhī ist eine – möglicherweise pejorative – Fremdbezeichnung für die schiitische, hauptsächlich in Westiran lebende Sekte der Aḥl al-ḥaqq (arab., Anhänger der Wahrheit). Die Bezeichnung ʿAlīallāhī spielt auf die vermeintliche „Vergötterung" ʿAlīs an,[1133] was ganz offensichtlich im Umfeld Sakīna Sulṭāns, das eindeutig imamitisch geprägt war, sogar als häretisch aufgefasst wurde. Mittels dieser Passage erhöht sie nicht nur ihre Identität als Zugehörige der imamitischen Lehre und wertet die Gruppe der „Anderen" ab. Anhand ihrer Formulierung „man sagt, dass" lässt sich ablesen, dass sie hierbei eine verbreitete Meinung reproduziert und durch die Aufbereitung mittels der Beschreibung ihrer eigenen Haltung und ihres Verhaltens für ihre Leserschaft diese Abneigung weiterhin tradiert. Ihre Reproduktion beruht dabei auf dem Vorurteil, sie seien Anhänger der Göttlichkeit ʿAlīs, was laut Heinz Halm so nicht zutraf.[1134] In Bezug auf die Funktion des Berichtes als Reiseführer erscheint diese Passage wie eine „Warnung" an zukünftig Reisende und lässt zudem Schlüsse auf die Präfiguration der Leserschaft zu.[1135] Die Autorin muss nicht erklären, weshalb sie dort nichts kaufen,

[1129] Siehe zu dieser Strategie näher Hillebrand (2013), der sich mit narrativen Strategien einer Autor-Leser-Identifikation eines osmanischen Reiseschreibers befasst, und Agai (2010a: 37f.), der sich dabei auf Harbsmeier (1997: 216-220) stützt.
[1130] Agai (2013:48) nennt dies im Zusammenhang mit einem osmanischen Reisenden.
[1131] Hillebrand 2013: 120.
[1132] Siehe auch Dusend (2013).
[1133] Vgl. Halm 1985: 365f.
[1134] Vgl. Halm 1985: 365f.
[1135] Grundsätzlich wird das Bild des Fremden in Reiseberichten nicht neu entworfen, sondern es handelt sich um Vorstellungen, die aus der eigenen Kultur angeeignet und übernommen wurden. Diese Bilder werden somit in variierenden Formen reproduziert. Vgl. Brenner 1989: 15. Andersherum tragen Reiseberichte maßgeblich zu der Ausformung von kollektiven Identitäten bei und (re-)produzieren Vorstellungen von Selbst- und Fremdbildern. Vgl. Nünning 2008: 14.

geschweige denn essen wollte. Die bloße Erwähnung, die Bevölkerung vor Ort gehöre nach Hörensagen den Aḥl al-Ḥaqq an, genügt scheinbar, um ihr Dilemma aufzuzeigen. ʿAlaviyya Kirmānī erwähnt in ihrem Bericht, keinen ʿAlīallāhī in Kirmānšāh begegnet zu sein, womit sie aussagt, dass auch sie sie dort erwartet hat und sie darüber hinaus davon überzeugt ist, sie zu erkennen, falls sie sie sähe. [AK 107] Diese Abgrenzung zwischen dem Selbst und dem Fremden erfolgt hier innerhalb der Grenzen des Qajarenreiches. Sakīna Sulṭān steht mit diesem *othering* nicht alleine, denn auch ʿAṣmat as-Salṭana äußert sich über „andere" Iraner, zeichnet stereotype Bilder und greift damit Vorurteile gegen verschiedene Bevölkerungsgruppen auf. So erklärt sie, dass ein Pilger aus Schiraz, der ausgeraubt wurde, mitten in der Nacht die Diebe verfolgte und von ihnen verprügelt wurde, er habe sich wie ein typischer Schirazi verhalten. Der Leserschaft ist klar, worauf sie anspielt, und versteht, dass sie damit sein törichtes Verhalten kritisiert. [AS 372] An anderer Stelle bezeichnet sie die Iraner, die mit ihr auf dem Schiff sind, als Idioten, weil sie bei der Annäherung eines anderen großen Schiffes in Panik und Chaos gerieten. Unter dieser Gruppe jedoch, der sie sich zurechnet, hebt sie die Leute aus der Provinz Fars negativ hervor, die ein besonderes Potential für Geschrei und Chaos hätten. [AS 384]
Wenn also auch die Darstellung des Fremden in den Aufzeichnungen dieser drei Reisenden nicht dominiert, werden dennoch Abgrenzungen zwischen dem Selbst und dem Anderen vorgenommen, die entlang kultureller, religiöser, nationaler und regionaler Zugehörigkeiten verlaufen.

7.1.5 Touristische Perspektive und Aufgreifen zeitgenössischer Themen

Wenn auch diese Art von Informationen in den drei vorliegenden Berichten nicht dominieren, so findet die touristische Perspektive dennoch gelegentlich Eingang in die Texte. Sakīna Sulṭān gibt eigentlich keine unmittelbar eigenen touristischen Beobachtungen wieder, sondern lediglich Beobachtungen aus der Distanz in Kombination mit Erzählungen von Dritten, wie etwa über die antike Stätte Bistūn [SaS 40] oder die Stadt Beirut. [SaS 82] Dies ist möglicherweise dem Umstand geschuldet, dass sie sich selten aus ihrem Umfeld herausbewegt, wie in Kapitel 8.3 noch erörtert wird. ʿAlaviyya Kirmānī und ʿAṣmat as-Salṭāna hingegen eröffnen etwas häufiger den Blick auf Sehenswürdigkeiten und außerordentliche Unternehmungen. In Bombay schlüpft ʿAlaviyya Kirmānī in die Rolle der Touristin und Entdeckerin. Die Beschreibung ihres

Aufenthaltes von etwa einer Woche in Bombay umfasst ca. sieben Seiten [AK 49-57] und ist damit im Vergleich zu anderen Aufenthalten während ihrer Reise lang, wobei nicht jeder Tag dokumentiert wird. Die Anlage der Stadt und ihre städtebaulichen Veränderungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts zogen feste Grenzen zwischen europäischen/kolonialen und indischen Siedlungen.[1136] Nach dem, was ihr Bericht preisgibt, scheint ʿAlaviyya Kirmānī sich entweder nur im modernen Teil Bombays, der sog. *European Town*, aufgehalten zu haben, oder sie erachtet Erlebnisse in anderen Stadtteilen nicht für erwähnenswert. Ersteres scheint jedoch plausibler, da sie während ihres Aufenthaltes bei sehr wohlhabenden Iranern zu Gast war, die in einem der Bungalow-Vororte Bombays wohnten, und die ihr in Bombay ein touristisches Programm boten. Ihre Schilderungen drücken Erstaunen und große Faszination aus. Wendungen wie: „es ist unfassbar (wunderbar)/unglaublich", oder „man weiß nicht, wo man hinschauen soll, was man sich anschauen soll" durchziehen die Einträge. Diese Aussagen betreffen hauptsächlich den Verkehr – insbesondere die *māšīn*, wahrscheinlich dampf- oder motorbetriebene Kutschen – und die Menschenmassen, die Tag und Nacht aktiv sind. Auch Architektur – vor allem die hohen aus Stein und Holz erbauten Häuser mit den belebten Straßen zwischen ihnen sowie die Vielfalt an Produkten auf den Basaren haben es ihr angetan.

Durch die königlichen englischen Gärten und Museen wanderte sie voller Staunen und Bewunderung für die Artenvielfalt an Pflanzen und Tieren, das Arrangement des Zoos und die Leistung über die Sammlung und Darstellung der Tiere und Gegenstände im Museum. „Wenn man es nicht gesehen hat, versteht man es nicht" [AK 53] drückt ihre Faszination für das zuvor noch nie Gesehene und unbeschreiblich Beeindruckende aus.

ʿAṣmat as-Salṭana liefert zu einigen Gelegenheiten Informationen über Sehenswürdigkeiten, die sie in Iran passierte. Anlässlich ihres Halts in Bistūn merkt sie an, wie bekannt diese archäologische Stätte sei und gibt die in Iran verbreitete Legende wieder, Farhad[1137] habe die Inschriften aus Liebe zu Schirin in den Felsen gemeißelt. Sie rechnet diese Geschichte den Luren[1138] zu, vergleicht jedoch die dortigen Inschriften mit

[1136] Vgl. Chopra 2011: xxii. Chopra zufolge entsprach diese duale Einteilung nicht den hybriden Realitäten der Stadt.

[1137] Protagonist einer persischen Legende, die vor allem durch die Erzählung des Dichters Niẓāmī Ǧanǧavī bekannt wurde. Er tritt in der Liebe um die armenische Prinzessin Šīrīn als Gegenspieler des sassanidischen Königs Ḫusraw II auf. Vgl. ausführlicher Moayyad (1999).

[1138] Volksgruppe in Iran, die vor allem in der Provinz Lūristān angesiedelt ist.

denen von Taḫt-i Ǧamšīd[1139] und kommt zu dem Schluss, dass diese weitaus beeindruckender seien, als die in Bistūn und nimmt somit eine Wertung vor. [AS 345] Auf ihrer Rückreise dann besuchte sie kurz die Ausgrabungsstätte Taḫt-i Ǧamšīd, die antike Residenzstadt Persepolis in der Nähe von Schiraz. Beim Anblick des Komplexes zeigt sie sich von dem Können der Erbauer höchst beeindruckt. Sie bewundert die polierten Steine, die auch nach 2000 Jahren noch strahlten, und beschreibt oberflächlich einige Reliefs. Sie vergleicht auch ihre Beobachtungen der Ausgrabungsstätte mit dem *setting*, dass sie bei einem Besuch 17 Jahre zuvor vorgefunden hatte und entdeckt neue Ausgrabungen. [AS 398f.] Drei Stationen nach Persepolis erreichte sie einen Ort namens Mašhad-i Murǧāb in der Provinz Fārs und berichtet dort von einem Schrein, der Mašhad-i Mādar-i Sulaymān genannt wird. Sie gibt in Kürze die verschiedenen Erzählungen wieder, die darüber herrschen, wem der Schrein gewidmet und von wem er erbaut worden war. [AS 399] In Kāšān schließlich erweckte ein neueres Bauwerk ihre Aufmerksamkeit. Sie beschreibt das safavidische Badehaus Fayn-i Kāšān, erklärt, wie es sein Wasser bezieht, und berichtet von der heilenden Wirkung, die dem dortigen Wasser nachgesagt wird. [AS 405]

Beide Reisende sind auch fasziniert von moderner Technologie und Ingenieursleistungen. ʿAṣmat as-Salṭana berichtet zu Beginn ihres Berichts häufig davon, per Telegraph mit Teheran in Kontakt zu stehen und äußert sich begeistert über diese neue Kommunikationstechnologie: „Es ist eine große Erleichterung für die Menschen, dass man überall voneinander weiß." [AS 343] Auf der anderen Seite löst die Schifffahrt bei ʿAṣmat as-Salṭana auch Faszination für moderne Technologien aus [AS 382-389], die sie mit den Europäern in Verbindung bringt: Gott habe ihnen die Intelligenz gegeben, die See wie das Land zu verstehen und alles zu „bezwingen" [AS 389], was sie wollten. Sie beschreibt die Leichtigkeit mit der sich dieses große Dampfschiff bewegen lässt, mittels eines Vergleichs aus der Reitkunst. Der Steuermann des Schiffes bewege es, wie ein Reiter mittels des Zaumzeugs sein Pferd lenke. Sie geht noch weiter darin zu schildern, dass das Schiff sogar einfacher zu lenken sei, denn oftmals habe der Reiter mit einem ungehorsamen Pferd zu kämpfen. Ihre Faszination für die Leichtigkeit, ein solches Schiff zu steuern, und somit für diese neue Technologie übersetzt sie für ihre Leserschaft in ein Metier, was den meisten entweder aus eigener Erfahrung oder durch Beobachtung bekannt gewesen sein muss.

[1139] Taḫt-i Ǧamšīd bedeutet übersetzt Ǧamšīd's Thron, womit die archäologische Stätte Persepolis gemeint ist. Siehe dazu näher Shapur Shahbazi (2012 [2009]).

Der Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī offenbart vor allem wieder in den Einträgen über Bombay das Interesse der Reisenden an moderner Technologie, Transport und Architektur.[1140] Bereits bei ihrer Einfahrt in den Hafen von Bombay schaute sie begeistert dem Verkehr vor dem Hafen zu und schreibt über die tausenden Schiffe, die in alle Richtungen fuhren. Dieser überwältigenden Szenerie verleiht sie Nachdruck, indem sie ihren Lesern erklärt, man müsse es sehen, um es zu verstehen. Es gäbe so viel zu sehen, dass man nicht weiß, wohin man schauen solle. Gleichzeitig gibt sie zu, es mit ihrem „einfachen Verstand" [AK 50] nicht fassen zu können – obwohl sie ja Augenzeugin ist – und auch intelligente Menschen sich keine Vorstellung von der Arbeit der Europäer machen könnten. Während sie sich hier zunächst abwertet, wird dies sofort wieder relativiert, indem sie das Gesehene als etwas Besonderes deklariert und sie zur einzigen Augenzeugin avanciert, die diese Erfahrung nun mit ihren Lesern teilt. Sie schreibt zudem, vor lauter Eindrücken verrückt zu werden. Nicht nur ihr erging es scheinbar so. Sie bestätigt die Wahrhaftigkeit ihrer Beschreibung durch das Heranziehen der vermeintlichen Erfahrung der anderen: „Alle sind erstaunt und fassungslos." [AK 50] Sie zieht damit eine weitere Autorität zur Verifizierung ihrer Aussage und Beobachtung heran.

In Bombay selbst besuchte sie eine Baumwollfabrik[1141] und erklärt in Kürze das Produktionssystem. [AK 54] Sie widmet sich auch ausführlich der Wasserversorgung der Stadt. Bereits auf dem Weg nach Bandar-i ʿAbbās interessiert sie sich für Wassersysteme, als sie ein mit Brunnen betriebenes Bewässerungssystem namens *gawgird*[1142] beschreibt, das sie in einem Dorf antraf. [AK 44] In Bombay dann beschreibt sie begeistert die moderne Konstruktion, die das Wasser aus einem nahen Reservoir in die Stadt leitete und dort die Häuser an gleich mehreren Hähnen mit Wasser versorgte.[1143] Sie muss Erkundigungen eingeholt haben, um ihren Lesern zu schildern, wie das System von der

[1140] Die Faszination für die Erscheinungen der Moderne teilt ʿAlaviyya Kirmānī mit vielen anderen Reisenden. Nicht nur männliche, iranische Reisende, sondern auch Osmanen und Inder beschrieben in ihren Berichten die Faszination für Modernität. Dabei ging es hauptsächlich um Reisebeschreibungen Russlands und Europas und dem Vergleich der Zielländer mit dem Herkunftsland. Siehe beispielsweise Khosravie (2013a).
Pistor-Hatam (2003) beispielsweise untersuchte die ausführliche Beschreibung des Bombay-Aufenthaltes des iranischen Reisenden Ḥaǧǧī Pīrzāda.

[1141] Indien war Exporteur von Baumwolle, insbesondere von bedrucktem Baumwollstoff, der in Barcelona beispielsweise unter dem Namen *Indianes* bekannt war, selbst nachdem sie in Barcelona hergestellt wurden. Vgl. Green 2013a: 515.

[1142] Es handelt sich um ein Brunnensystem, das von einer Kuh als Zugtier betrieben wird.

[1143] Die Wasserversorgung Bombays wird auch bei Pīrzāda *en detail* beschrieben. Vgl. Pistor-Hatam 2003: 329.

Herleitung über die Verteilung bis hin zum Endverbraucher funktioniert. Generalisierende Aussagen wie „jeder Bungalow hat 20 Wasserhähne, so wie Fabriken, Bazare und Geschäfte“ dürfte dabei eher Ausdruck ihrer Bewunderung, als Ergebnis einer empirischen Beobachtung sein. Auch hier erklärt sie ihren Lesern wieder, dass es niemandem möglich sei, dieses System genau zu erklären. [AK 55] Das Unbeschreibliche beschreibend, wie auch bereits über das Treiben im Hafen, tut sie ihre eigene Faszination kund. Gleichzeitig macht dieses rhetorische Mittel die Autorin zur Augenzeugin und verspricht Authentizität. Letztlich nimmt die Autorin durch diese Strategie auch eine außerordentliche Rolle ein, denn sie ist diejenige, die diese besondere Erfahrung machte. Sie erhält dadurch einen Wissensvorsprung, den sie nun mit ihrer Leserschaft teilt und der ihr Autorität verleiht.

Durch die Auswahl der Informationen, die ʿAlaviyya Kirmānī ihren Lesern präsentiert, zeichnet sie das Bild eines modernen, fortschrittlichen Bombay, voller neuer faszinierender und interessanter Dinge, die zu vermitteln es wert waren. Dabei greift sie gängige Aspekte wie neue Technologien und andere Marker der Moderne auf, die viele männliche Reisende, insbesondere nach Europa, ebenfalls thematisierten und mit ähnlicher Faszination, nimmt man einmal die Eisenbahn, oder eben moderne städtische Wasserversorgung, beschrieben, und die Teil eines gesamten Modernitätsdiskurses im 19. Jahrhundert waren.[1144] Der Eindruck, den Bombay bei ihr hinterließ, schien enorm zu sein, da sie es auf ihrer weiteren Reise immer wieder als Vergleichsgröße im positiven Sinne anführt: wie etwa bei ihrer Ankunft und ihren Aufenthalten in Aden, Jidda und Mekka.

Während sich der zeitgenössische Modernitätsdiskurs relativ betrachtet in der Faszination von ʿAlaviyya Kirmānī wiederspiegelt, zeigt ʿAṣmat as-Salṭana ein Interesse für soziopolitische Verhältnisse in Iran und erinnert dabei an das aufkommende imperiale Narrativ.[1145] Sie erwähnt häufig, wessen Besitz sie gerade passierte, wie etwa kurz hinter Teheran, als sie ihr Lager in einem Garten aufschlugen, der zum Lehn von Anis-ad-Daula gehörte, wie sie schreibt. Aus ihrem Bericht geht auch hervor, dass sie aktiv Informationen über Gebiete und Besitz einholte, wie wenig später, als sie Ruinen sah und erfragte, zu wem sie gehörten. [AS 342ff., 346] Auch auf dem Rückweg von Südiran nach Teheran nimmt sie Erläuterungen vor, indem sie beispielsweise erklärt, dass das Dorf

[1144] Vgl. u.a. Hagg Higuchi 2001, Daniel 2002, Pistor-Hatam 2003, Sohrabi 2012, Khosravie 2013a.
[1145] Siehe in diesem Zusammenhang näher Sohrabi (2012).

„Dalaki“ zu Daštistān gehörte, [AS 393] oder auch wieder, wem ein bestimmtes Dorf in der Nähe von Isfahan gehörte. [AS 404] Die Erklärungen, welches Land wem gehörte und welcher Besitz in staatlicher Hand und welcher bestimmten Personen zugeordnet werden konnte, erinnert an das allgemeine geographische Interesse, das sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Reiseberichten wiederspiegelt. Das „*mapping*“ Irans, an das ʿAṣmat as-Salṭanas Informationen erinnert, gehörte dabei ebenso zu dem erwähnten, aufkommenden imperialen Narrativ, wie das Vermerken von Distanzen und detaillierten Routen.[1146] Ihr „mapping“ geht allerdings auch über Iran hinaus, als sie in Naǧaf wohl eher beiläufig vom Landbesitz eines gewissen Muḥmmad Ismāʿil Ḫān berichtet [AK 352], oder den Übergang vom Herrschaftsterritorium des Ǧabal-Amirs zum Gebiet des Ḥarbī Stammes[1147] auf dem Weg in den Ḥiǧāz beschreibt. [AK 358]

7.1.6 Auslassung von Informationen

Wenn auch die vordergründige Motivation das Pilgern war, ist auffällig, dass das Thema Pilgern und damit verwandte Informationen, wie auch Elton Daniel für einige Berichte konstatiert, kaum Eingang in die vorliegenden Berichte erfährt. Gerade im Vergleich zu anderen Informationen über die Reise, fällt dieser Teil sehr gering aus. Sowohl die Ḥaǧǧ in Mekka als auch die *ziyārāt* zu den anderen heiligen Stätten in Medina und bei den ʿAtabāt werden in Kürze abgehandelt und die vollzogenen Riten nur sehr oberflächlich angesprochen. ʿAlaviyya Kirmānīs Aufenthalt in Mekka erstreckt sich beispielsweise vom 7. Ḏū Ḥiǧǧa bis zum 26. Ḏū Ḥiǧǧa. Da sie sich vor Beginn der eigentlichen Ḥaǧǧ[1148] am 8. Ḏū Ḥiǧǧa im Weihezustand in Mekka befindet, absolviert sie zunächst die *ʿumra*[1149]. Die Riten der Ḥaǧǧ, die bis einschließlich zum 12. Ḏū Ḥiǧǧa andauern, werden von der Autorin auf etwas mehr als einer Seite [AK 68f.] abgehandelt.[1150] Die Einträge spiegeln weder die Details und Dauer der Riten, noch großartige Reflexionen über diese religiöse Pflicht wieder. Sie handeln vielmehr von den Blessuren der Reisenden und dem schlechten Gesundheitszustand ihrer Reisegefährtin, von Menschenmengen und der Sorge darüber,

[1146] Siehe hierzu Sohrabi (2012), sowie ein ausführlicher Überblick in Kapitel 5.
[1147] Die Banū Ḫarb waren ein großer Stamm, die das Gebiet zwischen dem Ǧabal und Medina kontrollierten. Die meisten Reiseberichte bezeichnen sie als Banditen. [AK 358: Fußnote]
[1148] Siehe hierzu ausführlich Kapitel 4.
[1149] Siehe auch hierzu Kapitel 4.
[1150] Die Anzahl der Seiten beziehen sich auf den Umfang in der Edition.

ob ihre religiöse Handlung von Gott akzeptiert würde. Sie benennt lediglich die einzelnen Stationen und in aller Kürze, was sie dort unternahm. Beispielsweise:

> Bis zum Nachmittag blieben wir am ʿArafāt. Am Nachmittag luden wir auf und gingen am Abend in die Mašʿar al-Ḥarām. Dort sammelten wir Steine, am Morgen beteten wir und luden auf. Wir erreichten Minā und stiegen ab. Von dort, wo unser Zelt aufgeschlagen war, bis zu der Entfernung, von der aus man die Steine werfen muss, war es ein halbes *farsaḫ*. Wir sind weiter zu Fuß gegangen und warfen den ersten Stein. Ich kam ins Zelt zurück. Wir opferten [die Schafe]. Möge Gott es akzeptieren. Ich vermisse alle. Heute und heute Abend blieben wir in Minā. Am Morgen des 11. warf ich einen weiteren Stein. Heute Abend luden wir auf und stiegen auf. Wir kamen nach Mekka. Die Ḫānum wurde wieder sehr krank. [AK 69]

Die verbliebenen neun Tage in Mekka werden auf ca. eineinhalb Seiten zusammengefasst und erzählen von den Zuständen der Reisenden und den Erwähnungen von einzelnen *ziyāras* beispielsweise zu den Ḥarams von Ḫadīğa[1151] oder ʿAbu Ṭālib[1152].

Ihr Aufenthalt bei den ʿAtabāt (Naǧaf – Kūfa – Naǧaf – Karbalāʾ – Kāẓimayn – Sāmarrāʾ – Kāẓimayn/Bagdad) erstreckte sich über eineinhalb Monate vom 13. September 1892 bis 30. Oktober 1892. Die Einträge nehmen über 14 Seiten ein, in denen sie festhält, wann und wie oft sie zu welchem Ḥarram und zu welchem *maqām* pilgerte, wann sie wie in welche Stadt reiste, denn schließlich musste sie mehrmals weitere Strecken zurücklegen, wie etwa von Naǧaf nach Karbalāʾ, wofür sie 3,5 Tage benötigte. Sie beschreibt die Vegetation, berichtet über vorhandene Produkte und über sonstige Aktivitäten wie Besuche bei Bekannten, dem Abend bei Mīrzā Šīrāzī oder Einkäufe. Sie klagt über Sarkār Ḫan und Fāṭima und erzählt von Szenen an Feiertagen (z.B. am Gedenktag des Todes von Imām Riḍā) oder Ereignissen an den Schreinen.

ʿAṣmat as-Salṭana berichtet ähnlich über ihre Pilgererfahrungen. Sie reiste am 4. Ḏū Ḥiǧǧa in Mekka an und hatte somit noch Zeit, die *ʿumra* zu vollziehen, bevor die eigentliche Ḥaǧǧ am 8. des Monats beginnt. Grundsätzlich beschreibt auch sie ihren Tagesablauf, der den Ablauf der Ḥaǧǧriten beinhaltet, ohne sie näher zu erläutern. Lediglich einmal erwähnt sie, wie viele *tawwāf* [1153]sie machte und wie viele *šawṭ* diese beinhalteten. Eine Besonderheit ihrer Einträge hier ist, dass sie von einem zeitlich verzögerten Ablauf zwischen ihrer Gruppe, womit höchstwahrscheinlich Schiiten gemeint sind, und sunnitischen Pilgern (pers./arab. *ḥaẓrat-i ahl tasunun*), die scheinbar etwas früher zur nächsten Station aufbrachen, berichtet. Die Einträge von der Ankunft in Mekka bis zum

[1151] Ḫadīğa war laut Überlieferung eine der Frauen des Propheten Muḥammad.Vgl. Buhl und Welch 2012.
[1152] ʿAbu Ṭālib war laut Überlieferung der Onkel des Proheten Muḥammad. Vgl. Buhl und Welch 2012.
[1153] Ein *tawwāf* (arab.) besteht aus der siebenmaligen Umrundung (arab. *šawt*) der Kaaba.

Ende der Ḥağğ betragen in ihrem Bericht zwei Seiten [AS 360f.] In Medina berichtet ʿAṣmat as-Salṭana ebenfalls detailliert über ihren Tagesablauf – wann sie zu welchem Ḥarram, Grab oder Schrein ging, wann sie welche Art von Gebet sprach – liefert jedoch keine Details zu den verschiedenen Aktivitäten. Sie schildert darüber hinaus Beobachtungen zur Umgebung, beschreibt in Kürze die Moschee und betont wie schön Medina sei. Dies alles umfasst in ihrer Reisebeschreibung ca. drei Seiten. [AS 366-368]
Ihr Bericht über den Aufenthalt bei den ʿAtabāt fällt etwas länger aus – ca. sechs Seiten [AS 349-355], obwohl sie nicht lange dort verblieb. Von ihrer Ankunft in Kāẓimayn am 27. September 1880 vergingen bis zur Abfahrt in den Ḥiğāz am 7. Oktober 1880 gerade einmal zehn Tage, in denen sie Kāẓimayn, Karbalāʾ, Nağaf, Kūfa und wieder Karbalāʾ besuchte. Neben den Fahrten von einem Ort zum anderen berichtet sie ihrer Leserschaft von Problemen mit der Unterkunft, beschreibt ihrem Tagesablauf entsprechend die Besuche an den jeweiligen heiligen Stätten, dass sie dort betete und an den Gräbern die *fātiḥa* las und erzählt von Besuchen, Begegnungen und kleineren Zwischenfällen in diesen Tagen. Auch hier dominieren profane Informationen und nicht die rituelle oder spirituelle Sicht auf diese Pilgerorte.
Sakīna Sulṭān machte zweimal Station in Irak, wo sie die dortigen Pilgerorte besuchte. Ihr Aufenthalt auf dem Hinweg dauerte dreieinhalb Monate, die sie auf zwölf Seiten zusammenfasst, d.h. sie nimmt narrativ eine deutliche Zeitraffung vor.[1154] Die verbliebenen Einträge beinhalten hauptsächlich Tagesabläufe, Organisatorisches und Wegbeschreibungen zwischen den einzelnen Pilgerorten. Bezogen auf das eigentliche Pilgern, erfährt der Leser auf diesen wenigen Seiten vor allem von ihrer Ergriffenheit beim Anblick der Schreine und Moscheen. Hin und wieder wird der Besuch im jeweiligen Ḥarram erwähnt. Fromme Aktivitäten wie Riten oder Gebete werden vollkommen aus der Narration ausgeschlossen. Eine Erklärung dafür, weshalb sie kaum Informationen und Erzählungen liefert, gibt sie in Karbalāʾ ab: „Während dieser Zeit bin ich mit dem Küssen der Schwelle [pilgern] befasst [und] schreibe nicht an dem (Reise-)tagebuch [*rūznāma*] weiter. Ich möchte mich ganz dem Pilgern widmen.[1155] Inšāʾallāh werde ich am Tag der Abfahrt [weiter]schreiben.“ [SaS 52] Sie blieb nach dieser Aussage noch sechs Tage in Karbalāʾ und es scheint, dass sie sich auf diese Zeit bezieht, denn der nächste Eintrag beinhaltet die Weiterfahrt nach Nağaf.

[1154] Hinzu kommt, dass in den verschiedenen vorliegenden Ausgaben der Edition sechs dieser zwölf Seiten über diesen Zeitraum fehlen.
[1155] Im Text: Mī ẖāham hama-yi ḫiyālam ğamʿ ziyārat bāšand.

Sakīna Sulṭān traf am 9. November 1880, am 6. Ḏū Ḥiğğa, zwei Tage bevor die Ḥağğ beginnt, in Mekka ein und vollzog zunächst die *ʿumra*, bevor sie die Ḥağğ unternahm. Diese sieben Tage werden auf ca. vier Seiten beschrieben. Die Autorin hält Eindrücke fest, z.B. von den Menschenmassen, die sich von einer Station zur anderen bewegten, skizziert den Tagesablauf und bittet Gott immer wieder darum, ihre religiöse Pflicht anzuerkennen. Wie auch die anderen beiden Autorinnen beschreibt sie den Ablauf der Ḥağğ und benennt somit auch die einzelnen Stationen und Unternehmungen, wie etwa das Werfen der Steine in Minā[1156]. Darüberhinaus erklärt sie hin und wieder, wie viele *šawt* (Umrundung der Kaaba im Rahmen des *tawwāfs*) sie zu welchem Zweck unternahm und berichtet davon, ein Pilgerhandbuch konsultiert zu haben, um die korrekte Zeitplanung einzuhalten. Ihr Aufenthalt in Mekka dauerte noch weitere zwei Wochen an, in denen sie immer wieder von Besuchen im Ḥarram und anderen Pilgerstätten berichtet, aber hauptsächlich Alltägliches wiedergibt. Der Teil über Medina beinhaltet nur die Einträge zum 15. Dezember 1880, dem Tag der Ankunft und dem folgenden Tag. Sie verbrachte insgesamt sechs Tage in Medina, war jedoch krank, so dass sie eine retrospektive Darstellung unter dem Eintrag zum 16. Dezember verfasst. Nach eigener Aussage pilgerte sie nur drei Mal zu den Gräbern der vier schiitischen Imame, einmal zur Masğid al-nabawī (Moschee des Propheten) und besuchte in diesen Tagen das Grab von Ṣadīqa al-Ṭāhira, womit die Prophetentochter Fāṭima gemeint ist. In der Edition macht der Aufenthalt gerade einmal eine Seite aus, bevor sie am 21. Dezember Medina wieder verließ.

Auf dem Rückweg hielt sie erneut bei den ʿAtabāt und verbrachte dort diesmal ca. zwei Monate. Auch diese Berichterstattung ist geprägt vom Rhythmus des Alltags – inklusive der Fahrten zwischen den einzelnen Städten –, in den die Besuche bei den Pilgerstätten eingeflochten sind. Lediglich hin und wieder schreibt sie etwas mehr als Zeitpunkt und zu welchem Pilgerort sie ging, wenn sie etwa ein besonderes Gebet anlässlich des Nawrūz[1157] Festes erwähnt oder *duʿāʾ* (persönliche Fürbitte, oder Dankgebet) erwähnt, die sie sprach. Die letzten Einträge zu Karbalāʾ berichten außerdem über ihre Trauer, diesen besonderen Ort verlassen zu müssen.[1158] Der zweite Aufenthalt im Irak füllt 15 Seiten, wobei die Autorin auch hier beispielsweise in Karbalāʾ festhält, mehrere Tage nicht zu berichten.

[1156] Siehe näher Kapitel 4.
[1157] Iranisches Neujahrsfest vorislamischen Ursprungs, das auf den 20. oder 21. März fällt. Für weiterführende Informationen siehe Cristoforetti (2009).
[1158] Siehe ausführlicher Kapitel 7.2.

Im Vergleich zur gesamten Reise umfassen die Ḥağğ und die *ziyārāt* zu den einzelnen weiteren heiligen Stätten nur wenig Zeit, so dass diese Berichterstattung, die nur ca. zwei Monate umfasst und deshalb auch nur die Chronologie und den Zeitaspekt betrachtet, quantitativ kurz ausfällt, allerdings bleibt mit Blick auf die Funktion des Textes die Frage, weshalb diese Erlebnisse narrativ nicht weiter und stärker herausgestellt werden. Eine mögliche Interpretation wäre, dass es eine Form persischer Pilgerberichte gibt, die gerade diesen Teil, d.h. das Pilgern, die Riten etc. sehr ausführlich behandeln, so dass die Autorin mit Blick auf die Lesererwartung hier von Details absieht.

7.2 Die Berichte als Plattform für den eigenen Ausdruck der Autorinnen

Nachdem nun in Kapitel 7.1 die drei vorliegenden Texte auf die Typologie qajarischer Reise- bzw. Pilgerberichte und deren inhaltliche Charakteristika hin untersucht wurden, gilt es im vorliegenden Unterkapitel komparativ herauszuarbeiten, inwiefern die drei Werke als Plattformen der Autorinnen, sich selbst darzustellen und auszudrücken, zu verstehen sind.[1159] Hierzu wurden drei in den Texten in unterschiedlicher Gewichtung vorkommende Aspekte ausgewählt, die die hier vorgeschlagene erweiterte Perspektive auf diese Texte herausstellen: a) Äußerung von persönlicher Haltung und Kritik, b) Ausdruck von Emotionen und c) Selbstdarstellung. Die Untersuchung dieser drei Aspekte gibt schließlich zudem Hinweise auf den Kreis der intendierten Leserschaft und deren Erwartungen und Akzeptanz bezüglich der Inhalte.

Die Texte geben in vielen Passagen die Gefühlswelt der Autorinnen wieder, sei es bezogen auf die Reise, ihre emotionale Verfassung unabhängig von der Reise, oder, im Zusammenhang mit ihrer Pilgererfahrung, d.h. in spiritueller Hinsicht. Zudem erfährt die Leserschaft auch die Haltung der Autorinnen zu verschiedenen Sachverhalten, sowie von ihnen geübte Kritik. Sowohl die Darstellung von Emotionen als auch Meinungsäußerung und Kritik geben darüberhinaus Aufschluss über ihre Leserschaft und Normen der Gesellschaft dahingehend, was schriftlich in ihren Augen festgehalten werden konnte und was nicht. Sie lassen daher auch vermuten, welchen Einfluss umgekehrt die Leserschaft

[1159] Auch Bachtin schreibt den Berichten zu, nicht nur als Reisehandbuch für zukünftig Reisende zu dienen und den Alltag des Reisens zu dokumentieren, sondern ebenso als Möglichkeit, Gedanken und Emotionen festzuhalten, die oftmals durch derbe Sprache, Ironie und Sarkasmus Eingang in die Texte finden. Vgl. Bachtin: 2023: 162.

darauf hatte, was geschrieben werden konnte und was nicht und inwieweit das Thema Selbstzensur eine Rolle spielte.[1160] Dazu gehört auch ein gesonderter Blick auf die Berichterstattung ʿAlaviyya Kirmānīs über ihren Aufenthalt in Teheran und vor allem in den höfischen Kreisen. In Teheran lernte sie nicht nur viele der Frauen des Herrschers kennen, sondern ebenfalls den Schah selbst. Die Einträge über ihre Aufenthalte in dieser exklusiven Welt sind einige der wenigen Informationen, die uns derzeit über das Leben im Harem und seine Organisation zur Verfügung stehen. Die Perspektive der Kirmānerin ist hierbei besonders interessant und bislang einzigartig, denn die Autorin gehörte nicht zu den permanenten Bewohnerinnen des *andarūn*, d.h. zur Gruppe der Bediensteten[1161] oder zur Gruppe der Frauen, Konkubinen oder weiblichen Verwandten[1162] des Schahs, unterhielt allerdings eine enge Beziehung zu einer der Frauen Nāṣir ad-Dīn Šāhs. Sie gehörte ebenfalls nicht zur Gruppe der Europäerinnen, die Zugang zum Harem hatten und ihre Eindrücke schriftlich festhielten.[1163] Somit erhalten Historiker heute, aber vor allem auch die damalige Leserschaft Eindrücke, die zwar von einer Iranerin festgehalten werden, die jedoch eine außenstehende, exklusive Sichtweise einnimmt.

Die Untersuchung von Selbstdarstellungen ist komplex. Wie in Kapitel 3 bereits ausgeführt, stimmt die Forschung mittlerweile darin überein, dass Reiseberichte neben dem Beschriebenen und dem Zielkontext viel über den Autor bzw. die Autorin aussagen bzw. dessen oder deren Herkunftskontext.[1164] Daneben bietet auch die Untersuchung der Selbstinszenierung der Autorinnen Einblicke in ihre Persönlichkeiten und ihre Wünsche sowohl darüber, wie ihre Leserschaft sie aus einem bestimmten Zweck sehen sollte, wie auch über ihren gesellschaftlichen Kontext. Somit steht ihre Selbstdarstellung im engen Zusammenhang mit den Erwartungen der Leserschaft, die mittels des Textes an eben jene herangetragen wird. Selbstdarstellungen können viele verschiedene Formen annehmen,

---

[1160] Vgl. Vatuk 2015: 36.

[1161] Hier ist der satirische Text *Die Sünden der Männer* von Bībī Ḫānum Astarābādī zu nennen. Vgl. Javadi und Floor 2010. Die Autorin zählte zwar nicht im engeren Sinne zu den Bediensteten des Harems, jedoch war sie auch keine Prinzessin, sondern die Tochter einer Lehrerin im königlichen *andarūn*. Siehe hierzu näher Kapitel 4; Javadi und Floor 2010: Einleitung; Khosravie 2007 und Najmabadi 1993a.

[1162] Der einzige bislang betrachtete Bericht über das Leben im Harem als Mitglied der königlichen Familie stammt von Tāǧ as-Salṭana, eine der Töchter Nāṣir ad-Dīn Šāhs, die ihre Kindheit und Jugendjahre dort verbrachte. Vgl. Tāǧ as-Salṭana 1993. Für nähere Informationen über die Memoiren der Prinzessin siehe Kapitel 5. Der hiesige Bezug auf von Frauen verfasste Texte soll nicht ausschließen, dass auch Männer Zugang zum Harem hatten. Ein Beispiel für eine Überlieferung hinsichtlich Nāṣir ad-Dīn Šāhs Umgang mit seinen und fremden Frauen sind die Erinnerungen Dūst ʿAlī Ḫān Muʿayyir al-Mamāliks (1390[2011]).

[1163] Zu den Berichten von Europäern siehe Kapitel 5.

[1164] Kapitel 8 wird sich noch den Themen Mobilität und (Interaktions-)Räume widmen, die das Verständnis der Autorinnen und durch deren Präfiguration auch die Normen der Gesellschaft aus der sie stammen, offenlegen.

da der Erzähler – in diesen Fällen die Erzählerin – seine erlebte Erfahrung selektiv wiedergibt, d.h. eine Auswahl trifft, die er präsentieren möchte, und durch die Erzählung seine soziale Identität platziert.[1165] Dabei ist zu beachten, dass Selbstrepräsentation so erfolgt, wie es der Autor – in diesen Fällen die Autorinnen – kann und wünscht. Es ist demnach freilich nicht „die" Wahrheit, sondern vielmehr die eigene Wahrheit des Schreibenden oder eine Variante dessen, sofern keine absichtliche Täuschung vorliegt.[1166] Zur Untersuchung dieses Aspekts sind die Auswahl der Informationen von Belang, sowie die narrativen Strategien, die genutzt werden, um das intendierte Bild zu vermitteln. Die Frage lautet demnach: Welches Bild wird mittels welcher Strategie vermittelt? Der vorliegende Quellenkorpus weist unterschiedlich gestaltete Selbstdarstellungen auf insofern, als die Autorinnen die Darstellung ihrer eigenen Person intendierten oder implizit mitdachten.

7.2.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana

Position und Kritik

Der Text von ʿAsmat as-Salṭana hebt sich von den anderen beiden Texten vor allem durch den in 7.1 bereits thematisch angesprochenen Schwerpunkt auf soziopolitische, ethnographische Informationen über Iran ab. Dieser Themenkomplex geht einher mit dem Aspekt der Meinungsäußerung, denn die Autorin kritisiert relativ offen soziopolitische Missstände. Hauptgegenstand ihrer Kritik oder ihrer Meinung, die sie bezogen auf Iran zum Ausdruck bringt, gilt der lokalen Politik und dem Engagement der Herrschenden. Zu Beginn ihrer Reise, kurz hinter Teheran zwischen Rubāṭ Karīm und Ḫān Ābād (südl. von Teheran), erregten verfallene Gebäude am Rande des Weges ihre Aufmerksamkeit. Sie erkundigte sich nach ihnen und erfuhr, dass es staatlicher Besitz (Kronland, pers. *ḫāliṣa*) war. Sie merkt entrüstet an, es sei seltsam, dass der Gouverneur den staatlichen Ländereien keine Aufmerksamkeit schenkte. [AS 342] Auch an lokalen Regenten (pers. *Ḥākim*) übt sie Kritik daran, wie sie mit dem unter ihrer Verantwortung stehenden Land umgingen. In Bistūn wundert sie sich mit den Worten „es ist seltsam", dass der dortige Ḥākim das Potential, vor allem mit Blick auf die günstigen Wasserressourcen der Gegend, nicht nutzte, denn aus ihrer Sicht hätte er Gärten und

[1165] Vgl. Smith und Watson 2010: 18f.
[1166] Vgl. Malhotra und Lambert-Hurley 2015: 23.

Ābadīs anlegen können, die zum einen für den Früchteanbau genutzt werden und zum anderen als Erholungsort für vorbeireisende Pilger dienen könnten. [AS 345] Der Anblick der Menschen in Bistūn, die sie als „arme und dreckige Bauern" beschreibt, „Frauen und Kinder […] schwarz wie Dreck und Tinte" [AS 345], veranlasste sie, eine Lösung für diese Einwohner zu finden, deren Armut bekannt sei. Ihr Vorschlag, der indirekt die Macht des Schahs anspricht, ist, dass es den Menschen gut ergehen würde, wenn der Monarch für ein oder zwei Jahre Gnade walten ließe und ihnen einen (Steuer-)erlass gewähren würde. Zusätzlich solle er veranlassen, dass der Gouverneur seine Arbeit erledige. Die scheinbar untragbaren Bedingungen, die sie dort kritisiert, werden umso skandalöser dadurch, dass sie diesen Gedankengang mit folgenden Worten abschließt: „Man muss Gott jede Stunde tausend Mal danken, dass er uns nicht in die Lage dieser Kreaturen gesteckt hat". [AS 345] Sie bringt in dieser Passage somit nicht nur ihre Kritik zum Ausdruck, sondern auch ihr Mitleid mit diesen Menschen, deren Misere sie versuchen wolle zu lindern. Dabei bringt sie ihre Kritik offen, wenn auch nicht anprangernd, sondern lösungsorientiert an.

Auf ihrer Rückreise, die sie durch Süd- und Zentraliran nach Teheran führte, findet sie jedoch auch Worte des Lobes für die Regierung. Nahe Kamārağ in der Provinz Fārs, auf einer Strecke, die als sehr unsicher galt, weil die Landbevölkerung es auf die Güter der Karawanen abgesehen hatte, richtete die Regierung ihrer Information nach auf Geheiß des Schahs und Muʿtamad ad-Daulas hin einen Militärposten ein, der die Karawane vor Ort beschützten sollte. Der Weg war durch ihre Anwesenheit sicher genug, um die Güter draußen zu lassen, selbst wenn die Karawanenmitglieder in die Karawanserei gingen. [AS 395]

Kritik übt sie auch an der Organisation der Reise, d.h. konkret den unmittelbaren zuständigen Reisebegleitern, wie auch den politischen Rahmenbedingungen und Akteuren, die für die Pilger verantwortlich waren. Sie vermittelt ihrer Leserschaft narrativ unverblümt ihren Ärger und ihre Unzufriedenheit über die von ihr erlebten Missstände, von denen sehr viele andere Pilger auch betroffen waren.[1167] Ein Teil ihres Unmutes galt den Kameltreibern und Pilgergruppenführern. Sie wirft ihnen oftmals Unfähigkeit, Gleichgültigkeit und vor allem unverschämtes Verhalten vor. So kamen die Pilger durch die Schuld der Kamelführer auf dem Weg von Medina nach Jidda von der ursprünglichen Strecke ab. Ihre Unfähigkeit demonstriert sie mittels eines rekonstruierten Dialogs unter den Treibern, nachdem sie ohne Ergebnis scheinbar die

[1167] Siehe Kapitel 4 der vorliegenden Studie.

Gegend erkundet hatten: „Einer sagt: Es ist das Meer. Ein anderer rief: Es ist Schlamm. Nach einer Weile schließlich wurde klar, dass es Regenwasser war.“ [AS 374] Die Wiedergabe des Rätselratens und das tatsächliche Ergebnis, dass es sich um Regenwasser handelte, stellt die Kompetenz der Reiseleiter in Frage und lässt sie geradezu lächerlich wirken. Diese dadurch kritisierte Unfähigkeit konnte schwerwiegende Folgen für die Sicherheit der Pilger haben, denn sie setzten die Pilger der Gefahr aus, ausgeraubt zu werden, was auch geschah. Doch es gelang den Treibern weiterhin nicht, den richtigen Weg zu finden. Die Pilger waren darauf angewiesen, den Treibern zu folgen, und gelangten an einen Ort, der nicht einmal frisches Wasser hatte. ʿAṣmat as-Salṭana bezeichnet die ganze Situation als Desaster und merkt entrüstet an, dass es nicht mehr in ihrer Kontrolle sei, darüber zu schreiben. Ihre Abneigung den Treibern gegenüber spiegelt sich auch in den Bezeichnungen wieder, die sie für sie findet: sie seien „Gottlose“ [AS 374], d.h. keine guten Muslime und „schwarze Sklaven“ [AS 372], womit sie wahrscheinlich abwertend auf die dunkle Hautfarbe arabischer Beduinen abzielt, die in der Regel zum Kreis der Kamelführer gehörten. An anderer Stelle bezeichnet sie sie als „schwarze, verrückte Treiber“ [AS 373], in deren Hände sich niemand mit gesundem Menschenverstand freiwillig begeben würde.

Sie weiß auch detailliert um die Ausbeutung der Pilger durch die Kamelführer und andere Dienstleister. Ihre Wut darüber lässt sie in einem Schwall von Verfluchungen des Scherifen aus und entsetzt sich pauschal, wie schon in Kapitel 7.1 angesprochen, über das hygienische Verhalten der Araber, zu denen sie gehörten. Sie bekannten sich zwar zum einen Gott, d.h. ihre Selbstzuschreibung ist Muslim, jedoch entrüstet sich die Autorin darüber, dass sie unhygienisch seien und die daraus resultierende Unreinheit mit in den Ḥarram trugen, den sie mit ihren verunreinigten Füßen betraten. Statt sich darum zu kümmern, warfen sie lieber die „armen ʿAǧamīs“, das heißt sie und Ihresgleichen aus dem Ḥarram. [AS 379] Ihre Kritik funktioniert irrational, denn durch die pauschale Verurteilung der Araber, die sich auf religiös-rituelles Fehlverhalten bezieht, erwirkt die Erzählerin bei ihren Lesern Missbilligung und rechtfertigt damit indirekt die Kritik an ihnen. Zudem erwirkt sie durch die Beschreibung des Verhaltens „dieser Gruppe“ „ihrer Gruppe“ gegenüber die Identifikation der Leserschaft mit ihr und ihrer Meinung, da diese ebenfalls zu den „Aǧamīs“ gehörten.

Auch ein iranischer Pilgerbegleiter namens Naṣīr al-Mulk stand in ihrer Kritik. Als sie in Badar-i ʿAbbās anlegten, verschwand er für einige Tage an Land, aus Angst, so die Autorin,

die Pilger könnten sich über sein schlechtes Verhalten ihnen gegenüber beschweren. Er dachte wohl, so ihre Vermutung weiter, dass man ihn in Ruhe ließe, wenn erst einmal die Ḥaǧǧīs in alle Winde verstreut aufgebrochen seien. [AS 388]

Doch neben dieser Kritik, die diejenigen Missstände betrifft, die durch Personengruppen hervorgerufen wurden, mit denen sie direkt in Kontakt stand, gilt ihre Missbilligung auch den Verantwortlichen aus der Politik und der höheren Administration, d.h. der Regierung und den Konsuln. Sie nutzt unter anderem einen Vorfall auf der Strecke zwischen Rābiġ und Jidda und leitet ihre Anekdote, die in einer eindeutigen Kritik an der Politik und wieder an den Kamelführern mündet, mit einem Vergleich ein. Sie nutzt den schlechten Ruf, den der Ǧabal-Weg aufgrund von einer Vielzahl an Berichten hatten. ʿAṣmat as-Salṭana jedoch hält nicht an diesem Topos fest, sondern vertritt die Meinung, dass es solch ein verantwortungsloses Verhalten seitens der Organisatoren, von dem alle Leute in ihren Büchern schrieben und das der Leserschaft Angst einjagen würde, nicht gäbe. Dieser Vorwurf passe vielmehr zu der Strecke, auf der sie sich gerade befinde, denn dort wurde einem Pilger sein gesamtes Gepäck buchstäblich unter den Füßen weggestohlen. Es sei seltsam, dass die Regierung hier nichts unternähme, sondern eine neutrale Position einnähme und die Pilger diesen Erniedrigungen aussetze. Selbst wenn die Ḥāǧǧīs sich beschwerten, würde sich niemand kümmern und niemand käme zu Hilfe. Die Pilger seien „in der Hand der schwarzen Sklaven [Kamelführer] gefangen". Selbst wenn Pilger auf dem Ǧabal-Weg litten, so gab es doch immerhin jemanden, den man konsultieren könne und der antworten würde. [AS 373f.]

Ihr Ärger gilt auch dem Konsul, der Einfluss vor allem auf die Pilgerpolitik im Ḥiǧāz hatte. So macht sie ihn dafür verantwortlich, dass er die Pilger, besonders diejenigen, die zu Fuß unterwegs waren, und die ihr volles Mitgefühl genossen, in den Händen dieser „idiotischen Schwarzen" [AS 365] und halb sterbenden Kamelen ließ. Gott möge ihn fair dafür richten. An anderer Stelle deckt sie indirekt die Korrumpierbarkeit des Konsuls auf, der nämlich in Jidda durch ein Schreiben veranlasste, dass die Pilger noch nicht ablegen durften. Dies weist auf die Missstände im Pilgergeschäft hin, an dem alle Ebenen der Macht auf Kosten der Ḥāǧǧīs verdienten. An gleicher Stelle kritisiert sie die Dummheit der Pilger, wie sie es darstellt, denen gesagt wurde, dass ein besseres und billigeres Schiff kommen würde. Diese würden dabei schließlich nicht bedenken, dass sie für ihren verlängerten Aufenthalt in Jidda auch zusätzliche Kosten tragen müssten. [AS 380]

Emotionen

Die Berichterstattung über den Anblick der und Aufenthalt an den jeweiligen heiligen Stätten weist keine auffälligen Emotionen seitens der Erzählerin auf. Auch hier sind die Einträge nüchtern und beschreibend. So erzählt sie anhand ihrer Tagesabläufe, wohin sie wann ging und teils auch, welche Gebete oder Koranverse sie rezitierte und wen von ihren Bekannten sie antraf. [AS 354, 366] In Medina beispielsweise berichtet sie von der Anzahl der Minarette und Stockwerke der Moschee und von den Pilgergruppen, die sich hier und da versammelt hatten, um zu rezitieren. Ihre Begeisterung gilt eher dem Wetter, das wie im Paradies sei, oder der Umgebung Medinas, deren Berge grandios seien und dem Betrachter den Verstand raubten. [AS 366] An die Begeisterung von Medina erinnert sie auch noch einmal in Jidda, denn sie wünscht sich, statt in Jidda in Medina festzusitzen und darüberhinaus nochmals dorthin zurückkehren zu können. [AS 376f.] In Jidda misst sie ihrer derzeitigen Situation eine besondere Bedeutung bei, indem sie sich fragt, wo sie ein Jahr zuvor war und in welch besonderer Lage sie sich nun befinde. Sie schreibt in diesem Zusammenhang auch über den Wermutstropfen, nicht weit von Mekka entfernt zu sein, jedoch nicht ein zweites Mal dorthin pilgern zu können. [AS 377] Wenn auch in Mekka und Medina keine spirituelle Emotionalität im Text vermittelt wird, so gesteht die Autorin in Medina dennoch die Bedeutung der Pilgerfahrt für sie ein, denn das Küssen der Schwelle (des Ḥarrams) lasse alle Beschwerlichkeiten während der Reise vergessen. [AS 369] Auch drückt sie immer wieder ihre Dankbarkeit darüber aus, die Gelegenheit dieser Pilgerfahrt zu haben, [AS 351, 366] Äußerungen von Ergriffenheit oder spirituelle Emotionen lassen sich jedoch nicht finden – nicht einmal in Karbalā'. Lediglich Naǧaf entlockt ihr als erster Pilgerort ihrer Reise eine emotionale Äußerung in Form eines Gedichts, das ihr selbst vergegenwärtigen soll, wo sie sich gerade befindet: „Bin ich es oder träume ich nur?" [AS 351] Außerdem zitiert sie den Rechtgeleiteten, der sich zu Naǧaf geäußert hatte: „Der Schrein in Naǧaf ist so schön, sieh nur, welch einen Palast Haydar [ʿAlī] hat, hey Kaaba sei nicht stolz auf dich, jeder hat seinen eigenen Platz." [AS 352] Sie betont mit diesem Zitat ihre schiitische Identität und vergegenwärtigt die spirituelle Bedeutung Naǧafs, selbst im Vergleich mit der Kaaba in Mekka. Ein weiterer Hinweis auf ihre schiitische Identität und der damit verbundenen Emotionalität offenbart sich an ʿĀšūrā' nahe Medina. Ähnlich, wenn auch nicht so verärgert wie Sakīna Sulṭān, reagiert sie empört auf das Verhalten der Araber, denn diese nahmen keine Rücksicht auf diesen besonderen Trauertag der Schiiten, sondern machten Musik und trillerten. [AS

366] Zu ʿĀšūrāʾ, so weiter, sei es nicht angemessen, Laute der Freude auszustoßen und sie hätte sich gewünscht, dass ihr Onkel diese Belehrung vor den Arabern zur Sprache gebracht hätte.

Emotionalität offenbart ʿAṣmat as-Salṭana im Hinblick auf ihr Zuhause, ihre Familie und Freunde. Die Atmosphäre während der Verabschiedung von ihren Freunden (pers. *yārān*) zu Beginn ihrer Reise beschreibt sie als „seltsam" (pers. *aǧab ḥālatī*), denn bildlich gesprochen „weinten Türen und Mauern", was die Autorin narrativ durch die Aussage eines Dichters unterstreicht, wonach selbst der Stein am Tag des Abschieds von Freunden weinte. [AS 341] Der Abschied von Zuhause ist hier, wie auch in den anderen Texten, mit der Emotion Trauer besetzt, die je nach Text unterschiedlichen Ausdruck findet. Interessanterweise stellt ʿAṣmat as-Salṭana ihren Abschied später vom Schrein in Karbalāʾ trauriger dar, als den von ihren Freunden in Teheran, auch wenn die Karbalāʾ- Szene rhetorisch nicht so ausgeschmückt wird, wie die in Teheran, sondern eine direkte Aussage getroffen wird: „Die Abfahrt heute [aus Karbalāʾ] traf mich stärker, als die Abfahrt am Tag in Teheran." [AS 355] Das hier platzierte Eingeständnis passt zur Argumentation der Eigendarstellung als bekennende Schiitin, indem sie dem Abschied von Karbalāʾ und dem damit aus schiitischer Perspektive verbundenen Imam und Märtyrer Ḥusayn emotional mehr Bedeutung beimisst als ihrem sozialen Umfeld. Während Abschiede bzw. der Abschied in Teheran Traurigkeit hervorrufen, beschreibt die Autorin ihre Rückkehr nach Teheran mit anderen Emotionen. Ein Teil ihrer Rückreise war offenbar von Sorgen um den Gesundheitszustand ihres Mannes überschattet, die sie nach eigener Aussage einen Monat lang weder in der Nacht schlafen noch am Tag ruhen ließen. An anderer Stelle nutzt sie wieder eine Metapher und fleht Gott an, sie vor dem „Strudel der Trauer" zu bewahren und sie nicht enttäuscht und hoffnungslos vom Haus Gottes, der Kaaba, nach Hause zurückkehren zu lassen. Die Nachricht über seine stückweite Genesung schließlich brachte ihr etwas emotionale Erleichterung. [AS 397; 407] Die eigentliche Ankunft in Teheran schließlich war von Freude, Aufregung und Dankbarkeit erfüllt, deren Intensität sie ihren Lesern mittels der Strategie der Beschreibung des Unbeschreiblichen[1168] verdeutlicht: „Ich wusste nicht, ob ich mich in der Luft oder auf dem Boden befand [so aufgeregt war ich]. Ich kann es nicht erklären. Meine Schreibfähigkeiten erlauben es mir nicht, zu beschreiben wie [in welchem Zustand] ich die Stadt betrat, und mein Stift vermag

[1168] Dieses narrative Mittel wird in Kapitel 7.3 ausführlich besprochen.

es nicht zu erklären, wie ich den Hof [inneres Gartenareal] betrat. Wie kann ich Gott danken, dass ich so [gesund, lebend] zurückkehrte.“ [AS 407]
Sie ist zufrieden mit der Pilgerfahrt und ihrer wohlbehaltenen Rückkehr, so dass sie nun bereit sei zu sterben. Abgerundet werden ihre Ausführungen mit einem Gedicht, in dem sie zugibt, dass jeder einmal sterben wird, sie jedoch gerade 1000 Mal in einer Stunde stirbt.
Im Verlauf der Reise findet der emotionale Rückbezug nach Hause immer wieder durch Kommentare zum Vermissen von Freunden und Verwandten und die Erinnerung an sie Eingang in die Narration. Das Beispiel im Zuge des ʿÎd al-Mawlid, während dem sie sich in Jidda befand, verdeutlicht dies. Der Gedanke an das Fest erinnert sie daran, dass zu dieser Gelegenheit ihre Freunde und Verwandte im Palast zusammenkamen. Das Bedauern, dieses Jahr, trotz der aus ihrer Sicht wunderbaren Pilgererfahrung, nicht Teil dessen sein zu können, stellt sie narrativ mittels eines Gedichts heraus: „Erzähl allen Vögeln im Garten [die frei sind], eure Begleitung ist in einem Käfig gefangen.“. [AS 377]
Angst ist eine weitere Emotion, die angesichts der Gefahren des Reisens und der Begegnung mit Unbekanntem in den drei Texten mal mehr, mal weniger stark Ausdruck der persönlichen Verfassung der Frauen ist. Im Text von ʿAṣmat as-Salṭana fällt auf, dass die Beschreibung der weiten und allgemein gefährlichen Überlandwege wie zwischen Naǧaf und dem Ḥiǧāz oder zwischen Medina und Jidda – anders als in den anderen beiden Berichten – ohne signifikante Darstellung von Emotionen beschrieben werden. Selbst die Überfälle auf andere Pilger werden fast schon nüchtern geschildert. Angst erfuhr sie ihrer Darstellung nach im Zusammenhang mit ihrer Schifffahrt und den meteorologischen Bedingungen auf See. Ihrer Angst verleiht sie Nachdruck, indem sie ihr Gefühl pauschal auf die anderen Passagiere überträgt und in der ersten Person Plural spricht. „[…] [wir] sehen den Tod 1000 Mal vor unseren Augen“. [AS 386]

Selbstdarstellung

In ʿAṣmat as-Salṭanas Beschreibungen ist keine dezidierte Strategie der Selbstinszenierung zu erkennen, jedoch findet sich auch hier textimmanent eine Selbstdarstellung ihrer Person als Reisende, die sich vor allem durch die Auswahl des Beschriebenen fortwährend beiläufig offenbart, was eine narrative Strategie darstellt. Sie zeigt eine souveräne Frau, die kaum Angst zeigt und das Selbstbewusstsein besitzt, wie in Kapitel 8 noch detailliert erörtert wird, ihre Autorität im Kontext der Reiseorganisation

walten zu lassen, sich innerhalb ihrer sozialen Kreise jedoch den gesellschaftlichen Konventionen angepasst eher zurückhaltend verhält. Die Selbstdarstellung erhält somit eher implizit Eingang in die Narration, d.h. ihre Form der Darstellung erweckt narrativ nicht den Anschein einer dezidierten Agenda, die die Autorin verfolgt. Die Sonderbehandlung, die ihr aufgrund ihrer Seekrankheit auf dem Schiff zuteilwird, als sie in eine andere Kabine direkt neben dem Kapitän verlegt wird, beispielsweise wird beiläufig erwähnt. [AS 383] Zu dieser indirekten Darstellung gehört auch ihr Bekenntnis zum Schiismus.

7.2.2 Ḥāǧǧiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī

Eine ganz wesentliche und herauszustellende Besonderheit des Textes von ʿAlaviyya Kirmānī bildet der Teil über ihren 18-monatigen Aufenthalt in Teheran[1169], der gut die Hälfte der gesamten Aufzeichnungen ausmacht. Bevor hier auf die Funktion des Berichtes als persönliche Ausdrucksplattform ʿAlaviyya Kirmānīs eingegangen wird, gilt es nun zu skizzieren, welche Auswahl an Informationen diese Berichterstattung für ihre potentielle Leserschaft beinhaltet, um dann herauszuarbeiten, inwieweit dieser Teil vor allem bezüglich des Aspekts ihrer Haltung von Bedeutung ist. Die Zeit in Teheran war geprägt von Aufenthalten in den Haushalten der Elite, und sie verkehrte zudem regelmäßig im königlichen Harem.

Bei ihrer Ankunft in Teheran wurde sie zunächst von Ġulām Ḥusayn Ḫān und seiner Frau empfangen, dessen Vater Ibrāhīm Ḫān Ẓahīr ad-Daula war, der zwischen 1801 und 1825 als Gouverneur von Kirmān und Balūčistān fungierte.[1170] Als jedoch Prinz Ḥišmat as-Salṭana[1171] über ihre Ankunft informiert wurde, holte er sie in sein Haus. Durch ihn bzw. seine Tochter, die eine der Zeitehefrauen des Schahs war, erhielt sie Zutritt zum *andarūn*. Des Weiteren schien sie bereits eine starke Verbindung in die royalen Kreise durch ihre Beziehung zu ʿAzīz ad-Daula, der Schwester Nāṣir ad-Dīn Šāhs, gehabt zu haben. Ihr erster Besuch im *andarūn* dauerte 15 Tage, spätere Aufenthalte waren von kürzerer Dauer. Ihr Bericht hält sehr viele Informationen über diese, den meisten Iranern verschlossene,

[1169] Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117-195. Ihr Aufenthalt dauerte vom 15. Dezember 1892 bis zum 28. Juni 1894.
[1170] Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117.
[1171] Gemeint ist wahrscheinlich Muḥammad Ḥassan Mīrzā-yi Ḥišmat ad-Daula, der zu dieser Zeit einer der Militärkommandeure des Gouverneurs von Kirmān Nāṣir ad-Daula war und später Gouverneur der Provinz Balūčistān wurde. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 117.

elitäre Welt bereit – das alltägliche Leben der Frauen, Gepflogenheiten, Feierlichkeiten und andere Anlässe. Die Leserschaft erfährt, welche Frauen im *andarūn* leben und welche Zugang haben, sowie von den Hierarchien und Verflechtungen mit der hofexternen Elite. Auch die Organisation wird gelegentlich angesprochen, wenn es beispielsweise um die Gesundheitsversorgung der Frauen [AK u.a. 140-142, 144] oder die Finanzverwaltung der Harems [AK 164] geht. Genauen Beobachtungen seitens der Autorin unterliegt die Beziehung zwischen den Frauen und dem Schah. Sie hatte mehrmals die Gelegenheit zugegen zu sein, wenn auch der Schah anwesend war. Dadurch gibt sie nicht nur Einblicke in den Tagesablauf des Schahs, sondern auch in seinen Umgang mit den Frauen und deren Verhalten ihm gegenüber. Außerdem weiß sie über die verschiedenen Strategien des Schahs, potentielle neue Gattinnen auszuwählen, zu berichten.

Der Zeitvertreib, dem die Frauen der Teheraner Elite nachgingen, war vielfältig. Der Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī zeigt somit nicht nur ihre Aktivitäten auf, sondern erzählt gleichzeitig von den Gepflogenheiten jenes gesellschaftlichen Umfeldes. Gegenseitige Besuche – wozu auch Krankenbesuche zählten – gehörten zum Alltag, was auch die Kontakte vom *andarūn* nach außen gewährte. Die Autorin wandelte während dieser Monate ständig zwischen diesen beiden Welten hin und her. Sie hatte dadurch Zugang zu den unterschiedlichsten Orten, so dass sie mitunter auch die Architektur nicht öffentlicher Räume beschreiben kann. Dies betrifft vor allem Teile des Gulistan-Palastes[1172] wie etwa den Hofgarten [AK 119] oder die Organgerie [AK 121]. Außerdem gelangte sie durch ihre hohe Mobilität an die verschiedensten Orte innerhalb und außerhalb der Hauptstadt. Dazu gehören das königliche Museum und der königliche Tiergarten, die sie ebenso detailliert beschreibt, wie die Museen in Bombay oder den Dīwānḫāna [AK 137f.]. Sie wurde auf die königliche Pferderennbahn (pers. Bāq-i asb dawānī-yi šāh) mitgenommen [AK 191f.] und verbrachte Zeit außerhalb der Innenstadt wie etwa in Nigāristān [AK 144], Šamirān – der Sommerresidenz der Qajaren [AK 153] – oder fuhr zur Erholung nach Ṭarašt. [AK 136] Aus dem Bericht geht außerdem hervor, dass Pilgern zu nahe gelegenen Schreinen wie der von Šāh ʿAbd al-ʿAzīm in Ray oder Bībī Zubayda [AK 140] eine übliche Aktivität war und neben Ausflügen eine Möglichkeit bot, das gewohnte Umfeld zu verlassen. Außerdem erfährt der Leser, dass der Shah einige seiner Frauen mit nach Niyāvarān, d.h. in die zweite Residenz des Herrschers, nahm. [AK 151]

[1172] Scarce (2001) befasst sich mit der Architektur des Gulistan-Palastes.

Der hauptsächliche Zeitvertreib, bzw. die beinahe als solche zu bezeichnende Aufgabe der Autorin bestand darin, sich im Verlobungs- und Hochzeitsgeschäft zu engagieren. Sie wurde ihren Aufzeichnungen zu Folge gerne als tatkräftige Unterstützung bei der Organisation, wie etwa die Vorbereitung der Mitgift, Einkäufe, Handarbeiten und Vorbereitung der Bräute, sowie für die Ausrichtung der Feierlichkeiten in Anspruch genommen. Zudem hatte sie als ältere, respektable Frau mit besten Verbindungen innerhalb der Elite und gerade zurückgekehrte Ḥāǧǧīya einen gesellschaftlichen Status inne, der sie als adäquate Heiratsvermittlerin qualifizierte und sie dementsprechend nachgefragt war. In ihrer Berichterstattung benennt die Autorin auch Unterschiede in den Bräuchen verglichen mit denen in Kirmān [AK 174f.] Die Feierlichkeiten beschreibt die Autorin oftmals sehr genau. Dies reicht von den Namen der Gäste [AK z.B. 139] über die große Prozession zur Verbindung zwischen der Tochter des Nāyib as-Salṭana [dt.Vizeregent] und dem Sohn des Valīʿahd [dt. Thronfolger] [AK 170f.] bis hin zum Höhepunkt, den Feierlichkeiten für Tāǧ as-Salṭāna, der neunjährigen Tochter des Schahs, zu der die Autorin ihre Leserschaft förmlich mitnimmt. Es wird darüber berichtet, wie die Braut zurechtgemacht wurde, welche Musikgruppen für Unterhaltung sorgten, welche Geschenke überreicht wurden und wer sich die Ehre gab. [AK vor allem 127f. und ab 165] ʿAlaviyya Kirmānī wurde jedoch nicht nur zu diesen freudigen Anlässen gerufen, sondern ebenso zu Trauerfeiern, wo sie beispielsweise die Aufgabe übernahm, *ḫatm* (arab. Totengebet) für den Frauenkreis zu lesen. [AK 156f.] Die letzte, jedoch mit weniger Details von ihr beschriebene Feier, ist die Beschneidungszeremonie von Azīz as-Sulṭān alias Malīǧak. [AK 193f.]

Die Kirmānerin verbrachte zwei Mal den Monat Ramadan und einmal den Monat Muḥarram in Teheran, so dass sie Zeugin der Feierlichkeiten und Bräuche in diesen religiös bedeutenden Monaten wurde. Ramadan war geprägt von gegenseitigen Besuchen zum *ifṭār*[1173], Moscheebesuchen und *taʿziyas*, die reihum in den Haushalten der Frauen stattfanden und zu denen viele verschiedene Frauen eingeladen wurden. [AK u.a. 132, 134f.] An ähnlichen Traditionen nahm ʿAlaviyya Kirmānī im Monat Muḥarram teil. Sie besuchte die Zeremonien, an denen teilweise auch die Prinzen, Würdenträger und Funktionäre teilnahmen [AK 151f.], und ging zu den *taʿziyas* und *riyāż* (pers./arab. sg. rawża, Erzählungen vom Märtyrertod der schiitischen Imame), die die Frauen für sich

[1173] Allabendliches Fastenbrechen nach Sonnenuntergang.

veranstalten. [AK 129ff.; 151ff.] Sie fertigte daneben die Puppe mit an, die ʿUmar symbolisieren soll und schließlich verbrannt wird.

Der *taʿziya*, die in der eigens dafür von Nāṣir ad-Dīn Šāh errichteten Takiyya Daulat[1174] stattfand, widmet die Autorin eine ausführliche Beschreibung. Die staatlichen Passionsspiele fanden Ende des Monats Šaʿbān[1175] statt und versammelten alle gesellschaftlichen Gruppen innerhalb dieses Theatersaals. Die Autorin beschreibt detailliert das schauspielerische Arrangement inklusive Verkleidung, Reittiere, Dekoration und Requisite, die Abläufe und welche Taʿziyas gespielt wurden. Sie erläutert ebenfalls die Platzverteilung im Publikum, denn jeder Gruppe waren bestimmte Ränge und Reihen vorbehalten. [AK 129-131]

Im Hinblick auf fehlende Informationen, zumindest für den heutigen Leser/die heutige Leserin, ist am Teheraner Bericht auffällig, dass ʿAlaviyya Kirmānī sehr viele Namen von Leuten, denen sie begegnet, nennt, diese jedoch nicht näher vorstellt oder spezifiziert. In diesen Fällen muss davon ausgegangen werden, dass diese Personen bezüglich ihrer Bedeutung am oder ihres Verhältnisses zum Hof ihrer Leserschaft bekannt gewesen sein mussten.

Nach diesem inhaltlichen Resümee ihrer Teheran-Aufzeichnungen, widmet sich der folgende Teil dem Aspekt der persönlichen Haltung im Text von ʿAlaviyya Kirmānī.

Persönliche Haltung und Kritik

Das Bemerkenswerte an ihrem Report ist, dass sie sich nicht scheut, Details basierend auf ihren genauen Beobachtungen preiszugeben und ihre Meinung beinahe unzensiert zu äußern.[1176] Dies betrifft hauptsächlich die Frauen des königlichen Harems, den Schah, dessen Beziehung zu den Frauen sowie einzelne weitere Personen wie etwa ʿAzīz as-Sulṭān, den Ziehsohn Naṣir ad-Dīn Šāhs. Diese Aufzeichnungen sind vor allem vor dem Hintergrund zu sehen, dass der Harem weitestgehend von der Öffentlichkeit abgeschirmt war und der königliche *andarūn* Abbas Amanat zufolge als *sanctum sanctorum* galt.[1177] Dieser Mangel an Selbstzensur lässt sich beispielswiese anhand der Direktheit ihrer

[1174] Staatliches Forum, ähnlich eines Theaters, in dem die schiitischen Passionsfeiern veranstaltet wurden.
[1175] Aus dem Bericht erfährt man von insgesamt neun *taʿziyas.* [AK 132]
[1176] Der Herausgeber Ğaʿfariyān bewertet die Aufzeichnung ʿAlaviyya Kirmānīs über ihre Zeit am Hof ebenso insofern als äußerst wertvolle Quelle für diesen gesellschaftlichen Kontext, als dass er ebenfalls nicht von einer nennenswerten Selbstzensur ausgeht – ihre Erläuterungen und Schilderungen seien verhältnismäßig offen. Vgl. Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 13.
[1177] Vgl. Tāğ as-Salṭana 1993: 11.

Meinung und Urteile in Bezug auf den Schah und seine Frauen erläutern. Somit wird der Eindruck gewonnen, dass der Harem zwar physisch von der Öffentlichkeit abgeschirmt war, nicht jedoch zwangsläufig literarisch oder gar was mündliche Überlieferungen betrifft.[1178]

Ihr Urteil über die Frauen des Schahs fällt ambivalent aus. Sie berichtet von einem ihrer zahlreichen Besuche im Harem, während dem sie eine gewisse Zīnat al-Ḥāğğiya erwähnt, die einst im Dienste der verstorbenen Šukūh as-Salṭana stand und nun, seit deren Tod, bei Tāğ ad-Daula lebte. Ihr Urteil über sie fällt sehr milde und wohlwollend aus, was sie mittels eines Vergleichs narrativ vermittelt. Sie stellt Zīnat den anderen Schahfrauen gegenüber. Sie sei fürsorglich und nicht „[…] wie diese Ehefrauen und Frauen des Schahs. Sie ist nicht arrogant und sie ist sehr umgänglich." [AK 156] Während die Frauen hinsichtlich ihrer sozialen Kompetenz an dieser Stelle nicht gerade positiv dargestellt werden, lobt sie hingegen beinahe als Ausgleich in einem Eintrag im Monat Ramadan pauschal die Religiosität und Frömmigkeit der Frauen.[1179] Sie ist Zeugin einer Sitzung der Frauen mit einem Scheich, der zunächst predigt und sich dann mit den Fragen der Frauen zum Fasten und zum Gebet auseinandersetzt. Ihr Kommentar lautet: „Ich schwöre bei Gott, die Frauen des Schahs sind alle gläubig und religiös. Ihr Gebet und Fasten sind korrekt." [AK 184] Es ist allerdings davon auszugehen, dass sie hier ein gängiges narratives Mittel nutzt.

Unter besonderer Beobachtung und Kommentierung jedoch steht die Beziehung zwischen dem Schah und seinen Frauen bzw. deren Verhalten gegenüber dem Herrscher. Sie beobachtet Rivalitäten und das permanente Lechzen nach und Buhlen der Frauen um die Gunst des Ehemannes.[1180] In einem Eintrag fasst sie ihren Eindruck, den sie in den nächsten 15 Tagen, die sie kontinuierlich am Hof verbracht hatte, gewonnen hat, zusammen. Sie gibt damit aus ihrer Perspektive Einblick in die tägliche Routine der Frauen und deren Treffen mit dem Schah. Durch ihren einleitenden Satz inszeniert sie diese Beschreibung für den Leser ähnlich wie ein Bühnenstück: „An diesen Tagen kamen ständig die Frauen des Schahs und ich schaute zu." [AK 119] Danach lässt sie die Leser an ihren Beobachtungen teilhaben: An den Nachmittagen ging man in den Hofgarten des Schahs. Die Erscheinung der Frauen war erwähnenswert, denn sie hatten sich alle mit

[1178] Der Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī ist zwar aufgrund ihrer Perspektive einzigartig, jedoch drangen Informationen über den Harem auch in anderen Berichten aus den Mauern heraus. Für Beispiele siehe Kapitel 5.
[1179] Bachtin (2015) erwähnt ebenfalls dieses von der Autorin gezeichnete Bild: 997.
[1180] Vgl. auch Bachtin 2015: 996.

Schminke und Schals in allen Farben zurechtgemacht. Sie vergleicht sie mit den Engeln des Passionsspiels und geht auch auf die Choreographie ein, denn der Schah schritt während des Spaziergangs vorweg und die Frauen folgten ihm. Nach einer detaillierten Beschreibung des Gartens und der umliegenden Räumlichkeiten berichtet sie, dass die Frauen ihre Gemächer im oberen oder unteren Stock des Gebäudes hatten, manche mit einem kleinen Außengarten. Nach dem Spaziergang, so berichtet sie weiter, ging der Schah zu Amīna Aqdas, aß dann im Divānḫāna zu Abend und kehrte zum Abendessen in den *andarūn* zurück. Für das späte Treffen wechselten die Frauen erneut ihre Kleider – und jede von ihnen versuchte ʿAlaviyya Kirmānī zufolge, besser zu sein als die andere. Der Grund dafür, meint die Autorin, sei die Hoffnung der Frauen, dass der Schah sie für die Nacht zu sich nehmen würde. Während des Abendessens des Schahs waren Anīs ad-Dawla zugegen, die jedoch nichts aß, sowie einige andere unter anderem ʿAzīz as-Sulṭān. Das Abendprogramm sah so aus, dass die Dienerinnen der regulären Frauen, von denen viele *sīġa*-Frauen des Schahs waren, für die musikalische Unterhaltung sorgten, der Schah spielte gelegentlich Klavier und ʿAzīz as-Sulṭān tanzte. Auch die anderen Frauen, ob Prinzessinnen oder nicht, waren anwesend und wurden nach einer Weile in ihre Gemächer geschickt. Die Auswahl des Schahs für diese Nacht wurde von den Eunuchen übermittelt. „Nachdem die Arbeit [dann] verrichtet war, kehrt die Frau alleine zurück, selbst wenn es sich um die Lieblingsfrau Anīs ad-Daula handelt." [AK 120] Zudem wurde der Schah von zwei Kaffeehausangestellten massiert, die in der Regel auch zu einer Kategorie Ehefrau gehörten. Auch am Morgen sind die Frauen wieder an seinem Gemach zugegen, wenn sein Klavierspiel anzeigt, dass er wach ist. Allerdings geht er nun wieder zu seiner Lieblingsfrau Amīna Aqdas, bevor er ins Bad geht, frühstückt etc.

ʿAlaviyya Kirmānī beschreibt hier detailliert, das Verhalten der Frauen gegenüber dem Schah und umgekehrt sowie den Auswahlprozess, wie der Schah sich seine nächtliche Gefährtin aussuchte. Die detaillierte Berichterstattung suggeriert der Leserschaft Authentizität über das Beschriebene und nimmt sie zeitgleich in das Erlebte mit. Die Leser erhalten einen Eindruck von den Räumlichkeiten, Tagesabläufen und Umgangsformen in diesem sehr privaten Umfeld des Herrscherhauses. Allerdings geht die Erzählerin nicht auf jede ihrer Informationen näher ein. So wird nicht näher ausgeführt, was des Nachts im Gemach des Herrschers passiert. Selbstverständlich ist die Autorin nicht anwesend, deutet jedoch das Vorstellbare damit an, dass die Frauen dort ihrer „Arbeit" nachgehen, ohne diese eindeutig zu benennen. Eine eindeutige Erklärung würde wahrscheinlich die

Grenzen des moralischen Verständnisses der Leserschaft überschreiten, weshalb die Erzählerin es hier bei einer Andeutung, die die Leserschaft auch ohne Details versteht, belässt.

An einem anderen Tag ist sie nochmals Zeugin des Verhaltens der Frauen und des Schahs, diesmal in einem semi-öffentlichen Raum. Sie begeben sich zur Moschee Sipahsālār und den umliegenden Geschäften. Die Stimmung wirkt ausgelassen, denn die Frauen werfen sich gegenseitig Stoffe über den Kopf, so dass ihre Tschadors von ihren Häuptern gleiten. Die Autorin bemerkt entsetzt,[1181] dass dies vor den Augen fremder Männer geschah: „Ihre Köpfe waren vor den Augen der Männer unbedeckt/nackt!". [AK 136] Der Schah jedoch – und dies ist alles, was sie über seine Reaktion schreibt – lachte einfach nur, kaufte all den Stoff für die Frauen und sie verließen den Laden wieder.

Auch während des Monats Muḥarram bietet sich eine weitere Gelegenheit, den Schah mit seinen und anderen Frauen während der *taʿziya* im Takiyya Daulat zu beobachten. Der Schah hält sich bei seinen Frauen auf – mal im Raum der einen, mal im Raum einer anderen – und spricht mit seinen Frauen hinter der Fenster-Wabe. Außerdem nutzt der Schah diese öffentliche Veranstaltung, um sich junge Mädchen anzuschauen und ihnen Geld zu geben. Die Leute, so die Autorin wertend, bringen dem Schah ihre Töchter „ohne Scham und zeigen sie her". [AK 135] An zwei Tagen, so schreibt sie weiter, kamen sechs bis sieben Mädchen, die ihm jedoch nicht gefielen. Während die Autorin ihre Beobachtungen wiedergibt, nimmt sie zeitgleich Kritik und Wertung an der „Brautschau" vor, die sie bei zwei weiteren Gelegenheiten missbilligend moniert.[1182] So war sie zur Hochzeit des Nāyib as-Salṭana (Vizeregent) nach ʿĀmiriya (Stadtteil von Teheran) eingeladen und erzählt, wie der Schah dort auf der Feier von Zimmer zu Zimmer spazierte, äußerst liebenswürdig mit den 15 eingeladenen europäischen Frauen umging, und zu den Frauen und Töchtern anderer Leute ging. Bevor er die Feierlichkeit wieder verließ, ordnete er an, eines der Mädchen, das er gesehen hatte und das ihm gefiel, am nächsten Tag in den andarūn bringen zu lassen. ʿAlaviyya Kirmānī kommentiert dies mit einem Sprichwort: „Die Tochter des Geistlichen (pers. *āḫund*) zum Narren halten". [AK 172]

Bereits während der Hochzeit seiner eigenen Tochter Tāǧ as-Salṭana nimmt die Autorin dieses Verhalten des Schahs wahr. Der Monarch kam in den Hof, wo sich alle versammelt hatten und schaute sich wieder die Frauen der Leute an. „Jede," so die Kirmānerin, „die

[1181] Siehe ebenso Bachtins (2015) Verständnis dieser Passage: 995.

[1182] Auch Bachtin versteht die Kommentare der Autorin als Kritik an diesem Verhalten. Vgl. Bachtin 2015: 994.

jung war und schön, fasste er an (wörtlich: streckte seine Finger aus) und sprach mit ihr." [AK 165] Sie beobachtet auch wieder das Verhalten und die Eifersucht unter seinen Frauen, die ihm bei jedem seiner Schritte mit ihren Blicken folgten, „wie besessene Zafars", d.h. schnell, wie vom Teufel gejagt und nahmen es ihm sogar teilweise übel, dass er die Braut, seine Tochter, als sehr schön bezeichnete. [AK 165]

ʿAlaviyya Kirmānī portraitiert durch ihre Beschreibungen und Kommentare nicht nur die Frauen des Schahs und ihr Sozialverhalten innerhalb des Haremsgefüges. Sie zeichnet zeitgleich aus ihrer Perspektive ein Bild vom Herrscher, das sich u.a. durch ihre persönlichen Begegnungen mit ihm ergibt. Ihre erste Begegnung auf einer Gartenparty in der Orangerie des Palastes gibt sie scheinbar wortgetreu in einem Gespräch zwischen der Prinzessin, die sie dorthin mitgenommen hatte, dem Schah und ihr selbst wieder:

> [Prinzessin:] Schah, dies ist Ḥaǧǧiyya Ḫānum Kirmānī, die aus Mekka gekommen ist und dem Schah die Ehre erweisen möchte. Warten Sie, damit sie Sie sieht.
> Er sagte: Ich bin erfreut. Er kam näher zu mir. Er nahm die Brille ab, öffnete seinen Schal und kam näher zu mir heran. Sein Kopf war genau vor meinem Gesicht und aus Schüchternheit schaute ich zu Boden. Er sagte schnell: Schauen Sie mich an. Schauen Sie, ob ich passabel bin [aussehe] oder nicht. Schließlich schaute ich ihn an. Dann fragte er: wie bin ich? Ich sagte: *Mā šāʾa llāh,* sehr gut und passabel. Er sagte: Sie lügen. Ich bin nicht passabel. Und er ging für eine Stunde zu den Musikern. [AK 121f.]

Hier erhält der Leser durch den wiedergegebenen Dialog, also ohne eine konkrete Anmerkung der Autorin den Eindruck, dass die Begegnung mit dem Schah und vor allem die Nähe, die er erzeugt und die persönliche Frage, die er stellt und die man nicht anders beantworten kann, als sie es tut, ihr eher unangenehm ist. Dieser Eindruck verstärkt sich bei einer anderen Gelegenheit, als sie wieder berichtet, dass man versuchte, sie wieder dem Schah begegnen zu lassen, was sie jedoch beschämte. Sie beschreibt die Situation während dieses Anlasses wie ein Versteckspiel und wirkt dabei wie in der Rolle eines kleinen Kindes. „Wenn der Schah von der einen Seite kam, ging ich zur anderen Seite weg. Wenn ich gegenüber ankam, stellte ich mich hinter die Köpfe seiner Frauen." [AK 124]

Diese Informationen sind, neben dem Text von Iʿtimād as-Salṭana und einigen wenigen anderen (auch europäischen) Eindrücken, exklusiv aus dem innersten des Palastes. Durch ihre Verbindungen in den Harem und ihr Geschlecht war ihr Zutritt zu den privatesten Kreisen zusätzlich weitreichender, als dies Iʿtimād as-Salṭana, einem männlichen Vertrauten des Schahs, oder Europäer*innen möglich war. Die Autorin bietet dadurch nicht nur ihrer intendierten Leserschaft besondere Einblicke, sondern ihr Text stellt auch für die Forschung eine wertvolle Quelle dar. Sie ist eine Beobachterin des privatesten

Zirkels, ohne Teil dessen zu sein. Ihre Einträge bezeugen, dass sie keine objektive Berichterstattung ablegt, sondern durchaus Kritik übt und ihre Meinung kundtut, so dass sie ihre Aufzeichnungen als Plattform für ihre Perspektive über diesen Teil der Gesellschaft, die sie an ein Publikum weitergeben will, nutzt. Dies lässt u.a. über ihre Leserschaft spekulieren, denn es stellt sich die Frage, inwieweit sie offen schreiben konnte, wenn sie die Teheraner Kreise im Sinn hatte. Es ist wohl, wie auch später in Kapitel 7.4 angesprochen, eher anzunehmen, dass sie für eine Kirmāner Leserschaft schrieb, die zum Kreis ihres Vertrauens gehörte und es ihr somit erlaubte, offen über die höfischen Zirkel zu schreiben.

Während ihre Meinung über das höfische Setting neben der Beschreibung des Alltäglichen weite Teile ihres Teheran-Berichtes dominiert, äußert sie ihre Position und Kritik ebenfalls auf den Reisekontext bezogen. Besonders deutlich wird dies, wie auch bei ʿAṣmat as-Salṭana, wenn sie den Umgang mit den Pilgern anspricht. Neben den alltäglichen Querelen mit den Treibern übt sie vehemente Kritik an der Situation auf der Quarantänestation Kamarān. [AK 59] Die Station bezeichnet sie bildhaft als „Gefängnis des Unglücks“ (pers. *zindān-i balā*), auf der es stank und die dreckig sei, und sich selbst sowie die Ḥaǧǧīs allgemein als „arm“ im Sinne von bemitleidenswert (pers. *bičāra*). Wie Sklaven oder Gefangene (pers. *asīrīhā*) seien sie ins Quartier gebracht und wie Gefangene behandelt worden, denn jeder Schritt würde von Soldaten überwacht. Diese ganze Maßnahme sei im Übrigen nur ein Trick, um noch mehr Geld aus den Pilgern herauszusaugen. Auch an ihrer Reisebegleitung übt sie Kritik. Sarkār Ḫān, den sie auf der Rückreise bei den ʿAtabāt verließ, um alleine weiterzureisen, ist Gegenstand ihrer Kritik, die jedoch im Zusammenhang mit Mobilität und Handlungsspielraum in Kapitel 8.2 näher betrachtet wird. Fāṭima, eine Mitreisende von niedrigerem sozialen Status wurde, schwanger von dem erwähnten Sarkār Ḫān, ebenfalls im Irak ohne Hab und Gut allein zurückgelassen, so dass sich ʿAlaviyya Kirmānī ihrer annahm. Dies war, wie ihre klare Meinung über Fāṭima und ihr Verhalten wiedergibt, keine gute Idee, denn diese machte ihr Reisen mühsam und teilweise unerträglich. Fāṭima wurde bereits zu Beginn dieser Fahrgemeinschaft krank und war scheinbar zu nichts mehr selbst in der Lage, was die Autorin wie folgt kommentiert: „Wie jemand, der 70 Jahre lang krank war. Ich habe noch nie so jemanden nutzlosen gesehen. Sie begann, sich bei mir zu beschweren. Sie kann sich nicht vorstellen, dass Leute auf solch einer Reise nicht in der Art schlafen. Ich verdiene

besseres, als das." [AK 97][1183] Sie bezeichnet Fāṭimas Verhalten als arrogant und anstrengend [AK 104], sie selbst als Person als unmenschlich und ungerecht [AK 111] und äußert ihr Missfallen, indem sie bei der Aufzählung von Schwierigkeiten auf der Reise, Fāṭima, Schlamm und Regen in einem Atemzug nennt. [AK 110] Die Kritik gilt dabei nicht nur dem Verhalten der Mitreisenden ʿAlaviyya Kirmānīs sondern auch anderen Bekannten ʿAlaviyya Kirmānīs gegenüber, bei denen sie beide in Qum zu Gast waren, und die Fāṭima umsorgten. Hier unterstreicht die Autorin nochmals die Undankbarkeit und das unverschämte Verhalten dieser Frau, indem sie die Meinung der Gastgeber wiedergibt, die ihr nach Fāṭimas Abreise zugetragen wird: „Heute als sie [Fāṭima] gegangen war, sagten sie [die Gastgeber] zu mir: ‚Wir wissen nicht, was wir Fāṭima getan haben, dass sie auf das Grab unserer Väter scheißt.' Wallāh [bei Gott], ich bin vor Scham gestorben. Ich versank im Boden." [AK 114]

Emotionen

ʿAlaviyya Kirmānī offenbart ihr breites Spektrum an Emotionen zu unterschiedlichen Anlässen und durch verschiedene rhetorische Stilmittel. Dabei sind die Gefühle abhängig von Situationen, vor allem auch von Orten und spiegeln den Zustand des Reisens wider.
Sie reichen von Sorgen, Trauer und Angst, über Vermissen und Heimweh, bis hin zu Ergriffenheit und spirituellen Emotionen.
Korrespondierend mit den Beschwerlichkeiten des damaligen Reisens und der Unerfahrenheit der Autorin sind die Äußerungen von Angst und Sorge ein sich durch fast alle Einträge auf Reisen ziehendes Thema. Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass ihre Gruppe dem Bericht nach von Beginn der Reise an, mit Leiden und Tod zu tun hatte. Insbesondere der fast permanente prekäre Gesundheitszustand der Sarkār Ḫānum gab immer wieder Anlass zur Sorge und hatte Einfluss auf die allgemeine Stimmung in der Gruppe, wie die Autorin schreibt. Ausdruck des Ernstes der Lage verleiht sie dadurch, dass sie diesen Zustand noch nicht einmal einem Ungläubigen (arab. *kāfir*) wünscht. [AK 41, 68, 69] Auch die Angst vor dem eigenen Tod nicht nur in Folge von Krankheit, sondern auch aufgrund der Gefahren durch Überfälle ist sehr präsent. Allerdings wird ihnen oft fatalistisch begegnet und Schutz und Hilfe bei Gott gesucht. [AK u.a. 108, 111] Sie ergibt

[1183] Im Zusammenhang mit den Beschwerden über Fāṭima führt Bachtin (2023: 177) an, dass eine Motivation, sich ihrer angenommen zu haben, ihr Wunsch ist, durch diesen Akt der Hilfe eine spirituelle Belohnung vor Gott (*ṯawāb*) zu erhalten.

sich ihrer Lage, immer wieder mit dem Verweis auf ihr Schicksal und auf den Willen Gottes. [AK 104]

Wie bereits angedeutet war der Tod ihrer Reisegefährtin Sarkār Ḫānum ein schwerer Schlag, der sie in eine längere Phase der Trauer stürzte, die sich mit Selbstmitleid über ihre Situation paarte und dass sie nun alleine war. Sie betont, wie traurig und unglücklich sie war, unterstreicht dies unmittelbar nach dem Tod der Ḫānum durch ein Gedicht, das ihr persönliches Unglück ausdrückt: „Wenn eine unglückselige Person eine Freitagsmoschee baut, wird das Dach einstürzen oder die Qibla[1184] wird nicht korrekt [ausgerichtet] sein." Auch hier musste sie, die „Unglückliche" (pers. *badbaḫt ḫudam*), diejenige, „die alleine ist" (pers. *bī kasī ḫudam*), die „Fremde" (pers. *ġarīb ḫudam*) auf Gott vertrauen und sich mit seinem Plan zufriedengeben. [AK 71] Stilistisch verleiht sie der Intensität der Trauer um die Tote Nachdruck, indem sie den Zustand ihres kleinen Grüppchens mit der ausgelassenen Stimmung kontrastiert, die unter den anderen Reisenden herrschte.

> Die Wände der Zelte stehen Wand an Wand. Alle sind froh, unterhalten sich, lachen und witzeln miteinander, gehen hin und her (einander besuchen) und lesen die Geschichten der Märtyrertode. Aber von uns macht keiner etwas dieser Art. Wie blinde Eulen sitzen wir in der Ecke des Zeltes. Außer trauern und weinen tun wir nichts. [AK 73]

Neben den Stellen, an denen die Autorin erwähnt, wie einsam und allein sie sich fühle, insbesondere, nachdem ihre Freundin verstorben war, wird diese Gefühlslage auch dadurch deutlich, dass sie immer wieder darlegt, wie sehr sie Familie, Verwandte und Freunde vermisse. Bereits bei der Abfahrt hält sie fest, Freunde und Verwandte zu vermissen, [AK 38] was möglicherweise Teil der narrativen Strategie der Abschiedsszenen ist. Nach einiger Zeit auf dem Weg merkt sie selbstironisch an: „Ich vermisse alle Freunde. Jetzt vermisse ich wirklich alle Freunde. Bis jetzt war es unsinnig zu schreiben, ich vermisste meine Freunde. Ich vermisse die lieben Freunde." [AK 42] Ihre Bemerkung spricht dafür, dass es sich zu Beginn ihres Berichtes eher um eine Floskel handelte und sie nun, zu diesem Zeitpunkt einen Eindruck von den Strapazen des Reisens bekommen hatte, die ihre Aussage rechtfertigten.

Die Aussage, sie vermisse alle (pers. meist: *ǧāy-i hamagī ḫālī* [*ast*]), wird immer wieder in die Erzählung abrupt eingefügt und zieht sich damit durch die gesamte Reisenarration von Kirmān bis Teheran beinahe wie eine gefühlsgeleitete Floskel, die ihr wiederholt in

[1184] Gebetsrichtung für Muslime, die nach Mekka zeigt.

den Sinn kam. Das Vermissen der Daheimgebliebenen ist neben des möglicherweise tatsächlich existierenden Gefühls gleichzeitig eine narrative Strategie, die Verbindung mit der Heimat zu halten und den Eindruck zu vermitteln, sich als diejenige, die sich lange fernab des gemeinsamen Kontextes aufhielt, nicht zu entfremden.[1185]

Emotionen und Ergriffenheit im Zusammenhang mit spirituellen Erlebnissen werden im Narrativ kaum wiedergegeben. Während Sakīna Sulṭān ihren Emotionen beispielsweise beim Anblick der Pilgerstätte Ausdruck verleiht, klingen die Einträge ʿAlaviyya Kirmānīs durch ihren beschreibenden Stil, wie auch bei ʿAṣmat as-Salṭana, eher nüchtern. Besorgnis darüber, ob die Wallfahrt, insbesondere in Mekka, von Gott anerkannt werden würde, ist jedoch auch Teil ihrer Gefühlswelt, sowie das Vermissen ihrer Freunde und Angehörigen, für die sie an den Schreinen betete. Emotional beschreibt sie mit einem Bild hingegen mehrfach die Abschiede von den Schreinen, wie etwa in Medina [AK 75], Karbalāʾ [AK 93] oder Sāmarrāʾ [AK 96], die sie mit „weinendem Auge und brennendem Herzen" verließ. Dominierend sind beschreibende Passagen an den jeweiligen Orten darüber, was sie wann wo macht, d.h. wann sie in welchen Ḥarram geht, dass sie die rituelle Waschung vornimmt etc. Selbst die Besuche der heiligen Stätten waren von Sorgen und Angst überschattet. Sie sorgte sich um Sicherheit, um ihre Reisebegleiterin, und hatte Angst vor Krankheit. Darüber hinaus verlangten die Reisevorbereitungen auf dem Rückweg in den Iran an den ʿAtabāt ihre ganze Aufmerksamkeit, denn zum einen war sie auf sich alleine gestellt und musste auch noch Fāṭima mit bedenken, und zum anderen geriet sie dort in finanzielle Bedrängnis, was ihr zusätzlich Sorgen bereitete. Dies führte wahrscheinlich dazu, dass sie ihr narratives Augenmerk nicht auf ihr Pilgererlebnis legte. Emotionen gesteht sie vor allem im schiitischen Kontext in Medina ein. Besondere emotionale Aufmerksamkeit galt zu ʿĀšūrāʾ den Gräbern der Imame und Fāṭima, der Tochter des Propheten. Sie schreibt, bei ihrem Besuch geweint und dafür gebetet zu haben, dass sowohl ihren Lieben als auch ihr selbst nochmals die Ehre zuteilwerden würde, diese Grabmäler besuchen zu können. Außerdem zog die Verwaltung Medinas, die sunnitisch geprägt ist, ihre Verärgerung und Empörung auf sich, denn statt, wie die Schiiten, zu ʿĀšūrāʾ zu trauern, veranstaltete diese ein Feuerwerk und ließ Musik spielen. Sie wird in ihrer schiitischen Identität sehr emotional und erinnert sich an die Frau des Märtyrers Imam Ḥusayn und ihr Leid, das diese in Karbalāʾ erfahren musste, dessen an eben jenem Tag gedacht wird. Sie fühlt sich schlecht und gesteht pathetisch, sich das Leben nehmen

[1185] Siehe zu dieser Strategie Hillebrand (2013) und Agai (2010a) bzw. Harbsmeier (1997: 216-220).

zu wollen. Sie bittet Gott, die Veranstalter dieses Fests zu peinigen und zu bestrafen. [AK 74]

Selbstdarstellung

Den Gesamttext betrachtend, vermittelt die Selbstdarstellung der Autorin ein heterogenes Portrait, das sich abhängig von ihrer persönlichen Situation deutlich unterscheidet und wie auch bei ʿAṣmat as-Salṭana eher implizit vermittelt wird.

Der Teheran-Bericht vermittelt zum einen das Bild einer vielgeachteten und gern gesehenen Frau mit exzellenten Verbindungen in die höchsten Kreise. Die oben erörterte Beschreibung ihrer Begegnungen mit dem Schah sind natürlich auch Mittel, ihren Status und ihre Autorität zu untermauern, denn so nah kam nicht jede(r) dem Herrscher. Zum anderen erscheint sie als nicht involvierte Beobachterin.

Ihre Selbstdarstellung auf Reisen zeichnet ebenfalls ein dichotomes Bild. Einerseits erscheint sie eher hilflos und in Selbstmitleid versunken, andererseits präsentiert sie sich als eine selbstbewusste Frau, die aktiv ihre Reise gestaltete, teils auch aus dem Grund heraus, dass sie als Alleinreisende gezwungen war, selbst ihr Schicksal und ihre Belange in die Hand zu nehmen. Sie war bereit, die Grenzen gesellschaftlicher Normen zu überschreiten und beschreibt dem Leser Situationen, vor allem in Bezug auf Interaktionen mit männlichen Protagonisten, in denen sie genau dies tat. In den Augen einiger ihrer Wegbegleiter kann sogar davon ausgegangen werden, dass sie zumindest Anstoß erregte.

Das Selbstportrait während ihrer Zeit in Teheran deutet auf eine Frau hin, die sich, wie bereits in den Ausführungen zu ihrer Kritik und Haltung erläutert, als Beobachterin der Teheraner Elite, vor allem am Hof, inszeniert. Sie beschreibt exklusive Szenen aus einer distanzierten Perspektive heraus. Andererseits schreibt sie sich an anderen Stellen eine exklusive Rolle zu, denn es ist davon auszugehen, dass nicht viele ihrer Leser diese Einblicke erhalten. Sie ist, wie sie eindrücklich mittels des bereits zitierten Gesprächs mit dem Schah aufzeigt, der Macht bzw. dem Herrscher so nah wie nur möglich und erklärt damit, dass auch der Schah Interesse an ihrer Person hat. [AK 121]

Daneben portraitiert sie sich als begehrten Gast, dem von der Gesellschaft, die sie hoch schätzt, sehr viel Aufmerksamkeit entgegen gebracht wird.

Die Wertigkeit der Aufmerksamkeit, die ihr am Hof zu Teil wird, verdeutlicht sie durch die namentliche Erwähnung derjenigen, die sie einladen und denen sie vorgestellt wird, denn sie trifft auf das „who is who" der royalen und mit ihr verbundenen, weiblichen Elite am Hof und in den Häusern der Teheraner Oberschicht. Hierzu gehören auch die Töchter und Frauen des Schahs sowie die Frauen anderer Würdenträger. Sie ist beispielsweise zu Gast im Haus des Nāyib as-Salṭana[1186], womit Kamrān Mīrzā (1856-1929)[1187], einer der Söhne Nāṣir ad-Dīn Šāhs, gemeint ist, und wird dort von seiner Mutter empfangen. Am gleichen Tag nahm sich auch die (Halb-)Schwester des Monarchen Nawāb-i ʿAliyya ʿAzīz ad-Daula[1188] ihrer an und brachte ihr nach eigenen Aussagen „sehr viel Aufmerksamkeit und Liebe" entgegen und behielt sie drei Tage lang bei sich. Ihre Söhne kamen eigens zu Besuch, weil sie ʿAlaviyya Kirmānī sehen wollten: „Wir baten Gott, Sie sehen zu können, weil die ehrenwerte Dame uns viel von Ihnen erzählt hat. Al-ḥamdulillāh wurden unsere Gebete erhört." [AK 123] Die wörtliche Rede suggeriert wieder einmal die Wahrhaftigkeit des Erzählten gegenüber dem Leser und der Inhalt vermittelt den Eindruck, dass sie eine Person gewesen zu sein scheint, die jedermann treffen wollte.

Ein Satz, der erst relativ spät während ihres Aufenthaltes in Teheran fällt, weist auf den Grund ihrer Verbindungen zum Hof bzw. zur Elite Teherans hin. Als sie vom Haushalt der Prinzessin zu Ḥażrat Wālā zurückkehrt, wirft er ihr vor, immer außer Haus bei anderen Leuten zu sein. Sie erwidert darauf hin: „Was soll ich tun? ʿAzīz ad-Daula hat ein Recht auf mich. Ich war viele Jahre in ihrem Dienst." [AK 175] Diese Aussage lässt vermuten, dass sie in früheren Jahren am Hof im Dienste jener Prinzessin verbracht hat. Diese Szene gehört ebenfalls zu einem inhaltlichen Muster, das sich durch ihren Teheraner Bericht zieht, denn sie erwähnt immer wieder Personen, die nach ihr verlangen und sich beschweren, dass sie nicht genügend Zeit bei ihnen, sondern bei anderen verbringt. Auch dadurch weist sie indirekt darauf hin, wie sehr sie geschätzt wird und welchen Status sie hat, bzw. über welche Netzwerke sie vor Ort verfügt. Diese Leute haben entweder eine Aufgabe, wofür sie ihre Unterstützung brauchen, wie etwa Hochzeitsvorbereitungen etc. oder sind angeblich gerne in ihrer Gesellschaft und vermissen sie, weshalb sie teils auch unter Vorwänden hergebeten wird. [AK u.a. 140f., 145, 154, 162, 193] Rhetorisch

[1186] Titel: Vizeregent oder Premierminister.

[1187] Kāmrān Mīrzā hatte verschiedene Positionen inne. Seine Mutter, Munīr as-Salṭana, war nicht qajarischer Abstammung, sondern die Tochter des Hofarchitekten des Schahs, weshalb Kāmrān Mīrzā, ebenso wie sein Halbbruder Ẓill as-Sulṭān, nicht für die Thronfolge in Frage kam. Vgl. Walcher 2015.

[1188] Laut WWQI ist die hier genannte Person eben jene Schwester des Schahs. Vgl. http://www.qajarwomen.org/en/people/manifest.html.

herausragend ist letztlich eine Passage, als sie wieder einmal lange Zeit bei der Prinzessin im *andarūn* verbracht hatte, Ḥażrat Wālā nach ihr schickt und er und seine Frau sich beschweren, sie sei die ganze Zeit in anderen Haushalten und nicht bei ihnen. ʿAlaviyya Kirmānīs Antwort ist, dass sie dann den Zeitplan mit ihrer Tochter, der Prinzessin, absprechen sollten, schließlich sei dies alles nicht ihr Fehler. Dann spricht sie offen über ihre Selbstzensur, um nicht als Lügnerin oder prahlerisch da zu stehen: „Wenn ich wollte, würde ich schreiben, wie man mit mir umgeht. Jeder, der dies liest würde sagen, dass es eine Lüge ist. In den Kirmān- Briefen erwähne ich es niemals, so dass die Leute sich nichts denken und sagen, ich löge, oder würde mich selbst loben." [AK 149] Indirekt jedoch stellt sie sich durch dieses narrative Mittel eben als eine besondere Person heraus.

Explizit macht sie ihre Beliebtheit gegen Ende ihres Aufenthaltes in Teheran, als sie wiedergibt, wie ʿAzīz ad-Daula sie bittet, ihre Kinder nach Teheran holen zu lassen, damit sie nicht nach Kirmān abreist: „Ich bete, dass du niemals nach Kirmān gehst. Denk nicht einmal daran, zu gehen." [AK 192] Auch hier dient die wörtlich wiedergegebene Aussage dazu, die Wahrhaftigkeit der Situation und der Aussage der Erzählerin zu demonstrieren. Ihr Ruf und ihre Bekanntheit gehen der eigenen Aussage zufolge noch weit über die Grenzen der elitären Zirkel hinaus, was sie mittels einer Szene aus dem Basar belegt. Sie wird wieder für Hochzeitsbesorgungen zum Basar geschickt. Gemeinsam mit der Mutter der Braut geht sie zum Tuchverkäufer. Einer der Lehrlinge des Verkäufers kommt auf die Frauen zu und fragt, wer diese Ḥāǧǧiyya Ḫānum Kirmānī sei und wo sie sich befände. Wieder einmal gibt sie hier den Dialog zwischen den Personen wieder: „Ich sagte: Was gibt es? Er sagte: Ich habe eine Angelegenheit [mit ihr zu besprechen]. Die Mutter der Braut sagte: Dies ist Ḥāǧǧiyya Ḫānum Kirmānī. Nach der offiziellen Vorstellung sagte er: Der Ḥāǧǧī [Schalverkäufer] lässt Sie grüßen. Er [der Händler] lässt fragen, ob Sie eine der Prinzessinen für ihn aussuchen könnten. Ich sagte: Es ist ein Problem sie Ihnen zu geben, aber ich werde vorsprechen." [AK 149] Diese Szene offenbart weit mehr als nur die Stellung und Rolle der Autorin. Sie gibt ebenfalls, wie auch im Rahmen des Kapitels zu den Handlungsspielräumen aufzuzeigen sein wird, Aufschluss über die Heiratspraktiken. Erstens schien es theoretisch möglich, dass Verbindungen zwischen dem Händlermilieu und dem royalen Umfeld eingegangen wurden. Zweitens, und dies ist die Fortsetzung dieser Anekdote, hatte der Schah bereits Interesse an eben jener Tochter bekundet. Problematisch daran war jedoch, dass bereits ihre Schwester als Ehefrau am Hofe war und die allgemeine Meinung vorherrschte, dass zwei Schwestern an einem Ort keine gute

Idee seien. Diese Vorstellung ist darauf zurückzuführen, dass es einem Mann im Islam verboten ist, zwei Schwestern zur selben Zeit zur Frau zu haben.

Das Portrait der starken Persönlichkeit unterwegs, die sich durchschlug und die Grenzen der sozialen Normen herausforderte, bezieht sich vor allem auf ihren Handlungsspielraum und wird deshalb an dieser Stelle nicht näher besprochen, sondern in Kapitel 8.2. Daneben schafft sie augenscheinlich das Bild der allein gelassenen, vermeintlich hilflosen und sich aufgrund ihrer schwierigen Situation selbstbemitleidenden Frau, die sich teils zudem für ihre Mitreisenden aufopfert. Dieses vordergründige Bild wird jedoch mittels narrativer Strategien oftmals ins Gegenteil verkehrt, so dass sie schlussendlich wieder als starke Persönlichkeit, die zu bewundern und zu loben ist, dasteht.

In Jidda war sie mit der Krankheit von Sarkār Ḫān und Sarkār Ḫānum überfordert und gesteht ein, selbst schwach und krank zu sein, gab den beiden gegenüber jedoch vor, ihr ginge es gut. Rhetorisch mittels einer Redewendung auf das Schicksal verweisend, gibt sie sich der Situation hin: „Wenn der Teppich des Schicksals mit einem schwarzen Faden gewoben wird, kann man ihn nicht weiß waschen, nicht einmal mit dem Wasser aus [dem Brunnen] Zamzam[1189] und [dem Fluss] Kawṯār[1190]." [AK 63] Sie konnte ihrer Situation und dem, was für sie vorherbestimmt war, somit nicht entfliehen und erklärt mit Verweis auf das Schicksal, keine Angst zu haben.

Selbstmitleidig gibt sie sich auch immer wieder im Zusammenhang mit der unfreiwilligen Verantwortung für ihre schwangere Mitreisende Fāṭima, derer sie sich, nachdem diese von Sarkār Ḫān verlassen wurde, annehmen musste. Sie ärgert sich über ihre eigene aufopfernde Haltung[1191] angesichts der Unverschämtheiten und Faulheit ihrer Mitreisenden: „Ich fresse tausend Mal Scheiße, [um] nicht *ṯawāb*[1192] machen zu müssen. Ich muss mich um mich selbst kümmern und um Fāṭima ebenfalls. Jede Stunde, ohne mich zu beschweren. Ich flehe, im Diesseits niemals wieder *ṯawāb* machen zu müssen." [AK 101] Ihrem Ärger verleiht sie durch den religiösen Bezug (arab. *ṯawāb*) zusätzlich Nachdruck, indem sie angeblich lieber auf *ṯawāb* verzichten würde, obwohl diese Vergeltung oder Belohnung für gute Taten und gutes Verhalten im Hinblick auf das

[1189] Brunnen im Hof der großen Moschee in Mekka, siehe näher Kapitel 4.
[1190] Fluss im Paradies. Vgl. Horovitz und Gardet 2012.
[1191] Vgl. auch Bachtin 2023: 177.
[1192] Belohnung für eine gute Tat. Vgl. Junker und Alavi 2002.

Jenseits für eine*n Gläubige*n erstrebenswert ist. Diese negative Vermittlung ihrer Rolle ist hier jedoch eine narrative Strategie, um sich selbst als aufopferungsvoll und hilfsbereit zu inszenieren, was von der Leserschaft positiv gewertet werden soll.

Diese einzelnen Situationen, Krankheiten und Tod sowie die Verantwortung für Fāṭima, machten neben der Problematik nun alleine unterwegs zu sein, das Reisen sehr beschwerlich. Eines Tages war sie laut eigener Aussage der Verzweiflung nahe und vermittelt ihren Lesern den Eindruck von Todesangst, denn das Wetter war sehr schlecht, so dass ihr gesamtes Hab und Gut durchnässt wurde und ihr Zustand sich stetig verschlechterte. Sie sah sich zwischen Leben und Tod schwebend und konnte sich nur auf Gott verlassen, dass sie nicht diesen Weg „ohne die *šahāda* (arab., Glaubensbekenntnis), ohne *ġusl* (rituelle Waschung) und ohne das *kafan* (arab., Totentuch)" gehen muss. Letztlich würde sie sich auch hier Gottes Willen fügen. Sie bat Gott, doch zumindest nicht auf dem Weg sondern erst am Schrein der Maʿsūma in Qum zu sterben und zudem, niemandem das Schicksal dieser Einsamkeit zuteilwerden zu lassen. [AK 111] Bereits kurz vor Medina – im Zusammenhang mit dem Tod der Ḫānum – war ihre große Sorge, ohne Beistand und jemanden, der sich um ihr Begräbnis kümmern würde, in der Ferne zu sterben. Neben den Beschwerlichkeiten, denen sie ohne Hilfe während der Reise ausgesetzt war, war der Tod weitab der Heimat Gegenstand großer Angst. [AK 72] Die Einsamkeit vermittelt sie mit Nachdruck durch Verwendung unterschiedlicher Begriffe des Wortfeldes „alleine": „Besonders seit dem Tod der Ḫānum ist es sehr schwer für mich. Keine Gefährtin, keinen Compagnon, niemanden [zu haben], nichts zu tun, fremd, allein, einsam und ohne jemanden [zu sein]." [AK 76] Obwohl sie wiederholt ihre Einsamkeit und die Beschwerlichkeiten der Reise darstellt, erinnerte sie sich angesichts der Schreine in Naǧaf an das Leid, das ihre Ahnen, d.h. die Imāme erdulden mussten. Sie stellt fest, dass ihr Leiden und ihre Beschwerde dagegen nichtig seien und gibt sich angesichts eines Erinnerungsortes der schiitischen Geschichtsschreibung wie Naǧaf demütig. „Asche auf mein Haupt, ich bin noch nicht einmal ihr Straßenhund. Was hat man mit ihnen gemacht und was würde man mit mir machen? Es gibt jetzt keinen Imām Ḥusayn, aber viele Šamir und Yāzīd[1193]." [AK 87] Zudem hält sie durch die Anspielung auf die Gegenspieler Ḥusayns fest, dass es schlechte Menschen überall und zu jeder Zeit gibt.

ʿAlaviyya Kirmānī geht aus der Reiseerzählung trotz der Klagen über Beschwerlichkeiten und der geschilderten Ängste als starke Frau hervor, eben weil sie diese Pilgerfahrt als

[1193] Sinngemäß ist gemeint, dass es immer schlechte Leute gibt.

teilweise sogar allein reisende Frau überstanden hat. Im Gedenken an das Leiden Ḥusayns zeigt sie sich zudem demütig und relativiert damit ihre eigenen Klagen und eigenen Probleme.

7.2.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula

Persönliche Haltung und Kritik

Sakīna Sulṭān äußert in ihrem Bericht ebenfalls Kritik und ihre Haltung, wenngleich in geringerem Maße als die anderen beiden Autorinnen. Ihre Kritik gilt vornehmlich der Organisation der Reise sowie deren Akteuren. Besonders empört sie sich über die Schließung des Ğabal-Weges durch das Rechtsgutachten (arab. *fatwā*) Fāḍil Šarbiyānīs[1194], durch die ihre Gruppe gezwungen war, den Umweg über Šām zu nehmen. Diese Planänderung bedeutete zum einen zusätzliche, hohe und nicht einkalkulierte Kosten, für die die Autorin Šarbiyāni verantwortlich macht. [SaS 64f.] Ihrem Ärger darüber macht sie Luft, indem sie Gott bittet, Šarbiyānī dafür zu vergeben, dass er sie und andere in diese Situation gebracht hatte. [SaS 80] Der Umweg bedeutete zum anderen auch, dass die Reise über eine bestimmte Strecke hinweg über das Mittelmeer und das Rote Meer fortgesetzt werden musste. Wie viele andere Reisende auch, die zuvor wahrscheinlich keine Schifffahrt unternommen hatten, fürchtete sich die Autorin sehr vor der Überfahrt und sah sich und ihre Gruppe als Opfer Šarbiyānīs, falls sie ertrinken würden. Sie fügt anklagend hinzu, dass er sich nicht um sie schere und er schließlich selbst nichts zu befürchten habe und am Leben bliebe. [SaS 65] Sie schildert außerdem die Situation der anderen Pilger auf dem Schiff, die genervt waren und klagend neben Muḥammad und Ḥusayn[1195] auch Šarbiyānī anriefen, weil sie seinetwegen im Dreck des Schiffes sitzen würden. Doch all die Klagen seien vergebens, so dass sie aufhörten. Die Autorin nutzt ein Sprichwort, um die ausweglose Situation zu verdeutlichen: „Der Verzweifelte, der seine Geliebte[1196] nicht erreicht, hat keinen anderen Ausweg, als sein eigenes Hemd zu zerreißen." [SaS 86] Sie fügt ironisch hinzu, dass sie diese Hemden noch nicht einmal zerreißen konnten, da jeder nur ein Hemd hatte. Die Entscheidung des Geistlichen die Route zu sperren, beschäftigt sie so sehr, dass sie ihrer Leserschaft mitteilt,

[1194] Siehe zu dieser schiitischen Autorität näher Kapitel 4.
Zur Schließung dieser Route durch die *fatāwa* (arab. pl. *fatwā*) von Rechtsgelehrten siehe Kapitel 4.
[1195] Unter Schiiten wird vor allem Ḥusayn in schwierigen Situationen mit „yā Ḥusayn" klagend angerufen.
[1196] Oder auch mit Ziel übersetzbar.

sie hielte diese Situation schriftlich fest, um ihr auf dieser Basis Ratschläge erteilen zu können. [SaS 65]

Neben Fāḍil Šarbiyānī stehen auch die Karawanenführer und Kameltreiber in ihrer Kritik, die die Pilger vernachlässigten, ihren Aufgaben nicht nachkamen oder die Pilger unter verschiedenen Vorwänden ausnahmen. [SaS 47, 83, 99]

Bemerkenswert gerade im Hinblick auf den immer stärker werdenden Diskurs über die Stellung der Frau in der Gesellschaft, sind Aussagen, die sie im Zusammenhang mit der Befähigung von Frauen trifft. Sie war offensichtlich geprägt von der mehrheitlich gängigen Ansicht, wonach die Frau eine dem Mann untergeordnete Stellung einnimmt. Sie bedauerte, dass die Frau die Gefangene des Mannes sei, [SaS 70] und musste feststellen, dass der Kameltreiber trotz ihrer eigenen höheren gesellschaftlichen Stellung ihr gegenüber unverschämt auftreten konnte, weil er ein Mann war, und Männer Frauen nicht gehorchten, egal, wer diese seien. [SaS 83] Trotz des Bewusstseins über diese Benachteiligung von Frauen ist ihre Kritik weder vehement, noch lehnt sie sich in ihrem Bericht dagegen auf. Sie nimmt ihre Rolle scheinbar schicksalsgläubig hin. Neben dieser sozialen Hierarchisierung der Geschlechter bescheinigt sie sich selbst als Frau, aufgrund ihres Unvermögens die heilige Stätte in Naǧaf zu beschreiben, mangelnden Verstand:

> So sehr ich sie, die heilige Kuppel, auch beschreiben wollte, weiß ich nicht, was ich schreiben soll. Kluge Leute haben Bücher geschrieben. Ich schwaches Wesen mit mangelhaftem Verstand, was soll ich sagen, was diesem Großmütigen [Imām ʿAlī] würdig wäre? Wo haben Frauen denn Verstand, dass ich ihn hätte? Mein fehlender Verstand wird dadurch bestätigt, dass ich heute Morgen aus Angst vor dem Regen wie der Regen geweint habe. Und als ich dieses Resümee geschrieben habe, habe ich den Namen vom Samstag vergessen und ich habe Samstag nicht geschrieben und habe keine Linie gezogen, sondern auf der Seite von Freitag [weiter] geschrieben. Hier wird deutlich, dass ich Arme es aus mangelndem Verstand so geschrieben habe. Aber es war die Angst vor dem Regen, die mich das Familienfest vergessen ließ. Natürlich, ich habe die anderen Frauen auch in Verruf gebracht. Was soll ich machen? Oh du Gott, wie oft soll ich denn Ausreden erfinden, die schlimmer sind, als die Sünde [selbst]? [SaS 53]

In ihrer Ausführung übernimmt sie das zur damaligen Zeit noch weitverbreitete Rollenverständnis. Sie setzt Leute, womit sie eigentlich Männer meint, mit Klugheit und Verstand in Verbindung, während sie sich als Frau als schwach und mit mangelndem Verstand darstellt. Einher geht ihr „fehlender Verstand“ mit einer hohen Emotionalität, die Frauen gemeinhin zugeschrieben wurde. Sie schreibt, dass sie aufgrund dieser Emotionen, die in dem Fall auf Angst vor Regen zurückzuführen sind, vollkommen aus dem Konzept geriet und nicht mehr rational reagierte.

Sie pauschalisiert zusätzlich diese negative Aussage über ihre Fähigkeit und überträgt dieses Bild auf alle Frauen, die „ohne Verstand“ seien. Die Gleichsetzung von Männern mit Klugheit und Rationalität und Frauen mit mangelndem Verstand und hoher Emotionalität, die scheinbar die Ratio übertrumpft, entspricht dem damaligen allgemein verbreiteten, traditionellen Frauenbild und weist somit auf die soziale Präfiguration der Autorin hin, die dieses Rollen- und Geschlechterverständnis verinnerlicht hatte und offenbar nicht das langsam aufkommende moderne Bild der Frau vertrat. [1197]

Emotionen

Auch Sakīna Sulṭān nutzt ihren Bericht als Plattform für den Ausdruck ihrer Emotionen, die sie in hohem Maß offenbart, wenn sie etwa über ihr Leben und ihren Zustand als Witwe schreibt.[1198] Jedoch auch in anderen Kontexten thematisiert sie ihre persönliche Gefühlswelt, von denen sich drei besonders hervorheben: spirituelle Erfahrung beim Besuch von religiösen Stätten, Ängste und im weitesten Sinne Patriotismus.

Hinsichtlich spiritueller Erfahrung und Ergriffenheit ist die beschriebene, intensive Erfahrung von Emotionen an Örtlichkeiten wie die Schreine im Irak oder spirituelle Orte in Mekka und Medina geknüpft. Bereits zu Beginn ihrer Reise erfährt sie dies in Qum, wo die Augen aller beim Anblick der Kuppel des Schreins zu leuchten beginnen [SaS 30], was ein gängiger Ausdruck für Respekt, Ergriffenheit und Ehrfurcht beim Anblick einer heiligen Stätte, insbesondere deren heiligen Kuppeln [i.d.R. *gunbad-i muṭahhar*] ist. Die floskelartige Bitte, dass es jedem vergönnt sein möge, diese Erfahrung zu machen und zu diesen Orten zu pilgern, gehört auch nahezu zu jeder Passage, in der sie ihre Erfahrung schildert. Auch dabei handelt es sich um eine gängige, fromme Etikette. [u.a. SaS 30, 49, 53]

Ebenso wie Qum am Beginn ihrer großen Reise stand, lag es auch am Ende der 18-monatigen Pilgerfahrt. Ihre Emotionalität galt bei ihrer Rückkehr nicht nur einer spirituellen Ergriffenheit, bzw. Dankbarkeit, die sie wieder im Anblick der Kuppel ereilte, sondern der Anblick des Schreins der Maʿṣūma steht hier auch für die Rückkehr nach Hause und vor allem für die Erleichterung über das Überleben dieser äußerst strapaziösen und gefährlichen Reise. [SaS 151]

[1197] Siehe zum weit verbreiteten, traditionellen Frauenbild und der Entwicklung hin zu einem modernen Bild der iranischen Frau ausführlicher Kapitel 5, sowie die darin genannte Sekundärliteratur.
[1198] Siehe hierzu im nächsten Abschnitt zur Selbstdarstellung.

Den ʿAtabāt, die sie auf der Hin- und Rückreise besuchte, wird in der schiitischen Glaubenslehre als Wallfahrts-, aber auch als Erinnerungsorte, wie im einführenden Kapitel zum Pilgern erläutert, eine besondere Bedeutung beigemessen. Ihre Ergriffenheit und Demut drückt die Autorin mit unterschiedlichen Mitteln aus. Im Vergleich zu Qum steigert sie in Kāẓimayn ihre Beschreibung, indem sie sehr bildhaft über die beiden Kuppeln, die sie von Weitem bereits erblickt, schreibt. Dabei fehlen ihr vor lauter Ergriffenheit die richtigen Worte. Würde sie sie mit zwei Monden vergleichen, wäre es nicht passend, auch zwei Öllampen würden dem Anblick nicht gerecht werden. Diese narrative Strategie suggeriert, dass etwas Unbeschreibliches beschrieben wird[1199] und steigert somit die gewünschte Emotion, die hier dem Leser vermittelt werden soll. Zur Ergriffenheit gehörte an manchen Orten auch Weinen sowie Gebete, selbst wenn der Schrein, wie im Falle von Kāẓimayn, nicht besucht, sondern ihm lediglich von weitem Respekt[1200] gezollt wurde, was dem gängigen Ritus nach ebenfalls möglich war. [SaS 49]
Der Ausdruck extremer spiritueller Emotionalität steht oftmals im starken Kontrast zu denjenigen Erfahrungen, die kurz zuvor beschrieben werden. Dieser narrative Bruch hat den Zweck, dem Leser die Bedeutung dieser überwältigenden Erfahrung nahe zu bringen, nachvollziehbar zu machen und sie gegenüber den anderen profanen Erlebnissen hervorzuheben. In Naǧaf etwa klagt sie über die extrem beschwerlichen Bedingungen ihrer Reise – der starke Regen, das schlechte Vorankommen, die katastrophale Beschaffenheit der Wege und die Unsicherheit. Doch plötzlich wird dies vergessen gemacht. Sie sah sich beim Anblick des Schreins für die ganzen Strapazen entlohnt. Wieder beschreibt sie ihre Freude mittels der leuchtenden Augen und dankt Gott tausend Mal, nicht gestorben zu sein, sondern diesen Augenblick erleben und diesen Segen erfahren zu dürfen. Der Effekt wird hier nicht nur durch einzelne Stilmittel wie Bilder oder Vergleiche erzielt, sondern durch die narrative Gesamtstrategie. Ihre Begeisterung für den heiligen Ort in Naǧaf führt sie weiter aus, allerdings fehlen ihr die Worte, denn, so ihre Erklärung, haben schließlich bereits kluge Menschen Bücher darüber geschrieben. Was solle sie als Frau mit mangelndem Verstand dem hinzufügen.[1201] Die Faszination und Begeisterung der Erzählerin wird erneut durch das eigens erklärte Unvermögen der Erzählerin, das Gesehene zu beschreiben, betont. [SaS 53] Obwohl sie bereits auf dem

[1199] Dieses Stilmittel wurde ebenfalls von Jasmin Khosravie in ihrem Artikel über den Reisebericht Ẓill as-Sulṭāns (st. 1850-1918), dem vierten Sohn Nāṣir ad-Dīn Šāhs, identifiziert. Vgl. Khosravie 2013a: 180.
[1200] Im Persischen *ziyārat namūdan*, was ein höflicher Ausdruck für sehen, betrachten, etwas gedenken, etwas Respekt zollen, ist.
[1201] Zur Genderdimension dieser Passage siehe ausführlicher weiter oben.

Hinweg die ʿAtabāt besucht hatte, bleibt der Ausdruck von Ergriffenheit und Faszination auch in den Einträgen auf der Rückreise erhalten. Auf der Rückreise, wieder in Naǧaf eingetroffen, vergleicht sie die Kuppel von ʿAlī mit dem legendären Kūh-i Nūr, dem Diamanten, der einst im Besitz der Moguln war und 1739 bei der Eroberung Delhis in die Hände Nādir Šāhs von Iran gelangte.[1202] [SaS 117] Mit diesem Vergleich bezweckt die Autorin, die Pracht und die Besonderheit sowie das Strahlen der Kuppel ihren Lesern nahezubringen.

Unter den ʿAtabāt kommt Karbalāʾ mit dem Schrein Ḥusayns eine besondere Bedeutung zu, was sich in diesem Bericht auch in den sehr emotionalen Einträgen widerspiegelt. Wehmütig und voller Trauer, weil Karbalāʾ weit entfernt war, so wird es beschrieben, verließ die Gruppe die ʿAtabāt, um über den Šām, nach Mekka und Medina weiterzureisen. Nur der Gedanke, daran, dass sie in Kürze Mekka und Medina besuchen würde, vermochte es, sie zu trösten. [SaS 59] Auch auf dem Rückweg schwingt in den Einträgen über Karbalāʾ Wehmut und Kummer mit, die einen emotionalen Höhepunkt darin finden, dass die Autorin lieber in Karbalāʾ sterben wollen würde, als den Ort je wieder verlassen zu müssen. Sie bemitleidet sich selbst, bezeichnet sich selbstanklagend als Unglückselige, Beschämte (pers. *rū siyāh*), voller Sünde und Schuld, und hadert einmal mehr mit ihrem Los, weil sie Karbalāʾ verlassen musste und sich dort nicht bis zu ihrem Tod und darüber hinaus niederlassen kann. Wieder einmal artikuliert sie auch die Angst, nicht mehr zurückkehren zu können und bittet Gott, ihr diesen Traum dennoch zu gewähren. [SaS 122f.] Dramatisch übertreibend beschreibt sie anschaulich das Verlassen Karbalās. Eine Stunde lang konnte sie aufgrund ihres heftigen Weinens den Weg nicht sehen. Von Weitem erscheint nochmals der Schrein von Hurr-i Šāhid, einem Kommandanten, der nach schiitischer Auffassung mit Ḥusayn gefallen war. Sie ist ihrer eigenen Aussage nach beschämt, dass sie es während ihres Aufenthaltes nicht geschafft hatte, dorthin zu pilgern und klagt erneut über ihr fehlendes Glück. [SaS 123f.] Diesem Wunsch verleiht sie während ihrer Reise innerhalb Irans nochmals Nachdruck, als sie Pilgern begegnete, die nach Karbalāʾ zogen. Sie beneidet diese Reisenden, die, wie sie schreibt, das Glück hatten, nun dorthin zu pilgern. [SaS 135] Sie kommt auch auf ihren Neffen zu sprechen, der sie zu dieser Reise nicht begleiten konnte, weil er im Dienste ihres Mannes stand. Auch hier erwähnt sie nicht ihr Bedauern darüber, dass dieser Neffe sie nicht, wie sonst, etwa nach Mekka begleiten konnte, sondern sie spricht einzig von Karbalāʾ. [SaS 146] Im letzten Satz

[1202] Der Diamant ist heute Teil der britischen Kronjuwelen. Vgl. Arnold 2012.

ihres Berichts, bevor sie ihre Ausgaben darlegt, bittet sie Gott darum, den Traum in ihrem Herzen zu belassen, nochmals nach Karbalāʾ pilgern zu können, um sich dort von ihren Sünden zu reinigen und beerdigen zu lassen. [SaS 159]

Sāmarrāʾ, eine weitere Stätte der ʿAtabāt, wurde nur auf dem Rückweg besucht. Die dort liegenden ʿAskarayn[1203] werden zunächst nur von Weitem begrüßt. Wieder sind auch hier die Kuppeln eine Erwähnung wert, die diesmal wie ein Lichtdom beschrieben werden, von dem sie ihre Augen nicht ablassen konnte. Die Pilgerin nutzte die Gelegenheit insbesondere für den Schah zu beten, wie sie festhält, bevor sie in Sāmarrāʾ eintrafen und dort die *ziyāra* vollzogen. [SaS 126f.] Auch diesen Ort verließ sie wehmütig, wenn auch nicht so emotional beschrieben wie Karbalāʾ.

Auch Mekka und Medina haben für die Autorin, wie für die meisten Muslime gleich welcher Konfession, einen herausragenden Stellenwert unter den Pilgerorten, schließlich gehört es zu den religiösen Geboten, wenn möglich die Ḥağğ zu unternehmen. Die Freude und Glückseligkeit in Mekka und Medina zu sein wird dementsprechend ausgedrückt. Sie fürchtete sich offenbar einerseits vor dem Jenseits, war andererseits jedoch entzückt, nach Mekka zu kommen und bittet immer wieder darum, dass ihre Ausführung von Gott angenommen würde, d.h. ihre Pilgerfahrt ordnungsgemäß ist und ihr angerechnet wird. [SaS 92] Der Abschied aus Mekka berührte ihrer Beschreibung nach alle Pilger, die sie weinen hörte. Ihr selbst fiel der Abschied so schwer und betrübte sie derart, dass sie, wie sie schreibt, Fieber bekam. Der Tag des Abschieds aus Mekka, so schildert sie weiter dramatisch, sei wie der Tag, an dem man sich von der Welt verabschieden würde, denn sie ginge, wie auch jede*r andere, davon aus, dass sie nicht mehr nach Mekka zurückkehren würde. [SaS 102] Die emotionale Bedeutung des Abschieds drückt die Erzählerin dadurch aus, dass sie dem Leser von ihren körperlichen Reaktionen auf dieses emotionale Ereignis berichtet und geht noch einen Schritt weiter, indem sie diesen Tag mit dem Tag des Todes vergleicht.

In Medina kam zur emotionalen Ergriffenheit ihr schlechter gesundheitlicher Zustand hinzu, der sie aufwühlte und lamentieren lässt. Sie haderte mit ihrem Schicksal bzw. mit ihrem Glück, denn sie konnte aufgrund ihrer Verfassung die Schreine der Imāme und das Haus des Propheten nicht so oft besuchen, wie sie es wollte. Diese Klage an ihr Schicksal ist ein typischer Aspekt des Klagegenres, zu dem zumindest in der Vormoderne viele

[1203] Bei den ʿAskarayn handelt es sich um die beiden schiitischen Imāme ʿAlī al-Hādī (gest. 868) und Ḥasan al-ʿAskarī (gest. 874). Vgl. Northedge 2012.

Reiseberichte gehörten.[1204] Sie schreibt: „Diese Krankheit ist mein eigenes Unglück. […] Ich wurde nochmals krank und hatte nicht die Ehre nochmal zum Abschied [pers. *vadāʿ*] pilgern zu gehen. Ich Arme, ich Unglückliche. Ach würde ich doch sterben." [SaS 106]

Wesentliche und alle drei Reisenden ständig begleitende Emotionen sind Angst und Sorge, die nicht nur Einblicke in die Gefühlswelten der Frauen gewähren, sondern ebenso Aufschluss über die Reisebedingungen geben. In Sakīna Sulṭāns Einträgen geht es insbesondere um Gefahren, die durch Überfälle drohen sowie durch die Unsicherheit der Transportmittel, bzw. die Seereise, die in der Regel den Reisenden unbekannt war.[1205]
Am eindrucksvollsten schildert Sakīna Sulṭān ihre Angst bereits zu Beginn ihrer Reise hinter Qum. Sie hatte gehört, dass auf dem Weg, den sie nun bereiste, drei Leute getötet worden seien. Aufgrund ihrer großen Angst setzte sie sich hin und schrieb ihr Testament. Zwar hatte sie vor ihrem Aufbruch ihren letzten Willen bereits festgehalten und in Teheran bei einer der anderen Frauen hinterlegt, jedoch wollte sie ihre Angelegenheiten auf Reisen im Falle ihres Versterbens geregelt wissen. Neben dieser Maßnahme drückt sich ihre Angst weiterhin dadurch aus, dass sie scheinbar nicht mehr aufnahmefähig war und ihre Umgebung nicht mehr wahrnahm. [SaS 32] Beendet werden die Passagen, in denen sie über ihre Furcht und von Gefahren spricht, in der Regel mit einem Gebet oder einer Bitte an Gott, er möge die Pilger schützen und sie wohlauf ihr Ziel erreichen lassen, was wie folgt aussehen kann: „Ich beschwöre Gott, bei der Liebe zum Imam – Friede sei mit Ihm –, dass er alle Pilger vor dem Bösen des Teufels und dem Bösen der Diebe beschützen möge, *inšāʾallāh*". [SaS u.a. 32, 37, 38] Die Haltung, dass die einzige Hoffnung, die Reise zu überleben, bei Gott lag und sie ihr Schicksal fatalistisch in seine Hand gab und auf seine Hilfe vertraute, zeigt sich auch in der vor den Abfahrten immer wiederkehrenden Floskel „Mit dem Segen Gottes machten wir uns auf den Weg.". [SaS u.a. 30, 34, 40, 60, 66, 126, 129, 145]
Interessanterweise veranlasste ihren Aufzeichnungen nach nicht die Angst vor dem Tod durch Überfälle und vor Plünderungen sie dazu, das islamische Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*) zu sprechen, sondern die bevorstehende Seereise, die sie in eine vollkommen unbekannte Situation führte. Da Sakīna Sulṭāns ursprüngliche Reiseroute über den Ǧabal durch die Arabische Halbinsel führen sollte, beklagt sie beim Anblick des

[1204] Vgl. Babayan 2008.
[1205] Siehe auch Dusend (2013).

Meeres als unbekanntes Territorium einmal mehr, dass sie gezwungen waren, diesen Weg nach Mekka zu nehmen. Ihre (Todes-)Angst wird dadurch vermittelt, dass sie dem Leser mitteilt, zwei Mal die *šahāda* gesprochen zu haben, bevor sie sich in das Boot begab, das sie von Land zum großen Pilgerschiff brachte. Begleitet wurde das Glaubensbekenntnis, so erfahren wir, durch körperliche Symptome der Angst wie etwa Zittern. [SaS 79]

Ausdruck patriotischer oder heimatverbundener Emotionen finden beim Verlassen des qajarischen Staatsgebietes und der Rückkehr in iranisches Territorium narrativ Eingang in den Bericht. Das Verlassen Irans ging einher mit Traurigkeit, und je weiter sie sich von der iranischen Grenze entfernte, desto trauriger wurde sie ihren Aufzeichnungen nach. Nachdruck verleiht sie diesem Gemütszustand, in dem sie durch Bilder eine rhetorische Verbindung schafft zwischen ihrer Traurigkeit, ihren dadurch mit Tränen gefüllten Augen und dem Wetter, das sie umgab, denn der Himmel war bewölkt und es regnete gelegentlich, so dass die Stimmung der Umgebung ihrer inneren Gemütslage entsprach. „Die Stimmung [wörtl. Herz] des Wetters und meine innere Stimmung [wörtl. Herz] waren gleich. Es wurde bewölkt und meine Augen und die Wolken weinten gleichermaßen." [SaS 46]
Ihr Heimweh und ihr Fremdsein außerhalb des iranischen Territoriums drückt sie auf dem Weg nach Aleppo mittels eines Gedichts aus, das sie laut eigener Angaben von morgens an bereits tausend Mal rezitiert hatte: „Durch das Schicksal war ich an einem fremden Ort, ohne Ort, von welchem Brunnen trinke ich Wasser, wo ist meine Heimat?" [SaS 67] Jedoch relativiert sie diesen Schmerz im Satz danach, denn sie bittet Gott, jedem diese Fremde zu gewähren, was sich so interpretieren lässt, dass Fremdheit hier positiv besetzt ist, weil das Ziel die Pilgerfahrt zum Haus Gottes war.
Auf der Rückreise merkt sie in Kāẓimayn an, dass ihr Herz schnellstmöglich nach Iran zurückkehren wolle. [SaS 130] Allerdings wurde ihre Sehnsucht oder ihr Heimweh nach Iran durch ihre religiös-emotionale Verbundenheit zu Karbalāʾ geschmälert. Gegen Ende des Berichts kehrt sich die Liebe für Iran in Trauer über das Verlassen Karbalāʾs um. Weiterhin nennt sie während ihres Besuchs bei ihrem Mann in Burūğird Karbalāʾ als ihr „zu Hause", ihre „Heimat" (pers. *vaṭan*), von der sie nun weit entfernt sei. [SaS 140] Sowohl der Blick auf Iran, als auch die emotionale Bindung zu Karbalāʾ sind gesellschaftlich und kulturell-religiös präfiguriert. Im 19. Jahrhundert fanden grundlegende Neudeutungen von Konzepten wie Nation (pers. *millat*) und Heimatland

(pers. *vaṭan*) im Rahmen eines nationalistischen Bewusstseins statt.[1206] Die Erzählerin nutzt hier den Begriff *vaṭan* in Bezug auf Karbalā' und verbindet ihn somit nicht mit seiner nationalistischen Konnotation, sondern verknüpft ihn mit ihrer religiös-kulturellen Identität als gläubige Schiitin.

Selbstdarstellung

Die Selbstdarstellung der Autorin ist ein Thema, dass sich durch den gesamten Reisebericht von Sakīna Sulṭān zieht. Sie vermittelt vor allem zwei Bilder: Erstens das einer Frau, die (immer noch) zur royalen Elite gehört, d.h. sie erinnert den Leser stets daran, welchen sozialen Status sie (immer noch) innehat. Zweitens das Bild – und dies ist mit der Darstellung des sozialen Status eng verknüpft – der noch immer trauernden Witwe des getöteten Schahs Nāṣir ad-Dīn.

Noch bevor sie die Reise antrat, vermittelt sie durch die Beschreibung einer besonderen Abschiedsszene ihre gesellschaftliche Zugehörigkeit. Sie erzählt von ihrem Besuch beim Schah, während dem sie von ihm die Erlaubnis auf Pilgerfahrt gehen zu dürfen, einholte. Sie gibt die Szene wie folgt wieder:

> Er fragte: Wo warst du?
> Ich sagte: Qurbānat[1207]. Wird es mir erlaubt, zu den heiligen Stätten zu reisen? Ich erbete an Ihrer ehrwürdigen Schwelle die Erlaubnis, dass ihr (mich) entlasst, um (für den Schah) beten zu gehen.
> Er sagte: Beabsichtigen Sie nach Mekka zu reisen?
> Ich sagte: Wenn ich am Leben bleibe und mir das Glück hilft, will ich gehen.
> Er sagte: *Inšāʾallāh* werden Sie gehen.
> Diese gesegneten Worte haben mich unendlich glücklich gemacht. [SaS 27f.]

Neben der Tatsache, dass sie ihren Lesern inhaltlich damit sagt, dass sie die Erlaubnis zu Pilgern von der höchsten Autorität im Staat, dem Schah persönlich, erhalten hatte, signalisiert sie damit ihre Nähe zum Thron. Rhetorisch fällt diese Stelle in zweierlei Hinsicht auf, denn sie ist erstens sehr viel länger und inhaltlich konkreter gestaltet als die übrigen Abschiedsszenen, die in wenigen Sätzen und sehr oberflächlich abgehandelt werden. So schreibt sie etwa, dass sie ʿAšraf as-Salṭana[1208] traf, eine Weile bei ihr saß und

[1206] Siehe u.a. Najmabadi 2005: Kapitel 4. Der Begriff *vaṭan* wird um 1900 nicht nur im Kontext des neuen Konzepts verwandt, sondern ebenfalls weiterhin in der älteren Auffassung als Heimatstadt oder Geburtsort.
[1207] Gekürzte Version der Redewendung *Qurbānat šawam.* (Ich opfere mich für dich.), die als Anrede dient bzw. am Beginn eines Briefes stehen kann.
[1208] ʿAšraf as-Salṭana (1863-1914) war eine Urenkelin Fatḥ ʿAlī Šāhs und Ehefrau von Iʿtimād as-Salṭana. Vgl. Kia 2001.

sich dann verabschiedete, um nach Hause zu gehen. Sie hielt sich zeitlich zwar länger bei ihr auf, was nicht ungewöhnlich erscheint, jedoch misst Sakīna Sulṭān der Begegnung mit dem Schah narrativ eine größere Bedeutung bei. Dies führt zum zweiten Punkt, denn als rhetorische Form der Wiedergabe des Treffens wählt sie den vermeintlich geführten Dialog zwischen ihr und dem Schah. Dies ist auffällig, da sie in ihrem gesamten Text selten Dialoge wiedergibt. Außerdem vermittelt ein Dialog den Eindruck, die Szene habe genau so stattgefunden und erweckt somit bei ihren Lesern den Anschein von Authentizität.[1209] Dieses Mittel dient daher ein weiteres Mal dem Zweck, Nähe zum Thron und Vertrautheit mit dem Herrscher zu suggerieren.

Ein weiterer wichtiger Eintrag, der einerseits zu ihrer Selbstinszenierung als noch immer trauernde Witwe passt, andererseits den Leser jedoch auch nochmals an ihre einstige Position erinnert, liegt zu Beginn ihrer Reise: Sie begab sich zum Grab von Nāṣir ad-Dīn Šāh, ihrem verstorbenen Mann, und bat auch ihn um die Erlaubnis, gehen zu dürfen.

Im Verlauf des Reiseberichts flicht sie Szenen aus ihrem Reisealltag ein, die unmissverständlich ihren hohen sozialen Status erkennen lassen und häufig persönliche Begegnungen als Zeugen dafür „sprechen" lassen, wie etwa die Szene eines Hammambesuchs, in der sie als Frau des Schahs identifiziert wurde. Die Badszene spielte sich in der Nähe der historischen Stätte Bistūn und somit in Iran ab:

> Es ist Ruhetag. Am Morgen stand ich auf. Ich sagte ihnen, dass sie die Vorbereitungen treffen, um ins *ḥammām*[1210] zu gehen. Gemeinsam mit Sayyida Ḫānum und Māhruḫ gingen wir ins Fīrūza-Bad. […] Ich, die ich noch nie in ein Bad mit weiteren Leuten[1211] gegangen bin. Jetzt, dass ich [dorthin] kam, mussten diese ganzen Leute dort sein. Aber es gab [dort] keine Teheranerinnen, die uns nicht gekannt hätten. Hätte ich gewusst, dass es jemanden Bekannten gäbe, wäre ich niemals in das nicht reservierte Bad gegangen. [SaS 41]

Zunächst wird hier einmal mehr deutlich, dass sich eigenes Personal um ihre Belange kümmerte. Sie nahm ihre beiden weiblichen Begleiterinnen mit ins Hamam und kommentiert dann pikiert den Umstand, dass dieses Bad nicht, so wie sie es gewohnt war, für eine Frau von ihrem Status zur alleinigen Nutzung reserviert wurde. Ihrer Aussage nach war dies für sie eine Premiere, da sie wahrscheinlich ihr Leben lang, aufgrund ihrer Herkunft und ihres Lebens am Hof ausschließlich in die Bäder des *andarūns* ging, oder

[1209] Vgl. u.a. Khosravie 2013a.
[1210] Hier: öffentliches Bad.
[1211] *Qurq* bedeutet zum einen „verbotener Ort" und zum anderen, dass der Zutritt zu einem Ort Unbefugten nicht gestattet ist. Demnach heißt *ḥammām-i bī-qurq* so viel wie Bad, dass für den alleinigen Besuch, unter Ausschluss Fremder, reserviert wurde.

Hamams außerhalb dieses Bereiches geschlossen wurden, wenn königliche Gäste sie nutzen wollten. Außerdem lässt sie ihre Leser wissen, dass sie zumindest innerhalb der Teheraner Elite bekannt gewesen ist, was ebenfalls ihren Status hervorhebt, denn sie schreibt, dass jeder sie kannte und sie nicht ins Bad gegangen wäre, hätte sie gewusst, dass sie dort auf Bekannte treffen könnte.

Eine andere Situation ergab sich in Sāmarrāʾ auf ihrer Rückreise in den Iran, wo sie festhält, dass sie im Haus des Schreinhüters [pers. *ḫuddām-i ḥażrat*] Āqā Šayḫ Mahdī residierte. Auch hier wurde sie offenbar erkannt und explizit auf ihren royalen Status angesprochen, was sie narrativ erneut mittels wörtlicher Rede wiedergibt. Die Pilger mussten den Dienern der Schreine Geld für den Einlass geben. Als sie an der Reihe waren, verlangten die Türsteher immer weiter Geld von ihrem Bruder, ungeachtet dessen, was er ihnen schon gegeben hatte. Sie begründeten ihre Forderungen damit – und dies wird mittels der wörtlichen Rede nachgestellt [SaS 127] – dass sie die Frau des Schahs war und man ihnen deshalb Schals und Diamantenringe geben müsse. Am nächsten Schrein erging es ihr nicht anders, so dass sie sich erstaunt fragte, wer ihnen gesagt hatte, dass sie eine der Frauen des Schahs war. [SaS 127] Zum einen dient hier die Wahl des narrativen Mittels – die Frage an sich selbst zu richten – dazu, ihre inhaltliche Absicht zu betonen. Zum anderen zeigt diese Szene auf – auch wenn es hier scheint, als sei es von Nachteil eine bekannte royale Persönlichkeit zu sein –, dass es sich sogar bis zu den Schreinhütern im Irak herumgesprochen hatte, oder zumindest erkennbar war, wer sie war, und dies Konsequenzen mit sich brachte.

Nostalgische Rückblenden auf ihre Zeit am Hof sind ein weiteres stilistisches Mittel zur Verdeutlichung ihrer Stellung.[1212] Relativ zu Beginn ihrer Reise beispielsweise ereilte sie die wehmütige Erinnerung an ihre Zeit am Hof. Sie reiste in ihrer Sänfte durch eine friedliche, pittoreske Landschaft, klagt jedoch, dass sie sich zwar auf Pilgerreise befände, in einer komfortablen Situation, und ihr Bruder ihr jegliche Liebe entgegenbringen würde, es dennoch keinen Tag gäbe, an dem sie sich nicht an ihre Tage im Palast und jene Ausritte erinnere, was sie zum Weinen brächte. Wie in vielen Fällen im Kontext ihrer Trauer um den Verlust ihres Ehemannes auch, hatte diese nostalgische Wehmut einen Auslöser, den sie während der Reise erlebte, denn die Landschaft durch die sie zu diesem Zeitpunkt reiste, vergleicht sie mit Gegenden, die sie aus der Nähe von Teheran kennt. Ein Hügel

[1212] Siehe auch Dusend (2013).

glich demnach dem Dūšān Tapa[1213] und die Berge etwas weiter entfernt den Bergen Qasr-i Fīrūza[1214] und Sih Pāī[1215]. Durch diese Assoziation erinnerte sie sich an den Palast außerhalb der Hauptstadt sowie die Ausritte, die sie unternommen hatte. Während sie hier schmerzlich an ihre Vergangenheit denkend ihre Gefühlswelt darlegt, offenbart sie gleichzeitig, was sie verloren hatte und weist damit darauf hin, dass sie Teil des königlichen Hofes war und dieses Leben in vollen Zügen gelebt hatte. Wäre sie nicht auf Pilgerreise, für die sie sich begeistern könne, würde sie vor Kummer sterben, so schließt sie an. Sie verflucht, wie auch an weiteren Stellen im Text, Riżā-yi Kirmānī[1216], der für den Verlust verantwortlich war, denn er war es, der den Schah tötete. [SaS 35]

Ein letzter interessanter Kommentar der Autorin, der sicherlich auf ihren Status hinweisen soll, jedoch auch hinsichtlich der Sorgen und Belange von Frauen in ihrem Alltag von Interesse ist, findet sich auf dem Rückweg in Sāmarrā'. Ohne jegliche Beschäftigung, wartete sie auf die Abreise und verlor sich in Gedanken, weshalb sie weder Brief noch Telegramm von ihrem Mann erhalten hatte und schlussfolgerte, dass er ihrer wohl schnell überdrüssig wurde. Allerdings weiß sie schon, wie sie ihm gegenübertreten würde, falls sie am Leben bliebe. „Ich war keine Frau, die er verlässt." [SaS 128] Diese bestimmte Aussage lässt sich dahingehend interpretieren, dass sie auf ihren Status anspielt, denn im Gegensatz zu ihrem Mann, der zwar eine hohe Funktion innerhalb des politischen Apparats innehatte, war sie von königlicher Abstammung und, wie sie ja nicht oft genug betonen konnte, die Witwe des kürzlich verstorbenen Herrschers. Die Paarkonstellation mutet ähnlich an wie jene von Ašrāf as-Salṭana und Iʿtimād as-Salṭana[1217] und deutet einmal mehr darauf hin, dass Machtverhältnisse in Ehekonstellationen nicht immer unbedingt genderbasiert waren, sondern ebenfalls der Status eine Rolle spielte. Daneben weist diese Textstelle auch auf die Sorgen und Ängste von Frauen hinsichtlich ihrer Partnerschaften hin, Themen, die auch in dem Traktat Bībī

[1213] Hügel, der heute innerhalb Teherans liegt.
[1214] Im heutigen Südosten Teherans gelegen, wurde an diesem Ort zu Beginn des 20. Jahrhunderts der zoroastrische Friedhof Teherans (re)etabliert. Zur Zeit der Reisenden war dieser Ort, wo sich eines der Schlösser der Dynastie samt Jagdgebiet befand, umgeben von Bergen und mit einer Sicht auf Teheran. Siehe ausführlicher vor allem in Hinblick auf den zoroastrischen Friedhof Stewart (2012).
[1215] Ebenfalls in der Nähe Teherans liegend.
[1216] Riżā-yi Kirmānī verübte am 1. Mai 1896 im Schrein von ʿAbd al-ʿAzim das tödliche Attentat auf Nāṣir ad-Dīn Šāh. Vgl. Amanat 1997: 440.
[1217] Zu diesem Ehepaar und ihrer Beziehung siehe näher Kapitel 5.

Ḫānum Astarābādīs[1218] (siehe Kapitel 5) und letztlich auch in den Memoiren von Tāǧ as-Salṭana[1219] zu finden sind.

Die Betonung ihrer Herkunft, ihrer Vergangenheit und ihres Status ist eng mit dem Bild von der noch immer trauernden Witwe verknüpft. Insbesondere der erste Teil des Berichts zeugt von Kummer und Trauer, die auch noch vier Jahre nach dem gewaltsamen Tod ihres ersten Mannes äußerst präsent und schmerzhaft scheinen. Der Text ist gespickt mit nostalgischen und wehmütigen Erinnerungen an eine als glorreich und wunderbar erinnerte Vergangenheit, ihr Leben am Hof bzw. den Schah selbst. Diese Präsenz ihres verstorbenen Mannes wirkt umso auffälliger als Sakīna Sulṭān ja bereits mit Muʿtaṣim al-Mulk verheiratet war.[1220] Ihr damaliger Mann findet nämlich im Vergleich dazu seltener Erwähnung und die Gefühlsbekundungen fallen unterschiedlich aus. Die Einträge zum Schah sind voller Emotionen und zeichnen zudem ein äußerst positives Bild vom Herrscher und dem Leben mit ihm. Sie bilden immer wieder eklatante Brüche in der eigentlichen Narration, oftmals durch Erlebtes oder Gesehenes ausgelöst, was die Autorin unmittelbar von ihrer Vergangenheit wehmütig schwärmen lässt.
Zu Beginn des Berichtes ist es bemerkenswert, dass sie – wie schon weiter oben angesprochen – zum Grab des Schahs ging, oder vielmehr pilgerte, um sich zu verabschieden bzw. sich die Erlaubnis, diese Reise anzutreten, einzuholen. Sie kombinierte diesen Schreinbesuch mit dem von Ḥażrat ʿAbd al-ʿAẓīm[1221], einem Pilgerort in Rayy nahe Teheran, wo ebenfalls der Schah beerdigt wurde. Der Abschied mutet im Bericht herzzerreißend an. Das Verfluchen des Attentäters Riżā-yi Kirmānī, ein immer wiederkehrendes Motiv im Text, transportiert ihre Trauer ebenso wie ihre narrative Übertreibung: Sie weint, „bis die Seele fast [ihren] Körper verließ“, und verabschiedet sich traurig vom „gesegneten Grab“. Außerdem beschwört sie Gott, „das Salz und Brot des Schahs“ für sie *ḥalāl* zu machen[1222] und klagt: „Uns wurde es verwehrt, die Erde unter seinen gesegneten Füßen zu besuchen[1223]. [Gott] hat seine Liebe [des Schahs] nicht aus dem Herzen der Geringen [pers. *kamīna*, geringste, ergebenste Dienerin; gemeint ist „meinem“ Herzen] genommen, so dass ich nun hätte weniger weinen müssen. Was soll ich

[1218] Siehe Kapitel 4.
[1219] Siehe ebenfalls Kapitel 4.
[1220] Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 9.
[1221] Vgl. Halm 1988: 75.
[1222] Sie bittet durch diese Redewendung darum, ihre Fehler zu verzeihen [*ḥalāl kardan*].
[1223] Gemeint ist, dass er ihr genommen wurde.

tun, oh Gott, oh Herr, oh Prophet.“ [SaS 29] Bei ihrer Rückkehr nach Teheran machte die Gruppe erneut Halt in Rayy, um zum Schrein von Ḥażrat ʿAbd al-ʿAẓīm zu pilgern. Wie auch schon bei ihrer Abfahrt geht sie nun erneut das Grab des Schahs besuchen [*bih ziyārat mušarraf šudan*]. Mit derselben Ergriffenheit gibt sie ein Zwiegespräch mit dem Toten wieder: „Ich opfere meine Seele für dich [*ġurbānat birawam*]. Wegen deiner heiligen Existenz pilgerte ich zum Haus Gottes. Überall war ich in deinem Namen Pilgerin. Gott weiß, wie sehr ich um Vergebung gebeten und für Sie gebetet habe. Bist du nun mit mir zufrieden? Ist nun Ihr Brot und Salz für mich *ḥalāl*?“ [SaS 157] Narratologisch und mit Blick auf die Komposition des Berichtes erscheint der Besuch des Grabes zu Beginn und am Ende der Reise wie ein narrativer Rahmen, der Anfang und Ende markiert.

Nostalgische Rückblenden finden sich wie erwähnt immer wieder im Text. So machten sie etwa einen Zwischenstopp auf dem Weg in den Irak an einem Ort namens Farsfağ, den sie bereits von der Irakreise, die sie mit dem Schah unternommen haben muss, kannte. Jedoch sei es nicht wie damals, denn zu jener Zeit wurde am Fluss das kaiserliche Zelt aufgeschlagen. Dem Bericht nach überkam sie Wehmut sowie Wut auf den Attentäter, den sie aufgrund seiner Tat an die Seite ʿUmar Saʿads stellt. [SaS 36] Die Gleichstellung von Kirmānī mit ʿUmar Saʿad ist von hoher religiöser Symbolik und betont die Vehemenz ihres Hasses auf diese Person, denn gemeint ist ʿUmar ibn Saʿad, der bei der Schlacht von Karbalāʾ Befehlshaber auf Seiten der ʿUmayyaden war und der Narration nach Ḥusayn, den Sohn ʿAlīs und Enkel des Propheten Muḥammad getötet haben soll. Die Tötung Ḥusayns und die Schlacht von Karbalāʾ sind zentraler Bestandteil schiitischen Glaubens und schiitischer Erinnerungskultur. Ḥusayn gilt als Märtyrer *per se*, dessen Leiden und Tod alljährlich an *ʿāšūrāʾ* gedacht wird.[1224] Insofern drückt die Anmerkung Sakīna Sulṭāns, den Mörder Riżā-yi Kirmānī auf die gleiche Stufe zu stellen wie den Mörder Ḥusayns ʿUmar ibn Saʿad, Abscheu, Hass und das Leid, das er ihr zugefügt hat, aus. Neben diesem Vergleich bringt sie ihren Kummer bildlich zum Ausdruck, als sie sich an den Fluss, der in jenem Jahr voller war, erinnerte: sie merkt an, dass ihr Weinen den Fluss nun wieder füllen würde, und schließt daran einen inneren Monolog an, der natürlich nicht persönlich bleibt, sondern dem Leser zugänglich ist. Sie ermahnt zur Selbstdisziplin und fordert sich selbst auf, sich nicht in Trauer zu verlieren:

> Ich wollte mich selbst beruhigen und sagte: Jetzt ist es genug, weine nicht mehr. Welchen Nutzen hattest du von dem ganzen Weinen? Danke und bete zu Gott, dass der Tag den du hast, bestehen bleibt, und möge Gott es währen lassen. *Inšāʾallāh*

[1224] Vgl. Halm 1988: 18-22.

> wird es nicht schlimmer. Das, was dir Gutes widerfahren ist, war aufgrund meiner Gebete oder Nāṣirs guter Absicht [mir gegenüber]. [SaS 36]

Daraufhin kommt sie auf ihren Mann zu sprechen, indem sie sich selbst wieder zur Dankbarkeit ermahnt, denn schließlich gehören ihrem Mann Muʿtaṣim al-Mulk Teile dieses Dorfes. Sie hofft, dass dieser am Leben bleibt und dankt wieder Gott und Nāṣir ad-Dīn Šāh.

Obwohl der innere Monolog offensichtlich vermitteln soll, dass sie auch rational mit ihrer Situation umgehen konnte und sie sich ermahnte, über der Trauer und Emotionalität zu stehen und diesen erlittenen Verlust auszuhalten, betont dieses rhetorische Mittel jedoch die Stärke ihres Kummers nur einmal mehr, denn es wirkt, als müsse sie sich beinahe einreden, sich zu beruhigen und nach vorne zu schauen. Der innere Monolog ist somit ein starkes rhetorisches Mittel, um ihr Selbstportrait als trauernde Witwe indirekt, aber wirkungsvoll zu vermitteln. Die Passage offenbart jedoch auch unmittelbar, wie sie den Schah sieht im Vergleich zu ihrem zweiten Mann. Während der Tod des Schahs als emotionaler Verlust dargestellt wird und sie ihm gute Absichten ihr gegenüber unterstellt, ist die Rolle von Muʿtaṣim al-Mulk eher materieller Natur. Sie scheint nicht etwa dankbar für seine Fürsorge, seinen Respekt oder seine Absicht, sondern dafür, dass ihm ein Teil des Dorfes gehört. Zwar offenbart sie auch für ihren damaligen Ehemann Zuneigung, als sie sich z.B. in Karbalāʾ wünscht, er würde auch kommen, oder wenn sie sich freut, nach langer Zeit von ihm zu hören. [SaS 15] Jedoch scheinen beide Männer Emotionen von unterschiedlicher Qualität in ihr auszulösen. Während die Erinnerung an den Schah mit tiefgreifenden Gefühlsäußerungen verbunden wird, erweckt der Gedanke an Muʿtaṣim al-Mulk eher Freude bzw. Zuneigung. Diese Unterscheidung mag Teil ihrer Inszenierungsstrategie sein, schließlich war sie eine Frau des Schahs unter vielen und gehörte auch nicht zu seinen Lieblingsfrauen, so dass fraglich ist, inwieweit tatsächlich eine solche Verbundenheit, die nicht auf einem idealen Bild beruht, aufgebaut werden konnte.

Eine ähnliche Passage findet sich auch auf dem Hinweg in den Irak. Sie merkt an, dass es sich nicht gehöre, nach dem Tod des Schahs traurig zu sein und darüber, was passiert ist, zu weinen oder gar zu schreiben. Aus dem stilistischen Repertoire wählt sie ein Gedicht als Mittel aus, das ihre Aussage nochmals verstärken und ihre Emotionen betonen soll. [SaS 39] Sie führt weiter aus, dass sie wegen des vielen Weinens nicht weiter schreiben könne. Dies sei jedoch auch nicht nötig, denn sie sei sich sicher, dass jeder dieses Gedicht

gehört hatte und jeder, der es las, verstehen würde. Dann wünscht sie sich, sie sei für „Ḫusraw“[1225] gestorben. Durch den Schutz des Königs seien sie zwar noch am Leben, jedoch seien sie dadurch verletzt worden, dass sie ihn verloren hatten und solch ein Unglück erleben mussten. Also würde sie auf der Pilgerreise für den Schah beten.

Die Annahme, dass es für diese Erinnerungseinschübe Auslöser gab, lässt sich um eine weitere Komponente erweitern, denn diese nostalgischen Retrospektiven korrelieren vermehrt mit dem Territorium, durch das sie sich bewegt, d.h. vor allem zwischen Teheran und den ʿAtabāt. Dies ist genau die Region, in der sie selbst mit dem Schah gereist zu sein scheint.

Nachdem sie diesen besonderen geographischen Raum verlassen hatte, waren es eher alltägliche und wenige Kleinigkeiten, die sie in Erinnerungen schwelgen lassen. Es genügte beispielsweise der Anblick einer Blumenwiese. Bei ihrem Anblick würde der Schah jeden Tag zehn Vasen dieser Blumen bringen und sie in seinen Reiseberichten erwähnen. Dann vergleicht sie die Blumen mit den Frauen im *andarūn*, denn in ihrer Erinnerung kleideten sich die Frauen jeden Nachmittag an, schminkten sich und schritten leicht und graziös, wie angeheiterte Pfauen umher, in einer lieblichen Art und Weise, wie sie noch kein Auge gesehen hatte und niemals sehen würde. Sie verflucht erneut den Mord am Schah und die daraus resultierende Zerstörung der Familie, die von der Menschheit niemals vergessen werden würde. [SaS 71] Die hier skizzierte Szene aus dem Harem ist als verklärende Darstellung der Vergangenheit zu interpretieren, denn diese Glorifizierung ihres Lebens in diesem Umfeld lässt die ständige Rivalität und Machtspiele unter den Frauen um die Gunst des Herrschers vollkommen außer Acht.[1226] Diese Textpassage offenbart, neben aller Emotionalität und Verherrlichung der Vergangenheit, jedoch auch Aspekte der harten und neuen Realität, mit der sie sich aus ihrer Sicht konfrontiert sah. Der Verlust des Schahs habe die Familie zerstört, und zwar in solch einem Ausmaß, dass sich die Menschheit immer an diese Katastrophe erinnern würde. Diesem Verlust und Leid verleiht sie rhetorisch durch diese Übertreibung wie auch stilistisch durch ein eigens verfasstes Gedicht Nachdruck: „Wir weinten und trauerten viel und alterten in jungen Jahren wegen des Todes des Schahs. Und weil es keinen Schah [mehr] gibt und keine Wärme der [Mit-]Ehefrauen, ist unser Herz sehr traurig, [und] der

[1225] Mit Ḫusraw ist der sassanidische König Ḫusraw I (reg. 531-579) gemeint, dessen Herrschaft allgemein als die Blütezeit des Sassanidenreiches interpretiert wird. Vgl. Rubin 2009.
Die Bezeichnung Ḫusraw steht hier generell für König, womit in diesem Kontext Nāṣir ad-Dīn Šāh gemeint ist.

[1226] Wie bereits skizziert, schildert ʿAlaviyya Kirmānī andere Beobachtungen aus dem Harem.

Garten muss verlassen werden.“ [SaS 71] Die Bedeutung und Konsequenz, die der Tod ihres Mannes für sie hatte, führt sie an verschiedenen Stellen mehr oder weniger deutlich an. Unter tausendfachem Verfluchen Riżā-yi Kirmānīs wünscht sie sich, vor dem Märtyrertod des Schahs gestorben zu sein und bittet, oder beschwört Gott, bei der Familie von Imām Ḥusayn, dass der neue Schah lange und in Sicherheit leben werde und Iran nicht wieder zu einem Waisen werden ließe. Sie führt weiter aus, dass sie um den Schah trauerte und dafür betete, dass es den Frauen von Mużaffar ad-Dīn Šāh nicht so ergehen würde wie ihr, und sie nicht diese Tage erleben müssten. [SaS 38f.] Neben dem Selbstmitleid, dass Sakīna Sulṭān einmal mehr zum Ausdruck bringt und damit über ihre Emotionen schreibt, spricht sie hier indirekt die Konsequenzen seines Todes auf zwei verschiedenen Ebenen an. Einerseits ist dies die nationale Tragweite des Todes eines Herrschers, was sie mit einer Metapher verdeutlicht, denn sie wünscht sich, dass Iran nicht wieder zu einem Waisen gemacht würde. Die zweite Ebene ist die persönliche. Sie wünscht den Frauen von Mużaffar ad-Dīn Šāh, die im gleichen Abhängigkeitsverhältnis zu ihm standen wie sie zu Nāṣir ad-Dīn Šāh gestanden hatte, dass sie dieses Schicksal nicht ereilen würde. Mit dem Verlust des Ehemannes – und dies bezieht sich nicht nur auf die Autorin oder die königlichen Ehen, sondern mindestens in gleichem Maße auf jede Frau – war zunächst einmal zumindest ihre Sicherheit und Versorgung ungewiss, was in der Regel bedeutete, wieder heiraten zu müssen.

Für Sakīna Sulṭān bedeutete der Tod ihres Mannes jedoch nicht nur den Verlust von Sicherheit, sondern vor allem – und dies schlägt sich auch deutlich in ihren Bemühungen nieder, der Leserschaft ihren sozialen Status zu verdeutlichen – den Verlust von Status und Ansehen, denn nun war sie nicht mehr eine der Frauen des Herrschers, sondern dessen Witwe und die Frau eines qajarischen Funktionärs, der zwar ein hohes administratives Amt bekleidete, jedoch vermutlich nicht zur Herrscherfamilie gehörte und auch keine der höchsten politischen Ämter inne hatte. Darin liegt auch die Intention dieser Selbstdarstellung: Es ist der Versuch, sich in ihrem (ehemaligen) sozialen Umfeld weiterhin zu behaupten und ihren Status beizubehalten, obwohl dieser nun durch ihre neue persönliche Lebenssituation, außerhalb der unmittelbaren Palastmauern, in Gefahr war. Sie verfügte schließlich über keine direkte Verbindung zum neuen Herrscher mehr, da Mużaffar ad-Dīn Šāh, wie in Kapitel 5 skizziert, der erste Schah war, der mit der Tradition brach und den Harem seines Vorgängers nicht in den seinen integrierte, so dass die Frauen anderweitig in Teheran untergebracht bzw. weiterverheiratet wurden. Ihrem

offiziellen Status nach war sie nun „nur“ noch eine der Witwen des vorherigen Schahs, was andere und vor allem weniger Privilegien bedeutete als zu Haremszeiten. Diese Haltung wird vor allem in folgender Passage explizit, die sie während der Rückreise in Sulṭān Ābād schreibt:

> Heute nach zwei Stunden auf dem Weg kamen wir in Sulṭān Ābād an. […] [SaS 148] […] Möge Gott Riżā-yi Kirmānī nicht aus dem Höllenfeuer erlösen, denn ich war nicht die Frau, die ich in jenem Jahr war mit dieser Würde und Ehre, mit der wir in jenem Jahr ankamen. Es war so anders als jetzt. Ich danke Gott nun hunderttausend Mal, dass ich zumindest dies habe. Möge Gott diese Situation erhalten, *inšā'allāh*. Aber in jenem Jahr war ich im königlichen Harem und jetzt habe ich als Begleitung lediglich: Kağāwahā der Zofen und einen Wasserträger, einen Kaffeemann, Mīrzā Aḥmad Ḫān als Ersatz für meinen Eunuchen. Einer war für die Pferde verantwortlich, der Knappe von Muʿtaṣim ul-Mulk mit seinem Aufseher [pers. *nāżar*] und vier Reiter. Andere Eunuchen und Kutschen und so weiter gibt es nicht mehr. Möge Gott mir dies nicht [auch noch] (weg)nehmen. Ich bin dankbar. [SaS 149]

Diese Textstelle offenbart ganz konkret den Unterschied, den sie in ein und derselben Situation aufgrund ihrer zwei Lebensweisen erfahren musste. Für sie hatte sich alles grundlegend geändert, insbesondere alles was mit der Repräsentation ihres Status als Haremsfrau in Verbindung stand, nämlich ihre Entourage. Sie erklärt offen ihre Angst, noch mehr Verlust zu erleiden und bittet Gott, die einzige Instanz, die ihr aus ihrer Sicht aus vielen Situationen helfen konnte, darum, dies nicht zuzulassen.

7.3 Struktur, Schreibstil und narrative Mittel

Die Frage danach, mit welcher Absicht die Texte wie funktionieren, d.h. die Erörterung des Verhältnisses von Erzählung und ihrer Funktion, sowie die Rückschlüsse auf die Präfiguration der vorliegenden Texte, beinhalten zwangsläufig Überlegungen zu ihrer Form. Das folgende Kapitel widmet sich daher der narrativen Struktur, d.h. der äußeren Form der Texte, sowie dem Stil und den narrativen Strategien.[1227] Es unterteilt sich dabei in drei Aspekte: Aufbau und Struktur der Berichte (7.3.1), Sprachstil und narrative Strategien (7.3.2), Bezeichnung der Textsorte durch die Autorinnen (7.3.3).

[1227] In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass es gelegentlich zu Überschneidungen der Erörterung von Struktur und Inhalt der Texte kommt.

7.3.1 Aufbau und Struktur der Texte

Alle drei Texte haben gemein, dass sie sich entlang des Reiseverlaufs gliedern und in ihrer Erzählstruktur folglich in die Etappen und Tage unterteilt sind. Durch diese Strukturierung ergibt sich eine doppelte Chronologie: Entlang der Reise sowie entlang des Tagesablaufs. Dem Leser wird durch diese Form der Narration, die natürlich nur selektive Einblicke gewährt, suggeriert, die Reise miterleben zu können.[1228] Dabei handelt es sich um eine multisingulative Erzählfrequenz, denn es wird nur n-mal berichtet, was auch n-mal passiert. Diese Erzählweise ermöglicht den Autorinnen die Rastlosigkeit durch das ständige Fortbewegen, aber auch die Monotonie des Reisens narrativ zu vermitteln. Sakīna Sulṭān vor allem unterstreicht diese tägliche Rastlosigkeit zusätzlich durch formelartige Sätze, die die unentwegte Situation des Aufbruchs einleiten: Die Autorin nennt Zeitpunkt und Ort der Abfahrt bzw. des Ziels der Etappe. Auf narrativer Ebene ist die sich immer wiederholende Wahl der Verben bemerkenswert: *vārid šudan* (ankommen), *savār šudan* (aufsteigen, aufsatteln), *bāyad raftan* (gehen müssen). Zwar gibt es auch in den Texten der anderen beiden Frauen sich wiederholende Elemente, jedoch tritt auf narrativer Ebene Sakīna Sulṭāns Darstellung hervor.

Keiner der drei Reiseberichte geht *in medias res* und beginnt mit der unmittelbaren Reisebeschreibung, stattdessen gestalten die Autorinnen die Einleitung zu ihren Reiseaufzeichnungen auf unterschiedliche Weisen.

Der Text von ʿAṣmat as-Salṭana beginnt mit der arabischen Anrufungsformel (arab. *basmala*), die *bismi ʾllāhi ʾr-raḥmāni ʾraḥīm* [dt. „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes.“] lautet und mit der Texte in der Regel eröffnet werden.[1229] Der *basmala* folgt nur ein einleitender Satz: „Dies ist ein Reisebericht über die Reise zum Bayt Allāh al-Ḥarām[1230], den ich mit der Hilfe Gottes [wörtlich: Ḥażrat Qāder Mutʿāl] und falls ich gesund bleibe, schreibe.“ [AS 341] Sie erklärt hierbei drei Dinge vorab: Sie stellt fest, a) welche Textsorte mit b) welchem Inhalt vorliegt, und liefert c) eine Absichtserklärung. Danach beginnt sie die Beschreibung ihrer Reise sofort mit ihrer Abfahrt vom Dār al-

[1228] Siehe hierzu die Analyse eines osmanischen Reisetextes von Agai (2010a: 37).
[1229] In der Edition von ʿAṣmat as-Salṭanas Bericht wird diese Formel nicht wiedergegeben, die vorliegende Handschrift jedoch weist sie auf.
[1230] Gemeint ist die Moschee in Mekka, auch Masǧid al-Ḥarām genannt, in deren Zentrum sich die Kaaba befindet.

Ḫālifa[1231] und erwähnt nebenbei ihren Abschied von denjenigen, die sie ein Stück vor die Stadt begleitet hatten.

ʿAlaviyya Kirmānī, die zweite Autorin, beginnt ebenfalls mit der *basmala* und fügt dieser folgenden Abschnitt hinzu:

> Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt. Möge Gott unseren Sayyid und Mawlana[1232] Muḥammad und seine gute, tugendhafte, […] Familie[1233] segnen. Möge Gott alle Feinde der Familie des Propheten verfluchen.[1234] Denn der gütige Gott hat [uns] in diesem Jahr die Gnade erwiesen, die Pilgerfahrt nach Mekka, Medina und Karbalāʾ machen zu können. [AK 37]

Die *basmala* [„Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes"], sowie der erste Satz – [„Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt."] – bilden gemeinsam die ersten zwei Verse der ersten Sure (*al-fātiḥa*) im Koran. Gemeinsam mit dem zweiten Satz [„Möge Gott […]."] sind diese beiden Verse Teil einer typischen Einleitung für Texte. Der nächste Satz weist eindeutig auf die schiitische Identität der Autorin hin und ist Teil der Anrufung Gottes. Gott solle nicht nur die Feinde der *ahl al-bayt*, die auch von Sunniten anerkannt werden, verfluchen, sondern ebenso ihre Widersacher, womit im schiitischen Kontext z.B. Muʿāwiya Ibn Abī Sufyān, der fünfte Kalif und Widersacher ʿAlīs, oder ʿAišā, die jüngste Frau Muḥammads, die aus schiitischer Sicht ebenfalls eine Gegnerin ʿAlīs gewesen sein soll, gemeint sind.[1235] Nach dieser Eröffnung zählt sie die Mitglieder ihrer Reisegruppe auf und erklärt, weshalb sie diesen Text verfasst.[1236] Sie erklärt auch, dass sie einen ihrer Reisegefährten gebeten habe, den Text für sie zu schreiben, dieser jedoch ablehnte.[1237] Ihre tatsächliche Reisebeschreibung beginnt mit ihrem Aufbruch vom Sammelpunkt und dem Abschied von Verwandten und Freunden, die sie, wie ʿAṣmat as-Salṭana auch, das erste Stück des Weges begleitet hatten.

Der edierte Text der dritten Autorin Sakīna Sulṭāns weist zwar nicht zu Beginn des Gesamtkorpus, jedoch zu Beginn der Reisenarration ebenfalls die *basmala* mit dem Zusatz

---

[1231] Gemeint ist einer der Paläste des Schahs in Teheran.
[1232] Beide Bezeichnungen Muḥammads werden mit „Herr" übersetzt.
[1233] Gemeint sind die *ahl al-bayt*, d.h. die Familie und Nachfahren des Propheten. Schiiten verstehen darunter den Propheten Muḥammad, seinen Schwiegersohn ʿAlī und seine Tochter Fāṭima sowie die Enkel Ḥassan und Ḥusayn. Orthodoxe Sunniten zählen weitere Frauen Muḥammads dazu. Vgl. Goldziher 2012.
[1234] Hierbei handelt es sich um einen typischen Anfang für Texte.
[1235] Diese Protagonisten haben in der sunnitischen Lehre eine positive Rolle.
[1236] Siehe näher Kapitel 7.4.
[1237] Siehe dazu näher Kapitel 7.4.

wa bihi nastaʿīn [arab. „Und von dem wir Hilfe ersuchen/erbitten"] auf[1238], was ebenfalls ein gängiger Einstieg in einen Text war. Ihr Bericht hingegen beginnt mit einer Einleitung oder einem Vorwort, das aus einer Widmung für den amtierenden Schah Muẓaffar ad-Dīn, der Erklärung in einer arabisch-persischen Komposition, dass es sich um einen Reisebericht handelt, sowie der Vorstellung der Autorin (selbst) in der dritten Person Singular, besteht:

> Muẓaffar ad-Dīn Šāh[1239]
> Dieses Buch ist ein Reisebericht [arab./pers. *haḏā kitāb safarnāma*]
>
> Sakīna Sulṭān Ḫānum Iṣfahānī Kūčik – lang wäre ihre Reinheit –, die aus dem gesamten [*ǧumla*] Harem des Šāhinšāh-i Sayyid Šahīd – möge das Licht Gottes sein Grab [erleuchten] – war und nach dem Šāh-i Šahīd durch die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen des Šāhinšāh, dem Schützer der Welt, seiner Majestät, dem Herrscher, seiner Hoheit, dem Schatten Gottes Muẓaffar ad-Dīn Šāh – möge Gott seine Herrschaft lange währen und die Pfeiler seiner Regentschaft leuchten lassen – den Titel Vaqār ad-Daula erhielt und mit dieser königlichen Aufmerksamkeit geehrt wurde, reiste im Jahr 1317ḥ ins ehrwürdige Mekka. Sie schrieb diesen kurzen Reisebericht [*safarnāma*] […] [SaS 25]

Nach diesem Vorwort erfolgt, wie erwähnt, das *basmala* und die Autorin beginnt ihre Reisebeschreibung mit dem Besuch beim Schah, um sich zu verabschieden und sich die Erlaubnis erteilen zu lassen, auf die Pilgerfahrt zu gehen. Danach berichtet sie, sie habe sich noch von weiteren Frauen in Teheran verabschiedet, erwähnt jedoch keine Begleitung, die sie aus der Stadt hinausführt.

Die drei Texte weisen nach der Beschreibung des Aufbruchs die gleiche Struktur auf, die chronologisch dem Reiseverlauf folgt und meist täglich angeordnet ist. Dies gilt auch für ʿAlaviyya Kirmānī, deren Bericht jedoch nicht nur ihre Reise thematisiert, sondern auch ihren anschließenden Aufenthalt in Teheran. Dennoch ist ihr Text chronologisch aufgebaut, denn sie hält die Informationen größtenteils auf täglicher Basis fest – wenn auch nicht jeden Tag und ggf. zeitlich gerafft –, schreibt zunächst über ihre Reise von Kirmān über Mekka nach Teheran, geht dann nahtlos über in ihre teheraner Erzählung und schließt ohne einen Bruch ihre Rückreise nach Kirmān an. Dies spricht dafür, dass es sich nicht um zwei Berichte, d.h. einen über ihre Reise und einen über ihren Aufenthalt in

[1238] Bedauerlicherweise ist dies, aufgrund der fehlenden Handschrift nicht zu verifizieren.
[1239] Diese Widmung findet keinen Eingang in die Edition.

der Hauptstadt handelt, sondern dass ihr Text als Einheit verstanden werden muss. Narrativ jedoch nimmt der Teil über Teheran die Funktion einer Binnenerzählung ein, auch wenn er der Chronologie der Reise entspricht. Diese Erzählung nimmt etwa die Hälfte des Gesamttextes ein.

Die konkrete Erzählung von der Reise wird in allen drei Texten fortlaufend durch Einschübe unterbrochen, die nicht immer direkt mit dem Reiseverlauf in Zusammenhang stehen, so dass auch der diarienhafte Charakter für den Moment ausgesetzt wird.[1240] Es sind unter anderem diese Einschübe, die den dynamischen Charakter[1241] der Texte ausmachen und sich mit den statischen Beschreibungen von Landschaft beispielsweise abwechseln. Dabei kann es sich um eingeflochtene, abschweifende Gedanken handeln, oder um Handlungen wie etwa rekonstruierte Dialoge, die jedoch natürlich meistens im Zusammenhang mit dem Reisealltag stehen. Weitere Elemente, die die Texte auf stilistischer Ebene interessant für den Leser machen, sind zeitliche Raffungen, Ellipsen oder Isochronien.[1242] Die Abwechslung von dynamischen und statischen Erzählelementen fällt je nach Text unterschiedlich aus, so dass sich hier die individuelle stilistische Präferenz und literarische Gewandtheit der jeweiligen Autorin zeigt.

Unterschiede lassen sich wieder am Ende der Berichte ausmachen.

ʿAṣmat as-Salṭanas Reise endet mit ihrer Ankunft am 7. Juni 1881 in Teheran. Der uns vorliegende Text, der nicht das Autograph sondern eine Kopie zu sein scheint[1243], fügt noch weitere Informationen hinzu. Zunächst erfolgt eine Erklärung, dass der Text im Februar/März 1882, also neun Monate nach Beendigung der Reise fertiggestellt wurde. Abgeschlossen wird der Text mit einer Anmerkung dazu, dass er als eine Kopie in Auftrag gegeben wurde, was wahrscheinlich von der Kopistin hinzugefügt wurde.

ʿAlaviyya Kirmānī beendet ihre Reisebeschreibung damit, dass sie in Kirmān empfangen wird. Nach zwei Leerseiten in der Handschrift[1244] ist eine Liste von Büchern, die offenbar Teil des Gepäcks waren, angehängt.

[1240] Siehe hierzu auch Fragner (1979: 48).

[1241] Die Bedeutung von dynamisch ist hier nicht zu verwechseln mit der Bezeichnung „dynamic“, die William Hanaway verwendet, denn er bezieht diese Charakterisierung auf ein geringes Maß an Reflexion und einem Schwerpunkt auf den diarienhaften Charakter des Textes. Siehe näher Kapitel 4.

[1242] Siehe hierzu auch Agai (2013: 38f).

[1243] Siehe dazu näher weiter unten.

[1244] In der Edition steht diese Liste direkt nach dem letzten Eintrag.

Auch Sakīna Sulṭāns Bericht endet nicht einfach mit ihrer Rückkehr nach Teheran. Im Gegenteil, der Beschreibung ihrer Ankunft zu Hause schließen sich noch weitere zwei Tage an, in denen ihr Mann zu Hause eintraf und die Frauen, die vor ihrer Reise darum gebeten hatten, sie möge alle Kosten und Ausgaben für sie festhalten, sie besuchen kamen. Ihre Einträge enden mit dem Wunsch, nochmals Karbalā' besuchen zu können und dort beerdigt zu werden sowie mit der Anmerkung, dass das Jahr 1318 geschrieben würde. Danach folgt eine Art Supplement zum Reisetagebuch, in dem eine Kosten- und Ausgabenaufstellung der Reise mit Erklärungen festgehalten ist. Beendet wird der Gesamtkorpus wie folgt:

> Beendet wurde das *safarnāma* [Buch] von Sakīna Sulṭān Ḫānum Isfahānī, genannt Ḥāǧǧiyya Vaqār ad- Daula, der Ehefrau [*ḥaram*] des verstorbenen Schahs [*šāhinšāh-i šahīd*], dessen Platz nun im ewigen Paradies ist – Gott möge sein Grab erleuchten – , am [Datum, *tārīḫ*] Sonntag [arab. *yawm al-ahad*), den 8. Ǧumāda al-ṯānī im Jahre 1319. [SaS 160]

Wie auch schon zu Beginn ihres Textes endet der Bericht Sakīna Sulṭāns mit einer offiziellen Erklärung, die sich aus Persisch und Arabisch zusammensetzt. Sie ist nicht nur im Passiv verfasst und somit nicht aus der Ich-Perspektive, sondern nennt die Reisende und Autorin nochmals, wie auch in der offiziellen Einleitung des Berichtes, bei ihrem vollen Namen und fügt, da sie ihre Pilgerfahrt nach Mekka nun absolviert hatte, den Titel Ḥāǧǧiya hinzu. Sie identifiziert den vorliegenden Text als Reisebericht (*safarnāma*) und spezifiziert das Datum der Fertigstellung, gut sechs Monate nach ihrer Rückkehr nach Teheran.

Die Einleitung und das abschließende Nachwort haben einen offiziellen Charakter und lassen eine beabsichtigte Verbreitung des Textes schlussfolgern.[1245] Ob Sakīna Sulṭān diese Passagen selbst verfasste oder eine andere – höchstwahrscheinlich weibliche – Person, kann nicht zuletzt deshalb nicht nachvollzogen werden, da die Handschrift derzeit nicht vorliegt. In jedem Fall zeigen diese strukturelle Rahmung sowie der Duktus, dass die Verfasserin der Passagen Kenntnis über die literarischen Konventionen hatte und wusste, wie Berichte begonnen und beendet wurden.

[1245] Diese Art des formellen Endes lässt sich ebenfalls in ihrem Schiraz-Bericht finden, in dem es heißt: „Zum Ende kommt der geringe/bescheidene Reisebericht der Baytullah al-ḥaram Pilgerin, Sakīna Sulṭān, genannt Vaqār ad-Daula". Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 111.

7.3.2 Sprachstil, narrative Strategien und Mittel

Wie bereits für Prosatexte des späten 19. Jahrhunderts dargelegt, zeugen auch diese Texte von einer einfachen Sprache mit Elementen von gesprochener Sprache.[1246] Typische Phänomene[1247], die ebenfalls in den drei Pilgerberichten vorzufinden sind, umfassen u.a. Folgendes:

- Gebrauch des Partizips anstelle des zusammengesetzten Verbes im Perfekt[1248]: *sawār šuda*, *durust karda*[1249]

- Verwendung eines doppelten Plurals, einer Zusammensetzung von arabischem und persischem Plural: *awlādhā* (Kinder), *aqwāmhā* (Stämme, Völker);[1250]
  Verwendung unterschiedlicher Pluralendungen aus dem Arabischen und Persischen: āt, hā[1251]

- Gebrauch umgangssprachlicher Vokabeln anstelle von Hochsprache[1252]: *nāḫuš* anstatt *bīmār* oder marīż (krank); *tū* anstelle *darūn* oder *dāḫil* (innen, drinnen); *šukr-i ḫudā* statt *al-ḥamdulillah* (Gott sei Dank)[1253]

- Zusätzlicher Plural bei Personalpronomen im Plural: *māhā oder ḫudhā*[1254]

- Lob-/Wunsch- und Gebetsfloskeln: Sowohl bei Personen als auch an religiösen Stätten.[1255]
  Außerdem erhalten in den drei Berichten Personen Wunschfloskeln, die dem Namen angestellt werden. Daneben werden durch festgelegte Gebets- und Grußformeln auch die religiösen Persönlichkeiten sowie deren Schreine ergänzt, wie es unter frommen Muslimen oftmals im mündlichen wie im schriftlichen Sprachgebrauch üblich ist. Den genannten Personen wird dadurch der gebührende Respekt verliehen, die religiösen Floskeln sind dabei gängige rhetorische Mittel, um Ehrfurcht und Frömmigkeit zu demonstrieren. Vor allem Sakīna Sulṭān nutzt diese Floskeln extensiv. An den Schreinen werden der dort verehrten religiösen Persönlichkeiten mit der Floskel „Friede sei mit Ihm/Ihr/Ihnen" gedacht, Personen in ihrem Umfeld fügt sie die Wunschfloskel „lang wäre ihr/sein *shawkat*" [pers., Ehre, Ansehen, Stellung] hinzu.

[1246] Anders als in der Analyse aufkommender Prosatexte ʿĀmilīs (1389/2010), die dieser Textart allgemein eine eher einfache Sprache und Elemente der gesprochenen Sprache zuschreibt, sieht Bachtin hier den Genderaspekt im Vordergrund und vermutet als Grund, dass die Co-Existenz von gesprochener und Schriftsprache mit dem Inhalt zusammenhängt. Gesprochene Sprache werde womöglich für den „non-literary" Inhalt genutzt, der persönlicher und inoffizieller Natur sei. Allerdings stellt er in diesem Zusammenhang den Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī heraus, der vor allem von gesprochener Sprache gekennzeichnet sei und führt dies auf ihren geringeren Bildungsstand zurück. Vgl. Bachtin 2020:20.
[1247] Siehe die Liste der Spezifika ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 131f.
[1248] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 131
[1249] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1250] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 131
[1251] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1252] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 131
[1253] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1254] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 131 und Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1255] Vgl. ʿĀmilī Riḍāyī 1389/2010: 132

- Aus dem Arabischen übernommene weibliche Endungen: *nawwāba ʿaliyya ʿāliya*[1256]
- Begriffe aus der Hof-, bzw. administrativen Sprache: *dīwānḫāna* statt *darbār* [AK u.a. 119, 137]; *ādam* statt *ḫidmatkār*[1257]
- Verwechslung der Partikel *bā* und *bih* oder *rā* anstelle des einen oder anderen[1258]
- Auslassung von *bih* und *dar*, wie im mündlichen Sprachgebrauch üblich[1259]
- Pluralendungen des Verbs anstelle des Singulars, obwohl von einer einzelnen Person die Rede ist[1260]

Während die hier genannten Phänomene teils Spezifika der neuen Sprach- und Textform waren, beziehen sich andere Aspekte auf das Sprachvermögen der Frauen und lässt Schlussfolgerungen zum Bildungshintergrund der Autorinnen zu, worauf auch Rasūl Ğaʿfariyān hinweist.[1261] Die Pilgerberichte von Sakīna Sulṭān und ʿAlaviyya Kirmānī weisen eine fehlerhafte Orthographie auf. Erstere muss vor allem die Namen arabischer Stationen erfragen und notiert sie fehlerhaft, was darauf hin deutet, dass sie weder umfangreiches geographisches Wissen, noch Kenntnis über die Schreibweisen bzw. Arabisch hatte, wie sie an einer Stelle selbst anmerkt. Anstatt Bayrūt (Beirut) schreibt sie beispielsweise *Bih Rūd*.[1262] ʿAlaviyya Kirmānī macht orthographische Fehler wie etwa آیشه statt عایشه/*ʿĀišah*, وتن statt وطن/*vaṭan* (dt. Vaterland, Heimat) oder اسرار statt اصرار/*iṣrār* (dt. Bestehen, Beharren).[1263]
Im Übrigen weist die Schriftsprache aller drei Reiseberichte vergleichsweise selten europäische Lehnwörter wie *kilumtr* oder *vāpur* (von Französisch *vapeur*, dt. Dampf) auf (siehe Kapitel 4), was keine oder eine geringe Rezeption europäischer Berichte vermuten lässt.

Die im Folgenden näher erläuterten narrativen Strategien und Mittel sind, den Gesamtkorpus betrachtend, nicht als exklusiv zu sehen, da es sich bei der vorliegenden Arbeit nicht um eine rein narratologische Analyse der Quellen handelt. Es wird sich

[1256] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1257] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1258] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1259] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1260] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005 [1384].
[1261] Bachtin (2020: 10) merkt an, dass sich der Bericht von ʿAṣmat as-Salṭana in seiner stilistischen Eloquenz von den beiden anderen Texten abhebt.
[1262] Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 11.
[1263] Vgl. Ḥāğğīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 13.

exemplarisch auf diejenigen Mittel und Strategien beschränkt, die zielführend für die Analyse der Funktion der Texte sowie relevant für die Ausarbeitung der weiteren Fragestellungen sind.[1264]

Wie in Kapitel 3 diskutiert, haben Reiseberichte den Anspruch, Authentizität und Wahrhaftigkeit zu vermitteln, d.h. eine Wirklichkeitserzählung zu sein. Verschiedene Stilmittel haben die Funktion, den Berichten eben dies zu verleihen und die Autorinnen als Autorität zu installieren, was wiederum auf die literarische Vorprägung der Autorinnen im Hinblick auf ihr Genrewissen hinweist.[1265] Andere Strategien dienen der Selbstinszenierung und wieder andere sollen das Interesse der Leserschaft am Text sichern.

Ebene der Stimme

Betrachtet man die Texte auf der Ebene der Stimme[1266], so findet man einen autodiegetischen Erzähler[1267], der mit der Autorin und der Reisenden für identisch gehalten werden soll. Dies ist ein wichtiges Instrument für den Reisebericht, denn das Genre stützt sich auf den von Bekim Agai bezeichneten „Pakt der Wahrhaftigkeit“[1268], den der Autor mit dem Leser eingeht. Der Autor verspricht hierbei, seine tatsächlichen, wahrhaftigen Erfahrungen mitzuteilen. Der Reisebericht wird hiermit zum Sonderfall, bei dem eine fixierte interne Fokalisierung[1269] mit autodiegetischem Erzähler zusammentrifft. Die drei Instanzen Autor, Erzähler und Protagonist bilden eine Einheit und die interne Fokalisierung lässt den Leser die Reise chronologisch nachempfinden, so dass dieser so nah wie möglich an vermeintlich tatsächlichen Erlebnissen teilzuhaben scheint. Es handelt sich hierbei um eine narrative Strategie, schließlich sind die Texte narrative (Re-)Konstruktionen der Reise.[1270]

[1264] Relevante narrative Strategien werden ebenfalls in der Analyse aufgeführt und erläutert. Dabei wird versucht zu vermeiden, Beispiele doppelt zu verwenden.
[1265] Vgl. Nünning 2008; Agai 2013; Klein und Martínez 2009.
[1266] Stimme, Zeit und Modus sind nach dem Genett’schen Model Aspekte der formalen Struktur einer Erzählung. Vgl. Genette 1998.
[1267] Vgl. Agai 2013.
[1268] Agai 2010b: 19.
[1269] Vgl. Agai 2013. Gemäß des Literaturtheoretikers Gérard Gennette ist in der fixierten internen Fokalisierung die Erzählerinstanz an die Wahrnehmung und das Wissen einer spezifischen Figur in der Erzählung, im vorliegenden Fall an die drei qajarischen Frauen, gebunden. Vgl. Genette 1998.
[1270] Vgl. Agai 2013: 46; Agai 2010a: 37.

Wörtliche Rede

Eine weitere narrative Strategie ist die Wiedergabe wörtlicher (konstruierter) Rede[1271], d.h. von Dialogen, meist zwischen der jeweiligen Reisenden und einer weiteren Person(-engruppe). William Hanaway führt die wörtliche Rede in der Liste der formalen Marker persischer Reiseberichte, die eine Selbstinszenierung des Autors erlauben.[1272] Der Autor trifft eine bestimmte Auswahl an Momenten, die ihn in einer Situation mit Dritten zeigt.[1273] Die Wiedergabe der wörtlichen Rede dient dem Autor ebenfalls dazu, Authentizität zu suggerieren, denn eine detailgetreue Rekonstruktion eines Dialogs lässt den Eindruck entstehen, dass das Gespräch tatsächlich auf eben diese Weise stattgefunden hat und der Leser genau informiert wird.

ʿAlaviyya Kirmānī beispielsweise versucht durch die Rekonstruktion von wörtlicher Rede ihre offenbar schwierige Lage in der Auseinandersetzung mit einem ungehorsamen Diener und der Wegbegleiterin Fātima zu verdeutlichen:

> Ich sage dem Diener, dass er diese Arbeit machen müsse. Er antwortet, ich sei [ja] selbst aufgestanden. Er könne nicht aufstehen. Dies ist die Antwort des Dieners. Fāṭima sagt: ‚Ich habe nie gesagt, dass ich zu Diensten stehe. Jetzt da ich schwanger bin, kann ich nicht arbeiten.' Ich fresse tausend Mal Scheiße. […] Ich muss meine eigenen Sachen erledigen und Fāṭima muss ich ebenfalls unterstützen. Jede Stunde, ohne Klage. [AK 101]

Durch den Dialog drückt die Autorin nicht nur aus, dass die gesamte Organisation und alltägliche Arbeit bei ihr liegt. Sie vermittelt ihrer Leserschaft durch die vermeintlich gegebenen Antworten der beiden anderen, dass sie sich zusätzlich zum Arbeitspensum auch noch die Unverschämtheiten des Dieners wie auch der Mitreisenden gefallen lassen musste.

An anderer Stelle gibt sie ein rekonstruiertes Gespräch zwischen ihr und Ḥażrat-i Wāllā in Teheran wieder, der sie bittet, Einladungsschreiben zu verfassen.

> Heute ist Samstag der 12. Ḥażrat-i Wāllā sagte: ‚Setzten Sie sich und schreiben Sie einen Brief [und] laden Sie [die] Leute ein.' Ich sagte: ‚Ihre Bekannten und Verwandten kennen mich nicht. Wie will ich sie denn einladen?' Er sagte: ‚Das macht nichts. Auf jeden Fall sollen sie die Einladung von Ihnen erhalten.' Ich, Āqā-yi ʿAbd al-Wahāb Mīrzā und Āqā-yi Šāhzāda Ḥusayn setzten uns und schrieben die Briefe. [AK 138f.]

[1271] Siehe hierzu auch Beispiele in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit, sowie die Studie von Khosravie (2013a: 179f.).
[1272] Vgl. Hanaway 2002: 254.
[1273] Vgl. Khosravie 2013a: 180.

Die Wiedergabe wörtlicher Rede dient, wie gesagt, ebenfalls als Mittel, Selbstinszenierung zu ermöglichen. Mittels Dialog stellt die Autorin hier ihren sozialen Status heraus, demonstriert die Wertschätzung, die ihr seitens ihres Umfelds entgegengebracht wird und inszeniert sich gleichzeitig noch als bescheiden, indem sie durch ihre Frage zunächst Zweifel und Ablehnung signalisiert.

Auch ʿAsmat as-Salṭana nutzt wörtliche Rede zur Untermauerung von Authentizität und Autorität. An einer Stelle führt sie sogar lediglich einen über Dritte vermittelten Dialog an, den sie selbst, aufgrund ihrer Abwesenheit, nicht verifizieren kann. Es genügte also Hörensagen:

> Ein gewisser Hāǧǧī Gargānī, dessen Frau in derselben Kutsche war wie wir, verlor am Sonntag [den Anschluss an] die Karawane. Als wir am Abend an der Station ankamen, wurde bekannt, dass er in der Wüste zurückgeblieben war. Sie schickten jemanden, um ihn zu suchen, der ihn [schließlich] am Dienstagmorgen brachte. Nachdem er angekommen war, wurde bekannt, dass zwei Araber zu Pferd und einer zu Fuß zu ihm sagten: ‚Ḥāǧǧī, warum bist du zurückgeblieben?' Der Arme deutete an, dass sein Kamel nicht weiterging. Sie antworteten: ‚Wenn du uns Geld gibst, nehmen wir dich mit.' Jedenfalls zogen sie ihn [vom Kamel] runter und luden all sein Gepäck auf ihre Kamele […]. [AS 358]

<u>Verweis auf Dritte</u>

Auch der Verweis auf Dritte, wie in den vorliegenden Texten etwa die Verweise auf andere Reisende, erzeugt Wahrhaftigkeit, da die Meinung, Aussage oder Handlung dieser Dritten als Zeugnis für die eigene Aussage oder Handlung genutzt wird, und dieses Zeugnis die Form einer Verifizierung der eigenen bzw. Falsifikation der anderen Position annehmen kann.

Im Zuge ihrer Klage über die Ausbeutung von Pilgern seitens der Reiseorganisatoren und der Pilgerführer zieht ʿAṣmat as-Salṭana zur Bestätigung ihrer Kritik die Augenzeugenberichte anderer Pilger heran.

> Heute waren Pilger zurückgeblieben. Am Tag unserer Abfahrt aus Medina kamen sie in der Stadt an. Manchen waren über den Weg „Yanbuʿ" und manche über den Weg „Rābiġ" gekommen. Tausend *riyāl* haben sie den Treibern als *ḫāwa* [in etwa: Trinkgeld] gegeben. Die Treiber haben das Geld genommen und sind abgehauen. In Rābiġ hielten sie die Ḥāǧǧīs an und haben *ḫāwa* verlangt. Die armen Hāǧǧīs, die das Geld den Treibern gegeben haben, haben die Gruppe angehalten, einige sind abgehauen. […] Genau das gleiche Theater, wie sie es mit den armen Ḥāǧǧīs veranstaltet haben, wollten sie auch bei uns versuchen, als wir in Medina losfuhren. [AS 379]

ʿAlaviyya Kirmānī bezieht sich vage auf die Informationen aus dritter Hand, als sie über die Hygieneverhältnisse auf dem Schiff nach Bombay schreibt: „Diejenigen Pilger, die

sagen, dass es auf dem Schiff Läuse gibt, und dass man auf ihnen schläft [weil es vor Insekten wimmelt] – [dies ist] alles gelogen. Allerdings sind wir nicht auf einem Pilgerschiff […]." [AK 46] Hierbei handelt es sich um eine negierende Intertextualität[1274], denn die Autorin thematisiert ihre eigene Vorbildung und weist diese dann zurück. Die Aussagen von vorherigen Pilgern zieht die Autorin hier heran, um ihre Darstellung als wahrheitsgetreuer darzustellen, indem sie die Erfahrungen der anderen, bzw. deren Berichte nicht nur in Frage stellt, sondern sie als Falschaussage deklariert. Diese Strategie ermöglicht ihr darüber hinaus die eigene Inszenierung als Reiseautorität.

Thematisierung des Nichtschreibens

Auch die Thematisierung des Nichtbeschreibens gilt als Echtheitszertifikat. Die Autorin deutet damit an, dem Versuch des Beschreibens widerstanden zu haben, wertet dadurch das tatsächlich festgehaltene auf und betont außerdem ihre Augenzeugenschaft.[1275] Dieses Mittel wird aufgrund seiner Bedeutung für die Thematik „Schreiben" ausführlich in Kapitel 7.4 besprochen.

Detailreiche Darstellungen

Die intensive und detailreiche Darstellung des Settings, d.h. der erlebten Umwelt, ist ebenfalls eine Strategie, die einen Realitätseffekt bei der Leserschaft erzeugt.[1276] Der Rezipient wird dadurch mit in die Situation genommen. Den gleichen Effekt erzielen auch Übertreibungen, die häufig die Emotionen und Empfindungen von Situationen veranschaulichen und den Rezipienten „mitempfinden" lassen. Detailreichtum dehnt außerdem die Erzählung und zeichnet den Protagonisten als reale Person.[1277] Genaue Orts- und Zeitangaben, wie in weiten Teilen des Berichtes von Sakīna Sulṭān oder die Schilderung von Abschieden sind Faktualitätsmarker, die den Reisebericht glaubwürdig machen. Beide Mittel bewirken auch, dass der Leser das Interesse beibehält und können Aufschluss über die intendierte Leserschaft geben.

Viele detailreiche Schilderungen lassen sich im Rahmen von Landschaftsbeschreibungen finden, wie etwa bei Sakīna Sulṭān:

> Heute sind es fünf *farsang*. Von der Station aus zwei *farsaḫ* lang oder mehr entlang am Fluss gab es ebenso Ackerbau. Man sah auch viele Kühe und Schafe. Die meisten

[1274] Vgl. Nünning 2008: 17. Siehe auch Agai (2013: 50).
[1275] Vgl. Agai 2013: 50f.
[1276] Vgl. Finnern 2010: 83.
[1277] Vgl. Agai 2013: 47.

> Pflanzen waren Malven. Der Weg heute glich sehr [der Wüste] Lār. Schwarze Zelte waren verteilt [aufgestellt]. Aber es gab viele Blumen. Es gibt eine gelbe Blume, deren Busch die Größe des Narzissenbusches hat. Ungefähr ein *farsang* lang gab es diese Blume auf diesem Weg. […] Was ich auch erzähle, es genügt nicht [kommt dem nicht nahe]. [SaS 66]

Detailreichtum und die vermeintlich exakte Wiedergabe von Situationen als sprachliche Unterstützung der beabsichtigten Wirklichkeitsdarstellung können gleichzeitig dazu dienen, der Leserschaft zu versichern, dass die Autorin/Reisende tatsächlich vor Ort war. Im Bericht von Sakīna Sulṭān heißt es über ihren Besuch am Grab Evas in Jidda beispielsweise:

> […] einige schwarze N[****]sklaven kamen und zeigten [uns] den Eingang des Grabes, bis wir zum Mausoleum kamen. Ich sagte [fragte]: ‚Das ist das Grab?' Sie sagten: ‚Nein, das ist das halbe Grab. Sie haben das Mausoleum über dem Herzen Ḥażrat-i Ḥawā's – Friede sei mit ihr – gebaut. Wir pilgerten und kamen raus. Ich sagte [bat sie] vom Anfang des Grabes von Ḥażrat-i Hawā' – Friede sie mit ihr – bis zu seinem Ende zu laufen. [Es ist] 200 Männerschritte lang und 15 Schritte breit. Man sagt, dass Hawa auch noch größer war. Ihr Grab wurde kürzer gebaut [als sie selbst war]. Man nennt diese Stadt Jidda, in Erinnerung an Ḥażrat-i Ḥawā' – Friede sei mit ihr – weil sie die Ǧidda [arab. Großmutter] aller Menschen ist. [SaS 91]

Sie bezieht ihre Informationen über diesen Pilgerort hier von ortsansässigen Experten, nämlich den Dienern des Schreins und versichert ihren Lesern die Wahrhaftigkeit der Erfahrung mittels des Dialogs und den genauen Angaben, wie etwa der Demonstration des Abschreitens/Ausmessens. Daneben ist der Informationsgehalt für zukünftige Pilger von Interesse, was der Funktion des Textes als Pilgerführer beizumessen ist. Die kurze Information zur Namensgebung der Stadt ist zusätzlich ein Element des Reiseführers und präsentiert die Autorin als wissende Reiseautorität. Diese Art von zusätzlichen historischen oder politischen Informationen (aufgrund des geringen Umfangs kann man schwerlich von einem Exkurs sprechen), sind in den Berichten der drei Frauen – verglichen mit den von Männern verfassten Texten – rar gesät, wenn sie auch im Text von ʿAṣmat as-Salṭana häufiger zu finden sind als bei den anderen beiden.

Genaue Darstellungen können aber auch ein Hinweis auf ein verstärktes Interesse seitens der Autorin, bzw. auf das von ihr angenommene Interesse der Leserschaft sein. Ein gutes Beispiel stellt der Besuch ʿAlaviyya Kirmānīs in den königlichen Museen in Bombay dar.

> Wir gingen in ein zweites Museum, in dem es Porzellan, Kupfer und Kristallglas von ganz frühen Epochen bis heute gab. Kupferwaren und Porzellan. Es gibt alles [zu

> sehen], sogar *aftāba* [pers., Wasserkrug]. Ich weiß nicht, von vor wie vielen 1000 Jahren bis heute. Jede Zeit, jede Tradition. Sie hatten daneben geschrieben [und hingestellt], aus welchem Jahr, und es in Glaskästen gelegt. Alte Schahkronen, alte Hüte, alte Turbane, bis hin zu zeitgenössischen, alle waren genäht und drehten sich in Glaskästen, so dass [man sehen konnte] zu welcher Zeit Hüte und Turbane wie aussah. Kleidung von Männern und Frauen, egal ob von Adeligen oder Leibeigenen, bis zur heutigen Kleidung. Alle lagen in Glaskästen aus. Alte Juwelen, wie sie zu allen Zeiten angefertigt wurden, seltsame Ringe, die angefertigt wurden, lagen in Glaskästen, Stoffe, die vor 1000 Jahren gewebt wurden, bis zu [den] heutigen, alle einzeln in Vitrinen angerichtet, alte Teppiche, Kriegsgegenstände von Sägen bis hin zu *čahār āyīna* (pers., wahrscheinlich Teil einer Rüstung), Helme, Schuhe, und so weiter, aus jeder Zeit – was soll ich schreiben. Nicht einmal der Himmel vermag es[1278], diese ganzen Dinge zu beschreiben. [AK 54]

Neben der eigenen Begeisterung versucht die Autorin hier auch, ihre Leserschaft wie bei einer ausführlichen „Führung" durch die Ausstellung, die keine alltägliche Unternehmung war, zu leiten, und sie mit ihrer Euphorie anzustecken. Die Beschreibung des Unbeschreiblichen, d.h. die vermeintliche eigene Unfähigkeit, das Gesehene sprachlich für den Rezipienten zu transportieren, ist ein weiteres Merkmal für die Begeisterung, das an anderer Stelle aufgegriffen wird.

Die ausführliche Beschreibung ihres *taʿziya*-Besuchs in Teheran deutet auf eine Kirmāner Leserschaft hin, denn es ist davon auszugehen, dass nicht viele Frauen (und Männer) das Privileg hatten, dem beizuwohnen und eine sehr genaue Schilderung somit von Interesse war:

> Und heute ist das erste staatliche Passionsspiel. Vier Stunden vor *ġurub*[1279] findet zuerst *taʿziya* statt. Wir gingen zum Takkiya Daulat. Es war zwei, drei Ränge hoch, aber unterschiedlich [hoch]. Einige Stellen haben drei Ränge, einige zwei. Die Frauen des Schahs und die Zofen sind im ersten und zweiten Rang. Unter dem Dach des Gebäudes war alles mit Lichtern behangen. Der Schah selbst und ʿAzīz as-Sulṭān sowie einige der anderen Untergebenen sitzen im ersten Rang. Im letzten Rang waren[1280] die Galerien [pers. *tāqnamā-hā*] geschlossen. Ich weiß nicht wie viele Lampen [es waren]. Was ich auch sage, es waren mehr und [sie hingen] höher. Schon tagsüber waren Lampen in einigen Galerien erleuchtet, was soll ich über den Abend sagen, wenn tausende von Lampen erleuchtet sind, jegliche Art von Gaslampen. Schließlich saßen die ehrwürdigen Männer des Staates und andere in den Logen. Männliche Bürger auf der einen Seite, Frauen auf der anderen Seite. Am Anfang des *taʿziyas* haben zweihundert königliche Diener alle Silberstöcke bei sich. Vor ihnen kamen der Staatskämmerer [pers. *ḥājib ad-daula*], die Dorfvorsteher [pers. *dihbāšī*] und ihre Würdenträger. Auch ein *nawḥaḫān* [Sänger, der über das Leid der Imame singt] kam, stand auf einem Podium in der Mitte und trug [die Geschichten] vor. Die Diener standen um das Podium herum und geißelten sich [schlugen ihre Brust].

[1278] Im Text: „quvaʾ-yi falak nist ki bi tavānad aʿmālāt-i inhā rā biyān kunad".
[1279] Abendeinbruch. Vgl. Junker und Alavi 2002.
[1280] Hier wird beispielsweise nur das Partizip genutzt.

> Dann gingen sie einer nach dem anderen weg und andere kamen auf die Szene. Hinter ihnen schlugen sich eine Handvoll Kinder den Kopf und die Brust. Sie haben eine *ʿalam* [eine Art großes geschmücktes Kreuz] und ein Banner. Sie stellten sich auch gegenüber dem Schah auf und schlugen sich die Brust. Dann gingen sie einer nach dem anderen. Hinter ihnen kamen *zanǧīr zan*[1281]. Genauso wie sie kam nach ihnen eine arabische Gruppe [AK 129]. Sie setzen sich vor den Schah und schlagen sich die Brust auf arabische Weise, dann gehen sie. Hinter ihren Köpfen kommt eine Gruppe von Steinewerfern [pers. *sangzan*]. Und sie schlagen sich selbst [mit den Steinen] vor dem Schah. Dann gehen sie einer nach dem anderen. Hinter ihnen kommt eine Gruppe von ʿAbbassī. Auf die gleiche Art schlagen sie [sich selbst] und gehen wieder. Hinter ihnen kommen nacheinander Musiker. Sie machen Musik, drehen eine Runde, gehen wieder. Fast 30-40 verschiedene Gruppen, bunt [und] schön gekleidet. Hinter ihnen kommen wieder alle Musiker. Sie kommen durch die eine Tür der Takkiya herein und gehen zur anderen Tür [wieder hinaus]. Nach ihnen [kommt] das Reiterregiment, fast 200 Reiter, unterschiedliche Hüte, unterschiedliche Kleidung, einige der Köpfe hatten auf ihren Hüten ein Bündel weiße Quaste ein halbes *zar'* lang. Es ist sehr sehenswert. Nach ihnen kommen die Reiter, alle mit Pferden derselben Farbe, Silber-Geschirr, nach ihnen die Trommeln, alle Kamele waren geschmückt, aber sie spielen wie in Kirmān. Nach ihnen kommt das Falkonett, die Kamele waren anders geschmückt. Danach [kamen] die Maultiere, Eiskübel, Teppiche, Zelte. Jedes Maultier trägt ein *man* Quaste und vier *man* Schmucksteine. Sie sind alle geschmückt. […] Es gibt viele Details. Welch Umstände, welch Apparatus. Ich habe [gerade] keinen Sinn fürs Schreiben. Und wieder bin ich einige Tage im *andarūn*, in denen ich nicht schreibe. Wenn ich dann nach Hause komme, habe ich alles vergessen. [AK 130]

Gedichte und Sprichworte in Versform

Zwei- oder mehrzeilige Gedichte sind ein prägnantes Stilmittel dieser Textform, was sich besonders anhand des Textes von Sakīna Sulṭān nachvollziehen lässt.[1282] Die Verse sind teils rezitierte oder eigens verfasste Gedichte, oder Sprichworte in Versform. Im Text dienen sie dazu, vorangegangenes oder nachstehendes thematisch aufzugreifen, zu ergänzen und/oder zu verstärken. Sie lockern dabei die Erzählstruktur auf, lassen sie dynamisch wirken und wecken das Interesse der Leserschaft. Sie sind dabei nicht nur in einem Themenkomplex eingebettet, sondern können Themen auch zu einem Abschluss bringen und bilden dadurch einen narrativen Wendepunkt hin zu einem neuen Themenabschnitt.[1283]

Viele der Gedichte, die meist von bekannten Dichtern stammen, sind als Verstärkung zuvor geschilderter Emotionen zu verstehen:

[1281] Diejenigen, die sich mit Ketten geißeln.
[1282] Siehe auch Bachtin 2020: 16.
[1283] Siehe zur Funktion von Dichtung im Reisetext auch Khosravie (2013a: 177).

Im Rahmen der Beschreibung von Bistūn hält ʿAlaviyya Kirmānī folgendes Gedicht fest, durch das sie die erlebten, positiven Emotionen beim Anblick der Schönheit dieses Ortes rhetorisch unterstreicht: „Welch angenehmer Ort, der Seligkeit auslöst. Wachsende Freude, ausströmende Freude, grüne Freude." [AK 108] Neben dieser, zusätzlich zur Beschreibung stilistischen Komponente, zeigt das Gedicht ebenso, dass ʿAlaviyya Kirmānī nicht nur in der Lage war, ein Gedicht zu rezitieren, sondern auch es so abzuwandeln, dass es sich in ihren Kontext einfügt und ihrer gewünschten Intention Wirkung beim Leser erzeugt. Denn dem Herausgeber der Edition nach handelt es sich bei diesem Gedicht um eine Anlehnung an das folgende Gedicht: „Welch angenehmer Ort, der Seligkeit auslöst. عجب جای باید بهجت انگیز که بر شیرین سر آرد هجرپرویز. Dieser Hinweis belegt, dass der zweite Teil von der Autorin stammt.

ʿAṣmat as-Salṭana unterstreicht mittels eines Gedichts die Angst und Unsicherheit, die unter den Passagieren des Schiffes herrschen und benennt sogar die Quelle:

> Das Gedicht von Ḥāfiz[1284] [im Text: Ḫʷāğa ʿalayhu al-raḥma] eignet sich für die Situation der Passagiere [pers. *ahl*] [auf] dem Schiff.
> ‚Finstere Schatten der Nacht! Wogen und Wirbelgefahr,
> können Euch wohl ergreifen, die leicht geschürzt am Ufer wohnen.'[1285] [AS 385f.]

Sakīna Sulṭān nutzt dieses Stilmittel deutlich häufiger und greift bei ihrer Verswahl auf bekannte Poeten zurück, bringt jedoch auch eigene Verse zu Papier.
In Bistūn wird sie wieder von Nostalgie und Traurigkeit über ihre Zeit als Frau des Schahs ergriffen. Sie möchte eigentlich darüber schreiben, ermahnt sich jedoch zur Selbstdisziplin und Einhaltung von Konventionen.

> Ich denke mir, dass es nach dem Tod des Schahs nicht angemessen ist, um die vorherigen Toten zu trauern oder etwas [darüber] zu schreiben.
> Nur ein Wort muss gesagt werden:
> Oh Herz, wenn du am Menschenland vorbeikommst, frage ihn, was mit Ḫusrū *sāḥibqarān* passiert ist.
> Wegen des vielen Weinens kann ich nicht weiterschreiben. Es ist nicht nötig zu schreiben. Ich bin mir sicher, dass jeder dieses Gedicht gehört hat und jeder, der es [ein Wort] liest, alles [weitere] weiß. Möge ich [doch] für Ḫusrū sāḥibqarān sterben. [SaS 39]

An anderer Stelle bekräftigt sie ihren Kummer mittels eines selbst verfassten Gedichts:

[1284] Šams ad-Dīn Muḥammad al-Šīrāzī, bekannt als Ḥāfiẓ (ca. 1315-1390) ist der wohl bekannteste persische Dichter. Vgl. Yarshater 2012.
[1285] Zur Übersetzung des Gedichts siehe Ḥāfiẓ (1973).

> Wir weinten und trauerten viel und alterten in jungen Jahren wegen des Todes des Schahs. Und weil es keinen Schah [mehr] gibt und keine Wärme der [Mit-]Ehefrauen, ist unser Herz sehr traurig, [und] der Garten muss verlassen werden. [SaS 71]

Neben der Information, dass die Autorin eigene Gedichte verfasste, erfährt man aus dem Text auch, dass sie Verse an andere Frauen verschickte – beispielsweise an Nawwāba ʿAliyya Šaraf as-Salṭana, der sie ein sehr langes Gedicht schickt, das sie auch in ihrem Bericht wiedergibt. [SaS 88] Stilistisch erweckt es den Anschein eines Gebets und vollzieht inhaltlich die Pilgerfahrt nach. Allerdings sind diese Verse keine Rekapitulation der bis dahin unternommenen Reise, sie wagen vielmehr einen Blick in die Zukunft, d.h. an dieser Stelle auf die Ḥaǧǧ und Pilgerorte, die auf dem Rückweg besucht werden sollen. Dieses Gedicht stellt narrativ keine Prolepse dar, denn, geht man davon aus, dass der Text während der Reise verfasst wurde, so nimmt er das später Geschehene nicht vorweg. Das Gedicht kommt als eine Art Bittgebet daher: Gott möge sie diesen Weg beschreiten und das Pilgern gelingen lassen.

Die Wiedergabe ihrer Verse kombiniert sie mit einem nach William Hanaway ebenfalls genretypischen Merkmal, dem *understatement*, das ihr Gedicht kompositorisch umklammert. Vorab rechtfertigt sich die Autorin für das dann folgende Gedicht. Sie verfasse das Gedicht unter starker Hitze leidend und mit einem gebrochenen Stift. Zudem sei es weder in gehobenem Stil verfasst, noch sonderlich interessant. Es sei gut zu lesen und genug, um sich zu amüsieren, jedoch mögen die „klugen Leute“ ihr dieses Gedicht verzeihen. Schließlich stellt sie dem Gedicht ein weiteres, in die gleiche Richtung weisendes *understatement* nach: „Ein Gedicht, das ich schreibe, kann [doch] nicht besser gelingen. Was soll ich tun, ich habe es inmitten des Meeres ohne Hoffnung auf Leben bei starker Hitze zum Spaß geschrieben.“ [SaS 87f.]

Durch die Wahl dieser narrativen Strategie soll auf den ersten Blick zunächst die vermeintlich mindere Qualität des Gedichts vorab gerechtfertigt werden und als Entschuldigung für ihr vorgeblich mangelhaftes Dichtertalent fungieren. Trotzdem sei dies für ihre Verhältnisse ein passables Gedicht und sie betreibe die Dichtung unter diesen harten Umständen nicht ernsthaft. Tatsächlich jedoch versucht sie durch dieses narrative *understatement*, ihr Gedicht aufzuwerten und sich selbst dabei als bescheiden darzustellen.

Neben Persisch weist Sakīna Sulṭān auch Rezitationsfähigkeiten auf Arabisch vor:

Bei ihrer Abfahrt aus Sāmarrāʾ ist die Reisende sehr beunruhigt, denn die vielen Mitpilger, die angekündigt wurden, sind nirgends zu sehen. Zu der Angst gesellt sich ein Gefühl von

Einsamkeit, das sie durch die Rezitation eines Verses des qajarischen Geschichtenerzählers Naqīb al-Mamālik[1286] auf Persisch unterstreicht und dem das arabische Pendant hinzufügt:

> Wie Naqīb al-Mamālik sagt: Es gibt niemanden in meinem Herzen, außer meinem geliebten Freund/meiner geliebten Freundin [pers. *yār*]. [Der zweite Teil gibt denselben Inhalt auf Arabisch wieder]. [SaS 126]

Die Gedichte weisen auf die literarische Präfiguration von Frauen hin: sie verfügten über literarisches Wissen nicht nur von den rezitierten Gedichten, sondern konnten ebenso die Quelle benennen. Die beiden Beispiele von Sakīna Sulṭān bestätigen außerdem, dass Frauen ihres Standes in der Kunst der Dichtung unterrichtet wurden und diese auch Anwendung fand. Das Beispiel von ʿAlaviyya Kirmānī zeigt zudem, dass Gedichte abgewandelt und dem eigenen narrativen Kontext angepasst wurden und weist damit auf ein literarisches Verständnis sowie die eigenständige, kreative Generation von Narration auch im außerhöfischen Kontext hin.

Wie eingangs erwähnt, flechten die Autorinnen auch alltägliche Sprichwörter, meist in Versform, in ihre Narrationen ein. ʿAlaviyya Kirmānī nutzt gleich zwei Sprichworte im Zusammenhang mit ihrer finanziellen Not und der Suche nach Hilfe bei anderen Reisenden. An einer Stelle vertraut sie den Worten eines anderen Hāğğīs, der ihr zunächst glaubwürdig vermittelt, ihr finanziell zu helfen, sie dann jedoch sang- und klanglos im Stich lässt. Sie greift ihre eigentlich hoffnungslose Situation rhetorisch wie folgt auf:

> Wenn mein Beschützer derjenige ist, von dem ich weiß, dass er es ist, wird ein Glas von Steinen umgeben erhalten bleiben.
> Möge Gott das Herz der Menschen rein machen. So, wie du es nimmst, so wird es kommen. Gott sei Dank bin ich nicht in Schwierigkeiten. [AK 106]

Die beiden Verssätze schildern zwar eindrücklich ihre miserable Lage, die sie zuvor beschrieben hatte, jedoch um ihr für sich selbst eine mentale positive Wendung zu verleihen. Sie beruft sich auf den Schutz und die Macht Gottes sowie das Schicksal, um positiv zu denken und auf das Beste zu vertrauen. Damit inszeniert sie sich für den Leser gleichzeitig als unbeugsame, nicht verzagende Frau.
Sakīna Sulṭān wiederum nutzt zu einer Gelegenheit ein Sprichwort, um dem Leser eine Widersprüchlichkeit vor Augen zu führen, als es um die Bezeichnung eines Ortes geht.

[1286] Mīrzā Muḥammad ʿAlī Naqīb al-Mamālik war ein qajarischer Geschichtenerzähler, der Nāṣir ad-Dīn Šāh die Geschichte von Amīr Arsalān Nāmdār erzählte. Vgl. Hanaway 2011.

> Heute waren wir unterwegs, [aber] noch nicht auf arabischem Boden angekommen. Wir kamen am Grünen Fort, das ein altes berühmtes Diebesversteck ist, vorbei. Im Gegenteil, ein schwarzes Kind nennt man Kampfer.[1287] Hier ist eine grüne Burg, wo mit dem Willen Gottes kein einziges grünes Blatt oder Gras wächst. Mir schien, diese Berge hier in der Nähe sehen vor lauter „Pfanzenlosigkeit" wie aufgegangener Teig aus. Ich weiß nicht, weshalb man solch ein dreckiges Dorf [*be īn kaṯīfī*] Grünes Fort genannt hat. [SaS 45]

Die Autorin beweist durch ihre Anmerkung, dass sie dieses Paradox erkannt hat und schmückt ihre Erkenntnis durch das Sprichwort literarisch aus.

Literarische und historische Referenzen

Im Hinblick auf die Frage nach der literarischen Präfiguration verorten sich die Autorinnen durch das Einflechten von Gedichten in der klassischen persischen Erzähltradition, und die Wahl dieses erzählerischen Mittels lässt Rückschlüsse auf ihren Bildungshintergrund und ihre literarischen Vorkenntnisse zu. Die rezitierten Verse sind zugleich als literarische Referenzen

zu werten und die eigens verfassten Zeilen Zeichen der Ausbildung und Kreativität. Die Einflechtung von Gedichten ist somit auch eine Strategie der Selbstinszenierung als (aus-)gebildete und belesene Frau.[1288]

Doch auch andere Passagen geben Aufschluss über weitergehende Literaturkenntnisse der Frauen. Bei ihrer Ankunft in Bistūn und der Beschreibung des fruchtbaren, grünen Umfeldes platziert ʿAlaviyya Kirmānī ihr literarisches Wissen ganz offensichtlich: „In der Tat, alle Gedichte, die Waḥšī (Bafqī)[1289] und Wiṣāl (Šīrāzī) über Bistūn komponieren, treffen zu." [AK 108] Allerdings unterlässt sie es, Gedichte der beiden Dichter zu rezitieren, sondern demonstriert ihr Wissen durch die einfache Erwähnung. Die Aufzeichnung von ʿAṣmat as-Salṭana zeigt ihr episches Wissen auf. In Bistūn führt sie Farhād, einen Protagonisten der persischen Legenden „Ḫusrū und Šīrīn"[1290] an, der ihrer Erzählung zufolge die Inschrift aus Liebe zu seiner Angebeteten Šīrīn in den Felsen gemeißelt haben soll. [AS 345]

[1287] Dieser Kommentar ist in Bezug zum nächsten Satz zu verstehen, wo sie bemerkt, dass die Burg zwar Grünes Fort genannt wird, es dort jedoch kein grünes Fleckchen gibt.

[1288] Vgl. Khosravie 2013a: 178.

[1289] Kamāl ad-Dīn Waḥšī Bafqī (ca. 1532-1583) war ein safavidischer Dichter. Vgl. Losensky 2004.

[1290] *Ḫusrū va Šīrīn* ist ein Epos des persischen Dichters Niẓāmī-yi Ganǧawī (gest. 1209), das die Liebesgeschichte des sassanidischen Königs Ḫusrū II Parvīz (reg. 590-628) und der Prinzessin Šīrīn beschreibt. Vgl. Orsatti 2006.

Neben literarischen Referenzen gibt es hin und wieder auch Verweise auf historische und natürlich religiöse Figuren, die ebenfalls Wissen der Autorinnen preisgeben.
ʿAṣmat as-Salṭana berichtet von einer Strategie der Diebe, wie sie sich des Nachts unter die Pilger mischen, um ihnen das Gepäck von den Reittieren zu stehlen. Ihre Taktik vergleicht sie mit der Vorgehensweise einer historischen Figur: „Diese Handlung ähnelt sehr dem Beispiel von Ḥusayn-i Kurd, das in den Büchern erzählt wird". [AS 371] Daneben gibt sie explizit Hinweise auf ihre persönliche Lektüre.
Zwischen Qasr-i Šīrīn und Pul-i Ẕahāb erinnert ʿAlaviyya Kirmānī einen Amīr-i Kurd, der in dieser Region Pilger überfiel: „Hier ist der Ort, an dem der junge Amīr Kurd Pilger hinderte und tötete. Deshalb wurde alle paar Jahre den Pilgern verboten [dort] vorbei zu pilgern. Vor acht Jahren vereinbarte unser Schah mit dem osmanischen Schah ihn zu töten." [AK 102] Die beiden Autorinnen beweisen damit nicht nur ein Bewusstsein für jüngere Geschichte, sondern haben auch Kenntnis von Pilgernarrationen. Außerdem fungieren beide Beispiele in Verbindung mit einem Aufhänger in der Reisenarration, denn einmal wird dadurch die Strategie der Diebe veranschaulicht. Im zweiten Beispiel ist die Erinnerung an die Taten des Amīr-i Kurd an die Lokalität gebunden, an der sich die Reisende befindet.

Erzählerkommentar

Neben inhaltlichen Aspekten verleihen Erzählerkommentare auf der narrativen Ebene den Reiseberichten einen didaktischen Charakter, der ihre Funktion als Reiseführer hervorhebt. Dabei handelt es sich um Wertungen und Kommentierungen des Erzählers/Autors, die ihn als Autorität inszenieren.[1291]
In den drei vorliegenden Texten sind es häufig Bewertungen von Unterkünften, Hamams, Qualität und Auswahl von Lebensmitteln, die für gut oder schlecht befunden werden. Auch Kommentare zu Personen und Personengruppen gehören zu diesem Stilmittel, wenn etwa Sakīna Sulṭān über den Amīr des Ǧabals spricht – wie schlecht und dreckig er sei und sie nicht verstehen könne, dass Gott solch einen schlechten Araber zum Amīr gemacht habe. [SaS 104] ʿAlaviyya Kirmānī erklärt und bewertet die Atmosphäre und Gepflogenheiten in Teheran und vergleicht sie mit ihrer Heimat Kirmān. Sie war in Teheran auf der Suche nach dem Haus von einer gewissen Tabanda Ḫānum, jedoch kannte

[1291] Siehe hierzu auch die Analyse Khosravie 2013a: 179.

niemand ihr Haus. Sie kommentiert diesen Umstand wie folgt: „So ist es in Teheran: niemand weiß etwas über den anderen, oder niemand hat gehört, wo ihr Haus ist. Ich hatte vor, morgen zum Haus von Ḥāǧǧī Muḥammad Ḫān Amīr al-Imrāʾ zu gehen. Wieder weiß niemand, wo es ist.“ [AK 124] Sie erklärt ihren Lesern an anderer Stelle auch, dass sich in Teheran niemand um Zeit schere, sondern so vorbeikomme, wie es ihnen gerade passt. [AK 146]

Beschreibung des Unbeschreiblichen

Oftmals deuten die Autorinnen etwas so Einzigartiges und Außergewöhnliches an, das sie vermeintlich nicht vermögen in Worte zu fassen und zu beschreiben. Dieses sprachliche Mittel ermöglicht der Autorin ihre eigene Bewunderung zu vermitteln. Zusätzlich bekundet sie hiermit auch wieder ihre Augenzeugenschaft, so dass dieses Mittel als Untermauerung der vermeintlichen Authentizität ihres Berichtes fungiert. Durch die Bekundung des Einzigartigen wertet sich die Autorin außerdem selbst auf, denn sie inszeniert sich als alleinige, privilegierte Zeugin des Erlebten.[1292]

ʿAṣmat as-Salṭana thematisiert die Abfahrt von Kūfa in Richtung Karbalāʾ, als sie von einer Schaar Bettlern und Tagelöhnern umgeben wird:

> Dienstagmorgen den 29. Shawwal 1297[1293] besuchten wir den Ḥaram, kehrten zurück, aßen zu Mittag, gingen wieder zum Ḥaram, um zu pilgern, kehrten zurück und ritten in Richtung des erhabenen Karbalāʾ. Die Gruppe der Bediensteten und Bettler, was soll ich sagen, ich kann es nicht beschreiben, wir konnten sie bis zum Wādī as-Salām nicht loswerden. [AS 352]

Eine ähnliche Situation erlebt sie wenig später vor dem Ḥaram von Ḥażrat-i ʿAbbās in Karbalāʾ:

> […] dann besuchten wir den Ḥaram von Ḥażrat-i ʿAbbās, lasen die *ziyāra*, küssten die Schwelle, und gingen. Mit tausend Schwierigkeiten lösten wir uns von den Bettlern und Dienern – man kann es nicht beschreiben. Wir entkamen wohlauf der aufgeregten Versammlung, stiegen auf und ritten davon. [AS 354]

[1292] Siehe hierzu erneut Khosravie (2013a: 180).
Bachtin versteht die Beschreibung des Unbeschreiblichen nicht als stilistisches Mittel, das vielen Reiseberichten gemein ist. Er versteht sie als eingeschränkte Fähigkeit der Autorinnen, sich schriftlich auszudrücken und die Anforderungen an schriftlichen Erzählungen zu übernehmen. Diese Annahme folgt seiner Interpretation, dass die Frauen an eine orale Erzähltradition innerhalb von Frauenrunden gewohnt waren. Vgl. Bachtin 2020: 19.
[1293] 4. Oktober 1880.

Die Autorin beschreibt der Leserschaft hier zwar, in welchen Situationen sie sich befand, jedoch signalisiert sie, dass es ihr nicht möglich ist, die Lage genau darzustellen, so unfassbar erscheint ihr die Masse und Hartnäckigkeit der Bettler, die sie immerhin ein gutes Stück des Weges begleiteten oder vielmehr verfolgten und vor dem Ḥaram warteten. Diese Strategie vermittelt Authentizität, zugleich transportiert sie auf emotionaler Ebene die Entrüstung oder das „Genervtsein", das die Reisende in diesen Momenten empfand.

ʿAṣmat as-Salṭana berichtet auch über Wassernotstand und die hygienischen Verhältnisse und bringt durch die Beschreibung des Unbeschreiblichen ihren Ekel und ihr Entsetzen zum Ausdruck:

> Nicht einmal [die Menge an] Wasser, wie für *wuḍū*[1294] nötig ist, gab es. Mit viel Mühe führten wir das Gebet aus und nachdem wir ein *farsaḫ* gegangen waren, brachten sie [die Kameltreiber] mit Scheiße verpestetes Wasser, in dem auf jeden Fall Tiere waren. Solch ein Desaster brachten sie den Pilgern. Ich bin wirklich außer Stande darüber zu schreiben. [AS 374]

Ihre Unfähigkeit darüber zu schreiben, bezieht sich vor allem auch auf die Treiber, an denen sie dadurch auch Kritik an deren, aus ihrer Sicht, unfassbarem Verhalten übt und diese mittels der narrativen Strategie den Lesern eindrucksvoll vermittelt.

Die Beschreibung des Unbeschreiblichen kann aber auch genutzt werden, um große Bewunderung und Begeisterung kundzutun, wie in Sakīna Sulṭāns Beschreibung eines Hamams in Aleppo:

> Ich lobe das Hamam von Ḥalab [Aleppo], [denn] ich habe bis jetzt wirklich noch nie so ein Hamam gesehen. Wie ich es auch beschreiben und loben will, es würde nicht genügen. Ich schreibe nur das: ich habe noch nie so ein Hamam gesehen. Die klugen Menschen wissen, dass mein Auge viele Dinge gesehen hat, aber dieses Hamam war so gut, dass es nicht beschrieben werden kann. Und ich sah gute Leute, schöne Frauen, niedliche Kinder im Hamam – im Gegensatz zu den Frauen in Kerbalā', die ich gesehen hatte. [SaS 76]

An dieser Passage sind mehrere Aspekte bemerkenswert. In erster Linie drückt die Autorin hier ihre Begeisterung für das tolle Hamam, das sie in Aleppo besuchte, aus. Dieser Emotion verleiht sie nachdrücklich Ausdruck, indem sie die Beschreibung des Unbeschreiblichen nochmals wiederholt. Zudem zieht sie sich selbst als Referenz für Glaubwürdigkeit hinzu und erhöht sich selbst durch ihre Reiseerfahrung. Kluge Leute – die letztlich als externe Autorität herangezogen werden – wüssten, dass sie schon viel

[1294] Kleine rituelle Waschung im Islam, die vor der Ausübung bestimmter religiöser Handlungen, wie etwa das Gebet, vollzogen wird. Vgl. Chaumont 2012.

gesehen habe, ergo könne man ihr glauben, dass die Ausführungen und die Begeisterung ihre Berechtigung haben und der Wahrheit entsprechen.

Sakīna Sulṭān kombiniert an einer weiteren Stelle dieses Stilmittel mit einer Erhöhung ihrer Autorität als Reiseschreiberin. Es geht um die Beschreibung eines Transportmittels, das sie in der Nähe von Sāmarrāʾ bestieg:

> Sie hatten diese *qufahā*[1295] angehalten [um einzusteigen]. Uns setzten sie in die Mitte des *qufa*. Etwas, das ich [noch] nicht auf dieser Reise gesehen habe, ist solch *qufa*. Nun endlich sah ich auch *qufahā*. Ich sah bereits so viele Dinge, wie ich in meinem ganzen Leben noch nicht gesehen habe. [All dies] habe ich auf dieser Reise gesehen. Es ist schwierig, das, was ich gesehen habe [zu beschreiben], weil keine der Frauen es gesehen hat. Wenn ich davon erzählen will, ist es nicht möglich. Es sei denn, jemand sieht es sich selbst an. [SaS 127]

Hier sind es nicht Bewunderung oder Entsetzen, die mittels rhetorischer Strategien ausgedrückt werden sollen, sondern die Position der Autorin als wissende und nun erfahrene Reisende, die ihrer Leserschaft gegenüber – konkret werden hier andere Frauen genannt – einen Vorsprung hat und dies ihre Selbstinszenierung erlaubt. Sie hat sich durch diese Reise quasi fortgebildet.

Vergleiche, Metaphern und Bilder

Die drei Texte sind voller Vergleiche, die zwischen dem Erlebten und Gesehenen auf Reisen und den Erfahrungen sowie dem *setting* im Heimatkontext gezogen werden, bzw. gespickt mit Metaphern und Bilder, die eindrücklich Impressionen einfangen und durch Rückgriff auf das antizipierte Wissen der Leserschaft sprachlich vermitteln. Die Vergleichsgröße kann somit ein allgemeiner Platzhalter sein, oder ein Referenzpunkt, der für eine konkrete Leserschaft gedacht ist. Diese drei Mittel erfüllen drei Funktionen. Allgemein gesprochen nehmen sie erstens den Leser mit auf Reisen, denn dessen Vorstellungskraft wird durch diese rhetorische Vermittlung konkreter. Zweitens ist es die Funktion des homogenen Vergleichs, dem Leser das Gesehene und Erlebte durch eine Vergleichsgröße aus dem gemeinsamen Wirklichkeitsraum näherzubringen, wodurch dem Leser der Eindruck vermittelt wird, dem Gesehenen selbst möglichst nah gewesen zu sein. Drittens ist diese explizite Referenz zur außersprachlichen Wirklichkeit auch ein Merkmal des Wirklichkeitsanspruchs dieser Textsorte,[1296] denn durch die dem Leser bekannte Vergleichsgröße soll der Eindruck vermittelt werden, dass es tatsächlich so

[1295] Eine Art Boot (arab.).

[1296] Zum Wirklichkeitsanspruch siehe u.a. Klein und Martínez (2009).

gewesen ist. Außerdem entsteht durch den Vergleich mit für eine konkrete Leserschaft gedachten Größe ein Rückbezug zum Heimatkontext, der die Verbundenheit des Autors bzw. Reisenden mit zu Hause und somit dem heimatlichen WIR[1297] bekräftigt.

Als allgemeiner Vergleich kann ein Beispiel aus dem Text von ʿAṣmat as-Salṭana herangezogen werden, die dem Leser die Qualität bzw. die Verunreinigung des Wassers verdeutlichen will: „Das Wasser hier war süß. Aber die Farbe des Wassers wurde wie [die Farbe von] Safran, und der Grund hierfür war die Menge an Kameldreck, der in das Wasser gelangte." [AS 356] Der Berg, der „grün wie ein Smaragd" ist, wäre ein zweites Beispiel. [AS 393] Landschaftsbeschreibungen werden oftmals durch Metaphern wie „die beseelte Wüste" [SaS 35] verdeutlicht. Auch Stimmungslagen werden mit der Wahl dieses Mittels für den Leser sprachlich eingefangen: die furchteinflößende, schwarze Nacht wird von Sakīna Sulṭān als „Dämonengesicht" beschrieben, [SaS 34] oder Trauer und Traurigkeit versinnbildlicht, wie im Texte von ʿAṣmat as-Salṭana, als sie sich in Teheran auf den Weg begab, und in dem es heißt: „tatsächlich weinten Türen und Mauern." [AS 341]

Beispiele für narrative Mittel, die auf eine konkret gemeinte Leserschaft hindeuten, sind diejenigen, die im Zusammenhang mit Örtlichkeiten aus dem gewohnten Umfeld der Autorinnen stehen. ʿAlaviyya Kirmānī beispielsweise schreibt über die Umgebung einer Karawanserei:

> Wir kamen in der Karawanserei unter. Die Karawanserei hat Dattelpalmen und [bittere, nicht ess- aber trinkbare] Orangenbäume. Hinter der Karawanserei gibt es auch einen kleinen Garten. Wir gingen spazieren. Ich erinnerte Ḫabīṣ. Alle Bäume wuchsen ineinander (d.h. viele Bäume). Ich sah auch viele Pfirsichbäume. Diese drei Etappen sind ein schöner *ābād*. [AK 99]

Sie schreibt, dass sie sich bei ihren Beobachtungen an Ḫabīṣ, also einen Ort in Kirmān erinnert fühlt, was zum einen für eine lokale Leserschaft spricht, der sie zum anderen die Situation und die Szenerie mittels dieses Vergleichs näherbringen will. Auch eine Unterkunft, die von Sakīna Sulṭān mit den Zimmern von Dūšāntipa verglichen wird [SaS 150] weisen auf einen engeren Kreis von Leserinnen hin, denn bei Dūšāntipa handelte es sich um einen Ort in der Nähe Teherans, wo sich Jagdgrund der qajarischen Schahs mit einem Landsitz Nāṣir ad-Dīn Šāhs – Bāġ-i Dilguša – befand,[1298] auf dessen Zimmer die Autorin wahrscheinlich anspielt. Es ist demnach anzunehmen, dass eher ein kleiner, dem

[1297] Agai 2013: 48; Hillebrand 2013.
[1298] Vgl. Bloom 2009.

Hof und Harem nahestehender weiblicher, iranischer Zirkel die Räumlichkeiten dieses Palastes kannte. Auch folgende metaphorische Beschreibung ihrer Traurigkeit weist auf einen Leserkreis hin, der zu ihrem näheren sozialen Umfeld gehörte: „Wie der Sprühregen Māzandarāns tropften die Tränen von meinen Augen, bis es fast Morgen wurde und sie die *kağāva* bereit stellten". [SaS 133] Die Region Māzandarān, nördlich von Teheran entlang des Kaspischen Meeres gelegen, wird von den beiden Teheranerinnen häufig als Vergleich für Landschafts- und Witterungsbeschreibungen – vor allem regnerisches Wetter – herangezogen. Vielen Lesern dienten diese Vergleiche als Verdeutlichung der in den Berichten beschriebenen Landschaften und Wetterlagen, denn Māzandarān war das Erholungsgebiet der qajarischen Elite. Dies erklärt auch, weshalb ʿAlaviyya Kirmānī diese Region nicht als Referenz nutzt, was wieder auf ein anderes lokales, nämlich kirmāner Rezipientenmilieu hinweist.

Übertreibungen

Übertreibungen bilden vornehmlich die emotionale Ebene der Texte bzw. ihrer Autorinnen sprachlich ab und gewähren der Leserschaft hierzu Zugang.

ʿAṣmat as-Salṭana beispielsweise beschreibt die Begegnung auf See zwischen ihrem Schiff und einem zweiten, die zu kollidieren drohten.

> Drei Stunden nach Abendeinbruch sagten sie, dass ein Schiff von weit herkommt. Sein Licht kam langsam näher. Ich stand auf und schaute durch das Fenster [*āyina*]. Es kam näher und näher. Es kam so nah, fast 20 *ẕar*ʿ[1299], wie eine große beleuchtete Stadt. Es waren bestimmt 1000 Lichter erleuchtet. Es schien, als wisse es nicht, dass dieses Dampfschiff[1300] auch im Meer ist, weil es mit solch einer Wucht so nah an uns herankam. Die Leute auf diesem Schiff[1301] wurden unruhig. […] Es ertönte der Klang von ‚yā Allāh, yā Allāh' der Leute des Schiffes, die den Tod vor ihren Augen sahen. Sobald das Geräusch laut wurde, setzte die Maschine dieses Schiffes zurück. [AS 384]

Die Autorin vermittelt durch verschiedene Strategien die auf dem Schiff herrschende Panik vor einer Kollision. Am deutlichsten stellt sie die Übertreibung, die Leute hätten Gott angerufen (*yā Allāh*) und den Tod mit ihren Augen erblickt, dar. Aber auch die detaillierte Beschreibung des näher kommenden Schiffes verdeutlicht die Situation nur zu genau.

[1299] Hiermit ist wahrscheinlich das Längenmaß Elle (*ẕarāʿ*) gemeint. Vgl. Junker und Alavi 2002.
[1300] Gemeint ist ihr Dampfschiff.
[1301] Gemeint ist hier wieder ihr Schiff.

Auch im Zusammenhang mit persönlichem Befinden werden Übertreibungen als Stilmittel herangezogen.
Sakīna Sulṭān erkrankt in Medina und kann aufgrund dessen nicht jeden Tag zum Ḥaram pilgern, was sie sehr bedrückt und traurig macht. Mittels der Übertreibung wird der Leserschaft der Grad ihrer Gefühle wiedergegeben. Sie schreibt, sie sei nicht in der Lage, zu pilgern, und sieht sich vom Glück verlassen. Außerdem hatte sie die Sorge, Schulden begleichen zu müssen, was sie nochmals kränker werden ließ und sie hinderte, den Abschiedsgruß zu vollziehen. Sie schließt ihr Lamentieren mit folgenden Worten ab: „Ich Arme. Ich Unglückliche. Ach würde ich doch sterben." [SaS 106]

Anrede und Einbeziehung des intendierten Lesers

Neben den vielfältigen Hinweisen auf eine intendierte Leserschaft, wird diese auch in die Erzählung einbezogen und mitgedacht.
ʿAlaviyya Kirmānī beispielsweise integriert immer wieder, fast schon floskelartig, dass sie ihre Angehörigen vermisst, was nicht nur die Leserschaft einbezieht und mitdenkt, sondern ebenso, wie erläutert, eine Verbindung zum Heimatkontext schafft. Daneben wird eine spezielle Leserschaft in ihrem Text mitgedacht, wenn Namen von Personen genannt werden, die nicht näher vorgestellt und zugeordnet werden. Dieses Vorgehen weist darauf hin, dass die Autorin von einem Vorwissen ihrer Rezipienten über Personen und das soziale Umfeld ausgeht, wodurch nähere Informationen unnötig erscheinen. Andere Personen wiederum werden beispielsweise durch Attribute wie „die Tochter von", „der Sohn von" vorgestellt. Sie nutzt außerdem die direkte Leseranrede, um den Leser einzubeziehen: Auf dem Weg von Medina nach Naǧaf erzählt sie von den hygienischen Verhältnissen auf der Reise und ihren seltenen Hamambesuchen und will sich die unhygienischen Umstände nach ihrer Beschwerde quasi vom Leser bestätigen lassen, indem die ihn direkt anspricht: „Seht [Sehen Sie][1302], welch ein Dreck und welche Unreinheit." [AK 78] An anderer Stelle beschreibt sie erst die Landschaft, die ihren Weg umgibt und schließlich den Boden der Karawanserei, in der sie unterkommt, der wie ein grünes Bett schien, weil er gedüngt wurde. Sie fügt hinzu: „Stellt euch vor [Stellen Sie sich vor], dass man Samen ausgesät hat." [AK 108]

[1302] Dīgar mulāhiża kunid niǧāst va kaṯāfat či qadr ast. Im Persischen ist die zweite Person Plural (*kunid*) identisch mit der Höflichkeitsanrede.

ʿAṣmat as-Salṭana will ihre Leser über die Schwierigkeiten eines Streckenabschnitts informieren. Das gebirgige Gelände ist unwegsam und der Weg eng, so dass die *kağāvas* und *šakdafs* gegen die Berge prallen. Mittels eines Bildes versucht sie ihren Lesern zu veranschaulichen, wie sich die Karawane durch den Pass schlängelt und spricht sie, wie um vorab ihre Vorstellungskraft zu aktivieren, direkt an: „Stellt euch vor [Stellen Sie sich vor], es ist wie ein Ameisenzug, der des Weges geht." [AS 371]

7.3.3 Bezeichnung der Textsorte durch die Autorinnen

Unter Rückgriff auf beide vorhandene Berichte von Sakīna Sulṭān fällt das Repertoire an Bezeichnungen für ihre Texte am vielfältigsten aus.[1303]

In dem hier zugrundeliegenden Pilgerbericht benutzt sie folgende Begriffe: in der Einleitung und der Schlussbemerkung *kitāb-i safarnāma* (pers., Reiseberichts-Buch) [SaS 25, 160], im Text: *rūznāma* (pers. Tagebuch) [SaS 52, 81, 85, 119, 140], *dastak* (pers., etwa Handreichung) [SaS 109], *kitāb* (pers., Buch) [SaS 159], *safarnāma* (pers. Reisebericht). [SaS 68, 159]

ʿAlaviyya Kirmānī nennt ihren Text gleich zu Beginn *safarnāma* und *kitābča* (Heft). [AK 37] Im Verlauf ihres Berichtes nutzt sie, im Vergleich zu Sakīna Sulṭān, sehr wenige Bezeichnungen für den Text, den sie abfasst: das Buchschreiben (pers. *kitābnivisī*) [AK 103, 199], sowie *yādgār* (pers., Souvenir/Erinnerung). [AK 38] Zwar thematisiert sie ihr Schreiben, wie die anderen beiden Autorinnen auch – wenn nicht sogar häufiger –, jedoch nennt sie in diesem Zusammenhang Verben und keine Genrebezeichnungen.

In der Einleitung von ʿAṣmat as-Salṭana ist das erste Wort *rūznāma*, was somit ihre Bezeichnung der Textsorte, die sie abfasst, ist. [AS 341] Eine weitere Bezeichnung gibt es im Text nicht, allerdings spricht sie im Fall des Textes ihres Vaters von *kitāb* und *rūznāma* [AS 379], entsprechend seines mutmaßlichen Titels: Rūznāma-yi Safar-i Makka Muʿaẓima. Interessanterweise nutzt keine der Autorinnen einen Begriff, der das Pilgern in den Vordergrund stellt, wie etwa *ziyāratnāma* (Pilgerbericht) oder gar *ḥağğnāma* (Ḥağğbericht). Berücksichtigt man zusätzlich den Inhalt der Berichte, der nur in geringem Umfang über das tatsächliche Pilgern berichtet, so liegt die Vermutung nahe, dass das Reisen allgemein im Vordergrund der narrativen Darstellung stand.

[1303] Im Schirazbericht reicht er von *rūznāma* (Tagebuch (oder Zeitung)), *nigāriš* (Aufzeichnung), *kitāb* (Buch), bis *safarnāma* (Reisebericht). Siehe auch Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2005[1384]: 21.

7.4 Autorinnenschaft und die Thematisierung des Schreibens in den Berichten

Die Autorität und Legitimation zu schreiben, ist gesellschaftlich ungeschrieben festgelegt und von unterschiedlichen Aspekten abhängig. Vor allem ist die Identität des Autors wie etwa Geschlecht, Herkunft und Alter von Bedeutung. Dabei kann für die Anerkennung dieser Autorität manchmal auch lediglich der Name des Autors genügen, wenn es sich etwa um Personen des öffentlichen Lebens handelt.[1304] Daneben spielt auch der Zeitgeist der jeweiligen Gesellschaft eine Rolle, der darüber entscheidet, ob das Abfassen spezieller Texte oder Genres für bestimmte Personengruppen selbstverständlich und akzeptiert ist oder nicht. Im qajarischen Kontext, so Naghmeh Sohrabis Beobachtungen, veränderte sich die Haltung zur Reisebeschreibung im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Während die ersten Berichte noch Erklärungen und Begründungen aufwiesen, schien es gegen Ende des Säkulums selbstverständlich, dass ein Reisender auch einen Bericht verfasste, denn die Texte – so die Argumentation – weisen in der Regel keine Begründung mehr für das Abfassen auf.[1305] Über Reisen zu schreiben, verschaffte dem Autor „soziales Kapital“[1306]. Der erwähnte Zeitgeist nun erreichte auch die Frauen aus den oberen Schichten, wenn auch, wie im Folgenden aufzuzeigen ist, die Autorität zu Schreiben unterschiedlich ausfiel. Er erfasste natürlich nicht nur die Reisenden, die sich mitteilen wollten, sondern auch die Rezipienten, deren Nachfrage schließlich maßgeblich für die Textproduktion war. Unter der Prämisse, dass für ein Publikum geschrieben wurde, kann der Rückschluss gezogen werden, dass das Umfeld der drei Autorinnen Interesse an den Berichten hatte und dieses Interesse wiederum die Reisenden dazu bewegte, die Texte abzufassen, um sie als eine Art Erfahrungsbericht und nützliche Lektüre für zukünftig Reisende zu zirkulieren und sie für sich selbst als Plattform für den eigenen Ausdruck zu nutzen[1307]. Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Schreibtätigkeit von Frauen bis 1900 nicht die Norm war und ihre Schriften nur selten Verbreitung fanden.[1308]

[1304] Vgl. Smith und Watson 2010: 34.
[1305] Vgl. Sohrabi 2012: 122.
[1306] Vgl. Gespräch mit Bekim Agai 2012.
[1307] Siehe Kapitel 7.1-7.3.
[1308] Weitere Ausführungen zum historischen Kontext finden sich in Kapitel 5.3.

7.4.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana

Wenngleich ʿAṣmat as-Salṭana ihren Bericht mit der Absichtsbekundung beginnt, mit der Hilfe Gottes und falls sie gesund bliebe, einen Reisebericht zu verfassen [AS 431], lässt sich im Gegensatz zu den anderen beiden Autorinnen weder eine konkrete Aussage über ihre Motivation zu schreiben finden, noch nennenswerte Stellen, die ihre Schreibtätigkeit, oder die von Frauen allgemein, thematisieren. Der Text lässt lediglich die Vermutung zu, dass zumindest ein Aspekt ihrer Motivation die Vermittlung von Wissen und Erfahrung an ihre Leserschaft ist. Dies legt sowohl eine Textstelle als auch die Auswahl der von ihr wiedergegebenen Informationen nahe. So weist sie präventiv darauf hin, dass es im Fall von falsch wiedergegebenen Informationen der Fehler derjenigen Person sei, die ihr diese Information gab. [AS 386] Über die Inhalte, die auf den Texttyp Reiseführer hinweisen, hinaus, hält der Bericht, wie bereits besprochen, zusätzliches, vor allem soziopolitische Informationen bereit.

Schreiben an sich war für sie eine selbstverständliche Beschäftigung, denn durch den Bericht hinweg stand sie schriftlich in Kontakt mit dem Hof in Teheran, insbesondere, wenn sie wieder auf iranischem Territorium war und zurück nach Teheran reiste. [AS u.a. 397]

Abgesehen davon geht aus ihrem Text hervor, dass sie literarisch vorgeprägt war. Sie hatte zumindest den Reisebericht ihres Vaters Farḥād Mīrzā Muʾtamad ad-Daula „*Rūznāma-yi Safar-i Makka Muʿaẓima*" gelesen [AS 379], so dass gemutmaßt werden kann, dass er ihr in Bezug auf den Wunsch, ihre Reiseerinnerungen schriftlich festzuhalten als Vorbild diente und dies somit einen Teil der Motivation ausmachte. Im Zuge ihres Besuchs am Grab von Eva in Jidda gibt sie Informationen über diese Pilgerstätte wieder, die sie ihrer Aussage nach diesem Reisebericht entnommen hat und benennt somit ihre Quelle. [AS 379] Ihre Kommentierung über die allgemeine Kritik von Reisenden am Ǧabal-Weg lässt darüber hinaus darauf schließen, dass sie weitere Berichte kannte. [AS 373] [1309]

[1309] Auch Bachtin vermutet, dass sie andere Berichte gekannt haben muss. Als Beispiel zieht er die Reisebeschreibungen Nāṣir ad-Dīn Šāhs heran und stützt sich dabei darauf, dass der Monarch einer ihrer Verwandten war und die oben erwähnte Absichtsbekundung oder Eingangsformel des Textes einer Passage zum Beginn des Textes zu seiner Reise von 1873 gleicht. Bachtin sieht darin nicht nur eine Anpassung an literarische Konventionen, sondern auch die Macht männlicher literarischer Autorität und die Vorbildrolle von Männern im Hinblick auf Autorenschaft. Vgl. Bachtin 2020: 10, 20.

Dabei dienten diese Texte ʿAṣmat as-Salṭana nicht nur als Vorbild, ihre Reiseeindrücke zu verschriftlichen, sondern ebenso für den Wunsch, ihren Text zu vervielfältigen, worauf der Schluss der vorliegenden Handschrift[1310] hinweist. Dort heißt es wie folgt:

> Die ehrwürdige Kopie wurde im Monat Rabīʿ aṯ-ṯānī 1299 fertiggestellt.[1311] Im Auftrag von[1312] Ḥażrat-i ʿAliyya ʿĀliyya – lang währe ihr Ruhm – fasste die Prinzessin [Šāhzāda Ḫānum], die rechtgläubige Tochter von Ḥażrat-i Ašraf Arfaʿ Imğad Afḫam Wālā Muʿtamad ad-Dawla – wir opfern ihm unsere Seele – [und] Ehefrau von Ğanāb-i Ğalālat Maʿāb Ağl Akram Naṣīr ad-Daula – lang währe die erhabene Obhut – diese Abschrift ab. Weil diese ehrwürdige Kopie von der Schrift[1313] Ḥażrat-i ʿAliyya ʿĀliyyas – lang währe ihr Ruhm – stammt, und [demnach] die Erzählung[1314] aus der Handschrift [übernommen wurde], ist es gerecht, mit gnädigen Geschenken ausgezeichnet und von allen geehrt zu werden. Möge ʿAlī [uns] helfen. [AS 409]

Zunächst zeigt diese Schlussanmerkung des vorliegenden Textes, dass es sich nicht um das Original, d.h. das Autograph von ʿAsmat as-Salṭana handelt, sondern um eine Abschrift [arab. *nusḫa*].[1315] Jedoch wurde, wie dem Leser erklärt wird, diese Kopie von der Prinzessin, d.h. ʿAṣmat as-Salṭana, in Auftrag gegeben, um ihren Bericht zu vervielfältigen. Dies zeigt zwei wichtige Punkte, die sich für die beiden anderen Berichte nur implizit herausarbeiten lassen und bereits im Kapitel zum historischen Kontext von weiblicher Autorenschaft und Schrifttum angesprochen wurden: 1. Frauen gaben Werke oder deren Vervielfältigung in Auftrag und 2. zeigt sich hier die explizite Strategie der Verbreitung von Schriften, wenn auch aus dieser Erklärung nicht hervorgeht, in welchem Rahmen genau dies geschehen sollte. Es wird keine konkrete implizierte Leserschaft identifiziert, sondern ein allgemeiner Platzhalter „alle“ [arab. *bayn al-iqrān*] gesetzt. Der Bericht – und dies offenbart sich hier auch – ist ebenso wie die anderen Berichte explizit nicht für den persönlichen Gebrauch oder gar die Schublade geschrieben worden.[1316]

[1310] In der Edition siehe Seite 409.
[1311] Auf Arabisch.
[1312] Pers.: *Ḥasb al-farmān lāzim al-iẕʿān*. Diese Formulierung beinhaltet Nachdrücklichkeit, d.h., dass die Auftragnehmerin diesen Auftrag erfüllen musste.
[1313] Gemeint ist der Text.
[1314] Pers. *naql*.
[1315] Leider war es bislang nicht möglich, herauszufinden, ob das Autograph noch in einem Archiv oder in Privatbesitz existiert, oder diese Handschrift tatsächlich die einzige Kopie ist.
Der Herausgeber der Edition Rasūl Ğaʿfariyān merkt in seiner Einleitung zu diesem Reisebericht an, dass er sich auf die einzige vorhandene Kopie stützt, die sich unter der Nummer 1225 in der Kitābḫāna-yi mağlis-i šurāī-yi islāmī (2) befindet.
[1316] Bachtin sieht in dieser abschließenden Passage einen möglichen Grund für das Abfassen des Berichts, nämlich die Betonung des hohen sozialen Status der Autorin. Vgl. Bachtin 2020: 10.

7.4.2 Ḥāǧǧiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī

Im Unterschied zu den beiden anderen Reisenden erläutert ʿAlaviyya Kirmānī bereits zu Beginn ihres Berichtes, weshalb sie diesen Text verfasst:

> […] da die Familie dieser bescheidenen Person weder zu den Reisegefährten noch Pilgern gehörte, waren wir sehr traurig in dieser Einsamkeit[1317]. Wir sahen keine bessere Beschäftigung, als nach der Ankunft in den Unterkünften und nach einer Pause[1318], die Geschehnisse an jedem Ort und die *farsaḫ*[1319], Dörfer und Höfe, die auf dem Weg zu sehen sind, in das *safarnāma* zu schreiben, so dass es ein kleines Büchlein und ein Souvenir auf dieser Seite der Zeit wird. [AK 37]

Auffällig an dieser Einleitung ist die beinahe als rechtfertigend zu bezeichnende Begründung dafür, dass sie diesen Bericht verfasste. Berücksichtigt man nun die sich verändernde Haltung zur Reisebeschreibung in Iran während des 19. Jahrhunderts, so lässt die Begründung der Autorin Rückschlüsse auf ihre Autorität zu schreiben zu und legt die Vermutung nahe, dass ʿAlaviyya Kirmānī die Notwendigkeit verspürte, ihre Schreibtätigkeit zu begründen. Nichtsdestotrotz formuliert die Autorin durch diese Einleitung sowie die Aussage in der Mitte ihres Berichts, sie habe das Büchlein mitgenommen, um zu schreiben [AK 79], die klare Absicht, diesen Reisebericht zu verfassen. Darüberhinaus trifft sie auch eine Aussage über ihre Motivation, die darin liegt ein Reisesouvenir anzufertigen.[1320]

Ein weiterer Hinweis auf die besondere Stellung, die Schreiben für die Autorin womöglich hatte, ist die vergleichsweise häufige Thematisierung des Schreibens. Wie im Folgenden herauszustellen ist, hält sie nicht nur fest, wann und weshalb sie schrieb, wann und weshalb ihre Tätigkeit ruhte, sondern auch mit welchen (gesellschaftlichen) Herausforderungen sie sich konfrontiert sah. Darüberhinaus zeugt ihr Bericht in Bezug auf ihre Autorenschaft von Selbstzweifeln, bzw. mangelndem Selbstvertrauen.

Im Verlauf des Textes liefert sie unterschiedliche Gründe bzw. Rechtfertigungen, weshalb sie gerade nicht in der Lage war, den Bericht weiterzuschreiben. Rein pragmatische Schwierigkeiten bereiteten die Reisebedingungen: Instabile Transportmittel wie etwa das

---

[1317] Die Beschreibung zum Manuskript auf der Website WWQI versteht darunter, dass sie ihren Ehemann vermisst: http://www.qajarwomen.org/en/items/1255A2.html. Siehe zu ihrem Familienstand auch Kapitel 6.2.

[1318] Wörtlich: Beheben der Müdigkeit.

[1319] D.h. die Distanzen zwischen den einzelnen Stationen in *farsaḫ*.

[1320] Ungeachtet der Aussage sie habe das Büchlein zum Schreiben mitgenommen, [AK 79] betont Bachtin in seinem Artikel die zu Beginn des Berichts erwähnte Einsamkeit [AK 37] als vorwiegendes Motiv, den Bericht abgefasst zu haben, und interpretiert die Schreibtätigkeit als „performative Dimension", um einen selbsttherapeutischen Effekt zu erzielen. Vgl. Bachtin 2020: 11f.

Schiff hinderten sie daran, vernünftig zu schreiben [AK 47], und auch die Witterung wird als Begründung herangezogen, wenn die Autorin beispielsweise aufgrund großer Hitze keine Energie aufwenden konnte, sich hinzusetzen, um zu schreiben. [AK 49]

Überdies beeinflusst ihre mentale Verfassung ihr Schreiben, als ihre vertraute Weggefährtin Sarkār Ḫānum starb: „Wegen der unglücklichen, verstorbenen Ḫānum, der schlechten Zeit, der traurigen Gefühle und anderer Dinge, schreibe ich zehn, fünfzehn Tage nicht." [AK 79]

Schreiben war in ihrem Fall auch abhängig von ihrer Reisebegleitung, d.h. ihrem gesellschaftlichen Umfeld. Wie auch anhand ihrer Mobilität (siehe Kapitel 8.1) aufzuzeigen ist, wirkte Sarkār Ḫān und seine Präsenz indirekt auf ihre Privatsphäre und ihren Handlungsspielraum ein. Sie war auf engstem Raum tagein, tagaus aus mit seiner Präsenz konfrontiert:

> Wenn ich alleine (pers. *tanhā*) bin, einen privaten Moment (pers. *ḫalwat*) [für mich habe], schreibe ich einige Wörter. […] Heute war ich eine Stunde allein (pers. *ḫalwat*), Sarkār Ḫān war in den Bazar gegangen. Weder am Tag noch in der Nacht verlässt er das Zelt. Wenn man reitet, [ist er auch] in der *kaǧāva*, wenn man einkehrt, im Zelt. Manchmal, am Abend, schreibe ich hinter dem Vorhang (pers. *panāhā*) [wörtlich Schutz], manchmal schreibe ich am Tag. Schnell – ich weiß nicht, was ich schrieb und was ich schreibe. [AK 79]

Einige Einträge später bringt sie die Problematik auf den Punkt:

„*Wallāh*, hätte ich doch nur die Gelegenheit zwei Worte zu schreiben. In der Gegenwart von Sarkār Ḫān kann man nichts tun, [nur] still (pers. *sākat*) und stumm (pers. *ṣāmat*) sitzen, wohlgesittet (pers./arab. *mū'adab*). Das ist natürlich eine große [oder: wichtige] Sitte (pers. *rasm*, auch: Brauch) an sich." [AK 80]

Schreiben, so zeigen diese beiden Passagen, überschritt zumindest in der Gegenwart von Sarkār Ḫān offenbar die Grenze zwischen privatem und öffentlichem Akt. Ihre Wortwahl erzeugt eine eindeutige Konnotation, die darauf schließen lässt, dass in den Augen des Mitreisenden Schreiben als grenzüberschreitender bzw. Normen überschreitender Akt gesehen wurde. Das Nichtstun, d.h. auch das ‚Nichtschreiben', ging offenbar einher mit stumm, still und wohlgesittet, war demnach positiv im Sinne der gesellschaftlichen Konventionen konnotiert. Schreiben hingegen wäre demnach laut, ungesittet und nichts, was anständige Frauen taten.[1321] Wie in Kapitel 5.3 zur Autorschaft und zum literarischem Schaffen von Frauen in Iran aufgezeigt, reiste ʿAlaviyya Kirmānī scheinbar in Begleitung eines Mannes, der die althergebrachten Vorstellungen von Sitte, Moral und

[1321] Ich möchte Naghmeh Sohrabi an dieser Stelle nochmals herzlich für die interessanten und konstruktiven Diskussionen während ihres Forschungsaufenthaltes an der Universität Bonn 2013 danken.

dem Platz von Frauen in der Gesellschaft vertrat, die etwas später, um die Jahrhundertwende, neu verhandelt wurden.[1322]

Doch Sarkār Ḫān war zweifelsohne nicht die einzige Person, in deren Gegenwart sie während der Reise schreibt oder eben nicht. Auf ihrer Rückreise von Teheran nach Kirmān schreibt sie in Gegenwart ihrer (oftmals schlafenden) Begleiterin [AK 196, 197, 199], was im Bericht nicht problematisiert wird. Die Tatsache, dass es sich um eine Frau handelte, dürfte ein wesentlicher Grund dafür gewesen sein. Neben den zitierten Passagen erwähnt sie an nur noch einer weiteren Stelle, dass sie abends an dem Buch weiterschrieb. Sie befand sich in ihrer Unterkunft zwischen Pul-i Ẕahāb und Karand und berichtet, dass sie unter widrigen Umständen ihren Bericht weiter verfasste. Inwieweit der Hausherr oder andere Personen räumlich unmittelbar präsent waren, geht nicht hervor. [AK 103] Während ihrer Zeit bei der Familie Kalāntar thematisiert die Autorin ihre Schreibtätigkeit nicht.

Während ihrer Zeit in Teheran wird das Schreiben des Reiseberichtes nicht oft thematisiert, die Frequenz der Einträge nimmt ab und die meisten Erlebnisse und Tage werden zusammengefasst wiedergegeben. Diese veränderte Haltung dem Schreiben gegenüber war allerdings keine Folge gesellschaftlichen Drucks, sondern vielmehr einem Mangel an Zeit geschuldet. Sie klagt darüber, alles Erlebte vergessen zu haben, sobald sie einmal etwas Ruhe fände. [AK 130] Wie in Kapitel 5.3 erläutert, ist darüberhinaus davon auszugehen, dass die Schreibtätigkeit von Frauen am Hof und in den elitären Haushalten kein grenzüberschreitender Akt war, sondern im Gegenteil durch die Ausbildung von Frauen in Kalligraphie, Dichtung, Literatur und der Kunst des Briefeschreibens gefördert wurde. So ist es nur plausibel, dass ʿAlaviyya Kirmānī ihrer Schreibtätigkeit ohne Hindernisse nachgehen konnte und zudem gebeten wurde, Einladungsschreiben für Hochzeiten zu verfassen und dies in einem Fall sogar unter ihrem Namen. [AK 138, 164] Auch das Briefeschreiben als Mittel der Kommunikation von Frauen wird in diesem Teil ihres Reiseberichts belegt. Aus dem Text geht hervor, dass sie neben dem Büchlein auch Briefe für die Daheimgebliebenen verfasste [AK 148] und auch andere Frauen aus dem *andarūn* dieses Mittel nutzten, um Informationen und Nachrichten auszutauschen. [AK 177] In Teheran wird ihr Schreiben unstetiger. Hin und wieder gibt sie hierzu

[1322] Bachtin weist ebenfalls auf die Rolle Sarkār Ḫāns aber auch grundsätzlich von Männern hin, die diese im Kontext von weiblicher Auternschaft spielten. Männer konnten demnach ein ernsthaftes Hindernis für die Schreibtätigkeit von Frauen und in diesem konkreten Fall zumindest störend sein. Vgl. Bachtin 2020: 15.

Erklärungen ab. Schreiben war einerseits eine alltägliche Sache für sie und kam andererseits einer Art Pflicht nahe, denn sie fühlte sich scheinbar dazu genötigt, sich zu rechtfertigen oder zumindest zu erklären, weshalb sie nicht tagtäglich schrieb.[1323]

Während Schreiben je nach gesellschaftlichem Milieu unterschiedlich gewertet wurde, äußert die Autorin auch Selbstzweifel und Unsicherheit hinsichtlich ihrer eigenen Schreibtätigkeit. In ihrer kurzen Einleitung zum Bericht hält sie fest, Sarkār Ḫān gebeten zu haben, für sie den Bericht zu verfassen, weil sie selbst weder eine gute [und zusammenhängende] Handschrift[1324] habe, noch den richtigen Stil[1325] kenne. [AK 38] Diese Passage kann als Ausdruck von Bescheidenheit gewertet werden oder als mangelndes Selbstbewusstsein. Die Sorge, nicht den adäquaten Stil zu kennen, kann darüber hinaus als Hinweis darauf verstanden werden, dass sie keine umfassende Leseerfahrung mit und zudem keine Übung in der Abfassung dieser Textsorte hatte. Sarkār Ḫān weigerte sich, ihrer Bitte nachzukommen, ließ sich nach längerem Betteln jedoch dazu bringen, die ersten paar Zeilen zu schreiben, was sich anhand des Manuskripts nachvollziehen lässt, da sich die Handschrift auf der ersten Seite vom Rest des Dokuments unterscheidet.[1326] So wurde sie mit ihren Worten gezwungen, „in dieser mangelhaften [pers. *naḥs*], unreinen [pers. *naǧis*] Schrift selbst die Momente wiederzugeben, die als Souvenir bleiben". [AK 38]

Hinweise über eine Zirkulation des Berichts bleiben in ʿAlaviyya Kirmānīs Text implizit. Zunächst lassen ihre Sorge, den Genrestandards nicht zu genügen, sowie die Rechtfertigung für die Schreibpausen auf eine beabsichtigte Verbreitung schließen. Zudem spricht sie im Rahmen einer Beschwerde über die hygienischen Verhältnisse und die Gelegenheit ein Hamam zu besuchen, ihre Leserschaft direkt an: „Seht [*mulāḥiẓa kunid*][1327], welch ein Dreck und welch eine Unreinheit!". [AK 78]

[1323] Siehe hierzu auch das Vorwort des Herausgebers: Ḥāǧǧīyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 15.
[1324] Sie schreibt: *ḫaṭ* (pers./arab.Schrift) *va rabṭī* (pers., Verbindung, Schreibschrift).
[1325] Bachtin übersetzt dies mit „Titel" und „Spitznamen" von Mitgliedern der Aristokratie. Vgl. Bachtin 2020: 14.
[1326] Das Manuskript ist digital einsehbar unter http://www.qajarwomen.org/en/items/1255A2.html, letzter Abruf im Dezember 2019.
[1327] Auch im Sinne von: „ihr könnt euch selbst vorstellen, [...]".

7.4.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula

Wie ʿAṣmat as-Salṭana liefert auch Sakīna Sulṭān zumindest zu Beginn ihres Berichts keine Begründung für die Erstellung des Reiseberichts. Erst am Ende ihres Textes erfährt der Leser einen der Gründe für das Verfassen des Berichts, der bereits vor ihrer Abreise festgelegt wurde.[1328] Wieder in Teheran eingetroffen erklärt sie der Leserschaft, dass sie das Buch [pers./arab. *kitāb*] zu Ende schreiben müsse, weil mit einigen Frauen vereinbart worden war, dass sie das Buch bei der Ankunft von Ḥażrat ʿAliyya Waǧiyya as-Salṭana, Ḥażrat ʿAliyya Dilbar Ḫānum und Ḥażrat ʿAliyya Ḥāǧǧiya Dilpasand Ḫānum fertig gestellt haben sollte. Als konkretes Datum der Fertigstellung wird der 27. März 1901 genannt. [SaS 159] Dieser Information schließt sich eine Rückblende auf den Tag vor ihrer Abreise, dem 12. September 1899, mit der Überschrift „Ausgaben und Kosten der Reise“[1329] [*Maḫāriǧ wa hazīnahā-yi safar*] an. Demnach baten Ḥażrat ʿAliyya Waǧiyya as-Salṭana und Ḥażrat ʿAliyya Dilbar Ḫānum vor der Abreise darum, diese Informationen schriftlich festzuhalten: „Um der Heiligen Willen, die Sie besuchen werden: Berechnen und notieren Sie alles, was Sie auf dieser Reise ausgeben, und berichten Sie [uns] korrekt darüber.“ [SaS 159] Diesem Auftrag[1330] kam die Autorin nach und hielt ihrer Aussage nach alle Ausgaben seit der Abfahrt in Teheran fest. Am 5. April 1901, so hält sie weiter fest, ging sie nun in Teheran ihre Aufzeichnungen durch. Vor der offiziellen Schlussnote des Berichts dann fasst sie die Ausgaben für die Pilgerfahrt nach Mekka zusammen und versieht diese mit Erklärungen darüber, wie die Kosten entstanden. Ihre Aufstellung beinhaltet jedoch nicht die Etappe von Teheran nach Karbalāʾ, da die Verweildauer in Karbalāʾ und die Ausgaben für die Transporttiere – so die Begründung – unterschiedlich ausfielen. Neben der Information über den Auftrag an sich ist die Platzierung dieser einen Begründung für die Erstellung des Textes interessant. Im Gegensatz zu ʿAlaviyya Kirmānī, die eine Begründung für das Abfassen ihres Berichtes zu Beginn liefert, steht die Erklärung Sakīna Sulṭāns ganz am Ende ihres Berichts und erklärt auch nur einen Teil der Informationen, die ihre Narration für den Leser bereithält. Dies spricht dafür, dass sie aus ihrer Sicht keine Erklärung oder Rechtfertigung liefern musste, um zu schreiben, wohl aber eine Begründung für die ausführliche Kostenaufstellung liefern wollte.

[1328] Siehe auch eine Anmerkung des Herausgebers in: Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]:9 sowie Bachtin 2020: 12.
[1329] Ob die Überschrift von der Autorin gesetzt wurde, oder der Herausgeber Rasūl Ğaʿfariyān sie einfügte, kann nicht nachvollzogen werden, da die Handschrift nicht vorliegt.
[1330] Der Herausgeber ihres Reiseberichts gibt in seinem Vorwort diese Anfrage als Motiv für das Abfassen des Textes an. Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 9.

Die eigene Motivation, den Bericht zu verfassen, erklärt die Autorin damit, ihn später Reisenden zugänglich machen zu wollen. Sie beabsichtigte, den Reisebericht (pers. *safarnāma*) so zu verfassen, dass jede, unmittelbar oder später, diese Informationen nachlesen könne. [SaS 159] Ihre besondere Absicht schließt sich dem Auftrag der oben genannten Frauen an[1331]: jede, die sich auf diese Reise begeben möchte, solle die Ausgaben, die auf sie/ihn zukommen, kennen. [SaS 160] Dabei geht es auch darum, den Leser auf Überraschungen hinzuweisen, die den Reisenden unterwegs ereilen konnten. Die Autorin nutzt ihre eigene Erfahrung, um beispielsweise die Problematik nicht eingeplanter Kosten anzusprechen. Sie klagt darüber, dass die neue Reiseroute, die statt über den Ǧabal-Weg nun über die Levante und den Seeweg nach Jidda führte, zusätzliche Kosten verursachte, und erklärt dabei, dass sie dieses Ärgernis schriftlich festhielte, um es nicht zu vergessen und den zukünftig Reisenden einen Rat bzw. Auskunft in dieser Hinsicht erteilen zu können. [SaS 65]

Der Schreibakt wird im Verlauf des Textes immer wieder auf unterschiedliche Weise von der Autorin thematisiert. Häufig geht es dabei, wie auch bei ʿAlaviyya Kirmānī, um Erklärungen oder Rechtfertigungen, weshalb sie schrieb oder eben nicht schrieb. Nach der verhältnismäßig detaillierten Auskunft über die Reliefs und Inschriften in Bistūn sowie die religiöse Stiftung *Dašt-i čamčimāl*, rechtfertigt sie ihrer Leserschaft gegenüber diesen inhaltlichen, für ihren Text untypischen, Exkurs, damit, dass sie nichts zu tun hatte. Diese Rechtfertigung und die seltenen Exkurse oder Erklärungen zu historischen Orten, Städten etc., die besonders für viele der von Männern verfassten Berichte dieser Zeit typisch waren[1332], deuten darauf hin, dass Sakīna Sulṭān diese Art von Informationen nicht als notwendigen Aspekt ihrer Reisebeschreibung erachtete und davon ausging, dass dies auch nicht von ihrem Text erwartet wurde. [SaS 40]

Während Schreiben in diesem Beispiel als Beschäftigung oder Zeitvertreib verstanden werden kann, führt sie unterschiedliche Gründe an, weshalb sie an manchen Tagen den Bericht nicht weiterverfasst. Einmal ist es ihre Trauer um den Tod des Schahs, die sie zunächst ein Gedicht rezitieren und dann „verstummen“ lässt. Weinen hindere sie daran,

[1331] Der oben erwähnte Auftrag verleitet Bachtin zu der Annahme, dass die Schriften von Reiseautorinnen der Qajarenzeit wie auch im Bereich der Dichtkunst – er zieht hier die Parallele zu den Ausführungen Brookshaws (2013) – Auftragswerke waren. Vgl. Bachtin: 2020: 13. Diese Annahme lässt sich, wie in dieser Studie dargelegt, nicht grundsätzlich bestätigen, da sich individuelle und persönliche Motive herausarbeiten lassen. Selbst der von Sakīna Sulṭān verfasste Bericht geht weit über den von ihr erhaltenen Auftrag hinaus, da dieser sich explizit auf die Aufstellung der Kosten bezieht.

[1332] Für Beispieltexte siehe u.a. Sohrabi (2012) und Khosravie (2013a).

weiterzuschreiben, jedoch sei das Gedicht aussagekräftig genug. [SaS 39] Krankheit und Unwohlsein sind ebenfalls Gründe, weshalb der Bericht zumindest nicht so detailliert wie gewohnt ausfällt. [SaS 104/105] Auch bei ihrer Ankunft in Medina führt sie ihr Unwohlsein dafür an, keine Beschreibung über die Ankunft und den Besuch des Ḥarams zu liefern. [SaS 106] Die Thematisierung des „Nichtbeschreibens" zeigt hier, dass es sehr wohl zu ihrem Anspruch an ihren Text gehörte, dieses Erlebnis mitzuteilen. Es offenbart sich somit ihre Präfiguration hinsichtlich des Gattungsgedächtnisses sowie ihr Wissen über die Lesererwartung. Nach ihrem Aufenthalt in Medina fallen ihre Einträge aufgrund von Krankheit sehr kurz aus. Sie hoffe im Zuge dessen auf vollkommene Genesung, so ihre Aufzeichnung, um wieder den Stift in die Hand nehmen zu können. [SaS 107]

Nicht nur ihre Gemütsverfassung bzw. ihr Gesundheitszustand waren Gründe, um die Reisebeschreibung zu unterbrechen. Auch die Reisesituation spielte eine Rolle. Wie auch von ʿAlaviyya Kirmānī beschrieben, war Sakīna Sulṭān während ihrer Schifffahrt gezwungen, eine Pause einzulegen, verspricht im Bericht jedoch weiterzuschreiben, sobald sie vor Anker lägen. [SaS 81] Gleichzeitig hatte ihre Präsenz auf dem Schiff auch den Vorteil, dass sie bequem im Licht der elektrischen Lampen eines englischen Schiffes, das in der Nähe vor Anker lag, abends ihren Bericht voranbringen konnte. [SaS 85]

In Karbalāʾ unterbrach sie ihr Schreiben für einige Tage und bekundete im Vorfeld, dass sie sich voll und ganz auf das Pilgern einlassen wollte und erst am Tag der Abfahrt aus Karbalāʾ wieder weiterschreiben würde. [SaS 52, 119] Einige Einträge weiter – noch immer in Karbalāʾ – plante sie, noch weitere zehn Tage in Karbalāʾ zu verweilen und fügt hinzu, in diesen Tagen nicht den Anspruch zu haben, zu schreiben. Sie versichert der Leserschaft aber, um ihren Anforderungen gerecht zu werden, dass sie schreiben würde, sobald sich etwas Neues ereignete. [SaS 122] Eine ähnliche Aussage lässt sich auch während ihres Aufenthaltes in der Residenz ihres Mannes in Burūğird finden. Hier schien sie aufgrund der sozialen Verpflichtungen, Empfänge und Besuche keine Zeit gehabt zu haben, sich ihrem Bericht zu widmen, was in der Narration durch die Pausen in der Chronologie deutlich wird, und wodurch Schreiben für Sakīna Sulṭān somit auch ein Zeitfaktor ist. Allerdings verspricht sie ihrer Leserschaft auch hier wieder, zu schreiben, sobald sich etwas zutrage. Ihre Erläuterungen deuten wieder einmal zum einen auf ihr Wissen über die Genrekonventionen bzw. die Erwartung an solch einen Text hin, zum anderen kann man hier von einem bewussten und geplanten Schreiben sprechen, da sie ihrer Leserschaft gegenüber die Lücken in ihrer Berichterstattung teils schon im Vorfeld

erklärt. Ihre Kenntnis über die Erwartung an solch einen Text offenbart sie auch auf der Strecke von den ʿAtabāt in den Iran: „Auf dem Hinweg habe ich [ja schon] die ganze Zeit über den Zustand des Weges geschrieben. Jetzt muss ich über meinen Zustand schreiben, darüber, in welch schlechter Verfassung ich diese Orte passiere." [SaS 133] Sakīna Sulṭān spricht hier die hybride Form des Textes an, der einerseits als Reisebericht, andererseits als eine Art Tagebuch fungiert. Von ersterem wird erwartet, den Weg und die Reisemodalitäten zu skizzieren. Die zweite Textsorte beinhaltet die persönliche Verfassung der Reisenden, ihre Perspektive und individuellen Themen und dient auch als Plattform für die Selbstdarstellung der Autorin, worauf bereits ausführlich eingegangen wurde. Nachdem sie nun den Konventionen der Reisebeschreibung nachgekommen sei, widme sie sich ihrem eigenen Zustand, so erklärt Sakīna Sulṭān. Allerdings spiegelt sich der von ihr an dieser Stelle proklamierte Bruch praktisch nicht in ihrem Bericht wieder, denn der hybride Charakter durchzieht den gesamten Text.

Wenngleich Schreiben für Sakīna Sulṭān selbstverständlich gewesen zu sein scheint, offenbart auch ihr Text eigene Unsicherheiten.[1333] Wie auch ʿAlaviyya Kirmānī tut sie Zweifel an ihrer eigenen Handschrift kund. Da diese ihrer Ansicht nach nicht gut bzw. sauber genug sei, befürchtet sie, die Leser könnten folgendes kritisieren: „'Du, die Schreiberin, überlass das Schreiben um Gottes Willen jemand anderem oder schreibe so, dass es lesbar ist, oder komm selbst, um das Schreiben zu begleiten'[1334]. Ich würde antworten, dass es auf meiner Reise keinen Begleiter mit einer schönen Handschrift gab." Zwar gäbe es ihren Bruder, der jedoch bereits so viel Mühe habe, dass sie ihn nicht noch zusätzlich bitten könne, den Reisebericht für sie abzufassen. Sie schlägt in diesem Dilemma als Lösung vor, im Notfall ihren eigenen Bericht (vor) zu lesen. [SaS 68][1335] Die Autorin nimmt hier eine potentielle Kritik an ihrer Handschrift bzw. an deren Unleserlichkeit vorweg. Sie entschuldigt sich beim Leser dafür, keine andere Lösung gefunden zu haben, gibt Gründe dafür an und wartet mit einem Ausweg auf, um den Text

[1333] Siehe auch Bachtin 2020: 16.

[1334] Gemeint ist, dass sie ggf. Erklärungen unternimmt, während der Leser den Bericht liest. Rasūl Ğa'fariyān führt diese Stelle auch in seinem Vorwort zur Edition an. [SaS 18]

[1335] Die Autorin bietet an, den Text selbst vorzulesen, nachdem sie den Gedanken an ihre unzulängliche Handschrift niederschreibt. Diese Performanz würde zu ihrem Umfeld passen, in dem Frauen zusammenkamen, um sich Geschichten zu erzählen, Poesie vorzutragen etc. (siehe Kapitel 5.3). Bachtin sieht in dieser Stelle den Beleg dafür, dass der Text grundsätzlich wie Notizen als Grundlage für mündliches Vortragen fungieren sollte. Vgl. Bachtin 2020: 19. Allerdings wird diese Annahme durch die Überlegung der Autorin zu einem bestimmten Anlass (Gedanken zu unleserlicher Handschrift) geschwächt sowie durch ihre Anmerkung an späterer Stelle, den Bericht so abzufassen, dass jede ihn nachlesen könne [SaS 159].

trotzdem zugänglich zu machen. Stilistisch nimmt sie einen potentiellen Dialog in wörtlicher Rede vorweg. Viel wichtiger an dieser Stelle als diese vermeintliche Unsicherheit im Hinblick auf ihre Schreibtätigkeit ist ihre Absicht, den Bericht zu zirkulieren. Zwar wurde, wie bereits erläutert, in Auftrag gegeben, die Ausgaben zu kalkulieren und zu übermitteln, jedoch macht dies nicht notwendig, einen ganzen Reisebericht zu schreiben, so dass davon ausgegangen werden kann, dass sie mit Interesse an dem Gesamtbericht rechnete.

Schreiben war nicht auf den Bericht beschränkt. Sakīna Sulṭān nutzte ihre Schreibfähigkeit auch, um unmittelbar mit den Frauen zu Hause oder ihrem Ehemann mittels Briefe und Telegramme zu kommunizieren. [SaS u.a. 41, 118] Ihre eigene Schreibfähigkeit ermöglichte es ihr somit, die Kommunikation selbst in die Hand zu nehmen, ohne auf einen Schreiber angewiesen sein zu müssen. Auch Dichtung und das Verschriften ihrer Verse gehörte zum Repertoire der Autorin. Nach der Nachricht über die Rückkehr des Schahs von einer Reise nach Iran beispielsweise verfasste sie einen Gratulationsbrief an Ḥażrat-i Mustaṭāb ʿAlliya ʿĀliyya Navāba Faḫr as-Salṭana und fügte vor Begeisterung ein Gedicht hinzu. In dem Antwortschreiben Faḫr as-Salṭanas führte diese, laut der Wiedergabe Sakīna Sulṭāns in ihrem Bericht, an, dass Ḥażrat Wālā ʿAyn ad-Daula dieses Gedicht sehr gelobt und darüber Komplimente ausgesprochen hätte. [SaS 143] Ihre dichterische Fähigkeit kommentiert sie an anderer Stelle mit einer ähnlichen Unsicherheit wie ihre Schrift: „Mit einem gebrochenen Stift schrieb ich einige Verse in schlechtem Rhythmus –zum Spaß – und weise Leute werden es mir vergeben. […] Ich brachte ein Gedicht für Navāba ʿAliyya Šaraf as-Salṭana in Versform. […] Ein Gedicht, das ich schreibe, kann [leider] nicht besser gelingen. Was soll ich tun, ich habe es inmitten des Meeres ohne Hoffnung auf Leben bei starker Hitze zum Spaß geschrieben.“ [SaS 88] Wenngleich diese Textstelle und vor allem die hier genutzten rhetorischen Mittel ein markantes Beispiel für die Selbstdarstellung der Autorin sind,[1336] offenbart sie durch die Thematisierung des Dichtens und die Reflexion über die Qualität des Gedichtes, dass diese Kunstfertigkeit in ihren Kreisen von Bedeutung war und zum Bildungskanon gehörte. Beide hier angeführten Beispiele sprechen außerdem für eine – wenn auch begrenzte – Zirkulation von Dichtung bzw. schriftlichen Erzeugnissen allgemein.

Sakīna Sulṭan belässt es nicht bei der kritischen Kommentierung ihrer Handschrift und Dichtung. In Nağaf weiß sie nicht, was sie zum Besuch des heiligen Schreins schreiben soll,

[1336] Bachtin (2020: 16) liest die oben genannten Passagen als selbstironische Kommentare der Autorin.

obwohl kluge Leute – gemeint sind Männer – Bücher darüber verfasst hätten,[1337] und zweifelt zudem an ihrem Verstand, weil sie die Datierung und Anordnung des Textes durcheinanderbringt.

Sie klagt:

> Ich schwaches Wesen mit mangelhaftem Verstand,[1338] was soll ich sagen, was diesem Großmütigen (Imām ʿAlī) würdig wäre? Wo haben Frauen denn Verstand, dass ich ihn hätte? Mein fehlender Verstand wird dadurch bestätigt, dass ich heute Morgen aus Angst vor dem Regen wie der Regen geweint habe. Und als ich dieses Resümee geschrieben habe, habe ich den Namen vom Samstag vergessen und [d.h.] ich habe Samstag nicht geschrieben. Ich habe keine Linie gezogen, sondern auf der Seite von Freitag [weiter] geschrieben. Hier wird deutlich, dass ich Arme es aus mangelndem Verstand so geschrieben habe. Aber es war die Angst vor dem Regen, die mich das Familienfest vergessen ließ. Natürlich, ich habe die anderen Frauen auch in Verruf gebracht. [SaS 53]

Ihre eigene vorgebliche Inkompetenz hebt sie auf eine allgemeinere Ebene, indem sie von Frauen allgemein spricht und bringt Schreiben, konkret Reisebeschreibung, mit Geschlecht in Verbindung. Frauen, so scheinbar ihre Auffassung, sind nicht genauso fähig wie Männer.[1339]

7.5 Komparative Analyse

Nach der Erörterung von Inhalt und Komposition der Berichte, den enthaltenen narrativen Mitteln und Strategien, sowie der Untersuchung von Autorenschaft und Schreibtätigkeit dieser drei Frauen, gilt es nun, ein abschließendes Resümee auf Grundlage der eingangs formulierten Fragen zu ziehen.

Die Kapitel 7.1 bis 7.3 dienten der Herausarbeitung der literarischen Präfiguration der Autorinnen und den Funktionen der vorliegenden Reiseberichte.

Die inhaltlichen Aspekte, die in vorherigen Studien als charakteristisch für qajarische Reiseberichte identifiziert wurden, sind auch in diesen Texten enthalten. Auch wenn unterschiedliche Schwerpunkte herausgearbeitet wurden, kann festgehalten werden,

---

[1337] Bachtin (2020:16) interpretiert diese Aussage so, dass die Autorin ihre Schrift nicht als Buch, sondern als etwas (was genau, lässt er offen) von geringerem Wert ansieht. Diese Stelle kann jedoch auch auf den Inhalt bezogen verstanden werden. Dann ginge es nicht um die Art des Textes sondern vielmehr um das Wissen der Autorin gegenüber den anderen Autoren, die dazu bereits Texte verfasst hatten.

[1338] Bachtin (2020:16) sieht diese Haltung in der Religion liegend und verweist für diesen Halbsatz auf eine Textpassage in *Nahǧ al-Balāġa*, einer Sammlung von Aussprüchen und Schriften Imām ʿAlīs. Bachtin führt hier ebenso an, dass Sakīna Sulṭan nicht die einzige Frau war, die diese Haltung verschriftlichte und verweist auf den Text von Bībī Ḫānum Astarābādīs und die Ausführungen Afsaneh Najmabadis dazu.

[1339] Siehe auch Bachtin 2020:16.

dass alltägliche Themen stark dominieren und kaum Exkurse eingeflochten werden, die den Leser über Stadtgeschichte, politische Systeme oder Ähnliches weiterbilden. Eine komparative Studie über von Frauen verfasste und von Männern verfasste Berichte würde sicherlich einen wertvollen Beitrag leisten, um zu erforschen, inwieweit diese Texte eine „weibliche" Perspektive bieten und inwiefern es möglicherweise geschlechtsspezifische inhaltliche und narrative Unterschiede gibt. Für den westlichen Kontext kommen beispielsweise Jane Robinson[1340] und Sara Mills[1341] zu dem Schluss, dass Frauen vermehrt über Alltägliches schrieben und eher einen Fokus auf das Persönliche legten. Auch Shubhra Ray nimmt in der Untersuchung eines Tagebuchs, das von einer Bengalin im 19. Jahrhundert verfasst wurde, an, dass Frauen aufgrund ihres Bildungshintergrundes und ihrer Präfiguration in einem vorwiegend homosozialen Kontext kaum eine andere Möglichkeit hatten, als über Alltägliches und das unmittelbare, persönliche Umfeld, das in diesem Kontext im häuslichen Umfeld verortet wird, zu berichten.[1342]

Neben der Alltagsbeschreibung, die im Bericht von Sakīna Sulṭān in Verbindung mit der Monotonie des Reisens breiter Eingang findet[1343], registrieren alle drei Autorinnen auch die Beschwerlichkeiten und Herausforderungen des Reisens, die ihnen in unterschiedlicher Form begegnen. Auch die Thematisierung des Fremden, die in Reiseberichten *per se* vorgenommen wird, findet sich in den hiesigen drei Texten wieder, wenn auch in vergleichsweise geringem Umfang. Die hier erörterte Zeichnung, bzw. Reproduktion von Fremdbildern gibt zum einen den Blick der Autorinnen auf „den Anderen" frei und ermöglicht Einsichten in die Konstitution von Fremdbildern sowie Stereotypenbildung innerhalb ihres gesellschaftlichen Umfeldes. Gleichzeitig ermöglicht ihre Darstellung auch eine Perspektive auf ihr Eigenbild, das je nach Referenzpunkt der Abgrenzung unterschiedlich ausfällt, denn das Fremde wird niemals neutral betrachtet. Die Autorin nimmt entweder eine Idealisierung des Eigenen oder aber des Fremden vor.[1344] Eine positive Darstellung des Selbst erfolgt dabei vor allem in kultureller, religiöser Hinsicht, wenn es um die Abgrenzung zu „den Arabern" geht.[1345] Negativ

[1340] Vgl. Robinson 2001.
[1341] Vgl. Mills 1991.
[1342] Vgl. Ray 2015.
[1343] Vgl. hierzu auch Dusend 2013.
[1344] Vgl. Eickelkamp 2008: 231f.
[1345] Hier sei nochmals auf den Artikel von Bachtin (2023) verwiesen, der sich mit der Fremd- und somit auch Selbstzuschreibung entlang der Indikatoren Religion, ethnisch-sprachliche Zugehörigkeit und Geschlecht befasst. Er weist auf Seite 171 richtiger- und wichtigerweise darauf hin, dass die Zuschreibungen

hingegen fällt die Darstellung des Eigenen in Abgrenzung von „den Europäern“ aus. Das Selbst ist dabei keine statische Größe, sondern wird mal eng gefasst, wie etwa im Vergleich mit anderen Iranern, und mal dehnt sich das kollektive Selbst aus und umfasst ihre eigenen Identitäten als Schiitinnen oder Iranerinnen.

Eine touristische Perspektive voller Faszination für Neues und moderne Technologie bringt vor allem ʿAlaviyya Kirmānī durch ihre Einträge über Bombay ein, aber auch ʿAṣmat as-Salṭana gewährt ihrer Leserschaft einen Blick auf verschiedene Sehenswürdigkeiten in Iran, wenn auch diese Anmerkungen nicht umfassend ausfallen.
Inhaltlich auffällig ist, dass es nicht nur in Relation zum Gesamttext gesehen kaum ausführliche Beschreibungen über das Pilgern gibt, bzw. vor allem kaum eine Reflexion über diese Anlässe stattfindet. Bezüge oder Erklärungen zum Hintergrund der Riten, die in die narrative Struktur des Alltags eingebettet werden, fehlen ebenso, wie detailliertere Angaben zu Fürbitten (arab. *duaʿ*) und besonderen Gebeten, die an den einzelnen Orten gesprochen werden. So schreiben die Autorinnen zwar, dass sie sieben Mal zwischen Ṣafā und Marwa in Mekka hin und her laufen, erklären jedoch nicht weshalb und wo der Ritus seinen Ursprung hat. Außerdem beinhalten die Berichte keine umfassenden Informationen zu den heiligen Stätten, ihre Geschichte, die Bauten oder zu der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Personen, denen diese Stätten gewidmet sind. Neben der Auswahl an Informationen, die wissentlich getroffen wird, weist auch diese Auslassung von Informationen auf die Funktion der Berichte als auch auf eine bestimmte Leserschaft hin, wie weiter unten aufgegriffen wird.

Zusätzlich zu den besprochenen inhaltlichen Aspekten bilden drei Aspekte *Haltung* bzw. *Kritik*, *Emotionen* und *Selbstdarstellung*, Momente des persönlichen Ausdrucks der Frauen, der darüber hinaus in ihre Texte einfließt.
In ʿAṣmat as-Salṭanas wie auch ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht tritt die Meinung bzw. die kritische Haltung der Autorinnen gegenüber soziopolitischen Verhältnissen auf verschiedene Themen bezogen hervor. ʿAṣmat as-Salṭana beschreibt offen ihre Haltung zu soziopolitischen Verhältnissen, die sie an einigen Orten im Iran beobachtet und übt somit

und Bewertungen u.U. ortsabhängig sind. Während „Araber“ und „Sunniten“ negativ dargestellt werden, sich diese Einordnung aber in, wie er es nennt, sakrale und mondäne Orte unterscheide, führt er Sakīna Sulṭāns Bewertung von Kerbala als *vatan* (pers. Heimat) an, da es im religiösen Kontext ein schiitischer Ort ist. Ethnisch-linguistisch gesehen, wäre die Zuschreibung hier „arabisch“. Vgl. Bachtin 2023: 171.

Kritik am Schah wie auch an lokalen Herrschern. Zudem kritisiert sie offenkundig den Umgang seitens der Organisatoren und politischen Verantwortlichen mit den Pilgern. ʿAlaviyya Kirmānī schreibt sehr ausführlich über ihre Erlebnisse am Hof, vielmehr im *andarūn* und dessen erweiterten Zirkel, und gibt damit bereits unzensiert viele Informationen, die nicht ohne Weiteres öffentlich wurden, preis. Hinzu kommt ihre Haltung zu den Gegebenheiten am Hof, etwa was den Schah und das Verhältnis zu seinen Frauen betrifft. Wie auch die erste Reisende, kritisieren sowohl ʿAlaviyya Kirmānī als auch Sakīna Sulṭān den Umgang mit den Pilgern und deren systematische Ausbeutung. Sakīna Sulṭān schreibt darüber hinaus unverhohlen ihre Meinung zu Fāżl Šarbiyānī und dessen *fatwā* nieder und übt damit Kritik an der Entscheidung eines wichtigen schiitischen Gelehrten. Die Äußerung von Meinung und Kritik verfolgt verschiedene Ziele. Sie bietet einmal Einblicke in und reflektiert auf eine Art und Weise gesellschaftliche Zustände. Daneben mag bei der Reflexion über gesellschaftspolitische Zustände sowie organisatorische Missstände die Hoffnung mitschwingen, dass diese Anliegen durch die Verschriftlichung an die entscheidenden Stellen herangetragen werden, um damit zu einer Verbesserung beitragen zu können. Im Falle der Kritik an den Reiseumständen dient sie außerdem der Information und Warnung zukünftig Reisender.

Wie auch die inhaltlichen Schwerpunkte betreffend, weisen alle drei Berichte trotz der vordergründigen Motivation zu Pilgern, weniger Emotionalität im Kontext von Spiritualität oder des Pilgerns an sich auf, als vielleicht zu erwarten wäre. Die Berichte von ʿAṣmat as-Salṭana und ʿAlaviyya Kirmānī zeugen eher von einer beschreibenden Nüchternheit. Sakīna Sulṭān schildert ihre Erfahrungen durch die Wahl der narrativen Mittel emotionaler und dramatischer und transportiert ihre Ergriffenheit auch in Mekka. Jedoch ist für alle drei Berichte festzuhalten, dass sie eine deutlich intensivere Verbundenheit bei den ʿAtabāt artikulieren. Anders als im Zusammenhang mit spiritueller Erfahrung spielt die Emotion Angst eine wesentliche Rolle vor allem in den Berichten von ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān, die vor allem an die Gefahren während der Reise geknüpft sind. Die Texte dienen auch hier als Mittel, sich auszudrücken und die eigene Verfassung und eigene Perspektive darzulegen.

Die Selbstdarstellung als letzter Aspekt ist im Bericht von Sakīna Sulṭāns ein herauszustellendes, immer wiederkehrendes narratives Motiv. Die Analyse der

relevanten Textpassagen zeigt die Selbstinszenierung der Autorin als Witwe des verstorbenen Schahs und einer Frau, die immer noch zu den royalen Zirkeln gehört.[1346] Sie betont mehrfach sowohl ihren sozialen Status als auch ihre guten Verbindungen zum Hof und dem neuen Machthaber, obwohl sie außerhalb des Hofs wieder verheiratet ist. Der Fokus liegt nicht darauf, nachzuvollziehen inwieweit sie tatsächlich trauerte, sondern weshalb sie dies in dieser Ausführlichkeit und in diesem Rahmen präsentiert. Es scheint die Absicht der Autorin zu sein, ihren Lesern den eigenen sozialen Status zu demonstrieren, weiterhin in der gewohnten Art anerkannt zu werden und die Privilegien der weiblichen Elite nicht zu verlieren.

Im Fall ʿAlaviyya Kirmānīs erfolgt die Selbstdarstellung eher implizit und zeichnet kein stringentes Bild. Während sie in Teheran viel Anerkennung genießt, beschreibt die Autorin sich selbst auf Reisen auf der emotionalen Ebene einerseits als vermeintlich hilflos, andererseits durch ihre Handlungen als aktive, selbstentschiedene Frau. ʿAṣmat as-Salṭana inszeniert sich eher beiläufig als eine Frau, die sich je nach gesellschaftlichem Kontext ihrer eigenen Rolle bewusst zu sein scheint und diese gemäß den Konventionen und Erwartungen ausfüllt.

So sehr die drei Berichte in der Selbstinszenierung der Autorinnen variieren und verschiedene Absichten verfolgen, so gibt es dennoch ein Bild, das alle drei Frauen von sich selbst konstruieren: sie stellen sich ganz deutlich als bekennende Schiitinnen dar. Bereits in ihrer formelartigen Einleitung legt ʿAlaviyya Kirmānī ihr Bekenntnis zum Schiismus offen, indem sie die Widersacher ʿAlīs verflucht wissen will; außerdem erinnert sie sich angesichts ihrer Klagen über die Beschwerlichkeiten des Reisens an das Leid, das die Imame ihrer Glaubensvorstellung nach erlitten haben, um die eigenen Beschwerden zu schmälern. Sowohl sie als auch ʿAṣmat as-Salṭana empören sich in Medina über die fröhliche Laune und die Festtagsstimmung unter den sunnitischen Arabern, obwohl die Schiiten zu diesem Zeitpunkt *ʿašūra* feierten und zeigen sich dadurch in ihrer schiitischen Identität getroffen. Alle drei Autorinnen zeigen sich an den schiitischen Pilgerorten im Irak deutlich ergriffener und verbundener als in Mekka. Sakīna Sulṭān bezeichnet Karbalāʾ gar als Heimat (pers. *vaṭan*), in die sie zurückkehren will, und wo sie am liebsten die ewige Ruhe finden würde. Es ist stark anzunehmen, dass dieses Bekenntnis aufgrund ihrer Sozialisation auch so gelebt wurde und ihre Leserschaften keinen Zweifel daran hatten.

[1346] Der Herausgeber der Edition Rasūl Ğaʾfariyān sieht in dieser Strategie lediglich eine Art Treuebekundung Nāṣir ad-Dīn Šāhs gegenüber. Vgl. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula 2010 [1389]: 12.

Die Thematisierung dessen weist somit womöglich auf eine narrative Strategie hin, die eine identitätsbezogene Verbindung mit dem heimatlichen Umfeld schafft und dieses kollektive WIR der Leserschaft nochmals rückversichert wird.

Neben der inhaltlichen Ebene weisen die drei Texte auch auf kompositorischer Ebene formale und stilistische Merkmale auf, die für persische Reise- und Pilgerberichte u.a. von William Hanaway, Elton Daniel und Bert Fragner[1347] identifiziert wurden, und die allgemein für Reisebeschreibungen genannt werden können.[1348]
Erzählform, Fokalisierung, Erzählzeit und auch viele Stilelemente können demnach als „genretypisch" bezeichnet werden. Andere Elemente jedoch, wie etwa enzyklopädische Einträge, fehlen bis auf sehr wenige Versuche gänzlich, die jedoch signifikantes Merkmal vieler von Männern verfassten Berichte sind. Dies wirft erneut die weiterführende Frage auf, inwieweit der Faktor *gender* hier von Bedeutung ist.
Der Aufbau der Texte fällt ähnlich aus. Alle drei Berichte weisen eine Art Einleitung – wenn auch mit teils unterschiedlichen Elementen – auf, die in irgendeiner Weise zur dann beginnenden Reise bzw. zur Narration derer hinführt. Ebenso beinhalten alle drei Reisebeschreibungen übliche Eingangsfloskeln, die wiederum, wie auch die Erzählstruktur, auf die literarische Präfiguration der Autorinnen zurückzuführen sind. Unmittelbar vor der Reisebeschreibung berichten alle drei Frauen von Abschieds- und Begrüßungsszenen, die den unmittelbaren Rahmen der Reise bilden. Sakīna Sulṭān schien zudem darauf bedacht, ihrem Text durch den förmlichen Einstieg einen offiziellen Charakter zu verleihen, der die These, dass sie ihren Bericht als Plattform zur Selbstdarstellung nutzt, stützt.
Während der Mittelteil, d.h. die Narration der eigentlichen Reise, in den Berichten in seiner Form gleich ausfällt, weisen die Texte unterschiedliche Enden auf. ʿAlaviyya Kirmānīs Beschreibung endet eigentlich mit ihrer Ankunft in Kirmān und wird von einer sehr kurzen Liste von Gepäckstücken abgeschlossen. Die Schlussteile der beiden anderen Berichte haben eine Funktion. Sakīna Sulṭān nutzt abschließend die Gelegenheit, um mittels einer Analepse retrospektiv inhaltliche Schwerpunkte ihres Berichtes zu erklären. Der Text schließt mit einem Kolophon ab. Außerdem rahmt sie ihre Reisebeschreibung zusätzlich narrativ durch die Besuche am Grab ihres verstorbenen Mannes. ʿAṣmat as-

[1347] Vgl. Hanaway 2002; Daniel 2002; Fragner 1979 und Kapitel 3.
[1348] Siehe für sprach- und kulturraumübergreifende Studien vor allem Agai et al. (2013) und Agai und Conermann (2013). Siehe zu Sakīna Sulṭān auch Dusend (2013).

Salṭanas Bericht weist die Besonderheit auf, dass am Ende erklärt wird, es handle sich um eine in Auftrag gegebene Kopie. Anfang und Schluss der Berichte bilden neben inhaltlichen Aspekten folglich individuelle Elemente auf narrativer und kompositorischer Ebene.
Sprachstilistisch kann von einer soliden Ausbildung der Frauen ausgegangen werden, wie sie am Hof und in den Haushalten der städtischen Elite üblich war.[1349] Die Frauen verfügen dabei sowohl über die Fähigkeit, ihre Texte in Prosa zu verfassen, als auch Dichtung zu integrieren. Stilistische Phänomene, wie sie vor allem von ʿĀmilī Riḍāyī und Rasūl Ǧaʿfariyān für die in Prosa verfassten Reiseberichte identifiziert wurden, finden auch Eingang in die Texte der drei Frauen.

Es bleibt festzuhalten, dass die Analyse von Inhalt und Struktur der Berichte auf die literarische Präfiguration der Autorinnen hinweisen. Sie haben nicht nur Kenntnis davon, welche Inhalte Reisebeschreibungen im Allgemeinen enthalten, sondern adaptieren auch die für Reiseberichte charakteristische Form und den sich während des 19. Jahrhunderts herausbildenden Stil.
Aus der Analyse von Inhalt, Form und Erzählstrategien ergibt sich ein hybrider Charakter[1350] der Texte, da sie gleichzeitig verschiedene Funktionen erfüllen.[1351] Der Rückgriff auf vorhandene Forschung zeigt, dass die Texte inhaltliche Merkmale aufweisen, die zum einen auf die Funktion eines Pilger- bzw. Reiseratgebers oder Reiseführers hinweisen, wie etwa Hinweise zu Preisen, Organisation der Reise etc. Auch narrative Mittel wie Erzählerkommentare, in denen Bewertungen der Qualität von Unterkünften, Bädern etc. vorgenommen werden, deuten auf diese didaktische Natur der Texte hin. Andere inhaltliche wie formale Charakteristika machen eine weitere Facette der Berichte aus, die als Erfahrungsbericht im Stil eines Reisetagebuchs[1352] bezeichnet werden kann. Es sind zudem gemeinhin die narrativen Mittel und Strategien, die das vorgeprägte Verständnis der drei Autorinnen vom Anspruch der Textform Reisebericht offenbaren. So nutzen sie Mittel, um ihre Berichte als authentische Darstellungen des Erlebten zu inszenieren und die Leserschaft auf ihrer Reise „mitzunehmen“ und einzubeziehen. Andere Mittel wiederum dienen auch der Selbstdarstellung als

[1349] Siehe zur Ausbildung von Frauen näher Kapitel 5. Bachtin (2020: 10) merkt an, dass sich der Bericht von ʿAṣmat as-Salṭana in seiner stilistischen Eloquenz von den beiden anderen Texten abhebt
[1350] Siehe hierzu auch Bachtin: 2023: 162.
[1351] Anfängliche Überlegungen zum Text von Sakīna Sulṭān finden sich bei Dusend (2013).
[1352] Fragner und Daniel bezeichnen diesen Typus als diarenhaft. Siehe Kapitel 4.

Reiseautorität, was wiederum im Zusammenhang mit dem Authentizitätsanspruch der Texte steht, sowie mit der Selbstinszenierung als kreative und/oder gebildete Frauen. Die Berichte sollen zwar als Informationsquellen fungieren, jedoch sind die neuen Beobachtungen durch bekanntes „Wissen" präfiguriert. Die postulierte Augenzeugenschaft und Authentizität darf somit nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um die narrative (Re-)Konstruktion einer Reise handelt.[1353]

Die Untersuchung der Selbstdarstellung der Autorinnen und der individuellen Äußerung von Haltungen und Emotionen führt schließlich zu einer dritten Funktion, nämlich die Berichte als Plattform des persönlichen Ausdrucks dieser Frauen zu verstehen, der durchaus an eine intendierte Leserschaft kommuniziert werden sollte.[1354]

Hier lässt sich auch der Bogen zur Genrefrage schlagen, denn die Texte können aufgrund dieser Charakteristika durchaus als Selbstzeugnisse gelesen werden, die über allgemeine Beschreibungen hinausgehen und die Einblicke in das Selbst, bzw. über das, was transportiert werden soll, geben.[1355]

Der erwähnte hybride Charakter der Berichte wird auch in der Eigenbezeichnung der Autorinnen für ihre Texte reflektiert. Sie weisen darauf hin, dass die Berichte vornehmlich als Reiseführer und Erfahrungsberichte sowie zur eigenen Erinnerung als eine Art Reisetagebuch geschrieben wurden. Auffällig, sowohl die Gewichtung des Inhalts betrachtend, als auch die Benennung der vorliegenden Textsorte, ist, dass der Fokus nicht auf dem Pilgeraspekt liegt – keine der Autorinnen nutzt die Bezeichnung *ziyāratnāma* oder *ḥaǧǧnāma*, obwohl diese ebenfalls üblich waren – sondern auf dem Umstand des Reisens.

Kapitel 7.4 widmete sich der Autorenschaft und der Schreibtätigkeit dieser drei Frauen. Autorität und Legitimation zu Schreiben hing nicht nur vom sozialen Geschlecht, sondern auch vom Status des jeweiligen Autors, der jeweiligen Autorin ab. Wie von Naghmeh

[1353] Vgl. Agai 2010b: 13; 19.

[1354] Bachtin (2020: 24) sieht in den Texten nicht die Absicht des persönlichen Ausdrucks, sondern die des Erfüllens der Erwartungen einer faktualen Reiseerzählung. Als Begründung führt er den Fokus auf den technischen Aspekt des Schreibens von ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān an sowie ihre theoretische Bereitschaft, den Text von anderen Personen schreiben zu lassen. Während letzteres Argument zunächst plausibel scheint, wurden die Texte faktisch von den Frauen selbst geschrieben und die vorliegende Analyse hat zahlreiche Punkte herausgearbeitet, weshalb freimütige, selbstoffenbarende und kritische Äußerungen in den Texten nicht einfach „passierten" und keine „Momente des [Selbst-]vergessens" darstellen, wie Bachtin (2020:24) es nennt. In seinem Artikel von 2023 allerdings erkennt auch er an, dass die Texte den Selbstausdruck der Frauen darstellen. Vgl. Bachtin 2023: 163.

[1355] Bachtin bringt den intereessanten Gedanken an, dass diese Frauen während ihrer Reisen das transgressive Potential des literarischen Selbstausdrucks entdecken. Vgl. Bachtin 2023: 163.

Sohrabi aufgezeigt, liefern die persischen Reiseberichte von Männern gegen Ende des 19. Jahrhunderts keine Begründung der Autoren mehr, weshalb sie schrieben. Zwei der drei hier besprochenen Autorinnen, Aṣmat as-Salṭana und Sakīna Sulṭān, sahen ebenfalls keine Notwendigkeit zu Beginn ihrer Schriften eine Begründung darüber, weshalb sie diese Berichte verfassten, abzugeben. ʿAṣmat as-Salṭana hinterlässt im ersten Satz eine allgemeine Absichtserklärung, den Reisebericht zu schreiben. Sakīna Sulṭān liefert, jedoch erst am Ende ihres Berichtes, nur eine Erklärung dafür, weshalb sie einen Fokus auf Kosten und Ausgaben gelegt hat. Im Gegensatz dazu erklärt und rechtfertigt sich ʿAlaviyya Kirmānī direkt zu Beginn ihres Textes. Im Gegensatz zu ihr schien die Autorität zu schreiben für die anderen beiden Reisenden selbstverständlich, denn ihre Berichte weisen keinen derartigen Passus auf. Eine These hierfür könnte der unterschiedliche soziale Status der Frauen sein, oder aber ihre Vertrautheit mit anderen Texten dieser Gattung. Zum einen schien es für Frauen aus der königlichen Familie selbstverständlich, solch einen Text zu verfassen[1356], für ʿAlaviyya Kirmānī, aus der Peripherie stammend und nicht dem unmittelbaren royalen Umfeld zugehörig, auf Grund eben dieses Status nicht. Zum anderen ist es wahrscheinlich, dass Sakīna Sulṭān und ʿAsmat as-Salṭana ein Bewusstsein über die Genrekonventionen und ihre legitimierte Autorität durch die Lektüre anderer Berichte erlangt hatten. Die von ihnen rezipierten Texte[1357] wiesen möglicherweise keine Begründungen auf, weshalb sie dies dann auch für ihre Texte nicht als notwendig erachteten. Es scheint somit naheliegend, dass sich beide als Teil eben jener Autorengruppe sahen, für die zu reisen und zu schreiben selbstverständlich war.[1358]

So schien es demnach notwendig, einen Grund zu benennen, wenn nämlich die Autorität weder durch den sozialen Status noch durch das Geschlecht gegeben war.

Die Motivation einen Reisebericht zu schreiben, ist in allen drei Reiseberichten direkt oder indirekt wiedergegeben. ʿAṣmat as-Salṭanas Bericht lässt zweierlei Motivation vermuten. Zum einen legt sie Wert darauf, geographisches Wissen über Iran bzw. über die dortigen Eigentumsverhältnisse zu vermitteln, zum anderen lässt sich mutmaßen, dass

[1356] Von den insgesamt fünf Berichten, die vom Ende des 19. Jahrhundert überliefert sind, wurden drei von Frauen der königlichen Familie verfasst. Siehe näher auch Kapitel 5.

[1357] Intertexteulle Referenzen in den beiden Texten beziehen sich nur auf Berichte, die von ihren männlichen Verwandten abgefasst wurden. Dies lässt Bachtin die Frage stellen, ob es einen Zusammenhang zwischen der Autorität dieser Verwandten hinsichtlich der Schreibtätigkeit der Frauen und der Autorität eben jener im Privatleben gab, und ob Frauen Wissen und Wissensvermittlung mit männlichen Autoritäten aus ihrem privaten Umfeld assoziierten, wohingegen für Männer Wissen, das durch öffentliche männliche Autoritäten vermittelt wurde, „unpersönlicher" Natur war. Vgl. Bachtin 2020: 15.

[1358] Siehe auch Bachtin 2020: 14f, der sich fragt, ob dies eine Frage der sozialen Schicht oder des Ermutigens durch männliche, verwandte Vorbilder sei.

der Reisebericht ihres Vaters, den sie sogar mit Titel erwähnt, ein Vorbild gewesen sein dürfte, und sie selbstverständlich ebenfalls einen Bericht anfertigen wollte. ʿAlaviyya Kirmānīs Motivation erfährt der Leser im Zuge ihrer anfänglichen Erklärung. Sie sieht ihren Bericht als ein Souvenir aus dieser Zeit ihres Lebens. Für die dritte Reisende lassen sich zwei Motivationen ausmachen. Sie beabsichtigt ihre Reiseerfahrungen festzuhalten und diese des Weiteren für andere Reiseinteressierte aufzubereiten.

Schreiben wird in den drei Berichten vielschichtig (bzw. gar nicht explizit) thematisiert, und die Haltung der jeweiligen Autorin gegenüber der eigenen Schreibtätigkeit sieht unterschiedlich aus.

ʿAṣmat as-Salṭana thematisiert ihre eigene Schreibtätigkeit nicht, was – zusätzlich zu der Annahme von der Vorbildfunktion des Reiseberichts ihres Vaters – schlussfolgern lässt, dass Schreiben für sie eine Selbstverständlichkeit war. Die anderen beiden Autorinnen, vor allem jedoch ʿAlaviyya Kirmānī, thematisieren ihre Schreibtätigkeit vor allem im Hinblick auf die Auskunft darüber, wann sie schreiben bzw. noch wichtiger, wann sie nicht schreiben und aus welchen Gründen, was auch darauf hinweist, dass die Autorinnen ihren Bericht als eine Art kontinuierliches Reisetagebuch ansahen.[1359] Ein Motiv für diese häufige Thematisierung der eigenen Schreibtätigkeit mag zudem darin liegen, dass die Autorinnen sich dadurch als authentische Überlieferer der schriftlich festgehaltenen Erfahrungen inszenieren können. Neben anderen Hinweisen deutet auch dies darauf hin, dass die Texte, oder zumindest ausführliche Notizen, während der Reise und nicht retrospektiv aus dem Gedächtnis heraus abgefasst wurden. Darüberhinaus dienen die Bemerkungen über Lücken in der Narration auch als Qualitätsmerkmal und inszenieren die Autorin als Reiseautorität, denn sie suggeriert somit die Kompetenz, der Auswahl einen bestimmten Wert beizumessen.[1360] Nicht zuletzt zeigt sich auch hier wieder, dass der Leser mitgedacht wird.

Aus den Einträgen Sakīna Sulṭāns wird außerdem ersichtlich, dass sie das Schreiben als Zeitvertreib ansah, und dass sie sich der Genrekonventionen, bzw. der Erwartung der Leserschaft durch ihre literarische Präfiguration bewusst war, denn sie verspricht in den Fällen, in denen sie aus verschiedenen Gründen nicht schreibt, in jedem Fall aber, den Bericht wiederaufzunehmen, falls sich etwas ereigne.

[1359] Zu den persischen Bezeichnungen der Texte durch die Autorinnen siehe näher Kapitel 7.3.3.
[1360] Vgl. in einem anderen Kontext dazu Agai (2013: 51f.).

Schreibtätigkeiten werden jedoch nicht nur im Zusammenhang mit den Berichten erwähnt, sondern auch, wenn es um Kommunikation in Form von Briefen oder Telegrammen ging. Außerdem offenbart Sakīna Sulāns Text auch die Bedeutung von Dichtung als Form literarischen Schreibens, die sie für sie und für ihr Umfeld nahe des Palastes in Teheran hatte.[1361]

Wie bereits festgehalten, war Schreiben für ʿAṣmat as-Salṭana selbstverständlich und dementsprechend selbstbewusst erscheint ihre eigene Haltung. Auch hier ist auf ihr Umfeld und eine Tradition des (Reiseberichts-)Schreibens zu verweisen. ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān gehen mit ihrer eigenen Schreibtätigkeit kritischer und weniger selbstbewusst um. Beide Autorinnen beurteilen kritisch ihre Handschrift und würden das Schreiben offenbar lieber ihrer männlichen Reisebegleitung überlassen. Sie stellen ihre eigenen Fähigkeiten, als unzulänglich bewertet, somit zumindest diesen Männern gegenüber, wie Bachtin richtig festhält.[1362] Anders als Sakīna Sulṭān jedoch, sorgt sich ʿAlaviyya Kirmānī zudem darum, nicht den richtigen Schreibstil zu treffen. Anders als von Bachtin dargelegt, der die Selbstwahrnehmung beider Autorinnen auf gleicher Ebene sieht,[1363] zeigt sich hier abermals die unterschiedliche literarische Vorprägung zwischen den beiden royalen Frauen und der Reisenden aus Kirmān, denn während die erstgenannten sich hinsichtlich der Genrekonventionen und des Stils nicht kritisch reflektieren, offenbart ʿAlaviyya Kirmānī mit diesen Bedenken, dass sie sich weniger versiert wahrnimmt. Es genügt folglich nicht, die Schreibtätigkeit allein anhand des Geschlechts zu analysieren und den Vergleich mit der Erfahrung und Versiertheit von Männern zu ziehen, sondern erst ein intersektionaler Ansatz wird den Berichten analytisch gerecht. Anhand der hier analysierten Texte lässt sich zusätzlich die Bedeutung herausheben, die sozialer Status und damit einhergehend literarische und stilistische Präfiguration bzw. Erfahrung auf die Schreibtätigkeit hat.

Die Haltung des jeweiligen gesellschaftlichen Umfelds der Schreibtätigkeit von Frauen gegenüber zeichnet sich nicht nur durch das Verhalten des in den Berichten genannten Reiseumfelds ab, sondern auch außertextuell durch die Frage nach der Zirkulation der Texte.

Über die Haltung des unmittelbaren Reiseumfeldes erfahren wir nur aus ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht. Während in der Gegenwart von Frauen ihre Schreibtätigkeit

[1361] Zur Bedeutung von Dichtung am Hof und im *andarūn* siehe Kapitel 4.3.
[1362] VGl. Bachtin 2020:16.
[1363] Vgl. Bachtin 2020: 14.

unbedeutend und unkommentiert bleibt, wurde sie dem Text nach von ihrem Reisebegleiter Sarkār Ḫān als Grenzüberschreitung wahrgenommen.[1364] Anhand des Ḫāns zeigt sich eine traditionelle, patriarchale Haltung auf, die innerhalb der iranischen Gesellschaft mit Blick auf Geschlechterrollen weit verbreitet war. Zum Idealbild von Weiblichkeit gehörte eine sittsame, stille Frau, in dem eine Schreibtätigkeit als laut, exponiert und selbstdarstellend galt.[1365] Diese skeptische Haltung der Autorenschaft von Frauen gegenüber greift auch Sakīna Sulṭān in einem anderen Zusammenhang auf. An einer Stelle im Text zeigt sich der Einfluss dieser in der Gesellschaft weit verbreiteten Haltung, denn von der eigenen Kritik an ihrer vorgeblichen Schreibinkompetenz ausgehend postuliert sie, dass Frauen weniger fähig als Männer seien und bringt somit Schreiben und Geschlecht miteinander in Verbindung.

Sowohl bei ʿAlaviyya Kirmānī als auch Sakīna Sulṭān wird Schreiben somit im Rahmen von Geschlechterrollen und damit verbundenen sozialen Normen thematisiert. Ein deutlicher Unterschied zur Situation von ʿAlaviyya Kirmānī lässt sich allerdings darin festmachen, dass Sakīna Sulṭan zumindest nicht darüber schreibt, dass sie hinsichtlich ihrer Autorenschaft einem sozialen Druck untersteht. Inwieweit ihre Schreibtätigkeit also als Übertreten sozialer Normen gesehen wurde, ist nicht festzustellen. Eine gewisse Selbstverständlichkeit, Reisetexte zu schreiben, zeigt sich auch darin, dass sie ihre Reise nach Schiraz 1905 ebenfalls schriftlich festhielt. Dennoch versteckt sich auch in ihrem Bericht die Haltung, dass das Geschlecht im Hinblick auf Autorschaft einen Unterschied machte.

Eine etwas differenziertere Haltung lässt sich, wie bereits in Kapitel 5.3 erläutert, am Hof in Teheran erkennen. Allein ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht gibt durch die Aufzeichnungen über ihren Aufenthalt vor Ort direkte Eindrücke preis. Demnach war Schreiben für Frauen keine besondere oder auffällige Tätigkeit. Die *andarūns*, wie auch andere Orte, dienten Frauen als Knotenpunkte, Räume des Austauschs und Plattformen für Interaktion. Dies betraf, wie in Kapitel 5.3 ausführlich dargelegt, auch den künstlerisch-schriftstellerischen Bereich, in dem es wie auch unter Männern Mäzeninnen-Künstlerinnen Verbindungen gab. Es ist somit anzunehmen, dass die Reiseberichte von Frauen schriftlich, wie freilich auch mündlich, in das soziale Umfeld getragen wurden und somit Verbreitung fanden.

[1364] Auch Bachtin verweist darauf, dass Männer, in diesem Fall Sarkār Ḫān, als Hindernis für Schreibtätigkeit von Frauen sein konnten. Den Akt des Überschreitens sieht er im Eintreten in den unbekannten, männlichen Raum der Schriftlichkeit und des literarischen Ausdrucks. VGl. Bachtin 2020: 20.

[1365] Siehe näher dazu Kapitel 5.3.

Diese Auffassung spiegelt sich auch deutlich in den Berichten der beiden Teheranerinnen wieder. Beide Frauen schrieben die Berichte in der Absicht, sie zu zirkulieren. ʿAṣmat as-Salṭana intendierte die Vervielfältigung ihres Berichts explizit, wie am Ende der vorliegenden Textversion kommuniziert wird. Vielmehr noch, sie selbst gab sie in Auftrag und befindet sich somit in einer Reihe mit den Frauen am oder im Umkreis des Hofes, die eine Verbreitung von Schriften aus weiblicher Hand unterstützten. Sakīna Sulṭān schreibt in ihrem Text explizit, dass ihre Aufzeichnungen nachzulesen sein sollen, was auch ihre Sorge um ihre unleserliche Handschrift bestätigt. Darüberhinaus geht aus ihrem Bericht hervor, dass sie durchaus auch ihre Gedichte zirkulierte. In welchem Ausmaß allerdings die Zirkulation von beiden Autorinnen beabsichtigt wurde, geht aus den Schriften nicht hervor, jedoch ist es unwahrscheinlich, dass sie davon ausgingen, dass ihre Texte vom weiteren heterosozialen Umfeld rezipiert wurden, wie auch die in Kapitel 5 erwähnten Dichtungen. Die Intention der Zirkulation weist somit auch auf das gesellschaftliche Umfeld in Teheran hin, in dem es möglich war, als Frau zu schreiben und das Festgehaltene in einer (begrenzten) Öffentlichkeit zu teilen – wobei hier auf eine Unterscheidung zwischen Zirkulation und Publikation hinzuweisen ist. Anders gestaltet sich die Situation der Kirmānerin, die einem anderen Umfeld angehörte. Zwar gibt es auch hier Hinweise darauf, dass ihr „Souvenir“ nicht für sie alleine bestimmt war, jedoch ist in keiner Weise die explizite Rede von Vervielfältigung und Zirkulation in größerem Maße.
Bezüglich der Selbstbestimmtheit von Autorinnen jedoch kann festgehalten werden, dass Frauen, wie anhand der Beziehung von ʿAlaviyya Kirmānī und Sarkār Ḫān aufgezeigt, in ihrer Schreibtätigkeit nicht uneingeschränkt selbstbestimmt waren. Anhand des *Nuql-i mağlis* (siehe Kapitel 5.3) zeigt sich außerdem, dass hier der Herausgeber darüber entschied, welche Gedichte aus weiblicher Hand letztlich in die Öffentlichkeit gelangten und welche Kriterien (u.a. Anstand) hierfür entscheidend waren.
Es bleibt festzuhalten, dass die Legitimation zur Autorenschaft und die gesellschaftliche Legitimation nicht nur abhängig vom sozialen Geschlecht war, sondern ebenso vom gesellschaftlichen Status, in dem Fall, der Frauen. Dabei geht es auch um die Frage nach der Präfiguration der Autorinnen, die auf die Haltung ihres gesellschaftlichen Umfeldes gegenüber weiblicher Autorenschaft schließen lassen.

Schließlich lassen verschiedene Aspekte der Analyse Rückschlüsse auf die jeweilige Leserschaft zu. Je nach Reiseintention ist der Blick auf unterschiedliche Aspekte gerichtet

und somit selektiv. Diese Selektion gibt zum einen Aufschluss darüber, was die Autorin darstellen will und wie, aber auch über die Erwartungen des kollektiven Selbst.[1366]
Die hybride Form[1367] und somit die unterschiedlichen Funktionen der Texte weisen auch auf zwei bestimmte intendierte Interessengruppen hin, die mit den Texten in Verbindung stehen: Ratgeber, Reiseführer und Erlebnisbericht sind nützlich für zukünftig Reisende, d.h. sie orientieren sich an der Leserschaft und die Informationen sind auf sie ausgerichtet, was literarisch präfiguriert ist. Die Texte als Plattform der Selbstdarstellung und des Ausdrucks der drei Autorinnen, stellen diese als Interessengruppe in den Mittelpunkt. Sie orientieren sich an den Bedürfnissen und dem Interesse der Autorin und haben diese primär im Blick und erst in einer zweiten Instanz spielt der Leser eine Rolle, auf den die Autorin natürlich angewiesen ist, denn vor ihm will sie sich darstellen und ausdrücken. Einen interessanten Punkt wirft Bachtin in seinem Artikel zu den Reisetexten auf, der im Zusammenhang mit der selbstkritischen Betrachtung der Schreibtätigkeit von ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān steht. Ihre Bemerkungen diesbezüglich im Text sind geschlechtsspezifisch, da sie sich offensichtlich nicht auf Autoren beziehen, und zudem seien sie autobiographischer Natur, die sie menschlich und weiblich erscheinen lassen und es ihnen ermöglicht, als schreibende Subjekte wahrgenommen zu werden und nicht als „depersonalized authors“, wie Bachtin es nennt, wodurch eine Verbindung zur Leserschaft hergestellt werden soll.[1368]
Doch nicht nur das Festgehaltene sondern auch das Auslassen von Informationen weist auf die Erwartung und den Wissensstand der intendierten Leserschaft hin und kreist sie somit ein.[1369] Werden beispielsweise Personen nicht näher beschrieben, wie oftmals im Teheranbericht von ʿAlaviyya Kirmānī geschehen, so kann geschlussfolgert werden, dass sie davon ausging, ihre Leserschaft erwartete diese Information nicht, oder hatte Kenntnis über diese Person. Auch die mangelhaften Hintergrundinformationen über das Pilgern können darauf hindeuten, dass die Autorinnen dieses Wissen voraussetzten oder sie es für nicht von Interesse erachteten, schließlich wurden Pilger von Pilgerführern begleitet und konnten auf Pilgerhandbücher für nähere Informationen zurückgreifen.

[1366] Vgl. Agai 2009: 209.
[1367] Siehe hierzu erneut auch Bachtin 2023: 13f.
[1368] Vgl. Bachtin 2020: 18.
[1369] Bzw. können Auslassungen auch darauf hinweisen, was in der inhaltlichen und strukturellen Vorprägung des Autors fehlt. Vgl. Agai 2009: 209.

8. Weibliche Lebenswelten – (Im-)Mobilität, soziale Räume und Handlungsfähigkeit

Die drei Reiseberichte sind nicht nur narrative Quellen, die von Frauen abgefasst wurden und somit Aufschluss über die Schreibtätigkeit und Autorenschaft von Frauen geben. Sie geben, wie ebenfalls in Kapitel 7 herausgearbeitet, auch Inhalte preis, die sich entweder durch die literarische Vorprägung der Autorinnen, die Funktion der Berichte oder durch ihre persönliche Note ergeben. In einem dritten Aspekt bergen sie als historische Quelle zudem Einblicke in die (Reise- und Lebens-)Welten dieser qajarischen, aus den oberen Schichten stammenden, Frauen. Das vorliegende Kapitel widmet sich nun drei Aspekten weiblicher qajarischer Lebenswelten: Reisen/Mobilität/Immobilität, Nutzung von sozialen Räumen, Interaktion und Handlungsfähigkeit[1370] bzw. Handlungsspielraum[1371]. Auch wenn es sich hierbei um die narrative Darstellung und Auswahl dieser drei Individuen handelt, können ihre Perspektiven dennoch dazu beitragen, Eindrücke von Werten und Normen ihres gesellschaftlichen Umfeldes zu formulieren. Die Subsumierung der drei genannten Themenfelder unter einem Kapitel liegt in der Annahme des Zusammenspiels, der Interdependenzen und wechselwirkenden Bedingtheit von Mobilität, Raum und Handlung. Dabei gilt es, die Faktoren *gender* und soziale Stellung/sozialer Status zu berücksichtigen, die signifikanten Einfluss und Auswirkungen auf die genannten Konzepte haben. Inwieweit eine Person mobil ist oder nicht, welche Räume von ihr genutzt werden, mit wem sie wie interagiert und inwieweit sie handlungsfähig ist oder wieweit ihr Handlungsspielraum reicht, hängt neben anderen Faktoren maßgeblich von diesen beiden Identitätsmarkern ab.

Aufgrund der Verschränkung der drei genannten Themenfelder Mobilität, Raum und Handlung erscheint es sinnvoll, einführende Überlegungen zum jeweiligen Konzept zusammengefasst der Textanalyse voranzustellen.

Mobilität

Unter Mobilität verstehen Tim Cresswell und Tanu Priya Uteng nicht nur Bewegung im geographischen Sinn sondern ebenso das Potential sich zu bewegen (*motility*), gepaart mit Bedeutung und Macht. Neben der reinen, physischen Bewegung geht es also auch um

[1370] Mit Handlungsfähigkeit ist der englische Begriff *agency* übersetzt, unter dem Meyers (2014) folgendes versteht: „[the] capacity for individualized choice and action". Daneben umfasst ihr Verständnis auch autonomes Handeln und Reflexivität.

[1371] Übersetzung aus dem Englischen *scope of action*.

die Bedeutung, mit der Bewegung kodiert ist, die Erfahrung, diese Bewegung zu praktizieren und das Potential, Bewegungen machen zu können.[1372]

Ein Faktor, der schon immer und überall Einfluss auf Mobilität hatte, ist das soziale Geschlecht (*gender*). Die Überschneidung der Konzepte *gender* und Mobilität ist komplex, da beide mit Bedeutungen und Macht aufgeladen sind und ihr Verständnis umstritten ist. Gender ist zunächst einmal nicht unbedingt binär, sondern konstruiert und die Interpretation unterschiedlich und abhängig vom zeitlichen, geographischen, kulturellen und politischen Kontext. Diese Erkenntnis ist wichtig, wenn es zu analysieren gilt, wie Mobilität genderspezifische Praktiken (*gendered practices*) ermöglicht, blockiert oder verändert.[1373]

Geht man davon aus, dass Mobilität durch eine Vielzahl von Regeln, Konventionen, Regulierung und Kontrolle beeinflusst wird[1374], so ist die Unterscheidung der Geschlechter ein bedeutender Aspekt, durch den Mobilität differenziert und ungleich „enacted" wird.[1375] Wie Menschen sich bewegen (wohin, wie oft, wie lange etc.) ist demnach genderspezifisch und erzeugt Machthierarchien.[1376] Der Unterschied, der zwischen weiblicher und männlicher Mobilität besteht, hängt maßgeblich davon ab, wie eine Gesellschaft organisiert ist und wie Geschlechterrollen, Verantwortlichkeiten und Macht verstanden werden.[1377] Dabei spielen Diskurse und Narrative über Mobilität und Immobilität eine entscheidende Rolle darin, wie *gender* sozial und kulturell konstruiert wird und die Bedeutung, die Mobilität durch Narrative erhält, ist wiederum durch *gender* differenziert.[1378] *Gender* konstituiert somit Mobilität auf vielfältige Art und wird umgekehrt von Mobilität konstituiert.[1379]

Das soziale Geschlecht ist ein, wenn auch wesentlicher Faktor, der neben den Auswirkungen auf die Mobilität im Allgemeinen[1380] auch für die Art und Weise zu Reisen – als eine besondere Form von nicht alltäglicher Mobilität – von Bedeutung ist. Wie bereits skizziert, gibt es im Kontext westlicher Frauen, die reisten, einige Studien, die sich mit der

[1372] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 2. Der *mobility turn* trägt genau dieser Vielschichtigkeit des Konzepts von Mobilität Rechnung, die über die reine physische Bewegung hinausgeht. Vgl. Fay 2008: 65.
[1373] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 1.
[1374] Vgl. Amin und Thrift 2002: 26, zitiert nach Sheller 2008: 257.
[1375] Vgl. Cresswell 2006.
[1376] Vgl. Cresswell 2006: 2.
[1377] Vgl. Tanzarn 2008: 159. Tanzarn bezieht sich auf verschiedene Vorstudien.
[1378] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 2.
[1379] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 5.
[1380] Vgl. Khosravie 2013b: 132.

Frage befassen, inwieweit Reisen gegendert ist.[1381] Der Ursprung des modernen Reisens im Westen, die „Grand Tour", war ein männliches Unternehmen und Aspekte dieses Verständnisses sind auch noch heute Teil des modernen Tourismus: Grenzaktivitäten, Erforschung und Eroberung.[1382] In der Forschung wird das Bild von Frauen gezeichnet, die, indem sie reisten und damit in ein männlich dominiertes Feld eintraten – raus aus ihrem traditionellen Raum –, gesellschaftliche Tabus brachen und Grenzen überschritten.[1383] Die frühen reisenden westlichen Frauen brachen mit den Geschlechter-Normen von Mobilität und den Erwartungen daran, wer sich wie und wohin bewegte.[1384] Doch neben Gender entscheiden natürlich auch weitere Faktoren darüber, inwieweit Mobilität (auch im Sinne von Reisen) ausgeführt werden kann. Dazu gehören sozialer Status[1385], Ethnizität, Alter[1386], Lokalität und Religion etc.[1387] Berücksichtigt man also die unterschiedlichen Faktoren und den historischen und kulturellen Kontext, zeigt sich, dass Zugang zu und das Potential für Mobilität nicht für alle sozialen Gruppen gleich gegeben ist.[1388]

Für den iranischen Kontext kann hier beispielhaft der Unterschied zwischen Frauen der urbanen unteren Schichten und der Oberschicht herangezogen werden. Während Frauen aus der urbanen Unterschicht (oder den ländlichen und tribalen Kontexten), wie in Kapitel 5 angesprochen, aufgrund ihrer Erwerbstätigkeit zumindest im Alltag mobiler waren, verbrachten Frauen der städtischen oberen Mittel- und Oberschicht ihren Alltag meist im Haus und verließen diesen Raum zu besonderen Anlässen wie Besuche, Festlichkeiten, Pilgern oder Reisen. Diese Tatsache zeugt allerdings lediglich von einer höheren Mobilität erstgenannter Frauen, jedoch keineswegs vom Recht auf selbstbestimmte Bewegungsfreiheit[1389], was (nicht nur) iranischen Frauen lange

[1381] Vgl. Khosravie 2013b: 131 sowie weiterführend den Forschungsstand in Kapitel 2.
[1382] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 4.
[1383] Vgl. Pelz 1999: 174.
[1384] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 5. Während diese Frauen zwar dahingehend Grenzen überschritten, reproduzierten sie allerdings häufig die imperialistischen Codes. Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 4, nach Blunt 1994.
[1385] Pierce sieht vor allem die soziale Schicht als entscheidenden Aspekt für die Mobilität von Frauen an. Vgl. Peirce 1993: 271f. Siehe hierzu u.a. Milani (2011).
[1386] So wurde älteren Frauen beispielsweise mehr Bewegungsfreiheit zugestanden, als jüngeren Frauen ab der Pubertät. Vgl. Milani 2011: 6.
[1387] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 4.
[1388] Vgl. Massey 1994: 149.
[1389] Vgl. Milani 2011: 6.

verwehrt wurde. Gründe, die immer wieder zur Legitimierung dieser Restriktionen herangeführt wurden, waren Religion, Keuschheit oder Sicherheit.[1390]

Raum und Interaktion

Die Konzepte von Mobilität und Raum sind eng miteinander verknüpft, schließlich findet Mobilität innerhalb von und zwischen Räumen statt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht hauptsächlich geographische Räume gemeint sind, sondern vor allem soziale Räume.[1391]

Räume, so Henri Lefebvre, sind sozial konstruiert, d.h. sie werden je nach Interesse und Absicht von Menschen/gesellschaftlichen Kräften geschaffen und sind somit nicht natürlicherweise vorgegeben. Dieser Prozess bezieht die sozialen Handlungen von Menschen ein.[1392] Räume als kulturelle Konstruktionen sind auch von bestimmten Momenten und Kontexten abhängig[1393] und immer im Zusammenhang mit den in ihnen agierenden Personen und Netzwerken zu verstehen[1394], d.h. ihre Bedeutungszuweisung ist einem ständigen Wandel unterworfen. Raum ist somit mit Henri Lefebvre[1395] und Doreen Massey[1396] als dynamisch und produktiv zu verstehen und nicht als neutral und statisch. Im Raum finden soziale Interaktionen statt, die sozial verortet sind und soziale Dynamiken bilden.[1397] Soziale Beziehungen, so Massey, treten nicht im Raum auf: „[…] both social phenomena and space [are] constituted out of social relations".[1398] Auch Clifford Geertz vetritt die Ansicht, dass die Bedeutung von Raum durch die Interaktion zwischen „social agent" und „space", d.h. den sozialen Akteuren und dem Raum erzeugt wird.[1399]

Die beiden für diese Analyse herausgegriffenen Faktoren *gender* und soziale Schicht sind auch zentral für die Konstruktion und Zuweisung von Räumen[1400], d.h. inwieweit sie

[1390] Vgl. Milani 2011: XXIII. Zu den Diskursen konservativer und modernistischer Akteure gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Iran siehe vor allem Amin (2002).
[1391] Vor diesem Hintergrund geht es weniger um die räumlichen Formen von Mobilitätsnetzwerken, sondern vielmehr um die Untersuchung von sozialräumlichen Bedeutungen und Konsequenzen dieser Mobilität. Vgl. Fay 2008: 86. Fay rekurriert hier auf eine Vielzahl von Studien u.a. aus der feministischen Geographie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften.
[1392] Vgl. Lefebvre 1991.
[1393] Vgl. Urry 2008: 33.
[1394] Vgl. Pistor-Hatam 2003: 323.
[1395] Vgl. Lefebvre 1991.
[1396] Vgl. Massey 1994.
[1397] Vgl. Lewis 2004: 178.
[1398] Massey 1994: 2.
[1399] Vgl.Lewis 2004: 180.
[1400] Vgl. Spain 1992.

zugänglich sind, oder eben nicht. Gleichzeitig wird *gender* auf verschiedene Art und Weise räumlich erzeugt. Zum einen oftmals binär anhand der Einteilung in privat und öffentlich, was wiederum (teils noch) gleichgesetzt wird mit weiblich und männlich, zum anderen durch die Gegensätzlichkeit von statisch und sich im Fluss befindend, Ort und Mobilität.[1401] Welcher Zusammenhang zwischen *gender* und Raum besteht, wird für den islamischen Kontext auf verschiedenen Ebenen verstärkt seit den 1980er Jahren diskutiert.[1402] In diesem Rahmen wurde auch immer wieder das traditionelle Verständnis von *gender* und Raum, das von einer strikten Trennung von privat und öffentlich ausgeht und den privaten Raum Frauen und den öffentlichen Männern zuordnet, hinterfragt.[1403] Denn die Dichotomie anhand dieser essentialisierten Kategorien privat/weiblich, öffentlich/männlich wird den komplexen Prozessen, die Räume „gendern", nicht gerecht.[1404] Darüberhinaus verhindert sie die Berücksichtigung des Handlungsspielraums.[1405] Cynthia Nelson gehört zu den Autor*innen, die schon früh auf die Problematik dieser Dichotomisierung hinwies und sie um einen weiteren Aspekt erweiterte, indem sie nach der Relevanz dieser doch westlichen Typologie fragte.[1406] Diese rigide Grenzziehung lässt sich laut Elizabeth Thompson vor allem für mittelalterliche und früh moderne islamische Gesellschaften, sowohl in den Diskursen als auch in der Praxis nur schwer erkennen. Sowohl normative Diskurse als auch soziale Praxis waren weitaus flexibler als oftmals behauptet wird.[1407] Judith Tucker bringt mit ihrer Monographie den normativen Diskurs muslimischer Rechtsgelehrte in die Debatte ein. Rechtsgelehrte betrachteten demnach die Frage nach Räumen entlang der männlich-weiblichen Interaktion: Räume wurden insofern durch Geschlecht geprägt, als soziale

[1401] Vgl. Cresswell und Uteng 2008: 2.
[1402] Janet Abu Lughod war eine der ersten, die sich im Rahmen ihres Artikels mit diesen Schnittpunkten im frühmodernen islamischen Kontext befasste. Vgl. Abu-Lughod 1987.
Auch im qajarischen Kontext war Raum eng mit der Kategorie *gender* verknüpft. Farzaneh Milani (re)konstruiert in ihrem zweiten Buch das damalige Ideal, das den Dualismus männlich-weiblich zusammenbringt mit der Dichotomie öffentlich-privat. Demnach waren Männer außerhalb der häuslichen Sphäre aktiv und agierten frei im öffentlichen Raum (*mardān-ī maydān*) – der nicht nur physisch (Markt, Gassen) zu verstehen ist, sondern auch kognitiv (Politik, Wirtschaft, Diskurse). Frauen hingegen hielten sich im privaten – weiblichen, homosozialen Raum – auf: *andarūn, zanāna*, *čahār dīvārī*, *ḥarrām*. Diese physische Aufteilung von Räumen wiederum suchte die Bewegungsfreiheit und Interaktion von Frauen zu kontrollieren und regulieren. Vgl. Milani 2011: 4f.
[1403] Vgl. Thys-Senocak 2007: 513; siehe auch Afsaruddin 1999.
[1404] Vgl. Thys-Senocak 2007: 513.
[1405] Vgl. Khosravie 2012: 43.
[1406] Vgl. Nelson 1974. Auch andere Autoren sehen die Anwendung dieses westlich geprägten Verständnisses auf den muslimischen Kontext kritisch. Siehe beispielsweise Salvatore und Eickelman (2004).
[1407] Thompson 2003: 57; Rizk Khouri 1996. Fallstudien bieten Leslie Peirce für Osmanische Frauen und Mary Ann Fay für mamlukische Frauen des 18. Jahrhunderts. Vgl. Peirce 1993; Fay 1998.

Grenzen zwischen Männern und Frauen eingehalten werden sollten, d.h. die Interaktion zwischen den Geschlechtern war zu regulieren.[1408] Man ging nicht von einer einfachen Dichotomie aus, die auf der Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Aktivitäten basiert und Männer und Frauen einen segregierten physischen Raum zuordnet. Die Juristen fokussierten sich also eher auf die Interaktion zwischen den Geschlechtern, die problematisiert wurde, und nicht auf die Festlegung von starren Grenzen zwischen privat und öffentlich und die Zuweisung von Aufgaben entlang des Geschlechts.[1409] Betrachtet man Interaktion und Handeln in einem bestimmten soziokulturellen Kontext, so verschwimmen auch die Übergänge zwischen privatem und öffentlichem Raum. Privater Raum bietet Platz für öffentliche Anlässe, wenn beispielsweise Frauen sich zu gesellschaftlichen Anlässen in einem homosozialen, weiblichen Raum trafen.[1410] Es handelt sich somit um eine weibliche Öffentlichkeit, die sich in privaten, d.h. vielmehr homosozialen Sphären ereignet und wodurch „Privatheit" relativiert wird.[1411]

Doch nicht nur Interaktionen und soziale Beziehungen „gendern" Räume, auch Ort und Zeit sind entscheidende Faktoren wie beispielsweise in der Moschee oder im Ḥammām.[1412] Räume können somit ihre Funktion und ihre Zugangsberechtigung wandeln.[1413] Auch die Identität der Akteure (Status[1414], Herkunft, Alter etc.) spielt hierbei eine Rolle.

Um der Falle von der eingangs kritisch erörterten statischen Dichotomie von privat/weiblich/(häuslich) und öffentlich/männlich/(außerhalb) und des stark westlich geprägten Verständnisses von privat und öffentlich zu entgehen, ist es sinnvoll, auf das von vor allem Afsaneh Najmabadi genutzte Begriffspaar des homosozialen bzw. heterosozialen Raumes (oder Sphäre) zurückzugreifen. Diese Begrifflichkeiten erlauben es beispielsweise von einer homosozialen Öffentlichkeit zu sprechen, wenn etwa (einander fremde) Frauen (in beispielsweise Haushalten, also „innen") zusammentreffen. Es handelt sich in dem Fall also um eine, wie oben skizziert, weibliche Öffentlichkeit, die

[1408] Vgl. Tucker 2008: 177.
[1409] Vgl. Tucker 2008: 184.
[1410] Beispiele hierfür bieten Studien zu jemenitischen Frauen von Vom Bruck (1997); Heinze (2006). Stolleis untersuchte den syrischen Kontext: Stolleis 2004. Eine historische Untersuchung für den osmanischen Kontext unternahm Micklewright (2000).
[1411] Vgl. Khosravie 2012: 40.
[1412] Vgl. Thys-Senocak 2007: 517f.
[1413] Vgl. Stolleis 2004: 18. Auch Pourtavaf beschreibt ein stetiges Verhandeln der Grenzen zwischen „privaten" und „öffentlichen" Räumen. Vgl. Pourtavaf 2017: 44.
[1414] Siehe auch Thompson (2003: 56).

sich in segregierter, d.h. (ab)getrennter Sphäre ereignet.[1415] Nichtsdestotrotz wird auf die Begriffe privat und öffentlich/Öffentlichkeit zurückgegriffen, ohne die Gleichsetzung mit weiblich und männlich zu implizieren und in dem Bewusstsein, den lokalen und historischen Kontext mit einzubeziehen. Dies wäre beispielsweise gegeben, wenn etwa eine heterosoziale Gruppe sich in einem privaten Umfeld, wie etwa Haushalt trifft.

Handlungsfähigkeit und Handlungsspielraum

Mit dem Grad der Mobilität und der Nutzung von Räumen geht auch der jeweilige Handlungsspielraum, den Frauen hatten, einher. Verbunden mit dem Handlungsspielraum wiederum ist die Frage nach Hierarchie und Autorität. Die vorliegenden Texte bieten aus der Perspektive dieser Frauen Einblicke in ihre Lebenswelten in Bezug auf Raum, Mobilität/Immobilität und Handlungsspielraum bzw. Handlungsfähigkeit. Unter der Prämisse der unterschiedlichen Wissens- und Erfahrungshintergründe der Frauen lassen sich somit auch Vermutungen über die gesellschaftlichen Normen und Praktiken anstellen.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund befasst sich Kapitel 8 nun mit der Auswirkung von *gender* und sozialem Status auf Mobilität und Reisen, die Nutzung von sozialen Räumen, auf soziale Interaktion, bzw. den Handlungsspielraum dieser Frauen. Die zu erörternden Fragen lauten: Von welchen Faktoren war ihre Art des Reisens abhängig? In welchem Maß waren die Frauen mobil und wovon hing ihre Mobilität ab? Inwieweit hatten sie selbstbestimmte Bewegungsfreiheit? Welche sozialen Räume werden wie und von wem genutzt und inwieweit machte ggf. der Umstand des Reisens einen Unterschied zur Handhabung zu Hause? Inwieweit und wodurch sind Räume genderspezifisch? Inwiefern interagierten die Frauen mit wem? Wie gestaltete sich ihr Handlungsspielraum? Welche Rückschlüsse lassen sich auf die Autorität der jeweiligen Frau, die sie in ihrem Umfeld ausübt, ziehen?
Inwieweit sind den Frauen angeeignete Muster in diesen Zusammenhängen zu Eigen und welche fordern sie möglicherweise heraus?

[1415] Siehe näher Stolleis (2004: 18). Sie bezieht sich auf eine Studie über jemenitische Häuser von Vom Bruck (1997: 139); und Khosravie (2012: 42), die auf Heinze (2006) für den jemenitischen und Micklewright (2000) für den osmanischen Kontext rekurriert.

8.1 Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana

Reisen und Mobilität

Wie auch für die anderen beiden Reisenden sind die Netzwerkstrukturen an den einzelnen Stationen signifikant für die Reise und deuten auf ein dichtes persönliches Netzwerk in Iran und darüberhinaus hin. Es zeigt auch, dass ʿAṣmat as-Salṭanas sozialer Status Einfluss auf ihre Art zu Reisen hatte. Weniger Erwähnung als bei den anderen beiden Reisenden hingegen findet die Zusammensetzung von ʿAṣmat as-Salṭanas Reisegruppe.

ʿAsmat as-Salṭanas Netzwerk auf Reisen umfasste lokale Strukturen, wozu auch die iranische Exilgemeinde im Irak zählte, und bestand entweder aus Bekannten oder Verwandten. Ein Phänomen, das zumindest auf iranischem Territorium in diesem Bericht herausragt, sind Empfänge von Notabeln und Geleite, die der Prinzessin, bzw. ihrer Reisegruppe aufgrund ihres Status laut Bericht erwiesen wurden. So wurde sie noch in Iran, in Pul-i Ẕahāb beispielsweise, von einem militärischen Würdenträger (pers. *Sartīp*) empfangen und bis zur nächsten großen Station in Qasr-i Šīrīn begleitet. [AS 347] Dieser *Sartīp* kehrte an der Grenze zum Irak um und wurde von einem Staatssekretär abgelöst, der sie bis nach Ḫanāqīn im heutigen Irak (damaliges osmanisches Territorium) begleitete. [AS 348] Auch auf ihrem Rückweg von Südiran nach Teheran wurde die Reisegruppe häufig von offiziellen Würdenträgern empfangen, wie etwa in Būšihr, wo sie ein lokaler Würdenträger vom Schiff abholte [AS 390] oder kurz vor Teheran auf der Rückreise, wo sie empfangen wurde. [AS 408]

Wie in Kapitel 4 bereits erläutert, ließen sich an den ʿAtabāt viele iranische Schiiten nieder. Diese Tradition erwies sich für das Netzwerk der Reisenden als Vorteil, denn so erstreckte es sich zuverlässig über die Grenzen zum Iran hinaus. In ihrem Bericht lassen sich in Karbalāʾ gleich mehrere Hinweise auf eine hohe Dichte an Adeligen finden, denn zum einen wird das Haus der verstorbenen Żiyāʾ as-Salṭana[1416] erwähnt, das für sie freigeräumt wurde, so dass sie sich dort einquartieren konnte. Zum anderen werden, nicht nur in Karbalāʾ sondern auch in den übrigen Orten, weitere Adelige genannt, die sich zu dieser Zeit dort aufhielten, oder dort Residenzen hatten, wie etwa die Nachfahren von Prinz Muḥammad Wālā Mīrzā, einem Sohn von Fatḥ ʿAlī Šāh in Naǧaf. [AS 352] Jedoch ist aus dem Text nicht immer ersichtlich, etwa wenn von gegenseitigen Besuchen erzählt

[1416] Gemeint ist wahrscheinlich die 7. Tochter Fatḥ ʿAlī Šāhs. Siehe für weitere Details zu dieser Prinzessin in Kapitel 5.

wird, ob die Iraner, die erwähnt werden, zur Exilgemeinde gehörten, oder zu den Adeligen, die gerade ebenfalls auf Reisen waren und sich zeitlich an diesen Orten aufhielten. [AS etwa 354] Einige Bekanntschaften aber lassen sich durchaus eindeutig als jene Adeligen auf Reisen identifizieren. Oftmals scheint ʿAṣmat as-Salṭana diese Personen, die entweder aus royalen Kreisen stammten oder zu Funktionärsfamilien gehörten, bereits zu kennen, und offenbar fanden an den Stationen gegenseitige Besuche statt. [AS u.a. 350, 352, 360, 397]

Wie angemerkt, ist es erwähnenswert, dass ihr Reisebericht zunächst den Eindruck vermittelt, die Zusammensetzung ihrer Reisegruppe und vor allem die Bedeutung weiblicher Mitreisender spielten eine untergeordnete Rolle mit Blick auf ihren Reisemodus. Frauen treten in erster Linie als Besucherinnen in Erscheinung, etwa wenn die Reisende an einem Ort ankam und die dort ansässigen Frauen sie besuchen kamen – nicht nur im Iran [AS u.a. 344], sondern ebenso in Karbalāʾ [AS 350]. Daneben gehörten zu den Besucherinnen auch Frauen, die sich, wie oben dargelegt, ebenfalls auf Reisen befanden. Die Frauen, die Teil ihrer Reisebegleitung waren – sowohl Bedienstete als auch sozial gleichgestellte Mitreisende – werden zwar zu Beginn des Textes genannt, jedoch in der Folge so gut wie nie erwähnt. Es ist selbsterklärend, dass sie diese beiden Dienerinnen an ihrer Seite hatte, um bestimmte Arbeiten von ihnen erledigen zu lassen, jedoch schreibt die Autorin ihnen – wie auch die anderen weiblichen Mitreisenden – keine nennenswerte Bedeutung für ihren Reisealltag zu, in dem Sinne, dass sie den speziellen Umständen entsprechend eine besondere Unterstützung oder Notwendigkeit darstellten. Trotz der Nicht-Erwähnung weiblicher Begleitung ist davon auszugehen, dass Frauen unter sich, wie auch die beiden anderen Berichte aufzeigen, einander Stütze waren. Diese Nicht-Erwähnung vermag somit darauf hindeuten, dass der Alltag ʿAṣmat as-Salṭanas mit Blick auf ihre homosozialen Beziehungen ähnlich aussah wie in ihrem häuslichen Kontext in Teheran und somit nicht erwähnenswert schien.

Während ʿAṣmat as-Salṭana zu Beginn ihres Berichtes nur ihre weibliche Reisebegleitung – eine Verwandte, zwei Bekannte sowie zwei weibliche Bedienstete – erwähnt, wurde sie indirekt auf weiten Teilen der Reise auch von männlichen Verwandten und Bekannten begleitet. Allerdings spielen sie, ihrem Bericht nach zu urteilen, keine wesentliche Rolle in Bezug auf ihre Mobilität oder die Organisation der Reise. Dies zeigt sich vor allem darin, dass beide kaum Erwähnung finden. Von Teheran bis Medina reiste ihr Onkel väterlicherseits namens Ḥisām as-Salṭana mit ihr, der in ihrem Bericht jedoch erst in

Mekka selbst genannt wird. Insgesamt erwähnt sie ihn bzw. seine Präsenz äußerst selten und im Grunde nie im Verhältnis zu ihr. Er schien vielmehr Verantwortung für eine größere Gruppe gehabt zu haben, als unmittelbar als ihre Begleitung und ihr Organisator zu fungieren. So machte er und somit die gesamte Gruppe, um sich nicht mit den Ḥaǧǧführern anzulegen, keinen Halt in Minā, sondern zog zum ʿArafāt weiter. [AS 361] An anderer Stelle schickte sie einen Diener (*ḫidmat-i Sarkār Wālā [...] firistādam*), um ihrem Onkel eine Botschaft bezüglich der Reiseorganisation zu übermitteln. [ʿAS 363] Hier sieht man anhand der Kommunikation, dass ihr Onkel auch räumlich nicht in ihrer Nähe war, anders als im Fall der Reisenden Sakīna Sulṭān beispielsweise, die stets direkten Kontakt zu ihrem Bruder hatte. In der Nähe von Medina dann verließ Ḥisām as-Salṭana die Karawane und schloss sich den *šāmī*-Pilgern an, die sich von dort aus auf den Weg nach Damaskus begaben. Sie selbst blieb zunächst in der Pilgergruppe, die den Weg über den Ǧabal in den Irak nehmen wollte, sandte Ḥisām as-Salṭana jedoch noch vor seiner Abreise die Botschaft, dass sie keine Tiere habe. Dieser antwortete ihr ohne den Eindruck zu erwecken, ihr hierbei organisatorisch zu helfen, dass jeder in dieser Situation sei und er sie in Gottes Hände geben würde (*šumā rā bih ḫudā mī-sipāram*). Im Satz, nachdem sie erzählt, dass Ḥisām as-Salṭana losgezogen war, erwähnt sie dessen Sohn[1417] Amīrzāda Abū an-Naṣir Mīrzā, der mit dem Gepäck zurückgeblieben war. [AS 364] In ihrer Gruppe blieb demnach ein Verwandter von ihr, jedoch findet dieser im verbliebenen Teil des Berichts überhaupt keine Erwähnung mehr. Das wenige, was der Leser über das Verhalten und die Situationen, in denen der Onkel genannt wird, von der Autorin erfährt, bzw. die Nicht-Präsenz dieser beiden männlichen Figuren in ihrem Bericht, lässt Rückschluss auf die Bedeutung einer männlichen Begleitperson für ihre Reise und ihren Alltag zu. Auch Amīr Āḫūr Ḥażrat-i Wālā, einer der höchsten Würdenträger, der aus Schiraz kam, um sie von Būšihr aus dorthin zurückzubegleiten, wird nicht weiter genannt. [AS 391] Sie schienen keine bzw. kaum eine Rolle für sie gespielt zu haben oder nicht unmittelbar notwendig gewesen zu sein, um diese Reise zu bestreiten. Dieses Bild verfestigt sich in der Analyse ihrer Autorität und ihres Handlungsspielraums, die später in diesem Kapitel vorgenommen wird.

ʿAṣmat as-Salṭana erwähnt auch gelegentlich die Reisebegleitung, die ihrer Gruppe offiziell zur Seite gestellt wurde. Sie berichtet, dass zwischen Medina und Jidda ihrer Gruppe ein Begleiter namens Kamal Effendi zur Seite gestellt wurde. Er war zwar kein

[1417] Dieses Verwandtschaftsverhältnis geht aus einer Fußnote des Herausgebers hervor. [AS 364]

Iraner, sondern Osmane, sprach jedoch Persisch und wurde laut Bericht vom iranischen Konsul geschickt. [AS 370] Sie berichtet auch von einer Militäreskorte, die ihnen für diesen Teil der Strecke zur Verfügung stand, die jedoch von Naṣīr al-Mulk entlassen wurde. [AS 370] Außerdem hält die Autorin fest, dass sich nach der Abreise ihres Onkels einige Leute aus dem Stamm des Scherifen, dessen Bruder, Kamal Effendi und noch ein oder zwei andere Leute im Zelt der Bediensteten aufhielten. [AS 372]

Mobilität war für ʿAṣmat as-Salṭana keine neue Erfahrung. Sie bereiste zumindest die Strecke zwischen Teheran und Schiraz nicht zum ersten Mal, denn sie berichtet in einem Eintrag über einen Ort nahe Iqlīd, dass dieser Ort 18 Jahre zuvor genauso ausgesehen hatte. [AS 401] Ihr alltäglicher Mobilitätsradius während der Reise beschränkte sich allerdings weitestgehend auf die Besuche der Ḥarams, Gräber und Moscheen, der Hamams sowie Treffen mit anderen Frauen, so dass man auf der Grundlage ihres Berichtes nicht von einer hohen alltäglichen Mobilität sprechen kann, die über die frommen Aktivitäten hinausgingen. Die Taktung ihres Alltags bei den ʿAtabāt und auch der Hauptgrund der Reise, das Pilgern, spricht für den Fokus auf fromme Aktivitäten, so dass nicht davon auszugehen ist, dass sie andere Unternehmungen einfach nur nicht in ihrem Text erwähnt. Es ist davon auszugehen, dass sie bis auf wenige Ausnahmen im Rahmen der Gruppe mobil war, d.h. als Teil der Pilgergruppe ihren Unternehmungen nachging. [AS u.a. 351] Zudem befand sie sich immer auf der Durchreise, so dass die erwähnte Taktung der Reise keine Zeit für Unternehmungen zuließ.
Sightseeing war ein weiterer – wenn auch seltener – Grund, sich von der Unterkunft weg zu bewegen. Nahe Schiraz beispielsweise nutzte sie die Gelegenheit und besichtigte die historische Stätte Taḫt-i Ǧamšīd (Persepolis). [AS 398] In Jidda machte sie sich mit anderen Frauen auf den Weg zum Grab von Eva und kam eher zufällig an einem herrschaftlichen Haus vorbei, das ihre Neugier weckte. Ein Eunuch, der den Eingang bewachte, lud sie zu einem Rundgang durch das Obergeschoss ein. Die Frauen, scheinbar von touristischer Neugier gepackt, gingen hinein und schauten sich das Haus von innen an. [AS 378]
Immobilität wird von der Autorin auch explizit thematisiert. Zum einen klagt sie, dass das Reisen zu Pferd für diese Leute die Möglichkeit bot, sich freier zu bewegen und aus Freude umher spazieren [*tafriǧ kardan*] zu können, im Gegensatz zu denjenigen, die in der Sänfte saßen und dadurch weniger autonom in ihrer Bewegungsfreiheit waren – so wie sie. [AS

392] Zum anderen saßen sie nach ihrer Ankunft in Iran zunächst einmal in Būšihr fest. Aus ihrer Beschreibung lassen sich hierfür zwei Gründe festhalten. Zunächst kam sie mit Verspätung an, da sich die Abreise in Jidda um 20 Tage verzögert hatte und nach ihrer Ankunft in Būšihr war derjenige, der sie dort in Empfang nehmen sollte, Amīr Āḫūr Ḥażrat-i Wālā, nicht vor Ort. Ihre Überlegung, Tiere zu mieten und sich selbst auf den Weg zu machen, verwarf sie, nachdem sie kein Antwortschreiben auf diese Anfrage aus Teheran bekam. Nach fünf Tagen warten dann, kam Amīr Āḫūr schließlich und nach ein paar Tagen Rast ging es weiter. Hier ergibt sich Immobilität zum einen durch die Reiseumstände, was sehr häufig vorkam und vielerlei Gründe, von politischen Umständen über Wegbeschaffenheit und Wetter bis hin zu finanziellen Engpässen, hatte. Zum anderen war für ʿAṣmat as-Salṭana eine Reisebegleitung vorgesehen. Um ihre Reise zu beschleunigen und nicht weiterhin alleine in Būšihr zu bleiben, schien sie zwar zu überlegen, selbst aktiv zu werden und sich auf den Weg zu machen, verwarf dies jedoch wieder und wartet auf die Begleitung.
Ein dritter Grund für Immobilität waren Krankheiten, wie die Reisende nach der Verrichtung der Ḥağğ in Mekka erfahren musste. Sie hätte gerne weiterhin den Ḥaram besuchen wollen, war jedoch durch ihre gesundheitliche Kondition an ihre Unterkunft gebunden. [AS 361]

<u>Räume</u>

ʿAṣmat as-Salṭana hielt sich in Räumen auf, die Frauen auf Reisen üblicherweise zugänglich waren. Dazu zählen die Unterkünfte – d.h. private Häuser (dort der *andarūn*), angemietete Wohnungen, Zelt und Karawanserei – Hamams, die Ḥarams, Moscheen und Transportmittel, d.h. Sänfte, Kutsche und Schiff. Orte des Pilgerns waren in der Regel beiden Geschlechtern gleichzeitig zugänglich, andere Räume, wie die Unterkünfte, Transportmittel oder Hamams waren geschlechtersegregiert und somit homosoziale (private) Räume. Vor allem am Beispiel des Schiffes wird dies deutlich, denn die Autorin beschreibt hier die Raumaufteilung. 14 Männer saßen demnach an Deck und keiner von ihnen kam vor die Tür der Kabinen, wo die Frauen untergebracht waren. Zudem verkündete ein Diener an der Türschwelle, dass Mittagessen, Abendessen und Tee in der Kabine serviert würden. Alles sei, so der Kommentar der Autorin, in bester Ordnung. [AS 382] Zusätzlich zu dieser unterteilenden Ordnung in einen (privaten) homosozialen Raum der Frauen und den öffentlichen, heterosozialen Raum – die Autorin erwähnt nicht,

dass dieser Teil des Schiffes für Frauen tabu war – an Deck, war die Zuordnung der Kabinen oder Räume auch hierarchisch angelegt. Der Hauptsaal, der gleichzeitig als Speisesaal des Kapitäns fungierte, steht in der Beschreibung im Mittelpunkt. Um diesen Raum herum gruppierten sich die Räumlichkeiten des Reiseleiters und seiner Familie sowie Familienmitglieder der qajarischen Elite und von Händlern. [AS 382]
Die Reisende hielt sich auch in homosozialen Räumen auf, die als öffentlich zu bezeichnen sind. Darunter fallen die Hamams und Moscheen, in denen sie den Teil nutzte, der Frauen vorbehalten war. Beide Räume, sowie natürlich auch die *andarūns*, gehörten zu den Orten, an denen eine weibliche Öffentlichkeit stattfand. D.h. Frauen, die sich nicht unbedingt kannten, kamen zusammen und konnten sich vernetzen. Diese Orte dienten insbesondere auf Reisen auch als Platz des Austausches und des (Wieder-)sehens. In Karbalāʾ traf sie in der Frauenmoschee (pers. *masǧid zanāna*) auf eine junge Frau, eine Verwandte eines hochangesehenen Scheikhs (arab., pers. *šayḫ al-raʾis*), die seit drei Jahren in Sāmarrāʾ studierte und nun auch auf dem Weg nach Mekka war. [AS 354] In Qum, kurz vor ihrer Rückkehr nach Teheran, traf sie aufgrund der Nähe zu Teheran und dieses viel frequentierten Pilgerorts, auf weibliche Bekannte, mit denen sie vor allem Gräber von nahestehenden Verstorbenen aufsuchte, und erlebte ein Wiedersehen mit einer früheren Mitpilgerin, die statt des Seewegs den Rückweg über den Ǧabal genommen hatte. [AS 407]

Interaktion, Handlungsfähigkeit und Spielraum

ʿAṣmat as-Salṭanas Auffassung von Interaktion, Handlungsspielraum und Autorität orientierte sich einerseits an den traditionellen gesellschaftlichen Normen, andererseits zeigt ihr Bericht sie deutlich als eine selbstentschiedene, engagierte Frau, wenn es um organisatorische Belange ging. Ihr Verhalten entsprach vor allem, wenn es um gesellschaftliche Interaktion in ihrem sozialen Kontext ging, den gängigen Konventionen. So bestand der iranische Konsul in Jidda darauf, dass sie in seinem Haus an einer Feierlichkeit teilnehmen solle. Dieser Einladung, wie auch einer zweiten zum ʿAid al-Mawlid[1418], kam sie jedoch nicht nach, mit der Begründung, der Konsul habe keine Ehefrau. [AS 375, 377] Es ist anzunehmen, dass der Konsul ihr als Mitglied der qajarischen Elite die Einladung ausspricht, jedoch, wie in Kapitel 5 erläutert und wie auch aus den anderen beiden Berichten hervorgeht, hielten sich die Frauen in der Regel im *andarūn*

[1418] Gedenken an den Geburtstag des Propheten Muḥammad.

eines Hauses auf, in dem die Frauen des Gastgebers die Gastgeberrolle für die weiblichen Gäste übernahmen. Da der Konsul jedoch offensichtlich keine Ehefrau vor Ort hatte und ʿAṣmat as-Salṭana aus diesem Grund die Einladung ablehnte, verhielt sie sich, den vorherrschenden gesellschaftlichen Normen entsprechend, so, wie sie sich auch in Teheran verhalten hätte, zumal sie hier ohne ihren Mann unterwegs war. Ihre Interaktion wird in diesem Beispiel von den zu erwartenden Geschlechterverhältnissen und räumlichen Gegebenheiten beeinflusst. Zudem ist die Betonung ein narratives Mittel, mit dem sie das Ausschlagen solch einer wichtigen Einladung vermitteln will.

Anzeichen für Interaktion über die Geschlechtergrenzen hinweg bzw. selbstbestimmtes Handeln und Autorität finden sich in ihrem Bericht im Zusammenhang mit organisatorischen Anliegen. ʿAṣmat as-Salṭana verwaltete während der Reise laut Aufzeichnungen die Finanzen, wahrscheinlich für sich und ihre Entourage. Sie schreibt darüber, dass sie Arbeiten zu erledigen hatte, u.a. Rechnungen für Dienstleitungen zu begleichen [AS 354], und hielt ihre Bediensteten an anderer Stelle an, dem Vermieter der dortigen Unterkunft Trinkgeld (pers. *anʿāmī*) für seine außerordentlichen Mühen zu geben. [AS 349] Auch in Medina ergriff sie die Initiative in finanzieller Angelegenheit, als die Männer des Scherifen versuchten, sie bzw. ihre Mitpilger auszunehmen. Die Männer hielten ihre Gruppe an und verlangen Geld für die Miete der Tiere, was sie angeblich noch nicht bekommen hatten. Das Wortgefecht fand offenbar zwischen ihnen und den Treibern – ʿAṣmat as-Salṭana spricht von „unseren Leuten" (pers. *ādamhā-yi mā*) – statt, bis sie sich, so die Rekonstruktion, einmischte:

> Unsere Leute sagten, dass wir die gesamte Miete bereits gezahlt haben und auch Trinkgeld (pers. *ḫalʿat*[1419]) gegeben haben. Die Mieteintreiber (pers. *karāyikašhā*) antworteten: Ihr habt das Geld Muḥammad Kāʿinī gegeben, aber nicht uns.[1420] Ich sah, dass die Situation schlecht ist. Ich sagte zu unseren eigenen Leuten: Geht zurück nach Medina zum Walī von Medina und beendet die Angelegenheit (wörtl. Gespräch, pers. *ḥarf*) bei der Regierung. Scheiß drauf! Ich gehe gemeinsam mit den Ǧabal-Pilgern. Ich gebe diese Gebühr dem Walī von Medina, der es vom Scherifen holt. Als sie sahen, dass sie (mit ihrem Plan) nicht weit kamen, begannen sie zu flehen[1421]. Die ehrenwerten Ḥāǧǧīs aus Schiraz, „Naṣīr al-Mulk" und die anderen gingen alle, die Kamele des Scherifen, die uns geliehen wurden, blieben. [AS 370]

[1419] Pers., *ḫalʿat* bedeutet so viel wie Geschenk, bzw. eine zusätzliche Anerkennung, die nicht notwendigerweise in Form von Geld übergeben wird, sondern auch wertvolle Gegenstände umfasst. Erklärung erhalten von Parisa Nafisi Tonekaboni (Lektorin für Persisch) im Februar 2019.

[1420] Im Text handelt es sich um eine Mischung aus direkter und indirekter Rede.

[1421] Pers.: Eine dem Originaltext nahe Übersetzung ist für diesen Satz nicht möglich, weshalb die Bedeutung freier wiedergegeben wird.

Dieses Vorgehen war eine gängige Strategie, Pilger auszunehmen, wie in Kapitel 4 detailliert dargelegt, jedoch begegnete ihnen die Reisende souverän. Vielmehr noch zeigt dieses Beispiel, dass sie zumindest zu diesem Zeitpunkt innerhalb der Gruppenhierarchie an der Spitze stand, denn sie schaltete sich scheinbar direkt in den Streit zwischen den beiden Männergruppen ein, entlarvte die Spiele der Mieteintreiber und sprach das letzte Wort, wodurch sie die Situation zu ihren Gunsten auflöste. Möglicherweise löste sie mit der Abreise ihres Onkels eben jenen als Autorität der Reisegruppe ab, denn zuvor war er es, der, wie etwa in Mekka, mit den Ḥaǧǧführern verhandelte [AS 361] oder von ʿAṣmat as-Salṭana über die Lage der Fußgänger unterrichtet wurde, um einer Pause einzuwilligen oder das Tempo zu drosseln, was er jedoch ablehnt. [AS 362]

In einer weiteren Situation trat sie abermals gegenüber noch höher gestellten Persönlichkeiten als den Mieteintreibern des Scherifen sehr bestimmt auf: In Jidda warteten ʿAṣmat as-Salṭana und ihre Gruppe 20 Tage lang auf die Weiterfahrt in den Iran und werden immer wieder mit Versprechungen für das nächste Schiff und den nächsten Tag sowie günstigeren Preisen hingehalten. Sie verstand offensichtlich, dass sie Spielball der Akteure war, die vom Ḥaǧǧgeschäft profitierten und ging dagegen vor. Sie schickte Boten, um von den verantwortlichen Organisatoren Informationen einzuholen und sprach sie über diese Botschafter auch konkret auf ihre Versprechen an. Nüchtern kommentiert sie, dass man zu Hause in der Heimat die Dinge im Rahmen der eigenen Möglichkeiten selbst in die Hand nehmen kann, fernab jedoch vom gewohnten Umfeld man auf Glück angewiesen sei, damit die Dinge sich fügten. Schließlich hatte sie genug und schickte nach dem Konsul, um sich zu beschweren. Sie berichtet von folgender Nachricht, die sie übermitteln ließ:

> Sag uns: ‚Ich bin nicht der Diener der iranischen Regierung', so dass ich weiß, was ich selbst zu tun habe. Ich warte nun seit 20 Tagen in Jidda. Anstatt einfach nur ein gutes Dampfschiff auszuwählen, machst du es schlimmer. Wenn du irgendwelche Diskussionen mit Naṣīr al-Mulk über die Miete hast – was hat dies mit den anderen zu tun? [AS 381]

Ihre deutliche Beschwerde und Kritik hatte zur Folge, dass der Konsul kam, um sich zu entschuldigen, woraufhin die verantwortlichen Reiseorganisatoren, einige Händler und Pilger zusammenkamen, um ein zeitnahes Abfahrtdatum festzulegen, so der Bericht. Sie beendet die Schilderung mit der Überzeugung, dass sie bis zum letzten Tag des Monats Ṣafar hätten in Jidda bleiben müssen, hätte sie ihr Schicksal nicht in die eigene Hand

genommen und wäre sie dem Konsul gegenüber nicht sehr bestimmend aufgetreten. [AS 381f.]

Auf dem Rückweg nach Teheran schließlich hatte ʿAṣmat as-Salṭana für einen Moment nochmals die Absicht, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Wie bereits geschildert, befand sie sich in Būšihr und wartete auf Telegramme, um die Weiterreise zu organisieren. Jemand aus Schiraz solle kommen, um sie abzuholen. Da die Organisation jedoch nicht unproblematisch verlief, weil sie mit Verspätung aus Jidda eintraf, war diese Person noch nicht eingetroffen, und um nicht länger warten zu müssen, überlegte sie, selbst eine Sänfte zu mieten und sich auf den Weg zu machen. Ihre Überlegung verwarf sie jedoch, weil sie ein Telegramm – wahrscheinlich ihre Idee betreffend – nach Teheran geschickt, jedoch keine Antwort darauf erhalten hatte. [AS 391] Die Autorin ist selbstbewusst genug, um diesen Gedanken ernsthaft in Erwägung zu ziehen, allerdings – jedoch bleibt dies Spekulation – hat es den Anschein, als sei sie in dieser Entscheidung nicht vollständig selbstbestimmt.

8.2 Ḥāğğiya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī

<u>Reisen und Mobilität</u>

Maßgeblichen Einfluss auf ʿAlaviyya Kirmānīs Art zu reisen hatte ihr transregionales Netzwerk. Daneben spielte auch ihre finanzielle Lage eine Rolle. Die Zusammensetzung und Hierarchie ihrer Reisegruppe (d.h. ihr späterer Status als Alleinreisende) und die Rolle der Reisegefährt*innen bedingten sowohl ihr Reisen, als auch – wie an späterer Stelle noch aufzuzeigen ist – signifikant den Grad ihrer Mobilität bzw. Immobilität.

Während ihrer Reise konnte ʿAlaviyya Kirmānī auf ein Netzwerk zurückgreifen, das sich über Iran, Bombay und den Irak erstreckte und sich im Hinblick auf ihre Art zu Reisen oftmals als sehr hilfreich und bereichernd erwies. Nicht zuletzt durch ihre Kontakte in Bombay wurde ihr dortiger Aufenthalt zum unvergesslichen, touristischen Erlebnis. Den Großteil ihres Aufenthaltes verbrachte ʿAlaviyya Kirmānī wahrscheinlich gemeinsam mit Sarkār Ḫānum bei der Familie der Mutter eines gewissen Ǧangī Šāh, die sich dem Bericht nach als sehr zuvorkommende Gastgeber herausstellten. Sie stellten nicht nur Kost und Logis, sondern boten auch ein touristisches Programm, das die königlichen Gärten und Museen einschloss. Daneben waren sie in verschiedenen Häusern eingeladen: eines

Abends bei der Mutter von Āqā-yi Akbar Šāh, an einem anderen Abend bei Īrān Ḫānum, der Tochter von Abū l-Fatḥ Mīrzā, dem Enkel Ẓill-i Sulṭān-i Qadīms, die zugleich die Ehefrau des Sohnes von ʿAlī Šāh war, der jedoch bereits verstorben war. Auch diese Häuser lobt sie sehr für ihre Gastfreundschaft. Den Höhepunkt ihres Bombay-Aufenthaltes hinsichtlich ihrer persönlichen Beziehungen bildete sicherlich die Einladung im Haus der Familie des Oberhauptes (Āqā Ḫan) der ismailitischen Gemeinschaft. Sie war zu einem Fest von Sulṭān Muḥammad Šāh[1422] eingeladen, der der 18-jährige Enkel des Āqā Ḫāns[1423] und Sohn ʿAlī Šāhs[1424] und somit sein Nachfolger, und dessen Mutter laut Bericht eine qajarische Prinzessin, war. [AK 56] Die Autorin spezifiziert die Art des Festes nicht weiter, allerdings beschreibt sie das große Treiben, die Menge an Gästen und den Luxus, in dem die Party gefeiert wurde. [AK 56f.]

Anhand der Familien, bei denen sie in Bombay zu Gast war, zeigt sich die soziale und religiöse Heterogenität ihres Netzwerkes. Inwieweit sie selbst über diese Kontakte verfügte, oder durch andere Bekannte und Verwandte wie ihre Gastgeber in Bombay diese Verbindungen knüpfte, lässt sich nicht zweifelsfrei sagen, jedoch verkehrte sie mit einer heterogenen iranischen Exilgemeinde in Bombay. Diese iranische, heterogene Gruppe, vor allem in Bombay, war im Verlauf des 19. Jahrhunderts stark angewachsen.[1425]

[1422] Sulṭān Muḥammad Šāh, Sohn einer qajarischen Prinzessin namens Šams al-Muluk, war nicht nur religiöses Oberhaupt seiner Gemeinschaft, sondern ebenso eine bedeutende Persönlichkeit in Bombay und enger Verbündeter der britischen Imperialmacht in Indien und darüber hinaus. Er wurde in Karachi geboren und übernahm nach dem Tod seines Vaters Āqā ʿAlī Šāh Āqā Ḫān II (1246-1303/1830-85) im Alter von acht Jahren die Führung der Gemeinschaft. Seine erste öffentliche Rolle spielte er 1893 bei einer Auseinandersetzung zwischen Hindus und Muslimen über das Schlachten von Kühen in Bombay. Weitere kompakte Informationen zu Muḥammad Šāh Ḥusaynī Āqā Ḫān III, seinem Vater und Großvater allgemein sowie ihrer Rolle in Indien bietet Algar (2011).

[1423] Gemeint ist Sayyid Ḥasan ʿAlī Šāh Āqā Ḫān Maḥallātī (1219-1300/1804-81), der letzte in Iran residierende Imām der Nizārī-Ismailiten und erster Träger des Titels Āqā Ḫān. Nach seiner misslungenen Revolte gegen Regierungstruppen im Kampf um das Gouvernorat von Kirmān floh er über Land und mit Aufenthalten in Afghanistan nach Indien und ließ sich 1846 mit einer kurzen Unterbrechung in Kalkutta endgültig in Bombay nieder. Aufgrund seiner guten Beziehungen zu den Briten, wurde er nicht an Iran ausgeliefert und stärkte stattdessen seine Position und die der ismailitischen Gemeinde vor allem in Bombay. Vgl. Algar 2011.

[1424] Gemeint ist Āqā ʿAlī Šāh Āqā Ḫān II (1246-1303/1830-85), Sohn Āqā Ḫān Maḥallātīs und Enkel mütterlicherseits von Fatḥ ʿAlī Šāh, der u.a. eine qajarische Prinzessin namens Šams al-Mulūk 1877 ehelichte. Während er zunächst, anders als sein Vater, in Iran verblieb, ging er kurz nach der Hochzeit nach Karachi und folgte 1881 seinem Vater nach Bombay, dessen Platz er dort einnahm. Vgl. Algar 2011.

[1425] Diese Verbindung zu Indien hatte auch Rückwirkung auf die Gesellschaft in Iran, vor allem auf der geistesgeschichtlichen Ebene begünstigt durch Reisende und Migranten, aber auch die erstarkende Printindustrie vor allem in Bombay. Wissenschaftliche Entwicklungen, politisches und soziales Gedankengut aus Europa erhielt über Indien auch in Iran Einzug. So sind beispielsweise die ältesten uns bekannten Berichte über das Erfahren von westlichem und europäischem Gedankengut persische Quellen, die aus Indien stammen. Zu nennen sind hier: Abd al-Laṭif Šuštari Jazāyeri's *Toḥfat al-ʿālam* (1801, The gift of the world) oder Mirzā Abū Ṭālib Ḫān Iṣfahāni's *Masir-i ṭālibi fi bilād-e afranği (*1812), in London ursprünglich 1810 als *Travels of Mirza Abu Taleb in Asia*, *Africa and Europe* veröffentlicht. Vgl. Bonakdarian 2012.

Insbesondere die Migration von religiösen Minderheiten wie Zoroastriern[1426], Armeniern, Nestorianern und Juden[1427], politischen Dissidenten, Studenten und Diplomaten, sowie von Händlern, die bessere wirtschaftliche Chancen suchten, machten diese Gemeinde aus. Iraner mit weitereichenden Beziehungen, die sich wie ʿAlaviyya Kirmānī als Reisende nur temporär aufhielten, konnten somit auf ein dichtes Netz – vergleichbar mit den Metropolen Europas wie etwa Paris, London oder Berlin – zurückgreifen.[1428]

In Sāmarrāʾ auf dem Rückweg in den Iran zeigte sich, dass ihre Kontakte auch bis in die höchsten Klerikerkreise reichten. Sie besuchte dort Āyatullāh Mīrzā-yi Muḥammad Ḥassan Šīrāzī (1815-1895)[1429]. Da er offenbar viel beschäftigt war und mittags keine Zeit hatte, kehrten sie am Nachmittag zurück. Er bat sie laut ihrer Berichterstattung am nächsten Tag noch einmal zu kommen, jedoch war ihnen dies nicht möglich, weil sie sich am kommenden Morgen wegen des bevorstehenden Winters auf den Weg begeben mussten. Sie kehrten also abends zurück, beteten gemeinsam mit ihm, sie plauderte etwas mit ihm, wenn sich trotz der vielen Besucher die Gelegenheit bot. Danach aßen sie gemeinsam mit ihm und anderen Frauen im *andarūn* zu Abend, bis eine Gruppe von Männern kam und sie sich verabschiedete. [AK 95f.] Diese Schilderungen sprechen für eine engere Verbindung. Amineh Mahallati erklärt in ihrem Artikel über die iranischen Pilgerinnenberichte, dass ʿAlaviyya Kirmānī zu einer lokalen, mächtigen Gruppe gehörte, die mit „Šayḫīs“ bezeichnet wird und eine gesonderte Gruppierung innerhalb des schiitischen Islam darstellen. Bedauerlicherweise hält die Autorin des Artikels nicht fest, woher diese Informationen stammen. Jedoch, nimmt man diese Information als glaubwürdig an, so könnte dies die enge Verbindung zu dem Geistlichen in Sāmarrāʾ

[1426] Als Beispiel dient hier die Flucht von ca. 200 zoroastrischen Familien aus Yazd, die in den 1880ern vor der Repression durch den dortigen Gouverneur flohen, nachdem offiziell die *ǧizyā* (Steuer für religiöse Minderheiten) für Zoroastrier abgeschafft wurde. Aber nicht nur Mitglieder nicht-muslimischer Religionsgemeinschaften verließen den Iran auf Grund von Diskriminierung und Anfeindungen. Auch nicht offiziell anerkannte schiitische Sekten, wie etwa die Nizārī Ismāʿīliyya, verließen das Land in Richtung Indien. Vgl. Bonakdarian 2012.

[1427] In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war eine Fluchtwelle insbesondere von Juden aus Mašhad und Tābriz zu verzeichnen, die sich in ihrer Heimat starken Anfeindungen und dem Druck, zur Schia zu konvertieren, ausgesetzt sahen. Vgl. Bonakdarian 2012.

[1428] Wie auch ʿAlaviyya Kirmānī war Ḥāǧǧ Sayyāḥ in Bombay zu Gast bei Āqā Ḫān, dessen Residenz in Bombay ein Treffpunkt für Iraner gewesen sein muss. Durch die vielen Exiliraner, Händler und Parsen schien Bombay ein enges Bindeglied zum heimatlichen Kontext gewesen zu sein. Vgl. Haag-Higuchi 2001: 152. Einige der Iraner, die nach Bombay reisten, residierten scheinbar auch bei den Āqā Ḫāns, obwohl diese im Grunde iranische Exilanten waren. Vgl. Green 2004: 209.

[1429] Āyatullāh Mīrzā Šīrāzī kam 1874 von Naǧaf nach Sāmarrāʾ und errichtete dort eine *ḥawza* (Zentrum für religiöse schiitische Studien) und machte den Ort neben Naǧaf zu einem bedeutenden für Studenten und Pilger. Vgl. Bahrululoom 2012: 115ff.

erklären. Ihre ausführlichere Schilderung auch darüber, dass sie von ihm gebeten wurde, zurückzukommen, um gemeinsam zu Essen, steigert ihre Bedeutung und stellt diese offenbar von beiden geschätzte Verbindung heraus.

ʿAlaviyya Kirmānī gehörte zwar zu den Familien der Kirmāner Oberschicht, jedoch war dies kein Garant für ein sorgenfreies Reisen, denn zusätzlich zu ihrem Status als Alleinreisende verhinderte eine finanzielle Notlage ein unbekümmertes Reisen. D.h. trotz der Zugehörigkeit zur Oberschicht herrschte nicht unbedingt finanzielle Unbekümmertheit. Bereits auf dem Weg nach Bagdad geriet sie in Bedrängnis, was für sie als Alleinreisende, vor allem mit der zusätzlichen Verantwortung für die vollkommen mittellose und schwangere Faṭima, äußerst prekär war. [AK 97f.] In diesem Zusammenhang erwies sich ihr Netzwerk als ambivalent. Trotz ihrer Bekanntschaften fand sie niemanden, der ihr Geld lieh, um die Reisevorbereitungen treffen zu können.

> In der Wüste ʿArabistāns, in der Fremde, gibt einem niemand einen Kredit, noch kennt mich jemand. Ich muss alle Reisevorbereitungen [selbst] treffen und ich habe kein Geld. Möge Ḥażrat Sayyid al-Šahadā'[1430] eine andere Wohltat bereitstellen – für alle Muslime und durch ihre Güte auch für mich. [AK 91]

An anderer Stelle bringt sie ihre Verzweiflung nochmals deutlich zum Ausdruck: „Niemand gibt mir einen Kredit, noch habe ich Geld. Ich bin ratlos und weiß nicht, was ich tun soll. Wäre ich mit einem Diener alleine, wäre ich beruhigter." [AK 97] Ihre Situation war offenbar so prekär, dass sie sich nicht einmal warme Kleidung kaufen konnte, obwohl nun der Winter einbrach. In Kirmānšāh angekommen, schickte sie einen Bekannten namens Ḥāǧǧī Muḥammad Yazdī, um für sie ein Telegramm nach Kirmān aufzugeben. Allerdings hegte sie Zweifel, ob er es tatsächlich geschickt hatte, insbesondere, nachdem sie tagelang keine Antwort erhielt und dieser Mann ohne ihr weiterzuhelfen nach Hamadān abreiste. [AK 105] In Kirmānšāh trifft sie auch Ḥāǧǧī Āqā Muḥammad wieder, der ihr bereits in Kāẓimayn erklärt hatte, sie bekäme Geld in Kirmānšāh. Sie erklärte ihm erneut ihre missliche Lage und bat ihn, ihr Geld zu leihen, das sie ihm dann in Kerman zurückerstatten würde. Er sagte ihr seine Unterstützung zu, hielt sie dann jedoch hin. Sie konfrontierte ihn mit den Worten: „Ḥāǧǧī, lüg mich nicht an und halte mich nicht zum Narren. Entweder gibst du mir die 20 *tūmān* [die sie für die Lasttiere benötigt], oder du gibst sie mir nicht und ich muss mir etwas Anderes überlegen, denn vielleicht kommt die Antwort [auf mein Telegramm] nicht." [AK 106] Sie stand in dieser Situation unter

[1430] Gemeint ist Ḥusayn, der als Märtyrer von Schiiten verehrte Enkel des Propheten Muḥammad.

großem Zeitdruck, weil sie weiterreisen musste. Die Geschichte endete damit, dass er Kirmānšāh verließ, ohne ihr geholfen zu haben. Ihr Kommentar dazu ist: „Welch ein Mistkerl [pers. *nāmardī*] er war! Er brachte mich dazu, ihm zu vertrauen und ging dann fort." [AK 106] Diese Episode zeigt, wie kritisch es war, nicht genügend finanzielle Mittel zur Verfügung zu haben und wie problematisch, wenn sie dann noch auf sich alleine gestellt war. Zwar zeigt sich auch in Kirmānšāh, dass sie über hochrangige Kontakte vor Ort verfügte, denn sie wurde vom früheren Militärschreiber aus Kirmān Āqā Mīrzā Sayyid ʿAlī, dem Bruder von Āqā Mīrzā Abdullāh, eingeladen, dessen Frau die Tochter von Asḥāq Mīrzā, die Enkelin von Muḥammad Walī Mīrzā[1431] war. [AK 106f.] Allerdings schien auch dies ihr nicht zu nützen.

Ihr finanzieller Engpass wirkte sich demnach auch auf die Wahl der Unterkünfte aus, die alles andere als einladend scheinen. Zudem hatte sie keine Mittel, sich vor Wind und Regen zu schützen, so dass sie krank wurde. Auch hier spürte sie deutlich, dass sie ohne Begleitung war, denn es konnte sich niemand um sie kümmern. Ihr sehr schwacher Gesundheitszustand und vor allem auch ihr finanzieller Engpass ließen sie schließlich die Entscheidung treffen, nach Teheran zu gehen, dort – so lautet zunächst der Plan – 40 Tage zu bleiben, um dann nach Kirmān zurückzukehren. [AK 112] Hier wird also deutlich, dass sie gezwungen war, ihre Reisepläne zu ändern. Außerdem liegt die Vermutung nahe, dass sie auf der Strecke Qum-Kirmān wahrscheinlich auf kein dichtes Netzwerk zurückgreifen konnte, das sie trotz ihrer finanziellen Lage bis nach Hause tragen würde.

Teheran geographisch näherkommend griff ihr Netzwerk wieder und half ihr bei ihrer Reise weiter. In Qum kontaktierte sie einen Mann namens Āqā Mīrzā Hādī (dessen (erste? pers. buzurg) Frau die Schwester von Yaḥya Ḫān war), der sofort herbeieilte und sie bei sich aufnahm. Er entließ laut Bericht den Maultiertreiber und nahm die Organisation ihres Aufenthaltes und der Weiterfahrt nach Teheran in die Hand. Aufgrund ihres Fiebers blieb sie ca. zwei Wochen bei ihnen, um dort von ihnen umsorgt und auf ihre Kosten ärztlich versorgt zu werden. [AK 112-114]

ʿAlaviyya Kirmānī griff nicht nur auf ihr bereits bestehendes persönliches Netzwerk während der Reise zurück. Sie baute es über Kontakte, die sie auf Reisen knüpfte, weiter aus. Durch die mitreisende Familie namens Kalāntar und deren königlich-safawidische Herkunft eröffneten sich auch für ʿAlaviyya Kirmānī Kontakte, die ihr ohnehin schon breites transnationales Netzwerk ergänzten. Ḫānum-i Kalāntar war eine Tochter von

[1431] Sie führt an, dass in Kirmānšāh viele Prinzen, die alle seine Söhne waren, lebten. [AK 107]

Ḥağğī Mīrzā Muḥammad ʿAlī und Enkelin von Isḥāq Mīrzā, wiederum einem Enkel Šāh Sulṭān Ḥusayns.[1432] In Karbalāʾ war sie über ihre neue Bekanntschaft zu Gast im Haus von safawidischen Prinzen, die ebenfalls von Šāh Sulṭān Ḥusayn abstammten. Die Frau, bei der sie eingeladen waren, war die Ehefrau eines gewissen Mīrzā Zakī Wazīr und mit Ḫānum-i Kalāntar verwandt. Auch zwei Tage später waren sie offenbar dort eingeladen, jedoch schien sie keine ausreichende Vertrautheit zu verspüren, denn ihrem Konventionsverständnis nach war ein zweiter Besuch wegen der Unannehmlichkeiten, die sie den Gastgebern aus ihrer Sicht dadurch verursachte und eigener Verlegenheit, unangebracht. Sie weist dabei darauf hin, wie schwierig die Position als Fremde war, obwohl sie gastfreundlich empfangen wurde. Ebenfalls über Ḫānum-i Kalāntar erhält sie Zugang zu einer weiteren prominenten iranischen Familie. Sie wurden im Haus von Ḥāğğī Mīrzā ʿĀlama eingeladen, einem Neffe von Qurrat al-ʿAyn Bābī[1433], der bereits genannten Dichterin und Bābī-Aktivistin. Neben den Nachkommen der letzten iranischen Dynastie erhielt sie somit auch Zugang zu einer Familie, die zumindest teilweise aktiv in eine bedeutende sozial-religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts eingebunden war, damit ein weiteres gesellschaftliches Milieu abbildete und ihr Netzwerk heterogener gestaltete.

Neben diesem Netzwerk, das sowohl hilfreich war als auch für Abwechslung während der Reise sorgte, war die Zusammensetzung der Reisegruppe, vor allem jedoch die Rolle der weiblichen Mitreisenden, von Bedeutung. Sie hatten Einfluss auf die Art zu reisen in dem Sinne, dass sie entscheidend für ʿAlaviyya Kirmānīs Mobilität während der Reise sind.

Die Entscheidung ʿAlaviyya Kirmānīs, sich auf dem Rückweg in den Iran während des Aufenthaltes in Naǧaf von Sarkār Ḫān zu trennen, veränderte ihre Situation auf verschiedene Weise schlagartig.[1434] Die Loslösung von ihm, der die Autorität innerhalb ihrer Reisegruppe darstellte, hatte nicht nur Auswirkungen auf ihre Mobilität. Es hatte auch zur Konsequenz, dass sie nun, vollkommen auf sich alleine gestellt, zur „Alleinreisenden“ wurde.[1435] Wie mühsam und beschwerlich diese Situation für sie war, drückt sie rhetorisch pointiert damit aus, dass sie diesen Zustand nicht mal einem Ungläubigen wünscht. [AK 111] Resignierend musste sie jedoch erkennen, dass sie keine

[1432] Wahrscheinlich ist mit Šāh Sulṭān Ḥusayn der letzte safawidische Schah (reg. 1694-1722/26) gemeint. Vgl. Matthee 2008.
[1433] Siehe zu Qurrat al-ʿAyn Bābī näher Kapitel 5.
[1434] Bachtin versteht diesen Schritt als aktiven Kampf, ihre Freiheit zurückzuerlangen, wobei er offen lässt, weshalb er es als Rückgewinnung und nicht Gewinnung versteht. Vgl. Bachtin 2023: 176.
[1435] Zudem wirkte sich die Anwesenheit Sarkār Ḫāns auch auf ihren Handlungsspielraum bzw. ihre Autorität aus, wie noch darzulegen ist.

Wahl hatte, als sich ihrem Schicksal zu fügen und diese Situation zu ertragen. [AK 112] Der problematischste Aspekt des „Alleinreisens“ war wohl, dass sie von wichtigen Informationen und Wissen, die für die Reise unerlässlich waren, abgeschnitten war. Sie hatte niemanden, so schreibt sie in Mekka, als auch Sarkār Ḫān unter starkem Fieber litt, der ihr aus dem Basar berichten konnte. [AK 70] Sie war somit auf Auskünfte angewiesen, die ihr Dritte scheinbar eher sporadisch und zufällig gaben.

Während ihr Schritt, die Reise nun als Frau alleine weiter zu bestreiten, selbst gewählt war, war die Situation Fāṭimas das Beispiel für eine Frau, die unfreiwillig während der Reise allein gelassen wurde. Auf dem Rückweg in den Iran wurde sie in Naǧaf von Sarkār Ḫān hinausgeworfen. [AK 89f.] Obwohl sie von Beginn an Teil der Gruppe war, hält der Bericht nur wenige Informationen über sie bereit. Sie war eine junge Frau und bei der Abfahrt aus dem Irak in Richtung Iran hochschwanger. Es ist auch nicht ersichtlich, in welcher Beziehung sie zu Sarkār Ḫan steht, noch weshalb er sie hinauswarf. In jedem Fall gehörte sie nicht denselben gesellschaftlichen Kreisen an. Bevor sich ʿAlaviyya Kirmānī ihrer annahm, war sie für zehn bis zwölf Tage bei anderen Leuten untergebracht [AK 89], denn ʿAlaviyya Kirmānī pilgerte nach Kūfa, bevor sie nach Naǧaf zurückkehrte. Mit dem Verlassen des Ḫāns war Fāṭima völlig schutz- und mittellos und musste nun Anschluss finden und versorgt werden. Sie verfügte weder über eigene Finanzen, noch hatte sie Schlafmatte und Decke bei sich, denn Sarkār Ḫān hatte ihr alles weggenommen. [AK 90] Anders als die im Bericht dargestellten weiblichen Mitreisenden, hatte Fāṭima keinen positiven Einfluss auf die Art zu Reisen von ʿAlaviyya Kirmānī. Im Gegenteil, sie stellte den Ausführungen nach eher eine Bürde dar, nicht nur aufgrund ihrer fortgeschrittenen Schwangerschaft, sondern vor allem, weil sie vermeintlich nicht mithalf oder mithelfen konnte und alle Last bei der Autorin lag. [AK 92, 111] Aus ihren Einträgen geht allzu deutlich hervor, dass ʿAlaviyya Kirmānī wenig von Fāṭima hielt. Sie sei nutzlos und finge auch noch an, sich zu beschweren, obwohl ihr jeglicher Dienst erwiesen würde. Ihrer Meinung nach hatte ʿAlaviyya Kirmānī besseres verdient, als sich zusätzlich zu ihrer Mittellosigkeit auch noch dieser Herausforderung zu stellen, [AK 97, 100f.] was sie rhetorisch mittels eines Sprichwortes veranschaulicht: „Die Maus schafft es nicht ins Loch und hat zusätzlich einen Besen an ihren Schwanz gebunden.“ [AK 90] Interessant ist an dieser Stelle, dass sie das Sprichwort leicht abwandelte, da es ursprünglich darum geht, dass die Maus sich selbst den Besen an den Schwanz hängt.[1436] Von Qum aus schickte sie

[1436] Auskunft zu diesem persischen Sprichtwort gab Parisa Najafi Tonekaboni im Januar 2019.

Fāṭima dann zurück nach Kirmān. Kurz vor ihrer Abfahrt drückte Fāṭima nochmals ihre Dankbarkeit mittels Unverschämtheiten aus, wie die Autorin ironisch anmerkt. [AK 114]

Verwandte, oder wenn diese nicht mitreisten, zumindest Bekannte, und vor allem weibliche Vertraute waren unerlässlich, um diese gefährliche, strapaziöse und lange Reise zu bewältigen.[1437] Sie spielten eine große Rolle hinsichtlich der Bewältigung alltäglicher Probleme, insbesondere der vielen Krankheitsmomente, denn dies war immer wieder der Zeitpunkt, zu dem ʿAlaviyya Kirmānī auf die Hilfe jener Vertrauensperson angewiesen war – und umgekehrt. Kurz nach dem Tod der Freundin wurde ʿAlaviyya Kirmānī erneut krank und bemerkte ihre missliche Situation, niemanden mehr zur Seite zu haben. Sie bittet Gott, nicht in der Ferne krank zu werden, schließlich habe sie gesehen, wie Sarkār Ḫānum starb, obwohl sie jemanden hatte – ʿAlaviyya Kirmānī selbst und Sarkār Ḫān – der sich kümmerte und sie pflegte. [AK 72] Dies fällt ʿAlaviyya Kirmānī auch an anderer Stelle auf, als es um die letzte Waschung geht. Sie hoffte, gesund in Naǧaf anzukommen und während der Reise nicht zu sterben, schließlich habe sie niemanden – gemeint sind Frauen –, der sie waschen würde. [AK 80] Auch für die Moral war eine Freundin wie Sarkār Ḫānum wichtig, so dass nach ihrem Tod der Autorin „jeder Abend blind und jeder Tag wie der Tag des Jüngsten Gerichts“ erschien. [AK 79] Somit schien es für ʿAlaviyya Kirmānī umso wichtiger, dass sie nach dem Tod von Sarkār Ḫānum schnell einen vertrauten Umgang mit einer anderen weiblichen Bezugsperson entwickelte. Seit dem Todestag kümmerte sich die Frau von Ḥaǧǧī Kalāntar um ʿAlaviyya Kirmānī. Sie kam sie regelmäßig besuchen und leistete ihr Gesellschaft, wenn sie traurig war, wodurch sie Freundinnen wurden. Diese Verbindung ermöglichte es ihr dann auch, sich nach dem Bruch mit Sarkār Ḫān der kleinen Gruppe der Kalāntars anzuschließen und mit ihnen eine Unterkunft zu beziehen, in die sie auch Fāṭima mitnahm. [AK 89] Die emotionale Bedeutung, die diese Reisegefährtin für ʿAlaviyya Kirmānī hat, hebt sie, als sich die Wege der beiden in Kirmānšāh trennen, in einer Art Abschiedsplädoyer hervor, durch eine Retrospektive auf die gemeinsame Zeit.

> Heute ist Samstag der 28. Meine Freunde, die Familie Kalāntar, beteten, verabschiedeten sich und luden auf. Ich blieb alleine [zurück]. Es fällt mir sehr schwer. Möge Gott sie schützen. Es waren nette, gute Leute. Auch wenn meine Ausgaben mit ihnen größer waren, so war ich doch nicht alleine. Unterwegs, in Karbālāʾ oder Kāẓimayn, wo wir auch waren, nahm ich ein Zimmer und sie nahmen ein Zimmer. Die Frau von Hāǧǧī Kalāntarī war ständig bei mir. Tee, Wasserpfeife,

[1437] Siehe auch Ǧaʿfariyān 1389 [2010]: 63.

> Abendessen, Mittagessen, [alles] fand bei mir statt. Sie schlief auch bei mir. Manchmal brachte man ihr Abendessen oder Mittagessen, nur für eine Person. Wenigstens hatte ich jemanden zum erzählen. Überall pilgerten wir gemeinsam hin. Wir gingen zusammen zum Basar, Hamam – wo wir auch hingingen, waren wir zusammen. Wir gingen zusammen zum Abort, sie hielt die Kerze für mich und ich hielt sie für sie. Jetzt, wo wir getrennt sind, ist unser Mistkerl von Treiber untätig [er hält uns auf]. [AK 107]

Wie stark die Gesellschaft von vertrauten Mitreisenden und Gefährtinnen bzw. ihr Nichtvorhandensein das Reisen prägen konnte, zeigte sich, als eben auch die Kalāntars und somit ihre zweite weibliche Reisebegleitung einen anderen Weg einschlugen und ʿAlaviyya Kirmānī sich von ihnen trennen musste. Die beiden größten Herausforderungen des Alleinreisens, d.h. ohne adäquate weibliche Reisebegleitung und ohne Sarkār Ḫān, scheinen zum einen Unterstützung in alltäglichen Belangen und bei Krankheit, sowie zum anderen die Autorität über die Bediensteten zu sein. Wie bereits durch die beiden Beispiele Sarkār Ḫānum und Ḫānum-i Kalāntar deutlich wurde, waren die Gefährtinnen emotionale Stütze sowie eine Hilfe im Alltag. Dies fiel für ʿAlaviyya Kirmānī nun weg, da sie zwar Fāṭima immer noch in ihrer Obhut hatte und scheinbar noch eine zweite Frau mit ihnen in der Gruppe reiste. [AK 108] Jedoch merkte sie in einem Moment, als sie wieder sehr krank war, an, dass es sehr problematisch ohne jegliche Hilfe und Fürsorge war. Sie konnte nun nur noch auf Gott vertrauen. [AK 111]

Die Mitreisenden hatten auch Einfluss auf die alltägliche Mobilität vor Ort. Zu unterschiedlichen Gegebenheiten stellte sich heraus, dass die Autorität über ihre unmittelbare Reisegruppe, die Bewegungsfreiheit und Handlungsfähigkeit ʿAlaviyya Kirmānīs scheinbar Sarkār Ḫān – der einzige (ständig erwähnte) Mann – war. Dies macht sie in einem Kommentar zur eigenen Bewegungsfreiheit in ganz offensichtlicher Weise deutlich, nachdem sie Sarkār Ḫān verlassen hatte, d.h. nicht mehr unmittelbar mit ihm gemeinsam reiste. Sie klagt darüber, dass sie von Kirmān (d.h. Beginn der Reise) bis Naǧaf (der Ort, an dem sie sich von Sarkār Ḫān lossagte) keinen Ort gesehen habe und nicht flanieren gegangen sei. Von dem Tag in Naǧaf an jedoch, habe sie alle Dinge und Orte gesehen. [AK 93] Diese Einschränkung[1438], von der sie sich nun befreit fühlte, erfuhr sie

[1438] Auch Ǧaʿfariyān erwähnt diese Einschränkung in seinem Vorwort. Vgl. Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī 2007 [1386]: 17. Bachtin (2020: 16) hält fest, die Reisende beschwere sich über Sarkār Ḫāns Kontrolle. Gleichzeitig mache sie sich in anderen Passagen über ihn lustig und bestätige so wiederum ihre hohe soziale Stellung und möglicherweise auch, dass sie älter gewesen sein mag, als ihre Reisebegleitung. In seinem späteren Artikel (2023) wirft Bachtin die Frage auf, ob sie Sarkār Ḫān womöglich wegen seines schlechten Verhaltens gegenüber der schwangeren Fāṭima verlassen habe und dieser Schritt somit als Solidaritätsbekundung verstanden werden könne (177), allerdings führt er zuvor an, sie habe durch diesen Schritt aktiv für ihre Freiheit gekämpft (176). Als Motivation, sich ihrer angenommen zu haben, sei ihr

ganz massiv zuvor in Naǧaf. Sie ging zum Ḥaram und in den angrenzenden Basar, und erwähnt bereits zu diesem Zeitpunkt, dass sie an allen Orten, an denen sie bislang war, nie die Straßen und Bazare besucht hatte. Nun jedoch ging sie ohne die Erlaubnis des Ḫāns zur *rawża*[1439], auch wenn es ihm nicht gefiel. So, wie er nicht wolle, dass seine Bediensteten rausgingen, so wolle er es auch nicht in ihrem Fall. [AK 86] Obwohl die Autorin klagt, dass sie aufgrund der Restriktionen des Ḫān kaum Bewegungsfreiheit genoss und sich ihr räumlicher Radius lediglich auf die Strecken zwischen Unterkunft und Pilgerstätte beschränkte, war ihre eigenständige Mobilität von Beginn der Reise bis kurz vor Medina auch abhängig von ihrer wichtigsten Bezugsperson und Vertrauten Sarkār Ḫānum, die Ehefrau des Ḫāns. Mit ihrem Tod [AK 71] wurde diese Rolle allzu offensichtlich, denn während sie zuvor beispielsweise mit ihr den Basar von Bombay erkundete [AK 51], merkte sie bereits zu der Zeit, als Sarkār Ḫānum nicht mehr bei Kräften und dem Tod Nahe war, an, dass sie nicht die Möglichkeit hatte, auf die Straße oder in den Basar zu gehen, noch jemanden, der ihr Nachrichten und Informationen aus dem Bazar übermittelte. [AK 70]

Kontakte, ein Netzwerk und das gesellschaftliche Umfeld waren nicht nur auf Reisen ein Faktor mit Einfluss auf alltägliche Mobilität, sondern auch in Teheran.
Der Bericht aus Teheran hält bedeutende Erkenntnisse über weibliche Netzwerke innerhalb der Teheraner Elite bereit, die den Alltag ʿAlaviyya Kirmānīs und auch ihre Mobilität vor Ort beeinflusste. Ein Überblick über ihr Netzwerk erschließt sich durch die Vielzahl an Namen, die sie in ihrem Bericht wiedergibt. Während einige der Frauen und auch Männer aus der Geschichtsschreibung bekannt sind, werden viele Personen genannt, die nicht näher vorgestellt werden. Aus dem Kontext jedoch lässt sich meist der soziale Hintergrund, der grundsätzlich die Teheraner Elite ist, erkennen. Ihr Netzwerk setzte sich aus bestehenden Verbindungen sowie aus stetig dadurch neu geknüpften Kontakten zusammen. Durch diese Kontakte erhielt ʿAlaviyya Kirmānī Zugang zum *andarūn*, zu weiteren Haushalten auch außerhalb des Palastes und betrat andere Stadtteile oder die Peripherie von Teheran. Sie ermöglichten auch die Teilnahme an wichtigen gesellschaftlichen Ereignissen wie *taʿziyas*, Hochzeiten oder Einladungen im

Wunsch, durch diesen Akt der Hilfe eine spirituelle Belohnung vor Gott (*ṯawāb*) zu erhalten (177). Während Solidarität als zusätzlicher Grund nicht auszuschließen ist, weisen andere hier herausgearbeitete Aussagen deutlich daraufhin, dass auch ʿAlaviyya Kirmānī der kontrollierenden Haltung Sarkār Ḫāns überdrüssig war und die Trennung von ihm als Reisebegleitung in dieser Hinsicht Autonomie bedeuten würde.
[1439] Grabmal eines Heiligen. Vgl. Junker und Alavi 2002.

Palast. Bis auf Besuche im Basar oder z.B. am Schrein von ʿAbd al-ʿAzīm fand ihr Bewegungsradius innerhalb der Elite, d.h. in einem Rahmen statt, von dem die allgemeine Öffentlichkeit ausgeschlossen war. Manche Aussagen erwecken den Anschein, als hätte sie sich alleine von einem Ort zum nächsten, etwa um jemanden zu besuchen oder ins Hamam zu gehen [AK u.a. 122, 137], begeben. Allerdings ist dieser Eindruck wohl eher der Berichterstattung geschuldet, denn sie bewegte sich wahrscheinlich zumeist in einer Kutsche voran, so dass sei vielleicht ohne direkte Begleitung, wohl aber mit einem Kutscher bzw. mit weiblichen Bediensteten unterwegs gewesen sein muss [AK z.B. 125] – zumal sie in anderen Einträgen wiederum ihre Begleitungen erwähnt: Sie wurde von Bediensteten begleitet [AK 162], von anderen Frauen – etwa zu anderen Haushalten, in den Basar oder zum Pilgern – [AK 124, 136, 140, 158] oder erhielt aus Unkenntnis über den Weg eine ortsansässige Begleitung. [AK 124f., 162] Ihr ursprünglicher Gastgeber Ḥaẓrat Wallā begleitete sie ebenfalls, oftmals zu entfernteren Zielen wie dem Schrein von Schah ʿAbd al-ʿAzīm oder nach Ṭarašt. [AK 134, 136] Die Mobilität ʿAlaviyya Kirmānīs während ihres Aufenthaltes in Teheran gründet hauptsächlich – neben kurzen Pilgerfahrten – auf die Besuche anderer Haushalte und die erwähnten Hilfstätigkeiten, die sie beispielsweise bei Hochzeitsvorbereitungen vornimmt.

Raum

Ihre Reisebeschreibung und vor allem die Details in den Einträgen über Teheran geben Einblicke in die Konstruktion und Nutzung von Räumen in ʿAlaviyya Kirmānīs gesellschaftlichem Umfeld. Im Folgenden soll zunächst auf die Situation in Teheran eingegangen werden, bevor der Reisekontext erörtert wird.

Die in Teheran beschriebenen Räume waren in der Regel exklusiv Frauen vorbehalten oder unterlagen Regularien, die Ausnahmen von dieser Exklusivität gewährten. Dazu gehören etwa der Harem, das Hamam, die Moschee sowie grundsätzlich Zusammenkünfte von Frauen in mehr oder weniger geschlossenen homosozialen Räumen wie bei Hochzeitsfeiern oder rein weiblich besuchte *taʿziyas*. Diese Räume sind als klare Knotenpunkte für Kontakte und Netzwerke von Frauen zu sehen und bargen ein hohes Maß an zunächst einmal homosozialer, weiblicher Interaktion und Handlungsoptionen. So war es durchaus möglich, im *andarūn* auf Europäerinnen zu treffen, die bei den Prinzessinnen – wie im Falle von Anīs ad-Daula beschrieben – zu Besuch waren [AK 141] oder an Feierlichkeiten des Herrscherhauses teilnahmen. [AK 172] Inneriranische Netzwerke konnten zu den Feierlichkeiten ebenfalls etabliert und gepflegt werden, wenn

etwa die Prinzessinnen ihre Freundinnen und weiblichen Verwandten einluden. Dies beschreibt die Autorin u.a. anlässlich der *taʿzia*, die in diesem Fall im Garten des Āqābāšīs, dem Hüter des Ḥarams, stattfand [AK 186]. Auch die vielen Verlobungs- und Hochzeitsfeierlichkeiten boten Möglichkeiten und Austausch innerhalb dieser vornehmlich homosozialen, weiblichen Räume der Haushalte bzw. des Harems, so dass sich hieran aufzeigen lässt, dass eine weibliche Öffentlichkeit innerhalb dieser Sphären bestand.

Die Annahme, dass Frauen eines Harems in Seklusion[1440] lebten oder zumindest streng segregiert, wird in einer Vielzahl an Studien entkräftet.[1441] Auch im qajarischen Kontext wurde das ideale Konzept dieser Abgrenzung von „privatem", homosozialem weiblichem Raum des *andarūns* und dem „öffentlichen" Raum außerhalb dieser exklusiven Sphäre, wie anhand ʿAlaviyya Kirmānī Beschreibungen aufzuzeigen ist, bei Weitem nicht statisch eingehalten. Die genannten Räume waren nicht unbedingt rein homosozial und in strikter Abgrenzung zu heterosozialen Räumen, denn die theoretischen Grenzen waren je nach Kontext und sozialen Beziehungskonstellationen permeabel. Die Grenzen des Harems waren nach unterschiedlichen Kriterien durchlässig, und Frauen verließen diesen exklusiven Raum zu unterschiedlichen Anlässen. Die Beanspruchung beider Räume war unter anderen Aspekten vom sozialen Geschlecht, von sozialem Status sowie der Funktion der jeweiligen Person abhängig. So hatten durchaus *nā-maḥram*, also Männer, die diese Frauen theoretisch hätten heiraten können, Zugang zum Harem. Zu dieser Personengruppe gehörten nicht nur entferntere männliche Verwandte, sondern auch Ärzte.[1442] Während ʿAlaviyya Kirmānīs Aufenthaltes wurden sowohl iranische als auch europäische Ärzte gerufen, als beispielsweise Tāğ as-Salṭana an Halsschmerzen litt und behandelt werden sollte [AK 140], oder Azad as-Salṭana starke Blutungen aufwies und vom Schah ein Ärzteteam geschickt wurde. [AK 144] Es ist auch anzunehmen, dass Dienstleister wie Handwerker und Lieferanten in den *andarūn* kamen. [AK 140]

[1440] In der vorliegenden Arbeit wird dieser eingedeutschte Begriff (engl. *seclusion*) für die Abgeschiedenheit der
Frauen im privaten Raum, d.h. den Ausschluss von Frauen aus der Öffentlichkeit benutzt. Es ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff Geschlechtertrennung, der einen Ausschluss nicht zwangsweise beinhaltet, sondern
lediglich die Trennung der Geschlechter, gleich auf welche gesellschaftlichen Räume er sich bezieht, bezeichnet.

[1441] Siehe Forschungsstand Kapitel 2.

[1442] Siehe auch das Beispiel Dr. Fevrier in Kapitel 5.

Inwieweit sie jedoch tatsächlich Kontakt zu den Frauen hatten und interagierten, geht aus dieser Quelle nicht hervor, ist jedoch anderweitig belegt.[1443]

Der Schah hatte eine besondere Stellung inne, die man als nationalen *maḥram* bezeichnen kann, in dem Sinne, dass sich Frauen landesweit vor ihm zeigten (oder zeigen mussten). Hierzu gibt es im Bericht der Kirmānerin verschiedene Beispiele, die teils im Rahmen von Kapitel 7.2[1444] bereits angesprochen wurden. Er spazierte in Räumen umher, in denen fremde Frauen saßen [AK 172], begutachtete Mädchen als potentielle Heiratskandidatinnen [AK 135] und ließ junge Frauen kommen, um sie zu fotografieren. [AK 186] Das Konzept des *maḥram* scheint hier im klassischen Sinne nicht zu gelten. Es hat vielmehr den Anschein eines erweiterten Konzepts dieser Beziehungskonstruktion. Der Schah erscheint als Patriarch, der seinen Frauen zwar immer ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit schenkte, jedoch, wie bekannt, auch ganz klare Favoritinnen hatte. Als Herrscher hatte er die Funktion eines universellen *maḥrams*, was mit dem Bild vom Landesvater, Vater der Nation einhergeht.[1445] Diese Funktion bezieht sich auch auf die Geschlechterbeziehungen, denn er hatte Zugang zu den Räumen, über den sonst im idealen Konzept nur der tatsächliche *maḥram* verfügt. Demnach war es ihm ohne Weiteres möglich, die in weiten Kreisen geltende soziale Normen und Praxis der Geschlechtertrennung zu überschreiten und Zugang zu den Zirkeln der Frauen anderer Männer zu haben. [neben den genannten Stellen ebenfalls AK 122]

Wie anhand des Berichtes von Sakīna Sulṭan noch eingehender besprochen werden kann, gab es im Umfeld (zumindest) der royalen Frauen Räume, die ausschließlich für sie reserviert und somit zum „erweiterten *andarūn*" wurden. Diese Räume, u.a. Hamams, wurden dann als *qurq* (reserviert, privat) deklariert.[1446] ʿAlaviyya Kirmānī erlebte dies am Hof, als sie wieder einmal im *andarūn* war und das Diwān Ḫāna[1447] samt Museum für sie und einige andere Frauen reserviert wurde, damit sie sich dort exklusiv aufhalten

[1443] Siehe Kapitel 5.
[1444] Während es in Kapitel 7.2 um die Meinung der Autorin ging, steht hier die Rolle des Schahs als *maḥram* und in Bezug auf Geschlechtersegregation im Fokus.
[1445] Michael Camron Amin sieht das Konzept *maḥram* symbolisch in Riżā Šāh Pahlavī (1878-1944) als großen (Landes)Vater fortgeführt und zieht somit ebenfalls einen Vergleich zwischen diesem Konzept und dem Bild vom Herrscher als Vater oder Vormund. Vgl. Amin 2002: 92.
[1446] Ohne das Konzept *qurq* zu benennen, beobachtet auch Pourtavaf anhand eines Berichts des ersten amerikanischen Botschafters in Teheran, dass „öffentliche Räume" verboten wurden, wenn sich Frauen des königlichen Harems dort aufhielten. Vgl. Pourtavaf 2017: 68f.
[1447] Regierungsräumlichkeiten, in denen Zivilprozesse stattfanden, die Bevölkerung Petitionen vorlegen konnten etc. Vgl. Amanat 1997: 132.

konnten. Nach dem Besuch im Museum und einem Spaziergang in der Gartenanlage des Diwān Ḫāna, mussten die Frauen diesen Ort wieder verlassen, weil er wieder einem breiteren, öffentlichen Publikum zugänglich gemacht werden sollte. Die Aufforderung zu gehen beschreibt sie wie folgt: „Bis ġurūb (Sonnenuntergang) gingen wir spazieren. […] Danach riefen sie: ‚Hey, reserviert, hey, reserviert!' Alle gingen in ihre Häuser." [AK 137f., 143] Ob die Räume auf Wunsch der Frauen reserviert wurden, bleibt unklar. An anderer Stelle jedoch, als sie wieder ins Museum und das Diwān Ḫāna gingen, erklärt die Autorin, dass sie sich dort aufhielten, weil der Schah verreist war und deshalb zu dieser Zeit das Museum nicht besuchte. [AK 163] Es wurde demnach „qurq". Anzunehmen ist aufgrund dieser Erklärung, dass in vielen Fällen die Präsenz des Schahs einen Raum zur Öffentlichkeit werden ließ und die Frauen dort nicht gesehen werden sollten.

Doch nicht jeder zunächst einmal öffentliche Raum wurde für die Frauen des Hofes zum privaten Raum erklärt. Eines Tages erlebt die Autorin, wie der Schah mit einigen seiner Frauen im Basar nahe der Sipahsalār Moschee spazieren geht. Während die Frauen dort herumalberten, glitten ihnen die Tschadors von ihren Köpfen, so dass die Köpfe, wie ʿAlaviyya Kirmānī zu ihrem Schrecken beobachtet, vor den Augen der Männer – gemeint sind hier die weiteren Basarbesucher und/oder Ladeninhaber – entblößt wurden [pers. *čādurhā az saršān mi-burdand*]. Der Schah lachte daraufhin nur. [AK 136] Diese Passage offenbart, dass natürlich bestimmte Räume, wahrscheinlich der öffentliche Raum außerhalb des Palastes, nicht geräumt wurden, sobald die Frauen des *andarūn* ihn betraten. Dieses Beispiel zeigt zudem, dass die Nutzung von Räumen eng mit der Thematik der Verschleierung von Frauen verbunden ist. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass Frauen aus diesen gehobenen gesellschaftlichen Kreisen den öffentlichen Raum vollverschleiert betraten, d.h. in das Ganzkörpergewand, den Tschador, gehüllt und mit einem Gesichtsschleier bedeckt. Trotz der Normalität dieser Kleiderordnung thematisiert ʿAlaviyya Kirmānī die Verschleierung, vielmehr den Tschador, zu einigen Anlässen. Drei Passagen erwähnen explizit, dass die Frauen, als sie einen Ort verließen, um zu einem anderen zu gehen, keinen Tschador überzogen. Diese Ortswechsel fanden innerhalb des Palastareals – nicht zwangsläufig innerhalb des *andarūns* – statt. Sie gingen vom Garten der Prinzessin zum Garten von Nāyib as-Salṭana (pers., Vizeregent), wo ein Fest zu Ehren Fāṭimas stattfand und zogen für diesen Weg keinen Tschador über. [AK 122] Ein weiteres Kleidungsstück, das sie erwähnt, ist die Pumphose, die scheinbar zur gängigen Kleiderordnung gehörte, denn ʿAlaviyya Kirmānī

schreibt, dass beides nicht getragen wurde. [AK 170] Ein anderes Mal fand eine *taʿziya* im Hofgarten von Itiʾmad Ḫāğğībāšī statt, wo sie ebenfalls ohne Tschador hingingen und ihn dort auch scheinbar nicht tragen. [AK 134] Bei anderer Gelegenheit sind die Frauen aus dem *andarūn* im Rahmen von Hochzeitsfeierlichkeiten in einem Anwesen außerhalb des *andarūns*/Palastes bei ʿAzīz ad-Daula, der Schwester von Nāṣir ad-Dīn Šāh, eingeladen. Für den Weg dorthin zogen sie sich den Tschador über, legten ihn bei Ankunft in den Räumlichkeiten der Frauen ab und schminkten sich. [AK 174] Wie im Falle der Basarszene und den rutschenden Kopftüchern der Frauen des Schahs erwähnt die Autorin auch, wenn versehentlich die Normen verletzt wurden. So auch während einer Kutschfahrt, bei der eine Braut, die an Krämpfen litt, in ihr neues Zuhause überführt wurde. Aufgrund der ganzen Anstrengung glitten auch hier die Tücher hinunter, so dass sie und ihre Begleitung ohne Verschleierung am Ziel eintrafen. [AK 180]

Die beiden letzten Erwähnungen thematisieren das Tragen von Tschador und Pumphose. Im ersten Fall wird ʿAlaviyya Kirmānī vor Verlassen des Hauses aufgefordert, ihren Tschador und die Pumphose anzuziehen. Einen Tag später verlässt sie in einer Kutsche wieder das Haus und erklärt, dass sie Tschador und Pumphose mitnahm. [AK 117f.]

Wenngleich das Verschleiern in gewisser Form normiert war, thematisiert die Autorin die Kleiderordnung in bestimmten Situationen, die mit verschiedenen Räumen verbunden sind. Die drei Momente, wo der Tschador übergeworfen wurde, gehören zu den Situationen, die sie eigentlich gewohnt gewesen sein muss, d.h. jedes Mal, wenn sie die Straße und somit den öffentlichen Raum betritt. Zudem wird das Anlegen der Verschleierung nicht mit jedem Mal, wenn sie es tat, erwähnt. Das Weglassen des Tschadors jedoch, wenn es von Hof zu Hof ging, erschien ihr bemerkenswert. Sie vermittelt ihren Lesern hier nochmals Eindrücke aus einer nicht allen zugänglichen Welt und die dort herrschenden Regeln und Gepflogenheiten. Für die Autorin musste es ebenfalls außergewöhnlich gewesen sein. Möglicherweise sah sie den Weg nicht als Teil des *andarūns*, die Frauen des Schahs jedoch schon. Der Tschador, bzw. sein Fehlen, erscheint demnach als Indikator für die soziale Bedeutung eines Raumes, wie er von der Gesellschaft wahrgenommen wird.

Während die Verschleierung als eine Art „tragbare Privatheit", die Schutz gewährt, Ruf und Status[1448] wahrt, Frauen ermöglichte, in den öffentlichen, heterosozialen Raum zu treten, konnten Frauen aus ihrem homosozialen Raum heraus als Beobachterinnen den

[1448] Siehe hierzu Papanek (1982: 190).

heterosozialen bzw. homosozialen, öffentlichen Raum der Männer einsehen, ohne selbst gesehen zu werden. ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht illustriert dies an zwei Beispielen. Die Frauen des Schahs saßen während des *taʿziyas* hinter Wabenfenstern, können demnach nicht gesehen werden, jedoch nach draußen schauen. [AK 186] Ein anderes Mal beobachtet die Autorin gemeinsam mit anderen Frauen hinter einer Mauer auf dem Dach sitzend einen Hochzeitszug, der durch die Straßen lief.[1449] [AK 147]

Während es für den Teheraner Kontext bzw. die räumliche Realität von Frauen des königlichen *andarūns* Hinweise in dieser und auch anderen Quellen gibt, sind die drei Reiseberichte exklusiv und bislang einzigartig in ihrer Beschreibung von Räumen und Interaktionen im Reisekontext. Wie die anderen Reisenden auch, hielt sich ʿAlaviyya Kirmānī unterwegs in verschiedenen Räumen auf. Anders als im sesshaften Kontext jedoch verwischen auf Reisen die (normativen) Grenzen zwischen den Räumen in größerem Umfang. Zelte sind dafür ein geeignetes Beispiel, da die physische Abgrenzung allein aufgrund ihrer Beschaffenheit auf ein Minimum reduziert wurde. Zudem wurden die Zelte, wie ʿAlaviyya Kirmānī es beschreibt, unmittelbar Wand an Wand (*band bih band*) aufgebaut. [AK 68, 79f.] Neben den Bedingungen in den Unterkünften bargen für die Reisende auch die Transportmittel wie Sänften und Schiffe besondere Umstände vor allem mit Blick auf die Geschlechtertrennung. Auf dem Schiff blieb ʿAlaviyya Kirmānī die gesamte Strecke gemeinsam mit den anderen Mitreisenden an Deck – auch um dort zu nächtigen. „Wir ließen uns an einem schönen, kühlen Platz nieder" [AK 46]; „aber wir kamen alle an Deck, um uns dort niederzulassen. Es war ein guter Platz." [AK 47] Sie campierten in der Nähe des Kapitäns, so dass sie über einen Übersetzer gemeinsam mit Sarkār Ḫān und anderen Mitreisenden den Geschichten des Kapitäns lauschen konnte. [AK 50] Dass es sich jedoch generell für Frauen nicht schickte, gemeinsam mit Männern an Deck zu bleiben, wurde in Bombay deutlich, als sie im Hafen über Nacht an Deck bleiben wollte, es ihr jedoch untersagt wurde, weil es ihrem Ruf schade … unter all den Männern. [AK 52]
Ihr Transportmittel (pers. *kaǧāwa*) über Land teilte sie sich zunächst mit ihren Reisebegleitern Sarkār Ḫān und seiner Frau. Nachdem diese verstarb, setzte ʿAlaviyya Kirmānī die Reise mit Sarkār Ḫān alleine fort, was ihr sichtlich unangenehm war. [AK 73]

[1449] Leila Pourtavaf beschreibt Šams al-Imāra, ein von Haremsmitgliedern bewohntes Gebäude, als einen Ort, der es den Frauen von innen heraus, d.h. ungesehen, ermöglichte, einen Blick auf die Stadtszenen außerhalb des Palastes zu werfen. Vgl. Pourtavaf 2017: 52f.

Hin und wieder sah sie sich ebenfalls mit vielen anderen Leuten auf engem Raum, als sie beispielsweise in Kāẓimayn einen Planwagen bestieg, in dem ca. 70 Personen transportiert wurden. [AK 97]

Interaktion, Handlungsfähigkeit und Spielraum

Die Interaktion sowie Handlungsfähigkeit zwischen ʿAlaviyya Kirmānī und Personen, die ihr auf Reisen begegnen oder mit denen sie reist, sind allein deshalb häufig im Text zu finden, weil sie, wie weiter oben bereits ausführlich thematisiert, nicht zuletzt ab der Loslösung von Sarkār Ḫān alleine reiste und sich selbst organisieren musste. Wie aufgezeigt, focht sie dabei viele Kämpfe aus. Interaktionen fanden indes auch statt, bevor sie Sarkār Ḫān verließ. Beispiele hierfür sind jene mit Organisatoren bzw. durchführenden Kräften der Reise, wie etwa den Kameltreibern, mit denen sie zwangsläufig in engem Kontakt stand. [u.a. AK 67] Hin und wieder war sie auch auf die Hilfe Fremder angewiesen, weil ihre Mitreisenden untätig blieben. In der Nähe von Mekka erzählt sie, dass sie der Arbeit des arabischen Maultiertreibers ausgeliefert war und wegen seines heftigen Umgangs mit dem Tier zu Boden fiel. Niemand half ihr in diesem Moment, bis der Treiber ihr befahl aufzusitzen und sie beschimpfte. Schließlich kam ein Mann aus Isfahan, sprach mit dem Treiber, kümmerte sich um sie und begleitete sie, bis sie wieder bei Sarkār Ḫān angelangt war. [AK 66] Nachdem sie sich von Sarkār Ḫān losgesagt hatte, musste sie mit verschiedenen Männern interagieren, weil sie nach finanzieller Hilfe suchte. Selbstverständlich lassen sich viele Begegnungen mit fremden Frauen wie den Gattinnen der Unterkünfte oder anderen finden.

Wie erwähnt lässt sich anhand von Handlungsspielraum und Interaktion auch auf die Autorität der agierenden Person schließen. Auffällig die Autorität ʿAlaviyya Kirmānīs betreffend ist der Unterschied zwischen der Zeit, in der sie auf Reisen ist, und ihrer Zeit in Teheran. Während sie als allein reisende Frau kaum Autorität hat, obwohl sie ständig gezwungen war, selbst zu (inter)agieren und sich zu organisieren, erscheint sie zumindest in den Frauenzirkeln im Umkreis des Hofes ein gewisses Maß an Autorität zu besitzen und wurde von einer Vielzahl von Leuten für unterschiedliche Aufgaben und Unterstützung herangezogen.

Unterwegs zeigte sich vor allem anhand des Verhaltens der Bediensteten, dass sie wahrscheinlich aufgrund ihres Status als allein reisende Frau über eine geringe Autorität

verfügte. An der Grenze zwischen Irak und Iran klagt die Autorin über das Verhalten Fāṭimas und die Arbeit, die sie ihretwegen hatte. Im Zuge dessen kommt sie auch auf den Diener zu sprechen, der eigentlich für beide Arbeiten erledigen sollte. Mittels eines indirekten Dialogs vermittelt sie ihren Lesern sein unverschämtes Verhalten ihr gegenüber:

> Ich habe keinen zusätzlichen Diener.[1450] Abends und am frühen Morgen wird aufgeladen. Ich stehe auf und mache das Feuer. Ich mache den Samowar an und bereite die Wasserpfeife vor. Fāṭima und der Diener schlafen [noch]. Ich sage dem Diener, dass er diese Arbeit verrichten müsste. Er antwortet, dass ich selbst aufgestanden bin. Er könne nicht selbst aufstehen. Dies ist die Antwort des Dieners. [AK 101]

Der Leser erfährt hier, dass der Diener nicht nur seiner Aufgabe nicht nachkam, sondern auch unverschämt reagierte und ihre Autorität nicht anerkannte, als sie ihn direkt ansprach. Vor allem die Reise von Teheran nach Kirmān lässt erkennen, dass sie als Frau kaum Autorität besaß. Bereits kurz hinter Teheran begann die Misere. Den Treiber, der mit ihr und der Mutter des Āqās reiste, charakterisiert sie als schlecht gelaunt, ständig streitend und fluchend. Sie hatten jedoch keine Wahl, weil sie schon lange, so die Begründung, auf die Möglichkeit abzureisen gewartet hatten. Zu alledem hatte er vor, den Weg über Isfahan zu nehmen. Resigniert fragt sie sich, welches Elend er ihnen bescheren würde. [AK 196] Etwas später fehlen ihr die Worte zu diesem Treiber. Es sei eine *kağāwa* ohne Kağāwaführung, er mache seine Arbeit nicht oder nur schlecht. Wenig später beleidigte er sie gar: „Wessen Esel sind Sie?[1451] Was haben Sie zu tun?“. [AK 197] In Qum kehrte sie wieder im Haus von Āqā Mīrzā Hādī ein, der schließlich die Verantwortung in die Hand nahm und den Treiber entließ. Er lasse nicht zu, dass ʿAlaviyya Kirmānī mit diesem Treiber weiterreise und begründete seinen Schritt auch damit, dass sie keinen qualifizierten Diener habe, der sie auf dieser Reise unterstützte. Zwar kostet sie diese Entwicklung mehr, jedoch akzeptierte sie das Einschreiten des Āqās. [AK 198] Diese Einmischung seitens Mīrzā Hādīs weist – unabhängig von seiner Intention – auf zwei Punkte hin: zum einen nahm er ihr als Mann die Handlungshoheit aus der Hand und zum anderen traf er diese Entscheidung scheinbar ohne sie konsultiert zu haben und übernahm die Rolle desjenigen, der sie schützte und für sie sorgte. Die Entlassung des Treibers bedeutete für die Reisende eine Verzögerung ihrer Abfahrt.

[1450] Gemeint ist, dass sie für sich und Fāṭima lediglich einen zur Verfügung hat.
[1451] Dieser Ausdruck bedeutet so viel wie ‚sie sei nichts wert‘.

Der Diener, den sie eingestellt hatten, erwies sich als ein viel größeres Problem, denn er weigerte sich, die Reise mit fortzuführen. ʿAlaviyya Kirmānī beschreibt ausführlich die Mühen, den Diener zu fassen: sowohl der Treiber als auch die Mutter des Āqās wurden nach ihm geschickt, denn die Zeit drängte, da alle anderen schon aufgebrochen waren. Die Autorin selbst ging ihn danach suchen und bemerkte, dass er vor ihr wegrannte. Schließlich übermittelte ein Krämer ihnen die Aussage des Dieners: „Ich kann nicht mit einer Frau reisen. Ich werde nicht mitkommen." [AK 196] Noch eklatanter als für sich genommen wirkt seine Haltung vor dem Hintergrund, dass es sich nicht um irgendeinen Diener handelte, wie die Autorin weiter ausführt, sondern um einen langjährigen Bediensteten eines ihrer Verwandten, also um einen Kirmāner, der ihr zu ihrer Unterstützung mit auf den Weg gegeben wurde. Fluchend gibt sie ihre Antwort an ihn wieder: „Wenn du gehen wolltest – wärst du besser gestern bei Šāh ʿAbd al-ʿAẓīm gegangen, damit ich hätte über einen [anderen] Diener nachdenken können." [AK 196] Der Vorfall zeigt deutlich, dass ʿAlaviyya Kirmānīs Autorität als Frau von diesem Diener offensichtlich nicht akzeptiert wurde, trotz der persönlichen Verbindung und der Aufgabe des Dieners seitens seines eigentlichen Arbeitgebers, die Autorin zu unterstützen.

Ein anderer Diener, der ihr von Bekannten aus Kirmān in Qum mitgeschickt wurde, weigerte sich weiter zu arbeiten, wenn er keinen höheren Lohn bekäme. Diese Forderung begründete er damit, dass er zu Fuß gehen müsse, während andere ritten. Die Befindlichkeiten, Beschwerden und Nörgeleien der Diener kommentiert sie wie folgt: „Jeder sieht, dass er sich [mit seinem Anteil] nicht begnügt." [AK 200]

Zwischen Yazd und Kirmān, kurz vor Ende ihrer Reise, beschwert sich ʿAlaviyya Kirmānī wieder einmal über einen Angestellten, weil auch er seinen Pflichten nicht nachkam. Wieder war es ein Mann aus ihrer Heimat Kirmān. Er kümmere sich zuerst um seine Belange und dann erst um ihre und antwortete, wenn sie ihn auffordert etwas zu tun, er könne dies nicht, sie solle es selbst erledigen. Sie hält fest, dass ihr dieser Treiber vertrauenswürdig schien, da er offenbar in der Heimat für einige Zeit in ihrem Dienst gewesen war. Sie räumt weiter ein, sich scheinbar getäuscht zu haben. [AK 205] Zwischen Kāšān und Ardistān geriet sie, als sie sich in einer Moschee zur Rast niederließen, mit einem Geistlichen (pers. *āḫūnd*) in Konflikt, der mit seinen Koranschülern in die Moschee kam. Weil sie aufgrund der Rezitation nicht schlafen konnte, bat sie ihn, wieder zu gehen. Als er dafür Geld verlangte und sie dem nicht nachkam, ordnete er seinen Schülern an, noch lauter zu lesen. [AK 201]

Selbstbewusstsein allerdings demonstriert sie in ihrem rekonstruierten Dialog mit dem Ḥaǧǧī in Kirmānšāh, den sie um einen Kredit bittet. Weil der Mann sie hinhielt, forderte sie in einem direkten Gespräch, sie nicht anzulügen, sondern einfach eine klare Antwort zu geben. [AK 106]

Ihr Bericht aus Teheran zeichnet ein anderes Bild, denn in diesem Umfeld wurde sie – so legen es ihre Ausführungen nahe – geschätzt und genoss eine gewisse Form der Autorität. Eine Hauptfunktion, die ihr zukam, war die der Heiratsvermittlerin und Organisatorin von Hochzeiten innerhalb der gehobenen Kreise – sie war sogar maßgeblich an der Vorbereitung und der Hochzeit von Tāǧ as-Salṭana, der neunjährigen Tochter von Nāṣir ad-Dīn Šāh, beteiligt. Diese Funktion und damit ihre Autorität war auf zwei wesentliche Merkmale ihrer Identität zurückzuführen: ihr Alter und ihr Status als (gerade zurückgekehrte) Mekkapilgerin – Ḥaǧǧiyya.[1452] Besonders letzterer Aspekt ließ sie zu einer sehr gern gesehenen Person werden, denn ihre Hand sei – so die Annahme – gesegnet. So kam ihr beispielsweise die ehrenvolle Aufgabe zu, den Schleier der Braut Nīmtāǧ Ḫānum, der Tochter ihres Gastgebers, vom Gesicht zu nehmen und eine Blume aus Diamanten auf dem Kopf der Braut zu befestigen. [AK 122] Während der Vorbereitung der Braut Tāǧ as-Salṭana, nahm sie die Braut und ging mit ihr ins Hamam, um sie dort zu präparieren und ihr, wie in ihrer Erzählung explizit genannt, die Haare zu flechten. Diese Aufgabe wurde ihr wieder mit der Begründung zu Teil, dass ihre Hand Glück bringe. [AK 127]
Neben diesen besonderen Aufgaben erledigte sie als Vermittlerin [AK 150, 181, 193] und Organisatorin, wenn auch nicht unbedingt federführend, alle Angelegenheiten von der Auswahl der Ehepartner über das Verfassen der Einladungen [AK 164] und die Herstellung der Kleidung und Brautgaben sowie deren Vermittlung [AK 122, 126, 140f.] bis hin zur Bewirtung der Gäste [AK 122] während der verschiedenen Feierlichkeiten. Ihre Verantwortlichkeit deckte dabei Hochzeiten größter gesellschaftlicher Dimensionen, wie diejenige der Tochter des Schahs bis hin zur Vermählung einer Waise, deren „Mutterrolle“ sie übernehmen sollte.[1453] [AK 143] Ihre Tätigkeit brachte zudem eine Reihe unterschiedlicher Interaktionen mit sich, die sich weder ausschließlich auf Frauen

[1452] Bachtin (2015) geht ebenfalls davon aus, dass ihr Status als Ḥaǧǧiyya eine wichtige Rolle spielte: 999, wie auch Bachtin (2023: 178).
[1453] Bachtin erwähnt hier zurecht, dass sie dadurch einerseits ihren Status nutzt, um diesem Mädchen den Weg als verheiratete Frau zu ebnen, um ein akzeptierter Teil der Gesellschaft zu sein, andererseits jedoch dadurch patriarchale Strukturen unterstützt. Vgl. Bachtin 2015: 999.

beschränkten noch auf die ihr wohl bekannten oder mit ihr verwandten Männer. Vor allem sticht hier die Gruppe von Dienstleistern hervor, die sie im Zuge ihrer Arbeit konsultierte bzw. zu denen sie Kontakt hatte, wie etwa Ladeninhaber im Basar [AK 149] oder Handwerker, die nach Hause kamen. [AK 147] ʿAlaviyya Kirmānī berichtet beispielsweise von einem Schneider, den sie zu sich rief. Er instruierte sie an der Nähmaschine, und sie wiederum unterrichtete die Prinzessin darin. [AK 177] Auch Einkäufe und Aufträge, die im Basar getätigt wurden, wurden zu ihr gebracht und sie nahm sie mit in den *andarūn*.[1454] [AK 167] In diesen Beispielen fungierte ʿAlaviyya Kirmānī als ältere Frau als Mittlerin. Außerdem lassen diese Beispiele schlussfolgern, dass der soziale Status in diesen Interaktionen ebenfalls eine Rolle spielte, denn im Gegensatz zu den Frauen im *andarūn* war sie nicht nur älter, sondern gehörte auch nicht zum königlichen Harem, d.h. sie war Schnittstelle zwischen dem *birūn* und dem *andarūn*, zwischen den königlichen Frauen und Dienstleistern.

8.3 Sakīna Sulṭān Iṣfahānī Kūčik Vaqār ad-Daula

Reisen und Mobilität

Wie auch im Fall von ʿAlaviyya Kirmānī beeinflussten die Zusammensetzung ihrer Reisegruppe und ihr Netzwerk Sakīna Sulṭāns Art zu Reisen sowie den Modus ihrer Mobilität. Darüberhinaus thematisiert der Bericht Sakīna Sulṭāns zwei interessante Aspekte, die in den anderen beiden Texten, wenn überhaupt, nur marginal Erwähnung finden: Die Autorin schreibt zum einen von der Erlaubnis, auf Reisen gehen zu können und wirft damit ganz konkret Fragen über selbstbestimmte Mobilität auf. Zum anderen erzählt sie von vorherigen Reisen und Ausflügen, was einen außertextlichen Ausblick auf ihre Mobilität erlaubt. Dies tat ʿAṣmat as-Salṭana zwar auch, allerdings in weitaus geringerem Maße.

Die Zusammensetzung ihrer Reisegruppe - vor allem durch die Begleitung ihres Bruders – wirkte sich auf ihre Mobilität aus, sowohl begünstigend als auch hemmend, also mit positiven wie auch negativen Konsequenzen für ihre Reisemodalitäten.

[1454] Pourtavaf geht alleine auf geographischer und architektonischer Grundlage davon aus, dass es konkrete Verbindungen zwischen Basar und Harem gab. Vgl. Pourtavaf 2017: 56. Im Fall von ʿAlaviyya Kirmānī kann diese Beobachtung durch ihre Interaktion und ihre Rolle als Mittlerin untermauert werden.

Sakīna Sulṭān hatte einige weibliche Mitreisende in ihrem näheren Umfeld, jedoch finden diese – anders als im Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī – kaum Erwähnung, woraus sich schließen lässt, dass deren Bedeutung eine andere, ggf. sogar sekundäre, war. Zu Beginn erfährt der Leser, dass zwei Frauen zu ihrer unmittelbaren Reisegruppe gehörten: Sayyida Ḫānum und Māhruḫ. [SaS 30][1455]. Lediglich an einer Stelle erwähnt Sakīna Sulṭān, dass sie auf eine weibliche Mitreisende angewiesen war. Während der Schifffahrt nach Jidda auf Höhe der Stadt Suez stellte sie fest, dass es an Deck nur ein Hamam ohne Wasser gab. Sie trug den Bediensteten auf, heißes Wasser mit einem Samowar zu produzieren und ließ sich bei der Wasserzugabe von Ḥaǧǧiyya Ḫānum Ḫurasānī helfen. In diesem Punkt benötigte sie die Unterstützung einer Frau, denn diese Aufgabe konnte freilich auch nicht ihr Bruder übernehmen. [SaS 87] Auch als sie nach der Pilgerfahrt auf dem Weg zurück in den Irak krank wurde, erfuhr sie die Unterstützung von mitreisenden Frauen, die sie umsorgten und sie kontinuierlich besuchten. [SaS 110f.] Jedoch ist die Präsenz dieser Frauen eher den gesellschaftlichen Gepflogenheiten und der freundschaftlichen oder gemeinschaftlichen Situation während der Reise zuzuschreiben, als einer Notwendigkeit bzw. Angewiesenheit seitens der Kranken. Im Zweifelsfall hätte sie ihren Bruder, der sie umsorgen und sie pflegen könnte – wiederum ein Vorteil gegenüber ʿAlaviyya Kirmānī, die immer wieder klagt, niemanden zu haben und die tatsächlich auf ihre weiblichen Reisebekanntschaften angewiesen war.

Nichtsdestotrotz finden immer wieder Frauen Erwähnung, mit denen sie während der Reise Kontakt hatte und die sich entweder an den Aufenthaltsorten befanden oder Teil der erweiterten Reisegruppe waren. Zwar erfahren wir nichts über Wegbegleiterinnen, die an einer Stelle die Gruppe verließen und einen anderen Weg einschlugen, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass ihre Kontakte fluktuierten.

Der wichtigste Faktor, der ihre Art zu reisen und ihre Mobilität maßgeblich, allerdings auch ambivalent beeinflusste, war ihr Bruder und somit ihr *maḥram*. Durch seine Präsenz erfuhr sie eine sehr privilegierte Form des Reisens, denn er übernahm einen Großteil der organisatorischen Aufgaben. Zwar verwaltete sie die Finanzen, wie an verschiedenen Stellen deutlich wird, jedoch war es schlussendlich ihr Bruder, der von ihr mit Geld ausgestattet wurde, um Erledigungen zu tätigen [SaS 32]. Sie schickte ihn außerdem, eine Unterkunft zu besorgen [SaS 92], eine ihrer Freundinnen Šams ad-Daula, die ebenfalls in Mekka sein sollte, zu suchen [SaS 97], oder um mit dem vermeintlich geldgierigen

[1455] Weitere Erwähnung finden diese beiden Frauen auf Seite 119 [SaS].

Personal über den Lohn zu verhandeln [SaS 132]. Diese Aufgabenverteilung unter den Geschwistern entsprach dem klassischen Muster von Geschlechterrollen, denn während sie innerhalb ihres privaten Bereichs beispielsweise die Hoheit über die Finanzen hatte, war er die in der Öffentlichkeit agierende Kraft, was ihr einerseits einen vergleichsweise komfortablen Reisealltag bescherte, jedoch auch zu ihrer Immobilität beitrug. Das Glück, ihn als Reisebegleiter zu haben und nicht alleine unterwegs sein zu müssen, drückt sie aus, wenn sie von einem möglichen Tod während der Reise spricht – ein Thema, was ganz eindrücklich auch immer wieder ʿAlaviyya Kirmānī beschäftigte, wodurch sich nochmals deutlich zeigt, welch hohes Risiko diese Reise barg. Sakīna Sulṭān stellt ihren Bruder als große Unterstützung in all ihren Reisebelangen dar und war offenbar beruhigt, ihn bei sich zu haben, da er für sie im Zweifelsfall ihr Totengebet sprechen und sie in Medina beerdigen könnte. [SaS 105] Ab ihrem Aufenthalt in Burūğird, nach ihrer Rückkehr in den Iran, wurde ihr Bruder als Begleitung von ihrem Ehemann und Neffen abgelöst, da er frühzeitig zu seiner Familie nach Teheran reisen wollte. Von dort an, bis kurz vor Teheran, war Muʿtaṣim al-Mulk Teil ihrer Reisegruppe und der Neffe ihr Begleiter, der sich in ihrer Nähe aufhielt.

Ihre klassisch praktizierte Geschlechterrollenaufteilung war einerseits positiv im Sinne von Sicherheitsüberlegungen und erleichterten Reisebedingungen. Sie war andererseits von Nachteil für ihre alltägliche bzw. selbstbestimmte Mobilität, wie an einigen Stellen deutlich wird. So merkt sie ihren Wunsch an, zum Basar gehen zu wollen,[1456] allerdings ginge dies aus zwei Gründen nicht. Ihr Bruder nähme sie nicht mit auf den Basar und sie spräche kein Arabisch, so dass sie nicht alleine gehen könne. Sie war demnach zumindest in dieser Region auf ihren Bruder und seine Bereitschaft, sie mitzunehmen, angewiesen. [SaS 101] Die Abhängigkeit ihrer Mobilität von der Entscheidung ihres Bruders wurde hinter Miyādīn (heutiges Syrien) allzu deutlich, denn hier mussten die Reisenden sich entschließen, ob sie den Weg über Aleppo oder über Damaskus nehmen wollten. Sakīna Sulṭān wollte nach Damaskus weiterreisen, um dort den schiitischen Schrein der Sayyida Zaynab zu besuchen. Doch, wie sehr sie auch darauf bestand, die Entscheidung ihres Bruders, den anderen Weg einzuschlagen, hatte mehr Gewicht, so dass sie gezwungen war, mit der einen Hälfte der Gruppe nach Aleppo weiter zu ziehen. Ihre Traurigkeit darüber und ihr mangelndes Glück kommentiert sie, sich in patriarchalischen Strukturen

[1456] Auch Raṣūl Ğaʿfariyān greift dieses Beispiel auf. [SaS 18]

befindend: „Die Frau – wie sie auch sei[1457] –, der Mann – wie er auch sei –, die arme Frau ist die Gefangene des Mannes." [SaS 70] Sie erkennt hier die Abhängigkeit von ihrem Bruder bzw. die der Frauen generell von Männern, was für sie bedeutete, dass die Gegenwart ihres Bruders ihr Reisen zwar komfortabler gestaltete, sie jedoch keine Entscheidungsgewalt über die Reise und ihre Organisation betreffenden Punkte hatte. Jedoch setzte sie sich nicht – wie etwa ʿAlaviyya Kirmānī – über diese Konvention der Geschlechterverhältnisse hinweg, sondern ergab sich geradezu fatalistisch ihrer Situation. Dieser Fatalismus und die Abhängigkeit von ihrem Bruder zeigten sich auch in Kāẓimayn. Während sie darauf drängte weiterzuziehen, ließ er sich nicht darauf ein – „Wir diskutierten etwas, aber es brachte nichts." [SaS 131] – und sie blieben noch ein paar Tage länger. Auch hier ergibt sie sich ihrem Schicksal: „Möge Gott die Möglichkeit bereiten zu gehen. Ich Arme, mein Herz hatte es eilig zu gehen [ich bin sehr unruhig wegen der Abreise], [denn] der Āqā[1458] wartet auch in Burūğird." [SaS 131]

Zwei weitere Faktoren wirkten sich auf Sakīna Sulṭāns Art zu Reisen aus, die sich durch alle drei Berichte ziehen: der soziale Status und das Netzwerk.

Im Vergleich zu ʿAlaviyya Kirmānī beispielsweise, die an Zöllen und Quarantänestationen dem üblichen Prozedere und teils Schikanen ausgesetzt war, erging es Sakīna Sulṭān im Grenzgebiet zwischen Iran und Irak in Ḫanāqīn besser. Auch ihre Reisegruppe wurde von den Behörden angehalten, und die Pilger mussten absteigen. Jedoch zog ihr Bruder ein Schreiben eines hohen Würdenträgers [pers. *ʿAtāʾ wizāra*] aus Kirmānšāh, der ein Bekannter des Bruders war, hervor, das jener eigens für den Verantwortlichen in Ḫanāqīn verfasst hatte. Nachdem dieser den Brief gelesen hatte, wies er seine Leute an, ihre Reisegruppe in Ruhe zu lassen. Während sie nun zu ihrer Unterkunft gehen konnten, wurden die anderen Pilger sowie ihr Hab und Gut durchsucht. Produkte wie Tabak wurden ihnen genommen und für eine Schachtel Gaz[1459] aus Isfahan musste ein Mann Strafe zahlen. [SaS 45] Ihr Status und die Beziehungen ihres Bruders waren demnach an offizieller Stelle von Vorteil.

Das Netzwerk, in dem sie sich während ihrer Reise bewegte, ermöglichte ihr in der Regel den Komfort, nicht in öffentlichen Unterkünften absteigen zu müssen, sondern in privaten Häusern unterzukommen. Es erstreckte sich dem Text zufolge geographisch über iranisches Staatsgebiet hinaus und von verwandtschaftlichen Beziehungen [SaS 49] über

[1457] D.h. wie auch immer der Charakter sei.
[1458] Gemeint ist ihr Ehemann.
[1459] Süßigkeitenspezialität aus Isfahan, eine Art weißer Nougat mit Pistazien.

Kontakte von Reisegruppenmitgliedern [SaS 53] bis hin zu offiziellen Empfängen. In Kāẓimayn beispielsweise wurde sie von den Brüdern ihrer Schwägerin empfangen und in ihr Haus mitgenommen. Neben Beherbergung und Verpflegung hatte diese Art des Reisens auch den Vorteil, Teil weiblicher Zirkel vor Ort zu sein und mit den Frauen gemeinsam den Ḥaram oder das Hamam zu besuchen und neue Frauen kennenzulernen. [SaS 49] In Naǧaf werden sie von einem Diener des Schreins namens Ǧanāb-i Āqā-yi Sayyid Hāšim, dem Urenkel eines gewissen Āqā Sayyid Fatḥullāh, empfangen und in eine von ihm ausgesuchte Unterkunft geführt. [SaS 117]

In Kirmānšāh zählten Angehörige ihrer Familie, unter ihnen der Enkel des Onkels ihrer Mutter, zu hochrangigen Persönlichkeiten der Stadt. Auf dem Hinweg konnte sie es noch vermeiden, von ihnen empfangen zu werden, wie sie schreibt. Ihre Ablehnung hatte den Grund, dass sie diesen Leuten, die sie noch nie gesehen, sondern von denen sie nur gehört hatte, angeblich nicht zur Last fallen wollte, was durchaus als *taʿāruf*, eine besondere Form der Höflichkeit, seitens Sakīna Sulṭān verstanden werden kann. Auf ihrer Rückreise ließ sich jedoch offenbar nicht verhindern, dass die Verwandtschaft von ihrer Durchreise erfuhr, sie empfing und zwei Tage bei sich aufnahm. [SaS 135]

Die Kontakte vor Ort konnten auch wichtige Informationsquellen für die Sicherheitslage in der Region sein. Zwischen Kāẓimayn und Naǧaf kam ihnen ein Cousin der Begleiterin Sakīna Sulṭāns, Sayyida Ḫānum, entgegen und warnte sie, hier keine Pause einzulegen, sondern mit ihm mitzukommen. [SaS 53] Auffällig sind auch die Delegationen, die ihr vor allem auf iranischem Territorium nach ihrer Pilgerfahrt entgegenkamen, um sie bis zur nächsten Station zu geleiten. Auch dies zeugt von ihrem Status und den Bemühungen, ihr alle Ehre zuteilwerden zu lassen. [u.a. SaS 137]

Während wir über das Teheraner Netzwerk ʿAlaviyya Kirmānīs durch ihren Aufenthalt in der Hauptstadt erfahren und durch diesen Bericht nachvollziehbar wird, wie sich solch ein Netzwerk, das in ihrem Fall sogar zur Reiseerleichterung beiträgt, erweitern konnte, erfahren wir über Sakīna Sulṭans Netzwerk zu Hause bzw. ihre Verbindungen mit Frauen aus der Elite durch die Erwähnung von Korrespondenzen und Begegnungen auf Reisen. Hieraus geht unter anderem hervor, dass sie Beziehung zur Gattin von ʿAyn ad-Daula, Faḫr as-Salṭana[1460], pflegte, die zunächst in Burūǧird ansässig war, jedoch mit Sakīna Sulṭān gemeinsam in Richtung Teheran reiste. [SaS 143] Im Zuge ihrer Verabschiedung in

[1460] Faḫr as-Salṭana (geb. 1870) war eine der Töchter Mużaffar ad-Dīn Šāhs. Vgl. http://www.qajarpages.org/mozaffareddinchildren.html. Zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Teheran werden einige Namen genannt, die gemäß ihrem dazu genannten Titel (Nawwāba ʿAlliya-yi ʿĀliya (Ḥażrat)) zur königlichen Familie gehören. Darunter sind mutmaßlich Aḫtar as-Salṭānah[1461] und ʿAšraf as-Sulṭānah[1462]. [SaS 28] In Mekka beispielsweise bat sie ihren Bruder, Šams ad-Daula[1463] für sie zu suchen, die sie zur selben Zeit in der Stadt vermutete. [SaS 97] Später in Qum nahe Teheran offenbart sich ein weibliches elitäres Netzwerk, das seinen Knotenpunkt im Ḥaram von Qum hatte. Sakīna Sulṭān trifft dort u.a. auf Tāǧ as-Salṭana[1464]. In den dort arrangierten Runden traf sie auf weitere weibliche Mitglieder der königlichen Familie[1465] und hohe Würdenträger[1466].

Die Netzwerke der Frauen zeugen jedoch nicht nur von einer hochrangigen Exilgemeinde, wie etwa iranische Familien bei den ʿAtabāt im Irak. Die Begegnungen mit Iranern während der Reise deuten auch auf eine bestimmte Gruppe von Iranern hin, deren Wege sich auf den gängigen Routen und an den Knotenpunkten kreuzten.[1467] Dies erfuhr Sakīna Sulṭān etwa auf dem Rückweg über die Arabische Halbinsel, als ihr bekannte Personen, die für den heutigen Leser nicht näher spezifiziert sind, aus einer anderen Karawane sie besuchten und ihr etwas Gesellschaft leisteten. [SaS 109] Ein weiteres Beispiel für Begegnungen während der Reise sind Zufallsbekanntschaften wie auf dem Weg vom Irak zurück in den Iran. Sie unterhielten sich etwas mit ihnen entgegenkommenden Pilgern aus Teheran, von denen sich herausstellte, dass einer unter ihnen der Lehrer der Kinder eines gewissen Nawāb-i Wālā Farmānfarmā war. [SaS 133] Wenn auch Sakīna Sulṭan, anders als ʿAlaviyya Kirmānī, nicht unbedingt auf die Hilfe anderer weiblicher

[1461] Möglicherweise eine *ṣīġa*-Frau von Nāṣir ad-Dīn Šāh. Vgl. http://www.qajarpages.org/nassereddinchildren.html. Zuletzt geprüft am 22.02.2020.

[1462] Möglicherweise eine Tochter Mużaffar ad-Dīn Šāhs. Vgl. http://www.qajarpages.org/mozaffareddinchildren.html. Zuletzt geprüft am 22.02.2020.

[1463] Vermutlich handelt es sich um die Schwester von ʿAyn ad-Daula und *ṣīġa*-Frau von Nāṣir ad-Dīn Šāh. Sie war somit Sakīna Sulṭāns Nebenfrau. Vgl. http://www.qajarwomen.org/en/people/742.html. Zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Abgesehen von dieser Stelle findet sie noch drei Mal Erwähnung im Text: in einem Traum Sakīna Sulṭāns [SaS 49], als es darum geht, kleine Geschenke nach Teheran zu schicken [SaS 140] und zuletzt persönlich mehrmals im Schrein von Qum [SaS 152ff.].

[1464] Im Text spricht Sakīna Sulṭān von einer Zuhra Ḫānum. Es ist zu vermuten, dass es sich dabei um Zuhra Ḫānum Tāǧ as-Salṭana handelt. Vgl. http://www.qajarwomen.org/en/people/92.html. Siehe näher zu dieser Tochter Nāṣir ad-Dīn Šāhs in Kapitel 5.

[1465] Zwar war es nicht möglich, die genannten Frauen im Detail zu identifizieren, jedoch sprechen die Titel, die Sakīna Sulṭān ihnen vor den Namen setzt, für ihren sozialen Status.

[1466] Beispielsweise wurden die Frauen des Oberbefehlshabers (pers. *sipahsālār*) geholt, deren Namen nicht genannt werden.

[1467] Für den Kontext der Europareisen der qajarischen Oberschicht lässt sich eine Exil- und Reiseelite, die sich an viel frequentierten Orten in Europa wie den Metropolen Paris oder Berlin sowie in mondänen Spas und Erholungsorten in Frankreich, der Schweiz oder Italien zusammenfindet, sehr gut belegen. Dies zeigte unter anderem Jasmin Khosravie in zwei Beträgen: Khosravie 2013a; Khosravie 2013b.

Mitreisenden angewiesen war, so macht sie in ihrem Text dennoch deutlich, dass der Austausch und die Interaktion mit anderen Frauen unterwegs die Reise erleichterte und die Monotonie des Reisealltags unterbrach. [SaS 111f.] Die Rolle der weiblichen Mitreisenden fasst sie in einer Retrospektive über eine vorherige Reise zusammen: Während einer Fahrt zwischen Karbalāʾ und Naǧaf bei ihrem zweiten Besuch der ʿAtabāt vermisste Sakīna Sulṭān eine weibliche Reisebegleitung, die bei einem vorherigen Besuch ihre Gefährtin war. Sie schreibt, dass man mit einer Person vertraut wird, selbst wenn man ihr nur einmal begegnet ist. Auch hier wird erkennbar, dass eine weibliche Reisebegleitung positiven Einfluss auf die Art zu reisen hatte. [SaS 120]

Ihr Reisemodus und die Mobilität unterwegs waren, wie dargelegt, maßgeblich von ihrem Bruder beeinflusst und abhängig. Diese von patriarchalen Strukturen geprägte Abhängigkeit hinsichtlich selbstbestimmter Mobilität erfuhr Sakīna Sulṭān bereits vor ihrer Abreise, wie zu Beginn und im Verlauf ihres Berichtes deutlich wird. Ihre Mobilität bzw. ihre Möglichkeit zu Reisen hing bereits im Vorfeld der Pilgerfahrt von ihren „*maḥārim*" (pl. von *maḥram*) ab. Maßgeblich waren hier zum einen der amtierende Schah, der zwar im klassischen Sinne nicht als ihr *maḥram* bezeichnet werden kann, jedoch in seiner Funktion als Herrscher und vor allem als Oberhaupt der königlichen Familie und des Harems und somit aller weiblichen Mitglieder als symbolischer *maḥram* interpretiert werden kann. Zwar ist sie kein Mitglied des *andarūns* mehr, jedoch ist ihre Verbindung zu dieser Institution ihrem Selbstverständnis nach zu urteilen (siehe Kapitel 7.4) noch sehr stark. Eine weitere Erlaubnis benötigte sie zum anderen von ihrem damaligen Ehemann. Die Reisebeschreibung Sakīna Sulṭāns beginnt damit, dass sie die Erlaubnis, sich auf Pilgerfahrt begeben zu dürfen, vom amtierenden Schah Mużaffar ad-Dīn einholte. Mittels der Wiedergabe eines Dialogs zwischen ihr und dem Schah schildert sie diesen formalen Akt:

> Er fragte: wo warst du?
> Ich sagte: Qurbānat[1468]. Wird mir erlaubt, zu den heiligen Stätten zu reisen? Ich erbete die Erlaubnis vom ehrwürdigen Palast, dass ihr (mich) autorisiert (für den Schah) beten zu gehen.
> Er sagte: Beabsichtigen Sie nach Mekka zu reisen?
> Ich sagte: Wenn ich am Leben bleibe und mir das Glück hilft, will/werde ich gehen.
> Er sagte: Inšāʾallāh werden Sie gehen.
> Diese gesegneten Worte haben mich unendlich glücklich gemacht. [SaS 27f.]

[1468] Gekürzte Version der Redewendung *Qurbānat šawam* (ich opfere mich für dich), die als Anrede dient bzw. am Beginn eines Briefes stehen kann.

Die Entscheidung, diese Begegnung wiederzugeben und mittels der Ausführlichkeit des Dialogs zu verdeutlichen, dient zweierlei Zwecken. Während die Erwähnung dieses Treffens mit dem Schah zeigt, dass sie von höchster Instanz autorisiert war, sich auf Reisen zu begeben, also im weitesten Sinne mobil zu werden, soll das Stilmittel des Dialogs ihren Lesern versichern, dass dem so war und sie diese Erlaubnis tatsächlich erhalten hatte.

Später im Text wird deutlich, dass sie die Erlaubnis auch von ihrem Ehemann eingeholt hatte und ihm für das Erleben der Pilgerreise dankbar ist. Auf stilistischer Ebene sind beide Passagen interessant, da sie negativ konstruiert sind. Sie spricht nicht davon, dass er ihr *gewährte*, auf Reisen zu gehen, sondern sie formuliert: „der meine Pilgerfahrt (*ziyāra*) nicht hinderte" (*ki māniʿ ziyārat-i man našudand*) [SaS 31] bzw. „Muʿtaṣim al Mulk […], der meine Reise *nicht hinderte*" (*ki māniʿ safar āmadan-i man našudah*). [SaS 114]

Wie in Kapitel 4.2 erläutert, gab es in der islamischen Jurisprudenz im Hinblick auf die Regularien für Frauen auf Ḥağğ gehen zu können unterschiedliche Ansichten auch dahingehend, wer sie letztlich begleiten sollte. Doch wie sah es bezüglich der freien Entscheidung zu reisen aus? Man kann davon ausgehen, dass Frauen im qajarischen Kontext der Erlaubnis eines *maḥram* bedurften, um sich zumindest in solch einem weiten Rahmen zu bewegen, d.h. auf Reisen gehen zu können.

Unabhängig von der Pilgerreise wird gegen Ende ihres Berichts auch deutlich, dass sie scheinbar für jede Art der Reise oder Mobilität die Zustimmung ihres Mannes einholte, bzw. betont, dass sie zwar ohne ihn, jedoch in Begleitung eines *maḥram* weiterfahren wollte. Während ihr Mann mit anderen zum Fort Muḥammad ʿAlī Ḫān gehen würde, wollte sie weiter nach Ḥassan Ābād ziehen: „Der Āqā dachte nach und fragte: Wie wollen Sie gehen/wollt ihr gehen? Ich sagte: Mit denselben Leuten, mit denen ich nach Karbalāʾ gegangen bin. Ich nehme sie und gehe. Anstelle meines Bruders nehme ich Mīrzā Aḥmad Ḫān mit. Er sagte: Meinetwegen, gehen Sie/geht ihr." [SaS 155] Die Reise ohne ihn schien kein Problem zu sein, solange ihr Geleit und wahrscheinlich somit ihre Sicherheit gewährleistet war.

Wie an anderer Stelle skizziert, war ihr gesellschaftliches Umfeld geprägt von patriarchalischen Strukturen, die Männern eben diese Funktion der letzten Entscheidungsinstanz gewährten und Frauen in dem Fall ihre selbstbestimmte Mobilität einschränkten. Neben noch später darzulegenden Beispielen aus dem Text Sakīna Sulṭāns

zeugen auch andere Texte von Frauen, wie etwa der von ʿAlaviyya Kirmānī[1469] oder aber das Traktat von Bībī Ḫānum Astarābādī, von diesen Strukturen, denen sich Frauen zu fügen hatten und die massiven Einfluss auf ihren eigenen Entscheidungsspielraum hatten. Insofern lassen diese Normen und Werte darauf schließen, dass Frauen in der Regel die Erlaubnis ihrer *maḥrams* benötigten, um reisen zu können.

Trotz dieser Abhängigkeit von weiteren Akteuren weist Sakīna Sulṭān eine hohe Mobilität im Sinne von ‚Reisetätigkeit' auf. Nicht nur ihr zweiter Reisebericht über die Brautüberführung nach Shiraz 1905 (siehe Kapitel 5.3) zeugt von ihren Fahrten, sondern auch verschiedene Einträge im vorliegenden Pilgerbericht weisen auf vorangegangene Reisen hin. Sie schreibt zu Anfang ihrer Aufzeichnungen von ihrem Neffen Mīrzā Aḥmad Ḫān, der sie auf allen bisherigen Reisen begleitet hatte und den sie nun trotz der Begleitung durch ihren Bruder (seinen Vater) schmerzlich vermisste. Später erfährt man, dass der Neffe sie diesmal nicht begleiten konnte, weil er gerade im Dienste ihres Ehemannes war. Ihr Bedauern unterstreicht sie mit der Redewendung eines Dichters: „Jede Blume hat ihren eigenen Duft." [SaS 31] An dieser Stelle spezifiziert sie die Ziele und Gründe für ihre Reisen in der Vergangenheit nicht, sondern schreibt lediglich von „allen Reisen" (pers. *hama-yi safarhā*). [SaS 31, 33] Weitere (indirekte) Hinweise geben andere Textstellen. In dem Ort Farsfağ (nahe Kangāwar in Westiran) erinnert sich die Autorin beim Anblick der Landschaft und des Flusses in einem nostalgischen Rückblick an jenes Jahr, in dem sie ebenfalls dorthin gekommen war. Jedoch hatte sich etwas zu diesem Mal signifikant verändert, denn damals, auf der Irakreise (*safar-i ʿIrāq*), die sie in der Entourage ihres damaligen Mannes Nāṣir ad-Dīn Šāhs unternommen zu haben scheint, hatten sie am Rande des Flusses das kaiserliche Zelt aufgeschlagen. [SaS 36] Neben diesen weiten Fahrten in den Irak und nach Schiraz geht gegen Ende des Pilgerberichtes kurz vor den Toren Teherans hervor, dass sie schon öfter zum Schrein von Ḥażrat ʿAbd al-ʿAẓīm, dem Mausoleum von Nāṣir ad-Dīn Šāh, Bībī Zubayda Ḫātūn und dem Imāmzāda ʿAbdallāh gepilgert war, denn sie war ihrer Aussage nach seit fünf Jahren nicht mehr dort gewesen.[1470] Sie erinnert sich auch hier wieder an ihren letzten Besuch, als der Schrein von Zubayda noch eine Ruine war, die jedoch vom jetzigen Schah instandgesetzt worden war. [SaS 157] Zusätzlich zu ihrer eigenen Person werden weitere Frauen in ihrem Bericht genannt, die ebenfalls auf Reisen waren oder zumindest, vor allem aus ihrem

[1469] Siehe u.a. weiter oben in diesem Kapitel.
[1470] Diese Orte befinden sich allesamt in Rayy, damals außerhalb und heute Teil des Großraumes Teheran.

Umfeld in Teheran, zum Pilgern nach Qum gekommen waren. Diese reisenden Frauen und ihre Pilgeraktivität nahe ihres Wohnortes bestätigt Formen von Mobilität, die zur Lebenswirklichkeit von Frauen der Oberschicht gehörten.

Raum

Sakīna Sulṭāns Lebenswelt entspricht im Hinblick auf die Nutzung von Räumen und ihre Interaktion dem gängigen, allerdings differenzierten Bild, das von Frauen der Qajarenelite besteht. Allgemein kann festgehalten werden, dass sie die klassische Geschlechtersegregation für Frauen ihres Status versucht, weitestgehend aufrecht zu erhalten. So merkt sie an einem Ort an, dass sie ihr Zelt nicht verlassen konnte, um sich die Umgebung anzuschauen. [SaS 66] Auf dem Rückweg nach Teheran in ʿAlī Ābād wurde sie hinter das Haus geführt, damit sie unbehelligt in das Zimmer ihres Mannes gelangen konnte. [SaS 155] Sobald sie in privaten Häusern etwa von Verwandten oder Bekannten abstieg, hielt sie sich selbstverständlich im *andarūn* des Haushaltes auf. [SaS 138, 141, 151] Gegen Ende ihrer Reise, bei Ankunft zu Hause in Teheran wird deutlich, dass sie die klassische Einteilung in *bīrunī* und *andarūn* gewohnt war, denn sie spricht von einem „*bīrunī* Hof", in dem das Reisegepäck abgestellt wurde. Diese Spezifizierung setzt voraus, dass es auch einen Hof für den *andarūn* geben muss. [SaS 158]

Wie auch die beiden anderen Reisenden, hielt sich Sakīna Sulṭān in den reisetypischen Räumen auf: Häuser, Zelte, Karawansereien, *kağāwas*, Schiff, Moscheen und Ḥarams.

Sakīna Sulṭān reiste auf dem Schiff ähnlich wie ʿAṣmat as-Salṭana, so dass sich beide von ʿAlaviyya Kirmānī unterscheiden. Während diese mit anderen Mitgliedern ihrer Gruppe an Deck campierte, bezog Sakīna Sulṭān eine eigene Kabine und begründet dies damit, dass es sich für Frauen eher schickte, in einer Kabine (pers. *kamra*) zu bleiben, um Privatsphäre und Sicherheit zu garantieren. Sie schreibt sogar, dass es für Frauen gar nicht möglich war, keine Kabine zu mieten. [SaS 80] Für ihre Schifffahrt schienen auch andere Regeln bezüglich der Geschlechteraufteilung zu gelten. Sie erklärt ihren Lesern, wie viel die Schifffahrt in den unterschiedlichen Reisekategorien kostete. In diesem Zusammenhang hält sie fest, dass die Buchung einer Kabine für sich selbst, das Gepäck, die Schifffahrt und die Kabine 35 *tumān* kostete. Die Überfahrt ohne Buchung einer Kabine betrug lediglich 15 *tumān*, jedoch sei diese Option für Frauen nicht möglich gewesen. Sie berichtet weiterhin, dass die Männer dicht gedrängt aneinander saßen und, wenn sie schlafen wollten, sich an der Schulter des Nachbarn anlehnen mussten. [SaS 80] Einen Ort, den die Reisende im Vergleich zu ʿAlaviyya Kirmānī deutlich weniger frequentierte, war der heterosoziale Raum außerhalb der sakralen Stätten,

wie etwa der Basar oder der jeweilige Ort, die jeweilige Stadt grundsätzlich. Die Aussparung dieser Räume deckt sich mit ihrem Mobilitätsmuster, das weiter oben besprochen wurde. Während Raum in den genannten Beispielen vom Geschlecht und den Geschlechterbeziehungen abhängig war, zeigt sich im Folgenden, dass Räume in ihrer sozialen Zuschreibung entlang des Geschlechts und des sozialen Status auch einem Wandel/Wechsel unterliegen konnten. Dies zeigt sich am Beispiel von Räumen, die zu *qurq* (reserviert, privat) deklariert wurden, d.h. die reserviert bzw. für Unbefugte geschlossen wurden. Wie auch im Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī, wo das Dīwān Ḫāna und das Museum zum „*qurq*" Bereich erklärt wurde, erwähnt Sakīna Sulṭān einen öffentlichen Bereich, der *qurq* wird. In der Residenz Faḫr as-Salṭanas in Burūğird wurde sie während einer Gartenparty in den *andarūn* gebracht, wo ihr ebenfalls das Mittagessen serviert wurde. Als sie nach Hause zurückkehrte, wollte sie ihren Bruder sehen, der seit einigen Tagen nicht bei guter Gesundheit war. Sie berichtet, dass er im Hofgarten untergebracht war, und dass der *bīrunī* des Hausherrn (ihres Mannes?) für Unbefugte geschlossen (*qurq*) wurde, so dass sie ihren Bruder Ḥağğī Āqā besuchen ging. [SaS 141] Aus diesem Abschnitt gehen zwei Aspekte von Räumlichkeit hervor. Zum einen war sie, wenn sie einen Haushalt besuchte, wie es den gesellschaftlichen Normen entsprach, im *andarūn* zu Gast. Zum anderen war der homosoziale, Männern vorbehaltene öffentliche Hof des Hausherrn für eine gewisse Zeit reserviert, so dass sie problemlos ihren Bruder besuchen gehen konnte. Die Tatsache, dass sie diesen Raum als „*qurq*" bezeichnet und gleich daraufhin schreibt, sie ginge dorthin, zeigt, dass sie unter normalen Umständen nicht gegangen wäre.

Die zweite Erwähnung findet *qurq* in einem etwas anderen Kontext. Sie ging in ein Hamam und erzählt, dass sie noch nie in einem nicht reservierten Hamam (*bī-qurq*) gewesen sei. Sie beschwert sich, dass gerade, während sie das Hamam nutzen wollte, all diese Leute dort waren und hätte sie dies gewusst, so wäre sie niemals in dieses nicht reservierte Bad gegangen. Während diese Passage auch dem Zweck der Selbstdarstellung dient (siehe Kapitel 7.2), geht daraus ebenfalls hervor, dass sie es gewohnt war, in privaten Hamams zu baden und sich zu pflegen. Privat bezieht sich hier allerdings nicht auf durch das Geschlecht definierte Räume, denn ein Hamam ist grundsätzlich geschlechtergetrennt. Hier geht es vielmehr um die exklusive Nutzung des Bades für eine einzelne Frau, die es ggf. in einer Gruppe Ihresgleichen im Sinne des sozialen Status und ihrer Entourage besuchte. Die Reservierung und das Verbot des Zutritts für Unbefugte bezieht sich hier demnach auf den sozialen Status und nicht auf das Geschlecht.

Interaktion und Handlungsfähigkeit

Sakīna Sulṭāns Interaktion und Handlungsfähigkeit gestaltet sich anders, als anhand von ʿAlaviyya Kirmānī skizziert, und entspricht eher dem, was auch Aṣmat as-Salṭanas Bericht widerspiegelt.

Fremde, die an ihre Reisegruppe herantraten, interagierten in der Regel nicht mit ihr, sondern mit ihrem Bruder. So auch derjenige, der für die Lesungen des Pilgerbuches verantwortlich war, der mit ihrem Bruder zu Abend aß. [SaS 129] Solange ihr Bruder in der Nähe war, war sie bei alltäglichen Schwierigkeiten auch nicht unbedingt auf die Hilfe ihrer Bediensteten wie Lasttiertreiber angewiesen, sondern konnte offenbar auf ihren Bruder zählen. [SaS u.a. 44] Im Gegensatz zu anderen Passagen, wo sie sich als Frau im Nachteil sieht, empfand sie in diesem Fall ihr Frausein als Vorteil und war dankbar dafür, dass sie sich nicht mit der, wie sie es beschreibt, lästigen Organisation befassen musste. Als es in Jidda um die Organisation der weiteren Reiseetappen an Land ging, mühte sich ihr Bruder genauso wie die anderen Pilger ab, Informationen zu bekommen und alles Weitere zu planen. Sie schreibt, dass sie Gott danke, eine Frau zu sein und nicht mit den dummen, sturen Leuten (pers. *zabāna-nafahm*), wie sie sagt, gemeint waren damit Araber, deren Sprache sie zudem nicht verstünde, diskutieren musste. Ihr Bruder übernahm diese ermüdende Aufgabe unter glühend heißer Sonne, die ihn sehr schwach und müde zurückkehren ließ. Seinen Zustand, den sie zu ihrer Freude nicht ertragen musste, beschreibt sie bildlich: „ein Finger blieb in seinem Auge stecken“. [SaS 90]

Grundsätzlich war ihr Bruder der Mittler zwischen ihr und der Außenwelt, der nicht nur für sie interagierte, sondern ihr auch Informationen einholte und übermittelte, wie etwa über die Preise an den jeweiligen Orten [SaS 37] oder Informationen über die Umgebung, da sie selten ihren privaten Bereich verließ. So unternahm sie keine *sightseeing*-Tour in Bistūn, sondern gibt die Informationen ihren Lesern weiter, die sie aus zweiter Hand durch die Erzählung ihres Bruders in Erfahrung brachte. [SaS 40] In Beirut berichtet sie über die Stadt, ohne diese selbst betreten zu haben, denn sie blieb auf dem Schiff, das im dortigen Hafen vor Anker lag. [SaS 82] Sie erschloss sich demnach teilweise öffentliche Räume durch Erzählungen und Erfahrungen anderer und gibt diese an ihre Leser weiter, wobei sie signalisiert, dass dies kein Augenzeugenbericht ist.

Einige Passagen lassen Interaktion mit den höheren organisatorischen Ebenen der Reise vermuten, jedoch nicht eindeutig belegen. Kurz vor Teheran schien sie mit einem der Treiber

zu kommunizieren, der die Nachricht kundtat, dass am Abend aufgeladen würde. [SaS 156] Auch wenn es um die Vergabe von Trinkgeldern ging, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, ob sie es den Dienstleistern direkt gab, oder es ihnen über jemanden übermitteln ließ. In jedem Fall schreibt sie aber: „Ich gab den Leuten und der Begleitung Trinkgeld und ging schlafen." [SaS 132] Als sie kurz vor Aufbruch nach Saḥna dem Karawanenführer eine Nachricht überbringen wollte, schreibt sie: „Als wir am Morgen am Ort ankamen, sandte ich selbst (pers. *ḫudam*) dem Karawanenführer (pers. *čārwādār*) eine Nachricht: Wenn Sie nochmals abends/nachts aufbrechen wollen, dann komme ich nicht mit. Er sagte [*guftand*]: Wie sie wünschen, ich gehorche. Ich sagte [*guftam*]: Sie müssen unbedingt am Morgen losreiten." [SaS 136] In diesem Fall hatte sie indirekten Kontakt, denn was sie hier wiedergibt ist ein Schriftverkehr. Diese Passage macht auch ihre Autorität deutlich, zumindest will sie dies ihren Lesern vermitteln, was insbesondere durch die Antwort des Karawanenführers, dass er ihren Wünschen nachkomme (pers. *harči šumābi-farmāyīd*), deutlich wird. Auch kurz nach der Abreise aus Teheran bereits stellt sie ihren Lesern ihre Autorität über die Bediensteten heraus. Am Ort Mahīd Ḫān sah sie sie das Abendessen für die Maultiertreiber vorbereiten, um jedem Abendessen zu servieren. Sie jedoch sagte, man hätte ihnen vor Kurzem doch bereits in Qum Abendessen bereitgestellt, weshalb also nun schon wieder? Die Diener begründen ihr gegenüber ihre Entscheidung damit, dass dies ein geeigneter Ort dafür sei und einige Tage später nichts für sie zubereitet würde. [SaS 33] Auch hier präsentiert sie sich vor ihren Lesern als Autorität gegenüber dem Personal, mit dem sie direkt zu kommunizieren schien, mittels eines Dialogs.

Es gab jedoch auch Situationen, in denen ihr Bruder als Mittler fungierte. Kurz vor Aleppo bat sie ihren Bruder, dass der Bedienstete, auch wenn er anderer Meinung war, das Wasser, das sie für trinkbar hielt und womit sie Recht hatte, zu holen. [SaS 67] Auch Auseinandersetzungen mit ungehorsamen *ḥākims* bestrittt ihr Bruder und sie weinte nur. [SaS 74]

Mit Frauen interagierte sie in viel größerem Umfang, obwohl sich auch hier zeigt, dass ihre Interaktionen oder der Mangel an Interaktion nicht nur vom Geschlecht des jeweiligen Gegenübers abhing, sondern auch von dessen oder deren sozialen Status. Räume für diese homosoziale Interaktion waren Bäder, *andarūns* oder auch die abgetrennten Räume für Frauen in den Ḥarams oder Moscheen. Im Dorf Nanǧ kam sie beispielsweise mit lokalen Frauen im Hamam zusammen. [SaS 35] Im Ḥaram von Qum traf sie aufgrund der Nähe zu Teheran viele bekannte und befreundete Frauen wieder, die ebenfalls zum Pilgern dorthin

gefahren waren. [SaS 152] Die Aufzählung dieser Frauen ist darüber hinaus weiterhin ein Indiz für das Pilgern von Frauen, insbesondere zu lokalen Schreinen.

Ihre Autorität auf Reisen war ambivalent. Während sie an manchen Stellen ihre Autorität etwa über Bedienstete darlegt (s.o.), wird anhand anderer Textpassagen deutlich, dass dies nicht immer der Fall war. Bei Saḥna wurde eine Gruppe von Pilgern abgehängt und fand den Anschluss an die Hauptgruppe scheinbar nicht mehr. Der arabische Treiber jedoch, den sie bat auf diese Gruppe zu warten, lehnte dies ab, so dass ihr, wie sie schreibt, nichts anderes übrigblieb, als auf Gott zu vertrauen, wodurch sie wiederum klar macht, dass sie keinen Einfluss auf diese Entscheidung hatte, sehr zu ihrem Ärgernis, denn sie beschimpfte diesen Treiber als „mäusefressenden Araber". [SaS 38]

Die Autorität von Frauen stellt sie grundsätzlich in Frage. Im Zusammenhang mit der Wallfahrt zur Sayda Zaynab in Damaskus, die sie nicht unternehmen konnte, ein Bekannter jedoch diesen Umweg machte, stellt sie fest, dass dieser klüger gehandelt hätte. Im Gegensatz zu ihm hatte sie nämlich dem Treiber das Geld für diese Pilgerfahrt gegeben und wurde schließlich doch nicht von ihm dorthin geführt. Zudem sei er ihr gegenüber jetzt auch noch unverschämt. Aber – und so lautet ihre kategorische, niedergeschlagene Erklärung – er sei ein Mann und deshalb könne er so etwas (gemeint ist wahrscheinlich diese Unverschämtheit) sagen. „Frauen, egal wer sie ist, Männer setzen sich durch." [SaS 83] Diese Aussage trifft sie ohne weiteren Protest und gab sich somit schicksalhaft dieser konservativen Haltung hin. Diese Passage offenbart auch, dass zumindest diese Haltung Hierarchien und Abhängigkeiten sowie Machtgefüge über das Geschlecht definierten und eine patriarchalische Struktur dominierte und nicht der soziale Status. Zudem erklärt sie an anderer Stelle, dass man ihr bestimmte Informationen vorenthielt, weil sie kein Mann war. [SaS 39]

8.4 Komparative Analyse

Die Untersuchung der drei Berichte zeigt, dass Identitätsmarker wie Alter, Geschlecht und sozialer Status wesentliche und bedeutende Faktoren sind, die die Lebenswelten dieser drei Frauen maßgeblich beeinflussten. Ihr Geschlecht schränkte sie auf unterschiedliche Weise in ihrer selbstbestimmten Mobilität, der Nutzung von sozialen Räumen und ihrer Handlungsfähigkeit ein. Der hohe soziale Status ermöglichte ihnen einerseits allen zu reisen, andererseits gab es einen feinen Unterschied zwischen königlicher Herkunft und

Zugehörigkeit zur weiteren Oberschicht, der wiederum auch über Mobilität und vor allem über die Autorität und Selbstbestimmtheit dieser Frauen entschied.

Von welchen Faktoren war die Art des Reisens abhängig?

Die Zugehörigkeit der drei Frauen zur Oberschicht begünstigte ein weites Netzwerk an persönlichen und formalen Beziehungen, von dem sie im Reisekontext, weit weg von ihrem gewohnten Umfeld, profitierten. Die Bedeutung der sozialen Zusammensetzung der Reisegruppe bzw. die Geschlechterdynamiken und Machtverhältnisse innerhalb dieses Reiseumfeldes zeigt sich besonders anhand der Berichte von ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān, wohingegen ʿAṣmat as-Salṭana diesen Aspekt in ihrem Text nicht wesentlich thematisiert.

ʿAlaviyya Kirmānī verfügte über ein transnationales, heterogenes, persönliches Netzwerk, auf das sie in vielen Fällen während ihrer langen Reise – wenn auch nicht lückenlos – zurückgreifen konnte, wie etwa in Bombay, Sāmarrāʾ, Qum oder Teheran. Die Netzwerke der anderen beiden Reisenden erweiterten sich um einen offiziellen, formalen Kreis, der sie vielerorts in Iran und teils auch im Irak empfing. Sakīna Sulṭān profitierte gar von diesen offiziellen Verbindungen, als sie an der Grenze zum Osmanischen Reich aufgrund des offiziellen Schreibens, das ihr Bruder vorweisen konnte, bevorzugt behandelt wurde. Sozialer Status war nicht nur im Hinblick auf derlei hilfreiche Beziehungen und Kontakte relevant. Auch für den Reisekomfort werden der hohe soziale Status und damit verbunden die finanziellen Mittel der drei Frauen deutlich. Sie reisten in Sänften oder Portechaisen und hatten (eine unterschiedlich umfangreiche) Entourage an Bediensteten. Jedoch, trotz ihres gehobenen Status, muss für ʿAlaviyya Kirmānī festgehalten werden, dass dies nicht bedeutete, eine durchgehend unbeschwerte oder gar luxuriöse Reise unternehmen zu können, was sich anhand ihrer Rückkehr in den Iran deutlich zeigt, als sie mit geringen oder ohne finanzielle Mittel reiste. Hierbei half ihr auch nicht das sonst nützliche und wertvolle Netzwerk, denn niemand lieh ihr Geld, um die Fahrt sorgenfrei fortsetzen zu können. Erst in Qum, wo sie aufgenommen wurde, griff dieses Netzwerk wieder.

Die Zusammensetzung der Reisebegleitung und die Bedeutung einzelner Gruppenmitglieder fallen im Vergleich von ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān unterschiedlich aus.

Vor allem für die Reise und die Mobilität von ʿAlaviyya Kirmānī spielte ihre weibliche Begleitung eine wichtige Rolle. Dies wird besonders deutlich nach dem Tod ihrer Gefährtin kurz vor Medina, denn sie blieb nun alleine mit deren Ehemann zurück. Dieser spielte eine ambivalente Rolle hinsichtlich ihrer Art zu reisen. Einerseits war er zunächst Autorität und Ansprechpartner innerhalb ihrer Gruppe, was ihr Reisen zunächst vereinfachte, da sie sich vermutlich nicht selbst mit den Organisatoren und Bediensteten befassen musste – im Gegensatz zu der Zeit, die sie alleine unterwegs war. Andererseits bedeutete es für sie unter seiner Ägide allerdings auch, von ihm in ihrer Handlungs- und Bewegungsfreiheit kontrolliert zu werden, vor allem nach dem Tod seiner Frau, ihrer Reisegefährtin. Weibliche Reisebegleitungen waren für ʿAlaviyya Kirmānī von unschätzbarem Wert während ihrer Reise. Sowohl die Frau des Ḫāns als auch die Frau von Āqā-yi Kalāntarī waren eine wichtige Hilfe in ihrem Reisealltag, eine moralische Stütze während der Herausforderungen und Strapazen, und sie leisteten ihr während der oftmals monotonen und langwierigen Reise Gesellschaft. Allerdings muss auch hier festgehalten werden, dass diese Verbindungen, wie auch ihr Netzwerk allgemein, ihr in ihrer finanziellen Not nicht weiterhalfen. Beide Frauen waren Teil jener sozialen Schicht, aus der auch sie selbst stammte. Dahingegen hatte sie zu einer weiteren Mitreisenden, Fāṭima, die vom Ḫān alleine zurückgelassen wurde und nun alleine mit ʿAlaviyya Kirmānī reiste, kein freundschaftliches und enges Verhältnis, was zum einen, wie in ihrem Bericht herausgestellt wird, an ihrem unleidigen Charakter lag, zum anderen aber möglicherweise auch daran, dass sie von niedrigerem sozialen Stand war als sie selbst.

Sakīna Sulṭān schreibt in ihrem Bericht mehr als einmal, dass sie auf ihren Reisen immer in Begleitung eines Verwandten – oftmals ihres Neffen – war. Auf ihrer Pilgerfahrt nun verließ sie sich fast die gesamte Strecke auf ihren Bruder, der vor allem ihren Reisealltag außerhalb der Gruppe für sie organisierte. Im Vergleich mit ʿAlaviyya Kirmānī ermöglichte er ihr ein sehr komfortables Reisen. Die weiblichen Mitreisenden, die für ʿAlaviyya Kirmānī eine essentielle Rolle spielten, gehörten für Sakīna Sulṭān entweder zum Kreis der Bediensteten oder hatten in ihrer Darstellung eher die Funktion von Gesellschaft im Sinne der Unterhaltung. Darunter fallen beispielsweise gegenseitige Besuche sowie Austausch, und eher weniger tatsächliche Unterstützung. Dies entsprach in etwa dem Alltagsmodus, den die Reisende aus ihrem gewohnten Umfeld in Teheran kannte, nur eben unterwegs. Diese Beobachtung trifft auch auf den Bericht der dritten Reisenden zu. ʿAṣmat as-Salṭana schreibt ihren weiblichen Mitreisenden keine

substantielle Rolle zu. Zudem scheint sie in ihrem unmittelbaren Reiseumfeld auch keine männliche Begleitung, abgesehen von Bediensteten, gehabt zu haben, die wie im Fall von Sakīna Sulṭān ihren Alltag organisierte, denn ihr Onkel reiste zwar mit ihr bis nach Medina, gehörte aber wahrscheinlich zu einer anderen Reisegruppe innerhalb der Karawane.

In der Forschung wird ein Bild von vor dem 20. Jahrhundert reisenden, europäischen Frauen gezeichnet, die durch ihre Reisetätigkeit gesellschaftliche Tabus brachen und Grenzen überschritten. Im Falle der drei Pilgerinnen kann das Reisen an sich, vor allem jedoch das Pilgern nicht als gesellschaftliche Normen und Grenzen überschreitender Akt verstanden werden, schließlich gilt vor allem die Ḥağğ unter den genannten Voraussetzungen als Pflicht eines jeden Muslims und einer jeden Muslima und wurde somit als legitimer Grund zu Reisen und für Mobilität gesellschaftlich anerkannt.

<u>In welchem Maß waren diese Frauen mobil und wovon hing ihre Mobilität ab?</u>

Die alltägliche und selbstbestimmte Mobilität fiel bei den drei Reisenden unterschiedlich aus.

Wie eingangs erwähnt, hängt Mobilität sowohl vom Zugang als auch vom Potential und den Möglichkeiten ab.[1471] Die hier besprochenen Texte legen exemplarisch dar, dass Mobilität sowohl vom Geschlecht als auch vom sozialen Status einer Person abhängig ist.[1472] Umgekehrt weist der Bewegungsfreiraum auf den sozialen Status als auch auf bestimmte Marker der Identität einer Person hin.[1473]

ʿAlaviyya Kirmānīs sozialer Status hatte Einfluss auf den Modus ihrer Mobilität während der Reise. Im Gegensatz zu den beiden anderen Reisenden zeugt ihr Bericht von einer vergleichsweise hohen Bewegungsfreiheit. Für Sakīna Sulṭān, die den höchsten sozialen Status genoss, galt es als unschicklich oder gar den Konventionen widersprechend, sich so frei zu bewegen wie ʿAlaviyya Kirmānī, die eben offenbar nicht unbedingt diesen mit Status verbundenen sozialen Normen unterlag.

In beiden Fällen sind Restriktionen ihrer Bewegungsfreiheit auf das Geschlecht zurückzuführen.[1474] Die Grenzen von ʿAlaviyya Kirmānīs Bewegungsfreiheit wurden auf

[1471] Sieh auch Sheller (2008: 259). Eine detailliertere Ausführung findet sich in der Einleitung zu Kapitel 8.
[1472] Zu den Faktoren, die Mobilität bedingen, siehe auch Peirce (1993: 271f).
[1473] Vgl. Ossman 2007: 24.
[1474] Verwiesen sei hier auch nochmal auf Bachtin (2020, 2023), der sowohl im Zusammenhang mit Bewegungsfreiheit als auch mit der Schreibtätigkeit dieser drei Autorinnen zur selben Beurteilung kommt.

Basis ihres Geschlechts bzw. durch das Verständnis von Geschlechterrollen ihres Mitreisenden Sarkār Ḫāns eingeschränkt, der versuchte, ihre Mobilität zu regulieren. Ihr Wille, sich dieser patriarchalischen Haltung ihres Reisebegleiters zu widersetzen, zeigte sich nun einmal mehr. Sie schenkte ihm kaum Beachtung und sagte sich im Irak von ihm los. Ihre Bemerkung, sie sei nun von der Präsenz des Ḫāns „befreit", habe alles sehen und essen können, wie sie es wollte, verdeutlicht die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit und ihres selbstbestimmten Handlungsspielraums aufgrund ihres Geschlechts und des Verständnisses von Geschlechterverhältnissen und Rollen sowie der Machtverhältnisse innerhalb ihres Umfeldes.

Sakīna Sulṭān unterlag in ihrer selbstbestimmten Mobilität dem von ihrem gesellschaftlichen Umfeld geprägten, geschlechtsbasierten Machtverhältnis. Ihr Text bespricht zwei Situationen, in denen sie für sich eine Entscheidung traf – einmal nach Damaskus zum Schrein der Zaynab zu pilgern und in Kāẓimayn abzufahren –, die jedoch beide Male nach einer Diskussion von ihrem Bruder abgelehnt wurde. Die Abhängigkeit von ihrem Bruder überträgt sie im Zuge dessen auf eine allgemeine Abhängigkeit der Frauen von Männern, denen sie sich jedoch nicht – anders als ʿAlaviyya Kirmānī – entgegenstellte, sondern sie vielmehr als Gesellschaftsstruktur offensichtlich hinnahm. Ihr gesellschaftliches Umfeld, so zeigen beide Texte auf verschiedene Weise, ist von patriarchalischen Strukturen geprägt, in denen Männer massiven Einfluss auf die Entscheidungsspielräume von Frauen hatten.

Die dritte Reisende, ʿAṣmat as-Salṭana, gibt in ihrem Bericht wenig über ihre Mobilität preis und lässt somit Raum für Spekulationen. Grundsätzlich kann aufgrund ihres Standes davon ausgegangen werden, dass ihre alltägliche Mobilität ähnlich aussah, wie die von Sakīna Sulṭān und auch sie Normen unterworfen war, die für sie als Frau galten. Die Aussagen im Bericht beschränken sich auf Mobilität in Form von Pilgeraktivitäten, was daran liegen kann, dass dies der Grund ihrer Reise war und auch vornehmlich die Motivation ihres Berichtes.

Ihre Bewegungsfreiheit war, wie auch von Sakiīna Sulṭān angemerkt, durch ihre Transportmittel eingeschränkt, denn beide Autorinnen klagen darüber, dass sie wegen der Sänfte und *kağāva* sich nicht so frei und alleine auf den Strecken bewegen konnten wie die Reisenden zu Pferd, die mit kaum einer Ausnahme männlich waren. [AS 392; SaS 64]

Sowohl für Sakīna Sulṭān als auch für ʿAṣmat as-Salṭana gleicht ihre Mobilität dem Muster, das für Frauen aus ihren Kreisen auch im sesshaften Kontext, d.h. zu Hause, zu finden war. Sie war geprägt von gegenseitigen Besuchen, dem Aufsuchen von Bädern und Schreinen oder auch Basaren. Allerdings kann man in ihrem Fall, wie auch für Sakīna Sulṭān, festhalten, dass sie im Hinblick auf außerordentliche Mobilität, d.h. Reisen, sehr aktiv waren. Beide Frauen merken in ihren Berichten an, bereits zuvor gereist zu sein und der zweite erhaltene Bericht von Sakīna Sulṭān aus dem Jahr 1905 über ihre Fahrt nach Schiraz weist, neben anderen Quellen, auf ein ausgiebiges Reiseverhalten im Sinne von Frequenz und Distanz von Frauen der qajarischen Oberschicht hin. Diese Annahme bestätigen auch die Erwähnungen anderer Frauen, auf die alle drei Reisenden während ihrer Pilgerfahrt an den unterschiedlichsten Orten treffen.

Sowohl Sakīna Sulṭān wie auch ʿAlaviyya Kirmānī schreiben über die alltägliche Mobilität von Frauen aus dem königlichen Harem: Sakīna Sulṭān bezieht sich auf ihrer Erinnerung an die Zeit im *andarūn* und ʿAlaviyya Kirmānī auf ihre Beobachtungen in Teheran. Ihre Berichte entsprechen den Eindrücken, die auch andere Quellen ergeben. Frauen verließen diesen Ort, um andere Frauen in anderen Haushalten zu besuchen, gelegentlich, um in den Basar zu gehen, zu Feierlichkeiten wie Hochzeiten oder religiösen Festen oder um zu nahe gelegenen Schreinen zu pilgern oder in die Moschee zu gehen.

Während die Frauen aus den oberen Schichten über eine eher geringe alltägliche Mobilität verfügten und Frauen aus den unteren Schichten oder dem ländlichen Raum bzw. aus nicht-sesshaften Strukturen eine hohe Mobilität aufwiesen, zeugen die Berichte der drei Reisenden von hoher Mobilität im Sinne des Reisens und größerer Distanzen. Die Möglichkeiten für Frauen aus den höheren sozialen Schichten, solche Reisen zu unternehmen, hatte sicherlich zwei Ursachen: sie verfügten über die finanziellen Mittel für diese kostspieligen Unternehmungen und auch über die notwendige Zeit, da sie nicht gezwungen waren, einer regelmäßigen Tätigkeit nachzukommen, die den Unterhalt der Familie mit sicherte.

Selbstbestimmte Mobilität war in jedem Fall ein Privileg, das offenbar nur sehr wenige Frauen zu bestimmten Anlässen genossen.

Welche Räume wurden wie und von wem genutzt, inwiefern waren Räume genderspezifisch?

Alle drei Reisende hielten sich in Räumen auf, die für Frauen ihres sozialen Status auf Reisen angebracht erschienen: Unterkünfte, Transportmittel, Schreine und Moscheen, Bäder.

Diese Zuordnung von Räumen erfolgte somit zunächst einmal anhand des Geschlechts. Jedoch auch der soziale Status einer Frau hatte Einfluss auf die Wahl der Räume, was anhand von ʿAlaviyya Kirmānī gezeigt werden kann: Sie hielt sich scheinbar nicht unbedingt an die gesellschaftlichen Konventionen der Geschlechtertrennung, wie es die anderen beiden Frauen versuchten. Vor allem zwei Beispiele zeigen auf, inwieweit der Zugang zu Räumen geschlechts- und statusabhängig war. Zum einen zeigt der Aufenthalt dieser Frauen auf den Schiffen, dass Frauen einen bestimmten Platz an Bord, vorzugsweise in den Kabinen haben sollten. ʿAlaviyya Kirmānī jedoch weitete diese räumlichen Grenzen aus und schlief mit anderen Pilgern an Deck. Doch selbst sie wurde in der Überschreitung von Grenzen gesellschaftlicher Normen aufgrund ihres Geschlechts in ihre Schranken gewiesen, als sie im Hafen von Bombay „unter all den Männern" an Bord des Schiffes übernachten wollte.

Ein zweiter Punkt ist die Umfunktionalisierung eines Raumes durch das Prinzip „qurq". Dieses Konzept findet sowohl im Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī als auch in dem von Sakīna Sulṭān Erwähnung. Während sich dieses Konzept in der Beschreibung von ʿAlaviyya Kirmānī und auch Sakīna Sulṭāns auf das Geschlecht bezieht, d.h. in ihrem Fall ein bestimmter Raum für eine festgelegte Zeit alleine für Frauen zugänglich gemacht wurde, der sonst zur öffentlichen heterosozialen oder gar homosozial-männlichen Sphäre gehörte, war der entscheidende Faktor in einer der Schilderungen Sakīna Sulṭāns die soziale Zugehörigkeit. In ihrem Text geht es um ein Bad, das alleine für sie und ihre Entourage zugänglich gemacht werden sollte. Es ging also nicht um die Geschlechterzugehörigkeit, sondern vielmehr um den gesellschaftlichen Kreis. Das *qurq*-Konzept zeigt wie eingangs zu diesem Kapitel erläutert, dass Räume nicht statisch, sondern als dynamisch zu verstehen sind und nicht nur Interaktion und soziale Beziehungen, sondern auch Ort und Zeit entscheidende Faktoren für das „gendern" von Räumen sind.

ʿAlaviyya Kirmānī gibt in ihrem Text Einblicke in den Umgang der Frauen aus dem königlichen *andarūn* bzw. in den elitären Kreisen Teherans mit Räumen. Die mehr oder weniger exklusiven homosozialen weiblichen Räume, in denen sich Frauen in der Regel aufhielten, waren Knotenpunkte für Kontakte und Netzwerke, die eine Sphäre für eine

weibliche Öffentlichkeit bereiteten.[1475] Ihr Bericht untermauert auch vorausgegangene Erkenntnisse über die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Harem und Außenwelt je nach Personengruppe, darunter unter anderem Ärzte. Interessant sind die Beobachtungen, die die Autorin erstaunen oder ihr vielmehr negativ auffallen, wie etwa die herab rutschende Kopfbedeckung der royalen Frauen im Basar oder das Weglassen des Tschadors innerhalb des Palastareals, weil dieser Umgang ihr scheinbar mit ihrem Hintergrund scheinbar fremd ist.

Inwiefern interagierten die Frauen mit wem? Wie gestaltete sich ihr Handlungsspielraum? Welche Schlüsse lassen sich auf die Autorität der jeweiligen Frau, die sie in ihrem Umfeld ausübte, schließen?

Geschlecht und sozialer Status prägten Beziehungen und hatten Einfluss auf Interaktion, Handlungsfähigkeit und Autorität der drei Protagonistinnen.

ʿAlaviyya Kirmānīs Status lässt sich als „zwischen den Stühlen" bezeichnen, denn sie entstammte einer urbanen Oberschicht, jedoch nicht unmittelbar den royalen Kreisen, so dass sie sich persönliche Diener leisten konnte, jedoch kaum autoritäre Kontrolle über sie noch über die anderen Dienstleister, wie etwa die Tiertreiber, zu haben schien. Neben der Statusfrage spielte aber auch hier das Geschlecht eine Rolle und erklärt den Mangel an Autorität über formell Untergebene. Auf der anderen Seite erlaubte ihr die Nichtzugehörigkeit zur königlichen Familie eine weitaus umfassendere, direkte Interaktion mit Fremden. Sie interagierte und kommunizierte dem Bericht nach mit anderen Reisenden, diskutierte mit den Reiseverantwortlichen und mischte sich auf den Basaren unter die Händler, um als Alleinreisende ihre Reise zu organisieren.

Gerade im Vergleich mit Sakīna Sulṭān wird soziale Zugehörigkeit zur entscheidenden Erklärung für die grundverschiedenen Möglichkeiten sozialer Interaktion. Die Prinzessin kommunizierte in der Regel indirekt mit ihrem Umfeld und ließ ihren Bruder diese Aufgaben übernehmen. Demgegenüber verfügte sie aufgrund ihres Status über die volle Kontrolle ihrer Angestellten, ebenso wie ʿAṣmat as-Salṭana, die den Aufzeichnungen nach selbstbestimmt und als Autorität gegenüber Reiseorganisatoren auftrat. Die beiden royalen Frauen interagierten somit voller anerkannter Autorität mit Personen, die nicht zu ihrem sozialen Stand gehörten. Auf gleicher sozialer Ebene jedoch wird ihr Geschlecht zum entscheidenden Faktor für zurückhaltende Interaktion. Dies wird in den

[1475] Siehe die Erörterung bereits bestehender Studien zur weiblichen Öffentlichkeit in Kapitel 8.0.

Beschreibungen ʿAlaviyya Kirmānīs anders transportiert. Hier genoss sie den vollen Respekt unter „Ihresgleichen", d.h. in Teheran samt des höfischen Umfeldes, was auf ihren Status als ältere Frau und Ḥāǧǧiya zurückzuführen ist. Ihren Angestellten gegenüber jedoch genoss sie offenbar keine bzw. kaum Autorität, was mit ihrem zwar hohen jedoch nicht royalen Status zusammenhängt. Darüber hinaus war ihr Status als allein reisende Frau ein zusätzlicher Faktor, der ihre Autorität auf der einen Seite untergrub, ihr jedoch auf der anderen Seite mehr Handlungsspielraum und Entscheidungsfreiheit zugestand als den anderen beiden Frauen.
Aus allen drei Texten geht hervor, dass die drei Frauen für ihre Finanzen bzw. die Buchhaltung der unmittelbaren Reisegruppe verantwortlich waren, ganz so, wie Frauen zu Hause auch für diesen Teil des Haushaltes in der Regel verantwortlich waren.[1476]

Rückbezogen auf die einführenden Überlegungen zu diesem Kapitel schließlich zeigt auch die Analyse der Aspekte Mobilität, Raum und Interaktion bzw. Handlungsfähigkeit, dass sie interdependent waren, einander bedingten und zudem beeinflusst waren vom Geschlecht und dem sozialen Status einer jeweiligen Person.

[1476] Siehe ausführlich zum Kontext Kapitel 5.

IV. FAZIT

Der Erörterung und Analyse der drei hier grundlegenden Pilgerberichte von Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana, Ḥāğğiyya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī und Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula liegt die These zugrunde, dass sie Ausdruck des Zusammenspiels von *gender* und *class* (sozialer Status) sind und darüber Einblicke geben, wie beide Kategorien Schreiben und Autorenschaft, die Nutzung sozialer Räume, Mobilität, Interaktion/Kommunikation bzw. Handlungsfähigkeit und nicht zuletzt die Art zu Reisen beeinflussten. Neben den beiden Kategorien *gender* und *class*, die hier als besonders signifikant für die Identität und deren Einfluss auf die zu untersuchenden Themen erachtet werden, sind, wie die Studie zeigt, selbstverständlich auch weitere Faktoren wie Alter, persönliche Lebenssituation und zeitlicher sowie lokaler Kontext von Bedeutung. Zu erinnern ist hierbei, dass, während die genannten Kategorien und ihr Einfluss aufgrund der Quellenart hier im Fokus des Reisekontexts zu sehen sind, im Vergleich auch Rückschlüsse auf mögliche Abweichungen zum heimischen, „sesshaften" Kontext gezogen werden können. Zudem sind diese relevanten Faktoren im Zusammenhang dieser drei Selbstzeugnisse von besonderer Bedeutung, weil ihrer Analyse die weibliche Perspektive zu Grunde liegt, und nicht wie vielfach in der Forschung bislang verhandelt die männliche Quellenperspektive auf Frauen und ihre Lebenswelten.

Die vorliegende Analyse zur Schreibtätigkeit und Autorenschaft von Frauen trägt substanziell zur Geschichte des weiblichen Schrifttums in Iran gegen Ende des 19. Jahrhunderts, deren bisherige Aufarbeitung in den Kontextkapiteln vier und fünf skizziert wurde, bei. Während die Forschung bislang fast ausschließlich Dichtung und Dichterinnen bzw. Anthologien umfasste, stellt die vorliegende Arbeit Selbstzeugnisse in Form von längeren Prosanarrationen in den Mittelpunkt. Diese Quellenform ermöglicht es, sich eingehend mit der Schreibtätigkeit von Frauen, vor allem auch aus der eigenen, weiblichen Perspektive, zu befassen und die (literarische) Präfiguration dieser drei Frauen zu erörtern.

Die Betrachtung von Inhalt, Struktur und Stil der Berichte weist auf eine grundlegende literarische Präfiguration der drei Autorinnen hin. Merkmale, die andere Studien als charakteristisch für qajarische Reisebeschreibungen identifizieren, finden sich auch in den vorliegenden Texten wieder. Dazu gehören etwa inhaltlich und strukturell die

chronologische Wiedergabe der Reise, ihre Organisation, die Angabe von Daten und Orten und Preisen, oder die Thematisierung des Fremden. Stilistisch finden sich gängige narrative Mittel wieder, die vor allem Hinweise auf die Funktionen dieser Texte als Pilger- bzw. Reiseratgeber oder Führer und ihren Authentizitätsanspruch hinweisen. Neben diesen Merkmalen, die auf die literarische Vorbildung dieser drei Autorinnen hinweisen, finden sich auch intertextuelle Verweise der Autorinnen selbst, die auf die Lektüre vorangegangener Reisebeschreibungen hindeuten. Allerdings scheinen es vielmehr persische Reisebeschreibungen gewesen zu sein und keine europäischen, im Gegensatz zur literarischen Vorprägung von Männern. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass europäische Begriffe oder westliche Monatsnamen keine Verwendung in den Texten finden. Auffällig an den vorliegenden Quellen ist, dass sie sich stark auf die Beschreibung des Alltäglichen beziehen und nur punktuell Reflexionen zur Reise aufweisen und vor allem, im Vergleich zu Texten, die Männer hinterlassen haben, kaum Hintergrundwissen und Exkurse einflechten. Das Fehlen dieser Inhalte bzw. der Fokus auf alltägliche Themen lassen zum einen Rückschlüsse auf den Bildungshintergrund der Frauen zu, der einer soliden Grundausbildung von Frauen aus den höheren Schichten, wie in Kapitel fünf skizziert, entsprochen haben muss. Unter dieser Prämisse verfügten sie nicht unbedingt über genügend Wissen, um ihre Leserschaft über Stadtgeschichte, politische Systeme oder ähnliches zu informieren. Zum anderen beschränkten soziale Normen ihre Mobilität und die Nutzung einer Diversität an sozialen Räumen, so dass sie nur über das schreiben konnten, womit sie während der Reise konfrontiert wurden: vornehmlich der homosoziale Kontext und größtenteils das persönliche Umfeld. Die Beschreibung touristischer Aktivitäten im Text von ʿAlaviyya Kirmānī bilden eine der wenigen Ausnahmen, was auf die weiter unten angeführte höhere Mobilität dieser Reisenden aufgrund ihres Status zurückzuführen ist. Nicht zuletzt kann auch darüber spekuliert werden, ob die drei Autorinnen ihre Auswahl den Interessen ihrer intendierten Leserschaft anpassten.

Neben der bereits angesprochenen Funktion der Texte als Reiseratgeber mit Authentizitätsanspruch konnte auch dargelegt werden, dass diese Texte als Plattform des persönlichen Ausdrucks für ihre Autorinnen dienten. Neben charakteristischen Merkmalen für diese Art Texte sind zum einen die Auswahl des Beschriebenen sowie die jeweiligen Foki Zeichen des persönlichen Ausdrucks. Zum anderen sind es die Selbstinszenierungen der Autorinnen mit verschiedenen Zielen, beispielsweise als

Reiseautorität, als aktive, selbstbestimmte oder gebildete Frau, oder, den eigenen Platz in der Gesellschaft zu markieren. Auch Meinungsäußerung und Kritik wie in Hinblick auf verschiedene soziopolitische Themen sind Merkmale dieses persönlichen Ausdrucks, der jenseits der Genrecharakteristika in den Texten zu finden ist. Es sind vor allem diese Aspekte, die nicht zuletzt die verschiedenen Rollen der Frauen offenbaren. Rückbezogen auf die Frage nach dem Genre dieser Quellen weist dies einmal mehr auf eine hybride Form und somit unterschiedliche Funktionen hin, so dass die Bezeichnung „Selbstzeugnisse" diesen am ehesten gerecht wird.

Die Funktionen bzw. narrativen Mittel der Texte weisen auch auf die intendierte Leserschaft hin, was gerade vor dem Hintergrund der weiblichen Autorenschaft relevant ist, schließlich wurden nur äußerst selten Schriften von Frauen publiziert. Umso wichtiger ist es, anhand der Überlegungen zur intendierten Leserschaft darauf hinzuweisen, dass die geringen Publikationen nicht bedeuteten, dass Frauen ihre Texte „für die Schublade" produzierten. Die Texte legen in mehrfacher Hinsicht die Schlussfolgerung nahe, dass all drei Autorinnen beabsichtigten, ihre Texte zu zirkulieren – die didaktische Funktion des Reiseratgebers und die der Plattform des persönlichen Ausdrucks sind nur zwei Hinweise hierauf. Inhalt, Kommentare und Leseranrede im Text von ʿAlaviyya Kirmānī lassen darauf schließen, dass ihr Text für eine mögliche Zirkulation innerhalb ihres persönlichen Kirmāner Umfelds geschrieben wurde. Die Texte der beiden Teheraner Autorinnen hingegen sind ganz eindeutig zur Vervielfältigung und somit Zirkulation in einer begrenzten, jedoch nicht definierten Öffentlichkeit freigegeben. Die bisherige Erschließung des historischen Kontexts erlaubt die Vermutung, dass sie vornehmlich homosozialer Zirkel und/oder näherer Verwandtschaft galten. ʿAṣmat as-Salṭanas Text kommuniziert ganz am Ende explizit die Absicht, den Text zu vervielfältigen und zu zirkulieren. Sie erteilte dem Bericht nach sogar den Auftrag dazu, was sie Teil jener Gruppe von Frauen werden lässt, die die Verbreitung von Schriften aus weiblicher Hand unterstützten. Sakīna Sulṭān hält explizit fest, dass ihre Aufzeichnungen nachzulesen sein sollen und auch die Zirkulation ihrer im Bericht erwähnten Gedichte weist auf die Absicht, ihre Erinnerungen zu teilen, hin.

Die Zirkulation von Texten wiederum lässt neben anderen Aspekten auch Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Autorität und Legitimation zu Schreiben zu, die im qajarischen Kontext sowohl genderbedingt war, als auch vom sozialen Status und dem damit verbundenen gesellschaftlichen Umfeld abhing. Einen ersten, offensichtlichen

Anhaltspunkt bieten die Begründungen der Autorinnen für das Abfassen ihrer Berichte. Naghmeh Sohrabi konstatiert in ihrer Studie zu ausgewählten qajarischen Reiseberichten, dass es gegen Ende des 19. Jahrhunderts für Männer selbstverständlich gewesen zu sein schien, Reisetexte zu verfassen. Wenn auch ʿAṣmat as-Salṭana und Sakīna Sulṭān Begründungen/Erklärungen für ihre Schreibtätigkeit anführen, so sehen sie offenbar nicht die Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen. ʿAlaviyya Kirmāni jedoch liefert zu Beginn ihres Textes sowohl eine Begründung, wie auch eine Rechtfertigung. Es scheint demnach, als sei ihre Legitimation zu schreiben in ihren Augen nicht selbstverständlich, was auf den Unterschied im sozialen Status zurückzuführen sein kann. Diese These wird weiter untermauert, wenn man die in ihrem Bericht beschriebene Akzeptanz, bzw. mangelnde Akzeptanz ihrer Schreibtätigkeit sowie ihre eigene Thematisierung des Schreibens betrachtet. Die vorliegenden Texte wie auch vorangegangene Studien lassen annehmen, dass Schreibtätigkeit von Frauen am Hof in Teheran und in dessen weiteren gesellschaftlichen Umfeld sowie eine gewisse Standardausbildung und Schreibtätigkeit von Frauen selbstverständlicher waren als in anderen Teilen der Bevölkerung. Konkret spiegeln sich diese (konservativen) gesellschaftlichen Konventionen in der Figur des Reisebegleiters ʿAlaviyya Kirmānīs, Sarkār Ḫān, wieder. Die Autorin vermittelt in ihrem Text sein Idealbild von Weiblichkeit, zu dem es offenbar gehörte, dass eine Frau sittsam und still sein sollte und Schreiben als laut, exponiert und selbstdarstellend erachtet wird. Ihre Schreibtätigkeit in der Gegenwart von Frauen oder in ihrem Umfeld in Teheran hingegen bleibt in ihrem Text unbedeutend und unkommentiert. Während aus dem Text von ʿAlaviyya Kirmānī die Haltung ihres Umfeldes skizziert wird, offenbart Sakīna Sulṭān in ihrem Bericht vielmehr diesen konservativen Einfluss auf ihre eigene Haltung, obwohl sie sich am Hof in einem diesbezüglichen freieren Umfeld bewegt haben muss. Ihre von ihr selbst dargestellte Schreibinkompetenz überträgt sie pauschal auf die Fähigkeiten aller Frauen, die aus ihrer Sicht weniger kompetent waren als Männer, was Schreiben und Geschlecht somit direkt in Verbindung setzt.

Diese Thematisierung der eigenen Schreibtätigkeit zeigt also ebenfalls, dass die Faktoren *gender* und sozialer Status diesbezüglich eine Rolle spielen. Während ʿAṣmat as-Salṭana Schreiben kaum als Thema hervorhebt, ist es in den anderen beiden Berichten deutlich präsent. Sie erwähnen, wann sie schreiben, bzw. noch relevanter, wann sie nicht schreiben, was verschiedene Aspekte darlegt. Zum einen gibt es Hinweise auf das Verständnis von diesem Genre und auch den Lesererwartungen, denn zu erklären,

weshalb gerade nichts festgehalten wird, zeigt, dass es der eigene Anspruch und auch die Lesererwartung war, eine kontinuierliche Reisenarration vorliegen zu haben. Die Thematisierung des Schreibens hilft den Autorinnen zudem, sich als authentische Überlieferung der angeblichen Erfahrungen zu inszenieren. Die benannten Lücken in der Narration sind damit ein Qualitätsmerkmal und suggerieren Reiseautorität – schließlich erscheint die Autorin kompetent genug, einschätzen zu können, was von Belang ist und was nicht. Dadurch wiederum legitimieren sie ihre Tätigkeit. Beide Autorinnen geben zudem vor, sich nicht als sonderlich kompetente Autorinnen zu verstehen. Beide beurteilen ihre eigene Handschrift kritisch und würden es bevorzugen, wenn ihre männliche Reisebegleitung das Schreiben für sie übernehmen würden. Anders als Sakīna Sulṭān zweifelt ʿAlaviyya Kirmānī zudem ihren Schreibstil an, was darauf hinweisen kann, dass sie, die sich in anderen gesellschaftlichen Zirkeln befindet, nicht so viel Übung aufweisen kann, wie diejenigen, die sich im Umfeld des Hofes im Zentrum weiblicher Kunst und Kultur befanden und eine breitere literarische Präfiguration hatten.
Es kann folglich festgehalten werden, dass Schreiben, vielmehr die Legitimation und Autorität zu schreiben, von Geschlecht und sozialem Status abhingen. Die Tatsache, dass diese drei Frauen – je nach Fall mehr oder weniger selbstverständlich – dennoch ihre Berichte verfassten, führt zu einer Heterogenisierung der Autorenschaft von Reisebeschreibungen, schließlich war das Feld stark von einer qajarischen männlichen Elite dominiert, die auch in der Geschichtsschreibung der maßgebende Quellenkanon für verschiedene Forschungsbereiche ist und somit kein vollständiges Bild abgibt. Die Quellen geben diesen Frauen somit eine zeitgenössische und nachhaltige Stimme.

Das Geschlecht und der soziale Status machen einen grundsätzlichen Unterschied im Hinblick auf die Lebenswelten von Menschen – nicht nur im Hinblick auf Schreiben. Das soziale Geschlecht wird häufig in Bezug auf soziale Räume thematisiert, wenn es etwa um die Segregation von Männern und Frauen geht. Allerdings sind Räume variable Konzepte, abhängig von etwa historischem, geographischem, sozialem und kulturellem Kontext. Die sogenannten *gendered spaces* müssen somit anhand von Fallstudien, wie die vorliegende, neu betrachtet werden. Wie Marilyn Booth in einem anderen Kontext anführt, zeigt die vorliegende Studie, dass natürlich nicht nur das Geschlecht, sondern auch der soziale Status, oder auch der jeweilige Kontext, jeweilige Lebensumstände, für die Konstruktion sozialer Räume relevant sind, woraus sich ein flexibles Konzept ergibt.

Die in den Texten beschriebenen sozialen Räume und ihre Zugänge sind von den sozialen Konventionen bezüglich Geschlechterdynamiken geprägt. Die im häuslichen Kontext der oberen qajarischen Gesellschaftsschichten, zu denen alle drei Reisenden ohne Zweifel gehörten, gebotene Segregation von Geschlechtern in bestimmten Konstellationen, wurde versucht, im Fall der beschriebenen Reisen weitestgehend aufrecht zu erhalten. Am eindeutigsten veranschaulicht dies eine Anekdote, die ʿAlaviyya Kirmānī hinterließ. Demnach wollte sie in Bombay an Deck des dort vor Anker liegenden Schiffes übernachten, was ihr mit der Mahnung, es gehöre sich nicht unter all den Männern, offenbar ausgeredet wurde. Auch die Erläuterung Sakīna Sulṭāns über die Verteilung der Schlafplätze an Bord ihres Schiffes offenbart die aufrechtzuerhaltenden gesellschaftlichen Konventionen. Frauen war es, wie von ihr beschrieben, demnach unmöglich, bestimmte Ticketkategorien für die Überfahrt zu erwerben, da diese mit der Zuweisung von Schlafplätzen zusammenhingen. Frauen durften nur in Kabinen einziehen, nicht jedoch an Deck übernachten, gemeinsam mit Männern, die dementsprechend weniger zahlen mussten. Während mit dem Schiff bereits ein Transportmittel angesprochen ist, wurde unterwegs, wo man auf Reittiere und die daran befestigten Sitzgelegenheiten zurückgriff, auch versucht, die Geschlechtertrennung in bestimmten Konstellationen aufrechtzuerhalten. Offenbar teilten sich Frauen in der Regel ein Reittier, bzw. u.U. auch mit Männern, falls diese zum nahestehenden Kreis gehörten.

Der Vergleich zwischen ʿAlaviyya Kirmānī und den anderen beiden Frauen, Sakīna Sulṭān und ʿAṣmat as-Salṭana, zeigt, inwiefern der soziale Status und die jeweilige Lebenssituation einen Unterschied in Bezug auf den Zugang zu und die Nutzung von sozialen Räumen machen konnte. Alle drei Frauen gehörten den höchsten sozialen Schichten ihrer Gesellschaft an, allerdings mit dem feinen Unterschied zwischen Zugehörigkeit zur Herrscherfamilie (Sakīna Sulṭān und ʿAṣma as-Salṭana) und zur weiteren, peripheren Oberschicht (ʿAlaviyya Kirmānī). Während Frauen auf den Schiffen in der Regel in Kabinen untergebracht wurden, erweiterte ʿAlaviyya Kirmānī diese räumliche Segregation, indem sie dennoch gemeinsam mit anderen Pilgern an Deck schlief. Diesen Sachverhalt wollte sie offenbar auch in Bombay beibehalten, als sie sich offenbar ohne Bedenken entschloss, zum Übernachten an Deck des Schiffes zu bleiben. Diese Überschreitung von Grenzen gesellschaftlicher Normen jedoch wurde mit eben jenen unterbunden, in dem sie von ihrem Umfeld mit der oben erwähnten Mahnung, dies gehöre sich nicht unter all den Männern, in ihre Schranken verwiesen wurde. Wenn auch

die beiden anderen reisenden Frauen mit royalem Hintergrund sich an die durch Normen vorgegebenen Zugänge zu Räumen ihren Aufzeichnungen nach hielten, zeigen auch die Text von Sakīna Sulṭān und ʿAṣmat as-Salṭana, dass Räume nach sozialer Zugehörigkeit organisiert sein konnten. ʿAṣmat as-Salṭana, wie auch indirekter Sakīna Sulṭān, weisen auf die Aufteilung der Schiffe entlang sozialer Klassen hin, nicht zu sprechen von Unterkünften und Fortbewegungsmitteln. Viel interessanter allerdings erscheint das Konzept *qurq*, das in Sakīna Sulṭāns Ausführungen nicht nur auf der Segregation von Geschlechtern basiert. In ihrem Bericht bezieht sich dieses Konzept ebenso auf eine exklusive Zuordnung eines – sonst für verschiedene soziale Gruppen zugänglichen – Raumes für Angehörige der eigenen sozialen Schicht und möglicherweise den dazugehörigen Bediensteten, wie im vorliegenden Fall etwa ein Hamam. Gerade dieses Konzept *qurq*, sei es nun bezogen auf die Geschlechter oder die soziale Zugehörigkeit, zeigt, dass Räume nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen sind.

Der Einfluss von *gender* und *class* auf die Mobilität bzw. die *motility* (d.h. das Potential, die Möglichkeit) der drei Frauen, gerade vor dem Hintergrund des ständigen Mobilseins auf Reisen, ist ein äußerst interessanter Aspekt, den diese Quellen bieten. Betrachtet man das Reiseverhalten dieser Frauen als eine Form von Mobilität, so ergibt sich zunächst eine hohe Mobilität, geht man doch aufgrund anderer Studien davon aus, dass Frauen aus diesen gesellschaftlichen Kontexten durchaus zu Verwandten reisten, weiter entfernte Schreine besuchten, zu Erholungszwecken wegfuhren und dergleichen. Neben der Pilgerreise nach Mekka und zu den Schreinen im Irak sind sicherlich weitere Reisen als Begleitung von Ehemännern in hohen Funktionen, wie etwa nach Europa, zu nennen. Das Beispiel Sakīna Sulṭāns zeigt hervorragend ein reges Reiseverhalten. Sie erwähnt in ihrem Text, bereits mit Nāṣir ad-Dīn Šāh zu den ʿAtabāt gepilgert zu sein, und ein weiterer Bericht, einige Jahre später als der vorliegende verfasst, beschreibt eine Reise nach Schiraz, um eine Braut zu überführen. Es ist davon auszugehen, dass sich dieses Reiseverhalten aufgrund der finanziellen Mittel auf die Ober- und obere Mittelschicht bezieht, und Frauen aus den unteren Schichten weniger über diese außerordentliche Mobilität verfügten, dafür jedoch aufgrund ihrer Lebensumstände im Alltag mobiler waren. Auch aus dem Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī ist zu erahnen, dass sie durchaus schon zwischen Teheran und Kirmān hin und her gereist war, und ʿAṣmat as-Salṭana gibt ebenfalls zu erkennen, dass es sich bei der Ḥaǧǧ nicht um ihre erste Reise handelte.

Die selbstverständliche Mobilität im Sinne des Pilgerns bzw. des sich-auf-Ḥağğ-Begebens ist religiös-rechtlich zu begründen. Alle drei Frauen wurden den religiös-rechtlichen Vorgaben schiitischer Lehrmeinung gerecht, deren oberstes Prinzip die Sicherheit der Pilgerinnen war, so dass es Frauen – entgegen weit verbreiteter sunnitischer Lehrmeinung – möglich war, auch ohne *maḥram* zu reisen.

In den Grundzügen entsprachen alltägliche Mobilität und *motility* den gesellschaftlichen Normen, denen Frauen auch im heimischen Kontext unterlagen. D.h. Restriktionen der Bewegungsfreiheit sind auf das Geschlecht zurückzuführen, so dass vor allem ihre selbstbestimmte Mobilität im Vergleich zu der von Männern deutlich geringer ausfiel. In den Texten sind diese Normen einerseits kognitiv vorgeprägt und bestimmten das Verhalten der Frauen, andererseits werden sie durch die Zusammensetzung der Reisegruppen, bzw. der Geschlechterdynamik und Machtverhältnisse innerhalb dieses unmittelbaren Umfelds repräsentiert. Die prägnantesten Einsichten liefert der Text von ʿAlaviyya Kirmānī. Sie begann ihre Reise mit Sarkār Ḫān, einem Verwandten oder Bekannten aus Kirmān, dessen Frau Sarkār Ḫānum und deren Bedienstete Fāṭima. Die Rolle des Ḫāns war ambivalent und hing von der Situation bzw. der Zusammensetzung der Gruppe ab. Bis nahe Medina schien er als Autorität dieser Kleingruppe und Ansprechpartner nach außen einen positiven Einfluss auf die Art zu Reisen gehabt zu haben, was sich jedoch mit dem Tod der Ḫānum änderte, da sich ʿAlaviyya Kirmānī nun mit ihm und seiner schwangeren Bediensteten Fāṭima alleine befand. Seine Präsenz verkörpert die traditionellen Normen, denen Frauen unterlagen. Er kontrollierte bzw. schränkte ihre Bewegungsfreiheit stark ein, wie sie selbst erläutert. Auch die Reisende Sakīna Sultān unterlag dem gesellschaftlichen Verständnis von Geschlechterverhältnissen und Rollen. Ihre selbstbestimmte Mobilität und ihre Handlungsfähigkeit hingen maßgeblich von ihrem Bruder ab, der sie während dieser Reise begleitete. Dies wird in ihrem Text nicht nur daran deutlich, dass ihre Position im Vergleich zum Bruder relativ statisch ist, sondern auch anhand von Entscheidungen über Mobilität, die zu treffen sind, wie etwa, ob sie zum Schrein der Zaynab fahren oder nicht. Der Text der dritten Reisenden ʿAṣmat as-Salṭana thematisiert wenig explizit ihre alltägliche Mobilität oder Bewegungsfreiheit. Der Text, wie auch ihr gesellschaftlicher Hintergrund, lassen darauf schließen, dass sie durch ihre Vorprägungen ähnlichen sozialen Standards entsprach wie Sakīna Sulṭān, was bereits anhand der sozialen Räume aufgezeigt werden konnte.

Trotz der Gemeinsamkeiten, die sich durch das Geschlecht ergeben, fiel die alltägliche und selbstbestimmte Mobilität den Texten nach verschieden aus. Sie zeigen exemplarisch, dass selbst vermeintlich kleine soziale und identitätsbezogene Unterschiede von Bedeutung im Hinblick auf selbstbestimmte Mobilität und *motility* waren. Auch hier dienen die Aufzeichnungen von ʿAlaviyya Kirmānī als hervorragendes Beispiel. Grundsätzlich ist ihrem Text eine höhere Mobilität zu entnehmen als beispielsweise dem von Sakīna Sulṭān, in deren Text ihr Bruder in der Regel derjenige gewesen zu sein scheint, der für sie mobil wurde. Im Fall von ʿAlaviyya Kirmānī scheint es nicht unbedingt unschicklich oder gar strengen Konventionen widersprochen zu haben, sich freier zu bewegen. Dies wird am deutlichsten, wenn sie sich in gewisser Weise der Geschlechter- und Machtdynamik ihrer Reisegruppe selbstentschieden entzieht und durch ihr bereits erwähntes Potential zur Überschreitung gesellschaftlicher Normen eben jene nicht vollkommen hinzunehmen sondern vielmehr herauszufordern scheint. Sie schreibt nach ihrer Loslösung von Sarkār Ḫān, sie sei nun „befreit" und beschreibt die positiven Konsequenzen ihrer neugewonnenen Bewegungsfreiheit. Aus dieser Loslösung, die sicherlich möglich war, da sie sich nicht mit derart starken Zwängen und sozialer Kontrolle konfrontiert sah wie etwa Sakīna Sulṭān, ergab sich für sie ein neuer Status, der ebenfalls weitreichende Folgen hatte. Einerseits war ihre Bewegungsfreiheit dadurch, bis auf soziale Vorgaben, die sie durch ihre Vorprägung auch selbstverständlich akzeptierte, stark erweitert, da sie nun für sich selbst stand. Andererseits war sie aufgrund des Status als allein reisende Frau, zumal ohne königlichen Hintergrund, in ihrer Autorität untergraben, was das Thema Abhängigkeit der Handlungsfähigkeit von den Faktoren *gender* und *class* aufgreift.

Die Beobachtungen aus den drei Texten lassen die Schlussfolgerung zu, dass der soziale Status für die Handlungsfähigkeit und die dadurch oftmals verbundene Interaktion eine maßgebliche Rolle auf verschiedenen Ebenen spielte. Auch hier spielt selbstverständlich die Vorprägung eine entscheidende Rolle, die nicht nur darüber bestimmt, wie sich welches Geschlecht zu verhalten hat, sondern ebenso, welche Möglichkeiten sich aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe ergeben. Während alle drei Frauen aufgrund ihres Geschlechts zunächst einmal ähnliche Einschränkungen in ihrer Handlungsfähigkeit erfuhren, sind es der soziale Status, der einen Unterschied machte, wie auch die jeweilige zeit- und kontextgebundene Situation. Dies lässt sich am eindrücklichsten anhand der Interaktion mit sozial gleichgestellten bzw. sozial niedriger

gestellten Personen darlegen, wie auch anhand von Autorität, die die Frauen besaßen, oder nicht. Vor allem nachdem sich ʿAlaviyya Kirmānī von ihrem Reisebegleiter lossagte, was an sich schon von einer hohen Handlungsfähigkeit[1477] zeugt, verfügt sie über eine erweiterte Handlungsfähigkeit, schließlich ist sie nun selbst für die Rückreise verantwortlich und war nicht länger von der Geschlechterdynamik ihrer Reisegruppe abhängig. Die Situation Sakīna Sulṭāns vor allem bildet hier den Gegensatz. Sie ist den Geschlechterdynamiken in Bezug auf die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit unterworfen und nimmt ihre Position zudem hin. Vor allem in ihrer Position als Alleinreisende drückt sich ʿAlaviyya Kirmānīs Handlungsfähigkeit auch in der Interaktion und Kommunikation mit fremden Akteuren aus. Im Gegensatz zu den beiden Reisenden mit royalem Hintergrund interagiert sie deutlich freier mit Akteuren, die einen ähnlichen Hintergrund aufweisen. Im gesellschaftlichen Umfeld von Sakīna Sulṭān und ʿAṣmat as-Salṭana wird das Geschlecht hingegen viel deutlicher zum entscheidenden Faktor: eine zurückhaltende Interaktion ist offenbar geboten und die Einhaltung sozialer Normen vor allem in Bezug auf die Geschlechtertrennung erscheint strikter. Anders gestaltet sich die Handlungsfähigkeit in der Interaktion mit Männern, die von niedrigerem Status sind. In diesem Fall zeigen sowohl die Texte von Sakīna Sulṭān und ʿAṣmat as-Salṭana, dass sie Bediensteten und Reiseorganisatoren gegenüber handlungsfähig waren, d.h. ihre Autorität anerkannt wurde. ʿAlaviyya Kirmānī hingegen genießt diese Autorität nicht, sondern sieht sich immer wieder in ihrer Handlungsfähigkeit gegenüber ihren Bediensteten beispielsweise beschränkt.

Der Unterschied, den das Geschlecht bezogen auf den Umstand des Reisens machte, wurde bereits vor allem durch die Analyse der währenddessen genutzten sozialen Räume verdeutlicht. In Hinblick auf die Bedeutung ihres sozialen Status ist alle drei Frauen gemein, dass sie aufgrunddessen finanziell in der Lage waren, diese Reise zu bestreiten, wenngleich ʿAlaviyya Kirmānī offensichtlich nicht durchgängig unbeschwert reisen kann, da sie auf ihrer Rückreise in finanzielle Not gerät. Zudem verfügen alle drei Reisenden über ein transregionales Netzwerk, das Privilegien und Unterstützung im Reiseverlauf bedeutete. Dennoch machte der – wenn auch nur geringe – Unterschied im sozialen Status gelegentlich einen Unterschied. So etwa ein offizielles Schreiben, das Sakīna Sulṭāns

[1477] Die Unabhängigkeit von ihrem männlichen Umfeld, die sich durch dieses Lossagen pointiert zeigt, interpretiert Bachtin (2015: 1001) eher als Charakterzug, weniger als Hinweis auf die Bedeutung des sozialen Status und des Kontexts.

Bruder am Grenzübergang ins Osmanische Reich vorlegte, oder ʿAṣmat as-Salṭana, die während ihrer langen Wartezeit in Jidda drohte, sich an entscheidender Stelle über die Organisation bzw. die Organisatoren zu beschweren. Die soziale Stellung hatte außerdem Einfluss auf die Wahl der Unterkünfte und allgemeinen Bedingungen. So ist im Bericht von ʿAlaviyya Kirmānī beispielsweise die Thematisierung von Hygiene auffällig, die auf weniger luxuriöse Verhältnisse hindeutet, und die Abwesenheit von einer Entourage, und im Gegensatz zu den beiden royalen Reisenden machte dies das Reisen beschwerlicher.

Alle drei Texte zeigen somit auf unterschiedliche Weise die patriarchalischen Strukturen, die massiven und entscheidenden Einfluss auf ihre Lebenswelten hatten und gleichzeitig war es der soziale Status, der einen maßgeblichen Unterschied machte, auch was die Auslegung sozialer Normen in Bezug auf das Geschlecht betrifft. Sowohl die Quellen selbst als auch die Analyse bieten Ansätze, um der Frage nachzugehen, inwieweit sich angeeignete Muster zeigen und welche herausgefordert wurden. Daran schließt sich die Frage an, inwieweit sich der Reisekontext vom häuslichen Kontext unterscheidet, d.h. welchen Unterschied der Umstand des Reisens machte. ʿAlaviyya Kirmānīs Bericht erlaubt den direkten Vergleich aufgrund ihrer Beschreibung des Reisekontexts und des „sesshaften" Kontexts in Teheran. Der Reisekontext lässt sich durch die beiden anderen, hier zugrunde liegenden, Berichte ergänzen, während der höfische Kontext in Teheran in der Zusammenschau mit vorangegangenen Studien und indirekten Schilderungen Sakīna Sulṭāns sowie weiterer Quellen, vornehmlich europäischen, die wiederum ihren eigenen Blick offenbarten, gesehen werden kann. Ein Einblick in die Lebenswelten außerhalb des höfischen Umfelds in Teheran ist leider auch nach dieser Studie nicht möglich, allerdings konnte die Analyse der Perspektive ʿAlaviyya Kirmānīs auf den höfischen Kontext einen Hinweis darauf liefern, wie ihr gesellschaftlicher Hintergrund ausgesehen haben mag, bzw. ihr Verständnis von weiblichen Lebenswelten, die sich in einigen Aspekten von denen des höfischen Umfelds unterschieden zu haben schienen.
Anhand des Berichts von ʿAlaviyya Kirmānī vor allem zeigt sich, dass Normen und Verhaltensmuster nicht ungeachtet blieben, nur weil sich der Kontext änderte. Wie im Reisekontext auch, war sie in ihrem Teheraner Umfeld deutlich flexibler als ihre weiblichen Kontakte im höfischen Umfeld. Sie skizziert eine höfische, weibliche Lebenswelt, die segregiert war und dennoch mit der Außenwelt in Kontakt stand. Diese Beschreibungen entsprechen der Beobachtung von Leila Pourtavaf, die vornehmlich die

Architektur des Gulistān-Palastes in den Blick nimmt und widerspricht somit der lang verbreiteten Narration von einer Seklusion dieser Welt. Ähnlich verhält es sich auch im Reisekontext der drei hier betrachteten Reisenden. Die beiden Reisenden aus dem höfischen Umfeld sind in ihrer Mobilität und Interaktion ähnlich segregiert, während die kirmāner Reisende auch im Reisen deutlich flexibler ist. Umgekehrtes lässt sich im Hinblick auf die Autorenschaft der Frauen festhalten. Aus dem höfischen Kontext ist bekannt, dass Frauen eine grundlegende Ausbildung erhielten, zu der auch Schreiben, Poesie und Kalligraphie gehörten. Die spiegelt sich in der Selbstverständlichkeit wider, mit der Sakīna Sulṭān und ʿAṣmat as-Salṭana ihrer Schreibtätigkeit nachgingen, im Gegensatz zu der aus der Peripherie stammenden, der Oberschicht angehörenden ʿAlaviyya Kirmānī. Nicht nur sie selbst lässt auf verschiedene Weise erkennen, dass Schreiben nicht wie selbstverständlich hingenommen wurde, es ist vor allem ihre Reisebegleitung, die Aufschluss über ihr gesellschaftliches Umfeld und den Wert von Bildung von Frauen gibt.

Der Alltag der Frauen auf Reisen sah sicherlich anders aus als in ihrem heimischen Kontext, nicht zuletzt, weil, wie die Texte auch deutlich machen, Reisen zur damaligen Zeit ein beschwerliches Unterfangen war, und im Gegensatz zum häuslichen Kontext große Unsicherheit mit sich brachte. In Bezug auf die hier analysierten Aspekte der Lebenswelten dieser Frauen jedoch und mit Blick auf die Autorenschaft von Frauen, scheinen die grundlegenden Muster und gesellschaftlichen Normen mit auf Reisen genommen worden zu sein.

V. BIBLIOGRAPHIE

A Primärquellen

ʿAḍud ad-Daula, Mīrzā Aḥmad Ḫān (1886 [1997]): Tārīḫ-i ʿAḍudī. hrsg. von ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾī. Tihrān: Našr-i ʿIlm.

Bānū-yi Iṣfahānī (1386 [2007]): Safarnāma-yi manẓūm-i ḥaǧǧ. Hamrāh bā naqš-hā va-taṣāvīr. hrsg. von Rasūl Ǧaʿfariyān. Tihrān: Sāzmān Ǧuġrāfiyā-yi Nīrūhā-yi Musallaḥ.

Bell, Gertrude Lowthian (2005[1894]): Persian pictures. London: Anthem.

Bībī Ḫānum Astarābādī (1992[1894/5]): Maʿāyib ar-riǧāl: dar pāsuḫ bi taʾdīb an-niswān. hrsg. von Afsāna Naǧmābādī. New York: Bloomington.

Bird Bishop, Isabella (1891): Journeys in Persia and Kurdistan: including a summer in the Upper Karun region and a visit to the Nestorian rayahs. London: o.V.

Dīvānbaygī Šīrāzī, Aḥmad (1366 [1987]): Ḥadīqat aš-Šuʿaraʾ. hrsg. von ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾī. Tihrān: Intišārāt-i zarrīn.

Farāhānī, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn (1990): A Shiite pilgrimage to Mecca, 1885-1886. The safarnāmeh of Mirzā Moḥammad Ḥosayn Farāhānī. herausg. von Hafez Farmayan und Elton L. Daniel. Austin: University of Texts Press.

Farhād Mīrzā Muʾtamad ad-Daula (1366 [1987]): Hidāyat al-sabīl va kifāyat al-dalīl. (safarnāma-yi makka). herausg. von Ismāʿīl Navvāb Ṣafā. Tihrān: Markaz-i paḫš, Kitābfurūshī-i Zavvār. (Alternativer Titel: Safarnāma-yi Farhād Mīrzā).

Feuvrier, Jean Baptiste (1906): Trois ans à la cour de Perse. Paris: Impr. nationale.

Ǧaʿfariyān, Rasūl (Hg.) (1389 [2010]): Safarnāmahā-yi ḥaǧǧ-i Qājārī. Čāp-i 1. 8 Bände. Tihrān: Našr-i ʿIlm.

Ǧaʿfariyān, Rasūl (Hg.) (2013-2018): Maqālāt wa risālāt-i tārīḫī. 6 Bände. Tihrān: Našr-i ʿIlm.

Ǧawādī, Ḥasan u.a (Hg.) (1992): Ruyāru-yi zan wa mard dar ʿasr-i Qāǧār. Du risālah: Taʾdīb an-niswān wa maʿāyib ar-riǧāl. Bethesda, Md.: Jahan Book.

Gulbadan Bēgam (2009): Humāyūn-nāma. hrsg. von Wheeler M. Thackston: Three memoirs of Homayun. Gulbadan Begims Humáyunnáma; Jawhar Áftábachí's Tadhkiratul-wáqíát; Báyazid Bayáts Táríkh-i Humáyún. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Ḥāfiẓ, Šams-ad-Dīn Muḥammad (1973-): Der Diwan. Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus d. Pers. z. erstenmal ganz übers. von Joseph von Hammer-Purgstall. Hildesheim: Olms. Nachdruck.

Ḥāǧǧīya Ḫānum ʿAlaviyya Kirmānī (1386 [2007]): Rūznāma-yi safar-i ḥaǧǧ. ʿAtabāt-i ʿāliyāt va-darbār-i Nāṣirī, 1309–1323q / 1271–1273š. hrsg. von Rasūl Ǧaʿfariyān. Qum: Našr-i Muvarraḫ.

Ḫāvarī Šīrāzī, Faḍlullah (2001[1833/1847]): Tārīḫ-i ḏū al-qarnayn. hrsg. von Nasīr Afšār-far. 2 Bände. Tihrān: Sāzmān-i čāp va intišārāt-i vizārat-i farhang va iršād-i islāmī.

Ḫāvarī Šīrāzī, Faḍlullah (2000 [1839]): Taḏkira-yi Ḫāvarī. hrsg. von Mīr-Hāšim Muḥaddiṯ. Zanǧan: Zangān.

Ḥayātī Kirmānī, Bībī Ǧān (1349 [1970]): Dīwān-i Ḥayātī Kirmānī. hrsg. von Ǧawād Nūrbaḫš. Tihrān: Firdawsī.

Hume-Griffith, M. E. (1909): Behind the veil in Persia and Turkish Arabia: an account of an Englishwoman's eight years' residence amongst the women of the East. London: Seeley and Company.

Hurgronje, Christian Snouk (2007): Mecca in the later part of the nineteenth century. Daily life customs and learning. The Moslems of the east Indian Archipelago. (trans.) J.H. Monahan, intro. J.J. Witkam. Leiden.

Mallāḥ, Narǧis Mihrangīz (1996): Bībī Ḫānum Astarābādī va-Ḫānum Afżal Vazīrī: Mādar va-duḫtarī az pīšgāmān-i maʿārif va-ḥuqūq-i zanān. Az zabān-i Ḫānum Afżal Vazīrī ba-qalam-i Narǧis Mihrāngīz Mallāḥ. Chicago: Midland Press.

Mastūra, Māh-Šaraf Ḫānum (1998): Dīvān-i Mastūra-yi Kurdistānī. hrsg. von Ṣādiq Ṣafīzadah. Tihrān: Intišārāt-i Amīr Bahādur.

Mihrmāh Ḫānum ʿAṣmat as-Salṭana (1389 [2010]): Safarnāma-yi Makka. In: Rasūl Ǧaʿfariyān (Hg.): Safarnāmahā-yi Ḥaǧǧ-i Qājārī, Bd. 4. Čāp-i 1. 8 Bände. Tihrān: Našr-i ʿIlm, S. 333–409.

Muʿayyir al-Mamālik, Dūst ʿAlī Ḫān (1390[2011]): Yāddāšthā-ī az zindigānī-i ḫuṣūṣī-i Nāṣir ad-Dīn Šāh. 4. Aufl. Tihrān: Našr-i Tārīḫ-i Īrān.

Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana (1886-89): Ḫayrāt-i ḥisān. 3 Bände. Tihrān.

Muḥammad Ḥassan Ḫān, Iʿtimād as-Salṭana (1966): Rūznāma-yi ḫāṭirāt-i Iʿtimād al-Salṭana vazīr-i inṭibāʿāt dar avāḫir-i daura-yi Nāṣirī. Marbūṭ bih sālhā-yi 1292 tā 1313 hijrī qamarī. Az rū-yi yagānah nusḫa-yi mawjūd dar Kitābḫāna-yi Āstān-i Quds.

Polak, Jakob (1865): Persien. Das Land und seine Bewohner. Ethnographische Schilderungen. 2 Bände. Leipzig: o.V.

Qāǧār, Maḥmūd Mīrzā (2006 [1825]): Taḏkira-yi Nuql-i maǧlis. hrsg. von Muḥammad-Riḍā Naṣīrī und Nādira Ǧalālī. Tihrān.

Records of the Hajj. A documentary history of the pilgrimage to Mecca (1993). 10 Bände. [London]: Archive Editions.

Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula (1384 [2005]): Safarnāma-yi Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula. hrsg. von Kiyānūš Kiyānī Haftlang. Tihrān: Našr-i Pānīẕ.

Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula (1389 [2010]): Rūznāma-i safar-i ʿatabāt va-Makka 1317q/1279š. Sakīna Sulṭān Vaqār ad-Daula Iṣfahānī Kūčak (hamsar-i Nāṣir ad-Dīn Šāh Qāǧār). hrsg. von Rasūl Ǧaʿfariyān und Kiyānūš Kiyānī Haftlang. Tihrān: Intišārāt-i ʿIlm.

Sihām ad-Daula, Yār Muḥammad Hān; Šādlū, Ḫāvar Bībī (1995): Safarnāmahā-yi Sihām ad-Daula Buǧnūrdī. hrsg. von Q. Rušanī Zaʿfaranlū. Tihrān: Širkat-i Intišārāt-i ʿIlmī va Farhangī.

Stuart, Charles (1854): Journal of a residence in Northern Persia and the adjacent provinces of Turkey. London: Richard Bentley.

Sulaymānī Ardakānī, ʿAzīzullāh (2006 [1976]): Masābīḥ-i hidāyat. Tehran: Baha'i Publishing Trust. Online verfügbar unter http://www.h-net.org/~bahai/areprint/authors/sulayman/masabih9/masabih9.htm, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Tāğ as-Salṭana (Hg.) (1993): Crowning anguish. Memoirs of a Persian princess from the harem to modernity, 1884-1914. hrsg. von Abbas Amanat. Washington, D.C.: Mage Publishers.

Vāliyah, Ḥusn-i Ǧahān Ḫānum (1386 [2007]): Dīvān-i Vāliyah va Vālī. hrsg. von Yadullāh Rawšan-Ardalān. Tihrān: Intišārāt-i Tavakulī.

B Sekundärliteratur

Abdel Haleem, M. (2013): The religious and social importance of Hajj. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 1–5.

Abrahamian, Ervand (1983): Iran: Between two revolutions. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Abu-Lughod, Janet (1987): The Islamic city – historical myth, Islamic essence, and contemporary relevance. In: *International Journal of Middle East Studies* 19, S. 155–176.

Adambakan, Soraya (2008): Qurrat al-'Ayn: eine Studie der religiösen und gesellschaftlichen Folgen ihres Wirkens. Berlin: Klaus Schwarz (Islamkundliche Untersuchungen, 278).

Adler, Jonathan (2012): Epistemological problems of testimony. In: *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Fall). Online verfügbar unter https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/, zuletzt geprüft am 18.01.2020.

Afary, Janet (1996): The Iranian constitutional revolution 1906-1911. Grassroots democracy, social democracy, and the origins of feminism. New York: Columbia University Press.

Afšār, Īrāǧ (2001): Nivištahā-yi zanān dar dūrah-yi Qāǧār. In: Muḥammad Gulbun und Rāḍīya Dānišīyān (Hg.): Gulzār-i ḫāmūš. Yādnāma-i bānū Rāḍīya-i Dānišīyān (Gulbun) hamrāh bā maqālātī darbāra-i zanān. Čāp-i 1. Tihrān: Rasāniš, S. 108–113.

Afsaruddin, A. (Hg.) (1999): Hermeneutics and honor. Negotiating female “public” space in Islamicate societies. Cambridge, MA.

Afshar, Iraj (2002): Persian travelogues. A description and bibliography. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 145–162.

Agai, Bekim (2009): Reisen im Wandel. Die Folgen einer veränderten Reiseinfrastruktur und politischen Wandels im 19. Jahrhundert für muslimische und europäische Reiseberichte als Zeugnisse des Kulturkontakts. In: Martin Tamcke und Arthur Manukyan (Hg.): Protestanten im Orient. Würzburg: Ergon, S. 191–209.

Agai, Bekim (2010a): Die Grenze: Einblick in die Konstruktionen des Anderen. Der Reisebericht als inszenierte Grenzerfahrung. In: Conrad Schetter, Stephan Conermann und Bernd Kuzmits (Hg.): Die Grenzen Asiens zwischen Globalisierung und staatlicher Fragmentierung, Bd. 4. Berlin: EB-Verl. (Bonner Asienstudien, 4), S. 31–57.

Agai, Bekim (2010b): Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was (?) erzählen. Der Reisebericht als kulturübergreifende inszenierte Grenzerfahrung – Ein Vergleich der Reiseberichte des Ägypters Ṭahṭāwī, des Osmanen Muḥibb Efendi und des Preußen von Moltke. In: Bekim Agai und Zita Ágota Pataki (Hg.): Orientalische Reisende in Europa –

europäische Reisende im Nahen Osten. Bilder vom Selbst und Imaginationen des Anderen. Berlin: EB-Verlag, S. 13–38.

Agai, Bekim (2013): Die Inszenierung der eigenen Reise als gute Geschichte im Anatolien- und Syrienreisebericht von Şerefeddin Mağmumi 1895/96 – oder – Wie viel *Reise* steckt im Reisebericht? In: Bekim Agai und Stephan Conermann (Hg.): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag, S. 29–73.

Agai, Bekim; Akyıldız, Olcay; Hillebrand, Caspar (Hg.) (2013): Venturing beyond borders. Reflections on genre, function and boundaries in Middle Eastern travel writing. Würzburg: Ergon (Istanbuler Texte und Studien, 30).

Agai, Bekim; Conermann, Stephan (Hg.) (2013): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag.

Agai, Bekim; Pataki, Zita Ágota (Hg.) (2010): Orientalische Reisende in Europa – europäische Reisende im Nahen Osten. Bilder vom Selbst und Imaginationen des Anderen. Berlin: EB-Verlag.

Alam, Muzaffar; Subrahmanyam, Sanjay (2007): Indo-Persian travels in the age of discoveries, 1400 - 1800. Cambridge: Cambridge University Press.

Algar, Hamid (1987/2011): ʿAtabāt. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/atabat, zuletzt geprüft am 18.01.2020.

Algar, Hamid (1989/2011): Amīr Kabīr, Mirzā Taqi Ḫān. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/amir-e-kabir-mirza-taqi-khan, zuletzt geprüft am 18.01.2020.

Algar, Hamid (1986/2011): Āqā Khan. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/aqa-khan-title#pt1, zuletzt geprüft am 18.01.2020.

Algar, Hamid (2012a): ʿAtabāt. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/atabat-SIM_8361?s.num=0&s.q=atabat, zuletzt geprüft am 18.01.2020.

Algar, Hamid (2012b): Tarīqat andTarīq: Central Asian Naqshbandīs on the roads to the Haramayn. In: Alexandre Papas et al. (Hg.): Central Asian pilgrims. Hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz. Berlin: Klaus Schwarz, S. 21–135.

Amanat, Abbas (1989): Resurrection and renewal. The making of the Babi movement in Iran, 1844-1850. Ithaca: Cornell University Press.

Amanat, Abbas (1997): Pivot of the universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian monarchy, 1831–1896. Berkeley: University of California Press.

Amanat, Abbas (1998): Eʿtemād al-Salṭana, Moḥammad-Ḥaṣan Khan Moqaddam Marāḡaʾī. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/etemad-al-saltana, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

ʿĀmilī Riḍāyī, Maryam (1389 [2010]): Safar-i dāna bi gul: sair-i taḥawwul-i ǧāigāh-i zan dar naṯr-i daura-i Qāǧar (1210 - 1340 q). Tihrān: Našr-i Tārīḫ-i Īrān.

Amin, A.; Thrift, N. (2002): Cities: Reimagining the urban. Cambridge: Polity Press.

Amin, Camron Michael (2002): The making of the modern Iranian woman. Gender, state policy, and popular culture, 1865-1946. Gainesville: University Press of California.

Āriyanpūr, Yaḥyā (1387 [2008]): Az ṣabā tā nīmā. Tārīḫ-i 150 sāl-i adab-i fārsī. 2 Bände. Tihrān: Zavvār (I).

Arnold, David; Blackburn, Stuart (Hg.) (2004): Telling lives in India: Biography, autobiography, and life history. Dehli: Permanent Black.

Arnold, T. W. (2012): Kūh-i nūr. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kuh-i-nur-SIM_4485, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

Audibert, G. (Hg.) (1889): La femme persane jugée et critiqué par un persan. Paris: E. Leroux.

az-Zirklī, Ḫayr ad-Dīn (1984): Al-Aʿlām. Qāmūs tarāğim. 6. Aufl. 8 Bände. Bayrūt: Dār al-ʿilm al-Malāyīn (2).

Baaba, Y. A. (1998): An Assyrian odyssey. Covering the journey of Kasha Yacoub Yauvre and his wife Mourassa from Urmia to the court of Queen Victoria 1879–1881 and the exodus of Assyrians from their ancestral home 1918. Alamo, C.A: Youel A Baaba Libr.

Babayan, Kathryn (2008): "In spirit we ate each other's sorrow". Female companionship in Seventeenth-century Safavi Iran. In: Kathryn Babayan und Afsaneh Najmabadi (Hg.): Islamicate sexualities. Translations across temporal geographies of desire. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies (Harvard Middle Eastern Monographs, 39), S. 239–274.

Bachtin, Piotr (2015): The royal harem of Naser al-Din Shah Qajar (r. 1848–96). The literary portrayal of women's lives by Taj al-Saltana and anonymous 'Lady from Kerman'. In: *Middle Eastern Studies* 51 (6), S. 986–1009.

Bachtin, Piotr (2020 [2021]): Women's Writing in Action: On Female-authored Hajj Narratives in Qajar Iran. In: *Iranian Studies* 54 (1-2), S. 1-27 (online Veröffentlichung von 2020); S. 67-93 für die Publikation von 2021.

Bachtin, Piotr (2023): Othering and Being Othered: Religion, Ethnicity, and Gender in the Hajj Accounts by Iranian Shi'i Women (1880-1901). In: Marjo Buitelaar und Richard van Leeuwen (Hg.): Narrating the Pilgrimage to Mecca Historical and Contemporary Accounts. Leiden Studies in Islam and Society (16). Leiden: Brill, S. 161-182.

Badry, Roswitha (2000): Zum Profil weiblicher 'Ulamā' in Iran: Neue Rollenmodelle für "Islamische Feministinnen"? In: *Die Welt des Islams* 40 (1), S. 7–40.

Badry, Roswitha (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft. In: *Freiburger FrauenStudien* 12, S. 207–239.

Baggerman, Arianne (2011): Lost time. Temporal discipline and historical awareness in nineteenth-century Dutch egodocuments. In: Arianne Baggerman et al. (Hg.): Controlling time and shaping the self. Developments in autobiographical writing since the sixteenth century. Leiden: Brill, S. 455–541.

Bahar, Sima (1983): A historical background to the women's movement in Iran. In: Farah Azari (Hg.): Women of Iran. The conflict with fundamentalist Islam. London: Ithaca Press, S. 170–189.

Bahrululoom, Sayyid Fadhil (2012): The development of Shi'i scholarship before and after Mirza Shirazi and his intellectual legacy in Samarra. In: Imranali Panjwani (Hg.): The Shi'a of Samarra. The heritage and politics of a community in Iraq. London [u.a.]: Tauris, S. 107–126.

Baker, Patricia (1997): Politics of dress: The dress reform laws of 1920/30s Iran. In: N. Lindisfarne-Tapper und B. Ingham (Hg.): Languages of dress in the Middle East. Richmond: Curzon Press, S. 178–192.

Balabanlilar, Lisa (2016): Gulbadan Begam. In: *Encyclopaedia of Islam³ (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/gulbadan-begam-COM_23482?s.num=3&s.q=Gulbadan, zuletzt geprüft am 21.07.2016.

Bamdad, Badr al-Moluk (1977): From darkness into light: Women's emancipation in Iran. New York: Exposition Press.

Banani, Amin; Kessler, J. F. (Hg.) (2004): Tahirih: A portrait in poetry. Selected poems of Qurratu'l-'Ayn, poet, mystic, scholar, activist, martyr, woman of Iran. Los Angeles: Kalimat Press.

Bassnett, Susan (2007): Travel writing and gender. In: Peter Hulme und Tim Youngs (Hg.): The Cambridge companion to travel writing. 3. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, S. 225–241.

Bayat, Mangol (2005): The tale of the Quchan Maidens as an "originator" event of the Constitutional Revolution. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (2), S. 399–406.

Bayly, Christopher Alan (2006): Die Geburt der modernen Welt: eine Globalgeschichte 1780 - 1914. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Bazmee Ansari, A. S. (2012): Gulbadan Bēgam. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/gulbadan-begam-SIM_2552?s.num=0&s.q=Gulbadan, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

Bianchi, Robert (2008): Guests of god. Pilgrimage and politics in the islamic world. New York: Oxford University Press.

Bianchi, Robert (2016): The Hajj by air. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 131–154.

Bloom, Jonathan (Hg.) (2009-): The Grove encyclopedia of Islamic art and architecture. 3 Bände. Oxford: Oxford University Press.

Blunt, Alison (1994): Travel, gender, and imperialism: Mary Kingsley and West Africa. New York: Guilford Press.

Bonakdarian, Mansour (2012): India viii. Relations: Qajar Period, the 19th Century. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/india-viii-relations-qajar-period-the-19th-century, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

Booth, Marilyn (Hg.) (2010a): Harem histories. Envisioning places and living spaces. Durham: Duke University Press.

Booth, Marilyn (2010b): Introduction. In: Marilyn Booth (Hg.): Harem histories. Envisioning places and living spaces. Durham: Duke University Press, S. 1–19.

Bosworth, Edmund (2012): al- Shām. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sham-al-sham-COM_1031?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Sham, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

Bosworth, Edmund (2011/1984): ʿAjam. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/ajam, zuletzt geprüft am 21.01.2020.

Bosworth, Edmund (2012): Sayyid. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sayyid-COM_1011?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Sayyid, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Bosworth, Edmund; Blair, S. (2001): Astarābād. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/astarabad, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Bousquet, G.H. (2012): Ghusl. In *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghusl-SIM_2524?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ghusl, zuletzt geprüft am 12.02.2020.

Brack, Yoni (2011): A Mongol princess making Hajj: the biography of El Qutlugh daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82). In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 21 (3), S. 331–359.

Brenner, Peter J. (1989): Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts. In: Peter J. Brenner (Hg.): Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 14–49.

Brenner, Peter J. (1990): Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte. 2. Sonderheft Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Tübingen: Niemeyer.

Bromberger, Christian (2011): Gilan. xvii. Gender relations. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-xvii-gender-relations, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Brookshaw, Dominic P. (2006): Żiāʾ al-Salṭana. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/zia-al-saltana, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Brookshaw, Dominic Parviz (2005): Odes of a poet-princess: the ghazals of Jahān-Malik Khātūn. In: *Iran* XLIII, S. 173–195.

Brookshaw, Dominic Parviz (2013): Women in praise of women: Female poets and female patrons in Qajar Iran. In: *Iranian Studies* 46 (1), S. 17–48.

Brookshaw, Dominic Parviz (2014): Qajar confection. The production and dissemination of women's poetry in early Nineteenth-century Iran. In: *Middle Eastern Literatures* 17 (2), S. 113–146.

Brower, Benjamin Claude (2013): The colonial Hajj. France and Algeria, 1830-1962. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 108–114.

Brower, Benjamin Claude (2016): The Hajj by land. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 87–112.

Brower, Daniel (1996): Russian roads to Mecca: religious tolerance and Muslim pilgrimage in the Russian Empire. In: *Slavic Review* LV (3), S. 567–584.

Browne, Edward Granville (1969): A literary history of Persia. 4. Modern times (1500-1924). 4 Bände. London: Fischer Unwin (IV).

Buhl, F. (2012): Maḥmal. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mahmal-SIM_4789?s.num=0&s.q=mahmal, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Buhl, F.; Welch, A.T. (2012): Muḥammad. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-COM_0780?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Muhammad, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Buitelaar, Marjo (2007): Space: Ḥammām. In: Suad et al. Joseph (Hg.): Encyclopedia of women and Islamic culture. Economics, education, mobility and space. Leiden, Boston: Brill (IV), S. 541–543.

Burton, Richard Francis (1855/56): Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah. 3 Bände. London: Longman, Brown, Green.

Calmard, Jean (2011/1987a): ʿAyn-al-Dawla, ʿAbd-al-Majīd. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/ayn-al-dawla-soltan-abd-al-majid-mirza, zuletzt geprüft am 01.02.2020.

Calmard, Jean (2011/1987b): ʿAzādārī. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/azadari, zuletzt geprüft am 01.02.2020.

Calmar, Jean (2012): Feuvrier, Jean-Baptiste. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/feuvrier, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Cetinsaya, Gökhan (2005): The caliph and mujtahids. Ottoman policy towards the Shiite community of Iraq in the late nineteenth century. In: *Middle Eastern Studies* 41 (4), S. 561–574.

Chaumont, E. (2012): Wuḍūʾ. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wudu-SIM_7925?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=wudu, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Chehabi, Houchang (2000): Voices unveiled: Women singers in Iran. In: Rudi Matthee und Beth Baron (Hg.): Iran and beyond. Essays in Middle Eastern history in honor of Nikki R. Keddie. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 151–166.

Chehabi, Houchang (2003): The banning of the veil and its consequences. In: Stephanie Cronin (Hg.): The making of modern Iran. State and society under Riza Shah 1921-1941. London: Routledge; Curzon, S. 193–210.

Chelkowski, Peter (2009): Taʿziya. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/tazia, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Chiffoleau, Sylvia (2015): Le voyage à La Mecque: un pèlerinage mondial en terre d'Islam. Paris: Belin.

Chiffoleau, Sylvia (2016): Economics. Agents, pilgrims, and profits. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 155–174.

Chopra, Preeti (2011): A joint enterprise: Indian elites and the making of British Bombay. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clark, James (2002): ʿAbdallāh Mostawfī in Russia, 1904-1909. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 189–213.

Conermann, Stephan (2013): Reiseberichte als Erzähltexte. In: Bekim Agai und Stephan Conermann (Hg.): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag, S. 7–27.

Cooke, Miriam; Lawrence, Bruce (2005): Introduction. In: Miriam Cooke und Bruce Lawrence (Hg.): Muslim networks from Hajj to Hip Hop. Chapel Hill: University of North Carolina Press, S. 1–28.

Cresswell, Tim (2006): On the move. London: Routledge.

Cresswell, Tim; Uteng, Tanu Priya (2008): Gendered mobilities. Towards a holistic understanding. In: Tanu Priya Uteng und Tim Cresswell (Hg.): Gendered mobilities. Aldershot: Ashgate, S. 1–12.

Cristoforetti, Simone (2009): Nowruz. iii In the Iranian Calendar. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-iii, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Cronin, Stephanie (2008): Building a new army. Military reform in Qajar Iran. In: Roxane Farmanfarmaian (Hg.): War and peace in Qajar Persia. Implications past and present. London [u.a.]: Routledge, S. 47–87.

Dabashi, Hamid (2020): Reversing the colonial gaze: Persian travelers abroad. Cambridge: Cambridge University Press.

Daniel, Elton L. (2002): The Hajj and Qajar travel literature. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 215–237.

Deny, J. (2012): Pasha. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/pasha-COM_0887?s.num=52&s.start=40, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Dilrīš, Bušrā (1996): Zan dar daura-yi Qājār. Tihrān: Ḥauza-yi Hunar-i Sāzimān-i Tablīġāt-i Īslāmī.

Dusend, Sarah (2013): Pilgern nach Mekka – zur Reisewirklichkeit einer qajarischen Prinzessin und den Funktionen ihres Pilgerberichtes *Rūznāme-ye safar-e ʿatabāt va-mekkeh*. In: Bekim Agai und Stephan Conermann (Hg.): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag, S. 75-118.

Dūst ʿAlī Ḫān Muʿayir al-Mamalik (1361 [1982]): Riġāl-i ʿasr-i nāṣirī. Tihrān: Našr-i tārīḫ-i Īrān.

Eickelkamp, Regina (2008): Reise - Grenze - Erinnerung. Spuren des Verschwindens und die 'Erfindung der Wirklichkeit' in ausgewählten Texten Michel Tourniers. Heidelberg: Winter.

Eickelman, Dale F.; Piscatori, James P. (Hg.) (1990): Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Berkeley: University of California Press (Comparative studies on Muslim societies, 9).

Elger, Ralf; et al. (Hg.) (2010): Many ways of speaking about the self. Middle Eastern ego-documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th century). Wiesbaden: Harrassowitz (Mizan, 18).

Ende, W. (2012): Ziyāra. 2. In the central Arab lands from 1800 to the present day. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ziyara-COM_1390?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ziyara, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Erll, Astrid; Roggendorf, Simone (2002): Kulturgeschichtliche Narratologie. Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative. In: Ansgar Nünning und Vera Nünning (Hg.): Neue Ansätze in der Erzähltheorie. Trier: WVT, S. 73–113.

Eskandari, Sarah (2024): Tohfeye Ziyarat (Souvenir of Pilgrimage): Religious Mobility and Public Health in Late Qajar Iran, c. 1890–1904. In: Iranian Studies 57 (2), S. 241–263.

Eskandari-Qajar, Manoutchehr M. (2007): The story of the 'Fair Circassian' and Mirza Hassan Khan Shirazi 'Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary' of Fath Ali Shah Qajar to the Court of St. James. In: *Qajar Studies* 7, S. 61–77.

Eskandari-Qajar, Manoutchehr M. (2011): Persian ambassadors, their Circassians, and the politics of Elizabethan and regency England. In: *Iranian Studies* 44 (2), S. 251–271.

Eskandari-Qajar, Manoutchehr M.; van Waalwijk Doorn (Khosrovani), L.A Ferydoun Barjesteh (2004): Three western eyewitness accounts of the harems of Fath Ali Shah and Nasser ed-Din Shah. In: *Qajar Studies* 4, S. 109–132.

Etheredge, Laura et al. (2019): Christiaan Snouck Hurgronje. In: *Encyclopædia Britannica (online)*. Online verfügbar unter https://www.britannica.com/biography/Christiaan-Snouck-Hurgronje, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Ettehadieh, Mansoureh (2004): The origins and development of the women's movement in Iran, 1906-41. In: Lois Beck und Guity Nashat (Hg.): Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic. Urbana: University of Illinois Press, S. 85–106.

Euben, Roxanne (2008): Journeys to the other shore: Muslim and Western travelers in search of knowledge. Princeton: Princeton University Press.

Farman Farmayan, Hafez (1968): The forces of modernization in nineteenth century Iran. A historical survey. In: William R. (Hg.): Beginnings of modernization in the Middle East: The nineteenth century. Chicago: University of Chicago Press.

Faroqhi, Suraiya (1990): Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt. München, Zürich: Artemis.

Faroqhi, Suraiya (1994): Pilgrims and sultans. The Hajj under the Ottomans 1517 - 1683. London [u.a.]: Tauris.

Fatemi, Sasan (2005): Music, festivity, and gender in Iran from the Qajar to the early Pahlavi period. In: *Iranian Studies* 38 (3), S. 399–416.

Fawaz, Leila Tarazi (Hg.) (2002): Modernity and culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean. New York: Columbia University Press.

Fay, Mary Ann (1998): From concubines to capitalists: Women, property, and power in Eighteenth-Century Cairo. In: *Journal of Women's History* 10 (3), S. 118–140.

Fay, Michaela (2008): 'Mobile belonging'. Exploring transnational feminist theory and online connectivity. In: Tanu Priya Uteng und Tim Cresswell (Hg.): Gendered mobilities. Aldershot: Ashgate, S. 65–81.

Finnern, Sönke (2010): Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fisher, Michael H. (2004): Counterflows to colonialism. Indian travellers and settlers in Britain 1600-1857. New Delhi: Permanent Black.

Folkenflik, Robert (Hg.) (1993): The culture of autobiography. Constructions of self-representation. Stanford: Stanford University Press.

Fontes de Oliveira, Natália (2018): Three traveling women writers. Cross-cultural perspectives of Brazil, Patagonia, and the U.S., from the Nineteenth century. New York: Routledge.

Fragner, Bert G. (1979): Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans. Wiesbaden: Steiner.

Freitag, Ulrike (2011): The city and the stranger: Jiddah in the nineteenth century. In: Ulrike Freitag et al. (Hg.): The city in the Ottoman Empire. Migration and the making of urban modernity. London: Routledge (SOAS/Routledge studies on the Middle East, 14), S. 218–227.

Freitag, Ulrike (2012): Helpless representatives of the great powers? Western consuls in Jeddah, 1930s to 1914. In: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 40 (3), S. 357–381.

Fuchs, Anne et al. (Hg.) (1995): Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne. Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur. University College Dublin, 10.–12. März 1994. Heidelberg: Winter.

Ǧa'fariyān, Rasūl (1389 [2010]): Rāh-i ḥaǧǧ. Tihrān: Zaitūn-i Sabz, Sāzmān-i Ǧuġrāfiyāyī.

Geissinger, Aisha (2005): Portrayal of the Hajj as a context for women's exegesis. Textual evidence in al-Bukhari's (d. 870) "al-Sahih". In: Sebastian Günther (Hg.): Ideas, images, and methods of portrayal. Insights into Arabic literature and Islam. Leiden: Brill, S. 153–179.

Gelvin, James L.; Green, Nile (2014): Introduction: Global Muslims in the age of steam and print. In: James L. Gelvin und Nile Green (Hg.): Global Muslims in the age of steam and print. Berkeley: University of California Press, S. 1–22.

Genette, Gérard (1998): Die Erzählung. 2. Aufl. München: Fink.

Ghanoonparvar, M. R. (2002): Nineteenth-Century Iranians in America. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 239–248.

Goldziher, I. et al (2012): Ahl al-Bayt. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ahl-al-bayt-SIM_0378?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Ahl+al-Bayt, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Gould, Rebecca (2011): How Gulbadan remembered: The book of Humāyūn as an act of representation. In: *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* 6, S. 121–127.

Green, Nile (2004): A Persian sufi in British India: The travels of Mīrzā Ḥasan Ṣafī ʿAlī Shāh (1251/1835-1316/1899). In: *Iran* 42, S. 201–218.

Green, Nile (2011): Bombay Islam. The religious economy of the West Indian Ocean, 1840-1915. New York: Cambridge Univ. Press.

Green, Nile (2013a): Maritime worlds and global history: Comparing the Mediterranean and Indian Ocean through Barcelona and Bombay. In: *History Compass* 11 (7), S. 513–523.

Green, Nile (2013b): The rail Hajjis. The trans-Siberian railway and the long way to Mecca. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 100–107.

Green, Nile (2014): The Hajj as its own undoing: Infrastructure & integration on the Muslim journey to Mecca. In: *Past & Present* 226, S. 1–34.

Greyerz, Kaspar von (2010): Ego-documents. The last word? In: *German History* 8 (3), S. 273–282.

Groom, Nigel (2002): The island of two moons: Kamaran 1954. In: *British-Yemeni Society Journal* 10, S. 29–37.

Gustafson, James M. (2016): Kirman and the Qajar Empire. Local dimensions of modernity in Iran, 1794-1914. London [u.a.]: Routledge.

Haag-Higuchi, Roxane (2001): Touring the world, classifying the world. The Iranian Ḥājj Sayyāḥ and his travel-writing. In: Roxane Haag-Higuchi und Christian Szyska (Hg.): Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt. Narrated space in the literature of the Islamic world. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 149–160.

Habermas, Rebekka (1993): Geschlechtergeschichte und 'anthropology of gender'. Geschichte einer Begegnung. In: *Historische Anthropologie* 2, S. 485–509.

Habinger, Gabriele (2006): Frauen reisen in die Fremde. Diskurse und Repräsentationen von reisenden Europäerinnen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Wien: Promedia.

Halm, Heinz (1988): Die Schia. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hanaway, William L. (2011): Amīr Arsalān. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/amir-arsalan-a-prose-romance-of-the-genre-dastanha-ye-ammiana-popular-tales, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Hanaway, William L. (1989): Bāzgašt-e adabī. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/bazgast-e-adabi, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Hanaway, William L. (2002): Persian travel narratives. Notes toward the definition of a nineteenth-century genre. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 249–268.

Harbsmeier, Michael (1982): Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher

deutscher Reisebeschreibungen. In: Antoni Mączak und Hans Jürgen Teuteberg (Hg.): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung. Vorträge gehalten anläßlich des 9. Wolfenbütteler Symposions vom 22. bis 25. Juni 1981 in der Herzog August Bibliothek. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, S. 1–31.

Harbsmeier, Michael (1994): Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Harrison, Mark (2006): Disease, diplomacy and international commerce: the origins of international sanitary regulation in the nineteenth century. In: *Journal of Global History* 1 (2), S. 197–217.

Hathaway, Jane: Amīr al-ḥajj. In: *Encyclopaedia of Islam³ (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/amir-al-hajj-COM_24219?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=amir+al+hajj, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Haußig, Hans-Michael (2012): Ḥaǧǧ, ʿumra und ziyāra. Formen des freiwilligen und verpflichtenden Pilgerns im Islam. In: Hafner, Johann Ev. et al. (Hg.): Pilgern: innere Disposition und praktischer Vollzug. Würzburg: Ergon, S. 183–196.

Heinze, Marie-Christine (2006): Weiblichkeit und öffentlicher Raum im Jemen. Berlin: EB-Verlag.

Ḥiǧāzī, Banafša (2003): Taẕkīra-yi andarūnī: Šarḥ-i avval va šiʿr-i šāʿirān-i zan dar ʿaṣr-i Qāǧār tā Pahlavī-yi avval. Tihrān: Qaṣīda Sarā.

Hillebrand, Caspar (2013): Narrative Strategien der Autor-Leser-Identifikation in Vor- und Nachwort von Hayrullah Efendis Europareisebericht (1863/64). In: Bekim Agai und Stephan Conermann (Hg.): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag, S. 119–150.

Holländer, S. (1999): Reisen - weibliche Dimensionen. In: Michael Maurer (Hg.): Neue Impulse der Reiseforschung. Berlin: Akademie Verlag, S. 189–207.

Horovitz, J.; Gardet, L. (2012): Kawthwar. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kawthwar-SIM_4043?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=river+paradise, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Huber, Valeska (2006): The unification of the globe by disease? The international sanitary conferences on cholera, 1851-1894. In: *The Historical Journal* 49 (2), S. 453–476.

Huber, Valeska (2013): Channelling mobilities. Migration and globalisation in the Suez Canal region and beyond, 1869-1914. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Huber, Valeska (2016): International Bodies. The pilgrimage to Mecca and international health regulations. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 175–195.

Hulme, Peter; Youngs, Tim (Hg.) (2007): The Cambridge companion to travel writing. 3. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.

Huseynova, Z. (2010): Banuye Isfahani. In: *Journal of Azerbaijani Studies* 13 (4), S. 59–73.

Ḫusraupanāh, Muḥammad (2002): Hadaf-hā-yi mubāriza-yi zan-i Īrānī az inqilāb-i mašrūṭa tā salṭanat-i Pahlavī. Tihrān: Payām-i Imrūz.

Javadi, Hasan; Floor, Willem M. (Hg.) (2010): The education of women and the vices of men. Two Qajar tracts. Syracuse: Syracuse Univ. Press.

Jomier, Jaques: Amīr al-Ḥādjdj. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/amir-al-hadjdj-SIM_0612, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Jomier, Jaques (1953): Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe - XXe siècle). Le Caire: IFAO.

Junker, Heinrich; Alavi, Bozorg (2002): Persisch-Deutsch Wörterbuch. Wiesbaden: Harrassowitz. 9. Aufl.

Jurk, Ilona (1988): Zur Dialektik von Inhalt und Form in Reisedarstellungen des 19. Jahrhundert: Zum England-Bild in der deutschen Reiseliteratur zwischen Großer Französischer Revolution und Märzrevolution in Deutschland (1789–1848). Leipzig. (Hochschulschrift)

Kane, Eileen (2012): Odessa as a Hajj hub, 1880s-1910s. In: John Randolph (Hg.): Russia in motion: Cultures of human mobility since 1850. Urbana: University of Illinois Press, S. 107–125.

Karāčī, Rūḥangīz (2002): Dīdār-hā-yi dūr. Pažūhišī dar adabiyāt-i safarnāma-hā'ī hamrāh bā kitābšināsī-yi safarnāma-hā-yi Fārsī. Tihrān: Intišārāt-i Čāpār.

Karimi-Hakkak, Ahmad (1995): Recasting Persian poetry. Scenarios of poetic modernity in Iran. Salt Lake City: University of Utah Press.

Kashani-Sabet, Firoozeh (2000): Hallmarks of humanism: Hygiene and love of the homeland in Qajar Iran. In: *The American Historical Review* 105 (4), S. 1171–1203.

Kashani-Sabet, Firoozeh (2005): Patriotic womanhood: The culture of feminism in modern Iran, 1900-1941. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 32 (1), S. 29–46.

Kashani-Sabet, Firoozeh (2006): The politics of reproduction: Maternalism and women's hygiene in Iran, 1896–1941. In: *International Journal of Middle East Studies* 38, S. 1–29.

Kashani-Sabet, Firoozeh (2011): Conceiving citizens. Women and the politics of motherhood in Iran. Oxford, New York: Oxford University Press.

Kasra, Niloofar (2004): The harem at the time of Fath Ali Shah and Nasser ed-Din Shah. In: *Qajar Studies: Journal of the International Qajar Studies Association* 4, S. 15–42.

Kasra, Nīlūfar (1387 [2008]): Zanān dar tārīḫ-i muʿāsir-i Īrān. Tihrān: Intišārāt-i Ǧāvīdān.

Keddie, Nikki (1999): Qajar Iran and the rise of Reza Khan 1796-1925. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Khan, Fareeha (2016): Why Mecca? Abraham and the Hajj in the Islamic tradition. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 31–41.

Khosravie, Jasmin (2007): Die Sünden der Männer. Konzepte von Weiblichkeit im Spiegel der Lebenswelt von Bibi Khanum Astarabadi (st. 1921). In: Stephan Conermann und Syrinx von Hees (Hg.): Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten. Schenefeld: EB-Verlag, S. 235–262.

Khosravie, Jasmin (2012): Zabān-i Zanān - Die Stimme der Frauen. Leben und Werk von Sadiqa Daulatabadi (1882-1961). Berlin: EB-Verlag (Bonner Islamstudien, Bd. 18).

Khosravie, Jasmin (2013a): Der Qajarenprinz Ẓill as-Sulṭān (st. 1918) in Europa – eine „posthume" Reiseerzählung? Narrative Strukturen und ihre Funktion im *Safarnāma-yi Farangistān*. In: Bekim Agai und Stephan Conermann (Hg.): „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Berlin: EB-Verlag, S. 151–189.

Khosravie, Jasmin (2013b): Iranian women on the road. The case of Ṣadīqe Doulatābādī in Europe, 1923–27. In: Bekim Agai, Olcay Akyıldız und Caspar Hillebrand (Hg.): Venturing beyond borders. Reflections on genre, function and boundaries in Middle Eastern travel writing. Würzburg: Ergon (Istanbuler Texte und Studien, 30), S. 131–156.

Khosronejad, Pedram (2012): Introduction: Anthropology, Islam and sainthood. In: Pedram Khosronejad (Hg.): Saints and their pilgrims in Iran and neighbouring countries. Wantage: Sean Kingston Pub. (The anthropology of Persianate societies, 1), S. 1–20.

Kia, Mehrdad (2001): Inside the court of Naser od-Din Shah Qajar, 1881-96. The life and diary of Mohammad Hasan Khan E'temad os-Saltaneh. In: *Middle Eastern Studies* 37 (1), S. 101–141.

King, Russel (1972): The pilgrimage to Mecca. Some geographical and historical aspects. In: *Erdkunde* XXVI (1), S. 61–73.

Klein, Christian; Martínez, Matías (Hg.) (2009): Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens. Stuttgart: Metzler.

Krusenstjern, Benigna von (1994): Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert. In: *Historische Anthropologie* 2, S. 462–471.

Lambert-Hurley, Siobhan (2008): Muslim women write their journeys abroad: A bibliographic essay. In: Shobhana Bhattacharji (Hg.): Travel writing in India. New Delhi: Sahitya Akademi, S. 28–39.

Lambert-Hurley, Siobhan (2013): Life/history/archive: Identifying autobiographical writing by Muslim women in South Asia. In: *Journal of Women's History* 25 (2), S. 61–84.

Lambert-Hurley, Siobhan (2015): The heart of a Gopi. Raihana Tyabji's Bhakti devotionalism as self-representation. In: Anshu Malhotra und Siobhan Lambert-Hurley (Hg.): Speaking of the self: gender, performance and autobiography in South Asia. North Carolina: Duke University Press, S. 230–254.

Landau, Jacob (1971): The Hejaz Railway and the muslim pilgrimage: A case of Ottoman political propaganda. Detroit: Wayne State Univ. Press.

Lecocq, Baz (2012): The Hajj from West Africa from a global historical perspective (19th and 20th centuries). In: *African Diaspora* 5, S. 187–214.

Lefebvre, Henri (1991): The production of space. ins Englische übersetzt von Donald Nicholson-Smith. Oxford [u.a.]: Blackwell.

Lewis, B. (2012): Ḥadjdj. iii. the Islamic Ḥadjdj. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadjdj-COM_0249?s.num=1&s.q=hadjdj, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Lewis, Reina (2004): Women, travel and the Ottoman harem. London [u.a.]: I.B. Tauris.

Litvak, Meir (1998): Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq. The 'ulama' of Najaf and Karbala. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Middle East studies, 10).

Löschnigg, Martin (2001): Theoretische Prämissen einer 'narratologischen' Geschichte des autobiographischen Diskurses. In: Jörg Helbig (Hg.): Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. Festschrift für Wilhelm Füger. Heidelberg: Winter, S. 169–187.

Losensky, Paul (2004): Vaḥši Bāfqi. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/vahshi-bafqi, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Low, Michael Christopher (2008): Empire and the Hajj: Pilgrims, plagues, and pan-Islam under British surveillance, 1865-1908. In: *International Journal of Middle East Studies* 40 (2), S. 269–290.

Maczak, Antoni et al. (1982): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek.

Madelung, W. (2012): Shīʿa. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shia-SIM_6920?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Shia, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Mahallati, Amineh (2011): Women as pilgrims. Memoirs of Iranian women travelers to Mecca. In: *Iranian Studies* 44 (6), S. 831–849.

Mahdavi, Shireen (1985): Women and ideas in Qajar Iran. In: *Asian and African Studies* 19 (2), S. 187-197.

Mahdavi, Shireen (1994): Women, ideas, and customs in Qajar Iran. In: M. Marashi und M. A. Jazayery (Hg.): Persian studies in North America. Studies in honor of Mohammad Ali Jazayery. Bethesda: Iranbooks, S. 373–393.

Mahdavi, Shireen (2002): Hājj Moḥammad-Ḥasan Amīn-al-Żarb. Visionary, entrepreneur, and traveler. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 269–284.

Mahdavi, Shireen (2003): Reza Shah Pahlavi and women. A re-evaluation. In: Stephanie Cronin (Hg.): The making of modern Iran. State and society under Riza Shah 1921-1941. London: Routledge; Curzon, S. 190–202.

Mahdavi, Shireen (2007): Amusements in Qajar Iran. In: *Iranian Studies* 40 (4), S. 483–499.

Malhotra, Anshu; Lambert-Hurley, Siobhan (2015): Introduction. Gender, performance, and autobiograph in South Asia. In: Anshu Malhotra und Siobhan Lambert-Hurley (Hg.): Speaking of the self: gender, performance and autobiography in South Asia. North Carolina: Duke University Press, S. 1-30.

Mallāḥ, Narğis Mihrangīz (2006): Az zanān-i pīšgām-i Īrān. Afżal Vazīrī duḫtar-i Bībī Ḫānum Astarābādī. 1. Aufl. Tihrān: Šīrāza.

Martin, Vanessa (2005): The Qajar pact. Bargaining, protest and the state in nineteenth-century Persia. London: Tauris.

Martin, Vanessa (2008): Women and popular protest. Women's demostrations in nineteenth-century Iran. In: Stephanie Cronin (Hg.): Subalterns and social protest. History

from below in the Middle East and North Africa. London, New York: Routledge (SOAS/Routledge studies on the Middle East, 7), S. 50–66.

Massey, Doreen (1994): Space, place, and gender. Cambridge, UK: Polity Press.

Matthee, Rudi (2008): Safavid dynasty. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/safavids, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

McElrone, Susynne (2005): Nineteenth-century Qajar women in the public sphere. An alternative historical and historiographical reading of the roots of an Iranian women's activism. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (2), S. 291–317.

McGregor, Richard (2016): Grave visitation/worship. In: *Encyclopaedia of Islam³ (online).* Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/grave-visitationworship-COM_27519?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Richard+McGregor, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

McKay Brodie, Fawn (2019): Sir Richard Burton. In: *Encyclopædia Britannica*. Online verfügbar unter https://www.britannica.com/biography/Richard-Burton-British-scholar-and-explorer, zuletzt geprüft am 02.02.2019.

McLachlan, Keith: Boundaries. i. With the Ottoman Empire 2013. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/boundaries-i, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

McNeill, William (2010): Plagues and peoples. New York: Anchor Books.

Meri, J. W. (2012): Ziyāra. i. In the central and eastern Arab lands during the pre-modern period. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ziyara-COM_1390?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ziyara, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Mervin, Sabrina (2005 [1996]): Sayyida Zaynab, Banlieu de Damas ou nouvelle ville sainte chiite? In: *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (online)* 22, 1-10. Online verfügbar unter https://journals.openedition.org/cemoti/138, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Metcalf, Barbara (1990): The pilgrimage remembered. South Asian accounts of the *Hajj*. In: Dale F. Eickelman und James P. Piscatori (Hg.): Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination. Berkeley: University of California Press (Comparative studies on Muslim societies, 9), S. 85–107.

Meyers, Diana (2014): Philosophical feminism. feminist theories of agency. In: *Encyclopædia Britannica*. Online verfügbar unter https://www.britannica.com/topic/philosophical-feminism, zuletzt geprüft am 16.04.2018.

Micallef, Roberta; Sharma, Sunil (Hg.) (2013): On the wonders of land and sea: Persianate travel writing. Boston: Ilex Foundation.

Micklewright, Nancy (2000): Public and private for Ottoman women of the nineteenth century. In: D. Fairchild Ruggles (Hg.): Women, patronage, and self-representation in Islamic societies. Albany: State University of New York Press, S. 155–176.

Milani, Farzaneh (1992): Veils and words: The emerging voices of Iranian women writers. London: Tauris.

Milani, Farzaneh (2011): Words not swords. Iranian women writers and the freedom movement. Syracuse, NY: Syracuse University Press (Gender culture and politics in the Middle East).

Milani, Farzaneh (2013): Iranian women's life narratives. In: *Journal of Women's History* 25 (2), S. 130–152.

Miller, Michael (2006): Pilgrims' progress. The business of the Hajj. In: *Past & Present* (191), S. 189–228.

Mills, Sara (1991): Discourses of difference. An analysis of women's travel writing and colonialism. London: Routledge.

Milwright, Marcus (2013): Trade and the Syrian Hajj between the 12th and the early 20th centuries. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 28–35.

Minawi, Mostafa (2015): Beyond rhetoric: reassessing beduin-Ottoman relations along the route of the Hijaz telegraph line at the end of the Nineteenth-century. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58 (1-2), S. 75–104.

Mishra, Saurabh (2011): Pilgrimage, politics, and pestilence. The Haj from the Indian subcontinent, 1860-1920. New Delhi: Oxford University Press.

Moayyad, Heshmat (1999): Farhād. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/farhad%20(1), zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Mols, Luitgard; Buitelaar, Marjo (Hg.) (2015): Hajj. Global interactions through pilgrimage. Leiden: Sidestone Press.

Momen, Mojaan (2005): The role of women in the Iranian Bahāʾī community during the Qajar period. In: Robert Gleave (Hg.): Religion and society in Qajar Iran. London [u.a.]: Routledge (RoutledgeCurzon BIPS Persian studies series, 4), S. 346–369.

Moore, Henrietta (2001): Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? Gender und andere Krisen in der Anthropologie. In: Ulrike Davis-Sulikowski et al. (Hg.): Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 395–420.

Morikawa, Tomoko (2012): Pilgrimages to the Iraqi ʿatabat from Qajar era Iran. In: Pedram Khosronejad (Hg.): Saints and their pilgrims in Iran and neighbouring countries. Wantage: Sean Kingston Pub. (The anthropology of Persianate societies, 1), S. 41–59.

Motadel, David (2011): The German Other: Nasir al-Din Shah's perceptions of difference and gender during his visits to Germany, 1873-89. In: *Iranian Studies* 44 (4), S. 563–579.

Munt, Harry (2016): Pilgrimage in pre-Islamic Arabia and Late Antiquity. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 13–30.

Munzavī, Aḥmad (Hg.) (1995): Fihristvāra-yi kitābhā-yi fārsī. 8 Bände. Tihrān: o.V.

Mursilvand, Ḥassan (1369-75): Zindagīnāmah-yi riǧāl va mašāhīr-i Irān. 1. Aufl. 5 Bände. Tihrān: Intišārāt-i Alhām.

Muʿtazid, Ḫusrau; Kasrā, Nīlūfar (1379 [2000]): Sīyasat va ḥaramsarā: zan dar ʿasr-i Qāğār. Tihrān: Intišārāt-i ʿIlmī.

Naganawa, Norihiro (2012): The Hajj making geopolitics, empire, and local politics: a view from the Volga-Ural region at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. In: Alexandre Papas et al. (Hg.): Central Asian pilgrims. Hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz. Berlin: Klaus Schwarz, S. 168–198.

Najmabadi, Afsaneh (1993a): Veiled discourse – unveiled bodies. In: *Feminist Studies* 19 (3), S. 487–518.

Najmabadi, Afsaneh (1993b): Zanha-yi millat: Women or wives of the nation. In: *Iranian Studies* 26 (1-2), S. 51–71.

Najmabadi, Afsaneh (1997): Erotic vaṭan [homeland] as beloved and mother: To love, to possess and to protect. In: *Comparative Studies in Society and History* 39 (3), S. 442–467.

Najmabadi, Afsaneh (1998a): Crafting an educated housewife in Iran. In: Lila Abu-Lughod (Hg.): Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East. Princeton: Princeton University Press, S. 91–125.

Najmabadi, Afsaneh (1998b): Reading for gender through Qajar art. In: Layla S. Diba (Hg.): Royal persian paintings: The Qajar epoch, 1785 - 1925. London: Tauris, S. 76–89.

Najmabadi, Afsaneh (1998c): The story of the daughters of Quchan: Gender and national memory in Iranian history. New York: Syracuse University Press.

Najmabadi, Afsaneh (2005): Women with mustaches and men without beards. Gender and sexual anxieties of Iranian modernity. Berkeley: University of California Press.

Najmabadi, Afsaneh (2008): Types, acts, or what? Regulation of sexuality in nineteenth-century Iran. In: Kathryn Babayan und Afsaneh Najmabadi (Hg.): Islamicate sexualities. Translations across temporal geographies of desire. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies (Harvard Middle Eastern Monographs, 39), S. 275–296.

Nakash, Yitzhak (2003): The Shiʿis of Iraq. With a new introduction by the author. 2nd pbk. ed., with a new introduction. Princeton, N.J: Princeton University Press (Princeton paperbacks).

Nashat, Guity (1983): Women in pre-revolutionary Iran: An overview. In: Guity Nashat (Hg.): Women and revolution in Iran. Boulder: Westview Press, S. 5–35.

Nashat, Guity (1985/2011): Anīs al-Dawla. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/anis-al-dawla-d, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Nashat, Guity (1989): Amīna Aqdas. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/amina-ye-aqdas-or-amin-e-aqdas-d, zuletzt geprüft am 18.07.2016.

Nashat, Guity (2004): Marriage in the Qajar periode. In: Lois Beck und Guity Nashat (Hg.): Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic. Urbana: University of Illinois Press, S. 37–62.

Nelson, Cynthia (1974): Public and private politics: women in the Middle Eastern world. In: *American Ethnologist* 1 (3), S. 551–563.

Northedge, A. (2012): Sāmarrāʾ. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-

2/samarra-SIM_6573?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Samarra, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Nünning, Ansgar (2008): Zur mehrfachen Präfiguration/Prämediation der Wirklichkeitsdarstellung im Reisebericht. Grundzüge einer narratologischen Theorie, Typologie und Poetik der Reiseliteratur. In: Marion Gymnich, Ansgar Nünning, Vera Nünning und Elisabeth Wåghäll Nivre (Hg.): Points of arrival. Travels in time, space, and self. [= Zielpunkte: unterwegs in Zeit, Raum und Selbst]. Tübingen: Francke, S. 11–32.

Nünning, Vera; Nünning, Ansgar (2004): Von der feministischenNarratologie zur gender-orientierten Erzähltextanalyse. In: Vera Nünning, Ansgar Nünning und Nadyne Stritzke (Hg.): Erzähltextanalyse und Gender Studies. Stuttgart: Metzler (Sammlung Metzler, Bd. 344), S. 1–32.

Oberling, Pierre (2004): Kurdish tribes. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/kurdish-tribes, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Ochsenwald, William (1982): The commercial history of the Hijaz Vilayet, 1840-1908. In: *Arabian Studies* 6, S. 57–76.

Ochsenwald, William (1984): Religion, society and the state in Arabia: The Hijaz under Ottoman control, 1840 - 1908. Columbus: Ohio State University Press.

Olson, Robert W. (1975): The siege of Mosul and Ottoman-Persian relations, 1718-1743. A study of rebellion in the capital and war in the provinces of the Ottoman Empire. Bloomington: Indiana University (Indiana University publications, v. 124).

Orsatti, Paola (2006): Kosrow o Širin. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-o-sirin, zuletzt geprüft am 22.02.2020

Ossman, Susan (2007): Cities: Islamic cities. Overview. In: Suad et al. Joseph (Hg.): Encyclopedia of women and Islamic culture. Economics, education, mobility and space. Leiden, Boston: Brill (IV), S. 23–27.

Paidar, Parvin (1995): Women and the political process in twentieth-century Iran. Cambridge: Cambridge University Press.

Papanek, H. (1982): Purdah in Pakistan. Seclusion and modern occupations for women. In: H. Papanek und G. Minault (Hg.): Separate worlds. Studies of purdah in South Asia. Delhi: Chanakya Publ., S. 190–216.

Papas, Alexandre (2012a): Following Abdurreşīd Ibrāhīm, a Tatar globetrotter on the way to Mecca. In: Alexandre Papas et al. (Hg.): Central Asian pilgrims. Hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz. Berlin: Klaus Schwarz, S. 199–221.

Papas, Alexandre et al. (Hg.) (2012b): Central Asian pilgrims. Hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz. Berlin: Klaus Schwarz.

Paret, Rudi: ʿUmra. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umra-COM_1292?s.num=0&s.q=umra, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Paret, Rudi (1996): Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. 7. Aufl. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.

Paul, Janina Christine (2013): Reiseschriftstellerinnen zwischen Orient und Okzident. Analyse ausgewählter Reiseberichte des 19. Jahrhunderts; weibliche Rollenvorstellungen, Selbstrepräsentationen und Erfahrungen der Fremde. Würzburg: Ergon.

Pearson, Michael (1994): Pious passengers. The Hajj in earlier times. Dehli: Sterling Publishers.

Peirce, Leslie (1993): The imperial harem: Women and sovereignty in the Ottoman Empire. New York: Oxford University Press.

Pelz, Annegret (1999): Reisen Frauen anders? Von Entdeckerinnen und reisenden Frauenzimmern. In: Hermann Bausinger, Klaus Beyrer und Gottfried Korff (Hg.): Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. 2. Aufl. München: Beck, S. 174–178.

Perry, J. R. (2011): Afsharids. In: *Encyclopaedia Iranica (online).* Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/afsharids-dynasty, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Peters, Francis (1994): The Hajj. The Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places. Princeton: University Presses of California, Columbia and Princeton.

Peters, R. (2012): Wakf. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wakf-COM_1333?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Wakf, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Petersen, Andrew (2013): The lost fort of Mafraq and the Syrian Hajj route in the 16th century. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 21–27.

Pfister, Manfred (1993): Intertextuelles Reisen, oder: der Reisebericht als Intertext. In: Herbert Flotinek et al. (Hg.): Tales and „their telling diffenrence". Zur Theorie und Geschichte der Narrativik. Heidelberg: Winter, S. 109–132.

Pistor-Hatam, Anja (1991): Pilger, Pest und Cholera. Die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak als gesundheitspolitisches Problem im 19. Jahrhundert. In: *Die Welt des Islams* 31 (2), S. 228–245.

Pistor-Hatam, Anja (2003): Fremde Menschen in fremdem Raum. Aufzeichnungen eines persischen Derwischs von seinem Besuch in Bombay. In: Stephan Conermann und Jan Kusber (Hg.): Studia Eurasiatica. Kieler Festschrift für Hermann Kulke zum 65. Geburtstag. Schenefeld: EB-Verlag, S. 317–347.

Porter, Venetia; Saif, Liana (Hg.) (2013): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press.

Pourtavaf, Leila (2017): Interiority and the city center. Locating the Gulistan harem during Nasser al-Din Shah's reign. In: *Iran Namag* 2 (3), S. 38–73.

Pourtavaf, Leila (2018): Royal harem lives. Power, intimacy, and liminal family formation in the late 19th century Qajar court. Unveröffentlichte Dissertation.

Qavīmī, Faḫrī (1973): Kārnāma-yi zanān-i mašhūr-i Īrān dar ʿilm, adab, siyāsat, maẕhab, hunar, taʿlīm va-tarbiyat az qabl-i Islām tā ʿaṣr-i ḥāżir. Tihrān: Vizārat-i Āmūziš va-Parvariš.

Rahimi, Babak (2013): Takkiyeh Dowlat: The Qajar theater state. In: Staci Gem Scheiwiller (Hg.): Performing the Iranian state. Visual culture and representations of Iranian identity. London, UK, New York, NY: Anthem Press, S. 55–71.

Rahman, Manibur (2012): Golbadan Bēgum. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/golbadan-begom, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Rajabzadeh, Hashem (2002): Japan as seen by Qajar travelers. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 285–309.

Rasheed, M. al (2012): Shammar. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shammar-SIM_6807?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Shammar, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Ray, Shubhra (2015): Kailashbashini Debi's Janaika Grihabadhur diary. A woman "constructing" her "self" in nineteenth-century Bengal? In: Anshu Malhotra und Siobhan Lambert-Hurley (Hg.): Speaking of the self: gender, performance and autobiography in South Asia. North Carolina: Duke University Press, S. 95–118.

Richardson, Brian (2000): Recent concepts of narrative and the narratives of narrative theory. In: *Style* 34, S. 168–175.

Ricoeur, Paul (1983): Temps et recit. Paris: Seuil.

Rifat; Essad (1907): Rapport sur le voyage de retour de la caravane sacrée en l'année 1324 de l'Hégire (1907). Istanbul: Löffler.

Ringer, Monica (2001): Education, religion, and the discourse of cultural reform in Qajar Iran. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Ringer, Monica M. (2002): The quest for the secret of strength in Iranian Nineteenth-century travel literature. Rethinking tradition in the safarnameh. In: Nikki R. Keddie und Rudi Matthee (Hg.): Iran and the surrounding world. Interactions in culture and cultural politics. Seattle: University of Washington Press, S. 146–161.

Rizk Khouri, Dina (1996): Drawing boundaries and defining spaces: Women and space in Ottoman Iraq. In: Amira El Azhary Sonbol (Hg.): Women, the family, and divorce laws in Islamic history. Syracuse: Syracuse University Press, S. 173–187.

Robinson, Jane (2001): Unsuitable for ladies. An anthology of women travelers. Oxford: Oxford University Press.

Robson, J. (2012): Ḥadīth. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadith-COM_0248?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=hadith, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Roff, William (1982): Sanitation and security. The imperial powers and the nineteenth century Hajj. In: *Arabian Studies* 6, S. 143–160.

Roselezam, Wan et al. (2012): The exotic portrayal of women in Isabella Bird Bishop's journeys in Persia and Kurdistan. In: *Iranian Studies* 45 (6), S. 779–793.

Rostam-Kolayi, Jasamin (2008a): From evangelizing to modernizing Iranians: The American Presbyterian mission and its Iranian students. In: *Iranian Studies* 41 (2), S. 213–240.

Rostam-Kolayi, Jasamin (2008b): Origins of Iran's modern girls' schools: From private/national to public/state. In: *Journal of Middle East Women's Studies* 4 (3), S. 58–88.

Rubin, Zeev (2009): Kosrow I. ii Reforms. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-i-ii-reforms, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Rutz, Andreas (2002): Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen. In: *Zeitenblicke* 1 (2). Online verfügbar unter http://www.zeitenblicke.de/2002/02/rutz/rutz.pdf, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Rypka, Jan (1968): History of Iranian literature. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Saad, Lamec (1885): La frontière turco-persane et les pèlerins de Kerbéla. In: *Journal Asiatique* 5 (8), S. 532–547.

Sachedina, Abdulaziz (2012): Ziyāra. 5. In Persia and other Shīʿī lands. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ziyara-COM_1390?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ziyara, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Safa-Isfahani, Kaveh (1980): Female-centered world views in Iranian culture: symbolic representations of sexuality in dramatic games. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6 (1), S. 33–53.

Salvatore, Armando; Eickelman, Dale F. (Hg.) (2004): Public Islam and the common good. Leiden: Brill.

Sayeed, Asma (2016): Women and the Hajj. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 65–84.

Scarce, Jennifer (2001): The architecture and decoration of the Gulistan Palace: the aims and achievements of Fath ʿAli Shah (1797-1834) and Nasir ad-Din Shah (1848-1896). In: *Iranian Studies* 34 (1), S. 103–116.

Scarce, Jennifer (2011): Isabella Bird Bishop (1831–1904) and her travels in Persia and Kurdistan in 1890. In: *Iranian Studies* 44 (2), S. 243–250.

Schick, İrvin Cemil (2007): Space: Harem. In: Suad Joseph et al. (Hg.): Encyclopedia of women and Islamic culture. Economics, education, mobility and space. Leiden, Boston: Brill (IV), S. 544–548.

Schippers, Anda (1999): The fable is dead; Long live the fable! Is there any life after genre? A personal essay and a plea. In: Bert Roest und Herman L. J. Vanstiphout (Hg.): Aspects of genre and type in pre-modern cultures. Groningen: Styx-Publications, S. 71–78.

Schleifer, J. (2012): Ḥarb. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/harb-SIM_2719?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Banu+Harb, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Schulze, Winfried (1996): Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Berlin: Akademie Verlag (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 2).

Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (2017): Strukturen der Lebenswelt. 2. Aufl. Konstanz: UVK.

Scott Meisami, Julie (1987): Medieval Persian court poetry. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Shair, I. M.; Karan, P. P. (1979): Geography of the Islamic pilgrimage. In: *GeoJournal* III (6), S. 599–608.

Shapur Shahbazi, A. (2012 [2009]): Persepolis. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/persepolis, zuletzt geprüft am 22.02.2020.

Sheil, Mary (1856): Glimpses of life and manners in Persia. London: John Murray.

Sheller, Mimi (2008): Gendered mobilities: Epilogue. In: Tanu Priya Uteng und Tim Cresswell (Hg.): Gendered mobilities. Aldershot: Ashgate, S. 257–265.

Siebert, U. (1994): Frauenreiseforschung als Kulturkritik. In: D. Jedamski et al. (Hg.): „Und tät das Reisen wählen!“ Frauenreisen, Reisefrauen. Dokumentation des interdisziplinären Symposiums zur Frauenreiseforschung, Bremen 21.–24. Juni 1993. Zürich, S. 148–173.

Sindawi, Khalid (2012): The sanctity of Kerbala in Shiite thought. In: Pedram Khosronejad (Hg.): Saints and their pilgrims in Iran and neighbouring countries. Wantage: Sean Kingston Pub. (The anthropology of Persianate societies, 1), S. 21–40.

Singha, Radhika (2008): Passport, ticket, and India-rubber stamp. "The problem of the pauper pilgrim" in colonial India, ca. 1882-1925. In: Harald Fischer-Tiné und Ashwini Tambe (Hg.): The limits of British colonial control in South Asia: spaces of disorder in the Indian Ocean region. London: Routledge.

Slight, John (2013): The Hajj and the Raj. From Thomas Cook to Bombay's protector of pilgrims. In: Venetia Porter und Liana Saif (Hg.): The Hajj: collected essays. London: British Museum Press, S. 115–121.

Slight, John (2014): British Imperial Rule and the Hajj. In: David Motadel (Hg.): Islam and the European empires. Oxford: Oxford University Press, S. 53–72.

Slight, John (2015): The British Empire and the Hajj, 1865-1956. Cambridge, London: Harvard University Press.

Smith, Sidonie; Watson, Julia (2010): Reading autobiography. A guide for interpreting life narratives. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sohrabi, Naghmeh (2005): Signs taken for wonder: Nineteenth-century Perian travel literature to Europe. unveröffentlichte Dissertation.

Sohrabi, Naghmeh (2011): Looking behind Hajji Baba of Ispahan. The case of Mirza Abul Hasan Khan Ilchi Shirazi. In: Amy Singer et al. (Hg.): Untold histories of the Middle East. Recovering voices from the 19th and 20th centuries. New York: Routledge (SOAS/Routledge studies on the Middle East, 12), S. 159–175.

Sohrabi, Naghmeh (2012): Taken for wonder. Nineteenth-century travel accounts from Iran to Europe. New York: Oxford University Press.

Spain, Daphne (1992): Gendered spaces. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Steingass, Francis Joseph (2000): A comprehensive Persian-English dictionary. New Delhi: Munshiram Manokarlal. Reprint.

Stewart, Sarah (2012): The politics of Zoroastrian philanthropy and the case of Qasr-e Firuzeh. In: *Iranian Studies* 45 (1), S. 59–80.

Stierle, Karl-Heinz (1975): Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte. In: Karl-Heinz Stierle (Hg.): Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft. München: Fink, S. 49–55.

Stolleis, Friederike (2004): Öffentliches Leben in privaten Räumen. Muslimische Frauen in Damaskus. Würzburg: Ergon.

Storey, Charles Ambrose (1984): Persian literature. A bio-bibliographical survey. London, Leiden: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland; [sole agents:] Brill.

Stümpel, Isabell (1998): Ṭāhira Qurrat al-ʿAin. In: I. Schayani und C. Bürgel (Hg.): Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahāʻī-Religion. Hildesheim: Olms, S. 127–143.

Szanto, Edith (2012): Sayyida Zaynab in the state of exception. Shiʿi sainthood as "qualified life" in conteporary Syria. In: *International Journal of Middle East Studies* 44, S. 285–299.

Szuppe, Maria (1998): The 'Jewels of Wonder': Learned ladies and princess politicians in the provinces of early Safavid Iran. In: Gavin Hambly (Hg.): Women in the medieval Islamic world: power, patronage, piety. New York: St. Martin's Press, S. 325–347.

Tagliacozzo, Eric (2013): Longest journey: Southeast Asians and the pilgrimage to Mecca. Oxford: Oxford University Press.

Tagliacozzo, Eric (2014): Hajj in the time of cholera. pilgrim ships and contagion from Southeast Asia to the Red Sea. In: James L. Gelvin und Nile Green (Hg.): Global Muslims in the age of steam and print. Berkeley: University of California Press, S. 103–120.

Tagliacozzo, Eric (2016): The Hajj by sea. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 113–130.

Tagliacozzo, Eric; Toorawa, Shawkat (Hg.) (2016): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press.

Tanzarn, Nite (2008): Gendered mobilities in developing countries. The case of (urban) Uganda. In: Tanu Priya Uteng und Tim Cresswell (Hg.): Gendered mobilities. Aldershot: Ashgate, S. 159–171.

Tavakoli-Targhi, Mohamad (2001): Refashioning Iran. Orientalism, occidentalism and historiography. New York: Palgrave.

Tavakoli-Targhi, Mohamad (2002): Eroticizing Europe. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 311–346.

Thompson, Elizabeth (2003): Public and private in Middle Eastern women's history. In: *Indiana University Press* 15 (1), S. 52–69.

Thys-Senocak, Lucienne (2007): Space: Architecture. The Ottoman Empire. In: Suad Joseph et al. (Hg.): Encyclopedia of women and Islamic culture. Economics, education, mobility and space. Leiden, Boston: Brill (IV), S. 513–518.

Todorov, Tzvetan (1969): Grammaire du Décaméron. Den Haag: Mouton.

Toledano, E. R. (2012): Muḥammad ʿAlī Pasha. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-ali-pasha-COM_0781?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Muhammad+Ali+pasha, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Toorawa, Shawkat (2016): Performing the pilgrimage. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 215–230.

Torpey, John (2001): The great war and the birth of the modern passport system. In: Jane Caplan und John Torpey (Hg.): Documenting individual identity: the development of state practices in the modern world. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 256–270.

Tresse, R. (1937): Le pèlerinage syrien aux villes saintes de l'Islam. Paris: Chaumette.

Tucker, Judith (2008): Women, family, and gender in Islamic law. Cambridge, MA: Cambridge Univ. Press.

Turki, Abdel-Magid (2012): al- Ẓāhiriyya. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-zahiriyya-SIM_8086?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=zahiriyya, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Ulbrich, Claudia; et al. (Hg.) (2012): Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven. Köln: Böhlau.

Ulbrich, Claudia et al. (Hg.) (2014): Mapping the 'I'. Research on self-narratives in Germany and Switzerland. Leiden: Brill.

Urry, John (2008): Mobilities. Cambridge, UK: Polity Press.

Vanzan, Anna (2002a): From the royal harem to a post-modern Islamic society. Some considerations on women prose writers in Iran from Qajar times to the 1990s. In: Sarah F. D. Ansari und Vanessa Martin (Hg.): Women, religion and culture in Iran. Richmond, Surrey: Curzon in association with the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Royal Asiatic Society books), S. 88–98.

Vanzan, Anna (2002b): Mīrzā Abu'l-Ḥasan Khan Šīrāzī Īlčī's Safar-nāma ba Rūsīya. The Persians amongst the Russians. In: Elton L. Daniel (Hg.): Society and culture in Qajar Iran. Studies in honor of Hafez Farmayan. Costa Mesa: Mazda Publishers, S. 347–357.

Vanzan, Anna (2003): Harem. ii) in the Qajar periode. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/harem-ii, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Vatuk, Sylvia (2015): A passion for reading. the role of early Twentieth-century Urdu novels in the construction of an individual female identity in 1930s Hyderabad. In: Anshu Malhotra und Siobhan Lambert-Hurley (Hg.): Speaking of the self: gender, performance and autobiography in South Asia. North Carolina: Duke University Press, S. 33–55.

Veinstein, G. (2009): Le serviteur des deux saints sanctuaires et ses mahmal. Des Mamelouks aux Ottomans. In: *Turcica* 41, S. 229–246.

Vom Bruck, Gabriele (1997): A house turned inside out. Inhabiting space in a Yemeni city. In: *Journal of Material Culture* 2 (2), S. 139–172.

Wagner, Veruschka (2016): Imagologie der Fremde. das Londonbild eines osmanischen Reisenden Mitte des 19. Jahrhunderts. Göttingen: V&R unipress, Bonn University Press.

Walcher, Heidi A. (2008): In the shadow of the king. Zill al-Sultān and Isfahān under the Qājārs. London, New York: I.B. Tauris; in association with the Iran Heritage Foundation.

Walcher, Heidi A. (2015): Kāmrān Mirzā Nāyeb-al-Salṭana. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/kamran-mirza-nayeb-al-saltana, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Watt, W. Montgomery (2012): ʿĀ'isha Bint Abī Bakr. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/aisha-bint-abi-bakr-SIM_0440?s.num=3&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Aisha, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz.

Wensinck, A. J. (2012): Makka. 2. From the ʿAbbāsid to the modern period. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makka-COM_0638#d4557826e1251, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Wensinck, A. J.; Jomier, J.: Iḥrām. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ihram-SIM_3506?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=ihram, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Werner, Christoph (2001): Stiftungen von Frauen im Teheran der Qājārenzeit. In: Stefan Wild et al. (Hg.): Norm und Abweichung. 27. Deutscher Orientalistentag. Bonn. Würzburg: Ergon, S. 797–807.

West, Candace; Zimmermann, Don (1991): Doing gender. In: Judith Lorber und Susan Farrell (Hg.): The social construction of gender. Newbury Park: Sage, S. 13–37.

White, Hayden (1991): Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. Frankfurt am Main: Fischer.

Witthöft, Harald (1982): Norddeutsche Reiseliteratur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts als Quelle für die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Forschung. In: Antoni Mączak und Hans Jürgen Teuteberg (Hg.): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung. Vorträge gehalten anläßlich des 9. Wolfenbütteler Symposions vom 22. bis 25. Juni 1981 in der Herzog August Bibliothek. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, S. 201–227.

Wright, Denis (1985): The Persians amongst the English: Episodes in Anglo-Persian history. London: Tauris.

Yarshater, Ehsan (2012): Hafez. An overview. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-i, zuletzt geprüft am 22.02.2020

Yūsofī, G.H. (2011/1983): Abū Moslem Korāsānī. In: *Encyclopaedia Iranica (online)*. Online verfügbar unter http://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b, zuletzt geprüft am 01.02.2020.

Zadeh, Travis (2016): The early Hajj: Seventh-eighth centuries CE. In: Eric Tagliacozzo und Shawkat Toorawa (Hg.): The Hajj. Pilgrimage in Islam. New York: Cambridge University Press, S. 42–64.

Zaidi, Z. H. (2012): Ḥidjāz Railway. In: *Encyclopaedia of Islam² (online)*. Online verfügbar unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hidjaz-railway-SIM_2858?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Hidjaz+train, zuletzt geprüft am 25.01.2020.

Zivaralam, Ehsan; Khajehi, Yassaman (2024): Feminine ta'zieh: Breaking the strict masculine wall by Iranian women in the Qajar dynasty. In: *AOQU* 2, S. 259–286.